NIHU PROGRAM ISLAMIC AREA STUDIES
CENTER AT THE UNIVERSITY OF TOKYO
(TIAS)
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АКАДЕМИИ
НАУК
РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

Б. М. БАБАДЖАНОВ

КОКАНДСКОЕ ХАНСТВО: ВЛАСТЬ, ПОЛИТИКА, РЕЛИГИЯ

ТОКИО – ТАШКЕНТ
2010

63.3(5Ў)5
Б12

Книга рекомендована к печати Ученым советом Института Востоковедения АН РУз (5-сонли қўшма мажлиси, 05.28 2010 й).

УДК: 94(575)

Издание книги стало возможно благодаря поддержке центра исламских региональных исследований Токийского университета (NIHU Program Islamic Area Studies Center at the University of Tokyo, Japan [TIAS]).

Рецензенты:
Профессор ХИСАО КОМАТЦУ
Доктор исторических наук С. У. КАРИМОВА
Кандидат исторических наук Н. И. ТОШЕВ

В книге Б. М. Бабаджанова предложено обозрение политической истории Коканда вплоть до его ликвидации (февраль 1876). Политическая, экономическая или социальная история ханства рассматривается в контексте религиозных оценок местных историографов. Впервые проанализированы следующие аспекты истории Кокандского ханства: разные виды политической и религиозной легитимации власти, в том числе контаминации в обосновании державных прав – исламской и одновременно чингизидской; принципы обоснований внешних экспансий; рассмотрен образ «справедливого правителя» в оценках кокндских историографов; взгляды авторов источников на «смуту племен»; религиозные мотивы в действиях простых людей, политической и военной элиты, купеческого сословия и др. в периоды бухарской или российской интервенций на территорию Коканда. Предпринята попытка реконструкции реалий духовной жизни ханства, особенностей ритуалов простых верующих и элиты. И наконец, особый вопрос – отношения ханства с внешним миром, прежде всего с Российской империей (в частности, разобрана правовая оценка богословов экспансии России). Книга рассчитана на историков, исламоведов, преподавателей и студентов гуманитарных ВУЗов, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей Кокандского ханства.

ББК 63.3(5Ў)5

ISBN-978-9943-330-50-4

© Б. М. БАБАДЖАНОВ
© – TIAS

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга была запланирована как часть первого тома обширного исследования, посвященного истории ислама на территории Средней/Центральной Азии в период с XVIII века вплоть до распада СССР. Задуманная тема была введена в программу проекта «Islamic Area Studies» (Токийский государственный университет; руководитель – профессор Хисао Коматцу). В процессе работы я достаточно быстро стал отдавать себе отчет в том, что даже кратко изложить обзор истории ислама в трех ханствах (то есть запланированного первого тома) – задача крайне сложная и объемная. Основная причина – неизученность этого аспекта региональной истории в названный период. И это несмотря на наличие большого количества публикаций, которые, по выражению Анке ф. Кюгельген, большей частью сосредотачивались на «информационной реконструкции политического каркаса того времени» (Легитимация, с. 9).

Поэтому в первой части задуманного исследования было решено ограничиться лишь Кокандским ханством, территория которого составила основу политико-географического понятия того времени – «Русский Туркестан».[1] Кроме того, большинство процессов, повлиявших на религиозную ситуацию в регионе, произошло именно в Туркестане, а затем в региональных республиках бывшего СССР. Проблемы, связанные с этими процессами, уходят корнями в прошлое региона и тесно связаны с его географическими и историко-культурными особенностями. Особенно это касается последних 20-25 лет, когда т.н. постсоветское «религиозное возрождение» в регионе тоже было отголоском того, что происходило некогда в бывшем Кокандском ханстве (конечно, учитывая колониальную и советскую трансформацию). Стало ясно, что для решения поставленных задач, как-либо уклониться от изучения истории Коканда невозможно.

Приступив к более подробному изучению материала, я предполагал, что историография и история Коканда разработаны достаточно, для того, чтобы, опираясь на прежние исследования, можно было сразу обратиться к обзору и анализу динамики религиозной ситуации в ханстве. Именно эта тема меня интересовала более всего. Однако уже после нескольких месяцев работы с публикациями и письменными источниками я понял, что мои представления о степени изученности истории и историографии Коканда были сильно преувеличены. Продолжая исследовать материал, я пришел к следующим неутешительным выводам:

[1] По справедливому замечанию Сусанны С. Неттлтон, Коканд к середине XIX в. по площади превосходил Бухару или Хорезм (Nettleton. Ruler, Patron, p. 127). Ее замечания относительно того, что Коканд превосходил оба названных ханства и по количеству населения, сомнительны.

1. Существующие исследования трудов кокандских историков, при всей обширности, велись и ведутся устаревшими методиками и вписаны преимущественно в советское и постсоветское (национально-региональное) библиографическое пространство, где совершенно не учитывались и не учитываются особенности современных методов исследований по исламской историографии. Большинство этих работ написано фактически в виде справочных пособий, продолжая апеллировать преимущественно к формальным признакам источников, таким как: виды бумаги, размеры рукописей, даты их написания, краткие и общие данные об авторе, репертуар и содержание текста; изредка исследуются внутренние связи некоторых источников, написанных в пределах одного ханства, зависимость авторов друг от друга и т.п. Не оспаривая важность такого рода данных, замечу, что исследование источников нельзя ограничивать этими, по сути кодикологической и каталожной работой, чем занималось и продолжает заниматься большинство историков Коканда. И даже подробный обзор содержания источников (в большинстве изданных на сегодняшний день публикаций по теме) служит чаще всего восстановлению общих схем политических событий и истории социальной экономики (в хорошо известном стиле разоблачений «эксплуататорского класса» в исследованиях советского периода; либо исключительно ради критики колонизаторской политики Российской империи – в большинстве работ современных исследователей региона).[1] За пределами внимания большинства исследователей остались многие важные историографические вопросы: стиль изложения политических событий, связь этого стиля с общими персо- и тюркоязычными историями прошлого, сочетание в них религиозных и чингизидских традиций, понимание авторами династической генеалогии, ее легитимации, формы критики одних и возвышения других правителей и т.п. Исследователи почти не обращали внимания на религиозный аспект текстов, включающий как смысловые проблемы (например, религиозные контексты явлений), так и формальные (в том числе принципы экспликации цитат из Корана и хадисов).

2. Научная история Коканда оказалась буквально разбросанной по отдельным статьям и предисловиям различных работ в основном источниковедческого характера. К тому же эта история многими исследователями преподносилась с точки зрения тех источников (зачастую одного источника) или документов, которые издавал или изучал

[1] К сожалению, я не смог использовать в своей работе недавно вышедшую работу Т.К. Бейсембиева (Историография Кокандского ханства. Исследование по источниковедению Средней Азии XVII – XIX веков. Алматы, 2009). Я имел возможность ознакомиться с содержанием, любезно присланным автором. Есть надежда, что ему хотя бы отчасти удалось решить многие из названных проблем по кокандской историографии.

конкретный исследователь (см. подробней: «А». I. 2).[1] И вновь приходится отмечать, что большинство историков в своих обзорах практически не обращали внимания на следующие важные вопросы: способы религиозной или, скажем, электоральной легитимации власти, формы обоснования внешних экспансий и подавления внутренних усобиц, роль ислама в качестве социального регулятора или средства разных видов коммуникаций, религиозные же оценки вторжения Российской империи в контексте толкований «*Дар ал-харб*» и «*Дар ал-ислам*», обсуждение богословами новых политических условий после колонизации и т.п.

3. Структура и характер Коканда как государственного образования, его социальные, религиозные и общественные институты изучены крайне слабо. С еще большими проблемами мы сталкиваемся в ответе на вопрос, – с какого момента следовало бы считать Коканд государством/ханством и в чем особенность его бюрократической структуры и специфики управления провинциями.

Эти и многие другие проблемы и неисследованные аспекты (о них конкретно говорится в соответствующих параграфах) заставили решать две взаимосвязанные задачи. Во-первых, необходимо было самостоятельно (имея в виду поставленные цели) реконструировать историю Коканда в более полном и систематизированном виде, в том числе с точки зрения религиозного толкования событий (как это представлено у авторов источников), легитимации власти или «легитимации действия власти». Эти идеи, на мой взгляд, заложены в источниках и стимулировали авторов к написанию своих опусов (см. ниже). Во-вторых, с самого начала изучения трудов кокандских историографов и научных публикаций, стало понятно, что исследование в том виде, в котором я его планировал, не осуществимо в полном объеме. Тем более что книга задумывалась как история ислама в Кокандском ханстве. Однако упомянутые упущения в предыдущих публикациях и необходимость останавливаться на соответствующих вопросах побудили меня корректировать не только название, но и направление исследований. Я пришел к выводу, что некоторые аспекты задуманного плана придется оставить пока за пределами книги в связи с резко возросшим ее объемом. Это касается, например, системы религиозного образования в ханстве, более или менее полного обзора функционирования казийских судов,[2] равно как и функций других

[1] Здесь и ниже сноски на другие части настоящей книги включают: «А» и «В» – части; I, II... – главы; 1, 2... – параграфы.

[2] Казийские документы и систему судов колониального периода изучают доктор Кенечи Исогай (с точки зрения законодательных актов и принципов обоснования выносимых решений) и Паоло Сартори (в качестве юридической системы, регулирующей социальные и политические отношения общины с колониальными властями, сочетания с имперскими законами и т.п.).

религиозных учреждений и институтов (мечети, суфийские *ханака*,[1] святые места), вакфное хозяйство ханства,[2] институт *кади-райис*ов и *мухтасиб*ов и т.п. Эти вопросы я вынужден был рассмотреть лишь частично. Кроме того все еще слабо исследованна система налогообложений в Коканде (например, с точки зрения религиозных предписаний) и особенно вопрос, почему она оставалась перманентной причиной недовольства племен на окраинах Кокандского ханства. Должен оговориться, что мне не удалось использовать весь накопленный и исследованный мной материал.

Свою работу я рассматриваю как еще один скромный шаг на пути исследования истории политики и религии в Коканде. Несмотря на то, что в настоящей работе объем задач сознательно ограничен, я сохраняю надежду на то, что некоторые сформулированные в этой книге проблемы помогут стимулировать будущих исследователей. Я также предполагаю, что в будущем смогу обратиться (хотя бы в виде статей) к оставленным за пределами книги темам и попробовать сформулировать собственные взгляды на них.

Исходя из сказанного, цель настоящей работы состоит в том, чтобы рассмотреть политическую, экономическую или социальную историю ханства в контексте религиозной ситуации, точнее сквозь призму религиозных предписаний. Я основывался на том, что без «религиозной составляющей» понять адекватно источники и саму историю Коканда невозможно. Эта цель определила следующие задачи исследования: прежде всего, я сосредоточился на секулярных и сакральных источниках легитимности власти кокандских Мингов, принципах наставлений и критики правителей историографами ханства, на дискурсе относительно отношений с колониальными властями, оценке историками «смуты и бунта» в контексте легитимной власти. Сюда же включены обзоры и анализ религиозной морали и этики в поведении власть предержащих и политической элиты. Особое место в кокандской историографии занимает вопрос пространственной легитимации (основание столицы, территориальные притязания и пр.). И наконец, представляется важным проанализировать ритуалы и культы с точки зрения религиозных предписаний, понимаемых разными авторами и богословами неодинаково.

Несколько слов о методике исследования. Самая важная часть работ по истории средневековья связана с принципами толкования и анализа письменных источников. Всегда есть опасность оказаться в плену у историографов, особенно когда в качестве основы исследования по старой советской методологии (а в таком стиле составлено большинство работ

[1] К исследованиям истории Муджаддидийа в Коканде в настоящее время приступила японская исследовательница доктор Яёй Кавахара (см. ниже).

[2] К печати готовится неопубликованная работа покойного Р. Н. Набиева «Вакфное хозяйство Кокандского ханства» (информация директора ИВ АН РУз Б. А. Абдухалимова).

по кокандской истории) часто избирается либо один источник, либо несколько трудов одного автора. Этот метод основан на упомянутой выше формальной реконструкции политических событий, некоторых данных экономической и социальной жизни и коррекций уже имеющихся исследований такого же плана. Изменить такой метод мне помогли публикации современных исследователей исламской историографии. Ниже я назову конкретные. Здесь отмечу блестящую монографию Анке фон Кюгельген, которую я более внимательно изучил в процессе своей работы и с которой, полагаю, придется считаться любому исследователю, занимающемуся историей ханств в Мавараннахре. Кроме того, я не ставлю перед собой задачи в точности реконструировать последовательность тех или иных событий, установить точные даты смены правителей, их походов или решить подобные вопросы в истории Коканда. В первую очередь я стремился проанализировать взгляд самих историографов Кокандского ханства и Туркестана на собственную историю, учитывая религиозный контекст их оценок и взглядов.

Использованные Анке ф. Кюгельген методы исследования показали свою исключительную плодотворность. Однако, как любая другая методология, она должна быть осмыслена и не калькироваться на близкие явления, при бесспорно необходимых сравнениях. В этой аксиоме исторических исследований я еще раз убедился, когда попытался воссоздать путь и воспроизвести метод исследования Анке ф. Кюгельген, так результативно использованной ею в изучении историографии Бухары. Однако, несмотря на то, что я рассматриваю свою работу как продолжение некоторых методов исследований, начатых Анке ф. Кюгельген,[3] мне пришлось отказаться от буквального калькирования этого метода по следующим причинам.

Во-первых, пути возвышения двух династий и принципы их державных легитимаций, несмотря на схожие политические и экономические конструкции, неодинаковы. Как будет показано ниже, история Коканда в принципе отличалась от истории Бухары и Хорезма, несмотря на то, что все три последние династии ханств находились почти в одинаковых «стартовых позициях» в смысле сомнительного статуса собственных державных прав на трон в своих государствах. Тем более что правители выбирали разные источники легитимации своей власти. Во-вторых, начав следовать той вполне логичной и стройной схеме, предложенной Анке ф. Кюгельген, мне стало ясно, что я мог упустить некоторые важные нюансы, например, взаимные дискуссии вокруг державных прав, характерные только для Коканда, или пространственные легитимации. В-третьих, следовало иметь в виду весьма сложную и постоянно меняющуюся «этническую»

[3] Конечно, следует назвать и других исследователей, чьи работы я использовал и пытался продолжить. Это, например, В. Наливкин, В. В. Бартольд, Р. Н. Набиев, Т. К. Бейсембиев и др.

(племенную, групповую или клановую) историю (ситуацию) в высших элитах ханств. В разные периоды племенная и религиозная аристократия Коканда могла игнорировать одни источники легитимности власти и предпочесть другие либо вовсе отказать в державных правах Мингам в пользу более достойного (сильного и реально обладающего властью) регента. Конкретные примеры я приведу ниже. В-четвертых, для кокандских историографов чингизидское право власти было куда более значимо чем в сочинениях историков соседней Бухары. Попытки исламизировать собственные притязания на власть в достаточно ярко выраженном виде мы можем отметить у ‘Умар-хана и отчасти у двух последних ханов династии – Ширали-хана, его сыне Худайар-хана. Хотя у них это выразилось только в присовокуплении к своим именам титула «*саййид*» (потомок Пророка). Однако их притязания оставались более чем сомнительными, без внятных обоснований. В-пятых, сформулированные в неодинаковых вариациях виды легитимации власти Мингов преподносились авторами в зависимости от интересов кланов и «этнических» групп. Такой вид легитимации был незнаком в Бухаре. Причем в Коканде легендарные вариации в обоснованиях державных прав появлялись в разное время, подхватывались или игнорировались разными же авторами, которые, в зависимости от собственного мировоззрения и предпочтений донаторов своих сочинений, могли отступать от некогда официальной точки зрения. В этом проявлялась локальность каждого случая, особенно когда речь шла об историографии позднейшего периода, которая условно названа мной «постханской» (см. ниже). И наконец, в-шестых, Анке ф. Кюгельген рассматривала лишь короткий период истории Бухары (конец XVIII – начало XIX вв.), когда столкнулись чингизидские и исламские традиции в разных видах легитимации власти. Мне же пришлось изучать более обширный период, где схема, предложенная исследовательницей, «не работала» в соответствии с заложенными в ней идеями и заключениями. Тем более что условно «чингизидские» (точнее, тимуридские) источники легитимации власти в Коканде были более сильными, чем в Бухаре.

Поэтому в случае кокандской историографии мы должны всякий раз уточнять, какие формы легитимации мы видим в данную эпоху, исходя из конкретной ситуации, как в смысле расклада политических сил, так и в смысле разных интересов «этнических» и локальных групп. И, следовательно, есть опасность, что стройная схема легитимаций, которая бесспорно обоснована у Анке ф. Кюгельген для Бухары, может не дать достаточно ясной и исчерпывающей картины в изучении истории Коканда, где ситуация, повторяю, имела свои особенности. Одновременно соседняя Бухара серьезно влияла на идеи легитимации, а также на формы религиозных институтов Коканда. Поэтому учитывать ситуацию в Бухаре, в том числе и примеры легитимации власти, представляется необходимым, поскольку многие «мероприятия» Мингов были отголоском соответствующих акций в соседнем ханстве, породив политическую или дипломатическую конкуренцию и противостояние.

Несколько слов по поводу оформления этой книги. В подготовленном для печати варианте специальные термины, географические названия и имена собственные были набраны с соответствующими знаками транслитераций. Однако в связи с проблемами, возникшими во время форматирования в издательстве, от знаков транслитераций пришлось отказаться, заменив их арабографическими оригиналами (в случаях первого упоминания соответствующего слова), либо оставлять их в часто употребляемых формах (например, «ходжа» – خواجه). Кроме того, названия сочинений, имена и термины продублированы в арабской графике (см. указатели и список библиографии). Большинство терминов дано курсивным почерком. При этом падежные окончания оставлены в обычном почерке (*шар‘иат – шар‘иат*ом – *шар‘иат*у). Знаки «‘» и «’» означают соответственно букву «‘*айн*» (ع) и знак *хамз*ы.

Этот труд стал в значительной мере итогом моей плодотворной работы в университете Индианы (сентябрь 2008 – июнь 2009, под патронажем проф. Девина ДеУиса и при любезном содействии Элноры Мурадовой), спонсированной фондом **“Fulbright”**. Вслед за этим я продолжил и завершил эту работу на кафедре Изучения Центральной Азии факультета Филологии и истории Токийского государственного университета (ноябрь 2009 – май 2010, при любезной поддержке проф. Хисао Коматцу) и **“JSPS”** (Japanese Society for Promotion of Science). Финансовую поддержку публикации осуществил фонд **NIHU**. Я признателен этим организациям, а также названным друзьям и коллегам.

Хотелось бы поблагодарить своих и тех коллег, которые взяли на себя тяжелый труд прочитать некоторые части этого скромного исследования или обогатить его своими ценными советами во время личной переписки и общения. Это: доктор Сергей Николаевич Абашин, профессор Юрген Паул. Полезные консультации по рукописям и литературе я получал также у своих коллег и друзей Т. К. Бейсембиева, А. М. Муминова (Алматы), А. Хабибуллаева (университет Индианы), Н. Тошева, Ш. Исламова (составитель указателей), А. Эркинова, Ш. Вахидова, М. Атаева (Ташкент), проф. Коичи Ханеда, Яёи Кавахара, Кимура Сатору (Токио, Киото), А. ф. Кюгельген (Свободный университет Берна), Филипп Райхмут (университет Халле) за что выражаю им свою искреннюю признательность. Особая благодарность администрации ИВ АН РУз (директору Б. А. Абдухалимову и заместителю директора С. У. Каримовой) за поддержку и понимание. Тяжелый труд прочитать текст и поправить ошибки взяли на себя И. Мишина и К. Егубаев. Мне приятно выразить им свою искреннюю благодарность.

Я посвящаю эту книгу своей бабушке Нурикамол Отин-ойи Ходий қизи (1890-1976), которая была моей первой наставницей в персидской и чагатайской литературе, а также своей матери Бабаджановой Робие, родившейся в Коканде в 1922 г.

ЧАСТЬ «А». КОКАНДСКАЯ ИСТОРИЯ: ОТ ПОБЕД К ПОРАЖЕНИЯМ И УПАДКУ

ГЛАВА I. ИСТОЧНИКИ И КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КОКАНДА

I . 1. Кто и зачем писал «истории царей»? Краткие заметки по историографии Коканда

Любое восприятие истории должно пониматься
лишь как восприятие, а не как абсолютная ... очевидность
(Берт Фрагнер. Общие структуры, с. 158)

Практически все источники, которые использованы в настоящей работе, уже давно вовлечены в научный оборот, каталогизированы, в той или иной степени описаны и стали предметом, как специальных исследований, так и обзоров в разного рода работах. Значительная их часть переведена на другие языки,[1] осуществляются повторные их издания и т.п. (см. библиографию). Я намеренно не привожу здесь список названий этих источников и работ. Они используются ниже и в соответствующих местах текста к ним сделаны некоторые ремарки и замечания, в соответствии с целями исследования. Кроме того, список, краткий обзор и хронологическую классификацию источников опубликовал Т. К. Бейсембиев в предисловии к своему «Индексу» по кокандской историографии (Beisembiev. Annotated Indices, pp. 7-10, 19-24). Библиографическое обозрение большинства сочинений кокандских историографов сделано в диссертационной работе Ш. Х. Вахидова/Воҳидова (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик).[2] Вместо повторения этой информации, считаю более полезным обратить внимание на некоторые теоретические проблемы изучения кокандской историографии, которая, несмотря на обилие разного рода публикаций по этой теме, далека от полного осмысления.[3]

[1] В последние десяток с лишним лет – преимущественно на узбекский язык.

[2] В целом в диссертации мы находим множество полезных фактов, хотя она написана в описательном стиле, с использованием обычных кодикологических (формальных) признаков рукописей, с большими цитатами вместо анализа источников, неуместными пропагандистскими отступлениями (с попыткой использовать современные национальные нарративы), без учета достижений современного исламского источниковедения.

[3] Историю изучения кокандской историографии готовит к публикации Т.К Бейсембиев (из письма автору, 28.03.2009). Краткие описания исторических сочинений, имеющих отношение к истории Коканда и хранящихся в ИВ АР РУз, приведены в сводном Собрании восточных рукописей, посвященном историческим сочинениям (Юсупова, Джалилова. Собрание, сс. 195-198, 200-202, 204-214, 219, 227-229 и далее).

В качестве примера, полагаю, уместно привести исследование профессора Анке фон Кюгельген, сделавшей в своей книге весьма скрупулезный анализ некоторых источников мангытской историографии. На этой основе она предложила реконструкцию принципов легитимации державных прав династии Мангытов. Исследовательница совершенно справедливо отметила, что по источникам бухарских историографов периода последнего ханства опубликовано много работ (преимущественно в советское время), которые использовали сочинения «как обрывки для информационной реконструкции политического каркаса того времени», то есть мангытского периода (Кюгельген. Легитимация, с. 9). Конечно, с точки зрения сегодняшних достижений в науке, эту достаточно суровую оценку можно признать справедливой. Однако мне представляется, что сам этот этап «реконструкций» был естественным и необходимым преддверием, объективно подготовившим своеобразный плацдарм для последующих исследований, в том числе и для работы самой Анке ф. Кюгельген.[1]

Исследовательница предприняла успешную попытку проанализировать и понять «бухарские труды как единое целое, с точки зрения заложенных в них замыслов автора, осознанно выбравшего события и установившего между ними смысловую связь» (там же, с. 18). Во всяком случае, сравнивая эту замечательную работу Анке ф. Кюгельген с другими исследованиями по историографии соседних ханств того же периода, хочется отметить, что на настоящее время проблема комплексного исследования кокандской историографии с постановкой тех же проблем остается нерешенной задачей.[2]

В последние два-три десятилетия появляются множество теоретических работ по исламской историографии, в которых одни методы сразу признаются классическими, другие оспариваются, что, тем не менее придает импульсы новым исследованиям и подходам.[3] Одной из

[1] Между прочим, описательная история («восстановление политического каркаса») – это особенность не только советской историографии и иных исторических исследований того времени. Такие же работы были опубликованы и публикуются до сих пор некоторыми учеными «Запада».

[2] Об этом упоминает Ш. Воҳидов/Вахидов в предисловии к изданию позднейшего труда кокандской/туркестанской историографии «Тарих-и Туркистан», утверждая, что «до сих пор не осуществлено специальное исследование, посвященное исследованию кокандской историографии, авторам и их произведениям» (с. 4). Это достаточно смелая самокритика, поскольку докторская диссертация Ш. Вахидова как раз посвящена кокандской историографии (см. ниже).

[3] Здесь я включил обзор этих исследований лишь в общем виде, используя самых известных теоретиков по исламской историографии, чьи подходы более всего отвечают комплексной оценке трудов кокандских историков. Для ознакомления с обзорами по современной исламской историографии и дискурсами считаю весьма полезным обратиться к работе Анке ф. Кюгельген (Легитимация, сс. 10-19 и далее часть «А», гл. II).

лучших работ по теории исламской историографии по праву считается исследование Мэрилин Уолдман, посвященное изучению ранней персоязычной историографической традиции на основе известного труда Байхаки (XI в.). Основная идея работы заключается в следующем: раздельное, а затем комплексное исследование «нарративных единиц текста», которыми оперирует автор конкретного сочинения; их внутренняя связь или различия, степень пристрастности автора (авторов) и т.п.[1] Мне кажется, что идею о сознательном построении историками композиции своих текстов в той или иной степени можно приложить к изучению историографии Коканда, при условии выделения из нее сочинений тех авторов, которые в своей схеме построения следовали классическим текстам персо- или тюркоязычных историй.

В числе значительных работ по исламской историографии, я полагаю, следует признать так же монографию Тарифа Халиди по арабской историографии X-XV вв. (Khalidi. Arabic Historical thought), несмотря на критику автора, в частности за то, что он в своем исследовании учитывал не все работы по исламской историографии своих предшественников, особенно персидскую историографию. Критика в адрес Т. Халиди рассмотрена в монографии Анке ф. Кюгельген. Более того, ссылаясь на размышления, приведенные еще Бертольдом Шпулером, исследовательница считает, что Халиди своей классификацией не открывает ничего нового, (Легитимация, сс. 14-16). Однако мне кажется, недостатки Т. Халиди исходят из того, что он исследовал только раннюю и преимущественно классическую арабскую литературу, хотя и опирался на достаточно широкий круг источников, что позволило ему изложить свою схему более ясно и аргументировано, чем его предшественникам. В этом смысле работа Халиди стимулировала появление многих идей, и я склонен рассматривать даже работы его критиков как продолжение и, в известном смысле, усовершенствование его метода и классификации.

Исходя из жанровых особенностей арабских исторических текстов, Т. Халиди предлагает свою схему этапов их развития, сформировавших «арабское историческое мышление». Эти формы Халиди подразделяет на «эпистимические своды». Из четырех выделенных им «сводов» наиболее интересным для нас представляется последний (позднейший в его классификации – XII-XV вв.). Для целей настоящей работы важна также

[1] Сжатое объяснение этого метода исследовательница дает уже в начале своей монографии (Waldman. A case study, pp. 4-6).

четвертая[1] «эпистимия» – «*сийаса*»,[2] то есть литература, составленная в политико-административном жанре (у Халиди – «ориентации»).

Наиболее аргументированная и обширная критика работы Т. Халиди представлена в статье Джулии Мейсами (Meisami. ***Tarif Halidi***, book review), которая указала на дополнительные работы по исламской историографии, не привлеченные Т. Халиди, а так же на другие теоретические упущения (в частности по вопросам терминологии) и т.п. К этим замечаниям хотелось бы добавить другие соображения. Несмотря на критику, мне кажется Т. Халиди прав, когда говорит, что в подходах авторов в жанре «*сийаса*», описание собственно политики (политических событий, «политических резонов») выступает на первый план, оттесняя на второй «*шар'иа*» (религиозно-нравственные аргументации), что было следствием начавшейся борьбы за власть и регионы в странах ислама. Кроме того, это было связано с «подчинением» исторических сочинений династийным интересам (pp. 180-187). Однако, кажется, что «*шар'иа*» не была «оттеснена», а скорее осталась в качестве подчиненной, но все же самостоятельной «эпистимии», естественно, изменив методы и подходы. Эта идея вполне может быть применена при характеристике соответствующих «эпистимий» в кокандской историографии, особенно при оценках внутренних дискурсов.[3]

Дж. Мейсами предложила обстоятельное исследование, однако преимущественно персидской литературы классического и более позднего периодов. Самая главная идея ее работы, которую в той или иной степени можно приложить к анализу кокандской историографии, – это характеристика основной мотивации, побуждавшей историков «взяться за перо». Здесь важно вычленить основной мотив авторов – «пропагандистские побуждения», цель которых легитимировать своих правителей (Meisami. Persian Historiography, p. 296).[4] И хотя другие концепции Дж. Мейсами тоже не оказались универсальными, тем не менее некоторые положения и оценки ее работ приложимы к более поздней историографии, в частности, Центральной/Средней Азии. Например, идея о политической и электоральной легитимации правителей оказалась очень продуктивной и при исследовании историографии региона с успехом была

[1] Первые три «свода» в классификации Халиди суть таковы: 1. Сакральная интерпретация истории (*хадис*); 2. Поучительная и наставительная литература (*адаб*); 3. *Хикма* – философская (отчасти светская) литература.

[2] Букв. – «Политика», или точнее «Полития», как ее определяет Берт Фрагнер (см. ниже).

[3] В остальных характеристиках работы Т. Халиди я предпочитаю согласиться с Анке ф. Кюгельген, особенно, что касается замечания относительно серьезного стимулирующего воздействия его работ (Легитимация, с. 15).

[4] Другие характеристики работы Дж. Мейсами см.: Кюгельген. Легитимация, сс. 16-17.

использована (конечно, с более обширными обзорами и анализом) Анке ф. Кюгельген, которая в титул своей книги вынесла именно эту идею Дж. Мейсами.

В изучении историографии Коканда и его истории полагаю полезные сравнения можно извлечь из работы профессора Берта Фрагнера по персидской литературе, несмотря на то, что его исследование преимущественно посвящено жанровым анализам персоязычной историографии второй половины X – начала XV веков (Fragner. Die “Persophonie” – Regionalität). Особенно интересна его идея о жанрах и стиле изложения персоязычных историй (там же, с. 54-55 и далее), которую можно было бы приложить к характеристике стиля кокандских авторов. Правда, мне представляется, что идея Берта Фрагнера относительно устойчивости жанра «историко-династийной генеалогии» в персоязычной литературе всего монгольского и постмонгольского периодов (сс. 50-54 и далее) требует ряда уточнений, особенно это касается кокандской историографии. Выделенные Бертом Фрагнером характеристики композиции сочинений можно приложить лишь к некоторым историям, составленным в Коканде.[1]

Возвращаясь к работе Анке ф. Кюгельген, замечу, что библиографическая часть работы как образец блестящего анализа работ бухарской историографии (точнее, только части ее) постепенно находит и других своих последователей. Это, в частности касается работ современных исследователей с анализом источников, вышедших из-под пера кокандских авторов (см., например: Erkinov. Les timourides: он же. Un temoin important). Тем не менее большинство работ по кокандской историографии, которые опубликованы до сих пор, совершенно далеко от такого рода теоретических осмыслений, которые давно уже стали нормой в работах по исследованиям источников мусульманского мира в академических трудах историков. Часть причин такого положения «без слов и жестов» объяснила Анке ф. Кюгельген, практически не включив в обзор анализа историографических методов труды местных исследователей советского периода и первой декады Независимости, хотя, судя по библиографии, хорошо о них осведомлена.[2]

Тем не менее можно сказать, что значительная подготовительная

[1] Единственной известной мне научной работой, заключающей в себе наблюдения относительно особенностей языка некоторых кокандских историков (преимущественно по Нийази), опубликована Т.К. Бейсембиевым (Особенности, сс. 615-624).

[2] Хотя Анке ф. Кюгельген отмечает, что «знание персидской и других исламских историографий еще далеко не настолько продвинулось, как ... в случае европейской» (Легитимация, с. 12). К этому стоило бы добавить и осмысление тюркоязычной историографии, систематическое исследование которой (с использованием современных методов) тоже еще ждет своего исследователя.

работа для будущего обширного анализа кокандской историографии и ее теоретического осмысления в контексте общеисламской историографии уже проделана усилиями многих ученых, прежде всего, З.-В. Тогана, В. В. Бартольда, Л. Зимина, А. Л. Троицкой, Р. Н. Набиева, В. А. Ромодина, Т. К. Бейсембиева и др. (см. в следующем параграфе). Выполненная ими работа должна рассматриваться в качестве необходимого, однако лишь начального этапа в исследовании кокандской историографии. Тем не менее в публикациях этих исследователей, на мой взгляд, нет важной и необходимой для такого рода работ составляющей особенно в свете современных методик анализа историографии, а именно: здесь мы не находим комплексного обозрения и теоретического осмысления и полной жанровой классификации стилей авторов, анализа принципов компиляций, стимулов историков как протагонистов политических или религиозных идей, обзоров их взаимной критики, дискурсов и т.п. Эти и подобные важные аспекты исследований должны дать возможность воспринять кокандскую историографию не только как отдельный нарративный комплекс (по выражению М. Уолдман), но и как часть региональной, в целом мусульманской истории. Пока такой обширный анализ, а значит и восприятие, отсутствуют. Поэтому, полагаю, что кокандская историография должна быть рассмотрена как с точки зрения существующих фундаментальных работ по исламской историографии в целом, так и с точки зрения методологии и подходов классических и более современных работ по историографии региона Центральной Азии. Иными словами, значительный объем методологических и научно-исторических вопросов комплексной оценки кокандской историографии еще предстоит решить.[1]

Конечно, исходя из сказанного и следуя положительному примеру Анке ф. Кюгельген, желательно было бы посвятить настоящий параграф (а лучше главу) обширному анализу кокандской историографии, что, конечно, повысило бы уровень и значение представляемого исследования. Однако ограниченный объем работы и те задачи, которые я поставил перед собой, заставляют исключить такой анализ. По этим причинам пришлось ограничиться только общим разбором чаще всего используемых здесь источников. Опираясь на предыдущие исследования, я решил сделать их предварительный анализ, подчинив его тем задачам, которые перед собой поставил. Следуя упомянутым методам Джулии С. Мейсами и Анке

[1] Первые шаги в этом направлении уже сделаны. Отмечу интересную статью российского исследователя Николая Терлецкого по ранней историографии Коканда (Terletsky. Some data), а так же упомянутые статьи А. Эркинова (Erkinov. Les timourides; он же. Un temoin important). Однако оба исследователя в большей степени апеллируют к литературно-источниковедческим проблемам, чем обширным историко-теоретическим осмыслениям.

ф. Кюгельген, я постараюсь выделить основную мотивацию авторов, сочинения которых являлись не просто политическими обзорами, но использовались как способы легитимации власти, так или иначе определив векторы «пропагандистских побуждений» историка. Кроме этой задачи, меня интересовали и другие мотивации авторов, ведущие, скорее к делегитимации, включающей обширную критику или, в лучшем случае, назидания в адрес власть предержащих. Мне также были интересны иные виды легитимаций, включая религиозные аргументы в оценке действий правителей, а также родовые, клановые, личностные и прочие стимулы. Заслуживает внимания взгляд некоторых авторов на историю, что отчасти повторяет идеи, воплощенные в сочинениях мусульманских авторов прошлого. Хотя эти идеи преподносятся в контексте конкретных задач историографов.

Приступив к настоящей работе я, естественно, начал изучать значительное количество опубликованного материала по истории Коканда, обращая особое внимание на характеристику исследователями источников, как с точки зрения мировоззрения и личных позиций конкретных авторов источников, так и причин, заставивших их «взяться за перо». Параллельно я исследовал сами источники, и мне пришлось сделать неутешительный вывод: исходя из своих задач, я не смогу в полной мере опираться на подавляющее большинство прежних исследований по кокандской историографии, в том числе, на чисто библиографические работы, например, посвященные исследованию одного сочинения. Повторяю, что проведенные изучения источников кокандской историографии совершенно необходимый этап. Однако в опубликованных работах не удалось обнаружить тех толкований и методов интерпретаций, которые дали бы мне «нужные ключи» и помогли, условно говоря, открыть те двери в истории Коканда, которые я видел еще закрытыми и за которые необходимо было заглянуть, чтобы решить поставленные перед собой задачи. По этой причине я проделал часть работы по описанию и анализу источников самостоятельно. Не претендуя на полноту анализа использованных мной источников, предлагаю ниже свой взгляд на них, стараясь следовать тем методам анализа историографии, которые упомянуты выше, естественно, учитывая собственные задачи. И, как сказано, я исходил из особенностей самого «материала», то есть кокандской историографии, учитывал среду и условия, в которых она была написана.

***

Еще в начале прошлого века В. В. Бартольд утверждал: «В Коканде, как и в Хиве, не было официальной историографии, но составлено было

несколько независимых один от другого обширных сводов сведений не только по местной истории, но и по истории всего мусульманского мира» (История культурной жизни, с. 289). Однако, этот тезис уже давно уточнен исследованиями современных ученых. Что касается Коканда, то политические неурядицы (частая смена правителей, междоусобицы и, наконец, ликвидация ханства) привели к тому, что многие авторы не смогли преподнести свои сочинения предполагаемым донаторам (а это, как правило, правитель, либо регент). Тем не менее традиция официальных историй здесь сохранилась. И хотя имеются сочинения, составленные независимыми авторами, это отнюдь не значит, что они оставались беспристрастными, в том числе по отношению к правителям, или к главам племен, особенно с точки зрения религиозной оценки их деяний. Более того были случаи, когда авторы рассчитывали поднести свое сочинение какому-нибудь правителю; даже когда это не удавалось сделать (по разным причинам), сочинение сохраняло свой стиль «официоза» (примеры см. ниже).

Становление кокандской историографии произошло относительно поздно, и в композициях своих сочинений авторы следовали уже известным образцам, заимствованным, скорее всего, у авторов соседней Бухары,[1] хотя между ними ощущается достаточно серьезная разница. Речь идет не о повествовательных (нарративных) методах, общих схемах композиций и т.п. Кокандская историография, пожалуй, не отстает от бухарской и по количеству сочинений (их более 30). Разница касается способов легитимации власти или, скажем, качества религиозных аргументаций в критике правителей и политической элиты.

На сегодняшний день самым ранним официальным произведением в кокандской историографии является стихотворная поэма придворного поэта ‘Абд ал-Карима Намангани (больше известного как Фазли Фаргани) ‘*Умар-нама* или *Шах-нама-йи ‘Умар-хани* (далее УН). Сочинение написано не позднее июня 1820 года и представляет собой официальную историю Мингов в стихотворной форме. Поэтому, вслед за указанными специалистами, произведение можно назвать поэмой.[2] Основная цель автора – легитимация происхождения ‘Умар-хана, родословная которого связывается с легендарным Алтун Бишиком (см. об этом: «В».I.1). Фазли, как придворный поэт, является также составителем сборника «Собрание поэтов» (*Маджму‘а-йи шуара’*), подавляющее большинство

[1] Не исключено, что историки обоих ханств имели в своем распоряжении одинаковые образцы для подражаний сочинениям прежних эпох.

[2] Об авторе, его творчестве и описание этого произведения см. подробней: Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 64-70; Вахидов. Об историке эмира Умархана, сс. 78-84; Terletsky. Some data, pp. 3-19.

стихов которого представляет собой оды в честь ‘Умар-хана (Қаюмов, там же). Однако хан, очевидно не вполне удовлетворился таким пышным сборником в свою честь, в чего результате появилась специальная история того же Фазли, исключительно хвалебного содержания в адрес ‘Умар-хана, по инициативе которого оно написано.[1]

Как отмечали О. Ф. Акимушкин, Ю. Э. Брегель, а вслед за ними Ш. Вахидов и Н. Терлецкий, Фазли сразу же ссылается на пример других династийных историй, в частности на работу Хатифи (Мавлана Джами), написавшего знаменитую оду в честь Амира Тимура «*Тимур-нама*» (Акимушкин. Новые поступления, с. 146; Стори/Брегель, с. 1187; Вахидов. Об историке эмира Умархана, с. 79; Terletsky. Some data, pp. 3-4). Интересна ремарка автора о том, что Хатифи написал историю отца, а он собирается написать историю сына (УН, л. 20а). Конечно, фразу не нужно понимать буквально, она лишь содержит намек на легитимируемую автором родословную ‘Умар-хана, восходящую к Амиру Тимуру («отцу»). Таким образом Фазли совершенно ясно обозначает главную цель: представить своего патрона и донатора как наследника легитимной власти (другие замечания по источнику изложены ниже: «В».I.1-4).

Произведение Фазли понравилось ‘Умар-хану, одарившего поэта. Однако затем, похоже, ‘Умар-хан несколько изменил свое отношение и заказал другое официальное сочинение придворному писарю Мирза Каландару Исфараги (Муширифу), которое было названо *Шах-нама-йи ‘Умар-хани*, или «*Шахнама-йи Нусратпайам*» (о нем см. ниже). По резонному предположению Ш. Вахидова,[2] ‘Умар-хан лукавил и в действительности хотел, чтобы в новой официальной истории была приведена саййидская родословная хана. Поэтому составлении новой истории было поручено Исфараги, который описывает этот случай следующим образом. На одном из собраний ‘Умар-хан обратился к нему с поручением переписать поэму Фазли в прозаическом стиле, утверждая, что она «не была написана в том виде, каком мы (‘Умар-хан) желали».

[1] Ш. Вахидов предполагает, что свою историю Фазли мог написать по собственной инициативе (Об историке эмира Умархана, с. 79). Мне кажется, что такого рода истории едва ли могли быть написаны в качестве «сюрприза» хану.

[2] Правда, Ш. Вахидов пишет, что Фазли, будучи образованным человеком, не желал «игнорировать общественное мнение» отказался от того, чтобы привести в своем произведении саййидскую родословную хана, попав за это в опалу (Об историке эмира Умархана, с. 82). Прямых доказательств Ш. Вахидов не привел. Все представляется гораздо прозаичнее. Фазли до мозга костей оставался панегиристом и, очевидно, к моменту написания сочинения просто не получил «заказа» на «саййидскую легитимацию» родословной ‘Умар-хана, у которого эта идея, видно, созрела позже. К тому же, собственно «тимуридская родословная» хана в варианте Фазли тоже выглядит довольно сомнительно (см.: «В».I.2). А что касается опалы, то от нее, учитывая существовавшие традиции ханской власти, мало кто был гарантирован.

Если верить Мирза Каландару, аргументы ‘Умар-хана сводились к тому, что проза дает больше простора и более понятна читателю. Речь хана построена, видимо, самим автором; она витиевата, как раз в стиле прежней персоязычной традиции,[1] однако интересна как образец «ханского заказа». Вот это обращение ‘Умар-хана к автору:

«Несмотря на то, что стихотворная форма (назм) изящнее, однако слушающим (بسمامع) из людей осведомленных, риторика прозы (نثر) более привлекательна, ибо пространство (в) поле прозы шире. И если по этим просторам изящества поэзии (проскакать) иноходью коня, укрощенного уздою прозы, то тогда несомненно, что ни один из требуемых пунктов не будет обойден, и ни одна тонкая мысль прошлых событий (نكته مقدمه واقعه ماضيه) не останется за завесой сокрытого. И еще, поскольку в этом бренном мире ничего не бывает без сопоставляемой гармонии (بى مقابل), то и стихотворная форма не может быть без прозы. Например, как «Наилучшее сказание» о Йусуфе,[2] которое приведено в Великом Коране или в «Шах-наме», о царях неарабского мира (ملوك عجم) и другие. Наше высокое повеление будет таким. Поскольку эта знаменитая «Шах-нама»[3] описала наши богоугодные дела, но не быть принята без [нужного] изящества...»[4].

[1] Как отмечает Берт Фрагнер, характеристика этого стиля современными исследователями как «цветистого, витиеватого» и т.п., по своему, дисквалифицирует авторов (Fragner. Die “Persophonie” – Regionalität, S. 55). Такие оценки источников действительно вносят современные требования к характеристикам стилей авторов прошлых эпох.

[2] Коранический Иосиф (см. суру «Йусуф»).

[3] Имеется в виду упомянутое произведение Фазли «‘Умар-нама».

[4] (بيحسن تقابل نبا شد). Сравните с чтением и переводом Ш. Вахидова, который, как мне кажется, во-первых, неточно читает слова: «تقابل» как «تنقابل» и вспомогательный глагол «نباشد» как «بنا شد» (Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 131-133). Мое чтение этого вспомогательного глагола в форме «نباشد» подтвердил специалист по иранской филологии профессор Университета Киото (Япония) Коичи Ханеда, за что приношу ему свою благодарность. В качестве аргумента он так же добавил, что все предложения до и после этой фразы составлены автором в прошедшем времени. Во всяком случае, такое чтение меняет смысл поручения хана и его отношения к произведению Фазли. Ш. Вахидов переводит эту фразу слишком резко, в форме: «фикримизга қарши бино бўлди» (букв.: «построено в противоречии с нашим мнением»). Тогда как сама фраза сформулирована автором (Исфараги) мягче и тактичнее, поскольку в своем произведении в отношении к Фазли Намангани (автору УН) он более чем благосклонен и не рассматривал собственное сочинение как альтернативу поэме своего современника и собрата по перу (см. например, лл. 27а,б;). Исфараги, как мне кажется, нарочито прибегал к высокопарному слогу, крайне редко опускаясь до грубого «плебейского стиля», разве что в отношении противников ‘Умар-хана (например, правителя Бухары Амира Хайдара). Естественно, он старается несколько смягчить самый факт обращения ‘Умар-хана именно к нему, чтобы фактически переписать вводные части произведения Фазли. Тем более что в структуре и в стиле изложения событий прямо следовал стихотворной «‘Умар-нама» Фазли (Terletsky. Some data. См. особенно сравнительные таблицы в конце текста). Хотя Исфараги не

Далее ‘Умар-хан в тех же витиеватых фразах велел автору написать новую историю Мингов (а фактически самого ‘Умар-хана) в прозе и, как он пишет сам, «нанизать на нить [прозаического] повествования» прежнюю «поэтическую историю», вышедшую из-под пера Фазли и представить «обновленную историю» во дворец. ‘Умар-хан пообещал даже, что если «жемчуга слов попадут в море благосклонности», он обязательно похвалит автора, а значит, одарит его. Автор пишет, что он, чрезвычайно вдохновившись, приступил к составлению своего сочинения в начале рамадана 1237/мае 1822 года (ШНУ, лл. 27а-28б, 29б, 31а).

Конечно Исфараги, следуя избранному стилю, скорее придал речи ‘Умар-хана литературную форму, как, в общем, и другим похожим монологам и эпизодам. Однако трудно согласиться с тем, что поэзия Фазли написана непонятным языком. Его стиль достаточно прост для восприятия, чего не скажешь о произведении Исфараги. В действительности дело было в желании ‘Умар-хана переиначить свою родословную, прибавив к ней собственные «саййидские корни», то есть «доказательства» его происхождения из семьи Пророка (см. подробней: «B».I.2).

Как бы там ни было, Исфараги внес еще больше путаницы в генеалогические легитимации ‘Умар-хана, искусственно привязав его тимуридскую родословную к «саййидским истокам».[1] Причем настолько нелепо, что его современники и авторы более позднего периода проигнорировали саййидские притязания ‘Умар-хана («B».I.2) в тех явно креативных формах, какие мы обнаруживаем у Исфараги. Неизвестно, как бы среагировал на такие мягко сказать странные генеалогические реконструкции сам ‘Умар-хан, поскольку Исфараги не успевает завершить свое произведение до неожиданной смерти хана (1822 г.). И чтобы не «потерять лицо», а самое главное, обещанную награду за свой труд, автор решает продолжить сочинение. Он завершает его панегириками в честь ‘Умар-хана, добавив описание ритуала возведения на престол «по согласному мнению богословов, амиров и глав племен» Мадали-хана и описывает ритуал его инаугурации «по правилам чингизовым», однако с назиданием и устным благословление суфийского шайха («A.II.5; «B». II.2). Возможно, что Мадали-хан смог бы по достоинству оценить такую легитимацию (обоснование собственного господства как законного

скрывает в своем объяснении причин написания сочинения; он был чрезвычайно вдохновлен предложением ‘Умар-хана и понимал, что это его звездный час (лл. 28б, 29а,б). Отношение ‘Умар-хана к Фазли менялось, и он дважды был выслан из Коканда (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 116-117). Видимо ‘Умар-хан ожидал от своего придворного поэта бóльшего, в смысле «литературной легитимации» своей чингизидской родословной (см. «B».I.2-3).

[1] Другие сведения об источнике см: Ромодин. Новый источник, сс. 110-113; Стори/ Брегель, II, сс. 1188-89; Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 129-134.

преемника своего отца) и собственно труд Исфараги, будь он старше по возрасту (молодому хану было 14, по другим сведениям 16 лет). По всей вероятности, сочинение Исфараги осталось невостребованным и позже, поскольку Мадали-хан предпочел других историков. Исключение составляет кокандский историограф ʻАваз-Мухаммад, который достаточно активно компилировал труд Исфараги во втором варианте своей истории (см. ниже).

Следующее произведение, которое часто используется в настоящей работе и о котором хотелось бы сказать особо – это «*Мунтахаб ат-таварих*» (Избранная история) Хаким-хана ибн Маʻсум-хана (ум. примерно в конце 40-х гг. XIX в.). Не совсем ясно, когда автор приступил к написанию своего произведения, однако большинство специалистов полагает, что завершено оно не позже 1845 года (МТ-1, 2.[1] Предисловия к изданиям; Хуршут. «*Мунтахаб ат-таварих*» и его списки, сс. 39-44; он же. «Мунтахаб ат-таварих» как источник, с. 41; Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 177-179). Автор возводит свою родословную к знаменитому суфийскому шайху Накшбандийа в регионе Махдум-и Аʻзаму (ум. в 1542 г.).[2] По материнской линии его родословная восходит к роду шахрисабзских Кенегасов, через знаменитую пра- прабабушку Ай-Чучук-Айим (Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» как источник, с. 42). Выходцы из этой семьи занимали достаточно высокие должности при дворах в Бухаре и особенно в Коканде. Сам автор, будучи еще подростком, при ʻУмар-хане получает должность *накиба* (главы дел *сайиид*ов – потомков Пророка) Коканда. Близость ко двору и тесные родственные связи с правящей династией (его мать была сестрой ʻУмар-хана) дали возможность Хаким-хану воочию наблюдать происходившие события, и потому его впечатления особенно ценны. Кроме того, будучи выходцем из благородной семьи, автор со скепсисом относился к притязаниям ʻУмар-хана на благородное («сайидское») происхождение; в лучшем случае он просто умалчивал об упомянутых выше креативных родословных своего дяди. И это его молчание говорит, пожалуй, больше, чем длинные монологи.

Следующий правитель (и одновременно его двоюродный брат) Мухаммад-Али-хан/Мадали (1822-42) сначала одарил Хаким-хана и сделал его правителем Намангана и его округи. Но затем, примерно через год с небольшим, неожиданно отстраняет Хаким-хана и его отца (Маʻсум-хана) от дел, конфисковав их имущество. Хаким-хан объясняет

[1] Здесь и ниже я пользовался двумя изданиями: А. Мухтарова (том I; здесь – под аббревиатурой «МТ-1») и более полным изданием второго тома, выполненным Я. Кавахара и К. Ханеда (далее под аббревиатурой «МТ-2»).

[2] О Махдум-и Аʻзаме см.: Бабаджанов. Махдум-и Аʻзам; Предисловие к переводу: Махдум-и ʼАзам. Рисала; Babadjanov. Biographys.

это тем, что Мадали-хан имел страсть к жене своего покойного отца (которая по *шар'иат*у доводилась ему матерью) и поэтому он изгнал из государства всех, кто мог воспрепятствовать тому, чтобы эта его страсть была удовлетворена.[1] Конечно, причины изгнания семьи *саййид*ов из ханства были более сложными, особенно, если учесть смутно изложенные притязания отпрысков этой семьи на престол, о чем будет сказано ниже («A».II.5; «B».III.3). Во всяком случае, обида Хаким-хана буквально сквозит в каждой главе его произведения, что предопределяет его пристрастность, особенно в отношении к Мадали-хану.

Тем не менее эрудиция и наблюдательность автора, его неплохое образование (по крайней мере, в момент написания сочинения) повышают историческую ценность его сведений. Кроме того, Хаким-хан писал свой труд не для «падишаха», а адресовал его «друзьям и обладателям разума», что тоже повышает значение его воспоминаний, хотя бы в том смысле, что он не был зависим от «заказа» правителей. Это не означает, что автор избегает изложения собственных соображений относительно возможных источников легитимации власти. Однако оценка Хаким-хана власть предержащих не связаны с притязаниями рода Мингов на прямую (т.е. родственную) преемственность собственной власти, идущей от Тимуридов. Автору гораздо важнее видеть условно шар'иатскую легитимность правителя и, соответственно, его справедливость.[2] Иными словами, для Хаким-хана любая власть легитимна, если она осуществляется «во благо религии и подданных» и достаточно сильна, чтобы защитить себя. Эта его позиция особенно отчетливо проявляется в том, как он описывает встречу с губернаторами тогдашних южных окраин России, а особенно с российским Императором Александром I, которого автор представляет как сильного и потому имеющего право на власть правителя. Хотя отчуждение от «неверных», по-видимому, сохраняется, так как Хаким-хан отклоняет предложение «Белого царя» перейти к нему на службу (МТ-2, сс. 373-376). Как бы то ни было, сочинение Хаким-хана полезно для реконструкции социальной и религиозной жизни не только государств региона (особенно Бухары и Коканда), но и тех стран, где он побывал. Другие ремарки относительно сочинения и его автора будут сделаны ниже.

[1] Далее Хаким-хан был выслан в Ташкент, откуда попал в Российские пределы. Там ему удается получить охранную грамоту для проезда в хаджж. Затем он описывает долгое путешествие по Востоку, владениям Турции, встречу с правителем-реформатором Мухаммад-'Али пашшой (1805-1849). Интересно его описание своего возвращения через Иран. Некоторое время автор проживает в Бухаре (закончив учебу в мадраса) и затем, после 1828, оседает в Шахрисабзе (Стори/Брегель, ч. II, с. 1189-91).

[2] Такой подход Хаким-хана можно условно назвать определением, который Анке ф. Кюгельген назвала в качестве одного из факторов легитимации власти – «сохранение/соблюдение норм» (Легитимация, сс. 55-56).

Многие специалисты включают в состав кокандской историографии произведения, которые не вписываются в определение «исторические». Их можно условно назвать личными дневниками. Однако именно такие произведения содержат совершенно неожиданные взгляды на происходившие события. Оценки авторов этих произведений приобретают исключительную ценность, особенно если они были участниками (чаще всего пассивными) происходивших знаковых событий, которые описывались ими «изнутри», без панегириков официальных историков, либо личных пристрастий мемуаристов. Это не значит, что автор дневника беспристрастен, или не способен на личные фантазии и переосмысления. Благодаря личным дневникам, мы имеем крайне редкую возможность увидеть, как те или иные события (особенно военные) пагубно отражаются на судьбах простых людей. Одно из таких произведений, принадлежащее поэтессе Дилшад[а] и писавшей под псевдонимом «Барно» (برنا), опубликовано профессором Ахрором Мухтаровым. Оно названо *Тарих-и мухаджиран* (История [насильственно] переселенных). Во время захвата Ура-типы войсками ‘Умар-хана (примерно 1818 г.) юная Барно/Дилшод[а] оказалась свидетелем резни горожан (в том числе поэтов и ученых). Тогда же она была схвачена и увезена в гарем ‘Умар-хана. После сложных перипетий Барно оказалась на свободе.[1] В своем биографическом обозрении поэтесса упоминает, что только в торговой части города (Чахар-су) кокандцами было зарезано около 400 человек и угнано в плен более 13 тысяч жителей Ура-типы, которых расселили недалеко от Андижана.[2] Она пишет, что из пленных девушек отбирали здоровых, молодых и красивых, которые предназначались ‘Умар-хану в качестве наложниц. Оказавшись в числе таких пленниц, она сумела затем сбежать из гарема (*Тарих-и мухаджиран*, текст: сс. 193-196; оригинал: сс. 16-41; перевод: сс. 296-299. Далее – ТМ).

Произведение Дилшод[а] дает нам возможность понять, что частная и даже личная жизнь индивидуума не была ничем защищена, особенно, когда город, или деревня, где он жил, подвергались военному нашествию. При этом ни повседневная, ни в особенности религиозная мораль не служили сдерживающим фактором во время военных походов, массовых насильственных переселений и сбора налогов. Напомню, что речь шла о походах на территорию единоверцев (см. подробней: «В».II.1).

Еще одно важное произведение для ранней истории Коканда – «*Гарауиб-и сипах*» (Необычайное о войске; далее – ГС), которое осталось

[1] О ее судьбе и творчестве см.: Мухтаров А. Дильшод, сс. 36-48.

[2] Вновь основанное поселение назвали Шахр-и хан, которое сохранило свое название до наших дней и по злой иронии истории стало центром по изготовлению ножей и сабель.

незаконченным, доведено лишь до событий 1844-45 годов. Сочинение в известном смысле независимо, поскольку автор не указал, что он собирается преподнести его кому-либо из высокопоставленных лиц. Сочинитель известен под поэтическим псевдонимом Таджир. Числовое значение букв (*абджад*) в названии произведения дает дату его составления 1281/1864-65 г. (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 179-183; здесь же краткое описание источника). Особенно интересны обоснования Таджиром походов кокандских ханов на соседние владения с целью расширения собственного государства. Такие внешние походы (на Ходженд, Ура-типу и др.) Таджир квалифицирует как «присоединение к трону» (در تحت تصرف ...) новых земель, что способствует, по автору, укреплению государства, а значит и законности (ГС, лл. 4б-5а).

В легитимации власти автор занимает исключительно монархическую позицию. Иными словами, для него всякий владыка на троне изначально «прав во всем», поскольку его деяния неподсудны простым смертным. Возможно поэтому в классификации Таджира практически все правители династии представлены положительно. Особенно безупречным выглядит образ ‘Умар-хана. Тем не менее, он добавляет, что, по слухам, ‘Умар-хан был отравлен (лл. 11а) и что после этого во дворце начались скрытые интриги в борьбе за власть, которую тайно оспаривали побочные отпрыски Мингов, в частности сестра покойного хана Афтаб-Айим, за которой, очевидно, стоял ее муж Ма‘сум-хан (см. подробней: «А».II.5). Однако даже такого рода информацию автор пытается как бы оградить от осуждений непосвященных и «безродных», указывая, например, на то что «дела владык остаются темными простым [людям] и ведомы только Аллаху» (там же). Интересно, что Таджир один из редких независимых авторов, которые положительно оценивали Мадали-хана, даже его сомнительный брак с шар‘иатской матерью, утверждая (вопреки крайне предвзятым оценкам Хаким-хана), что женитьба хана была легитимирована кадием войск (*Кади ал-‘аскар*) Мирзой Каландаром (см.: «В».IV.2).

Кроме того Таджир, в отличие от многих авторов, совершенно положительно оценивает и такую одиозную фигуру в истории Коканда, как Мусулманкул (مسلمن قل\مسلمان قول) – военного и политического лидера кипчаков, несколько раз добивавшегося регентства при подставных и слабых ханах. Набольшее количество комплиментов достается именно Мусулманкулу как одному из организаторов сопротивления во время второй экспансии бухарцев (1843 г.), а затем и как покорителю отпавших от Коканда территорий (см.: «В».III.1-2). Не исключено, что автор надеялся преподнести свое сочинение именно Мусулманкулу. Отсюда и его положительные оценки действий кипчаков и их военных успехов.

Другое сочинение, на которое хотелось бы обратить внимание в

контексте сформулированных задач, принадлежит перу Мулла ‘Аваз[1]-Мухаммада Аттара и известно в двух вариантах. Первый из них (условно названный первым вариантом/первой редакцией[2]) был назван автором «*Тарих-и джахан нумай*» и хранится в ИВ АН РУз.[3] Список, видимо, составлялся еще при Малла-хане (1858-62), так как содержит комплименты в его адрес. ‘Аваз-Мухаммад надеялся преподнести свой опус именно этому правителю. Однако убийство Малла-хана, а затем второе восшествие Худайар-хана (1862-63) заставило автора заново переписать и редактировать свое сочинение, зачеркнув многие части текста и приготовить новый (переписанный набело) список, который теперь хранится в Санкт-Петербургском Институте рукописного наследия.[4] Автор меняет и название сочинения на «*Тухфа-йи таварих-и хани*» (Подарок ханских историй). Кроме того, из нового текста исключены повествование о Малла-хане, у которого отношения с младшим братом Худайаром были враждебными («А».III.3); исключены и другие эпизоды (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 199; там же описание других данных по рукописям и более полная информация об авторе, сс. 184-198). Этот пример показывает, как значима была для ‘Аваз-Мухаммада традиция написания официальной истории, которую, по его представлению, нужно было преподнести здравствующему правителю и как достаточно резко изменились его толкования и подходы в связи со сменой власти.

Интересны описания автором экспансии Российской империи на территорию Коканда. Эта информация стала предметом специального исследования Ш. Вахидова, который приложил к своей кандидатской диссертации перевод этой части сочинения,[5] снабдив его некоторыми комментариями и некоторыми сведениями об источнике и его авторе (Воҳидов. Аваз Мухаммад Аттор. Приложение с извлечением и переводом).

Однако вернемся к обозрению источника в контексте поставленных здесь задач. Я постараюсь сосредоточиться на тех моментах, которые прошли мимо внимания прежних исследователей. ‘Аваз-Мухаммад единственный из историков Коканда использует в черновом варианте

[1] Арабское «‘Ивад».

[2] Описания см.: Набиев. Уникальный источник, сс. 31-35; Ромодин. Некоторые источники, с. 61; Стори/Брегель, сс. 1193-1195; Вахидов. О двух редакциях, сс. 37-43; он же. Аваз Мухаммад Аттор, сс. 34-37 и далее; он же. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 184-199.

[3] Вопреки большинству исследователей, я полагаю корректней читать (и транскрибировать) последнее слово в названии сочинения в форме «нумāй» (корень от «намудан»), но не «нāмāйи» или «*намā/нумā*» («письмо» и пр.).

[4] Бывший СПб филиал Института востоковедения РАН. Шифр рукописи С-440.

[5] К сожалению, перевод не самый удачный и отличается обилием грамматических и стилистических ошибок.

своего опуса сочинение упомянутого Исфараги, а также сомнительную саййидскую родословную ‘Умар-хана, пытаясь «откорректировать» ее, пытаясь согласовать ее с прежней традицией («В».I.2). Новому варианту сочинения ‘Аваз-Мухаммад предпосылает большое введение, в котором излагает краткое обоснование написания своего труда (на примере истории об Искандаре Зу-л-Карнайне/Александре Македонском), приводит новое название своего сочинения и говорит, что посвящает его Худайар-хану (ТТХ, лл. 3а-6а). Интересно, что в этом же варианте автор приводит родословную Худайар-хана и доводит ее (через Мирза Бабура и Тимуридов) до пророка Нуха (Ноя), то есть, следуя тимуридской генеалогической традиции и отказываясь от своих же сомнительных попыток (в первом варианте сочинения) соединить ее с саййидской генеалогией, компилируя Исфараги. Он также упоминает о том, что посвящает свою историю именно Худайар-хану.

Таким образом в вопросе легитимации автор, как и многие другие коканд-ские историки, был готов к подлогам генеалогий в угоду предполагаемому донатору своего труда. И только во втором варианте он обращается к более надежному и проверенному временем варианту генеалогии Мингов (через Тимуридов), тем не менее сохраняя ее сакральность, возводя родословную к условному «родоначальнику» – пророку Нуху. В принципе такая сакрализация тоже была довольно сильной. Интересны рассуждения ‘Аваз-Мухаммада об истории и ее пользе. Эти мысли[1] в тех или иных вариациях повторяются у других авторов (в том числе и у кокандских) и отражают основные (нравственно-поучительные) цели и стимулы историков ханства, как протагонистов идеи о справедливом правителе, естественно, в полном соответствии с исламской историографией. Поэтому есть смысл рассмотреть некоторые детали этого текста.

Говоря о «пользе истории», автор настаивает на том, что исторические сочинения следует преподносить правителю, поскольку они станут поучительными для него (см.: «В».II.2). Далее ‘Аваз-Мухаммад отвечает на критику в адрес историков, которых современники обвиняли в подлогах и искажениях. Автор признает факт «смешения правды и лжи, клеветы, лицемерия и наветов» в сочинениях авторов. При этом он совершенно неожиданно «поворачивает» это толкование и говорит о том, что история была установлена праведными имамами и халифами прошлого как «правдивая наука», однако современные ученые-богословы (‘*улама*’) «сделали себе лозунгом (شعار) клевету и сочиненное от себя и решаются

[1] Предположительно, эти рассуждения заимствованы из другого исторического сочинения, но мне не удалось установить источника компиляции. Однако они очень напоминают жанр назиданий владыкам (см. об этом: («В».II.2).

на такой подлог так, что это достигло [немыслимых] пределов». Однако ‘Аваз-Мухаммад, несмотря на это, берется доказать полезность «правдивой истории». Для того чтобы обосновать собственные утверждения, он приводит «десять доказательств». В числе прочего автор пишет, что для большинства людей история самый доступный источник получения знаний, которые запоминаются легко. История – это полезный опыт. К опыту человечества причислена сакральная история (*ахбар*/известия) – нравственно-поучительные рассказы о последователях Пророка, героях исламизации и т.п. (ТТХ, лл. 8а-13а).

Таким образом понимание ‘Аваз-Мухаммадом значения истории, вероятнее всего заимствованное им у прежних авторов, тем не менее, отражает подходы большинства кокандских историографов. Автор полагает, что исторические сочинения необходимо предоставлять «высокому вниманию», то есть власть предержащим. Это он считает «полезным и нужным делом» и даже главной обязанностью историка. В таком толковании заметна приверженность автора к официальной истории, а значит и к признанию легитимности существующей власти. «Монархизм» такого рода – характерная черта большинства историографов Коканда. Поучительность истории для ‘Аваз-Мухаммада на первом плане. Основная идея автора состоит в том, чтобы усилить нравственные ориентиры в деяниях власть предержащих ради воплощения справедливого управления государством (‘*адл*/‘*адалат*). ‘Аваз-Мухаммад не ограничивает круг людей, на которых рассчитано влияние исторических сочинений только монархами и политической элитой. Он надеется на то, что только через них «поучительность и польза истории» может дойти «до людей торговых и ремесленников». «Вертикальная схема» (сверху вниз) распространения влияния истории очевидна. Именно правитель, по мнению автора, должен заставить придворных и государственных чиновников «читать истории вечерами», чтобы у них развивалось чувство ответственности за государство (там же, лл. 13а-14а). Конечно, такие постулаты и предписания для «воспитания» элиты государства скорее желаемое, чем действительное положение дел, особенно, что касается истории Коканда. Но если вспомнить ту обстановку бесконечной череды раздоров и междоусобиц, в которой жил автор, его идеалистические рекомендации по «воспитанию» бюрократической элиты могут быть поняты как ностальгия по сильному государству, в котором политическая и социальная стабильность, «твердая власть» приравнивались к справедливому правлению. В этом же контексте следует понимать его апелляции к «сознательным придворным».

Итак, по мнению ‘Аваз-Мухаммада, история должна восприниматься как положительный опыт прошлого. Одновременно, следуя традиции большинства мусульманских историографов, он отстаивает сакральные

корни истории. Самыми поучительными примерами прошлого он называет ранние образцы сакральных сказаний – «*Ахбаров*». И именно пророческие «известия» представлены у автора как примеры «честных историй», по-видимому, в силу их сакральности. ‘Аваз-Мухаммад приводит этот фактор в числе первых из своих десяти аргументов о «пользе истории». Судя по контексту, его отступления выглядят как реакция на критику, о которой автор говорит абстрактно, хотя, вероятно, его рассуждения стали результатом реальной дискуссии.[1] С другой стороны, если вспомнить первый вариант его сочинения, критика в адрес историков вполне может быть адресована и самому ‘Аваз-Мухаммаду. Я имею в виду его неумеренные комплименты в адрес предполагаемого донатора Малла-хана, после падения которого, его имя исчезает во втором варианте сочинения.

Теперь обратимся к сочинению Та’рих-и Шахрухи (Шахрухова история; далее – ТШ), в названии которого подчеркнута позиция автора, который старается связать возникновение Коканда как суверенного государства с именем Шахруха «Второго» (см. подробней: «А».II.2). Сочинение написано в начале 1870 гг. Мулла Нийаз-Мухаммадом, больше известном как Нийази (ум. примерно в 1887). Оно так же широко известно специалистам и стало предметом исследования в монографии Т. К. Бейсембиева (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи»), что избавляет нас от необходимости подробно на нем останавливаться.[2] Ниже добавлены некоторые детали, которые по разным причинам не стали предметом внимания Т. К. Бейсембиева и других исследователей. Осуществленное Н. Н. Пантусовым издание этого сочинения в 1885 году сделало его доступным достаточно широкому кругу читателей, особенно тем местным историкам, которые писали после Нийази. Причем, по справедливому замечанию Ш. Вахидова, для некоторых из них это сочинение стало основным источником информации.[3] Нийази писал работу для самого

[1] Между прочим на полях первого варианта его сочинения имеются интересные ремарки, которые представляют собой открытый спор с автором, особенно когда это касается его оправданий жестокой политики Коканда в отношении «этнических» окраин («А».II.4, III.1-2). И хотя нет оснований говорить, что сам автор видел эти ремарки, однако они интересны как альтернативный взгляд на политику властей, причем, с религиозным контекстом оценки.

[2] Естественно, вызывают возражения схемы и методы анализа автора, которые являются отражением влияния упрощенных идеологических клише в историографии советского периода. Это не умаляет значительной осведомленности Т. К. Бейсембиева в кокандской историографии. Описание источника см. так же: Стори/Брегель, с. 1197-1198. Там же другая библиография.

[3] Я бы уточнил, предложив все-таки и некоторую градацию зависимости от «Истории» Нийази следующего поколения историков. Например, авторы ТТ, ХТ компилировали значительную часть текста у Нийази почти буквально. В гораздо меньшей зависимости от ТШ были, скажем, Мухаммад-Салих, который критиковал Нийази за отсутствие в

Худайар-хана, деяния которого он оценивал положительно (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 30-31 и далее).

Для целей настоящего исследования особенно важен тот факт, что ‘Аваз-Мухаммад был в числе адептов Муджаддидиййа; это повлияло не только на стиль его изложения, но и на оценки автора, особенно на те, которые касаются наставлений в адрес отдельных правителей. Назидания имеют форму традиционных «суфийских напутствий» в адрес власть предержащих, правда, в литературном стиле. В них мы видим по своему «дежурный» призыв: «править по справедливости», советуясь с «учеными и благородными». Интересны так же легитимации походов на соседние владения, эмфазис на деяниях тех ханов, которые, по мнению автора, правили согласно *шар‘иат*у. Очень важны обзоры автора религиозных оценок на «смуту племен». Иными словами, во взгляде Нийази важна именно религиозная легитимация или критика (в суфийском духе) описываемых им событий (см. подр.: «В».II.1-3). Другие замечания по самой работе и авторским толкованиям исторических событий изложены ниже.

После ликвидации Коканда (далее я условно называю этот период «постханским») традиция написания исторических сочинений не исчезает, а напротив, обретает новые импульсы, так как изменившиеся политические условия актуализируют самый обсуждаемый тогда вопрос – жизнь в составе государства «неверных» (например, с точки зрения оценки территории региона в качестве «*Дар ал-ислам*» («В».III.3). Интересно, что фактически введенное колониальными властями историко-географическое и политическое определение «Туркестан/Туркистон», прилагаемое сначала к территории Коканда и затем практически ко всей территории колонии («Русский Туркестан»), было принято большинством жителей бывшего Кокандского ханства, и в первую очередь теми, кто писал исторические и прочие сочинения. Поэтому условно их можно назвать туркестанскими/«постханскими» авторами (пояснения см. ниже). Чрезвычайно важна оценка туркестанскими хронистами истории прошлого; представляют интерес их рассуждения о причинах ослабления и падения Коканда, о состоянии религиозных институтов в ханстве, критика политических ошибок (с их точки зрения), мнения о причинах военных успехов России. Ниже предлагается обзор нескольких из таких сочинений, которые чаще всего используются в настоящей работе.

Прежде всего хотелось бы обратиться к самому объемному (два тома, около 1040 листов) сочинению кокандской/туркестанской историографии

его сочинении общепринятой части с историей «древних царей» (ТДТ, лл. 359а-360б). И еще меньше оснований называть в этом списке компиляторов из ТШ ‘Ибрата (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 202), так как его сочинение совершенно отличается от ТШ.

– «*Тарих-и джадида-йи Ташканд*» (Новая история Ташкента; далее – ТДТ), написанному Мухаммад-Салихом Ташканди. История составлялась в течение 25 лет (с 1279/май 1863 по 1304/1886-87 гг.).[1] Автор учился в Бухаре и в 1862 году вернулся в Ташкент. В 1864 и в 1865 гг. Мухаммад-Салих участвовал в обороне Ташкента, защищая город от нападения отрядов генерала Черняева, был свидетелем (по его собственным словам) заключения мирного договора жителей Ташкента с военными России (1865). Сам автор возводил свою родословную к знаменитому шайху Ташкента Хаванд-и Тахуру (о нем подр.: «B».II.5). Мухаммад-Салих приходился родственником владетелям четырех районов (*рукн*/*даха*) Ташкента (там же).

Произведение изучается давно.[2] В настоящем исследовании при использовании этого источника основное внимание уделено взглядам Мухаммада-Салиха отношениям ханства с Россией (особенно в период захвата Российскими войсками северных территорий Коканда), оценке автора «кипчакской смуты», а так же сопротивления российским военным во время последнего правления Худайар-хана (1865-1875). Автор подробно рассматривает мнения разных групп ташкентцев (т.н. «партий») перед штурмом города отрядами М. Черняева, разделением их позиций по поводу мирных переговоров и т.п.

Мухаммад-Салих противник прямых заимствований у русских, особенно, что касается «обычаев неверных». Будучи участником обороны Ташкента, он крайне болезненно переживал падение города. В оценках социального и политического устройства общества он сторонник влияния религиозной аристократии на дела государства. Легитимация власти у Мухаммад-Салиха преимущественно религиозная. Например, в отличие от многих авторов, он не разбирает вопроса – насколько легитимен статус ‘Алимкула в качестве регента при формальном хане Султан Саййиде. Для Мухаммада-Салиха важнее статус ‘Алимкула в качестве *газия*, что вполне оправдывает фактический захват им власти. Поэтому политическая легитимация притязаний ‘Алим-кула на власть не особенно интересует автора. Он легитимен уже потому, что он глава *гази*ев (конкретные ссылки см.: «A».III.3; «B».III.2-3).

[1] Сочинение первым открыл для научной общественности академик Я. Гулямов (Новый источник, сс. 81-83).

[2] Более подробное описание источника и биографию автора см.: Чехович. Сказание о Ташкенте, с. 172-195; СВР-III, № 4183, сс. 34-36; Стори/Брегель, сс. 1199-1200; Ўринбоев, Буриев. Тошкент, сс. 3-7; Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 219-234; Султонов. Муҳаммад Солиҳхўжа (остальная библиография в двух последних работах).

Интересны также конфессиональные оценки Мухаммад-Салиха,[1] как взаимоотношений с «неверными русскими» (по определению автора), так и собственно оценки военных столкновений («A».III.4; «B».III.3-4). И, конечно, весьма важной представляется информация автора по поводу составленного ташкентской знатью договора с М. Черняевым и особенно его редакций. Не менее важны попытки объяснить довольно инертную позицию Турции в период захвата Ташкента («B».III.2). В целом оценки и взгляды автора можно рассматривать как подкрепленный богословскими аргументами способ адаптации общины к жизни в новых условиях (колонизация),[2] а так же как настойчивый призыв к единоверцам – сохранить религиозную и отчасти региональную идентичности, например, прибегая к напоминанию о собственной истории, которую многие авторы, в том числе и Мухаммад-Салих, считали поучительной наукой. Произведение Мухаммада-Салиха, пожалуй, самое значительное в серии «постханских историй».

Еще один интересный образец «постханской истории» – это сочинение Мирзы (Муллы) ‘Алима ибн дамулла Мирза Рахима Ташканди «*Ансаб ас-салатин ва таварих ал-хавакин*» (Генеалогия султанов и история хаканов; далее АСТХ). Оно писалось в течение нескольких лет и было завершено в Кунграде (Хорезм) в 1319/1901-02 г. Сочинение давно используется исследователями и достаточно полно описано.[3] Я не напрасно использую здесь определение «постханская история», под каковым определением имеется в виду главная, на мой взгляд, особенность (цель) написания такого рода сочинений. Для большей ясности, мне придется сделать некоторое отступление. Аннексия части Коканда, а затем его ликвидация (1876 г.) не могли не усилить исламскую (и отчасти этническую) идентичность местных народов, в первую очередь в среде улемов-традиционалистов, к которым принадлежал автор. Тем не менее в самом

[1] Ш. Вахидов/Воҳидов характеризует позицию автора как «патриотическую», «резко выступившего ... против захвата Ташкента русскими, политика которых была основана на шовинизме» (Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 226). Здесь нужно внести уточнение, в том смысле, что имперская политика тогдашней России предполагала прагматичные интересы, а идеология колонизации была намного сложнее. Тем более что позиция Мухаммада-Салиха строго конфессиональная и исключает современные понятия («национализм, патриотизм» и пр.). В таких характеристиках Ш. Вахидова я усматриваю фактическое продолжение советской методологии, правда, по иронии судьбы, уже получившие обратный вектор, когда речь заходит об оценках истории колонизации региона.

[2] Автор с пониманием и даже с сочувствием пишет о тех знатных лицах из военного и духовного сословий, кто не пожелал жить «под неверными» и иммигрировал в Кашгар (ТДТ, 135 а,б; Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 231).

[3] Набиев. Из истории, сс. 10-12. Воҳидов. Қўқон хонлигида, сс. 213-217. Babadjanov. Russian Colonial Power, pp. 82-84; Бабаджанов. Андижанское восстание, сс. 181-185.

начале колонизации наблюдалось обратное явление – «ослабление ислама», о чем писал еще В. Наливкин и Н. Лыкошин, вполне резонно связавшие это явление («ослабление религии») с упразднением института *мухтасиб*а и *кади-ра'иса* (Наливкин. Туземцы раньше и теперь, сс. 7-10 и далее; Лыкошин. Полжизни в Туркестане, сс. 11-12), которые должны были следить за исполнением мусульманами своих обязанностей, в том числе и за отправлением предписанных молитв, соблюдением запретов на употребление алкоголя и проч. Конечно, такое положение дел не могло не встревожить богословов,[1] прежде всего, имамов, к которым принадлежал автор АСТХ. Это, как было сказано выше, заметно и в сочинении Мухаммада-Салиха. Но наиболее яркое выражение опасений духовного сословия по поводу возможной «утраты ислама» мы находим именно у Мирза ʻАлима. Не случайно еще до написания своего исторического сочинения автор составил простейший теологический компендиум (*Хидайат-и му'минин*/«Праведный путь верующих»; написан до 1886 года; далее – и ХМ), к которому предпослал пространное предисловие. Оно почти слово в слово будет повторено в его историческом опусе, где ясно обозначена цель написания и обоих сочинений. И в первом и во втором произведении автор связывает ослабление ислама с падением Коканда, не скрывая своего сожаления по утраченной политической независимости и полагая, что выражает такую же ностальгию своих соотечественников (лл. 1б-2а и далее по всему тексту).[2]

Еще больший акцент на негативных (с точки зрения автора) последствиях прихода русских он делает в своем историческом

[1] Это заметно и по стилю религиозных произведений. Например, в среде мусульманских улемов Туркестана того времени заметно оживление (по сравнению с периодом ханств) в составлении и массовой переписке простейших теологических компендиумов на местных языках, с изложением элементарных требований *шарʻиат*а, предписанных ритуальных норм (фард/фарз). Они были рассчитаны на простых верующих. При этом в относительно стандартных «предисловиях» такого рода сочинений авторы (часто анонимные), сетуют на существующие трудные условия «для сохранения чистой веры». Главная причина «опасности» для такого рода авторов состоит в том, что мусульмане стали чаще теснее общаться «русскими христианами»). Это, якобы, станет причиной «конца света» (*āхират замāн*), поэтому «имярек» автор напоминает о религиозных и моральных обязанностях правоверного (Бабаджанов. Андижанское восстание, сс. 183-184).

[2] Еще раньше такие опасения и сожаления по поводу политической беспечности Коканда перед завоеванием его Россией выражали другие авторы, которых условно можно причислить к кокандским. См.: Веселовский. Киргизский рассказ. Здесь же приложен перевод (Н. Аничкова) «Песни Худайар-хана» и «Песня о Джан-ходже», в котором обнаруживаются та же критика и предостережения (часто в адрес «сартов») о том, что после Чимкента жертвой «алчного врага» станут Ташкент и другие города (сс. 65-82).

сочинении. Его «История», написанная несколько лет спустя после названного упрощенного теологического компендиума, предваряется, как было сказано, таким же предисловием, с апокалипсическим толкованием «прихода русских». Самое интересное, что критический взгляд на политические и межэтнические неурядицы (как религиозно нелегитимные мятежи – *фитна*), имевшие место в последние годы существования Кокандского ханства, завершается вполне ожидаемым выводом: русские присланы Аллахом в наказание за бесконечную смуту при ханах и прямые нарушения *шар'иат*а (АСТХ, л. 158 а,б).[1]

Между тем автор служил при дворе последнего хана Коканда Худайар-хана и был свидетелем всех политических неурядиц среди племен, например, выступления 'Абд ар-Рахмана Афтабачи, которое было подавлено войсками генерала Скобелева (Набиев. Из истории, сс. 10-11). Это обстоятельство серьезно повлияло на позицию автора, укрепив его неприязнь к «неверным».[2] По его мнению, подражание русским (в поведении или одежде), даже заимствование их вещей – признак утраты веры и надвигающегося апокалипсиса (АСТХ. Стихи автора на лл. 152а-153б.). Кстати, появление модернистских течений в среде мусульман (тот же «джадидизм» в разных проявлениях), особенно их предложения что-то заимствовать у русских, воспринимались традиционалистами того времени как «религиозный раскол», то есть как еще один из признаков преддверия «конца света».[3]

Очевидно, что явный страх Мулла 'Алима по поводу возможной «потери ислама», следует воспринимать как позицию традиционалистов (за которыми стояло большинство простых верующих), опасающихся возможной утраты единственно понятных, сакральных, а значит религиозно и морально легитимных предписаний, образа жизни. Судя по двум сочинениям автора (особенно его «Истории»), новые условия он воспринимал как морально и даже «этнически»[4] крайне некомфортными. Тем более что новоявленная (русская/христианская) «политическая

[1] Эта позиция может отчасти стать доказательством в пользу достаточно спорного утверждения Роберта Крюса о том, что Мусульмане усматривали в имперском государстве «инструмент божьей воли» (For Prophet and Tsar, p. 20).

[2] В таком же стиле критики «неверных завоевателей» (то есть с ясно выраженным конфессиональным подходом) написано сочинение Муллы Хал-бика б. Муса Андиджани «Гариб-нама» (далее – ГН). Автор был в числе тех, кто в силу «неблагонадежности» был сослан в Сибирь. Общую информацию о сочинении и его авторе см.: Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 207-213.

[3] Об этом говорится в предисловиях обоих сочинений Мулла 'Алима.

[4] Конечно, этническая идентичность авторов подобных сочинений (особенно Мулла 'Алима) имеет свои особенности и не совпадает с современной. Интересно, что в самом начале своего сочинения (л. 2 а,б) автор пытается сакрализировать происхождение узбеков (см.: «В».II.7).

альтернатива» проявила свое политическое и экономическое превосходство, сумев достаточно легко покончить с Кокандским ханством и приблизить к себе религиозную и экономическую элиту (ишанов, кадиев, мулл и баев), подкупив расположение племенной аристократии.[1] И это «превосходство» воспринималось традиционалистами как вызов. Единственный ответ на такой вызов, по мнению того же автора, – избегать «смешиваться с русскими» (прежде всего, в религиозном смысле этого предписания). То есть, мы видим прямой призыв к мусульманам сохранить свою религиозную идентичность, дистанцироваться от «неверных». Как и в остальных уголках мусульманского мира, подвергшихся колонизации со стороны европейцев и не имеющих реальных сил для сопротивления этому процессу, в среде традиционалистов Туркестана заметно усиление апокалиптических настроений и ожидания Мессии (*Махди*). Не избежал этого и Мулла ʻАлим, назвав даже «точную дату» прихода *Махди* – 1304/1886-87, когда беспощадный Мессия освободит мусульман от «неверных» (كافرلاردين مسلمان <لار>نى خلاص ايتر/*кафирлардин мусулман*[*лар*] *ни халас итар*; л. 155а. См. так же: Бабаджанов. Андижанское восстание, сс. 188-190).

Другая особенность сочинения – довольно резкая критика «смуты племен», которая, по мнению автора, стала причиной «разрушения исламского государства» (имеется в виду ликвидация Коканда в 1876 г.). Иными словами, «смута» толкуется автором исключительно в конфессиональном контексте. В решении проблем легитимации власти, автор занимает монархическую позицию, напоминающую «официальные сочинения» кокандской историографии; хотя в принципе он, будучи

[1] АСТХ. л. 153 а,б. Некоторые новшества (например, более комфортные дома и «русские вещи») с удовольствием стали использовать многие аристократы Коканда (до его ликвидации) и даже сам Худаяр-хан, за что попадали под критику значительной части духовенства, увидевшей в этом признаки «отступления от веры» (Набиев. Из истории. с. 81). Хотя автор АСТХ не включает в этот список «отступающих от веры» (за приверженность к «вещам, одежде и образу жизни неверных») своего покровителя – Худаяр-хана, утверждая противоположное – будто с приходом русских и подписанием кабальных договоров с генералом К.П. фон Кауфманом, хан стал «еще больше следовать шарʻиату, уважать улемов и мулл» (л. 113а). Возможно, такое поведение и соответствующая риторика могли иметь место в «идеологических мероприятиях» Худайар-хана, дабы смягчить отрицательную реакцию на свои «общения с русскими и показную любезность к ним». Однако Худайар-хан, будучи возведенным на престол во время своего второго правления бухарским амиром Насруллахом, позже потерял Бухару в качестве внешнего гаранта сохранения престола от напиравшей оппозиции кипчаков. Судя по переписке с колониальными властями (Набиев. Из истории, сс. 78-80), теперь такую гарантию сохранения престола он видел в российских войсках. Эта поддержка непопулярного хана привела к тому, что (по выражению знатока тогдашних реалий А. П. Хорошкина) местный народ стал «бранить нас [=русских] в глаза и за глаза» (там же, с. 83).

независимым автором, писал свое сочинение «для назиданий мусульман» (см. выше). Видимо поэтому Мулла ʻАлим довольно серьезно критиковал некоторых правителей, особенно когда речь шла о явных нарушениях религиозных предписаний (об этом: «В».II.2).

Упомянутые контексты религиозных оценок колонизации и ее последствий для верующих (с отрицательными толкованиями) были характерны не для всех авторов. Образцом довольно лояльной к российскому владычеству истории можно считать сочинение Мухаммад-ʻАзиза Риза Маргинани, больше известного под поэтическими прозвищами ʻАзизи и Гариб (عزیز,غریب). Автор, по его словам, почти 27 лет служил на должности писаря при канцелярии Маргиланского уезда (ТА, л. 2б).[1] Его сочинение «*Тасниф-и Гариб*» (Изложения странника) или «*Тарих-и ʻАзизи*» (ʻАзизова история) представляет собой бессистемно изложенную (с точки зрения непосвященного читателя) историю, имеющую зачастую мемуарный характер. До нас дошел единственный экземпляр (автограф), хранящийся в фондах ИВ АН РУз (см. нашу библиографию) и являющийся черновиком сочинения. К существующим довольно подробным описаниям сочинения, мне хотелось бы добавить другие детали, которые по разным причинам не удостоились внимания исследователей.[2]

Автор старался построить свое сочинение, подражая классическим образцам работ мусульманских историографов. После обычной (но краткой) «сакральной части», изложена компилятивная история Чингиз-хана и некоторых чингизидов. За ней следуют сведения об Амире Тимуре[3] и Тимуридах (до л. 61а). До начала оригинальной части сочинения, то есть истории Ферганы (л. 109б), автор совершенно бессистемно включил краткие отрывки о святых (*аулийа*/*авлийа*) региона, преимущественно Самарканда и округи (видимо, компилят из знаменитого «Путеводителя» по святыням Самарканда XIX в. «*Самарийа*»). Затем так же непоследовательно (то есть

[1] В тексте имеется авторская пагинация в европейском стиле. Но поскольку она перепутана в некоторых местах, здесь параллельно используется традиционная (листовая) пагинация, проставленная сотрудниками ИВ АН РУз.

[2] Заметки об авторе и его сочинении см: Стори/Брегель, с. 1193; Набиев. Из истории, с. 15. Более подробно: Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 234-237. Трудно согласится с Ш. Вахидовым, утверждающим, что ʻАзизи был «серьезным историком» (*жиддий тарихнавис*) только на том основании, что он ссылается на десяток известных и малоизвестных историй (там же, сс. 236-37). Из текста видно, что ʻАзизи, как и большинство местных историков позднего времени, компилировал отрывки на память и без всякой системы. Не исключено, что его ссылки на прежние сочинения вторичны, то есть заимствованы из других сочинений. Тем не менее наблюдательность автора и фиксация массы интересных фактов из собственной жизни, имеющих мемуарный характер, выводит сочинение в разряд уникальных (Набиев. Из истории, с. 15).

[3] Интересно, что походы Амира Тимура в Иран и на Ближний восток названы автором «газатом».

с перерывами в тексте)[1] ‘Азизи излагает сакральную историю Сайрама, с именами «святых» и мест их погребения, правда, добавляя некоторые эпизоды, услышанные им лично (65б-77а). Эти интерполяции представляют собой заимствования из многочисленных сакральных историй «священных городов» или трактатов (рисала) ремесленников. Тем не менее, эти места в тексте для нас важны, поскольку авторские ремарки отражают восприятия и понимание им истории (равно как и составителями такого рода сакрализированных сочинений). В частности, говоря о «святых Сайрама», ‘Азизи повторяет ремарку неизвестного составителя: «[Излагая], об этих великих [святых], я надеюсь, что мне перепадут польза и спасение (بهره و استعانت). И есть надежда, что до тех пор, пока ... благословенные имена этих великих шайхов будут упоминаться среди верующих читателей, все [в мире] будет в гармонии» (ТА, л. 70а). Судя по тону и ремаркам, ‘Азизи вполне разделяет такое восприятие священных историй городов, которые он повторяет в своем опусе, например, в рассказах о Таразе, Оше (اوش), Исфаре и др. (90б-91а, 101а,б и далее). Символическое и сакральное понимание автором истории проявляется еще более ярко в изложениях трактатов ремесленных цехов (*рисала*), обычно называемых в литературе «уставами ремесленных цехов» (см.: «В».V.4).

Причем мы видим довольно частые авторские отвлечения от главного текста (условно «Большой истории»), когда сочинитель обращается к такого рода «малым сакральным историям и преданиям», достаточно беспорядочно вшитым в рукопись, отчего и возникает впечатление «бессистемного изложения». Между тем напоминаю, что эти фрагменты были, очевидно, добавлены уже после написания основной части текста, и что мы, по всей вероятности, имеем дело с черновиком,[2] при переписке которого, автор должен был расположить «малые сакральные истории» в таком же порядке, планируя например, подредактировать и изменить компоновку интерполяций.[3]

[1] Например, в рассказы о святых и городах, он неожиданно добавляет эпизод о «распоясавшихся грабителях» (*бāсмачи*); затем сетует по поводу распространении вредных слухов среди маргиланцев; говорит о вреде всех видов табака. Имеется также позднейшая вставка о сунни-шиитской резне 1910 г в Бухаре (лл. 77а-78а, 79б-90а и далее до следующего раздела/бāб – л. 126а). Причем эти интерполяции явно авторские, поскольку написаны его же почерком и каждая из них именована «параграфом» (фасл). Большая часть интерполяций написаны на бумаге русского фабричного производства и фабричными же чернилами.

[2] На то, что это черновик, указывают некоторые пропуски в тексте, иногда – целыми страницами (например, л. 77а, фасл 77).

[3] Р. Н. Набиев считал, что вставки написаны не авторской рукой (Из истории, с. 15). Мне так не показалось. В случае вставок в текст, мы имеем дело лишь со сменой бумаги и «орудиями» письма, то есть фабричными чернилами, металлическим пером, фабричной же бумагой и проч., вместо традиционного калама и органической туши.

Однако я полагаю, что эти интерполяции вполне адекватны пониманию автором роли и места истории в жизни мусульман. Представляется, что эта история, даже при изложении обыденных реалий, всегда сохраняет сакральный контекст. Поэтому нужно учитывать, что автор понимает эти интерполяции (ремесленные трактаты/*рисала*, сакральные истории городов, и даже толкование склонности маргиланцев к слухам и пр.) как часть истории вообще, естественно в его понимании. Мне кажется, что для него главным является стремление сохранить особый поучительный контекст «малых историй», напомнив в очередной раз о богоугодности памяти святых, самой священной истории в ее локальном виде. Например, ʻАзизи всякий раз завершает такого рода (казалось бы «лишние» в основном тексте) отрывки поучительными резюме, подобно приведенным им выше в его сочинении (см: с. 91 и далее по тексту, в конце параграфов). Такими «объяснительными резюме» автор старается обосновать отвлечение от основной канвы текста.

Интересны разделы с автобиографическими замечаниями автора (197а-203а). Кроме автохарактеристик и жалоб на «несправедливую судьбу», здесь встречаются весьма любопытные отзывы автора о религиозных нравах своих современников, влияния на них новых политических реалий (колонизация), критика принципа выборов кадиев, коррупции среди них и т.п.

Итак «История» ʻАзизи – это достаточно разнообразное собрание, состоящее из отрывков классических текстов, описаний локальных событий, сакральных и устных сказаний, рассказов о «священных городах и их святых, притч, легенд, автобиографических заметок автора, отрывков газетных статей и т.п. Однако автор, пытаясь как бы оправдать такую своеобразную эклектику жанров, постоянно напоминает о поучительном характере введенных им сакральных историй и притч, хотя и отделяет их от «Большой истории», в которой повествует о правителях прошлого или современных автору «обладателях трона владычества». Та часть сочинения, которую мы условно назвали «Малой историей» (сакральные рассказы, собственные наблюдения автора и пр.), тоже, по авторскому замыслу, гармонирует с «Большой», и даже вносит тот колорит поучительности, который легко воспринимается простыми верующими и дает им возможность узнать о своем прошлом, иначе взглянуть на современные им реалии. А именно этого и добивался автор.

Понимание ʻАзизи легитимности власти в целом не выходит за рамки традиционных восприятий, хотя иногда его характеристики деяний сильных мира сего критичны, но при этом более объективны, чем у

Это отчасти изменило характер почерка, но, несомненно, весь текст написан одним человеком, очевидно, не привыкшим писать современным металлическим пером.

других историографов Коканда (конкретные примеры приведены в нижеследующих главах).

В характеристике взаимоотношений местного населения с русскими, автор более лоялен, чем, скажем, Мухаммад-Салих. А его вставки в текст названий городов, имен и проч. транслитерацией (кириллицей) навело некоторых исследователей на то, что сочинение рассчитано на «русское начальство» (Набиев. Из истории, с. 16). Сам автор об этом не упоминает. Более того, он достаточно резко критикует русскую администрацию, выражает обиду по поводу того, что его личная служба колониальным властям была неблагодарно отвергнута, и он остался без средств к существованию (197а-202б).

Более лоялен к принципам взаимоотношений с русскими другой известный кокандский автор Мухаммад-Йунус ходжа, сын Мухаммад-Амина ходжи, больше известный по поэтическому прозвищу Та'иб (1830-1905). Биография Та'иба и некоторые его сочинения опубликованы и проанализированы исследователями (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 238-247; Мухаммад Йунус. *Тухфа-йи Та'иб*, Предисловие к изд.: Komatsu. ***Dar al-Islam***, pp. 9-18; Babadjanov. Russian Colonial Power, pp. 84-87; Introduction to: ***The life of 'Alimqul***; Кавахара. [Рецензия], сс. 207-214; см. так же: «А».I.1).

Его историческое сочинение «Жизнь 'Алимкула» уже издано и достаточно полно проанализировано Т. К. Бейсембиевым.[1] Как выяснила Я. Кавахара, сочинение является лишь переводом персидской версии ([Рецензия], сс. 211-214). Поэтому предположение Т. К Бейсембиева о том, что изданная им чагатайская версия готовилась для русских, не подтвердилось.[2] Самая ценная часть сочинения связана с теми событиями, в которых сам автор принимал непосредственное участие, либо был их очевидцем.

Другое произведение Та'иба «*Тухфа-йи Та'иб*» (Дар Та'иба) стоит в ряду тех сочинений (пока еще недостаточно изученных исследователями), которые посвящены богословско-правовому дискурсу по вопросам сосуществования с русскими в политическом, экономическом и социальном

[1] The life of 'Alimqul. См. так же реконструкцию биографии Та'иба, предложенную Ш. Воҳидовым (Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 238-246). Другие данные: Яёй Кавахара ([Рецензия]).

[2] Т. К. Бейсембиев не привел никаких тому доказательств, за исключением того, что в из-данном им варианте отсутствует «басмалла» (с. iii). На недостаточность такого обоснования указала Я. Кавахара, доказав, что ташкентская рукопись является незавершенной копией, что вполне объясняет отсутствие формулы «басмалла» ([Рецензия], с. 213). Содержание сочинения тоже едва ли дает основание для того, чтобы назвать версию, «подготовленной для русских», так как мирные переговоры, которые были инициированы автором, преподносятся им лишь как разумный и вынужденный шаг, но отнюдь не как желание «угодить неверным».

планах. Например, это касается оценки территории Туркестана в качестве «*Дар ал-ислам*» (вместо «*Дар ал-харб*»), использования предметов, произведенных «неверными» и т.п. (Мухаммад Йунус. *Тухфа-йи Та'иб*, Предисловие; см. подробней: «В».III.4).

Сочинение написано по просьбе муллы Шир-Мухаммада Мирзы (л. 25б) – одного из приближенных 'Алимкула (регент Султана Са'ида), погибшего при обороне Ташкента (9 мая 1865). Мирза поставил вопрос о том, насколько уместно переселение (*хиджрат*) с территорий, занятых Россией (25б). Другими словами, переселение было бы правомерно только в том случае, если территория Туркестана была бы признана «территорией войны» (*Дар ал-харб*). Та'иб отрицательно характеризует такие радикальные оценки (подробней: «В».III.4). При разборе похожих вопросов, Та'иб, судя по его стилю, как бы отвечает на притязания других оппонентов, которые, видимо, тоже задавали ему такие вопросы или, может быть, предъявляли похожие претензии. Между прочим, такой же стиль религиозного дискурса по поводу взаимоотношений с русскими (в виде «ответов», зафиксированных в форме сочинения) был чуть позже использован другим автором 'Ибратом, похожее произведение которого было издано и отчасти исследовано ('Ибрат. *Мизан аз-заман*).

Более подробно рассуждения Та 'иба мы рассмотрим ниже («В». III.3). Здесь обратим внимание лишь на некоторые его выводы. Он говорит, что изложил мнения улемов по отношению к пище, предметам и прочим изделиям, которые используют христиане и «Люди книги». Эти мнения были высказаны, когда «трон повеления одобряемого и запрета порицаемого» был в руках мусульман.[1] Но теперь, говорит Та'иб, когда волею судеб власть находится в руках русских христиан, какой смысл спорить о том, что их еда, жилища, их изделия и одежда запретны мусульманам. Кроме того, добавляет автор, такие условия, при которых за мусульманами сохранен казийский (шари 'атский) суд, власть на местах принадлежит мингбаши[2], вполне достаточны для мусульман; в подобной ситуации характеризовать все названные предметы христиан как совершенно запретные для мусульман, ничто иное, как глупость, вред *мазхаб*у и общине; а призывать к исходу мусульман – большая ошибка (л. 32б-33а).[3] Та'иб, обосновывая эти мысли, говорит и о том,

[1] То есть, когда государство было исламским.

[2] Имеются в виду органы местного самоуправления.

[3] Очень похожие идеи выражал в своих сочинениях кашгарский историк и богослов (тоже, кстати, написавший свое сочинение в стиле дискурса) Мулла Муса (1836?-1917). Правда, он, в отличие от Та'иба основывался не только на богословских предписаниях, сколько на обычае. Тем не менее, после многолетнего участия в джихаде, он пришел к выводу, что с китайским Императором придется налаживать мирные отношения «ради спокойствия общины», что обосновывалось местными обычаями (Hamada. Jihâd, hijra pp. 37-40 и далее)..

что повеления муджтахидов в разное время и по разным вопросам могли быть неодинаковыми и зависели от сложившейся политической ситуации. Он подкрепляет это конкретными примерами; например, отказ мусульман от компромиссов был разумным в те времена, когда они были достаточно сильными (33б-36а).

Богословские методы, с помощью которых Та'иб выносит свои заключения, имеют особое значение (в контексте дискурсов среди богословов) для мусульманского мира, который подвергся захвату и колонизации Российской империи или западных стран. Реакция общины мусульман и ее богословов на эти события была неодинаковой. В этих дискурсах обсуждались не только принципы взаимоотношений с колонизаторами, но и причины собственной отсталости, богословская реакция на те заимствования у «неверных», которые стали неизбежными в результате близких контактов двух цивилизаций. Параллельно проводились дискуссии по вопросу о путях освобождения от политической зависимости и т.п. В целом колонизация активизировала дискурсы богословов исламского мира по многим направлениям, поставив вопрос о методах принятия и вынесения решений (хукм/ахкам), которые должны были отойти от прежних богословских методов, так как сама ситуация была неординарной. Основной вопрос касался проблемы «открытия врат *иджтихад*а»,[1] то есть возвращения подготовленным богословам былого права самостоятельного вынесения решений в связи с изменением условий жизни общины. Это фактически было началом религиозной реформации.

Весьма информативны работы о реформации методов выведения богословских решений в разных уголках исламского мира в XVIII-XIX веков опубликовал Рудольф Петерс. Исследователь проанализировал эволюцию попыток «открыть врата иджтихада» такими именитыми богословами и суфийскими лидерами того времени, как Шах Валиуллах ад-Дихлави (ум. в 1762), Мухаммадом ас-Сануси (эпоним суфийского течения в северной Африке; ум. в 1859) и др. Их попытки реформаций были восприняты богословами неоднозначно, но чаще всего в критическом ключе. Основной вопрос, по которому разгорелась дискуссия среди ученых ('улама'), это метод вынесения решений. Одни предлагали самостоятельно апеллировать к священным текстам и выносить решения в «духе времени», то есть, фактически заниматься иджтихадом,

[1] *Иджтихад* (от арабск. «усердие») – деяние подготовленного богослова в изучении того или иного нового прецедента в жизни общины (на основе Корана, сунны и традиции) и вынесение на этой основе решения. Еще в XII веке, когда сформировались основные богословско-правовые школы (мазхабы), такой метод приводил к увеличению взаимоисключающих решений и, по согласному решению улемов, самостоятельное вынесение решений по глобальным вопросам в жизни общины были приостановлены, то есть «врата иджтихада» были закрыты.

каковой метод позже назовут фундаментализмом. Другие предпочитали следовать традиции, опираясь исключительно на вынесенные прежними богословами решения (таклид/تقليد). В работах Р. Петерса показана связь «фундаменталистских» реформаций с политическими движениями той эпохи, преимущественно антиколониального направления (Peters. Idjtihad and Taqlid, pp. 131-145; Islam and colonialism, pp.14-27, 74-102 etc…). Как известно, мусульмане Поволжья стали объектом колонизации Российской империи еще раньше, чем туркестанские. Их богословы тоже обсуждали вопрос о взаимоотношениях с новыми властями, что порождало дискурсы, которые проанализированы в работе Михаэля Кемпера (Суфии и ученые, сс. 47-51, особенно 394-403).

Именно в этом контексте следует рассматривать методы рассуждений Та'иба. В начале сочинения он настойчиво позиционирует себя как сторонника метода «*таклид*/*таклидийа*» (تقليد\تقليديه), то есть следования предписаниям ханафисткого мазхаба (судя по его ссылкам преимущественно на ханафистких авторов).[1] Однако если внимательно прочитать его текст, становится ясно, что речь идет о *таклид*е для простых верующих, не способных (в силу отсутствия специальных знаний) вынести правильное решение. Та'иб пишет, что самостоятельна трактовка верующими («массами») тех или иных вопросов, опирающаяся на *аят*ы или *хадис*ы, может стать причиной разногласий с *факих*ами и *муджтахид*ами, то есть знатоками веры и богословами, имеющими опыт «работы» с коранических предписаниями и хадисами, а значит способными выносить самостоятельные решения по сложным вопросам, возникающим перед общиной. Та'иб пишет: «Не следуй ничьим словам, кроме *муджтахид*ов. И если проявляется противоречие между словами *факих*ов, с одной стороны, *аят*ами и *хадис*ами – с другой, следуй за *факих*ами, ибо они знают истину и ее развитие, особенно если этот *айат* из особых или отмененных (*мансух*).[2] *Муджтахид* может найти известие на этот счет, ты нет». И далее рекомендация муджтахидам – выводить решения на основе сочинений по фикху, если имеется разница между предписаниями *айат*ов (или *хадис*ов) и мнением богословов *мазхаб*а (*Тухфа-йи Та'иб*, л. 26а,б).

[1] Среди них ссылки, например, на "ал-Хидайа" Бурхāн ад-дин 'Али б. Абу Бакр ал-Маргинани (ум. в 593/1197; GAL, I, 376; CBP, IV, 217, № 3083) или комментарии этого сочинения ('Инайа) и другие ханафитские произведения.

[2] Имеется в виду метод выбора между противоречащими друг другу предписаниями айатов или хадисов. Знатокам религии знакомы условия, при которых Пророк изрекал предписания по тому или иному прецеденту, которые могли противоречить прежде сказанному. В таких случаях старое предписание переходило в разряд «отмененных» (мансух), среди которых могли быть и некоторые айаты Корана. Автор говорит, что эти обстоятельства знакомы авторитетам религии, но не всегда простым верующим.

В целом, метод Та’иба занимает как бы среднюю позицию между сторонниками *иджтихад*а и его противниками (сторонниками *таклид*а), при условии, что *иджтихад* может быть уделом только подготовленных богословов. Однако все те богословские решения и заключения, которые он излагает в своем сочинении, преимущественно касаются вопросов взаимоотношений с «неверными русскими» или использования тех «новых предметов и лекарств», которые появились в колониальном Туркестане. Проблема состояла в том, что некоторые богословы сочли, что «вещи, произведенные неверными» запретны. Автор, опираясь на традицию, доказывает обратное. Можно сказать, что Та’иб предпочитает выносить богословские решения, основанные на методе «*иджтихад фи-л-мазхаб*» (*иджтихад* в пределах *мазхаб*а). При этом автор обильно ссылается на ханафитские сочинения соответствующего направления, очевидно, воспринимая их как наиболее аутентичные тексты.

Следующее сочинение «*Тарихи-и Туркистан*» («История Туркестана»; далее – ТТ), может быть отнесено к позднейшим образцам «постханских историй», в которых прямо или косвенно оцениваются последствия российской колонизации. Автором этого сочинения является мулла ‘Алим Махдум-и хаджжи. Сочинение состоит из двух частей (جلد), первая из которых посвящена в основном истории Коканда в период до и отчасти после российского завоевания. Вторая – преимущественно истории соседних ханств. Правда, геополитический термин «Туркестан/Туркистон» автор понимает по-новому. Он прилагает его к территории всех трех ханств региона. Мулла ‘Алим опубликовал свой труд в газете «*Туркистон вилоятининг газити*» (Газета Туркестанского вилаета;[1] выходила с 1908 по 1915 с перерывами) и затем издал отдельной книгой (Ташкент, 1915). Сочинение почти не использовалось в академических кругах до и после революции, главным образом из-за компилятивного характера основной части изложенного автором материала (более всего – из упомянутого выше ТШ).

В 2008 г. это произведение было издано в кириллице Ш. Воҳидовым (Вахидовым) и Р. Холиковой (*Тарихи Туркистон*). Издание по своему стилю популярное,[2] но, к сожалению, в нем отсутствуют какие-либо

[1] Издавалась Н. Остроумовым. Мулла ‘Алим Махдум-и ходжи был соредактором газеты.

[2] В такого рода изданиях отсутствуют оригинальные тексты. Имеющиеся транслитерации в кириллице (*табдил*) не всегда точны, с пропусками слов, а иногда целых предложений, и это не сопровождено необходимыми комментариями. Оригинальные тексты изобилуют грамматическими и стилистическими ошибками, которые вообще не были прокомментированы издателями и иногда повторялись в переложениях на кириллицу. Эти упущения препятствуют полноценному использованию такого рода изданий в научных работах. Хотя один из издателей «ТТ» Ш. Воҳидов назвал издание

сведения об авторе. Нет так же и должной научной характеристики сочинения.[1] Тем не менее, Ш. Вахидов совершенно прав указав, что, несмотря на компилятивность, мы имеем дело с сочинением, которое следует воспринимать как новую оценку результатов завоевания края Россией (*Тарихи Туркистон*. Сўзбоши, с. 39). Мысль, к сожалению, не была развита и осталась не подкрепленной даже поверхностным анализом.

Символично, что мулла ʻАлим Ташканди выпустил свою книгу в 1915 году, когда исполнилось 50 лет со времени завоевания Ташкента Российской империей. Сравнивая историю до и после завоевания Ташкента, автор рассматривает эту дату как важный рубеж, заявляя, что «с того момента началась совершенно другая история». В этом месте автор оценивает результаты завоевания преимущественно прагматически, перечисляя те выгоды, которые были налицо после начала колонизации. Это: небывалый ранее рост торговли, в которой активно участвовали местные мелкие и крупные торговцы, прекращение длинной череды междоусобиц, активное строительство (в том числе и гражданских объектов, вроде мостов и переправ), улучшение архитектуры и благоустройство городов и т.п. (ТТ, с. 164-167).

Кроме того, в сочинении интерес представляют следующие отступления автора, которые были использованы для решения задач, поставленных в настоящем исследовании. Цели и мотивации автора в обоснованиях причин, побудивших его написать свое сочинение, а так же его понимание истории и ее значения вполне изложены им в традиционном стиле («польза истории», ее поучительность и пр.), хотя современные автору реалии колонизации в той или иной мере ощутимы в его оценках и анализах. Мулла ʻАлим говорит, что «Великое речение Господа» (=Коран) и рассказы о «чудотворствах Мухаммадовых» разделяются на три части, из которых первые две – суть Единобожие (*маухид*) и *шарʻиат*. И третье – это известие о состоянии «Мухаммадовой общины». Цель этого – знать

«научным» (с. 41). Между тем сам же признается, что допускал «некоторые изменения» в тексте (там же). Кроме того, солидное по объёму введение (ок. 40 стр.) представляет собой кратко изложенную историю Коканда (по другим источникам), а собственно о произведении сказано всего на двух с небольшим страницах, где большую часть занимают цитаты из самого сочинения. Такие же замечания можно сделать по поводу других изданий с участием Ш. Воҳидова (например, *Тарихи Азизий*), которые также отличаются небрежностью и обилием ошибок.

[1] Описание этого сочинения предложено Ш. Вахидовым в его диссертации (в основном повторенное в предисловии упомянутого издания) в более пространном виде. Однако и здесь большую часть описания занимают цитаты из сочинения, толкование которых предоставлено самому читателю (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 230-236). Конечно, цитаты из оригинала бывают часто полезными, но, по словам Ю. Э. Брегеля, «если чужие высказывания заменяют собственный анализ, то это только подчеркивает отсутствие всякого анализа...» (Брегель. Рецензия, с. 267).

«о состоянии» тех, кто ушел в мир иной. Именно это, по автору, и есть доказательство необходимости и важности истории. Мулла ‘Алим говорит, что только история, «поставленная в дело», предоставляет возможность мусульманским и иным народам мира извлекать для себя «аргументы», то есть примеры, для современной жизни (ТТ, сс. 5-6). Примерно такие же мысли о «скрытой и открытой поучительности» истории мулла ‘Алим излагает в конце своего сочинения (сс. 214-216).

Далее автор переходит к современному состоянию науки у мусульман и «использования» истории среди своих единоверцев. Он полагает, что историю предков хорошо знают только «тюркские колена и узбеки»,[1] тогда как «сарты» совершенно ею не интересуются, не зная даже своих прародителей далее чем второго или третьего колена. Это заставило автора взяться за составление «Истории Туркестана», дабы его соотечественники знали о ханах Ферганы и тех изменениях, которые произошли в крае за 50 лет его подчинения России; чтобы читатели уразумели, какие произошли перемены и чтобы размышляли об их пользе (сс. 3-4). Конечно, разница в «знании истории» между «сартами» и «племенами» отнюдь не означает, что одни из них действительно ее знали, другие полностью игнорировали. К слову сказать, самого автора, как и большинство историков, следует отнести именно к «сартам». Однако речь, по всей вероятности, идет о традиции «знания предков», что в большей степени связано с легендарной или сакральной историей (выше мы ее условно назвали «Малой историей»). Во всяком случае, автор формулирует свою цель в «дежурном» виде, что не вполне отражает содержание его последующих обзоров (большей частью компилятивных), особенно его критики. В других местах своего сочинения мулла ‘Алим дает более пространное понимание им истории (например, сс. 163, 214-215). Кроме того, он сохраняет критическое отношение к прошлой историографической традиции и даже решается на претензию в адрес некоторых историков прошлого. Эта критика предварена замечаниями о жестоких способах бесправного правления при ханах, которые характеризуются не иначе как гнет (*зулм*). Причина этого положения, по мнению автора, – крайнее ослабление религиозной нравственности (اخلاق و اطوار).[2] Мулла ‘Алим заключает, что как бы ни было бы обидно и горько мусульманам, но такое положение дел имело место в действительности. Критика подразумевает, что «писавшие

[1] Понимание авторами «этнических» терминов и обозначений, конечно, не совпадает с современными (см.: «А». II. 1).

[2] Автор сопровождает это замечание коранической цитатой: «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними» (Коран, 13:11). Цитата достаточно точно переведена, однако истолкована в том смысле, что если Аллах хочет «изменить состояние» какой-нибудь группы людей, то Он меняет их поведение (ТТ, с. 163).

истории историографы должны [правдиво] излагать события, а не быть писарями, которые составляли хвалебные истории» (с. 163). Конечно, автор намекает на официальных историографов. Его критика «ханского прошлого» связана с современными автору переменами, которые он оценивает как положительный результат русского завоевания Туркестана. Однако, анализируя этот результат, автор отнюдь не теряет чувство меры и во многих других местах своего сочинения достаточно резко критикует как колониальные власти, правящие краем с чувством собственной безнаказанности, так и собственно мусульман, неохотно идущих на адаптацию (например: сс. 166, 168 и далее, особенно в авторских стихах в конце сочинения).

С другой стороны, на примере ТТ, мы видим, что страх «потерять мусульманство», который был характерен для Мирза ʻАлима Ташканди (автора АСТХ) частично преодолен. Более того, заимствования у русских (в том числе и в системе образования) рассматриваются не как «опасность», а скорее как необходимость, дабы не отстать от «культурных народов» (*маданий миллатлар* – с. 168). Одновременно мулла ʻАлим сожалеет, что местные жители извлекают из новых политических, социальных и особенно экономических реалий только материальные выгоды. Он переживает за отсталое образование в учебных заведениях мусульман, резонно полагая, что «нация» останется необразованной, а в результате десяток образованных купцов «будут понукать» сотней безграмотных мусульман, как стадом. Причем он говорит не только о духовном образовании, но и о «светских науках» (сс. 99-100, 167).

Сочинение мулла ʻАлима Махдум-и хаджжи – самый яркий пример адаптации мусульман к новому политическому режиму. Судя по авторским ремаркам, мусульмане с новыми условиями вполне примирились, хотя само отчуждение с «немусульманами» все еще ощущается, по крайней мере, в отдельных характеристиках и фразах автора (*аввалги мусулмония ʻасрида*; *биз мусулмоний*..., сс. 3-4, 12, 56, 166-68 и др.). И особенно ярко это видно в авторских стихах, приложенных к произведению (сс. 216-219). Отстаивая необходимость адаптаций мусульман к новым условиям жизни и заимствований полезных вещей у русских и других «культурных народов», автор одновременно сетует по поводу прямых угроз религии, например, в адрес таких, как увлечение накоплением без «очищения имущества» (*закат*), ведение финансовых операций через банки (очевидный намек на запретный процент/*риба*), публичные торжества с излишествами, вроде выступлений артистов, танцами мальчиков, содомии и т.д. Эта тревога завершена символическим двустишьем: «О Боже, сохрани [нас], не дай нам утратить наш ислам // То, что [для нас] дороже всего на свете – нашу

веру ислам».[1] Как видим, автор совершенно ясно отделяет адаптацию от возможной утраты мусульманской идентичности.[2]

К сочинениям «постханского» периода можно отнести так же историю Исхак-хана б. Джунайдаллаха ходжи (‘Ибрата) «*Тарих-и Фаргана*» (История Ферганы).[3] Она написана в не ранее 1914 г.[4] История используется преимущественно узбекистанскими исследователями, и даже была издана в кириллице (*табдил*) У. Долимовым (Ибрат. Фарғона тарихи) в сокращенном виде и без должного анализа источника, в силу популярности издания.[5] Более полная версия издана Х. Бобобековым/ Бабабековым (Бобобеков. Тарихимиздаги қонли излар); в предисловии издателя предложен обзор без анализа произведения.

‘Ибрат учился в одном из кокандских мадраса, где общение с некоторыми поэтами повлияло на его мировоззрение. В 1887 г. он осуществил *хаджж* (вместе со своей престарелой матерью), и затем побывал в некоторых

[1] В тексте ای خدا ساقلا بزینك (!) اسلام قولدین کیتمسون \\ هر نه شیی لاردن (!) لذیز ایمانمز اسلامیمز . издания допущены ошибки, которые здесь сохранены.

[2] Другие особенности авторского толкования исторических событий приведены ниже.

[3] Нами использованы ташкентский и душанбинский списки этого произведения, которые, соответственно условно обозначены аббревиатурами «ТФ (Таш)» и «ТФ (Душ)».

[4] В душанбинском списке дата отсутствует (104а; далее: ТФ (Душ). В колофоне ташкентского списка указан год 1324/1906-07 г. (с. 150: далее: ТФ (Таш). Переписчик: ‘Инайат-хан Тура-кургани сын Улуг-ходжа ишана. Дата, возможно, относится ко времени составления, так как следующие произведения, скопированные этим же переписчиком и подшитые вместе с «Историей Ферганы», датируются более поздним временем (1923 г.; с. 151). В самом тексте «Истории» наиболее позднее событие – датировано 1914 г. (с. 144 ташкентского списка), которое произошло в 1898 г. Не совсем ясно, на каком основании Ш. Вахидов датируют сочинение 1916 г. (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 256).

[5] К сожалению, такой анализ отсутствует и в диссертации Ш. Вахидова, который, следуя своему стилю, ограничился лишь перечислением кодикологических данных произведения и большой цитатой из источника (Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 256-258). Характеристика ‘Ибрата как выдающегося «филолога и историка» (там же, с. 256) тоже вызывает сомнения, так как его произведения в этих областях, несмотря на их полезные обзоры, не поднимаются выше любительского уровня, характерного для подавляющего большинства работ «постханской», или туркестанской историографии. Естественно, я понимаю, что речь идет не о современной истории. Такие же высокопарные эпитеты («великий», «выдающийся» и т.п.) Ш. Вахидов использует при характеристике других авторов кокандской историографии. Это не вызывает особых возражений, если такого рода бы громкие эпитеты, прилагаемые в работах Ш. Вахидова ко всем историкам прошлого, сопровождались бы не только длинными цитатами авторов источников (часто на языке оригинала), перечислением названий глав его работ, или списком использованных им источников, но содержали бы исчерпывающий анализ и обоснования «величия» конкретного историка в той или иной области знаний, методов компиляций и проч. Ведь ясно, что язык, которым говорит автор прошлого, не совпадает с современным, тем более, со стилем современного научного анализа.

городах Европы (Афины, Рим), Турции, в Индии (Долимов. *Исҳоқхон Ибрат*, сс. 8-14).[1] Это путешествие, очевидно, произвело на него сильное впечатление и подвигло на сравнение увиденного с современными ему условиями жизни в Туркестане. Сравнение привело к выводу, что «нация достигает прогресса и развития культуры» только при должном развитии образования и «промышленности» (*сана'ат*). Такой вывод заставляет 'Ибрата самому попытаться участвовать в улучшении «образования» своих соотечественников. По возвращении в Тура-курган он открыл новометодную школу, типографию, библиотеку и даже баню ('Ибрат. *Мизан аз-Заман*. Предисловие изд., сс. 2-4).

Обратимся теперь к его произведению по истории Ферганы (ТФ). Начало повествования традиционное: хвала Аллаху, пророкам, пророку Мухаммаду, его первым четырем халифам, которые, по замечанию автора, «были ниспосланы для исламской нации» (*миллат-и ислам*; с. 3). Кроме необходимости познать эти священные сказания, 'Ибрат говорит и о «другой пользе истории и путешествий»: интерес «к самому себе» и родному краю должен побудить человека лучше узнать «землю, на которой живешь», дабы жизнь и деяния людей прошлого служили примером для будущего. Между тем, по мнению автора, об истории Ферганы никто из ферганцев не знает. 'Ибрат сам осознал, что в «образовании и прогрессе нации» история играет особую роль. Это подтолкнуло его самого изучать исторические сочинения и затем попытаться изложить историю своего края («в меру собственных возможностей и способностей») для своих земляков – ферганцев. Эта цель ясно обозначена в названии его произведения. Автор выражает надежду, что этим сочинением он «оставит память для нации» (ملت گه یادگار قالدوردیم; сс. 3-6).[2]

Такое смешение локального (в сочетании с региональным) и одновременно национального (в понимании того времени) мышления (а соответственно и подходов) довольно устойчиво в произведениях 'Ибрата.[3] Своеобразная эклектика наблюдается и при использовании автором источников. Среди них он называет не только классические мусульманские и региональные истории (в том числе и широко известные), но множество сакральных сказаний (вроде историй легендарных героев исламизации

[1] Здесь и ниже сноски даются по ташкентскому списку.

[2] Между прочим автор использует определение «ملت» (миллат; букв. «нация») не только в религиозном, а уже и в этническом его значении, видимо понимая под этим термином «нацию узбеков».

[3] См., например, следующее произведение (в ташкентском списке) «Маданийат тарихи» (История культуры), которое имеет похожее предисловие с обязательным включением истории в число «полезных для культуры и прогресса наук» (та же рукопись, лл. 154-190).

Ферганы), устных приданий, и даже произведение В.В. Бартольда[1] (скорее всего, его «Туркестан»). Я также могу указать на прямые заимствования ‘Ибратом некоторых сведений из работы В. Наливкина.[2] Конечно, методы компиляций и использования ‘Ибратом и другими местными историками мусульманской историографии прошлого и особенно русскоязычных публикаций того периода – это не исследованная до сих пор тема.[3] У меня создается впечатление (оно, конечно, предварительное), что ‘Ибрат использовал большинство источников только по памяти и не в полной мере. Исключение составляют прямые цитаты из произведений (сс. 29-31), которые тоже было бы полезно сравнить с оригиналом, в том случае, если он доступен.

Ранняя история и культура Ферганы для ‘Ибрата – это смешение (*ихтилāт*) культурных, политических и военных традиций древних тюрков, иранцев, арабов и монгол. То же самое он пишет о «языке ферганцев»,[4] в котором резонно отмечает влияние иранских, арабских и монгольских традиций, а после колонизации региона добавилось влияние русского языка на язык фергацев. Правда, автор рассуждает об этом с точки зрения необходимости «очищения языка», а так же усиления роли «турки-чагатайского» (староузбекского) языка в процессе обучения. В качестве положительного примера он приводит опыт Кашгара, где тюркский язык стал основным при преподавании в мадраса, а в число предметов были введены чтения мистической поэзии Ахмада Йасави, Навайи, Лутфи и др. ‘Ибрат критикует преподавателей из числа своих соотечественников, кто не воспользовался опытом Кашгара в Фергане, «допустив консервативность» (*мута’асибчилик*) и проявив «слабость культуры» (с. 8).

---

[1] Написано в форме: تاریخ بارطولی. ТФ (Душ.), л. 1а, внизу.

[2] Например, рассуждения ‘Ибрата об этнических и лингвистических трансформациях в Ферганской долине (Тарих-и Фаргана, сс. 6-8) явно написаны с заимствованиями соответствующих мест из работы В. Наливкина (Краткая история, сс. 18-19). Правда, ‘Ибрат игнорирует сомнительные рассуждения В. Наливкина об этнических трансформациях в долине и заменяет их собственными версиями изменений в тюркском языке, в частности под влиянием арабских и персидских заимствований. Заимствованными у того же В. Наливкина выглядят и сведения о топонимии городов (сс. 6-8, 11, 21-22 и др.).

[3] Впрочем, это касается и некоторых других историков региона. Например, американский исследователь Рон Села установил, что та часть знаменитой истории Баяни Шаджарайи хорезмшахи, в которой рассказывается о завоевании Хивы русскими в 1873 г. и об экспедиции того же года против туркмен-йомутов, заимствована из книги Мак-Гахана, который был корреспондентом газеты «New York Herald» и участвовал в походе российских военных в Хорезм (см.: Sela. Evoking the Russian conquest, pp. 459-477; Ташев. Занимал ли Мухаммад-Йусуф, сс. 22-23).

[4] Характерно, что в таких местах он почти не использует определений вроде «сартский» или «узбекский».

Интересно, что о доисламской истории автор говорит с полным уважением, не отчуждая ее от мусульманского периода (сс. 6-7). Кроме того, автору важно подчеркнуть исключительную древность Ферганской долины и ее городов, основание которых он связывает с такими древними героями, как Афрасиаб, Александр Македонский, Кай-Кубад и др. (сс. 7-12, 31 и далее), которые были легитимированы в священной мусульманской традиции и эпосе. Создается впечатление, что ‘Ибрату важно было максимально удревнить героическую историю Ферганы, не сильно заботясь о конфессиональной и даже «этнической/национальной» стороне такой исторической ретроспективы. Одновременно история исламизации Ферганы, при всем её легендарном стиле, тоже почти лишена конфессиональных оценок, так как эпическое описание прилагается как к деяниям арабов, так и тюрков, кто оказывал им самое серьезное сопротивление. Автор даже отмечает, что в прежней истории были свои славные страницы и достижения. Например, он указывает на то, что арабы переняли у тюрков искусство возделывания бумаги, чем, как представляется, хотел показать значимость местной доисламской культуры. Тем не менее имена истинных и мнимых героев исламизации Согда, Бухары и Ферганы ‘Ибрат заимствует из традиционных эпических сказаний (вроде «*Мулхакат ас-сурах*» Джамала Карши) либо из сакральных историй, которые в изобилии встречаются в родословных/*насаб-нама* (сс. 21-35).

В изложении ‘Ибратом истории Кокандского ханства уже более заметна конфессиональная характеристика этого периода, прежде всего в критике деяний правителей, глав племен и особенно антирусского *газат*а (конкретные примеры приведены ниже). Тем не менее он признает этот период мусульманским, используя, например, такие ремарки как: «Раньше в мусульманское правление» (مسلمانيه حكمتيده/*мусулманийа хукуматида*) повелители имели крепость (*урда*) в Коканде и правили самостоятельно» (с. 34). Автор резко критикует период «игры в ханы», когда бесконтрольное возведение на трон и убийство законных правителей достигло пика. ‘Ибрат на разных примерах показывает, что *шар‘иат* фактически не регулировал политическую и социальную жизнь общества. Между тем, по его заключению, люди, мало понимая в *шар‘иате*, «хвалят правителей и улемов, которые в действительности поносят и избивают их» (с. 82-83 и далее).

Интересны критические взгляды ‘Ибрата на деяния правителей первых Мингов и их прав на власть. Как большинство историков Коканда, автор считает фактическим основателем династии Шахруха «Второго», легитимность которого была доказана «родословной до Адама» (сс. 42-43). Однако такая легитимность не достаточна для ‘Ибрата, а его

перманентная критика образа действий правителей является достаточным тому доказательством. Для ‘Ибрата «справедливость, следование закону и предписаниям» правителя остается основным источником его легитимности. В сочинении заметны критика и даже ирония в отношении к кокандским правителям. Хотя одновременно, он выделяет из них более достойных, кто следовал установлениям закона, а значит правил справедливо. В этом отношении особенно характерны стихи (более чем фривольного содержания) в виде диалога между ‘Умар-ханом и некой красавицей (с. 40-41). В издании Х. Бобобекова стихи приведены, но перевода нет (с. 290).

Мне кажется, что автор, оставаясь в области истории фактически любителем,[1] предпочитает традиционные методы изложения и особенно толкования истории. Правда, следует учитывать современные автору реалии и политические изменения в регионе.[2] Религиозная составляющая этого толкования остается достаточно сильной, но уже с ярко выраженным рациональным подходом, например, в вопросах заимствований у «неверных», преодоления консервативности образования, развития производств и т.п.

И, наконец, хотелось бы остановиться еще на других видах источников, которые опубликованы недавно группой японских, узбекистанских и казахстанских исследователей (Mazar Documents, vol. 1-3). Работы в этом направлении только начаты и в настоящее время проходят этап собирания и публикаций оригинальных материалов. Изданная и кратко описанная группа документов в этой серии представляет собой преимущественно сакральные и правовые тексты, а так же личные прошения. Документы включают в себя: 1). Родословные (*насаб-нама*), возводимые к героям исламизации Ферганы либо доисламским пророкам, мнимые могилы которых в изобилии разбросаны по всей Ферганской долине. 2). Решения и подтверждения муфтиев и кадиев, пытающихся обосновать подлинность представленных родословных и законность прав отпрысков «святого семейства» на сбор подношений. 3). Прошения владельцев родословных о разрешении на сбор причитающихся подношений. Они адресовались

[1] Это особенно видно по почти бессистемному изложению материала (несмотря на наличие «Оглавления»), частому повтору информации, поверхностному использованию сведений из других источников и т.п.

[2] То же самое можно сказать о толкованиях ‘Ибратом семантики некоторых терминов, особенно топонимики (названия городов, собственно топонима «Фаргана»), которые представляют собой вольную интерпретацию по созвучию названий в топонимике с обычными словами в обиходе (см.: сс. 7-10, 145-152). В этом особенно проявляется любительский подход автора, толкования которого не поднимаются выше народной этимологии, что характерно и для других кокандских авторов (например, того же ‘Азизи).

старшинам тех ремесленных цехов, которые считали своим покровителем того или иного пророка, или святого. Прошения естественно подавались от имени потомков святых, которые в таких случаях представляли доказательство своей «родственной связи с имярек святым».

Обращение к опубликованным документам не случайно, так как они позволяют проанализировать особенности функций самых распространенных культовых мест – *мазаров*, понять некоторые аспекты их культов. Чрезвычайно интересны связанные с ними верования и ненормативные (дополнительные/*нафила*) ритуалы, которые более полно, чем другие виды источников, отражают формы бытования ислама в среде простых верующих (средних и низших сословий) (подробней см.: «В».V.2-3). Одновременно заслуживают внимания и те явления, которые тесно связаны с культом мазаров, хотя и выходят за пределы функций собственно святынь. Это, например, касается сакрализации происхождения «святых патронов» ремесленных цехов. Могилы таких святых можно рассматривать в качестве своеобразных духовных центров профессиональных корпораций.

Завершая этот параграф, замечу, что более детальные обзоры остальных источников сделаны ниже. Теперь краткое резюме, в котором я не только постараюсь сформулировать общие замечания по поводу кокандской историографии, но и попытаюсь наметить некоторые перспективы ее теоретического осмысления в будущих исследованиях.

Кокандская историография складывалась под влиянием сочинений по мусульманской истории и особенно соседней Бухары. До недавнего времени исследования трудов историков Коканда сосредотачивалось преимущественно на восстановлении канвы исторических событий, частичном анализе экономических процессов, в редких случаях на изучении особенностей устройства государственного аппарата и тому подобных вопросах. В силу ряда причин за пределами внимания исследователей остались религиозные оценки событий с точки зрения авторов сочинений. Между тем, именно этот аспект был самым важным в трудах кокандских историков. Наиболее интересные для нас заключения дают те авторы, у которых взгляд на события и деяния конкретного правителя были непосредственно связаны с оценкой места *шар'иат*а в жизни общества.

Основная проблема исследования кокандской историографии, как уже было сказано, состоит в том, что в опубликованных работах доминирует преимущественно описательная методология, основанная на выявлении формальных (прежде всего кодикологических) признаков источников, установлении разночтений в списках (если таковые имеются), обнаружении иных признаков сочинения, времени его написания и т.п. Такого рода

работа была важна и необходима, но, очевидно, этот этап исследований уже завершен.

Современная методология исследований мусульманских источников должна быть применена и к кокандской историографии. Особенно важно проанализировать ее как единый и в то же время разнообразный «историографический корпус» (определение М. Уолдман). Одновременно, необходимо выделить в ней «нарративные комплексы», т.е. исследовать внутреннюю динамику текстов, их смысловые связи с хронологически и территориально близкими и отдаленными историями, как это предлагает Мэрелин Р. Уолдман (Waldman. *Toward a theory*, pp. 2, 4, 6-7 etc…). Бесполезно и не вполне продуктивно «подправлять» или «разоблачать» историографов, пытаясь установить, где он был объективен, а где пристрастен,[1] какие куски текста его «полезны» для исторических реконструкций, а какие остаются «фантазиями». Такой прямолинейный подход разрушает ту композицию источника, которую задумал автор. В многочисленных отступлениях и заимствованных из прежних сочинений фрагментах текста (получившими у современных текстологов определения, звучащие как приговор: «неоригинальные», «компилятивные», а значит, «лишние») обязательно обнаруживается подход автора к излагаемым событиям прошлого, его видение «связи времен», а иногда отношение к истории в целом или как к средству поучения и способу легитимаций. Понятно, что автор адресовал сочинение своим современникам, включая в свои сюжеты рассказы этического плана, демонстрирующие, как следует воспринимать то или иное событие. Следовательно, те перебивки текста, которые исследователи часто воспринимают как признак «беспорядочности» композиции, или считают бесполезными/«лишними» интерполяциями, для автора (и его читателя) имели такое же равноценное значение, как и остальной текст. В этом смысле, на мой взгляд, пора отказаться от разделения текста на «оригинальную» и «неоригинальную» (компилятивную) части, а воспринимать его как неделимое целое. Такой подход даст нам шанс оценить сочинение как единый историко-нарративный текст.

Особенно это касается фрагментов исторических сочинений, которые представляют собой сакральные истории, которые на первый взгляд кажутся не имеющими отношения к основному тексту (как, например, в ТА). Однако они демонстрируют идеологические предпочтения автора, а значит и его аудитории. В этих случаях лучше всего следовать за мыслью автора, и тогда есть шанс реконструировать важные аспекты источника

[1] Исключения могут касаться тех случаев, когда важно выявить авторские пристрастия, или, например, корректно восстановить ход событий, его взаимосвязи, биографии исторических личностей и т.п.

как цельного текста, вместо того, чтобы заниматься дежурным поиском искомой «исторической правды» в современном ее понимании. Поэтому изучая такие сочинения либо интерполяции в виде сакральных историй, их следует воспринимать как полноценную часть произведения. В таких случаях, по словам Алена Франка и Михаэля Кемпера,[1] не стоит изнурять себя поисками анахронизмов или «правды», в первую очередь, в «сакральных интерполяциях в исторические тесты». Ведь для большинства читателей прошлого (а нередко и настоящего) написанное в их «родных историях» являлось непреложной истиной.[2] И это справедливо в тех случаях, когда речь идет не только об интерпретации реальных событий, но и о чисто сакральной истории, самодостаточность которой как авторы, так и потенциальные читатели оценивали «правильно», воспринимая их как поучительные эпизоды, которые предписывают этические нормы, необходимые для «нравственного общества» (разумеется, в понимании того времени).

В этом отношении я вполне согласен с Анке ф. Кюгельген, заметившей по поводу бухарской историографии эпохи Мангытов, что история правителей «чаще всего не соответствует событиям, имевшим место в действительности, но, тем не менее, может рассматриваться как истинное в том смысле, что эта история для него [=автора] и многих членов его сообщества ... имела статус “исторической правды”, определяя их восприятие и действия» (Легитимация, сс. 18-19).

В представляемом здесь исследовании я в той или иной мере, следовал этому тезису и не стремился установить «абсолютную правду» в современном (и, если угодно, «исследовательском») смысле. Однако использование разных версий авторов в исторической части книги по поводу одних и тех же событий и неоднозначные оценки (особенно по поводу знаменитых личностей) заставляло меня излагать разные варианты, пытаться их интерпретировать, или указывать на такие версии, которые в той или иной мере приближенны к логике собственно описываемого события. Это, прежде всего, касается исторических обзоров, в которых, сообразно поставленным задачам, появлялась необходимость выстроить более или менее достоверную канву событий, например, для корректной оценки того же поучительного мифа. Тем более что мне пришлось реконструировать (самостоятельно и опираясь на предыдущие исследования) общую линию

[1] Frank. Islamic Shrine, pp. 267-68, 272; он же. Islamic Historiography, 32-37, 80-82 etc…; Кемпер. Суфии и ученые, сс.447-452.

[2] Я так же не вполне могу согласиться с некоторыми исследователями (см. предыдущее прим.), считающими, что в случаях сакральных историй мы имеем продукт литературного творчества. Ведь для автора и его читателей это и есть «история», в том виде, каком ее воспринимали они, но не современный читатель или, тем более, исследователь.

событий практически с момента возникновении Коканда и до его аннексии.

Возвращаясь к кокандской историографии, замечу, что в ней не было по-настоящему профессионального историка, опять же в понимании того времени. Большинство кокандских историографов были выходцами из религиозных, военных, торговых сословий, а также среднего и мелкого служивого класса.[1] Конечно, кто-то из них (вроде Хаким-хана и Мухаммад-Салиха) достаточно внимательно ознакомился с трудами мусульманских историков прошлого, изучил особенности композиций, структуру и последовательность подачи материала и т.п. и старался им следовать. Другие (а их большинство), даже будучи знакомыми с классическими работами мусульманских историков и принципами компоновки материала в них, способами его «правильной подачи» и пр., не следовали таким образцам, стараясь ограничиться изложением преимущественно локальных событий, имевших место в пределах ханства. Это обстоятельство заставляет рассматривать такого рода сочинения в качестве мемуарных записок. Возможно в большинстве случаев причина этих особенностей более или менее прагматичная, то есть объясняется нехваткой времени у авторов и ограниченностью «полезного пространства» в его рукописи. Во всяком случае, «Больших историй» в кокандской историографии не так уж много (это, например, сочинения Хаким-хана, отчасти ʻАваз-Мухаммада, ʻАзиз-Мухаммада и, конечно, Мухаммада-Салиха).

В кокандской историографии иногда можно выделить (правда, достаточно условно) разные исторические традиции. Это в основном иранская (более подчеркнутая у Хаким-хана,[2] и отчасти у Мухаммад-Салиха), а также условно – тюркская или тюрко-монгольская. Главная особенность последней в том, что она пытается преподнести историю Ферганы и Мингов именно в контексте древнетюркских сказаний.[3]

[1] Например, Фазли был поэтом; Исфараги – составителем писем хана; Нийази – выходцем из семьи профессиональных военных, ʻАваз-Мухаммад – мелким торговцем пряностями и благовониями; ʻАзизи – мелким чиновником, кадием и толмачом в Маргиланском уезде, Мухаммад-Салих и Мирза ʻАлим Ташканди – имамами мечетей и т.п. И только Хаким-хан был выходцем из знатной фамилии и может условно считаться «аристократом от истории», хотя и его труд, несмотря на обилие интереснейшей информации, причисляется специалистами к мемуарам, т.к. не отвечает всем критериям классических и полноценных историй. Впрочем, в этот период история крайне редко становилась профессиональным занятием.

[2] У Хаким-хана в традиционном предисловии, наряду с «древней историей», собраны воедино легендарные истории иранских и туранских царей, героев эпоса, вроде Ширин или Рустама, Асфандийара и пр. При этом он, вопреки прежней хронологии и традиции, помещает этих героев в период ранней исламизации и заставляет их играть положительную роль в «исламском периоде *фатх*». Он также отмечает, что сам был в этих регионах (в 1243 г.), с которыми связан излагаемый им эпос, посвященный Рустаму. Он говорит так же о генеалогии этих царей «от Масиха» (МТ-1, с. 51 и далее).

[3] В этих случаях язык произведения мог быть и персидским (таджикским).

Особенно это касается алтун-бишиковской родословной, переходящей к Тимуридам и иногда к древним тюркским династиям, сакральность которых «обеспечивается» родословными, идущими от Нуха (Ноя) или Йафета. К такого рода произведениям следует отнести АСТХ, МТФ, ХТ, ТФ. Хотя между этими традициями (тюркской и иранской) нет серьезных барьеров, и кокандские авторы едва ли сами задавались проблемой четкой ориентации на те или иные традиции. Тем более что к рассматриваемому времени в изложении истории у авторов ощущается сакрально-исламская доминанта с подчеркнутой исламизацией древней истории Ирана и Турана (Фазли, Исфараги, особенно Хаким-хан и Мухаммад-Салих Ташканди).

В этом смысле описание в местных источниках действий правителя, правящей элиты, войска, оценка межплеменных раздоров серьезно зависят от политических или, скажем, этнических (или групповых) пристрастий автора, его информаторов, а иногда даже от социального статуса конкретного историка. Учитывая это обстоятельство, в своем исследовании я старался вычленить преимущественно религиозную характеристику действий (военных походов, внешних экспансий и пр.) конкретного правителя или его регента в тех частых случаях, когда хан фактически оставался номинальной фигурой. Естественно, все эти вопросы рассматриваются часто с точки зрения конкретного автора, что заставляет искать особые методы интерпретации источников, сравнивая сведения об исторических событиях одними авторами с описаниями аналогичных эпизодов другими авторами, возможно имеющими противоположные политические и этнические/групповые пристрастия. Особую помощь оказывают менее пристрастные (с точки зрения реалий внутренней жизни Коканда) русскоязычные (колониальные) публикации и архивные материалы. Однако их особенности (например, мессианскую или «цивилизаторскую» позиции, оправдание российской экспансии) тоже следует принимать в расчет.

Итак очень важно иметь в виду мотивы автора как протагониста идеологии какого-то сословия, группы, клана, высокопоставленной личности и т.п. В аспекте политических легитимаций, практически для любого кокандского автора непременным атрибутом его «построения» (выбора) оптимального образа правителя является «правильный» («справедливый/шар‘иатский») характере его деяний. При таком подходе, как отметила Джулия С. Мейсами, важно учитывать пропагандистские побуждения авторов, «ибо их труды тесно связаны с легитимацией их правителей или эмфазисом на особом статусе их региона и его жителей» (Meisami. *Persian Historiography*, pp. 296-97). Одновременно (если это касается преимущественно неофициальных историй) обязательно должна учитываться нравственная риторика историографов (ibid., pp. 5-10, 67-72 и далее). Добавлю, что, как правило, такая риторика

связана с конфессиональными оценками и мировоззрением авторов. Следовательно, этот аспект тоже важен в будущих исследованиях кокандской историографии. По крайней мере это особенно важно для целей настоящей работы.

Колонизация – важный период в традиции составления исторических сочинений в среде местных авторов. Это, прежде всего, отразилось на стиле сочинений и устоявшихся клише в их структуре. Особенно это касается вводных частей, которые обычно, в которых включались истории пророков (от Адама), некоторые события прошлого региона и т.п. Однако к названному периоду большая часть исторических сочинений Коканда становятся преимущественно локальными (в лучшем случает региональными), отходят от устоявшихся схем «глобальных» историй (или только формально подражают им).[1] Кроме того, авторы сосредотачиваются на современных авторам (или близких по времени) событиях. Последним «универсальным» трудом в устоявшейся схеме (от Адама и с претензией на обширный географический охват) стала работа Мухаммада-Салиха (ТДТ).

Кокандская историография в период существования ханства была ориентирована преимущественно династийно.[2] Это определило особенности исторических сочинений того времени, особенно, что касается описания и толкования событий, пристрастности в подходах авторов, их предпочтений тех или иных способов легитимации власти и т.п. Другое дело, «постханская» историография. Сама династия уже отсутствовала и, значит, не было потенциального донатора или «политического/общественного заказчика» сочинения. Тем не менее в ранний период «постханской» историографии продолжалась традиция составления сочинений, ориентированных на историю династии Мингов (АСТХ, ТДТ). И только позже некоторые историки отходят от этой традиции, ориентируясь на древнюю историю (как у ‘Ибрата), или на примеры из ранних мусульманских сказаний (чаще региональных), как на образцы подражаний. Правда религиозная ориентация нередко предлагалась авторами в их модернистских (или смешанных) формах с призывами к промышленному, техническому и «культурному» развитию, поиску в сакральных текстах соответствующих предписаний (Та’иб,

[1] Исключение составляет, может быть, сочинение Мухаммада-Салиха. Хотя и здесь глобальная история нередко почти дословная компиляция прежних историй (сравните: Мунши. Муким-ханская история, вводная часть). Однако, повторяю, что и этот способ компиляций должен быть учтен и изучен.

[2] В известном смысле это можно сказать и о сочинении Хаким-хана, который, несмотря на некоторую независимость, все-таки следовал древним историям и потому не мог обойти схем династийных историй. Хотя мемуарный характер изложений ставит его работу в ряд исключений.

ТТ). Очень серьезное внимание уделялось последствиям завоевания региона Российской империей. Рассматривание истории именно в этом ключе (т.е. с точки зрения сравнения у «завоевателей» и «завоеванных» уровня технической оснащенности, политического устройства и т.п.) дало авторам объяснение собственной отсталости как следствия неправильного понимания Корана и указаний Пророка (ТА, ТТ, МТФ, произведения Та'иба, 'Ибрата и др.). Русских уже не ругают и даже в определенном смысле ставят в пример их «разумное государственное устройство», военную технику, иногда промышленность, правила устройства городов и пр. (Та'иб, 'Ибрат, МТФ и др.).

Еще одна особенность «постханской» историографии Коканда (теперь уже Туркестана) в том, что в ней религиозный элемент подчеркнут, приобретая разные формы в зависимости от целей автора, его личной религиозной грамотности или даже социальной позиции. Тем не менее общее, что объединяет авторов – это попытки содействовать сохранению мусульманской идентичности в условиях жизни в государстве, где реально появилась угроза (как ее воспринимали историки) постепенной ассимиляции мусульман «чужими». В этом же контексте следует, на мой взгляд, толковать и настойчивую «длинную» апелляцию к собственной (именно исламской) священной истории. Таким способом автор старается внушить своему читателю мысль о том, что мусульмане, лишенные политической самостоятельности, обладают, тем не менее, собственным славным прошлым. Многими авторами местная и (реже) глобальная история исламизации края намерено излагается в виде героического эпоса, более доступного восприятию простых верующих. За их умы и нормы поведения началась отчаянная борьба авторов историй и компендиумов религиозных сочинений второй половины XIX – начала XX вв. Именно в это время сочинения кокандских/туркестанских историографов становятся важной формой общественных и ментальных трансформаций, особенно в этнической, конфессиональной и исторической идентичностях. По крайней мере такие контексты представляются еще одним предметом специального исследования.

Другая группа сочинений (выходящая за рамки собственно хронологической историографии, но тоже ждущая своего исследователя) – это компендиумы исключительно религиозных сочинений. Цель их авторов та же – поддержать традицию, религиозную идентичность, уберечь общину от опасности «потерять веру», представить исламские предписания как священный и единственно легитимный образ поведения и жизни. В этом смысле особенно интересен вопрос об обсуждении правового и политического статуса мусульман на завоеванных Россией

территориях (в контексте споров о «*Дар ал-Ислам*» и «*Дар ал-харб*»; см. подробней: «В».III.3). Как было сказано выше, поволжские богословы столкнулись с этой проблемой раньше и составили свои суждения по этому поводу (там же). Насколько мне известно, такого рода поздние труды и заключения поволжских богословов по поводу тех же вопросов[1] не были известны в Туркестане, по крайней мере, историографам.[2] Полагаю, что это обстоятельство можно расценивать не только как какой-то исторический и богословский снобизм (возможно, традиционный), но как еще один признак известной региональной замкнутости (ограниченности) историографов в период существования ханства и после его ликвидации.

I. 2. «В прошлом Коканда много белых пятен». Обзор публикаций

Полного анализа библиографии по истории Коканда, насколько известно, пока не существует. Исключение составляет весьма скрупулезный подбор публикаций (реестр) по местным ханствам, в том числе и по Коканду, сделанный Ю.Э. Брегелем (Bregel. Bibliograpfy, part I, pp. 86-88, 90 etc…), который является так же автором статьи по Коканду (Bregel. *Khokand Khanat*, pp. 430-431), написанной для Оксфордской энциклопедии по истории ислама (The Oxford Encyclopedia of modern Islamic worlds). В этой небольшой работе автор в принципе следовал опубликованным данным (в основном статье В.В. Бартольда[3]) и привел общие, но не всегда точные данные. Во всяком случае, краткость и общий характер статьи показывает, что история Коканда еще плохо изучена. Похожее замечание некогда сделал Л. Зимин («в прошлом Коканда много белых пятен»), заметив, что история ханства изучается скорее спорадически, а полноценных и исчерпывающих работ нет (Зимин. «Зерцало побед», с. 32).

В настоящее время положение, конечно, изменилось и работ по отдельным аспектам истории Коканда достаточно много. Однако они буквально «разбросаны» в сотнях сборников и журналах (опубликованных в течение более 150 лет), что затрудняет сведение их воедино и, соответственно сам обзор. К этому добавляется хронологическая и тематическая ограниченность большинства исследований. Другая

[1] Интересные (хотя и методологически непохожие) наблюдения в отношении историографии колониального периода Поволжья и Волго-уральского региона сделали Миркасым А. Усманов (Татарские исторические источники, сс. 90-93, 96-97 и далее), Ален Франк (Frank. Islamic Historiography, 111 – 154 и далее) и Михаэль Кемпер (Суфии и ученые, сс. 428-476 и далее).

[2] Единственный известный мне пример – это использование упомянутого в след. параграфе известного Шихаб ад-дина труда Марджани (1818-1889) «Мустафад ал-ахбар» в анонимном труде по кокандской истории (л. 138б).

[3] Бартольд. Коканд, сс. 462-466.

проблема в опубликованных работах по истории Коканда – это методология исследований. Анке ф. Кюгельген, говоря о русской и советской библиографии по истории Бухары периода Мангытов, отмечает «идеологически обусловленные слабые стороны» большинства публикаций, с исключительным упором на «экономических и социальных, но не [на] культурных аспектах». Тем не менее исследовательница добавляет, что эти работы «отличаются, как правило, тщательностью научного поиска и существенностью их информативного содержания» (Легитимация, с. 34). Эти характеристики (как положительные, так и критические) вполне приложимы и к современной кокандской историографии.

В настоящем исследовании эти особенности учитываются. Хотя я никак не могу претендовать на полноту обзора библиографии по истории Коканда (в том числе и зарубежной), так как сознательно ограничил ее обзором преимущественно тех работ, которые были (в той или иной степени) мной использованы ниже. Поэтому я считаю, что библиографию по истории Коканда уже сейчас можно рассматривать как отдельную тему.

История и состояние Кокандского ханства, особенно его ранних периодов, в той или иной степени оставались terra incognita, даже для его ближайших соседей (Бухары, России, Китая), не говоря уже об Османской Турции[1] или европейцах.[2]

Бухарские авторы хроник говорят о первых Мингах только в случаях экспансии кокандцев на Самарканд и другие бухарские владения, либо в связи с совместными походами правителей двух ханств. Упоминания бухарских историков XVI-XIX вв. о Коканде рассмотрены в не устаревшем до сих пор кратком обзоре З. Валидова/Валиди (Некоторые данные, с. 77-78 и дальше). Здесь же приложено извлечение из «*Тарих-и Рахим-хани*» (с переводом) о совместном походе бухарского Мухаммад-Рахим бийа и кокандского правителя Ирдана-бийа на Ура-типу (сс. 97-118). Между прочим, документы, опубликованные З. Валиди, проливают свет на степень политической суверенности Коканда от Бухары (подробней: «А». II.2. О работах З. Валиди см. также ниже).

Об интересе политиков и военных Российской империи к Средней/Центральной Азии и, в первую очередь к Коканду (в смысле сбора разведывательных данных), свидетельствует трехтомная публикации генерала М. А. Терентьева «История завоевания Средней Азии» (там же

[1] Представления османской (турецкой) политической элиты о Коканде опубликованы турецкими исследователями З.-А. Тоганом, Мехмет Сараем, Жаном-Луи Баке-Грамоном и профессором токийского университета Х. Коматцу (о них см. ниже).

[2] Обзор см.: Терентьев. История завоевания Средней Азии, с. 193. См. также работы Ч. Валиханова и М. Винникова и др., переведенные на английский язык и опубликованные в Лондоне (1865 г.) в связи с началом завоевания СА Российской империей (The Russians in Central Asia).

библиография источников, в том числе военно-разведывательных данных и публикаций). Об активном сборе российскими политиками и военными сведений о Коканде говорит в своей «Истории» Хаким-хан тура (МТ 2, сс. 342, 355, 357, 365, особенно 374-75 и др.).

Об обширных торговых и дипломатических связях Коканда с Китаем опубликовано значительное количество работ. Обозрение русскоязычных публикаций на эту тему почти за 200-летний период сделано в книге В. М. Плоских, правда, рассматривавшего эту литературу исключительно в плане отношений киргизов с китайцами, Джунгарским ханством и Кокандом (Плоских. Киргизы, сс. 16-68). Особо следует отметить весьма информативную в этом отношении подборку (в переводе на русский язык) из китайских источников о Кашгаре, Коканде и киргизах. Подборка была сделана в Академии наук Киргизской ССР (в 60-70-х гг. прошлого века) А. А. Кондратьевым, С.И. Кычановым и Л. Г. Ефимовым. Предполагаемый к публикации сборник отложился в архивах Академии Киргизстана под общим названием «Материалы по истории киргизско-китайских отношений во второй половине XVIII – первой половине XIX вв.» (Плоских, Киргизы, с. 62).[1]

Более детально связи Кашгара с ханствами Средней/Центральной Азии были исследованы профессором А. Ходжаевым. Автор детально изучил обширные связи Китая и Коканда, особенно в сфере торговли и экономики (Ходжаев. Из истории). А. Ходжаев аргументировано возразил некоторым китайским и западным исследователям относительно несостоятельности сведений китайских источников, в которых Коканд представлен в качестве вассального государства (Ходжаев. Китайский фактор, с. 38-39). Эти исследования продолжил молодой узбекистанский историк Ш. Кулдашев, который удачно сочетает знание китайских и местных (преимущественно кокандских) источников, а также старается систематизировать опубликованные работы, посвященные связям Китая, Кашгара с Кокандским ханством (Политические, экономические и культурные связи, сс. 4-27. Здесь же более обширная библиография по теме).

Не менее обширная литература по этому вопросу (то есть, по т.н. «китайскому взгляду на Кокандское ханство») опубликована за пределами бывшего СССР. Здесь приведен критический обзор лишь некоторых из них. Хотелось бы отметить исследование японского ученого Сагучи Тори, предложившего обширный обзор «восточной политики» Коканда, в частности, крушения власти кашгарских ходжей, попыток их «газавата» из Коканда с целью вернуть утраченные их родичами территории и т.п. Здесь впервые сделан интересный обзор китайских источников с

[1] О захвате Циннами Джунгарии и затем Кашгара (Синьцзяна) см.: Ходжаев. Захват; он же. Цинская империя (остальная библиография в упомянутой работе Ш. Кулдашева).

указанием точных дат смены правителей, особенностей географического устройства Ферганы (с точки зрения китайцев), этнического состава, территориальных притязаний династии Цинов, истории торговых связей Кашгара и Коканда и т.п. Особенно важны идеи исследователя относительно особого географического и экономического положения Коканда в качестве транзитной территории для китайского товара (Tory. The Eastern trade of the Khokand Khanate, pp. 47-114). Тору Сагучи явно находился под влиянием сведений исключительно китайских источников и потому повторил их сведения о том, что Коканд находился в вассальной зависимости от Манчжуров, а затем Цинов (сс. 44-45, 66). Между тем, нужно было учесть традиционный «имперский взгляд» китайских историографов и хронистов, которые следовали правилам позиционирования «Поднебесной» как центра мира, а ее правителей как «вассалов остальных владений» (см. упомянутую выше работу А. Ходжаева).

Более детально анализ этого же периода и точки зрения китайцев на ханства ЦА (преимущественно на Коканд и в целом мусульман) продолжен в работе Лауры Ньюбай (Newby. The empire and the Khanate)[1]. Интересна также работа Джеймса Милворда, в которой имеется беглый, но важный обзор завоевания Китаем Кашгара (Синьцзяна/Хиньяна), представлений китайцев о жителях этого региона (Qing Images of Xinjiang Peoples), торговле, денежном обращении, влиявшем на «валютные запасы» Коканда, и т.п. (Millward. Beyond the Pass, pp. 92-101).

Даже при беглом обзоре исследований «китайского взгляда» на Коканд, сделанных разными группами авторов, в глаза бросаются следующие обстоятельства. Ученые, кто работал за пределами бывшей Российской империи[2] (затем и СССР), практически не использовали русскоязычных авторов прошлого, особенно конца XVII – первой половины XIX вв., тоже хорошо знакомых с ситуацией на южных окраинах России. Другая особенность «западных» исследований в этой области – ограниченное использование имеющихся источников (преимущественно китайских при поверхностном знании работ кокандских авторов), о чем уже упоминали проф. Х. Коматцу (Komatsu. Khoqand and Istanbul, p. 967) и С. Ливай. Последний, правда, указал на редкие исключения (Levi. The Feghana Vally, p. 220). Позже русскоязычные исследователи (в том числе из бывших южных республик СССР) в полной мере использовали знание

[1] Характеристика этой работы: Levi. The Feghana Valley, 220.

[2] Учитывая ограниченность задач, здесь предлагается лишь беглый обзор этой литературы. Значительная часть исследований приведена в упомянутом трехтомном библиографическом обзоре Ю. Э. Брегеля (Bregel. Bibliography, pp. 85-91 и др., по тематике).

русскоязычных[1] и китайских источников, привлекая также и рукописи местных авторов на персидском/таджикском и чагатайском/узбекском языках. Другим преимуществом ученых бывшего СССР (кто занимался вопросами отношений Китая и Коканда) стало то, что они были знакомы в той или иной степени (не детально) с работами своих «западных» коллег, хотя явные идеологические подходы сказывались на их выводах.[2]

Примечательным исключением из этого ряда работ стала монография Ходонг Кима (Стенфордский университет), которая посвящена восстанию под предводительством Йа'куб-бика (1864-1877) в китайском Синьцзяне (Кашгаре). Автор использовал не только китайские хроники и работы русских авторов, но и ряд местных источников на персидском и тюркском (преимущественно уйгурском) языках. Однако краткие ремарки, имеющие отношение к истории Коканда рассмотрены с точки зрения отношений ханства с Кашгаром и Китаем (точнее их военные столкновения и дипломатические связи). Сведения русскоязычных источников и работ основаны преимущественно на опубликованных работах (Ч. Валиханова, В. Наливкина, В. Кузнецова) и некоторых местных источниках, например, Та'рих-и Шахрухи или *Мунтахаб ат-таварих*. За пределами внимания автора остались другие источники кокандской историографии, тоже дающие нам интересную перспективу на военные и дипломатические взаимоотношения Коканда и Китая. Кроме того, сведения кокандских источников, которые использовал Ходонг Ким, не осмыслены им должным образом. (Holy War, Pp. 19-29 и др.).

Возвращаясь к русскоязычным источникам, имеющим отношение к нашей теме, заметим, что ясно обозначившийся интерес Российской империи к Средней Азии порождал не только газетные статьи, рисующие, как обычно, «варварские обычаи азиятов», но и более или менее объективные (естественно, для того времени) научные работы. В этом отношении интересны и информативны знаменитые «Записки» Филиппа Назарова, которые давно вошли в научный оборот и широко используются современными специалистами ([Назаров.] Записки). Хорошо зная местные языки, автор собрал и опубликовал интересные сведения о некоторых провинциях Коканда (Ташкенте, Ура-типа и др.), информацию о правлении 'Алим-хана, его брата 'Умар-хана, о караванных дорогах и проч. (сс. 24-27, 32-38 и дальше).

Несколько позже в 1849 г. была опубликована работа анонимного русского автора, (Обозрение, сс. 176-216). В этом достаточно обширном очерке автор ясно обозначает «торговый интерес» России к Кокандскому ханству

[1] Среди русскоязычных источников следовало бы отметить, например, интересную работу: Паллади. О магометанах в Китае.

[2] См. также критическую статью Ю.Э. Брегеля «Notes», с. 1-26.

(как к значительному рынку сбыта товаров и транзитной территории), а самое главное, совершенно точно обрисовывает политическую историю того времени (т.е. период с 1810 и до 1842 гг.), внешнюю политику ханства, этнополитическую карту Коканда, караванные пути и т.п.

Очевидно этот весьма любопытный очерк остался неизвестным В.В. Вельяминову-Зернову, который позже опубликовал свою работу под схожим названием «Сведения о Кокан[д]ском ханстве» (Сведения, сс. 107-152). В этой работе приведено значительно меньше информации о политической жизни Коканда (по сравнению с упомянутым анонимным «Обозрением»), хотя, как замечает сам Вельяминов-Зернов, он собирал сведения о «Кокан[д]е» в течение пяти лет, будучи в Оренбургской губернии (с. 107). Впрочем, статья интересна тем, что в ней есть подробнейший отчет (с обширной таблицей) о ценах на рынках Коканда, об ассортименте и географии добываемых минералов (включая золото, серебро, серу и пр.). Здесь же имеется краткий обзор торговых маршрутов, сведения о ценах на вьючных животных и т.п. Эта информация, как замечает сам автор, была очень важна, так как наталкивает на вывод о том, что «Россия ... находит пользу от поддержания связей с ханством», поскольку «... она (=Россия) имеет верный источник для сбыта изделий со своих фабрик, мануфактур и заводов» (с.132). В. В. Вельяминов-Зернов приложил к своей публикации небольшой дневник приказчика С.Я. Ключарева, ходившего со своим хозяином (купцом Зубовым) в Ташкент с торговой целью (сс. 133-152). Здесь мы находим те же данные о маршрутах и ценах на товары.

Позже, в 1869 году, был опубликован анонимный очерк «Кокан[д] ское ханство по новейшим известиям» (повторная публикация 2003, в сб. «История Средней Азии»[1]). Ее автор явно пользовался вышеупомянутой анонимной статьей и работой Вельяминова-Зернова. Основная цель неизвестного автора (видимо, он был из военных специалистов) – «составить некоторое понятие о торговом и промышленном значении Кокан[д]а, так отчасти и о его общественной и политической жизни». Автор пришел к выводу, что торговый потенциал Коканда (территория которого тогда была ограничена Ферганской долиной) «ничтожен», хотя отметил, что долина важна как стратегический пункт торговых путей из Китая и Индии (с. 460). Несмотря на преимущественно прагматические цели и плохую осведомленность в истории ханства, анонимному автору удалось сделать полезные зарисовки политической жизни Коканда, особенностей жизни двора, простых людей. Здесь же мы обнаруживаем интересные сведения о внутреннем положении в Коканде, сложных

[1] К сожалению, издание непрофессионально, не снабжено соответствующими комментариями и представляет собой лишь копии ранее опубликованных текстов.

взаимоотношениях с Бухарой, а так же известия об отрицательной реакции большинства кокандцев на завоевание генералом М. Черняевым Ташкента и т.п. (Кокан[д]ское ханство).[1]

Чуть раньше (после 1860 гг.) некоторые архивные сведения о Коканде, а также свидетельства очевидцев (особенно о взаимоотношениях Коканда с Китаем и Россией) стал собирать известный исследователь Ч. Валиханов. Большая часть сделанных им записей осталась неопубликованной и увидела свет более чем сто лет спустя в пятитомном издании записок и научных работ автора; упомянутые записки, имеющие отношение к истории Коканда, опубликованы в третьем томе сборника (Валиханов. Собр. соч., III, сс. 125-145, 164-165) и позже в сборнике избранных произведений (Валиханов. *Избранное*, сс. 135 166, 293-98 и сл.).

Не менее интересны сведения о Коканде, полученные у некоторых русских пленных и записанные третьими лицами (публикаторами), сопровождавшими напечатанные тексты комментариями (увы, не всегда точными)[2].

Особо следует отметить краткие (но не всегда точные) исторические сведения о Коканде поволжских историков и теологов, в основном сосредотачивавшихся на истории и состоянии Бухарского ханства того времени. Самый характерный пример в этом отношении – фрагментарные исторические очерки знаменитого татарского теолога Харуна ибн Баха' ад-дина (Шихаб ад-дина) ал-Марджани (1818-1889) «*Мустафад ал-ахбар*». В книге уделено четыре страницы истории Коканда. Автор называет династию Мингов «Бабуридским государством Коканда». По-видимому, ему были знакомы какие-то местные источники, на которые он, к сожалению, не ссылается. Приводимые сведения не вполне точны и изобилуют хронологическими ошибками, за исключением даты ликвидации Коканда и ссылки в Оренбург одного из последних ханов – Худайар-хана (*Мустафад ал-ахбар*, сс. 187-191). Тем не менее рассуждения Марджани о превратностях владычества, об устоявшихся формах насильственной смены правителей весьма примечательны, особенно с точки зрения эсхатологических представлений о природе власти в сочинениях мусульманских историков позднейшего периода. Интересно, что сочинение Марджани было упомянуто анонимным автором АТ в качестве одного из источников информации (138б).

Первые военные столкновения русских с кокандцами, колонизация края и особенно ликвидация ханства (февраль 1876 г.) породили целую серию

[1] Примерно в таком же стиле написан краткий очерк истории Коканда Н. Петровского, основанного на прежних публикациях, хотя изобилующего неточностями (Петровский. Очерки Кокан[д]ского ханства).

[2] См., например: Показания сибирских казаков; Северцов. «Месяц плена у Кокандцев» и др.

публикаций о Коканде в российских средствах массовой информации[1] и статьи научно-популярного характера. В этом же ряду можно назвать одну из первых работ (русских и европейских) по краткой истории и положению дел в ханстве в описываемый период, опубликованную Ал. Куном в марте 1876 г., то есть сразу после ликвидации Кокандского ханства (Кун. Некоторые сведения, 417-448). Свою основную цель автор обозначает в конце статьи, указывая, что своей работой (особенно ее статистической частью) он пытается доказать «осязательность выгод ... увеличения владений [России] новой Ферганской областью» (там же, с. 446). В исторической части обширной статьи Ал. Куна нет ссылок на источники информации, точнее рукописные сочинения кокандских авторов. Ал. Кун даже не упоминает о местных историях, хотя, очевидно, использовал их (наряду с устными сведениями), так как в работе встречаются достаточно точные ремарки и описания событий, очевидно, почерпнутые у местных авторов.

В том же году появились «Очерки Кокан[д]а» А. П. Хорошкина, которые по информативности и объективности представленных в них сведений превосходят, пожалуй, все публикации того времени. В частности, А. П. Хорошкин предлагает свой взгляд на причины роста антирусских настроений периода подавления выступлений ‘Абдаррахмана Афтабачи, Пулад-хана, Вали-хана тура и др. (Хорошкин. Очерки, сс. 51-52 и далее). Несколько лет спустя опубликована небольшая статья Н. Корытова, посвященная выступлению Пулад-хана. Работа основана на материале по опросу местного населения, в первую очередь тех кто, так или иначе, принимал участие в этом выступлении, а так же на прежних публикациях. Несмотря на естественную пророссийскую позицию автора, статья содержит ряд полезных для исследователей данных, особенно по хронологии и последовательности событий (Корытов. Пулат-хан).

Интересны и весьма информативны работы русских военных в отставке, кто принимал непосредственное участие в захвате части Коканда и в событиях, предшествовавших ликвидации ханства, или восстанавливал эти события по донесениям и военным сводкам того времени. Среди этих работ особенно важными представляются трехтомная публикация М. А. Терентьева (Тереньтьев. История завоевания Средней Азии) и обширный очерк А. Серебренникова (Серебренников. Из истории Кокандского похода. О работе и архиве А.Г. Серебренникова см.: Горшенина. Крупнейшие

[1] Такие работы в основном имели целью политически легитимировать завоевание края (с расхожими в то время формулировками «цивилизаторского блага для отсталых туземцев», либо «замирения края») и оправдать готовящуюся ликвидацию Коканда. См., например, анонимную статью: Кокан[д]ское ханство // Грамотей, 1876, № 3, с. 55-67 (редакционная статья). Такая же анонимная статья в «Санкт-Петербургских ведомостях» (1875, № 224).

проекты, сс. 54-59. Там же библиография). Естественно, в них мы обнаруживаем особый «взгляд военных» на «замирение края». Такого рода «отчеты», «истории славных походов» создают впечатление, что российские военные того времени обрели ярко выраженное колониальное мышление. Тем не менее, в этих историях обнаруживается очень полезная информация, особенно по периоду правления последних ханов Коканда (в первую очередь, Худайар-хана)

Ровно через десять лет после Ал. Куна другим русским ориенталистом-любителем – Владимиром Петровичем Наливкиным – была составлена первая более или менее систематизированная история Коканда (Наливкин. Краткая история), которая вскоре была издана на французском языке (Nalivkin. Histoire du Khanat de Khokand). В предисловии автор признавался, что эта книга – первый его опыт в написании исторического сочинения, и отказывался от притязаний на научный стиль и прочие «академические правила». Однако в самом начале своего труда он перечисляет некоторые использованные им местные источники (в том числе документы и сакральные истории), а также европейскую литературу (Наливкин. Краткая история, сс. I-IV).[1] Надо сказать, что этот труд В. П. Наливкина (равно как и другие его работы, в которых мы находим исторические ремарки к истории Коканда) не утратил своей актуальности и по сей день.[2] Вполне естественно, мы сохраняем критический взгляд на исторические интерпретации и методы Естественно, что В. П. Наливкин в этой и других своих публикациях пытался осветить преимущественно положительные последствия завоевания Средней Азии и ликвидации Кокандского ханства. В этом совершенно очевидно желание самого автора обслужить современный ему политический (имперский) интерес, хотя и к «колониальному снобизму» своих соотечественников он относился отрицательно. Для целей настоящей работы, важно отметить тонкие наблюдения В. П. Наливкина целого ряда обычаев, бытовой и ритуальной традиции местных народностей (пусть иногда не вполне научно сформулированные – такой задачи он, очевидно, и не ставил, обращаясь к более «общей» аудитории).[3] Таким образом, добросовестная и тщательная

[1] Из них главные – Мунтахаб ат-таварих Хаким-хана тура, Тарих-и джахан-нумай Мулла ‘Аваза, Бабур-нама, сочинение Муллы Шамси, и документы мазаров.

[2] Между прочим, основные положения этой работы были использованы при составлении раздела истории Коканда во втором томе «Истории народов Узбекистана» (Ташкент, 1947, сс. 131-132, 168-173). Работа В. Наливкина продолжали использоваться при составлении похожих «Историй» на протяжении всего советского периода и отчасти во время независимости.

[3] Очевидно по этой причине, автор выносит список использованных им рукописей и документов в Предисловие (сс. II-IV), но не сопровождает текст необходимыми сносками и ссылками на эти источники. Именно это обстоятельство стало в основном причиной критики этого труда со стороны русских востоковедов Н. Веселовского (В.

фиксация В. Наливкиным тех явлений, которые теперь мы вряд ли сможем реконструировать и на которые местные авторы не обращали внимания, серьезно повышают значение оставленных им работ.[1] По этим и иным причинам (о них еще будет сказано ниже), названную выше, а также другие публикации В. П. Наливкина мы используем в числе самых надежных и информативных источников в настоящей книге.[2]

Несколько источников кокандской историографии обнаружил (в Фергане) и кратко описал А.-З. Валидов (Валиди), в их числе и МТ, ТШ, АСТХ и др. (Валидов. Восточные рукописи, сс. 303-320). В другой своей публикации А.-З. Валидов сделал краткое обозрение ранней политической истории Кокандского ханства (Валидов. Некоторые данные); позже эти данные были использованы и отчасти уточнены Т. К. Бейсембиевым («Та'рих-и Шахрухи», с. 37).[3]

Намного позже (в 1940-х гг.), уже будучи в иммиграции, А.-З. Валиди написал более обширную работу посвященную обзору средневековой и новой истории Туркестана, которая была переиздана в 1981 году. Сама работа имела явный политический (прежде всего антисоветский) контекст, тем не менее интересны наблюдения автора, опиравшегося в своих исследованиях на довольно широкий круг источников. Особенно это касается выводов автора относительно дипломатических, политических и культурных связей Коканда и Великой Порты (Togan. Bugünkü Türkili [Türkistan], S. 215-222). Правда, А.-З. Валиди явно преувеличил масштабы связей Великой Порты и Коканда, особенно в период правления 'Умар-хана (12810-1822) и его сына Мухаммад-'Али (1822-1842). Эти поспешные выводы ученого подверг справедливой критике профессор Х. Коматцу, предложив более взвешенный анализ дипломатических связей двух государств, особенно в контексте сложных отношений Коканда и Бухары. Оба ханства старались оспорить свою доминанту в регионе перед

Н. [Краткая рецензия], сс. 227-228), В. В. Бартольда (История изучения Востока, с. 445; он же. История культурной жизни, с. 286), З. Валидова/Валиди (Некоторые данные, с. 69, 76 и далее) и Л. Зимина (Зерцало побед, с. 31).

[1] Об этом же писал и В. В. Бартольд (История культурной жизни, 305-306).

[2] О сложной трансформации Наливкина как исследователя-любителя («краеведа») и политика, о довольно резкой перемене его отношения к «туземцам» (в смысле призывов к пониманию «их культуры и быта») см. статью С. Абашина : Абашин. В. П. Наливкин. Мне представляется, что В. П. Наливкин являет собой образ (увы, редкий) русского ориенталиста, который, вопреки сложившемуся пренебрежительному отношению колониальной администрации к «туземцам», сумел выработать в себе своеобразный антиколониальный иммунитет.

[3] Другие сведения о русских публикациях и архивных документах XIX века о Коканде см.: Бартольд. История изучения Востока, сс. 430, 436, 444-448; он же. Отчет о командировке, сс. 206-207; Набиев. Из истории, сс. 9, 17-19. И особенно: Лунин. Б. В. История Узбекистана в источниках, сс. 87-103 и далее.

«Халифом правоверных», то есть перед турецким Султаном (Komatsu. Khoqand and Istanbul).[1]

Как было уже сказано, некоторые аспекты дипломатических связей Коканда с Турцией (по архивным документам, хранящимся в Анкаре) рассматривал в своей статье французский исследователь Жан-Луи Бакé-Грамон (Bacqué-Grammont. TÛRÂN, pp. 207-210). Эти связи более подробно описал и проанализировал турецкий исследователь Мехмет Сарай (Saray. Rus İşgalyi Devrinde). Однако оба исследователя практически не привлекали исследований русских и большей части советских исследователей, которые также занимались этими вопросами[2]. И, наконец, совсем недавно появилась объемная работа турецких исследователей, в которой собраны дипломатические письма из Мавараннахра на имя султанов («халифов») Великой Порты, и которые переведены на турецкий язык (Belgelerle Osmanli-Türkistan). По большому счету, они не оспаривают основных выводов, сделанных профессором Хисао Коматцу. Кроме того, в издании отсутствуют оригинальные тексты, факсимиле, нет необходимых комментариев, что резко снижает научную значимость издания.

Возвращаясь к обзору русскоязычных публикаций по истории Коканда, следует особо отметить работы русских востоковедов и краеведов, посвященных тем или иным аспектам политической жизни ханства, или открытию новых источников местных авторов, недостаток в которых ощущали все русские ориенталисты того времени. В этом ряду публикаций следует назвать насыщенные полезной информацией (не утратившие своей актуальности до сих пор) работы А. Федченко (Федченко. В Кокандском ханстве), Н. Веселовского (Новые материалы; он же. Киргизский рассказ, Предисловие, I-X), Н. Остроумова (Объяснение к ярлыку), А. Гейнса (Управление Ташкентом), А. Добросмыслова (Ташкент) и др.[3] В них мы находим уникальные сведения, которые едва ли могли найти отражение в местных источниках, например: реакция на завоевание края российскими войсками; принципы и способы управления провинциальными владениями; налоговая система и суды; внешний облик городов и проч.

Некоторые частные вопросы истории Коканда были проанализированы в ряде статей исследователей русского Туркестана, опубликованных в местной печати. Например, в статье Л. А. Зимина обнаруживается весьма интересные наблюдения относительно периода правления ‘Алим-хана (Зимин. Первые шаги Алим-хана, сс. 87-104). Позже этот

[1] Эти работы использованы ниже и по ним сделаны другие более подробные замечания.

[2] Более подробно критику этих работ см.: Komatsu. Khoqand and Istanbul, pp. 963-65, 970.

[3] Эти работы мы используем ниже, и при необходимости отмечаем их некоторые особенности.

же автор опубликовал еще одну достаточно информативную статью, в которой предложил детальное описание обнаруженного им источника по кокандской истории «*Мират ал-футух*» (Зимин. Зерцало побед).

Одним из первых русских специалистов того времени, который обратился к исследованиям разного рода документов Кокандского ханства, был замечательный русский ориенталист Н. Пантусов, опубликовавший ряд информативных работ (иногда популярного характера), посвященных обзору налогово-податной системы ханства, переписке, дипломатике и т.п. (Пантусов. Архив Кокандского хана; он же. Податные сборы; он же. О податях и повинностях; он же. Сборы и пошлины). В них автор резонно отметил, что большинство видов податей, существовавших в Коканде, явно противоречили основным предписаниям *шар'иат*а (даже с точки зрения местных форм его бытования), допускающего значительную долю использования обычаев (*'адат*). Позже эти работы с архивом Кокандских ханов были продолжены в более обширном и профессиональном виде А. Л. Троицкой и Р. Н. Набиевым (см. ниже), хотя исследование религиозного контекста самих документов у этих авторов, по понятным причинам, не проведено.[1]

Интересный обзор документов по завоеванию Туркестана сделал полковник российской армии А. Г. Серебреников (Туркестанский край). Естественно он занимает позицию восхваления «славных побед русского оружия», что характерно для большинства российских военных авторов. Тем не менее в отдельных очерках автора (изложенных в трех томах) мы находим детальное описание большинства эпизодов военных столкновений в регионе, вплоть до ликвидации Коканда, а также весьма подробную и точную хронологию событий, переписку военных чинов (местную и с Петербургом) и т.п. Причем, А. Серебреников старается быть объективным в оценке действий российских военных, в том числе и высших чинов. В этом плане представляет интерес переписка, а так же самостоятельные действия главного «российского атамана» (выражение А. Е. Снесарева) генерала М. Черняева (до и после захвата Ташкента), причем вопреки мнению собственного командования и властей Санкт-Петербурга (1864, ч. I, II; 1865, ч. I, II).

[1] Обзор некоторых документов (ярлыков) кокандских ханов и ташкентского хакима был опубликован А. Ломакиным ([Ломакин А.] Грамоты). Из тех современных исследователей, кто приступил к изучению документов, сохранившихся на руках у населения Ферганы и Кашгара (Синьцзяна), а также на мазарах сформировался интернациональный коллектив: доктор Я. Кавахара (Токийский государственный университет) проф. А. К. Муминов (Институт Востоковедения, Алматы), Сугавара Джун (Ин-т языка и культуры Азии и Африки, Киото), Н. Абдулахатов (Музей этнографии Ферганы) и др. (Mazar Documents. Vol. 1-3; см. об этом в предыдущей главе).

Академическим подходом (в самом широком смысле этого понятия) к изучению истории Коканда отличаются работы В. В. Бартольда, результаты которых в концентрированном виде были опубликованы в его «Истории культурной жизни Туркестана» (История культурной жизни, сс. 276-78, 286-292 и далее отдельными отрывками по всей работе). Эти же данные повторены в его более поздних обзорах и лекциях (см., например: Бартольд. История Туркестана, сс. 163-168[1]). Ученый в достаточной мере использовал публикации того времени, посвященные Коканду. Особо следует отметить статью В. В. Бартольда для Энциклопедии Ислама «Коканд». Несмотря на краткость, автор со свойственной ему тщательностью использовал в ней максимум известных тогда публикаций о Коканде и высказал некоторые полезные соображения относительно дат правления ханов, их взаимоотношений с Китаем и т.п. (Бартольд. Коканд, сс. 462-466).

Советский период также отличается пристальным вниманием к позднесредневековой истории Коканда, что вылилось в довольно интенсивные публикации, особенно в послевоенный период. Естественно, советская историография, выработав собственные методы и подходы к истории, оставалась преимущественно идеологизированной, например, старательно отыскивая прецеденты «классовой борьбы».[2] Однако чаще всего «классовой борьбе» приписывались любые племенные выступления, совершенно далекие от классических (марксистских) характеристик-клише, появившиеся на основе оценки ранними социалистами европейских реалий. Тем не менее многие исследователи истории Кокандского ханства советского периода проделали весьма важную работу и вовлекли в

[1] В этой работе В. В. Бартольд указывал на основные причины деградации значительной части мусульманского мира в связи с переменой мировых торговых путей (начиная с XV в.) и, как следствие, упадка караванной торговли (с. 164). Издатели этого тома В.В. Бартольда указали дополнительную литературу по поводу других причин упадка (там же, прим. 3). Американский исследователь С. Ливай в упомянутой ниже работе повторил сведения В. Бартольда (Livi. The Feghana Vally, p. 214). На наш взгляд, речь может идти только об интенсивности сухопутной торговли из Китая, которая тем не менее наращивала объемы в связи с возрастающей потребностью России в китайских товарах. См. об этом так же: Tory. The Eastern trade of the Khokand Khanate, pp. 50-62 и далее. См. так же работы А. Ходжаева.

[2] Одна из самых символичных (я бы даже сказал максималистских) работ в этом отношении монография Б. Манелиса «Государственные формы дореволюционной Средней Азии» (Ташкент, 1953?). Сталинская идея классовой борьбы здесь возведена в ранг абсолютной методологии (Манелис. Государственные формы, сс. 9-16 и дальше). Хотя автору не повезло, так как смерть Сталина (5 марта 1953) помешала публикации его труда. Экземпляр варианта, отпечатанного на машинке, хранится в школе Гуманитарных и социологических исследований (Graduate School of Humanities and Sociology) Токийского государственного университета (шифр: G 12 / 446).

научный оборот значительное количество местных источников (в том числе и новых), оставив довольно добротные исследования.

Среди среднеазиатских ученых раннего большевистского периода, можно отметить работу отличавшегося своей большой эрудицией (в смысле знания местных источников) замечательного краеведа и историка Пулата Солиева, посвященную истории Узбекистана и опубликованную в 1929 году (Солиев. Ўзбекистон тарихи). В изложении истории ханств (в частности, Коканда) автор не только следовал уже опубликованным работам русских исследователей, таких как В. В. Бартольд и В. П. Наливкин, но и самостоятельно пользовался местными историческими источниками, в частности, «*Та'рих-и Шахрухи*», или «*Тарих-и Туркистан*» (сс. 104-127 и далее отрывками).

Интересные, но достаточно беглые наблюдения по истории Коканда сделал П.П. Иванов, разобравший на основании ряда источников (преимущественно МТ и ТШ) историю экспансии четвертым и пятым поколениями Мингов «северных территорий», в частности, захват Ташкента, Чимкента и Туркестана (Иванов. Казахи и Кокандское ханство). Позже его беглые заметки по истории Коканда были систематизированы и несколько дополнены, а их публикация была осуществлена в форме очерков (Иванов. Очерки истории СА). Список использованных источников указан в них лишь однажды (в начале работы), а затем сведения даются без конкретных ссылок.[1] Тем не менее, П. П. Иванов впервые сформулировал проблему о способах возникновения Кокандского ханства. Иными словами по принципам образования Коканд напоминал «колониальное государство», так как образовался за счет обширных завоеваний (Казахи и Кокандское ханство, сс. 4, 12, особенно 95-98).

В 1969 году в Ташкенте был опубликован сборник (а фактически коллективная монография) «Материалы по истории присоединения Средней Азии к России» с весьма полезным обзором архивных документов и публикаций авторов XIX – начала XX вв. (конечно, преимущественно русскоязычных). Особенно любопытны толкования (как пример особенностей советской историографии) современных авторам дискуссий среди советских историков по поводу формулы «Присоединение [Средней Азии к России]», в которых речь шла о завоевании и колонизации (см. особенно Ведение, сс. 5-10). Если оставить в стороне особенности толкования и анализа в стиле советской историографической школы, большинство статей сборника следует признать достаточно результативным, особенно это касается вовлечения в научный оборот архивного материала

[1] Форма «Очерков» заимствована у дореволюционных русских востоковедов. В действительности «Очерки» представляли собой сведенный в один сборник прежние работы их авторов. Ср., например: Бартольд. История Культурной жизни.

и некоторых идей, которые остаются актуальными и поныне. Например, интересны данные известного исследователя колониальной политики России в Средней/Центральной Азии Г. А. Хидаятова относительно торгового оборота России с местными ханствами (со ссылками на официальные статистические данные Российской империи). Например, Бухара занимала весьма внушительное место во внешнеторговом обороте России к середине XIX в. (особенно после вытеснения русского экспорта из китайского рынка в связи с наплывом английских товаров). Одна только Бухара в это время импортировала до 55% сахара, 45% металла и 33% кожи (юфти) и сукна, от общего количества этих товаров, вывозимых из России (Хидаятов. Россия и Средняя Азия, с. 9, + прим. 8-11 на с. 28). Конечно, в дальнейшем рост промышленности в России (особенно после отмены крепостного права в 1863 г.) снизил эти соотношения, однако после «присоединения» региона к империи вырос и торговый оборот (там же). Во всяком случае, такие цифры корректируют причины «продвижения» Российской империи на юг и заставляют пересмотреть выводы, предлагаемые некоторыми современными российскими исследователями, об экономической ущербности для России «продвижения в Среднюю Азию» (см. работы П. Литвинова «Государство и ислам» и «Органы департамента»).

Не менее интересной в этом сборнике представляется статья Ю. А Соколова, проанализировавшего главным образом кокандские официальные документы, непосредственно касающиеся внешней политики Кокандского ханства в Дашт-и Кипчаке, на востоке и северо-востоке от Ферганы (то есть в местах расселения т.н. «дикокаменных киргиз»). Вслед за упомянутым П. П. Ивановым автор ставит вопрос о возможности рассматривать образование Коканда в качестве «колониальной или неоколониальной» державы. Однако этот тезис не подкрепляется более весомыми аргументами, кроме как перечислением территорий, которые были вовлечены в состав Коканда с ядром в Ферганской долине (Соколов. Начало военных действий, сс. 35, 50). Важными (и актуальными до сих пор) следует признать наблюдения Ю. А. Соколова относительно специфики взаимоотношений Коканда и казахов Среднего джуза, особенно это касается конфессиональных аргументов в пользу сбора *закята*, или попыток конкурировать с Россией за влияние на казахов и т.п. (там же сс. 45-50).

Публикации и исследования документов Кокандского ханства также побуждали авторов (публикаторов) обращаться к истории исследуемого ими периода. Здесь в первую очередь следует выделить

работы А. Л. Троицкой (Троицкая. Каталог, с. 3-7)[1] и Р. Н. Набиева (Набиев. Из истории),[2] в предисловиях которых мы находим достаточно подробный обзор «исторического фона», на котором были составлены соответствующие документы, сопровождаемые некоторыми интересными замечаниями к историографии и истории Коканда. Особенно следует отметить исследование Р. Н. Набиева, который на основе ряда письменных источников представил в своем обширном предисловии довольно обстоятельную политическую и военную историю (точнее, внутреннюю междоусобицу) Коканда, преимущественно периода двух последних правлений Худайар-хана. Пресловутый «классовый подход» обеднил теоретически эти работы, что уже отмечалось в беглой, но, бесспорно, справедливой критике Ю. Брегеля (Bregel. Notes, p. 21).

Несколько раньше работы Р. Н. Набиева появилась обстоятельная монография А. П. Каюмова, посвященная литературной среде и культурной жизни Кокандского ханства. В ее предисловии автор обращается к некоторым страницам политической истории Коканда (Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 4-10 и далее кратко по всей работе). А. Каюмов фактически положил начало литературно-критическим исследованиям творчества поэтов и прозаиков Коканда рассматриваемого периода. Эту работу продолжили его ученики.[3] А. Каюмов привлек достаточно большой круг источников (в том числе и исторических).[4] Отличительная особенность его монографии – использование автором методологии советской исторической науки, что в действительности мешало ему сделать более фундаментальные выводы и заставляло, согласно тогдашним клише, отыскивать «светское» (и едва ли не «атеистическое») начало в творчестве исследуемых им поэтов. Тем не менее монографию А. Каюмова можно причислить к ряду обстоятельных работ по культурной и отчасти религиозной жизни Кокандского ханства.

Другой исследователь советского периода А. Мухтаров посвятил свою монографию истории приграничного Кокандскому ханству владения Ура-типа (Ура-тюбе), за обладание которым шла долгая борьба (на протяжении более ста лет) между Кокандом и Бухарой (Мухтаров. Очерк истории). Несмотря на несколько сомнительные толкования и выводы автора (в стиле тех же искусственных теоретических построений советской исторической

[1] Исследовательница опубликовала ряд других интересных работ, посвященных разным аспектам истории Коканда (см. нашу библиографию).

[2] Традиция публикаций документов (прежде всего ярлыков) кокандских ханов была начата русскими ориенталистами еще в начале прошлого века (краткий обзор см.: Троицкая. Каталог, с. 4-7).

[3] См, например: Шодиев. Ҳозиқ ҳақида, 85–88.

[4] Правда, стиль и форма сносок, увы, не соответствуют элементарным академическим нормам.

школы), автору удалось осветить значительные периоды истории Коканда, связанные преимущественно с историей Ура-типы, особенно в контексте сложных взаимоотношений с Бухарой (см., например, сс. 18-20 и др.).

Особо следует, на наш взгляд, отметить работу Н. А. Халфина «Присоединение Средней Азии к России». Конечно, само название монографии включает ее в круг работ советского периода, призванных обосновать «прогрессивное значение присоединения Средней Азии к России», где ключевое значение имело слово «присоединение», как бы смягчающее самый факт завоевания и затем колонизации региона. Несмотря на такие подходы и подчас сомнительные оценки,[1] в работе Н. Халфина имеется детальное обозрение (преимущественно по русскоязычным источникам) связей России с «южными соседями» и, самое главное, подробно освещены этапы экспансии региона, что само по себе (как иронический казус) опровергает теорию «присоединения», вынесенную в название книги. Несмотря на естественные для того времени недостатки, автору удалось собрать и ввести в научный оборот солидный корпус в высшей степени интересного архивного материала и подробно проследить большинство военных, дипломатических и политических акций, происходивших до и во время захвата Российской империей территории Кокандского ханства вплоть до периода его ликвидации. Другие подробности Российско-кокандских отношений кратко рассмотрены Н. А. Халфиным в еще одной его монографии (Халфин. Россия и ханства).[2]

Следующая группа публикаций, имеющих отношение к разным вопросам истории Коканда, связана с изучением прошлого киргиз, особенно тех племен, которые были расселены в южных районах современного Кыргызстана. Здесь хотелось бы отметить работы киргизских исследователей А. А. Хасанова и В. М. Плоских. Книга первого касается «народных движений» (в стиле трактовок советской историографией) на территории современного Киргизстана против Кокандского ханства. Профессиональный уровень работы А. А. Хасанова и ее оформление

[1] См. также написанную сразу после независимости работу Г. А. Ахмеджанова, который достаточно сдержанно критикует советских историков (в том числе и Н. А. Халфина), писавших о колониальной политике Российской империи в Средней/Центральной Азии, а некоторых из них (например, Г. А. Хидоятова) даже оправдывает (Российская империя, сс. 79-81 и далее).

[2] Такой подход к истории завоевания Туркестана (с формулами «присоединение») позже был отвергнут местными историками, которые на волне постсоветского патриотизма сформировали скорее националистические нарративы в подходе к изучению этого периода истории и особенно колониального периода. Образцовым примером такого рода работ можно назвать монографию, вышедшую из-под пера профессора Х. Зияева/Зиёева (в прошлом успешного советского ученого): Зиёев. Туркистонда Россия тажовузи.

оставляют желать лучшего (структура, способ сносок, либо их отсутствие). Многие «факты» (например, о так называемое «иссык-кульское восстание») приводятся без ссылок на источники, а имеющиеся ссылки во многих случаях неточны, часто даются без указаний на страницы. В целом эту публикацию А. Хасанова можно причислить к особому виду исследований советского маргинального стиля, которые публиковались на основе материалов диссертаций идеологического типа, призванных «осветить национальную историю социалистических республик» в советских клише, предполагающих поиск прецедентов «антифеодальной классовой борьбы» и с совершенно некорректными оценками такого рода движений (например: Хасанов. Народные движения, сс. 21, 32 и далее по всему тексту).[1]

Примерно такие же оценки господствуют в работах другого киргизистанского исследователя В. М. Плоских, которые, впрочем, оформлены более профессионально (по крайней мере, это касается ссылок или системы и порядка подачи материала). Первая его публикация посвящена преимущественно экономическим проблемам (формы землепользования, типы хозяйствования у киргизов/киргизов и т.п.) и отчасти социальным отношениям у племен южных киргизов в начале второй половины XIX века (Плоских. Очерки). Историческая часть исследования (сс. 6-22) написана весьма бегло и подчинена основной идее – доказать факт независимости южных киргизов от Коканда. Их «восстания» автор характеризует как «борьбу за национальную независимость», прибегая при этом к искусственным теоретическим построениям, совершенно противоречащим формам идентичности (не «национальной» и, тем более, не государственной!) тогдашних племен киргизов (кыргызов). В таком же стиле, фактически на основе имперских и просоветских нарративов, выдвигается тезис «о положительном влиянии добровольного присоединения киргизов к России». И, конечно, крайне отрицательно оцениваются антироссийские выступления 1873-76 гг., с обычными для советской историографии клише такими, как «реакционные», «феодально-клерикальные» и т.п. (там же, сс. 16-20 и далее по всей работе).

Этот стиль оценок и методологических подходов особенно развит в другой монографии В. М. Плоских «Киргизы и Кокандское ханство». Положительно то, что в работе исследован значительный корпус архивных документов и публикаций доколониального и колониального периодов. Однако характеристики автора межплеменных раздоров

[1] Очень похожа по стилю и методологии работа Р. Бекназарова, который в таком же стиле толковал историю Кокандской экспансии территории Дашт-и Кипчака (Бекназаров. Юг Казахстана).

внутри кокандского ханства, взаимных военных столкновений и т.п. как «борьбы за свободу киргизского народа» выглядят скорее как дань провинциальному «нациестроительству» советского времени. В этой идее по клише того времени «история советских наций» обязательно должна была включать страницы «борьбы за освобождение/свободу» (в данном случае киргизов), а так же описания страниц «классовой борьбы», «выступлений масс против феодально-клерикального гнета» и т.п. Все эти методологические особенности отрицательно влияют на выводы автора, хотя привлечение весьма обширного архивного материала оставляют работу в ряду библиографических достижений своего времени.

Формулы «борьбы за освобождение от гнета ...» в советской историографии облекались, в зависимости от контекста, в популярные тогда клише: «борьба с игом иноземных захватчиков», «борьба крестьян и кочевников против эксплуататоров» и т.п. В работах В. М. Плоских (и большинства его киргизистанских коллег[1]), эта формула, как было уже сказано, формулировалась очень похожими клише: «борьба киргизского народа за свою свободу от ханско-феодального гнета»; либо: «борьба против экспансии Кокандского ханства» (сс. 4-5 и далее по всей работе). В тех же случаях, когда киргизские племена сами вовлекались в политическую борьбу внутри Кокандского ханства (с обязательными захватом городов, грабежами и убийствами), эти характеристики обретали иные оттенки. Для этого автор использует другие готовые клише советской исторической школы такие, как «вовлечение в феодально-клерикальные распри», «участие в феодальных междоусобицах» и т.п. Экспансия же Российской империи трактуется автором как «положительный фактор» и названа в стиле того времени «добровольным присоединением», тогда как интервенция Коканда на северные территории современной Киргизии названа «захватом чужеземцев», «агрессией» и т.п. (сс. 88-98, 179-220 и др).[2] Все это свидетельствует о том, что основные цели и выводы В. М. Плоских выглядят политически (национально) ангажированными на фоне исторических и национальных креативов тогдашней Киргизской ССР. В этом смысле его понимание «задач исторической науки» (со ссылками на работы тогдашнего первого секретаря компартии Киргизии Т. У.

[1] Несколько отличается в этом ряду работа А. Мокеева («Насаб-наме» Абд ар-Рахима), в которой история южных кыргызов и Коканда рассматривается в едином контексте.

[2] Впрочем, такие клише сформировались в Киргизской ССР задолго до начала работы В. Плоских. См., например, работу Б. Д. Джамгырчинова с таким же характерным названием «Из истории господства Кокандского ханства в Киргизии» (Джамгырчинов. Из истории господства, сс. 179-187). В названии статьи особенно нелепым с исторической точки зрения выглядит политико-географическое определение «Киргизия».

Усубалиева, сс. 3-6) выглядит не дежурной риторикой, а политической/советской легитимацией личных позиций автора и целей его исследования.

Между тем историю «южных» киргизов в искомый период (т.е. по крайней мере с начала XIX в. и до ликвидации ханства) правильнее было бы рассматривать как часть истории Кокандского ханства, так как киргизы (равно как и кипчаки, курама и др. племена и племенные объединения) вовлекались в политические события всего государства не как «чуждый элемент», а скорее как составная часть населения государства, вполне осознанно участвующая в борьбе за верховную власть, за влияние при дворе и т.п. (множество тому примеров приведено ниже). Поэтому антагонизм между т.н. «сартами» и киргизами (а затем и кипчаками) никак не дает оснований расценивать прецеденты их столкновений как «борьбу киргизского народа за свободу». Этот антагонизм вполне сравним с антагонизмом между сартами и другими племенами (местные авторы часто именуют их «*сахрайи*/степняки» или «*кухийи*/горцы») внутри ханства. Ведь очевидно, что родо-племенная пестрота того времени предполагает иную (не современную!!) палитру «этнического» самосознания, а значит и соответствующую оценку исследователей. Самое главное, что сама теория под сомнительным названием «история киргиз и Киргизии» (а также похожие «истории» в соседних республиках) никак не учитывает того факта, что речь идет, условно говоря, о «донациональной истории» как киргизов, так и сартов или кипчаков, которые входили в состав Коканда и, повторяем, были составной частью его населения.[1] Однако эти советские креативы «национальных историй» оказались живучими и в полной мере расцвели в новых политически ангажированных историях некоторых современных независимых республик Центральной Азии.

Особо следует сказать об оценках в советских исследованиях религии или взглядах на «религиозную составляющую» в идеологии тогдашнего Коканда. Эти подходы хорошо известны. Однако иногда встречаются довольно нелепые оценки, демонстрирующие полное незнание предмета, о котором взялся рассуждать конкретный исследователь. Например, тот же В. М. Плоских неожиданно заявил о различиях «религий» между кокандцами и киргизами (Киргизы, с. 310)

[1] Конечно, нельзя говорить о полноценной «кокандской идентичности» кыргызов, как впрочем и многих других племен, вовлеченных в состав Коканда. Однако их перманентное вовлечение в борьбу за власть активное участие в других политических событиях ханства, а так же вовлечение их лидеров в бюрократические структуры государства подтверждают наше утверждение о том, что кыргызов (по крайней мере, южных) следует рассматривать как часть населения Кокандского ханства. Тем более что последнее поколение правителей ханства были наполовину киргизами/кыргызами по крови.

Возвращаясь к историографии Коканда советского периода, заметим, что весьма полезной оказалась публикация С. Х. Ишанхановым каталога монет Коканда (Ишанханов. Каталог), которая вносит существенные поправки в периоды правления большинства ханов и даже может стать основой для новых интерпретаций политических событий в ханстве. К сожалению, сам автор таких переосмыслений не предлагает, ограничившись в своей работе кратким каталогом (реестром) монет (с чтениями и небольшими таблицами). Другими недостатками публикации следует признать ошибочные чтения некоторых надписей[1] и полное отсутствие исторических толкований введенного в научный оборот материала.[2]

Следующий этап исследований истории Коканда связан с работами Т. К. Бейсембиева, которые с самого начала его исследований имели в основном вид источниковедческих изысканий. Наиболее значимы две работы Т. К. Бейсембиева (Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи»; он же. ***The life of 'Alimqul***). В последней публикации представлена основная библиография этого автора. Обстоятельное исследование источников Т. К. Бейсембиев сопровождал некоторыми публикациями, связанными с частными вопросами политической и духовной жизни Коканда (Бейсембиев. Легенда о происхождении; Он же. Духовенство в политической жизни;[3] Beisembiev. Great Mughals). Политическая история Коканда представлена автором в виде общего обзора (сообразно поставленным задачам). Другая характерная черта публикаций Т. К. Бейсембиева состоит в том, что он часто прибегал к знакомому методу, связанному с упрощенными классовыми оценками событий и явлений. Тем не менее автор использовал весьма солидный круг источников и публикаций по исследуемому периоду, и особенно кокандской историографии, глубокое знание которой еще раз подтверждено в его «Аннотированном указателе» по кокандским хроникам (Beisembiev. Annotated Indices). Здесь «Аннотированному

[1] Например, некоторые даты вычитаны неверно (см. ниже). Далее многие легенды прочитаны, поняты и, соответственно, переведены С. Ишанхановым неверно. Например, во второй монете этой же иллюстрации приведенная на аверсе и реверсе надпись, искусственно разделена публикатором и прочитана так: «نوروزی» – аверс; «مهم بقایه» – реверс. Надпись переведена автором некорректно, в виде совершенно нелепого сочетания: «Новогодняя» и «На вечные времена» (с. 6). Между тем это часть единой фразы, которая встречается в погребальной эпиграфике XVIII-XX веков: «... و روزی مهم بقایه» – «... и каждодневное [есть] важное для вечности» (в смысле вершимое в этой жизни, важно для ответа на том свете). К тому же указанная автором библиография в самой публикации не использована вообще. Другие ошибки автора будут отмечены ниже.

[2] См. также по этому поводу: Kočnev. The last period.

[3] Специально на этих двух работах мы остановимся ниже.

индексу» предпослано небольшое предисловие, в котором дан краткий обзор политической истории Коканда, в целом представляющий собой сокращенный вариант предисловия автора к «Та'рих-и Шахрухи», обогащенный библиографией и дополненный некоторыми новыми данными (сс. 12-19). Здесь же приведена основная библиография Т. К. Бейсембиева (сс. 12-24), которая еще раз доказывает его исключительную плодовитость в исследовании историографии и истории Коканда.

После развала СССР работы Т. К. Бейсембиева обретают иное качество, в известной мере освободившись от былых классовых (идеологизированных) оценок истории.[1] Они посвящены разбору различного круга проблем этнополитической истории Коканда (см. например: Бейсембиев. Образ Алим-хана; Он же. Неизвестный источник; Beisembiev. Ideological Contacts, pp. 35-39 и др.). Хотелось бы специально упомянуть названную выше работу «*The life of 'Alimqul*», в которой мы находим обстоятельное исследование и перевод (с обширными комментариями) этого важного источника по вторжению Российской империи на территорию Кокандского ханства.

Особый стиль советской востоковедческой школы – написание диссертационных работ на основе изучения одного рукописного источника (часто с приложением его перевода).[2] Кокандская историография также не является исключением. В похожем стиле (то есть подробно разбирая и анализируя один источник) начал свою работу по историографии Коканда

[1] Идеологические и этнические конвертации большинства ученых советского периода вызывают немного противоречивые ощущения у читателя, знакомого с их работами советского периода. В действительности, такого рода метаморфозы представляют научный интерес скорее как образцы адаптации к новым этнополитическим парадигмам постсоветской научной элиты, начавших научную карьеру в бывших социалистических республиках. Инициаторами новых политически ангажированных «национальных историй» в республиках СА ставятся именно успешные в прошлом советские ученные старшего и среднего поколений, правда, которые используют (иногда незаметно для себя) в своих «новых» интерпретациях методологические клише старого/советского типа.

[2] Названия таких исследований поразительно схожи и включают в себя одинаковые клише: «Произведение (такое-то, такого-то автора) как важный источник по истории (того-то)» (возникает вопрос – разве есть «неважные» источники?). Работы подобного рода рассматривались авторами как формальность, необходимая для получения искомой ученой степени. Поэтому такой метод исследований вскоре проявил свою ущербность и наплодил массу «кандидатов» и даже «докторов» наук, как совершенно бесполезный (за редкими исключениями) балласт в науке. Этот стиль и метод работы с одним источником (в лучшем случае с несколькими, но одного автора), между прочим, сохраняется и поныне в среде востоковедов и исламоведов во многих «южных республиках» бывшего СССР и продолжает умножать исследователей, которые не обучены мыслить концептуально, в силу ограниченности самого «метода одного источника».

узбекистанский исследователь Э. Хуршут, посвятивший свою докторскую диссертацию исследованию труда Хаким-хана (Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» как исторический памятник). Этому же посвящен ряд публикаций исследователя (Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» как источник; Он же. «Мунтахаб ат-таварих» и его источники; Он же. Воспоминания; Он же. Критика суеверий). Судя по автореферату[1] и некоторым опубликованным статьям Э. Хуршута, источник изучен им довольно подробно, однако некоторые подходы исследователя (в стиле той же советской идеологизированной апологетики) вызывают серьезные возражения, о которых будет сказано ниже («В». V. 3). По крайней мере автор сумел поправить некоторые ошибки первого издателя источника (А. Мухтарова) и изучить рукопись по известным на то время спискам. Ошибки издателя скорее носили частный характер и едва ли могли быть единственным основанием для критической части докторской диссертации.

Примерно в то же время (то есть в конце 80-х – нач. 90-х гг. прошлого века) к изучению кокандской историографии приступил другой узбекистанский исследователь Ш. Х. Вахидов (в таджико- и узбекоязычных публикациях – Воҳидов), который по той же традиции советской востоковедческой школы начал свою научную карьеру с исследования одного из источников кокандской историографии «*Тарих-и джахан-нумай*» (Вахидов. «*Тарих-и джахан намайи*»). В этом исследовании автор кратко остановился на исторических событиях в Коканде периода двух первых правлений Худайар-хана (сс. 18-45). Работа была защищена как кандидатская диссертация под руководством А. П. Каюмова. Свое исследование кокандской историографии Ш. Х. Вахидов продолжил в виде ряда статей об источниках (преимущественно в местной печати и чаще в популярном стиле, либо в виде серии популярных же переводов).[2] Все эти публикации были завершены Ш. Вахидовым докторской диссертацией, посвященной кокандской историографии (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик). К сожалению, нельзя сказать, что избранные диссертантом принципы беглого и во многом формального описания источников дали нам представление об особенностях кокандской историографии, или описанных в диссертации источников.

[1] Самой диссертации (возможно, в силу того, что она осталась незащищенной) мне обнаружить не удалось. Это не позволяет судить о том, в какой мере ее автору удалось дополнить и возможно, откорректировать известные данные по политической истории Коканда. Ксерокопия автореферата была обнаружена в фондах библиотеки «Внутриазиатских исследований» (Университет Индианы, центр CISAS; шифр хранения DS 397. 3 hh 9).

[2] О них я упомянул выше, в предыдущем параграфе.

Основные положения докторской диссертации Ш. Х. Вахидов продолжал публиковать в предисловиях к переводам-извлечениям некоторых малоизученных источников, а так же в ряде статей на узбекском языке (см. предыдущий параграф). Обе диссертации Ш. Вахидова остались неопубликованными. Однако, что касается краткого обзора политической истории (то есть фактически извлечения из своей докторской диссертации), то Ш. Вахидов опубликовал в виде редакторского предисловия к переводам некоторых сочинений кокандской историографии (например, ТТ, или АСТХ).[1]

Некоторые подробности политической истории Коканда опубликованы в работах Х. Н. Бабабекова/Бобобекова (Бабабеков. *Литература о Кокандском ханстве*; он же. *Народные движения*; он же *Пўлатхон қўзғолони*. Там же библиография основных публикаций автора по теме). В книге «Народные движения в Кокандском ханстве» собран значительный материал (в основном русскоязычный) из архивов. Обычную для того времени характеристику неоднозначных проявлений племенного сепаратизма как «народных движений», либо даже в качестве «проявлений классовой борьбы» тоже следует рассматривать как следствие влияния советской исторической методологии (более подробно об этом будет сказано ниже).[2] К истории Кокандского ханства Х. Н. Бабабеков вновь обратился в период независимости, повторив основную часть своих прежних публикаций в научно-популярной книжке, посвященной истории (преимущественно политической) Кокандского ханства (Бобобеков. Қўқон тарихи).

В период независимости различным аспектам истории Коканда были посвящен ряд диссертаций, большей частью неопубликованных.[3]

[1] Как было сказано выше, масса ошибок, допущенных издателями и переводчиками, затрудняет корректное и полноценное использование этих публикаций. Поэтому из этого материала в настоящей работе используется частично лишь часть перевода ташкентского списка сочинения ʻАваз-Мухаммада (ТДН).

[2] Эту книжку Х. Бабабекова можно отнести к серии публикаций, схожих с упомянутой работой А. Хасанова (Народные движения). Не случайно очевидное сходство их названий, исходящих из задач провинциальной историографической школы советского времени. К тому же работы Х. Бабабекова написаны в сильной зависимости от русскоязычных публикаций колониального периода (более всего работы А. Серебренникова) и архивных материалов, а местные источники в них использованы очень ограничено и без всякой системы.

[3] Турдалиев. Маҳмуд Ҳаким Яйфоний (1997); Жаббаров. Освещение истории (2000); Абдуллаев. Межэтнические процессы (2006); Турсунов. Қўқон хонлиги (2007); Махмудов. Система административного управления (2007) и др. Диссертация У. Абдуллаева была опубликована в виде книги. Однако уровень работы (во многом повторяющей данные советских этнографов вроде Губаевой и Шаниязова) оставляет желать лучшего. В ней также крайне редко использованы труды кокандских историков, что обеднило работу (Абдуллаев. Фарғона водийсида).

Среди них есть и работы востоковедов. Например, исследованию одного из самых интересных источников колониального периода «*Тарих-и джадида-йи Ташканд*» посвящена диссертационная работа Султонова У. (Султонов Ў. *Муҳаммад Солиҳхўжа*). Источник изучен в основном в контексте истории Ташкента, особенно момента его захвата отрядами М. Черняева, что так же нашло отражение в публикациях автора (список приложен в конце автореферата). Значительная часть диссертации У. Султонова была опубликована в монографии (Султонов. Муҳаммад Солиҳхўжа), которая посвящена истории Ташкента, его топографии, знаменитым личностям, занятиям горожан и т.п. К нашим целям имеют отношение преимущественно история Ташкента после включения его в состав Коканда, а так же захват города войсками Российской империи (сс. 93-97 и далее).

Интересные извлечения из сочинения Мухаммада-Салиха «*Тарих-и джадида-йи Ташканд*» и архивных документов опубликован О. Буриевым и Н. Убайдуллабек(овым) при участии У. Султонова. Эта небольшая по объему публикация посвящена биографии знаменитого богослова Ташкента Салих-бик Дадхаха, сыгравшего значительную роль в защите Ташкента от российских войск в 1865 году. Он принимал участие в составлении мирного договора с М. Черняевым, но затем был сослан в Сибирь (*Солиҳбек Додҳоҳ*). Однако научных выводов в публикации нет.

Среди исследований современных историков Узбекистана примечательна работа Х. Гуломова, посвященная исследованию дипломатических отношений между местными ханствами и Россией в XVIII – первой половине XIX вв. Последняя глава монографии предлагает интересный обзор истории взаимоотношений независимого ташкентского владения (1784-1806) (автор называет его «Ташкентским государством»), а затем Кокандского ханства с Российской империей. Несмотря на некоторые сомнительные толкования исторических эпизодов и политических событий,[1] исследователю удалось существенно дополнить прежние публикации (например, Н. А. Халфина, Н. Байковой и др.) и подтвердить особый экономический и торговый интерес России к Средней/ Центральной Азии (Гуломов. Дипломатические отношения).

Из работ, написанных за пределами бывшего СССР,[2] хотелось бы еще раз отметить публикации, в которых история Коканда рассматривалась преимущественно по китайским источникам и/или в связи с историей

[1] Например, сомнительны утверждения автора (без ссылок на источники) о причинах захвата власти Йунус ходжой в Ташкенте и выдвинутых им условиях (с. 264).

[2] Как тогда их называли «западные публикации». Здесь мы используем этот термин условно.

«западной экспансии Китая», которая была связана с торговыми интересами «Поднебесной». В этих работах мало использованы работы русских (и некоторых советских) исследователей, которые достаточно результативно обращались к той же теме (несмотря на сомнительные оценки в стиле советской историографии), иногда даже с более широким охватом исторических источников и документов, чем у названных выше «западных исследователей» (см., например, работы Джейсмса Милворда, или Лауры Ньюбай: Millward. Beyond the Pass; Newby. The empire and the Khanate. Библиография там же)[1].

Не так давно в «западной» историографии наметились изменения относительно освещения и анализа истории Кокандского ханства не только по китайским, но и локальным (центральноазиатским) источникам. За последнее время первой крупной работой на Западе по истории Коканда периода завоевания ее территорий Россией стала названная выше публикация Т.К. Бейсембиева (Beisembiev. *The life of ʻAlimqul*).[2] Исследование (с приложенным текстом и переводом) охватило начальные этапы завоевания Российской империей территории Средней Азии (особенно Ташкента). Источник представляет собой биографию знаменитого командующего защитниками Ташкента ʻАлимкула (см. ниже).

В ряду современных теоретических работ, посвященных анализу политических образований постмонгольского времени на территории историко-культурных регионов «Иран» и «Туран», интересны публикации профессора Берта Фрагнера. Одним из этапов на пути современного «регионального» восприятия глобальной истории (или «Макроисторических интерпретаций») и политических образований автор считает теорию «улусизима», которая возникла в монгольское время как попытка возврата к политическому объединению «улуса Чингиз-хана».[3] Позже политическое и отчасти региональное значение «улуса», по словам Берта Фрагнера, «постепенно исчезло в ханствах», образовавшихся после тимуридской эпохи (с XVI века). Теория может найти подтверждение в наблюдениях, сделанных Н.Д. Миклухо-Маклаем (Описание, С. 153-

[1] См. также приведенный выше (параграф 1) обзор работ с анализом китайских источников.

[2] До этого на страницах «западной» научной печати появились статьи Т.К. Бейсембиева, посвященные тем или иным аспектам истории Коканда (Beisembiev. Ferghana's Contact with India).

[3] Теория «четырех улусов» исходила из традиции «первого разделения» политического наследия Чингиз-хана, после смерти которого (1227) встал вопрос о «равном наследовании» империи между четырьмя его законными сыновьями (Fragner. The Concept of Regionalism, pp. 347-48. Дальнейшая судьба «улусизма» сс. 248-252).

154) и более подробно Т.К. Бейсембиевым (Историография Коканда, С. 141-147). Оба исследователя обратились к беловому варианту сочинения ‘Аваз-Мухаммада ТДН, в которых прежняя (сакральная) история компилирована из известной «Истории четырех улусов» Мирза Улугбика. Одним из самых символических примеров перехода от «улусизма» к регионализму исследователь считает пример представителей кокандской династии Минг, которые, тем не менее, подобно их «коллегам из Мангытов и Кунгратов, утверждали свое родство с Тимуридами и Чингизидами». Все три династии вернулись к старому делению территорий на Хорезм, Согдиану/Трансоксиану и Фергану (Fragner. The Concept of Regionalism, pp. 350-53). Конечно, эта теория требует уточнений, по крайней мере более расширенной доказательной базы и обзоров, особенно когда речь идет о Коканде.

Примечательны работы ряда современных японских исследователей, имеющих отношение к истории Коканда. Среди них мне хотелось бы выделить публикации профессора Хисао Коматцу и его ученицы доктора Яёи Кавахара (ученые Токийского государственного университета). Особенный интерес для целей настоящего исследования представляет упомянутая выше статья проф. Х. Коматцу, в которой он проанализировал фрагменты турецкой версии (*табдил*) дипломатического послания ‘Умар-хана на имя турецкого пашши Султан Махмуда II (1808-1839). Публикацию предваряет весьма важный анализ этого послания. Здесь автор внес коррективы в оценку взаимоотношений Коканда и Великой Порты (Komatsu. Khoqand and Istanbul, pp. 963-974)[1], на чем подробней мы остановимся ниже («А». II. 4-5). К статье приложена транслитерация документа и комментированный перевод (там же, сс. 974-982).

[1] Данные из этой статьи были почти слово в слово повторены в публикации узбекистанского журналиста Х. Болтобоева (Болтобоев. Амир Умархон), ограничившегося благодарностями в адрес проф. Х. Коматцу, но поставившего свою фамилию под популярным изложением чужой работы. Правда статья переиначена в стиле религиозно-национальных нарративов. Например, автор сожалеет о том, что турецкий султан Махмуд/Мехмет II (1808-1822) не поддержал правителя Коканда в его желании вершить газат и джихад против России. Автор говорит, что чтение письма наталкивает на мысль: если бы тогда турецкий Султан (вместе с Бухарой и Хивой) поддержал ‘Умар-хана, то «колесо истории, может быть, повернулось бы иначе, и народы Туркестана не пострадали бы в такой степени от нашествия русских» (сс. 62-63). Между тем, как показал проф. Коматцу, стремления ‘Умар-хана «вершить газат» против Китая и России лишь миф и способ дипломатической уловки (политического блефа, если угодно), имевший совершенно иные политические и стратегические цели (см. ниже). С сожалением приходится констатировать, что для большинства современных литературоведов-«историков» (т.н. «адабиётчилар») Узбекистана характерны слабое знание истории и полная неосведомленность о современных методологиях, что приводит к таким непрофессиональным толкованиям и выводам, как сожаления, изложение в форме сослагательного наклонения, которого, как известно, история не терпит.

Что касается работ доктора Яёи Кавахара, то, прежде всего, хотелось бы отметить профессиональное издание текста второго тома важного источника по истории Коканда «*Мунтахаб ат-таварих*» Хаким-хана тура на основе нескольких рукописных вариантов текста (см. нашу библиографию).[1] Особый интерес представляет собой публикация Я. Кавахара по поводу писем Амира Хайдара ʻУмар-хану и ответов последнего (Kawahara. Mangitochō buhara). Некоторые аспекты этой переписки будут подробно рассмотрены ниже («В». II. 2).[2] Отмечу так же диссертационную работу исследовательницы, посвященную истории и социальной роли потомков знаменитого шайха Накшбандийа Махдум-и Аʻзама (ум. в 1542) в Кокандском ханстве.[3] Основные положения одной из глав этой работы использованы Я. Кавахара в неопубликованной статье на русском языке.[4] Весьма интересным и полезным представляется относительно недавнее открытие исследовательницы. Ею обнаружен более полный (по сравнению с публикацией Т.К. Бейсембиева) вариант рукописи по истории одного из видных военачальников Коканда, погибшего во время осады отрядами генерала Черняева Ташкента (1864) Мулла ʻАлим-Кули Амир-и лашкара. Свой обзор она опубликовала в виде рецензии (Кавахара. [Рецензия]) на публикацию этого источника, осуществленного Т.К. Бейсембиевым (The life of ʻAlimqul).

Интерсная работа принадлежит перу канадского ученого (университет Оттавы) Джефа Сахадео (Jeff Sahadeo) и посвящена русскому колониальному обществу Ташкента с момента завоевания города (1865) и вплоть до постреволюционного времени – начала 20-х гг. XX века (Russian Colonial Society). В книге собран и проанализирован значительный корпус архивного материала и публикаций (в подавляющем большинстве русскоязычных) и рассмотрены особенности «вживания» русского колониального сообщества в локальную среду Ташкента. Однако доколониальная история Ташкента освещена поверхностно и на основе публикаций советских ученых (в частности О. Д. Чехович, Р. Н. Набиева и некоторых русских дореволюционных авторов). Более

[1] По словам Я. Кавахара, она собирается опубликовать первый том в 2010 г.

[2] Пользуясь случаем, выражаю благодарность г-ну Й. Йамагучи за английский перевод этой статьи.

[3] «Kōkando Hākokuni okeru Mafudūmizāda» (Махдуми-зада в истории Кокандского ханства). Бдагодарю Я. Кавахара за предоставленное мне краткое английское резюме ее диссертации, написанной на японском языке, а также разъяснения некоторых фрагментов ее работы.

[4] Статья пока не опубликована и представлена мне самой Я. Кавахара (Кавахара. «Святые семейства» Маргелана). Интересна также публикация исследовательницы, посвященная родословной сына знаменитого кашгарского правителя Афак ходжи (ум. в 1694 г.) – Ходжи Хасана (Кавахара. Офоқ хожанинг ўғли, 98-103).

полным представляется отчет о завоевании Ташкента, хотя в нем почти не использованы труды местных историков (там же, сс. 12-21).[1]

В последние годы интерес к кокандской истории проявил американский исследователь Скотт Ливай (Skott Levi, университет Охайо), сделавший в 2006 г. доклад, в котором вновь (после многих исследователей) обратился к известной легенде об Алтун-бишике. В докладе повторены данные прежних публикаций Т. К. Бейсембиева (Легенда о происхождении) и отчасти Ш. Вахидова (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 37-39), хотя С. Ливай утверждает, что самостоятельно интерпретирует эту легенду.

В другой своей работе С. Ливай справедливо отмечал, что к истории Кокандского ханства в «западной» историографии обращались только в связи с историей Синьцзяна (Кашгара, или «*Еттиу шаҳар*») и большей частью по китайским источникам (Levi. The Feghana Vally, сс. 214-215), не привлекая труды кокандской историографии на персидском, или чагатайском (узбекском) языках (с. 216). Сам Скотт Ливай предложил довольно беглый обзор политической истории Коканда (в серьезной зависимости от работы Т. Бейсембиева «Та'рих-и Шахрухи») и сообразно своим задачам сосредоточился преимущественно на том, чтобы показать значимость Кокандского ханства (в основном Ферганской долины) в международной транзитной торговле Китая с другими странами. В статье частично освещена деятельность 'Алим-хана (1799-1810), чей период правления автор считает началом фактического укрепления Кокандского ханства (там же, сс. 215, 227-29). В статье имеются краткие апелляции к периоду правления 'Умар-хана (1810-1822), создавшего (как полагает С. Ливай) «исламский режим» в Коканде и предпринявший «религиозную легитимацию vis á vis с Бухарой». Автор считает, что это можно связать с современной религиозной жизнью Ферганы (с. 216, 230-31).

Более всего поражает утверждение С. Ливая о том, что истории Коканда до сих пор, «несмотря на значение этого региона (=Ферганы) для современного центральноазиатского ислама, ученые посвятили несколько страниц (few pages – !)» (с. 215). При этом С. Ливай ссылается только на две указанные работы Т. Бейсембиева (там же, прим. «4»), которые, очевидно, подразумеваются под этими «несколькими страницами».[2] Кроме того, автор, вероятно, имел в виду современных ученых (на время написания статьи – 2005 г.), иначе чем объяснить его игнорирование значительного числа работ доколониального и советского периодов, часть

[1] К сожалению, Дж. Сахадео остались неизвестными другие советские и более свежие работы о доколониальном Ташкенте. Из работ узбекистанских авторов, было бы полезно привлечь некоторые брошюры, опубликованные в Ташкенте. Например: Ўринбоев, Буриев. Тошкент; и особенно: Солиҳбек Додҳоҳ.

[2] Достаточно было заглянуть в указанный трехтомный библиографический обзор, выполненный Ю. Э. Брегелем, чтобы усомниться в такой характеристике С. Левая.

которых упомянута нами (хотя мы не претендуем на полноту нашего библиографического обзора). Во всяком случае С. Ливай либо не знает, либо сознательно игнорирует массу других работ, написанных до и после первой из публикаций Т. Бейсембиева (см. так же нашу библиографию).

Интересные работы, в которых проанализировано литературное творчество при дворах самых знаменитых ханов Коканда, опубликовал А. Эркинов. Для нас особенно важна точка зрения А. Эркинова на придворную литературу Коканда как на особый жанр легитимации власти династии Мингов (нач. XVIII – 1876 г.).[1]

Таким образом, из представленного беглого обзора видно,[2] что политическая история Коканда в, так сказать, в «до-» и «после-наливкинский период» оказалась разбросанной по предисловиям работ источниковедческого характера (включая неопубликованные диссертации), а также по отдельным статьям и иным специальным работам. Причем каждый исследователь делал акцент лишь на отдельных моментах кокандской истории, что диктовалось теми ограниченными целями, которые ставили перед собой публикаторы. Поэтому книга В. Наливкина до сих пор остается единственным цельным («книжным») вариантом политической истории Коканда, несмотря на её недостатки. Что касается книги Х. Н. Бабабекова (Бобобеков. Қўқон тарихи), то эта работа, к сожалению, не отличается полнотой, написана скорее в популярном стиле, без обширного привлечения рукописных источников (за исключением архивных русскоязычных и позднейших кокандских/туркестанских авторов). Она, как уже было сказано, основана преимущественно на прежних публикациях Х. Бабабекова, акцентировавшего внимание на «восстаниях», истолковываемых автором скорее в старом советском стиле. Кроме того, эта книжка до сих пор остается в крайне ограниченном научном обороте.[3]

Все сказанное выше побудило меня включить в настоящее исследование обзор политической истории Кокандского ханства, подчинив его, однако, тем целям и задачам, которые следуют из названия настоящей книги.

[1] Erkinov. Les timourides, pp 285-330; Erkinov. Un temoin important, pp. 129-138.

[2] Естественно, я не мог объять все публикации, касающиеся Коканда и составил библиографический обзор, исходя из собственных задач. Некоторые другие публикации (в основном статьи), имеющие отношение к истории Коканда, будут упомянуты и проанализированы ниже, также с точки зрения задач настоящей книги.

[3] Примечательно, что она (судя по информации Интернета) не поступила ни в одну библиотеку мира (за пределами Узбекистана), за исключением библиотеки Лейдена, куда она доставлена профессором Яном Виткамом, который включил эту книжку в свою статью по обзору историографии региона постсоветского периода, до 1998 г. (Witkam. Bibliography, pp. 12-36). Выводы исследователя неутешительны. По его мнению, большинство работ местных ученых еще не оторвались от влияния советских методов толкования исторических событий.

ГЛАВА II. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ КОКАНДСКОГО ХАНСТВА: МЕЖДУ ТРАЙБАЛИЗМОМ И ИСЛАМОМ

Представляя здесь более или менее подробный обзор истории Кокандского ханства в этой и следующей главе, я не ставлю перед собой цели во всех подробностях восполнить все неосвещенные (или слабо освещенные) страницы кокандской истории. Изложение начато с краткого обзора этнической карты ханства, что призвано ввести не вполне посвященного читателя в тему и создать самое общее представление о географическом и этническом состоянии Коканда в рассматриваемое время.

Политическая история ханства разделена на две главы («А». II-III). Первая глава завершается правлением Мадали-хана (1842 г.). Такое структурное разделение текста не случайно,[1] поскольку дальнейшая история Коканда (глава III) представляет собой полосу постепенного упадка, вызванного главным образом резко возросшим сепаратизмом племен, включенных до этого в состав ханства. Обзор политической истории Коканда подчинен здесь тем целям и задачам, которые сформулированы выше. В этой и следующей главах я в той или иной степени опирался на исследования своих предшественников, предпочитая, как сказано, самостоятельно апеллировать к письменным источникам, поскольку рассматриваю, дополняю и интерпретирую те или иные политические события сообразно своим целям, т.е. в контексте общей оценки социальной и религиозной ситуации в ханстве, способов легитимации власти, взаимоотношений племен (естественно, в свете исламских предписаний) и т.п. В этой связи хочу отметить, что в предлагаемой ниже политической истории Коканда (в параграфах 2 и 3) меня в большей степени интересовали следующие вопросы:[2]

1. Виды политической легитимации права на владычество, как династии, так и конкретного правителя.[3]

2. Влияние структуры кочевого общества значительной части кокандского социума (особенно на восточных его окраинах) на

[1] Т. К. Бейсембиев предлагает более подробную хронологическую систематизацию («периоды») истории Коканда (Annotated Indices, p. 4).

[2] Повторяю, я не стремился решить все историографические вопросы (которых, несмотря на обилие опубликованных работ, еще предостаточно) либо осветить проблемы хронологического порядка и другие вопросы истории Коканда. Поэтому здесь история ханства дана в рамках поставленных целей и задач.

[3] Религиозная легитимация рассматривалась лишь в той мере, в какой она отражена в источниках.

политическую ситуацию и на государственные институты власти. Акцент делается на мотивации выступлений кипчакских и/или киргизских племен, на их взаимной политической конкуренции и противостоянии с «сартами».

3. Для меня особенный интерес представляет природа власти в Кокандском ханстве. С одной стороны, мы видим пестрый родоплеменной состав «провинций», с другой – все более доминирующие интересы горожан и земледельцев. Сложный баланс и столкновение их интересов (выражавшийся в столкновениях придворных кланов) выводят систему управления Коканда за пределы устоявшихся и изрядно мифологизированных понятий «деспотия», или «абсолютная монархия».

4. Я также попытался отыскать ответы на следующие вопросы: В какой мере исламские (политические и этические) нормы могли сдерживать сепаратизм и вооруженную оппозицию племен, губительно отражавшиеся на состоянии ханства? Становились ли религиозные предписания моральным ориентиром, в той или иной мере ограничивающим произвол власти? При этом учитываются переиначенные интерпретации более поздних авторов, особенно после ликвидации Коканда. Описания правлений отдельных ханов (чаще всего ‘Алим-хана и ‘Умар-хана) в источниках этого периода напоминают скорее ностальгический поиск «идеального правителя», который потенциально мог бы сохранить «исламское государство Коканд».

5. Здесь же приводятся оценки кокандскими авторами походов на соседнюю Бухару либо нападений на независимые владения (Ура-типа, Дашт-и Кипчак и др.). Особенно интересны редкие религиозные легитимации такого рода военных акций (подробней об этом: «В». II.1). Впрочем, военно-стратегическая легитимация походов (по сути чингизидская либо в традициях древнеиранских эпосов) тоже наталкивает на размышления о природе власти в Кокандском ханстве.

6. Интересны религиозные мотивы в действиях простых людей, политической и военной элиты, купеческого сословия и т.д. Особенно ярко такие мотивы проявились во время бухарской или русской интервенций на территорию Коканда.

7. И наконец, в предлагаемом обзоре политической истории Коканда я старался учитывать разные версии авторов, особенно поздних историков, чьи новые интерпретации прошлого тоже интересны. Особенно когда авторы используют религиозную аргументацию и стараются отыскать в прежней истории или действиях правителей прошлого примеры и условия существования независимого, сильного «мусульманского государства», которое было способно противостоять «неверным».

II. 1. Границы и состав населения ханства[1]

На протяжении более чем стапятидесятилетней истории Кокандского ханства его территория не была постоянной. Основное историческо-географическое ядро ханства составляла Ферганская долина, которая в исторических источниках относилась к «Пятому климату» (иногда по ошибке к «Четвертому»). Собственно Долина, опоясанная горной грядой (памиро-тяньшанскими отрогами), соединялась с восточными районами Трансоксианы (*Мавара'аннахра*). В начале XIX века в состав ханства вошли территории Курама (правобережье среднего течения Сырдарьи), Ташкентский оазис, Дашт-и Кипчак (юг и юго-запад современного Казахстана), Семиречье и территории вплоть до берегов Иссык-куля. На юге зависимость от Коканда признали горные области Каратегин, Дарваз и Куляб (Кулаб), сохранившие свои исторические названия до сих пор. Восточнее в состав Коканда был включен Ходженд; соседнее владение Ура-типа тоже часто попадало в вассальную зависимость от Коканда. Крупнейшими областями (включавшими городские центры) в ханстве были Коканд с округой, Маргилан (на юго-западе Долины), северные области Касан, Ура-типа (вместе с прилегающим к нему Наманганом), Андижан и Ош (на востоке), Курама и Ташкент.

С востока на запад Ферганскую долину пересекает река Сырдарья, являющаяся одним из источников ирригационной системы (наряду с реками Сох, Исфарйам и др.) средней и западной частей Долины. Восточная и северо-восточная части орошались преимущественно из рек Нарын/Нарин, Кара-су и др. От этих рек и Сырдарьи отводились каналы, строились плотины, что позволяло увеличивать количество орошаемых земель и приращивать количество оседлых и полуоседлых жителей.

В китайских источниках Фергана упоминалась еще в раннем средневековье (под названиями *Давань*, реже *Фар-ги*, *Фар-ши*) в качестве богатой области, откуда караванные пути вели в *Ши* (*Чач*/Ташкент), Бухару и Тохаристан (Заднепровский. Древнеземледельческая культура, сс. 171-183). В период арабских завоеваний Тюркский каганат, центром которого была Фергана, дольше всех оказывал сопротивление арабам. Хотя позже именно отсюда происходил ряд знаменитых мусульманских богословов (Қориев. Фарғона фиқҳ мактаби, сс. 39-112 и далее). В домонгольское время в Фергане обосновались самые знаменитые правители династии Саманидов (821-999) – Ахмад ибн Асад, избравший своим уделом Касан; его сын и самый знаменитый правитель этой династии Исма'ил б. Ахмад родился здесь в 849 г. и только в 874 г. был отправлен в Бухару братом Насром б.

[1] Этот раздел изложен в форме краткого обзора, подчиненного задачам исследования.

Ахмадом. При Саманидах Фергана, равно как и Чач (Ташкентский оазис), становятся основными транзитными территориями, через которые велась торговля с Китаем, оказавшим влияние и на развитие промышленности Ферганы, особенно в производстве керамических и металлических изделий. Следующая династия Караханидов (992-1211) происходила из нынешнего Синьцзяна, переместившись затем в Ферганскую долину. Узгенд стал столицей знаменитого Илека Насра (1002-1020). Крупнейший город Ферганской долины того времени Ахсикент (*Ахсикат*) тоже стал самым знаменитым и сильным владением Караханидов. В монгольский период и в постмонгольскую эпоху Фергана продолжает оставаться важным транзитным регионом, хотя изменения мировых торговых путей уменьшило значение долины в качестве территории, через которую проходили основные маршруты торговли с Китаем. Кроме всего прочего, это привело к частичному упадку промышленности (Бабур-наме 32, 57-70 и далее; Бартольд. Фергана, сс. 527-538; он же. Коканд, сс. 462-466; он же. Туркестан, сс. 81, 260-67, 281, 347, 435; Наливкин. Краткая история, сс. 3-17; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 60-73; Beisembiev. Ferghana's Contact with India; Livi. The Feghana Vally, pp. 214-222).

Надо сказать, что социо-антропологические исследования в Кокандском ханстве (в исторической перспективе), как и в двух других ханствах региона, еще не проводились в широком масштабе. Во всяком случае, здесь предлагается лишь общий обзор и краткий анализ в пределах поставленных задач.

В первой половине XVIII в. на территорию Трансоксианы (в том числе и в Фергану) переселилось значительное количество кочевого населения (прежде всего кипчаки/قپچآق и калмыки/قلمآق), о чем пишут многие местные источники[1]. По мнению ряда специалистов, это привело к переизбытку скота и как результат к оскудению и отмиранию большинства выпасов. В свою очередь, это нарушение экосистемы отразилось на состоянии почв (скоротечная эрозия). Естественным последствием экологических изменений стал внутренний конфликт между оседлыми жителями и высвобождавшимися из производительного сектора (в связи с оскудением пастбищ) кочевыми группами населения в горах и пустынях. По резонному замечанию Т. К. Бейсембиева, конфликт между двумя группами населения в Ферганской долине может быть объяснен (кроме, скажем, обычной перманентной конкуренции) и последствиями этой экологической катастрофы регионального масштаба (Бейсембиев. «Тарихи Шахрухи», сс. 62-63. Там же библиография). Однако, очевидно, это не единственная

[1] Об этих сведениях упоминает автор позднейшей истории (начала XX в.) Мухаммад-Салих (ТДТ, лл. 253а-254б).

причина, и следовало бы иметь в виду и другие факторы, например политические (развал соседних кочевых государственных образований, массовое переселение их жителей и захват новых территорий, появление калмыков из прикаспийских степей и т.п.).

Особенность природно-климатических условий определила несколько типов хозяйствования, которые специалисты[1] обычно связывают с этническими группами. Так, например, кочевавшие в горных зонах Ферганы (север, восток и юг долины) киргизы/قیر غیز (или так называемые «чернокаменные киргизы») занимались преимущественно скотоводством и соответствующими ремеслами (выделка кож, кожевенные изделия и т.п.). Обосновавшиеся преимущественно на востоке и юго-востоке Ферганы кипчаки занимались и скотоводством, и земледелием, отчего получили название «полукочевники». Значительны другие группы населения, чьи территории были завоеваны кокандцами и включены в состав ханства (иногда номинально, в качестве объектов налогового сбора). Это, как сказано, территория племен курама[2], кипчаков Дашти Кипчака, казахов, племен *Анди* и многих других. Внутри долины обособленными этническими группами оставались племена бачкир/بچقیر, *туркан* (*турук/ турк/*ترك), *кийат*/قیات и др. Их в кокандской историографии обычно относят к конфедерации «узбекских племен» (узбакийа/узбак/узбик/ ўзбек), включая сюда иногда и южных киргизов[3].

Включенные в состав Коканда (преимущественно военным путем) горные районы к югу от Ферганы населяли горные таджики, именуемые в источниках «*Галча*»[4], либо по специфике рельефа мест расселения (*кухий*/*кухистани* – горцы[5]), либо по областям происхождения (*кулаби*, *гарми* и т.п.)[6]. Оседлое население (особенно городское) часто именовалось

[1] См. более подробный обзор и библиографию: Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», там же.

[2] О них см.: Файзиев. Узбеки-курама.

[3] Этот термин не следует смешивать с современным пониманием национальности «ўзбек», поскольку исторически этноним включал в себя разные этнические группы, преимущественно нечингизидского происхождения (Султанов. Опыт, сс. 165-176; McChesney. Waqf, pp. 49-51; он же. Özbek, pp. 232). Однако по трудам кокандских авторов видно, что они уже не различали чингизидские и «узбекские» племена. Аналогичные наблюдения сделаны и проф. А. ф. Кюгельген по бухарским источникам того же времени, с более обширным обзором литературы и источников (Кюгельген. Легитимация, сс. 23, 150).

[4] Е. К Мейендорф уточняет, что галча расселялись «к северу от Хисара». «Русские путешественники называют их восточными персами, так как они говорят по-персидски и не знают никакого другого языка. Чертами лица они сильно отличаются от таджиков» (Путешествие, с. 78).

[5] Этот же термин прилагался и к кашгарцам.

[6] О них см.: Кармышева. Очерки этнической истории, сс. 58-59 и далее. Там же литература.

«сартами»[1], хотя этот этноним, повторяю, был неустойчив, как и многие другие обозначения этнических групп, например «кипчаки», одновременно именуемые «киргиз-кипчаками». По другим версиям, «киргиз-кипчаки» возникли в результате смешения двух этнических групп. Кроме того в центре Ферганской долины проживала большая группа каракалпаков, которые, возможно, переселились вместе с кипчаками (Наливкин. Краткая история; сс. 4-12; Плоских. Очерки, сс. 37-42 и далее; Губаева. Этнический состав, сс. 38-75; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 62-63).

На протяжении XVII-XI вв. к оседлому населению прибавлялись (иногда в массовом порядке) «кашгари» (кашгарцы), о чем в письменных источниках можно встретить довольно частые упоминания (см. ниже). По предположению С. Абашина, значительная часть (едва ли не половина) так называемых оседлых «сартов» в Ферганской долине формировались именно из «кашгари»[2].

Вся эта довольно пестрая в родоплеменном отношении группа населения различалась по диалектам тюркского языка (теперь – узбекского, киргизского и казахского языков). В городах был значителен элемент населения, говорящего на таджикском (персидском) языке. Хотя со временем в пределах Кокандского ханства тюркский/«сартский» диалект стал все больше доминировать и вытеснять таджикский. Однако феномен двуязычия (*ду-забани*/دوزباني) был еще долгое время характерен для городской среды Кокандского ханства, особенно для пишущей интеллигенции или в учебных программах мактабов и мадраса, при составлении сочинений и т.п.

Возможно, в этой связи идентичность у оседлого населения Коканда не была «этнически» ярко выраженной, если не считать за таковую прилагаемый к ним не вполне определенный этноним «сарты». Идентичность (а точнее самоидентификация) определялась чаще географически, а в селениях – по принадлежности к коленам или родам (Кармышева. Очерки этнической истории, сс. 29, 58 и далее; Губаева. Этнический состав, сс. 38-75; Шаниязов. К этнической истории, сс. 37-72).

Образ жизни (имея в виду оседлость, полуоседлость и кочевой) зависел от многих обстоятельств, например от политической стабильности, состояния экономики, природных условий традиционной (или новой)

[1] Здесь и ниже термин «сарты» используется условно как обозначение городских и отчасти оседлых жителей, понимая, что о его значении до сих пор продолжаются споры. Кажется, значение этого термина (этнонима) было неустойчивым и менялось со временем (см. также: Бартольд. История турецко-монгольских народов, с. 223).

[2] Из письма С. Абашина автору настоящих строк (18. 08. 2009). Мне представляется, что такое исчисление едва ли возможно произвести даже в те времена и тем более теперь.

племенной ойкумены и т.п. Однако и переселения, и оседание кочевников были нередко результатом активной политики кокандских ханов по строительству ирригационных сооружений и увеличению орошаемых земель, которые, так или иначе закреплялись за кочующими в ближайших ареалах племенами, быстро оценившими преимущество стабильных способов хозяйствования (Шаниязов, там же).

В поздних источниках групповое и племенное разделение в Кокандском ханстве уже описывалось в качестве враждебных столкновений, особенно между политическими элитами племен и племенных конфедераций. Так, по официальной истории Худайар-хана, межплеменные столкновения периода двух первых правлений этого хана (с 1844 и до 1865 гг.) фактически обрели вид борьбы за власть между крупнейшими «этническими» группами – сартами, кипчаками, киргизами и таджиками (ЗНХ, лл. 28б-30а).

Как сказано, границы Коканда не были устойчивыми, особенно в период нестабильности с начала сороковых годов XIX в. К тому же соперничество племен за доминирующее положение в ханстве приводило к массовым переселениям кочевников (в первую очередь кипчаков) в города и городские округи либо, при более крупных военных неудачах – за пределы ханства (прежде всего в Кашгар). Засилье «степняков» и «горцев» в городской среде провоцировало среди горожан чувство мести, что нередко оборачивалось восстаниями и акциями массовой резни «пришельцев». Это побуждало часть переселившихся кочевников возвращаться к местам традиционного обитания (о прецедентах см. в следующих разделах). Иными словами родовые и групповые ойкумены в Ферганской долине оставались достаточно замкнутыми, а притязания соседей (условно «инородцев») вызывало ответную реакцию и рассматривалось как агрессия и посягательство на общепризнанное экономическое, этническое, а в некоторых случаях и политическое пространство. Речь прежде всего шла о массовых миграциях, вызванных борьбой за доминанту племен в ханстве (подробней ниже).

Историческая этнография Кокандского ханства до сих пор не разработана в полной мере, однако интересные данные на этот счет можно обнаружить и в исторических источниках. Так, например, интересную информацию о войсковом порядке кокандского ополчения передает ‘Аваз-Мухаммад. Он пишет, что « ... Правый и левый фланги [войска] построили по их степеням (*макам*)[1] и по племенам, родам, коленам и группам (*ил-ил/эл-эл, кабила-кабила, парак-парак, туб-туб*) ... » (ТДН, л. 73а)[2] Конечно, приведенное описание следует традиции и изложено в обычном

[1] Или: «родам войск».

[2] Переводы родовой классификации могут иметь вариации.

метафорическом и витиеватом стиле. Однако замечание, что построение боевого порядка вершилось по племенной принадлежности (равно как и другие «общественно-ритуальные» действа, вроде традиционной игры в «*улак*»/اولاق – племенными группами, условно «командами»), говорит скорее о сохранении прежней монголо-тимуридской структуры не только войска, но и основной части населения. По племенным признакам войско строилось и в момент наиболее активных военных противодействий Российской империи, в том числе в последние два года существования ханства (см. ниже). Интересно, что родоплеменная пестрота кокандского социума находила свое выражение и в ритуальной практике, особенно вокруг культовых мест, на чем мы остановимся ниже («В».V.3).[1]

Кроме названных и других групп населения особое место в социальной, религиозной и политической жизни ханства принадлежало кланам саййидов или ходжей (سيد, خواجه), которых специалисты обычно относят не к конкретным этнографическим, а к сословным группам «с этническим оттенком» (в зависимости от родного языка общения). (Кармышева. Очерки этнической истории, с. 45). Сакральная родословная (восходящая к Пророку) и признанный статус потомков суфийских авторитетов стала причиной политических притязаний этой группы (более подробно: «В». II.5).

Таким образом, этническая история Кокандского ханства непосредственно связана с политической. Особенно знаковым оставалось противостояние кипчаков с сартами и затем киргизов с сартами. Именно в таком контексте мы рассматриваем историю ханства в предлагаемом ниже обзоре политической истории Коканда[2]. Большинство историков Коканда – это выходцы из среды городских жителей, служилой, религиозной или бюрократической структуры ханства. Возможно, поэтому в их сочинениях рассказы о киргизах и особенно кипчаках сопровождаются крайне нелестными характеристиками, в том числе и религиозными. Так, например, ташкентский историк Мухаммад-Салих называет кипчаков

[1] Как полагает С. Абашин, все эти племенные разделения имели скорее ритуально-политический характер, а реальные социумы были сильно смешаны друг с другом (из письма автору, 18. 08. 2009). Хотя и этот тезис требует более серьезного обоснования, а относительно поздние реалии, по которым мы имеем более или менее полные известия, не могут интерполироваться на «этническую ситуацию» в более ранние времена.

[2] Такой же контекст, между прочим, заметен в российской историографии XIX и начала XX веков, обращавшейся к истории Коканда. Такое толкование (с точки зрения противостояния оседлых и кочевников) вполне объяснимо, поскольку русским ориенталистам и краеведам (и писавшим под их цензурой местным авторам очерков) желательно было еще раз доказать факт «политического блага», принесенного российским завоеванием края. Тем не менее, в этой оценке причин и последствий российского вторжения есть серьезная доля истины.

и киргиз «нечистыми племенами» (*каба'ил-и напак*) и говорит, что разделение этих племен изнутри на колена (*фирка-фирка*) продолжалось интенсивно вплоть до русского завоевания (ТДТ, л. 77За,б). Однако не стоит забывать и о множестве прецедентов некорректной «этнической политики» Коканда в отношении к киргизам, казахам или к тем же кипчакам (примеры приведены ниже).

В. В. Бартольд писал, что кипчаки теснее примыкали к казахам и киргизам, чем к узбекам (Бартольд. История турецко-монгольских народов, с. 223). Однако исследования Б. Х. Кармышевой и особенно К. Ш. Шаниязова показывают, что кипчаки, оставаясь обособленной родоплеменной единицей, были неоднообразны, а те, которые жили в Ферганской долине, в быту и лингвистических особенностях больше тяготели к сартам (Кармышева. Очерки этнической истории, сс. 96-102; Шаниязов. К этнической истории, сс. 103-157). Между тем, собранный К. Шаниязовым материал отражает позднейшие реалии, точнее состояние кипчаков, у которых уже завершался процесс внутреннего родового разложения, и они оседали в массовом порядке, что естественным образом «приблизило» их к сартам. Местные историки, несмотря на откровенную неприязнь к кипчакам, их все-таки причисляли к «узбекским племенам и коленам», хотя выделяли среди них «кипчаков Дашт-и Кипчака», бухарских/мийанкальских кипчаков и тех, что жили в Ферганской долине (МТ-1, сс. 188, 249; АСТХ, лл. 39б, 43б, 45б-50а, особенно 78а и далее).

Упомянутое выше оскудение пастбищ повлияло на состояние некоторых групп кочевников и полукочевников, высвободив большое число «свободных волонтеров», которые находили свое место в ханской армии. Не вовлеченная в производительную деятельность их часть становилась под знамена непризнанных лидеров племен, находившихся в оппозиции к правительству и пытавшихся распространить свое влияние в столице Коканде, а значит и капитализировать это влияние. В свою очередь, вовлечение в «большую политику» и активная борьба за верховенство в ханстве резко усилило процесс внутриродового разделения/разложения, в первую очередь в среде политически наиболее активной этнической группы кипчаков, а позже среди киргизов.

Во всяком случае в изучении истории Кокандского ханства нельзя игнорировать «этническую пестроту» его населения и особенно межплеменные и межклановые противостояния, которые привели к многолетним вооруженным столкновениям и ослабили ханство перед лицом назревающих внешних угроз.

II. 2. Возвышение Мингов и становление нового государства

Возникновение Кокандского удельного владения (бекства), а затем ханства (примерно середина XVII в. – 1876 г.) связано с фактическим обособлением Ферганской долины от Бухары, особенно в период упадка бухарской династии Аштарханидов (1603-1747) в середине XVII в.[1] Впрочем, упадок коснулся не только Бухары, но всего Мавараннахра (Междуречья/Трансоксианы).[2] Это было связано с нашествием на территорию Междуречья иранцев с запада (1740-1742) и джунгар (калмаков) с востока (особенно в первой половине XVIII в.). Внутренние межплеменные столкновения еще больше усугубляли ситуацию. Нашествие джунгар коснулось территорий Бухары (и отчасти Хивы) и особенно Ферганской долины, надолго оставив недобрую память о «неверных *калмак*ах» (как тогда называли джунгарцев) у ранних историков ханства (см. ниже).

Другая особенность этого периода − возобновление межплеменных военных столкновений (пожалуй, самая постоянная особенность истории постмонгольской Центральной Азии). Их лидеры стали усиливаться в ущерб ханской власти, которую, впрочем, продолжали признавать номинально. При этом они не ограничивались притязаниями на удельную власть, но вовлекали свои племена в вооруженную борьбу за верховную власть и доминирующее положение в государстве, и такого рода поползновения особенно часто проявляли себя в Кокандском ханстве на протяжении всей истории его существования.

Появление первых самостоятельных владений в Ферганской долине большинство специалистов относят к началу XVIII в. Первым попытался объединить Фергану под своей властью род Йуз (*Джуз*), захвативший Ташкент и некоторые районы в среднем течении Сырдарьи. Однако позже политическое доминирование перешло к роду Минг, а Йузам суждено было остаться владетелями западной части Ферганской долины с центром в Ура-типа.[3] Среди удачно сложившихся обстоятельств, объединивших

[1] Другие причины ослабления Бухары указаны: Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс.7-8.

[2] От арабского «ماوراء النهر» — «То, что за рекой». Историко-географический регион, куда поздние арабские географы включали территории по правый берег Амударьи вплоть до берегов Сырдарьи.

[3] Нам пока не удалось обнаружить более ранние и достоверные данные о Юзах. Их группы и подразделения были зафиксированы и изучены Б. Х. Кармышевой (Очерки этнической истории, сс. 95-97). По данным российского этнолога С. Н. Абашина Юзы в

этнически разношерстное население Ферганы, В. В. Бартольд и Т. К. Бейсембиев называют, на мой взгляд, наиболее значимые – это улучшение экономического положения и ослабление Бухары. Главным стимулом политического единения – угрозу интервенций извне – со стороны калмыков/*калмак*ов (джунгар) и затем цинского Китая (Бартольд. История турецко-монольских народов, сс. 222-223; Бейсембиев, «Та'рих-и Шахрухи», с. 10).[1]

Однако ранняя история династии Мингов (по крайней мере до Шахрухбийа «Второго» – 1709/10–1721/22 гг.) и, соответственно, история Ферганы (оплота новой династии) в источниках изложена крайне смутно. Тем более что трудов местных историков или документов того времени пока не обнаружено.[2] Исключение составляют лишь некоторые документы, опубликованные около века назад З.-В. Тоганом (Валидов/Валиди. Некоторые данные, сс. 69-86.). Собственно кокандская историография начала складываться не ранее начала XIX в. Поэтому практически все кокандские историки в изложении «до-шахрухского» и отчасти «пост-шахрухского» периодов пользовались, очевидно, устной традицией, связанной с известной легендой об Алтун-бишике/آلطون بيشيك/ آلتون بيشيك– легендарном потомке основателя индийской ветви династии Тимуридов (в западной историографии – Великих Моголов) Мирзы Бабура (1483-1530).[3]

Я обращусь к этой сакральной истории ниже («В».I.1). Здесь важно отметить, что едва ли не с самого начала образования Кокандского ханства легитимация новой династии кокандских Мингов опирается на те же идеи и источники, что и в эпоху Тимуридов или бухарских Мангытов (1757 – 1920) (Фон Кюгельген. Легитимация; Erkinov. Les Timourides). Однако реальная история складывалась, очевидно, куда сложнее и суровее, чем те

настоящее время живут довольно компактными группами в разных частях Ферганской долины и отчасти сохраняют родовую идентичность (из письма автору).

[1] См. информацию о набегах джунгар (калмаков) на территории к юго-западу от Джунгарии (в том числе и на современную Фергану) в работах: Ромодин, Кондратьев. Опыт сопоставления, сс. 127-136; Newby. The empire and the Khanate, pp. 22-32.

[2] Предположения Т. Бейсембиева о том, что автор ТШ пользовался более ранними нарративными источниками (Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 34) пока не подтверждаются. Правда, о самом раннем источнике по истории Коканда (Та'рих-и Амири) упоминал мне в беседе Ш. Вахидов.

[3] З. Валидов/Валиди резко критиковал В. П. Наливкина за излишнюю доверчивость к этой легенде, которая, как полагает автор, вводит в заблуждение относительно ранней истории Коканда (Вилидов/Валиди, Некоторые данные, с. 69). Сам В. Наливкин предупреждал, что вынужден изложить это «предание» за неимением других источников (Краткая история, с. 47). Легенда и ее вариации отчасти анализировались в большинстве названных публикаций (прежде всего В. П. Наливкина, В. В. Бартольда, Т. К. Бейсембиева и др.). Более подробно на этой легенде как образце легитимации власти Мингов я остановлюсь ниже («В».I.1).

трогательные и немного лирично и наивно изложенные эпизоды в судьбах героев (конечно, в стиле того времени), которые мы видим в легенде.

Как было сказано, еще до возвышения кокандских Мингов на западной границе Ферганской долины в начале XVIII в. появляется самостоятельное удельное владение – Ура-типинское, фактически отделившееся от Бухары и претендовавшее на соседние владения, что вызывало сильное раздражение бухарских Аштарханидов. Главой автономной власти стал Мухаммад-Рахим-бий Аталик из племени Йуз.[1] Однако, как полагает Т. К. Бейсембиев, другое племя узбеков – Минги по нормам степного этнополитического права признавались «старшими» (а значит, более легитимными в своих претензиях на власть).[2]

Чуть раньше на севере Ферганы к власти приходят Чадакские ходжи/ *xᵉādжи*. Их владения охватывали северную и северо-западную часть Наманганской области (Касан, Ашт, Чадак). Такие же прецеденты захвата власти ходжами имели место в Кашгаре и позже (в конце XVII – нач. XVIII вв.) в Ташкенте (Бартольд. История культурной жизни, сс. 275-76; Добросмыслов. Ташкент, с. 23; Fletcher. The Naqshbandiyya, pp. 70-92; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 10; Algar. Political aspects. pp. 32-37).

По-видимому, не вполне корректно определение их власти как «теократической», поскольку ни о ее форме, ни об особенностях функционирования государственных институтов (особенно налоговых) в этом и в других схожих удельных политических образованиях пока неизвестно.[3] Мне кажется, не вполне уместно говорить о том, что возникновение Кокандского ханства связано со «сменой» Мингами теократии Чадакских ходжей (Бартольд, там же; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 10, 17-21; Он же. «Байан-и таварих», с. 62; он же. Духовенство, с. 37; Кавахара. «Святые семейства» Маргилана, с. 2). Ведь и после захвата владения Чадакских ходжей Коканд еще не стал ханством

[1] Мухаммад Амин. Убайдулла-наме, сс. 35-36. Мухтаров. Очерк истории, сс. 7-8.

[2] Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 10. Исследователь отметил, что некоторая близость обоих родов не предотвратила вражду между ними, хотя иногда побуждала их к объединению, в основном в моменты общих внешних угроз (там же). Однако эти пояснения (основанные преимущественно на относительно позднем источнике ТШ) не дают полного представления о происхождении и ранней истории Юзов, тем более об их истинных взаимоотношениях с Мингами.

[3] Несколько иначе обстоит дело с кашгарскими ходжами (потомками Афак-ходжи; ум. в 1694), которые легитимировали свою власть не только и даже не столько «суфийским происхождением» (от Махдум-и А'зама), сколько родственными связями (кстати, через того же Махдум-и А'зама) с Караханидами, происходившими именно из Кашгара. В источниках отмечались также и чингизидские корни династии по женской линии, что, как полагает Александр Папас, служило еще одним источником легитимации власти Афак ходжи и его потомков в Кашгаре. См. подробнее: Papas. Soufisme et politique, pp. 145-150).

в полном смысле этого определения, например не имел собственного чекана – главного атрибута самостоятельно ханства. С другой стороны, ни один из ходжей, бравших в свои руки управление той или иной областью на территории будущего Кокандского ханства, насколько известно, не присваивал себе «светских» титулов вроде «хан» или «султан», например в особом типе официального документа – на монетах (такие монеты, битые от их имени, пока неизвестны).

Некоторые источники предком кокандских Мингов называют Чамач/Чамани-бийа, которого воспитывал некий калмыцкий (قلمقیی/*калмакий*) амир по имени Тагай-кули (ТА, л. 119б). Хотя и эта история не вполне конкретна и, похоже, малодостоверна. Более надежно известие о том, что одним из первых удельных правителей, обретшим относительную самостоятельность от Бухарского ханства (владевшего тогда Ферганой), был Шахрух-бий (1709-1722).[1] Правда, степень его независимости от Бухары (по крайней мере в начале его правления) остается спорной, так как в документах с его именем продолжает фигурировать имя Аштарханида Абу-л-Файз-хана (1711-1747), от имени которого делались пожалования; к имени же Шахрух-бийа приложен титул «*Аталик*», данный ему Абу-л-Файз-ханом.[2] К тому же в заголовках некоторых документов читается слово «*хандин*» (от [имени] хана)[3] (Валидов/Валиди. Некоторые данные, с. 71, док.12, 13 и далее). Таким образом, имеющиеся сведения (довольно смутные, надо сказать) позволяют говорить о некоторой зависимости зарождавшегося Кокандского самостоятельного владения от Бухары, чей монетный чекан продолжал оставаться в обороте на то время во всей Ферганской долине. Это очень напоминает ситуацию в других отделившихся от Бухары самостоятельных (в той или иной степени) небольших владениях (Ура-типа, Ташкент[4] и др.), в которых тем не менее в обращении оставалась «бухарская валюта» или, возможно, хорезмские медные монеты (*фулус*), поскольку их собственных чеканов не обнаружено. О том, что такие фельсы/*фулус*, чеканенные в Хорезме, ходили в Коканде еще до времени ʻАлим-хана (отменившего эти монеты), упоминается в

[1] Один из поздних кокандских авторов Мулла ʻАваз-Мухаммад в числе легендарных правителей, идущих от Алтун Бишика, называет имя еще одного правителя с именем «Шахрух». Он, как утверждает Мулла ʻАваз, носил имя ʻАшур-Мухаммад, правил 23 года, жил 56 лет и приходился дедом Шахрух-бийу (условно «II-му») (ТДН, л. 22а). Этот факт отмечен также В. П. Наливкиным (Краткая история, сс. 54-55).

[2] Кстати, такой же титул носил и владетель Ура-типы Мухаммад-Рахим-бий.

[3] На это обратила внимание и Я. Кавахара, тоже не принявшая версию о суверенности Шахрух-бийа «Второго» (Kawahara. Kōkando Hankokuni, pp. 77-78).

[4] Монеты, ходившие в Ташкенте, опубликованы: Добромыслов. Ташкент, с. 17, иллюстрация между сс. 16-17.

одной из ранних историй его младшего брата ‘Умар-хана (ШНУ, л. 47а. К имени ‘Алим-хана здесь приложены титулы «*саййид*, амир»).

В. В. Бартольд считал действительным основателем династии Минг ‘Алим-хана (1799-1810) (Бартольд. История культурной жизни, с. 286; он же. Коканд, сс. 463-464). Между тем наиболее ранний и более реалистичный рассказ (в отношении ранней истории Коканда) излагает Хаким-хан, который считает фактическим основателем династии Мингов (как правителей) сына Шахруха – Рахим-хана, или ‘Абд ар-Рахим-бийа (1722-1734 гг.) (МТ-2, с. 1). Это утверждение в известной степени отражает взгляд автора на власть, поскольку оба названных правителя были женаты (один за другим) на Ай-Чучук Айим, чье происхождение из дома Тимуридов (Кенегесов) не оспаривалось, а значит давало серьезные основания для их притязаний на власть и служило способом легитимации.

Представляется, что в спорах о времени возникновения Кокандского ханства корректней было бы оценивать этот вопрос с точки зрения возникновения столицы и затем времени появления собственного монетного чекана, т.е. наиболее важных символов государства, его реальной экономической и, следовательно, политической суверенности. Что касается столицы («стольного града»), ее появление связано с именем упомянутого Шахрух-бийа «Второго». А первая известная монета Коканда была бита в правление Нарбута-бика и датируется 1190/1776-77 г.[1] Две следующие монеты датируются 1210/1795-96 и 1215/1800-1801 г. (см.: Ишанханов. Каталог, Сводная таблица, с. 18; Kočnev. The last period, pp. 439-441).[2] Конечно, по репертуару кратких надписей, качеству, весу и прочим параметрам они не были похожи на современные им монеты, скажем Бухары или Хорезма, точнее уступали им и ходили, возможно, параллельно. На них не было обозначено имени правителя. Это первый опыт Коканда, еще не выработавшего собственную традицию чекана. Видимо, поначалу новообразованное государство экономически уступало соседям, что и определяло низкий и непостоянный вес его монет.

Во всяком случае возникновение Коканда как государства не следовало бы, как я полагаю, рассматривать как акт одного правителя или как продукт некоего «периода икс» во временном пространстве. Возникновение государства не может совпадать с реальным возникновением династии

[1] На наш взгляд, публикатор этой монеты С. Ишанханов дату монеты прочитал неверно как 1195 г. (Ишанханов. Каталог, рис.1, фигура 1; чтение – с. 6). Между тем для поздних монет и эпиграфики цифра «5» обычно обозначалась в виде буквы «лям» (ـل). А кружочком (как в представленной монете) обозначался «ноль». Тем более, именно такое написание «пятёрки» (в виде ـل) мы видим в другой монете Нарбута-бика (№3). Следовательно, эту дату предпочтительней прочесть как 1190 г.

[2] Последняя монета скорее всего бита от имени Нарбуты, так как к этому времени он уже умер.

либо с ее легитимацией в глазах большинства подданных. Конечно, до специального исследования вопрос о действительном основателе династии Минг в истории Коканда остается открытым. Тем не менее совокупность приведенных данных позволяет говорить о том, что именно Шахрух-бий (условно «II-й») был действительным основателем кокандского удела и, видимо, предпринял первые шаги к легитимации власти Мингов, хотя еще не носил титула «хан» (см. также: Валидов/Валиди. Некоторые данные, с. 80; Бартольд. История культурной жизни, с. 286; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 11). А началом превращения суверенного владения в полноценное ханство следовало бы считать время правления Нарбута-бика (1776/77-1799 г.). Он, как сказано, обозначил этот акт самостоятельным чеканом монет; однако и он не решился присовокупить к своему имени титул «хан» или его синоним «султан», довольствуясь (как это видно по документам) титулами «*аталик*», «*бий*». Очевидно, что в это время представители новой в регионе династии еще не помышляли о каком-либо виде легитимации собственной власти. Или же эта идея, в силу слабости Мингов и кланов их поддерживающих, была еще в зачаточном состоянии и не обрела тех форм, какие мы имеем в сакральном сказании об Алтун Бишике (см. подробней: «В». I.1,5).

Возвращаясь к более ранней истории, замечу, что возвышению Шахрух-бийа «Второго» способствовал ряд факторов, в числе которых следует назвать общую политическую обстановку в регионе, когда сильно ослабли сюзерены Ферганы (к тому времени уже формальные) – бухарские Аштарханиды. От Бухары уже отпали Балх, Самарканд и др. Кроме того удачное расселение Мингов (в центре Долины), их численное превосходство над остальными племенами (Валидов/Валиди, там же) дало им возможность не только выстоять в борьбе за самосохранение, но и завоевать земли соседних полунезависимых владений (это упомянутые Чадак, Чуст, часть Ходжента и др.). Хотя борьба за власть имела место не только с другими племенами, но и внутри самих Мингов, точнее в правящем клане биев. Например, непосредственно перед восхождением Шахрух-бийа «II-го» произошло столкновение за власть между его отцом и дядей. В результате этой семейной междоусобицы на престол был возведен малолетний Шахрух-бий.[1] Судя по легендарной традиции, в семье Мингов институт регентства (с обязательным воздвижением на престол малолетнего хана) сложился уже тогда[2] и в последующие годы смут и межплеменных противоречий превратился в постоянное явление

[1] Фазил-бик утверждает, что на трон Шахрух-бийа «подняли на белом войлоке» племена узбеков и киргизов, действовавшие тогда совместно (МТФ, лл. 17б-18а).

[2] См. обширный обзор этой легендарной традиции по источникам, начиная с Алтун Бишика: Наливкин, Краткая история, сс. 50-54.

для Коканского ханства – инструмент борьбы лидеров некоторых племен за доминирование (см. след. главу).

Малолетство Шахрух-бийа и, видимо, оспаривание регентства в роду Мингов привело к тому, что в это время династия теряет несколько завоеванных прежде городов (ТДН, л. 22а). Однако затем повзрослевший Шахрух-бий (по легендарным рассказам, обладавший огромной физической силой[1]) вновь вступает в борьбу за расширение своих владений. Одной из первых акций с предварительной сложной интригой (если верить Мулле Нийаз-Мухаммаду) стала ликвидация примерно в 1710 г. удельного владения Чадакских ходжей (на севере Ферганы). По Нийаз-Мухаммаду, эта акция (приглашение главы Чадакских ходжей «для сватовства» и его убийство, последующий захват Чадака и прилегающего района) были инициированы «узбеками». Правда, не уточняется, о каком племени/племенах идет речь (ТШ, сс. 17-18).[2]

Политика Шахруха фактически положила начало расширению владений новой династии. Более поздние версии историографов приводят вариации этих же смутных рассказов, иногда включая любопытные дополнения. Например, по версии Фазил-бика, Чадакские ходжи стали самостоятельными владетелями еще до возвышения Мингов. И решение возвысить Шахрух-бика принадлежит объединению узбекских племен левобережья Сырдарьи (кишлаки Таргава, Чинат, Тукай-типа и др.), которые в обстановке наступившего безвластия решили провозгласить своим ханом Шахрух-бийа, потомка Чамаш-бийа. Они устроили его свадьбу, на которую пригласили Чадакских ходжей. Ночью сорок человек из гостей были тайно убиты, а войска узбеков захватили Чадак. После этого власть Шахрух-бийа распространилась на Чадак, Чуст и Наманган (МТФ, лл. 15б-16а).

Впрочем, в ранних источниках об этом эпизоде борьбы с чадакскими ходжами не упоминается вообще. Например, о нем ничего не говорит Хаким-хан, ограничиваясь пересказом сомнительной легенды о том, что предок Шахрух-бийа – Чамаш-бий был муридом упомянутого Мавлана Лутфаллаха Чусти (ум. в 1571 г.), который, в свою очередь, был муридом Махдум-и А‘зама – предка самого автора (МТ-2, с. 1). При этом Хаким-хана не смущает явное хронологическое несоответствие: Чамаш-бий, живший примерно во второй половине XVII в., никак не мог быть муридом Лутфаллаха Чусти.

Это обстоятельство особенно символично, поскольку традиция, исходившая, очевидно, как от самих Мингов, так и от потомков чадакских

[1] Мулла ‘Аваз добавляет, что он был также «самым образованным из потомков Амира Тимура» (ТДН, л.23а).

[2] Я. Кавахара отметила, что в одной из позднейших анонимных версий кокандской истории речь идет о «ходжах Гурум-сарая», вместо «чадакских» (Kawahara. Kōkando Hankokuni, pp. 77-78, со ссылкой на: ЧК, л. 14а).

ходжей, называет новых владетелей Ферганы муридами потомков Лутфаллаха Чусти (по крайней мере одного из них), хотя власти этих ходжей (если верить упомянутым выше известиям) положил конец именно Шахрух-бий. Возможно, поэтому этот эпизод некоторыми кокандскими историками обходится молчанием, поскольку пролитая кровь «святых ходжей» могла серьезно дискредитировать сотворенную версию духовной легитимации новой династии. Не исключено также, что рассказ об убийстве ходжей мог появиться в недружественной Мингам среде.[1]

Правда, в ТШ приведен легендарный рассказ, ходивший в среде суфиев Ферганы, согласно которому Шахрух-бий пал жертвой магических действий некоего суфия (ТШ, сс. 22-23), отомстившего так за оскорбление и неучтивость. Похожий эпизод отложился в виде легенды в «*Тазкира*» Маджзуба Намангани, в которой неприязнь ходжей северной Ферганы к Мингам уже адресована потомкам Шахрух-бийа – ʻАбд ар-Рахиму и ʻАбд ал-Кариму (Намангани. *Тазкира*, лл. 73б-74а). Тогда как Мулла Нийаз рисует ʻАбд ал-Карима как человека, предпочитавшего советоваться с улемами и шейхами (ТШ, с. 31), а Мулла ʻАваз говорит, что в управлении он был мудр и справедлив, имел беседы со знаменитыми суфиями своего времени и даже называет его «*Шах-и Бабури*», намекая на родственную связь с Бабуром (ТДН, л. 27а,б). Все такие разногласия в сведениях хроник скорее всего отражают сложный и противоречивый процесс идеологической (в т.ч. религиозной) легитимации новой династии. В письменной фиксации этой легитимации историки (прежде всего т.наз. «официальные») играли, конечно, не последнюю роль.

Итак, благоприятные политические и географические условия позволили Шахрух-бийу и особенно его потомкам усилиться, захватывая соседние владения.[2] Особенно удачливым в этом отношении был наследник и сын Шахрух-бийа – ʻАбд ар-Рахим-бий (1722 – ок. 1734 г.).[3] Он развернул масштабные благоустроительные работы в Коканде (основанном его отцом), который при нем окончательно превращается в столицу нового государственного образования (об этом см. также: «B».I.5).[4]

[1] Я согласен с Я. Кавахара, уместно опровергающей утверждения В. В. Бартольда и затем Т. К. Бейсембиева, что в действительности описанная здесь версия об обстоятельствах возникновения (или возвышения) Мингов была не единственной. У того же Нийази обнаруживается еще и другая версия возвышения Мингов (Kawahara. Kōkando Hankokuni, pp. 77-78).

[2] Однако это усиление выражалось не только в захвате соседних владений, но и в активной благоустроительной деятельности, особенно в создании локальных систем ирригации (Наливкин. Из истории, сс. 55-56; Бартольд. История культурной жизни, с. 276).

[3] Здесь и ниже даты правления первых Мингов (5-6 колен), конечно, приблизительные.

[4] Мухаммад-Салих утверждает, что Шахрух-бий «Второй» перенес столицу из Андижана в Коканд (ТДТ, л. 339б). Ссылки на источники информации автор не приводит.

Внешняя экспансия ‘Абд ар-Рахим-бийа была направлена в основном на запад. Началась она с завоевания Ходженда и затем самостоятельного владения Ура-типа. До завоевательного похода ‘Абд ар-Рахим-бий пробовал подчинить Ходженд мирно, т.е. путем династийного брака, выдав свою сестру замуж за его владетеля Ак-Бута-бийа из племени Йуз. Однако у последнего отношения с кокандским властителем не сложились, в результате Ак-Бута был убит в собственной крепости, а Ходженд и затем (в 1138-39/1725-27 гг.) Ура-типа были присоединены к Коканду (МТ-2, с.4; сведения из других источников: Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 11). В дальнейшем ‘Абд ар-Рахим-бий занимается «укреплением своего государства», что выражается в походах (в ряде случаев военных демаршей под видом грандиозных церемоний охоты) на восточные и северные города Ферганской долины (МТ-2, там же). Между прочим Мулла ‘Аваз утверждает, что ‘Абд ар-Рахиму за его смелость и удачливость в походах был присвоен титул «*Сахиб-киран*» (ТДН, л. 24а,б), в чем можно усмотреть одно из наиболее ранних проявлений «тимуридского маньеризма» у кокандских Мингов.[1]

Более серьезный и продолжительный поход был предпринят в 1144/1732-33 г. на Шахрисабз и Самарканд, в котором обозначились далеко идущие планы ‘Абд ар-Рахим-бийа в отношении соседних независимых племен Кенегасов/Кенегесов и даже Мангытов; основатель последних Мухаммад-Рахим-бий (регент последнего правителя из Аштарханидов – Абу-л-Файз-хана) уже претендовал на власть. Причем ‘Абд ар-Рахим-бий, возможно, действовал в союзе с китай-кипчаками. Намеки на такой союз встречаются у бухарских историков (см.: «В».V.1), и он имел место также при ‘Умар-хане (см. ниже).

Первой целью кокандцев в этой военной кампании был самаркандский Мийанкаль с центром в Янги-кургане, который был взят ‘Абд ар-Рахим-бием без особых усилий. Однако осада Шахрисабза, находившегося во владении другого рода узбеков – Кенегасов,[2] окончилась ничем, хотя внесла в родословную историю Мингов серьезные изменения, повлиявшие

[1] Сравните: Erkinov. Les timourides, pp. 300-301.

[2] Род, который возводил свое родословие (похоже, искусственно созданное) к Амиру Тимуру (1370-1405). Еще в 1993 году на небольшом ташкентском кладбище Шоликор я зафиксировал надгробие (в виде стелы) выходца из рода Кинигасов (Кенегесов) знаменитого полковника русской армии Джура-бика (Джурабекова). На надгробии не было приведено обычного для таких текстов родословия, однако было отмечено, что покойный – выходец из «могучего рода Кинигас, родословные нити которого доходят к роду Барлас, из которого происходил Амир Тимур Кураган». В свое время (в 1867-68 гг.) Джура-бик оказал серьёзное сопротивление войскам русской армии, но был схвачен и затем использован российскими военными (по приказу К. П. Кауфмана) в походах против Бухарского и Хивинского ханств, а так же в походе на Фергану (ТДТ, л. 794а,б).

на их связи с последующими правителями Шахрисабза. Правитель города Хаким Букри[1] предпочитает пойти на мир с ‘Абд ар-Рахим-бийем, отдает за него замуж свою племянницу – в будущем знаменитую Ай-Чучук Айим (или Кенегас-Айим), дочь Ибрахима Аталика (брат Хакима Букри). Похоже, эти брачные узы политически значили больше, чем взятие Шахрисабза, поскольку предоставляли молодой династии еще один источник легитимации свой власти, ведь Кенегасы считались признанными потомками рода Амира Тимура (барласов). Из Шахрисабза ‘Абд ар-Рахим направляется с войсками (теперь уже при поддержке Кенегасов) в Самарканд, который завоевывает относительно легко, так как город к тому времени был уже почти обезлюдевшим (МТ-2, с. 4; ТДН, л. 24а,б).

Через непродолжительное время (называются сроки от 3 до 6 месяцев) Самарканд вновь переходит в руки бухарцев, что заставляет ‘Абд ар-Рахим-бийа вновь направиться туда походом.[2] По пути, дойдя до Ходженда, он неожиданно заболел и умер.[3] Причины его смерти в источниках изложены по-разному. По одной версии, ‘Абд ар-Рахим-бий во время паломничества (*зийарат*) к самой почитаемой и знаменитой в Самарканде могиле Кусама ибн Аббаса[4] не спешился и въехал на территорию комплекса на коне, оскорбив тем самым дух этого святого, и тот, по поверью, наказал кокандского правителя (МТ-2, с. 5). Но более правдоподобной кажется версия, по которой ‘Абд ар-Рахим-бий пал жертвой заговора своих приближенных из числа военной элиты (амиров), которые убили его в крепости Ходженда (ТДН, л.24б).[5] От ‘Абд ар-Рахим-бийа остались сын Ирдана[6] – будущий правитель Коканда и три дочери, среди которых наиболее известна Ай-Джан Айим.

[1] В других версиях правителем Шахрисабза был Алим-бик (Бейсембиев, “Та’рих-и Шахрухи», с.92). Автор ТШ, как и многие поздние кокандские историки, приводят разные версии, которые в важных деталях и датах и даже в последовательности походов расходятся весьма значительно (см. там же).

[2] ТШ, сс. 28-29. Правда, автор АТ утверждает, что ‘Абд ар-Рахим-бий (Рахим-хан) собирался завоевать Ташкент и Туркестан (л. 78б).

[3] Ему было 30 лет, по другим версиям 32 года, правил 10 (по другим версиям 12) лет. О месте его захоронения имеются разноречивые сведения: по одним – в Ходженде, по другим – в Коканде в только что основанной семейной усыпальнице Мингов – Дахма-йи шахан (сравните указанные места МТ и ТДН, л. 24б; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 92; В. Наливкин: Краткая история, сс. 58-59.).

[4] По другим версиям – ал-Имама ал-Матуриди.

[5] О постоянном вмешательстве придворных «партий» (представителей разных племенных корпораций) в дела правителей, а также о череде убийств ханов мы находим сведения даже в легендарной истории преемников от Алтун Бишика (см. «В».I.1-2).

[6] О происхождении его матери сведения противоречивы. По одним источникам, она была калмачкой, по другим (видимо, менее достоверным) – это была сама Ай-Чучук Айим (ТДН, л. 25а).

Преемником ‘Абд ар-Рахим-бийа становится его младший брат ‘Абд ал-Карим-бий (примерно 1733-1750), до этого правивший, кстати, в Ходженде и, вероятно, приложивший руку к убийству брата. Это убийство (не первое, как было сказано, в правящей семье) будет иметь свои последствия и отразится на судьбах ближайших поколений Мингов.

‘Абд ал-Карим-бий женится на вдове своего брата Ай-Чучук Айим (из рода шахрисабских Кенегасов) и продолжает благоустраивать Коканд, в частности обводит его стеной (ТШ, с. 29). Его правление отмечено вторжениями джунгарцев (калмаков/калмыков) на Фергану (1740 г.). Как пишет Хаким-хан тура, первому походу джунгарцев предшествовало нападение китайцев на Кашгар («*Етти шахар*/*шаар*», Синьцзянь), после которого там прервалась власть ходжей (потомков Махдум-и А‘зама) – Ай-ходжи и Кун-ходжи.[1] По словам Хаким-хана, китайцы использовали джунгарские войска (калмаков). Ходжи отступили в Бадахшан, где местные жители (по другим версиям, правитель Бадахшана), видимо исходя из соображений собственной безопасности, схватили обоих ходжей и передали калмакам. Хаким-хан расценивает этот поступок как «продажу религии за мирские (блага)»[2] (МТ-2, с. 6). Оба ходжи были казнены. Одновременно начался поход джунгарцев на восточную часть Ферганы. Нашествие было отбито с трудом. Помощь молодой династии оказали кипчаки, а также войска уратипинцев во главе с двадцатилетним Фазил-бийем б. Садик-бийем.[3] Этот успех Мингов источники рисуют по-разному. Например, автор МТ ограничивается лишь констатацией «успешного *газат*а против калмаков» (МТ-2, с. 7). Мулла ‘Аваз говорит об огромном количестве жертв, которыми пришлось заплатить за победу.[4] Автор ТШ еще более скептичен в отношении «успеха» против калмаков (джунгарцев), указывая, что ‘Абд ал-Карим-бий был вынужден пойти на мировую с джунгарцами и даже отдать им в качестве заложника своего

[1] См. об этом достаточно подробные обзоры : Fletcher. The Naqshbandiyya, pp. 72-92; Tory. The Eastern trade of the Khokand Khanate, pp. 47-50; Schwartz, The Khwajas of Eastern Turkestan, pp. 266-296; Togan. The Khojas of Eastern Turkestan, pp. 134-148.

[2] Буквально «*дин ба-дунйа фурухтеанд*» – «они продали религию за мирское».

[3] В. М. Плоских утверждает (без ссылок на источники), что в это время существовал союз между ‘Абд ал-Карим-бием и киргизскими племенами против джунгарской интервенции (Плоских. Киргизы, с. 71). Однако нигде в источниках об этом «союзе» не говорится. Более того, Хаким-хан дает иную информацию, показывая, что сразу после этого похода некоторые племена южных киргизов, кочевавшие в горной зоне Маргилана, воспользовавшись ситуацией, нападали на эскорты младшего брата ‘Абд ал-Карим-бийа – Шади-бика, который в конце концов был убит в одной из стычек (МТ-2, с. 7).

[4] Мулла ‘Аваз пишет, что место захоронения погибших под Кокандом было огромно. К моменту написания сочинения (1864 г.) оно было известно как «Гуристан-и калан» – «Большое кладбище» (ТДН, л. 24б).

племянника Баба-бика б. ‘Абд ар-Рахим-бийа (МИИК, вып.1, с. 233; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 92). Возможно, калмаки поступили в стиле классических набегов, т.е. захватив владение/государство, забрали дань (обязывая ее платить в дальнейшем) и ушли в свои кочевья.

Следующий поход джунгарцев (в 1745 г.) был еще более кровопролитным, заставив все этно-политические субъекты Ферганы (группы и кланы мингов, юзов, кипчаков, киргизов и др.) объединиться в борьбе против войск калмыцких военачальников Септена и Хотола (Плоских. Киргизы, сс. 72-73).[1] Во всяком случае противостояние против джунгарцев серьезно подорвало политическое и экономическое положение ханства, надолго лишив его возможностей совершать внешние экспансии.

Объединение племен перед лицом внешней агрессии оказалось недолгим. В правление ‘Абд ал-Карим-бийа из-за ослабления центрального правительства межплеменные распри разгорелись с особой силой (прежде всего между кипчаками, с одной стороны, и другими узбекскими племенами и сартами, с другой). Один из таких эпизодов излагает ‘Аваз-Мухаммад. Формальной причиной раздора явилась бесцеремонность кипчаков, которые на базаре Коканда часто грабили сартов. Те, не выдержав, вскоре жестоко расправились с грабителями, превратив расправу в кровавую бойню. Остальные кипчаки, услышав о такой расправе над соплеменниками, движимые чувством номадной солидарности бросились составлять отряд в верховьях Касана (северная Фергана). Своим предводителем они объявили ташкентского туру Шигай-хана.[2] Захватив близлежащие селения и становища, кипчаки подвергли их грабежам и массовым избиениям. Многие жители бежали. Только после разорения кипчаками Тура-кургана (главного города-крепости округи), в конфликт вмешался ‘Абд ал-Карим-бий, до этого опасавшийся столкновения с этим самым воинственным родом в Фергане. Беспорядочное выступление кипчаков было подавлено и закончилось их избиением и жестокой резней (ТДН, л. 26а-27а; Наливкин. Краткая история, сс. 63-64). Такие же конфликтные отношения складывались и с племенами южных киргизов,

[1] Правда, кокандские, русские и китайские источники отличаются друг от друга в хронологии (последовательности) в описании и подробностях этих нашествий калмаков на Фергану (Плоских, Киргизы, сс. 72-74). См. также: Tory. The Eastern trade of the Khokand Khanate, pp. 49-51. В задачи нашего исследования выяснение такого рода задач не входит.

[2] В. Наливкин дает неточную информацию о нем, будто бы он был из кипчаков (Краткая история, с. 63). Между тем в автографе ‘Аваз-Мухаммада ясно указано, что Шигай-хан был «из рода тура Ташкента, который женился на кипчакской девушке и остался среди них» (ТДН, л. 26а). Звание «тура» (туре/торе) в казахской и киргизской среде прилагался к потомкам Чингиз-хана. Позже этот титул (в значении «господин») прилагался к сайидам («В».II.5).

в результате которых пал младший брат ‘Абд ал-Карим-бийа – Шади-бий (см. выше).

Эти события, пожалуй, следует назвать знаковыми в ранней истории Коканда. Пытаясь поглотить крупные племенные корпорации (со временем ставшие частью ханства), насильно или временными союзами вовлечь их в состав ханства, Минги шли на большой риск, обрекая свое владение и затем государство на перманентные вспышки племенного сепаратизма. Тем самым племена были вовлечены в политическую жизнь, усугубляя и без того непростую ситуацию в ханстве. К тому же право на власть у ранних правителей Коканда еще не было признано, а легенды об их «чингизидских/тимуридских» корнях – продукт более поздних идеологических креативов (см.: «В». I.1-2). На этом фоне Минги воспринимаются скорее как наиболее удачливый род, который изыскивал разные способы удержания и укрепления своей власти, стимулируя и провоцируя столкновения племенных вождей (либо отыскивая им иные противовесы), стремясь опереться на войсковую гвардию, состоящую из наименее заинтересованных «этнически» горных таджиков (*галча*), калмаков, афганцев и др.

После смерти ‘Абд ал-Карим-бийа (в 49 лет, примерно в 1160/1750-51 гг.) старшины узбекских племен возвели на престол его малолетнего сына ‘Абд ар-Рахман-бийа (сына Ай-Чучук Айим от ее второго брака с ‘Абд ал-Карим-бием), но вскоре отправили его в качестве хакима в Маргилан,[1] а на его место посадили Ирдана-бийа – младшего сына ‘Абд ар-Рахим-бийа. Однако почти одновременно вернувшийся от калмыков Баба-бик (у которых он был заложником) тоже предъявил претензии на трон отца (как старший сын в семье). Не известно по каким причинам, но старшины племен согласились удовлетворить притязания Баба-бика.[2] Он успел побывать верховным правителем Коканда примерно 10 месяцев и был убит в результате заговора во время похода на Ура-типа.[3] Правителем вновь становится Ирдана-бий (1167/1753). Он выдает свою сестру Ай-джан Айим замуж за возможного претендента на власть ‘Абд ар-Рахман-бийа, сына Ай-Чучук Айим (МТ-2, с. 8), стараясь, очевидно,

[1] Интересно, что об этом кратковременном правлении говорит только автор ТШ (сс. 30-31; Валидов. Некоторые данные, с. 85; Бейсембиев, “Та’рих-и Шахрухи», с. 93).

[2] Не исключено, что за его притязаниями стояли джунгарцы (калмыки). Именно это обстоятельство могло стать причиной уступчивости политической элиты Коканда, опасавшейся вторжения калмыков.

[3] Увлеченный поиском прецедентов классовой борьбы В. Плоских называет это событие «восстанием», со ссылкой на извлечения из ТШ, приведенные в МИКК (с. 233). Однако в этом месте «Материалов» речь идет не более чем о походе на Ходженд и убийстве Баба-бика в результате заговора.

предупредить возможный с его стороны сепаратизм и заодно получить право на регентство. С другой стороны, этот брак мог служить и способом «внутренней легитимации» власти через потомка Тимуридов, пусть даже по женской линии, поскольку к тому времени легенда о «бабуридских корнях» (Алтун Бишик) Мингов, видимо, еще не была создана.

Поначалу политике «усмирения племен» Ирдана-бий предпочел совместные внешние экспансии (вместе с теми родами, кто уже был включен в состав его владения), которые ненадолго снижали племенной сепаратизм, ибо каждый поход сулил его участникам (т.е. сборному войску) возможность пограбить во время походов и осады городов. На этот раз объектом экспансии вновь была избрана Ура-типа, в которой управлял Фазил-бий б. Садик-бий Йуз (еще недавно выручивший кокандских Мингов во время агрессии калмыков). Поход был совершен совместно с киргизскими племенами во главе с Кавад-бием[1] и в союзе с бухарским правителем Мухаммад-Рахим-ханом (основателем бухарской династии Мангытов). Однако в ходе осады Ура-типа союзники рассорились (в результате интриг союзника уратипинцев Мухаммад-Амин-бика), и Мухаммад-Рахим отошел к Замину. Оставшись один, Ирдана-бий решил отступить к Коканду, но в дороге был застигнут врасплох отрядами Фазил-бийа и Мухаммад-Амин-бика. Ирдана-бий едва спасся бегством; много кокандцев было перебито, пленено и казнено. Из их голов победители сложили башню (*калла-минар*). Эта катастрофа стала по-своему знаковой в отношениях между Кокандом и Ура-типа, ибо Минги восприняли ее как личное оскорбление (МТ-2. с. 10; ТДН, л. 28б).

Примерно через год Ирдана, собравшись с силами, вновь идет походом на потерянный Ходженд и отбирает его у Фазил-бийа. Сразу после этого он нападает на Ура-типа, и на это раз осада завершается взятием крепости. Ирдана-бий, «объятый пламенем мести», жестоко расправляется с Йузами: отрубив головы всем пленным, он приказывает составить из них такую же башню, какую прежде Йузы составили из голов кокандцев (МТ-2, сс. 11-12; ТДН, лл. 28б-29а; МТФ, л. 24а). По словам Хаким-хана, эта массовая резня и последовавшая затем акция мести были весьма жестокими и бессмысленными. В оценке этих деяний Хаким-ханом ощутим также религиозный мотив, например когда он говорит, что «от крови мусульман река Ак-су (букв. «Белая река») стала «рекой красной воды» (МТ-2, с. 12).[2]

[1] О союзе с киргизами во главе с Кивад/Кубад-бием говорит только Мулла Нийаз-Мухаммад (ТШ, с. 35-36). Довольно подробный обзор этого похода приведен в работе З.-В. Тогана (З. Валидова), включившего извлечения с переводами из бухарских и китайских источников и сравнившего их со сведениями некоторых кокандских авторов (Валидов. Некоторые данные, сс.85-118). Между прочим упомянутый Кивад/Кубад-бий участвовал в походе на Кашгар (1824 г.) против китайцев (там же, сс. 116-117).

[2] Хаким-хан добавляет историю о том, что среди приготовленных к казни (т.е. к

Далее Хаким-хан говорит, что этот жестокий ответ на аналогичную жестокость Юзов насторожил не только противников Ирдана-бийа, но и его ближайших родичей. Первым в Ирдана-бийе увидел угрозу собственной жизни его двоюродный брат ‘Абд ар-Рахман-бий (сын ‘Абд ал-Карим-бийа). Он бежит в крепость «*Чахар-кух*» (недалеко от Исфары) и объявляет о своем суверенитете (МТ-2, сс. 12-13). Локальные военные действия и стычки между ними продолжались около 7 лет. В конце концов Ирдана-бий интригами и обещаниями побудил ‘Абд ар-Рахман-бийа явиться в Коканд со старшей женой Ай-джан Айим (сестрой Ирдана) и юным сыном Нарбута-бийем. После радушного приема Ирдана-бий велел ночью казнить ‘Абд ар-Рахман-бийа вместе с его женой Ай-джан Айим (собственной сестрой).[1]

Мать ‘Абд ар-Рахман-бийа – Ай-Чучук Айим, видя, какой оборот приняли события, забрала с собой внука Нарбуту и удалилась на свою родину – в Шахрисабз, где нашла приют у родственника Бик-Назар-бийа, вернувшего все ее имущество.[2] Интересно, что здесь ее навещает знаменитый суфийский шайх того времени, один из признанных лидеров Муджаддидийа Муса-хан Дахбиди (ум. в 1779 г.), за родственником которого Ай-Чучук Айим была замужем в третий раз.[3] Родственные узы закрепляются еще и тем, что дочь Муса-хана Дахбиди выдается замуж за Хаким-тура (сына Ай-Чучук Айим от брака с Артук-ходжа Ишаном).

отсечению головы, чтобы составить эту башню) был знаменитый певец, который решил запеть, чтобы обратить на себя внимание в надеждеа на спасение. Но, как замечает автор, «Ирдане в тот момент что ослиный крик, что хорошая песня были однообразны». Певца тоже обезглавили и его голову водрузили на самый верх башни. Автор ТДН говорит, что видел эту башню из голов еще в 1276/1859-60 г. (л. 29а).

[1] Хаким-хан возлагает ответственность за эту смерть на исполнителей убийства – Ирис-кули-бика и ‘Абд ар-Рахман-бика, хотя из его рассказа совершенно ясно вытекает, что за убийством стоял сам Ирдана-бий. При этом Ай-Чучук спросила своего внука Нарбута-бийа – знает ли он, кто осуществил убийство? Тот назвал имена этих исполнителей (МТ-2, сс. 13-14). Судя по рассказу о правлении Нарбута-бийа, в ее вопросе явно ощущается намек на будущую месть. Хаким-хану вторит Мулла ‘Аваз-Мухаммад (ТДН, лл. 29б-30б). Фазил-бик утверждает, что Ирдана-бий заботился о подданных, был очень жалостливым (МТФ, л. 24б).

[2] Видимо, до этого ее имущество было конфисковано.

[3] Третьего супруга вдовствующей Ай-Чучук Айим звали Артук-ходжа Ишан, который был младшим братом Ишана ‘Абд аш-Шахида ходжа, сына ‘Абд ал-Маджида ходжа (родственника Муса-хана Дахбиди). Еще при ‘Абд ал-Карим-бийе самаркандцы (которые устали от раздоров мийанкальских племен) выдвинули Ишана ‘Абд аш-Шахида в правители Самарканда. Однако в стычке с главой «мийанкальских племен» (не названо – каких) Фархадом Аталиком Ишан был убит, и его сын Артук-ходжа бежал в Ходженд к ‘Абд ал-Карим-бийу, на вдове которого (т.е. на Ай-Чучук Айим) он позже и женился. По-видимому, эта женщина и в зрелом возрасте была привлекательной, а её родственные связи и тимуридская родословная представляли немалый политический интерес.

Заручившись таким образом духовным и родственным покровительством знаменитого суфийского лидера Мавараннахра, Ай-Чучук Айим старается устроить своих детей, отсылая их в провинции, где правят противники Ирдана-бийа. В их числе – 14-летнего внука Нарбута-бийа, получившего в управление крепость Кизил от злейшего врага Ирдана-бийа – Фазил-бийа (правителя Ура-типа). С сыном последнего Худайар-бийем у Нарбута завязываются дружеские отношения. Хотя позже они станут врагами (см. ниже).

Тем временем Ирдана-бийу вновь приходится отвоевывать Ура-типа и Ходженд (и не один раз), но подавить конкурентов в борьбе за влияние в западной Фергане ему не удалось. В конце его правления на земли Средней Орды казахов повели наступление китайцы, разгромившие перед этим Джунгарское ханство. Китайские войска подходят с севера к Ташкенту, а на востоке захватывают Ош. Местные владетели (Андижана, Маргилана и Намангана) принимают формальный сюзеренитет империи Цин. Это же вынужден сделать и Ирдана-бий. Чувствуя свою слабость, он заключает довольно унизительное, хотя и совершенно формальное мирное соглашение с китайцами, по которому Коканд признает свою зависимость от Цин (Валидов. Некоторые данные, сс. 110-112; Tory. The Eastern trade of the Khokand Khanate, pp. 52-55, 62-64; другая литература: Бейсембиев. «Тарихи Шахрухи», с. 13). Впрочем, сюзеренитет ограничивался обменом посольствами и подарками, как это было и в случае взаимоотношений джунгар с китайцами (Tory. The Eastern trade of the Khokand Khanate, ibid.).

К концу жизни Ирдана-бий, покинутый родичами, наживший массу врагов и не имевший наследника по мужской линии (у него было пять дочерей), посылает письмо Нарбута-бийу с предложениями мира, приглашая его в Коканд и, видимо, намекая на преемство власти. Нарбута сомневается и колеблется и настолько долго, что Ирдана-бий за это время успевает умереть (1176-77 гг.). Но Нарбута-бий не стремился насильно завоевать власть. Смерть Ирдана-бийа могла вызвать новую вспышку сепаратизма в ханстве с непредсказуемыми последствиями, и перед лицом этой угрозы политическая элита Коканда спешно ищет путь передачи власти законному наследнику. На фоне колебаний Нарбута-бийа более проворным и предприимчивым оказался один из убийц его отца – Ирис-кули-бик,[1] который быстро вошел в Коканд с двоюродным братом Ирдана-бийа – Сулайман-бием (сыном Шади-бийа) и настоял на законных правах того на трон. Однако буквально через несколько месяцев, видимо одурманенный неожиданно свалившейся властью, новый хан стал «творить дурные дела». Придворные были крайне недовольны и даже вызвали Ирис-кули-бика, чтобы тот лично убедился в их правоте. Тот

[1] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p.47.

убедился, и амиры, «получив разрешение», дружной толпой изрубили Сулайман-бийа, успевшего поцарствовать три месяца.

Не видя другого выхода, придворная элита решила посадить на трон Нарбута-бийа (1770? – 1798 гг.). Он опять же не проявил поначалу желания стать правителем – скорее всего из опасения разделить судьбу своего двоюродного дяди Сулайман-бийа. Однако амиры были настойчивы, клялись «верою и религией» (*аз дину иман касамйад карде*[*анд*]), и Нарбута-бий, наконец, принял их предложение (МТ-2, 16-19; ТДН, 31а,б). По версии ТШ, Нарбута изъявил желание воссесть на трон только потому, что «некий сброд» хотел посадить на трон Хаджжи-бийа (ТШ, с.35; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 93-94). Фазил-бик намекает на то, что Хаджжи-бий, будучи старшим братом Нарбута-бийа, «патронировал брату», метя на роль его регента (МТФ, л. 25а).

В действительности взаимоотношения братьев были более чем натянутыми и фактическим регентом при юном Нарбута-бие стал его дальний родич – ʻАбдаллах Кушбиги. Начало правления нового хана, как и ожидалось, ознаменовано выступлениями оппозиции в Чусте. Нарбута-бий, руководствуемый регентом, быстро захватывает Чуст, казнит глав мятежа. После этого сразу же направляется в Наманган с целью расправиться с главой другой возможной оппозиции – Ирис-кул (Идрис-кули) биком (убийцей своего отца). Однако Ирис-кул-бик сразу же высылает послов навстречу Нарбута-бийу с предложениями мира. В качестве откупного и символа мирных взаимоотношений Ирис-кули-бик предлагает отдать ему в жены свою внучку Минг-Айим. Видимо, аристократическое происхождение невесты заставляет Нарбута-бийа забыть о кровной мести; он принимает мирные предложения и женится на Минг-Айим, от которой у него в дальнейшем родились два сына – ʻАлим и ʻУмар (оба в будущем правители Коканда).[1] Однако вскоре у Нарбуты возникает конфликт со своим регентом ʻАбдаллахом Кушбиги; последний, узнав о зреющем недовольстве молодого хана, бежал к своему брату ʻАбд-ар-Рахман-бику в Ходженд. Братья решили захватить Тура-курган, однако выдвинувшийся им навстречу Нарбута наголову разбил их войска. Старший из братьев ʻАбдаллах Кушбиги был убит, а ʻАбд-ар-Рахман-бику удалось бежать в Бухару. Нарбута отдает своим двоюродным братьям в управление: Шахрух-бийу – Тура-курган, а другому – Хаджжи-бийу[2] – Ходженд (МТ-2, сс. 19-23). Так закончился первый этап борьбы с оппозицией.

[1] Старший сын Нарбута-бийа – Мухаммад-Амин-бий был от первой жены (умер еще при жизни Нарбута-бийа); три младших сына – от наложниц (Рустам-бий, Фазил-бий и Йадгар-бий) (ТДН, лл. 37б-38б).

[2] Оба брата из рода Мингов. См.: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 153, 260.

Следующий этап борьбы Нарбуты-бийа за укрепление своей власти и расширение территории государства продолжался в западной части Ферганской долины – и вновь за Ходженд и приграничную крепость Ура-типа. Противником Коканда выступил вчерашний друг и соратник Нарбута-бийа – Худайар-бий (сын престарелого Фазил-бийа). Тому дважды удавалось отвоевать Ходженд (у Хаджжи-бийа – двоюродного брата Нарбута-бийа).[1] Вскоре Худайар-бий был выбит оттуда кокандцами, но вновь вернулся и захватил Ура-типа (отобрав его у Ирис-кули-бика, причем казнив последнего), затем отвоевал Ходженд, снова изгнав Хаджжи-бийа.

В это же время (примерно в 1766 г.) умирает брат Нарбуты-бийа – Шахрух-бий. На его место в Тура-курган Нарбута-бий решил послать своего родича, Хаджжи-бийа, уже бесславно потерявшего Ходженд, однако не умерившего своих амбиций.[2] Сразу по прибытии в Тура-курган Хаджжи-бий заявил о своей оппозиции к Нарбуте-бийу на том основании, что он старший в семье и по закону майората именно он должен стать верховным правителем. По всей видимости, его не вполне знатное происхождение (по материнской линии) умаляло его права по сравнению с Нарбута-бием, бабушка которого Ай-Чучук, как сказано, происходила из Кенегасов, чье тимуридское происхождение не оспаривалось. Во всяком случае Нарбута ведет войска в Тура-курган и захватывает его. Хаджжи-бий, не решившись на прямое столкновение, бежит в Касан и затем в сторону Чаткала, попадает в Ташкент, где тогда правили ходжи из разных кланов, боровшиеся за власть с казахскими торе/тура (чингизидами).[3] Нарбута-бий, фактически лишившись братьев, вызвал из Самарканда своего родственника[4] с материнской стороны – Хан-ходжу, вручил ему Тура-курган, сам же возвратился в Коканд (МТ-2, сс. 23-31).[5] Так заканчивается второй этап междоусобиц в ханстве Нарбута-бийа.

По-видимому, Хан-ходжа пользовался некоторой автономией, так как почти сразу после вступления на престол он помогает ташкентскому претенденту Йунус ходже воссесть на престол Ташкента и Дашт-и Кипчака после смерти чингизида Бахадир-Фармана (МТ-2, сс. 33-34).

[1] По сведениям Хаким-хана, Худайар-бийа к этим авантюрам подталкивал бухарский посол Мухаммад-Амин ходжа, натравливая его на родича Хаджжи-бийа (МТ-2, с. 24).

[2] Отрицательная характеристика Хаджжи-бийа как «смутьяна и разрушителя страны» приведена в стихах знаменитого кокандского поэта Фазли (цитировано по МТ-2, с. 32).

[3] По известиям русских источников, собранным А. Добромысловым, Йунус ходжа своим восшествием на престол Ташкента (1790 г.) будто бы обязан Хан-ходже (Добромыслов. Ташкент, с. 23; «В».II.5).

[4] По версии Хаким-хана, Хан-ходжа прибывает в Коканд.

[5] Хаким-хан добавляет между прочим интересные подробности о Хан-ходже (своем дедушке по материнской линии) МТ-2, сс. 33-34.

Правда, не совсем ясно, в чем конкретно состояла эта помощь (см. так же: «В».III 3). Хаким-хан приводит еще одну любопытную деталь: Йунус ходжа доброжелательно встретил мятежного Хаджжи-бийа, бежавшего из Тура-кургана (МТ-2, с. 34). По-видимому, Йунус ходжа вел самостоятельную политическую игру не только чтобы удержать власть в Ташкенте, но и имея виды на Фергану. Кроме того в этом сложном и запутанном клановом противостоянии державные права Тимуридов (даже по женской линии) оставались легитимными для дворцовой элиты, хотя и оспаривались некоторыми главами племен и «побочными» (не тимуридскими) отпрысками Мингов. Иными словами, внутри правящей династии тоже шла борьба за власть с переменным успехом между отпрысками, в чьих жилах уже текла благородная кровь легитимных в прошлом династий, с одной стороны, и с другой – теми, чье происхождение еще не было «облагорожено» соответствующими династийными браками. Аргументов последних в легитимации своих притязаний на власть в известных нам источниках почти нет, если не считать за них упомянутые выше «формальные» апелляции Хаджжи-бийа к праву старшинства (закон майората).[1] «Незнатные» претенденты тоже имели виды на власть и, похоже, поддержку внутри родовой группы или от «внешних» игроков, т.е. племен, приходившихся родственниками правящей династии. Кроме того была и «третья сила», претендующая на власть в окраинных (с точки зрения «центральных» областей Коканда) владениях и представленная ходжами – потомками знатных суфийских фамилий (см. подробнее: «В». II.5).

Следующий этап распрей в ханстве (примерно с 1200/1785 по 1786 гг.) связан с тем же старшим братом Нарбута-бийа – Хаджжи-бием. Тот после недолгого пребывания в Ташкенте направляется к своему вчерашнему противнику Худайар-бийу Йузу в Ура-типа и уговаривает его идти походом на Коканд. Поход был безуспешен и закончился очередным бегством Хаджжи-бийа, на этот раз в Бухару к недавно возведенному на трон Амиру Ма‘суму (Шах-Мураду, 1785-1800).[2] Нарбута-бий, заключив мир с Худайар-бием, отступил в Коканд. Вскоре Худайар-бий умер, и на его место в ура-типинском владении воссел Баба-бик Диванбиги (младший брат Худайар-бийа). Это событие побудило правителя Бухарского ханства Амира Ма’сума (сюзереном которого считался Худайар-бий) направиться

[1] Это правило не было постоянным у монгольских и постмонгольских династий. См. подробней: Султанов. Чингиз-хан и Чингизиды, сс. 56-64, 282-320.

[2] Оттуда ему удалось проникнуть в Андижан и захватить там власть. Нарбута-бий повел войска на Андижан, пленил Хаджжи-бийа и привез его в Коканд (МТ-2, с.34). Правда, автор ТШ приводит по этому поводу другой рассказ, однако скорее всего легендарный (ТШ, с. 39; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 94). Этот же рассказ повторяют почти все позднейшие кокандские хронисты. См., например: МТФ, л. 27а.

с войсками в Ура-типа. Со своей стороны, Нарбута выступил в Ходженд, куда бежал Баба Диванбиги. Нарбута-бий спешно выслал навстречу Амиру Ма'суму посольство[1] с просьбой не вступать в Ура-типа и взамен обещая сохранить сюзеренитет этого владения от Бухары. Амир Ма'сум верит обещанию и отступает от Ура-типа, где воцаряется Баба Диванбиги (МТ-2, сс. 34-36).

Совершенно иначе эти события передает автор АТ. По его версии, Амир Ма'сум (Шах-Мурад) убедился, что взять Ура-типа ему будет трудно и поэтому послал в качестве посла к хану Ферганы Муса-хана Дахбиди (!). Нарбута-бий встретил шайха с почетом, одел в парадные одежды и т.п. Шайх заговорил о мире, и правитель Ферганы принял предложение и даже отправил ходжу Хаким-хана в качестве главы обратного посольства. Шах-Мурад тоже принял условия мира и даже вернул Замин в пределы владения Ура-типа (47б-48а/94б-95а).

Отношения между Бухарой и Кокандом в то время не вполне выяснены. По все видимости, известная суверенность Коканда в принципе признавалась Бухарой. Тем более, как мы видели выше, Ирдана-бий совершенно самостоятельно вступал во взаимоотношения с соседним Китаем и формально признавал его сюзереном, и этот факт, очевидно, тоже усилил ощущение независимости от Бухары. В чуть было не начавшемся столкновении из-за Ура-типа Нарбута-бий повел себя достаточно осторожно (стараясь избежать конфликта), однако как суверенный владетель. Он показал, что дипломатическими путями способен отстоять свою «кандидатуру» в соседнем владении (Ура-типа), которому, по выражению В. Наливкина, суждено было стать «яблоком раздора» между двумя ханствами. С другой стороны, у бухарских Мангытов на то время были серьезные проблемы с легитимацией собственной власти, специфику которой разобрала Анке ф. Кюгельген.[2] Ведь первые Мангыты тоже, подобно кокандским Мингам, прилагали к своим именам только титул «бий», но не «хан». Следовательно, процесс легитимации власти новых династий в обоих ханствах происходил примерно в одно время, хотя и в разных политических условиях.

К тому же, как было отмечено выше, именно Нарбута-бий (бик) первым из кокандских Мингов начал самостоятельный чекан монет в 1190/1776-77 году. Как пишет Мулла Нийази, за один фельс, чеканенный Нарбута-бием, давали одного барана (ТШ, с. 32).[3] На фоне описанных политических

[1] Главой кокандского посольства был Хаким-хан тура (ученик Муса-хана Дахбиди и одновременно дед по отцу автора МТ).

[2] Кюгельген. Легитимация, сс. 212-246 и далее.

[3] Скорее всего номинал был высок в связи с ограниченной эмиссией и принудительным изъятием из оборота бухарских денег.

событий это важное в истории Коканда событие следовало бы толковать как проявление реального суверенитета, хотя, как сказано, типы, вес и, очевидно, номиналы монет были еще далеки от аналогичных образцов у соседей, что объясняется отсутствием опыта и пока еще слабым экономическим подкреплением самостоятельной монетной/финансовой системы.

После решения вопроса о владетеле Ура-типа, Нарбута-бий занялся новым распределением провинций, в которые решил посадить своих сыновей. Старшему из них Мухаммад-Амин-бику отдан Маргилан, среднему ‘Алим-бику (будущему хану) – Тура-курган. Первый из них, если исходить из рассказов о нем Хаким-хана, видимо, был совершенно лишен способностей к управлению.[1] Впрочем, правил Мухаммад-Амин недолго и после болезни умер. Вскоре (в мухарраме 1213/июнь 1798 г.) умер и Нарбута-бий. От него остались четверо сыновей (не считая умершего Мухаммад-Амина): ‘Алим-хан, ‘Умар-хан (их матерью была Минг-Айим, дочь Имам-кули-бийа, сына Ирис/Идрис Кул-бийа),[2] Рустам-бий (его мать была из племени Йуз), Фазил-бий, Йадгар-бий (их матери тоже были из знатных родов – «*миран*») и четыре дочери (МТ-2, сс. 49-50; ХТ, с. 12). Как выяснил Т.К. Бейсембиев (по разным спискам ТШ), сразу после смерти Нарбута-бийа в Коканде образовались несколько группировок, одна из которых (Минги) поддерживала ‘Алим-хана и ‘Умар-хана, другая (во главе с Хаджжи-бием, двоюродным братом покойного Нарбута-бийа) – младшего сына Рустам-бийа[3] и т.д. Победителями в этой борьбе вышли бии из Мингов, им удалось посадить на трон своего протеже ‘Алим-хана (1899-1809) (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 94-95).

II. 3. Начало внешних экспансий, или «собирание земель»

‘Алим-хан был решительным и удачливым полководцем и, несмотря на молодость, сумел навести порядок в провинциях ханства (МТ-2, сс. 37-49), опираясь на наемную армию, состоящую из горных таджиков (см. ниже). Собственная армия, верная только правителю, означала относительную независимость от вождей племен и групп, от дворцовой политической элиты, за которой стояли интересы тех же групп, из которых они происходили. Однако восшествие на престол ‘Алим-

[1] Хаким-хан говорит о его нетрадиционной сексуальной ориентации, но без осуждения (МТ-2, сс. 38-47). Этот вопрос мы также обсудим ниже.

[2] Сестрой ‘Алим-хана и ‘Умар-хана была Ай Падишах Айим – мать автора МТ.

[3] Фазил-бик называет сторонников Рустам-бийа «сартами и узбеками», с главами которых ‘Алим-хан после своего восшествия на престол жестоко расправился (МТФ, л.27б).

хана при явном недовольстве племенной оппозиции открывало путь к новому витку дворцовых интриг и к оппозиционным выступлениям. Природа сложившегося способа правления и сами правила отстаивания собственной власти в условиях сильного племенного сепаратизма требовали от ‘Алим-хана решительных и жестких действий, которые он, собственно, и предпринял.[1] Начал он с расправы над ближайшими противниками во дворце, требовавших воцарения Рустам-бийа (младшего брата ‘Алим-хана). Ряд биков и биев, в том числе и его дядя Хаджжи-бий, были схвачены и казнены (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 95). По версии Хаким-хана, ‘Алим-хан сначала устранил самого Хаджжи-бийа (с его приближенными амирами), а его малолетних детей отправил к киргизам. Ряд сановников бежали в Бухару.[2] Через несколько дней был убит и малолетний Рустам-бий. Хаким-хан добавляет, что с этого момента убийство близких родичей вошло в правило, очевидно намекая на дом Мингов (МТ-2, сс. 53-54). Хотя, как мы видели, такие прецеденты стали правилом намного раньше.

После этого ‘Алим-хан занялся войском, которое, как сказано, было укомплектовано новыми группами наемников (таджиков, или *галча*[3]) из Дарваза, Кухистана, Куляба (Кулоба), других горных районов современного Таджикистана, а также Афганистана. *Галча* привлекались и на государственные должности (ХТ, с.13; Бейсембиев, там же). Значительный «ино-этничный» контингент в войске (т.е. из родов, не вовлеченных напрямую в политическую и этническую жизнь ханства) обладал тем особым преимуществом «иностранных легионов», что они зависели только от воли хана, точнее от его платежеспособности; их сложнее было вовлечь в межплеменные раздоры и сепаратистские интриги, характерные для Коканда. Чуждая этно-лингвистическая ситуация в ханстве объективно побуждала иноземных наемников сохранять верность хану и центральной власти. «Чужаками» они оставались и для населения, относившегося к «новой гвардии» хана как к засилью «диких горцев». С другой стороны, разделение армии по этническому признаку (с

[1] Очевидно поэтому образ ‘Алим-хана в источниках рисуется по-разному: то как «справедливого хана», «радетеля шар‘иата», то как «хана-притеснителя» (см., например: ТДН, лл. 38а,б; «В».I.4; II.6).

[2] Мулла Нийаз-Мухаммад утверждает, что Раджаб Кушбиги (Бадахши) с детьми был в числе бежавших в Бухару от ‘Алим-хана (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с.95). Однако, как видно из рассказов ниже, Раджаб Кушбиги оказывается в числе приближенных ‘Алим-хана, участвует во многих его походах и даже становится на некоторое время правителем Ходженда. Это бегство, очевидно, состоялось много позже (см. ниже).

[3] О галча как о воинах упоминает Е. К. Мейендорф, сообщая, что они, внешне отличались от таджиков и были мусульманами-суннитами (Путешествие, с. 78).

явным преобладанием военной элиты «иноземцев») таило в себе другие опасности, которые в полной мере проявились позже (см. ниже). По крайней мере поначалу войско с костяком из не-ферганцев, вооруженное огнестрельным оружием (т.е. гораздо совершеннее, чем при Нарбута-бие), показало свои преимущества и привело ‘Алим-хана к успеху в решающих битвах.

Вдобавок ‘Алим-хан первым из Мингов официально объявил себя ханом (правда, не сразу, вопреки утверждениям Наливкина и других[1]), начав чекан монет с этим титулом. Наиболее ранний известный мне экземпляр посеребренного динара датирован 1221/1806-07 г.[2] До этого его монеты чеканились с титулом «бик» либо были безымянными, как при его отце (Ишанханов. Каталог, иллюстр.1, рис.4, текст – сс.6-7). Представляется очевидным, что это событие (т.е. самостоятельный чекан с титулом «хан») связано с укреплением власти ‘Алим-хана и завоеванием им Курамы и Ташкента (1806), когда территория ханства увеличилась почти вдвое. Новая монета по своему весу, декоративному оформлению, легенде уже вполне отвечает стандартам своего времени. Это означает, что ее могли принимать во всех землях ханства и за его пределами. А главное, полноценный чекан позволял навести порядок в финансовой и налоговой системах.

Этот чекан стал еще одним символом реального и окончательного суверенитета Кокандского ханства, его независимости от Бухары, где в это же время к власти приходит Амир Хайдар (1800-1826), при котором продолжаются поиски источников легитимации правящих Мангытов (см. подробней в следующей главе). И, видимо, именно в это время в Коканде (возможно, как реакция на ситуацию в Бухаре) начала обретать более ясные формы легенда о происхождении царствующего рода Мингов от Мирза Бабура (через его легендарного сына Алтун Бишика), еще раз продемонстрировав поиски собственной легитимности как суверенной династии. Обращение к этой легенде подтверждает популярность в среде этнополитической элиты ханства «тимуридской легитимации». Более того, есть известия, что ‘Алим-хану приписывали (очевидно, не без его

[1] Например, Экарт Шивек ошибочно полагает (по сведениям МТ, где даты и титулы не всегда точны), что ‘Алим-бик присвоил себе титул «хан» в 1798 г. (Schiewek. À propose, p. 193, d. 10). В действительности он сделал это только после завоевания Ташкента в 1806 г. К тому же начало его правления относится к 1799 г. См. также: Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 100. См. Также: Асадуллоев. Абчад ва тариххо.

[2] Из моей личной коллекции – Б.Б. Такую же монету опубликовал С. Ишанханов (Каталог, иллюст. 1, №10, текст – с. 7). Публикатор не вполне точно прочитал надпись, пропустив титул «хан» после имени «Мухаммад-‘Алим». Между прочим в монете и после имени отца ‘Алим-хана – Нарбуты-бика – тоже поставлен титул «хан». Это, конечно, не означает, что тот носил этот титул при жизни.

инициативы) былой титул Амира Тимура (1370-1405) – «*Сахиб-киран*» («Родившийся под счастливым сочетанием двух звезд»), о чем упоминает Т.К. Бейсембиев («Та'рих-и Шахрухи», с. 95). Возможно, интерес к «тимуридской легитимации» связан с прямыми родственными связями Мингов с Кенегесами (по линии знаменитой бабушки 'Алим-хана – Кенегес-Айим), чья тимуридская родословная, как сказано, не вызывала сомнений в среде тюркоязычных племен региона. Сакральное сказание о «тимуридском происхождении» Мингов обретает законченные формы только при 'Умар-хане (см. ниже, «В».I.1).

Следующим объектом «собирания земель» стал Ташкент, управляемый тогда Йунус ходжой (потомком шайха Хаванд-и Тахура, ум. примерно в 1355 г.[1] Об этом подробней см.: «В».III.3). Сначала 'Алим-хан решил воспользоваться помощью правителя Ходженда – Хан-ходжи, который некогда (будучи еще правителем Тура-кургана при Нарбута-бийе) помог Йунус ходже занять Ташкент и округу. 'Алим-хан отправляет к Хан-ходже двух военачальников с войском для набега на Ташкент. Но эта попытка окончилась неудачей. Хан-ходжа попал в плен, и Йунус ходжа приказал казнить его, несмотря на их родственные связи.[2] В результате «освободившийся» Ходженд занимают лидеры Юзов – Баба-бик Диван-биги и Бик-Мурад-бий, рассматривавшие Ходженд и Ура-типа как свои «законные родовые владения» (МТ-2, сс. 54-56).

В это время другой родственник казненного Хан-ходжи – Ишан-и Бузург-ходжа Мавланайи (тогда – правитель Чуста), решив, что 'Алим-хан нарочно послал его родственника в Ташкент на верную смерть, поднимает мятеж.[3] 'Алим-хан посылает туда войска, которые терпят поражение от отрядов Бузург-ходжи. Тогда 'Алим-хан лично возглавляет военную экспедицию в Чуст. Бузург-ходжа спасается бегством в Чаткал. По словам Хаким-хана, «повернувшееся колесо судьбы» заставляет Бузург ходжу искать помощи у убийцы своего родственника (из-за чего он, собственно, и поднял мятеж, по крайней мере использовал этот повод); он направляет двух своих сыновей в Ташкент к Йунус ходже с просьбой о помощи. И тот вскоре помогает Бузург-ходже отбить Чуст у 'Алим-хана. Но 'Алим-хан не замедлил вновь двинуться на Чуст, жители которого, видимо понимая,

[1] Анонимный автор АТ о его родословной не говорит ничего, называет только его отца – 'Инайат ходжу. Кроме того, по его же сведениям, Йунус ходжа фактически воспользовался «безвременьем» и захватил власть в Ташкенте, куда его поначалу пригласили для улаживания конфликта с некоторыми казахскими племенами (лл. 45б-48а; см. также: «В».III. 3).

[2] Видимо, по этой причине Хаким-хан присовокупляет к имени Йунус ходжи отрицательные эпитеты и говорит о пристрастии ходжи к курению марихуаны (cannabis) и потреблению опия (МТ-2, с. 56).

[3] Между тем Бузург ходжа был женат на сестре 'Алим-хана. Поэтому это оправдание Бузург-ходжи выглядит лишь как повод.

что ‘Алим-хан не отступится,[1] сами схватили Бузург ходжу и отправили с конвоем навстречу кокандцам. ‘Алим-хан встречает Бузург ходжу с почетом (как потомка Пророка); прагматические соображения и жесткие законы ханской власти берут верх: ночью ‘Алим-хан отдает приказ казнить Ходжу (Мунтахаб, сс. 56-61; Наливкин. Краткая история, сс. 79-80).[2]

Почти одновременно с этими событиями из Ташкента на Фергану, объединившись с казахами *Анди* и *Санджикли*, а также присоединив к себе *курама*, двинулся с войсками Йунус ходжа.[3] Однако главный визирь (*вазир*) ‘Алим-хана Раджаб Диванбиги[4] удачно отбивает эту атаку ташкентцев и разбивает их войска у Гурум-сарая (северо-западная часть Ферганской долины). Йунус ходже удается бежать в Ташкент. Раджаб Диванбиги не закрепляет свой успех, т.е. не идет дальше на Ташкент и возвращается в Коканд, поскольку ‘Алим-хан более значимыми счел другие стратегические цели – Ходженд и Ура-типа (МТ-2, сс. 61-66).

По версии Нийаз-Мухаммада, ‘Алим-хан сразу же (через 20 или 40 дней) предпринимает поход на Кураму,[5] захватывает эту область (правый берег среднего течения Сырдарьи), затем берет ряд крепостей под Ташкентом,

[1] Уместно привести замечание В.П. Наливкина, написавшего между прочим, что усобицы в основном отражались на положении простых людей и большинства горожан, которые в таких случаях отдавали предпочтение более сильному из претендентов, который может «гарантировать население от военных невзгод» (Наливкин. Краткая история, с. 80).

[2] Этот эпизод подробней будет разобран ниже («В». III. 3).

[3] Хаким-хан датирует это событие 1220/1805-06 г. (МТ-2, с. 63). Дата кажется несколько поздней, если учесть последовательность дальнейших событий. Ошибки в датировке событий у Хаким-хана довольно частое явление (см., например, МТ-1, с. 242, 248 и далее), но порядок событий он передает достаточно точно. Еще больше путаницы (в смысле хронологии событий) вносит Мулла Нийаз-Мухаммад, на что уже обратил внимание Т.К. Бейсембиев (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 98). Тем не менее исследователь в изложении этих и предыдущих событий все-таки принял ту очередность изложения (мне кажется, явно перепутанную), которую он восстановил по ТШ (там же, сс. 95-97, 100). Сомнительным кажется порядок военных походов ‘Алим-хана. По более ранним источникам (прежде всего по МТ), два столкновения его с Йунус ходжой состоялись до походов на Ходженд и Ура-типу. В настоящем изложении я придерживаюсь последовательности событий, изложенной у Хаким-хана, корректируя эти сведения по другим источникам. В целом хронологические проблемы в ранней истории Коканда еще не решены до конца.

[4] Полное его имя Мухаммад-Раджаб (дадхах, диванбиги, кушбиги) Бадахши (Таджик, Галча). Происходил из Кухистана, сделал карьеру и затем попал в опалу при ‘Алим-хане. При ‘Умар-хане вновь был возвышен, но опять попал в опалу и казнен в престарелом возрасте 18 радж. 1236/21 апр. 1821 г. по приказу ‘Умар-хана (Beisembiev. Annotated Indices, p. 220).

[5] При этом Нийаз-Мухаммад излагает обоснования похода на Кураму – попытку ‘Алим-хана легитимировать его (с точки зрения религиозных предписаний), получив благословение религиозного авторитета Дамулла Мухаммад-Йа‘куба Ахунда (ТШ, с. 71; «В».III.1).

который после долгой осады тоже был взят (1806 г.). Йунус ходжа бежал в Бухару (ТШ, сс. 63-75), а по другим, видимо более правдоподобным версиям умер еще до завоевания Ташкента. Более ранние (и похоже, более достоверные) источники честь завоевания Ташкента приписывают ‘Умар-хану (см. ниже).

Известно, что далее ‘Алим-хан организовал поход на Ходженд, который его войска под командованием Раджаба Кушбиги завоевали достаточно легко. Жители были подвергнуты неслыханному до этого грабежу и насилиям. Дольше держалась цитадель города с засевшим там Бик-Мурад-бийем (ему дали уйти в Ура-типа) – она пала через пять дней, что сопровождалось новой резней и казнями. Победу отметили большим пиршеством, распитием вина и насильственным совращением девиц Ходженда (МТ-2, сс. 65-67; ТДН, лл. 43а,б; Наливкин. Краткая история, сс. 81-82).

Любопытно, что один из кокандских историков Таджир осуждает скорее ходжендцев, которые, по его мнению, напрасно оказали сопротивление, став виновниками жестокой расправы, кровопролития и насилий. В рассказах Таджира этот и подобные походы предстают как естественное стремление легитимного правителя к «миропокорению» (*кишвар куша*), а «присоединение к трону» (*дар тахт-и тасарруф*) новых земель способствует, на взгляд автора, укреплению государства, а значит и законности (ГС, лл. 4б-5а; см. подробней: «В».III.1).

Через месяц после захвата Ходженда ‘Алим-ханом бухарский правитель Амир Хайдар (1800-1826) усмотрел в действиях воинственного соседа опасность для собственных юго-восточных границ и направился с войсками на Ура-типа, где его с почетом встретил владетель области Бик-Мурад-бий. Однако лесть его не спасла: он тут же был казнен за потерю Ходженда и на его место посажен Ир-Назар-бий (из рода Мангыт/منغيب). После этого Амир Хайдар удаляется в Бухару (МТ-2, сс. 67-68).

‘Алим-хан счел это достаточным поводом, чтобы начать ответный поход на Ура-типа. Он состоялся примерно в середине мая (1221/1806 г.).[1] ‘Алим-хан лично участвует в штурме. Ура-типа был взята, город отдан солдатне, затем последовали обычные после такого рода осад избиения

[1] Время этого похода (штурма Ура-типа) автор «Мунтахаб ат-таварих» Хаким-хан связывает с датой своего рождения (восстанавливая ход событий по рассказам отца и очевидцев) – в начале лета 1221/июнь 1806 г. (МТ-2, с. 71). Это обстоятельство позволяет полагать, что его датировка похода достаточно точна, в отличие, как сказано, от не всегда точных сведений Мулла Нийаз-Мухаммада. Излишнее доверие к данным ТШ привело к заблуждению других ученых, обращавшихся к событиям времени ‘Алим-хана и особенно его походов на Ташкент. См., например: Маллицкий. Несколько страниц, с. 158-160; Набиев. Ташкентское восстание, с. 9.

и грабеж населения.[1] Около трех тысяч человек (войска Мангытов, Юзов, городская знать вместе с главой Ир-Назар-бием) были взяты в плен. ‘Алим-хан приказал казнить их всех. Однако его приближенный Ма‘сум-хан (шайх ал-ислам Коканда, отец автора МТ), участвовавший в походе, отговорил хана. При этом он прибегнул к достаточно разумной в тех условиях уловке, утверждая, что казня пленных по 1-2 человека в день, ‘Алим-хан может чаще досаждать своему противнику Амиру Хайдару. ‘Алим-хан нашел это предложение приемлемым и приказал заточить пленных, а вскоре увлеченный возможностью захватить Ташкент и вовсе забыл про них. Позже значительная их часть была отпущена. Хаким-хан, говоря о цели этой уловки, пишет: «цель нашего отца состояла в надежде, что несколько мусульман спасутся». Новым правителем Ура-типа был назначен Кадам-Инак, аксакалом – Мулла Рахматаллах (МТ-2, сс. 69-71; ТДН, лл. 43б-45б;[2] ХТ, с. 16. Сравните: Наливкин. Краткая история, сс. 83-83).

Амир Хайдар, войска которого в это время были в Хорезме,[3] узнав о произошедшем, отозвал оттуда свои отряды и спешно направился на Ура-типа. Здесь бухарцы встретили отчаянное сопротивление. В ответ ‘Алим-хан совершает ускоренный демарш в сторону Ура-типы, что заставило Амира Хайдара отступить, прихватив с собой награбленное и пленных. ‘Алим-хан идет вслед за ним и по пути осаждает Джизах. Однако во время осады в войске начался голод и разброд; часть войска (особенно ополченцы/*кил-куйрук* из Ура-типы) самовольно покинула свои позиции и начала отступать. На фоне этой неудачи у ‘Алим-хана, видимо, появились подозрения в отношении своего окружения,[4] в том числе и в отношении главного визиря (*вазир*) Раджаба Кушбиги (Бадахши), который до этого был в милости и даже назначен в Ура-типу. Зная о крутом нраве своего патрона, Раджаб Кушбиги решил не дожидаться возможной расправы и бежал в Бухару. Словом, кокандцы, сняв осаду, бесславно вернулись в Фергану (МТ-2, сс.71-73, 128).

[1] Автор более поздней истории Йайфани/Сайфани пишет, что в этом походе окрестности Ура-типа были настолько разорены, а урожай выжжен, что на полях «остались обугленная почва и камни» (ХТ, с. 16).

[2] Мулла ‘Аваз излагает эту историю в сильной зависимости от Хаким-хана, но ошибочно утверждает, что правителем Ура-типы был поставлен Султан ходжа, который в действительности воссел там немного позже.

[3] Там он одержал победу над хивинским ханом Илтузаром (1804-1806).

[4] Не лишенные логики (но, увы, не находящие прямого подтверждения в источниках) версии по этому поводу предлагает В. Наливкин, полагавший, что этот инцидент был прямым свидетельством уже начавшихся интриг вокруг ‘Алим-хана (Наливкин. Краткая история, с. 85).

Тем временем в освободившуюся Ура-типу спешно прибывает племянник (по материнской лини) Худайар-бийа (владельца этой провинции при Нарбута-бийе) – Махмуд-хан ходжа[1] и уговаривает старшин города отдать управление городом ему как племяннику бывшего владетеля, у которого не осталось потомства по мужской линии.[2] Узнав об этом, ‘Алим-хан вновь идет с войсками на Ура-типу, однако встречает серьезное сопротивление. Махмуд-хан ходжа Ахрари, понимая, что силы неравны, просит мира. ‘Алим-хан соглашается, тем более что в это время пришло известие, что в Ташкенте умер Йунус ходжа. Согласно правилам того времени, такая ситуация давала ‘Алим-хану возможность завоевать Ташкент и подчиненную ему округу. ‘Алим-хан направляет туда своего брата ‘Умар-хана с войсками.[3] В это время в Ташкенте политическая элита города выдвигает на власть сына Йунус ходжи – Султана ходжу. ‘Умар-хан переходит перевал в северо-западной части Ферганы (Кандир-даван – через Шайдан и Пангаз/Пансадгази, недалеко от современного перевала Камчи) и вступает в долину Ангрена, и его войска приближаются к Ташкенту, разоряя встречающиеся на пути селения и даже убив несколько человек для острастки.[4] Султан ходжа, видимо, не готов был к войне и, по характеристике Хаким-хана, будучи нерешительной личностью («*битадбир*»), предпринял дипломатическую уловку. Он выслал навстречу ‘Умар-хану послов с заверениями о мире и покорности. Но как только кокандцы, приняв эти заверения, направили в Ташкент ответное посольство, Султан ходжа с войском напал на ставку ‘Умар-хана на берегу Чирчика (*Чир* – река под Ташкентом, огибающая его с южной стороны).[5] Нападение было отбито, ташкентцы бежали, а сам Султан ходжа был взят в плен.

[1] Здесь и ниже в передаче имен с приставкой «хан» мы следуем их формам, переданным в источниках. Когда речь идет о тех представителях правящей династии, кто на момент описания еще не был ханом, этот титул тем не менее прилагался к имени. В других случаях приставка «хан» (*хон*) прилагалась к высокопоставленным людям вообще, превращаясь в обычный «дворянский» титул.

[2] По другим сведениям, Махмуд-хан получил помощь правителя Бухары Амира Хайдара (ТШ, с. 88; ТТХ, лл. 48а-49а). По отцу он был потомком знаменитого шайха Ходжа Ахрара и умер от водянки (?) в 1236/1821 г. См. библиографию: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 416-17.

[3] Сравните с вышеизложенными версиями захвата Ташкента, описанными Нийаз-Мухаммадом. Если принять некую «усредненную» версию, то, видимо, после первого захвата Ташкента ‘Алим-ханом Йунус ходже удается вернуться из Бухары и снова отвоевать свое владение. И уже потом, после его смерти, состоялся второй захват города ‘Умар-ханом. Неточная версия обнаруживается и у Фазил-бика, который утверждает, что при этом втором захвате в Ташкенте сидел еще Йунус ходжа и что якобы ‘Умар-хан изъявлял готовность пойти с ним на переговоры и даже оставить ему в управление Ташкент (МТФ, лл. 38а,б и особенно 41а,б).

[4] Прием, используемый для запугивания и деморализации населения.

[5] Очевидно, это была уловка, чтобы усыпить бдительность кокандцев.

Тогда ташкентские амиры решили посадить на трон его младшего брата Хамид ходжу и заперли город перед кокандцами.[1] Те окружили Ташкент и принялись грабить и разорять западные его пригороды. Не выдержав осады, амиры Ташкента (которые, очевидно, были реальными владетелями города и всего ташкентского владения) посылают к ‘Умар-хану делегацию с предложениями мира. ‘Умар-хан потребовал, чтобы Хамид ходжа лично явился к нему и просил прощения. На следующий день ‘Умар-хан вошел в Ташкент, а Хамид ходжа, лично встречавший победителя, «удостоился целования руки того *шах-заде*/принца».[2] Очевидно, не желая идти на конфликт со сторонниками власти ходжей, ‘Умар-хан оставляет Хамид ходжа в Ташкенте в качестве вассального правителя и возвращается с добычей в Коканд. Здесь его с почетом встречает брат ‘Алим-хан и назначает его управлять Маргиланом (МТ-2, сс. 75-79; Добромыслов. Ташкент, сс. 37-38).[3] Череда этих событий отложилась в поздних историях в виде утверждения, что ‘Алим-хан многократно пытался взять Ташкент (ТДТ, лл. 357а-359б; здесь же другая версия восхождения Йунус ходжи, правления его потомков, столкновения с Кокандом).

Спокойствие в ханстве было недолгим. ‘Алим-хан решил окончательно покорить Ура-типу,[4] правитель которого Махмуд-хан (ходжа) пригласил к себе бухарских сановников в качестве советников. Осада, как обычно, началась с предварительного разорения окрестностей. Более полумесяца крепость взять не удавалось. Только когда осажденные стали страдать от недостатка провианта, Махмуд-хан вынужден был просить мира. ‘Алим-хан согласился, но поставил условием, чтобы Махмуд-хан тура прислал в качестве заложников (*ак-уйлук*) своего брата Тура-хана ходжу, находившихся в крепости бухарских сановников, старшину Йузов – Тулибая Мирзу и других. Требование было исполнено. ‘Алим-хан велел казнить Тулибая Мирзу, а Тура-хана с бухарскими сановниками отправить в Коканд. После заключения соглашения ‘Алим-хан вернулся в Ходженд, где на неделю предался разгулу и пьянству (‘*ийшу ‘ишрат*) и затем вернулся в Коканд (МТ-2, сс. 82-86).

Почти сразу началась подготовка к следующему походу (примерно в 1806-07 г.), на этот раз на Кураму (районы к юго-западу от Ташкента, по правому берегу Сырдарьи). Население Курамы подверглось

[1] В. Наливкин ошибочно полагает, что решение посадить на трон Хамид-хана исходило от ‘Умар-хана (Наливкин. Краткая история, с. 87). Похоже, он повторяет версию (интерпретацию) более позднего автора Мулла ‘Аваза (ТДН, лл. 45б-48а).

[2] Хаким-хан наряду с монгольской титулатурой нередко прибегает к использованию персидских титулов в отношении к представителям правящего дома.

[3] Тогда же состоялась свадьба ‘Умар-хана.

[4] Согласно Хаким-хану, что это был 12-й поход на Ура-типа (МТ-2, с. 82).

беспрецедентным грабежам, ряд крепостей сдались добровольно, некоторые были взяты боем. В главных крепостях ‘Алим-хан оставил небольшие гарнизоны, наделил местную знать легитимными правами в виде жалованных грамот (*йарлиг*) и затем с основной частью войска вернулся в Коканд (ТШ, сс.64-70; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 97).

Очевидно, что это военное предприятие было своеобразной стратегической подготовкой к более важному походу на северо-восточные территории, т.е. на Ташкент, откуда приходили тревожные известия. Отпущенный некогда ‘Умар-ханом Султан ходжа вместе с братом Хамид-ходжой (правителем Ташкента) «забили в барабан смуты», и ‘Алим-хан, в согласии с законом самодержавной власти, должен был немедля реагировать на такие действия. Вскоре он действительно двинул войска в направлении Ташкента. К городу кокандцы подошли с юго-востока, остановились у реки Салар. После 11-дневной осады Ташкент был взят, и в нем начались грабежи. Хамид ходжа бежал в Бухару. На следующий день ‘Алим-хан вошел в город и призвал войска к порядку. Некоторых из ташкентских сановников отправили в качестве заложников в Коканд, часть казнили. ‘Алим-хан, побыв в Ташкенте еще месяц и поставив правителем Са‘ид ‘Али-бика, вернулся в Коканд (МТ-2, сс. 87-88; ТШ, сс. 70-75). Так прекратилась власть ходжей в Ташкенте (1806 г.),[1] и он был присоединен к Коканду.[2] Таким образом, ‘Алим-хану удалось расширить территорию ханства почти вдвое, включив окончательно в состав своего государства земли Курамы (почти все правобережье среднего течения Сырдарьи) и Ташкент с округой. Ташкент был важным центром торговли и влияния на степных казахов, и потому это была стратегическая победа. Хотя некоторые владения завоевать прочно и окончательно ‘Алим-хану так и не удалось, как не удалось это сделать и его преемникам. Речь прежде всего идет об Ура-типа, на который при ‘Алим-хане было совершено в общей сложности 15 походов (Иванов. Очерки, с. 195).

По возвращении в Коканд ‘Алим-хан пережил неприятную для себя историю, связанную с его пристрастием к коллективным радениям суфиев.[3] Дело в том, что ‘Алим-хан принадлежал к числу учеников

[1] Согласно Е. К. Мейендорфу, это завоевание состоялось в 1805 г. (Путешествие, с. 69).

[2] В некоторых списках ТШ приводятся маловероятные рассуждения о том, что ‘Алим-хан добился признания его власти Китаем, захватил много соседних территорий и даже подумывал заключить какие-то договоры с русскими (ТШ, с. 75). Исследователь источника Т.К. Бейсембиев отметил, что эти рассуждения и известия – интерполяции автора (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 97-98).

[3] Зикр – буквально «поминание». Ритуал, представляющий собой многочасовую рецитацию определенных формул или некоторых имен Аллаха (ал-асма’ ал-хусна). По способу произношения этих формул выделились в основном два вида зикра – *ал-хафи/хуфийа/батин* (с мысленно рецитируемыми формулами) и *ал-джахр*, *‘алланийа*.

наманганского шайха Ишана Мавлави,[1] шейха группы джахристов (*тарика-йи джахрийа* – т.е. групп, предпочитающих громкий и коллективный вид зикра). Приверженность ‘Алим-хана к зикру была настолько велика, что он назначил местом проведения этого ритуала свою ставку-крепость (*урда*). Время проведения обычно назначалось на период последней молитвы (*хуфтан*). На одном из таких собраний произошел непредвиденный инцидент, который едва не обернулся для ‘Алим-хана летальным исходом. Наиболее подробно это происшествие изложено у Хаким-хана,[2] который пишет следующее:

«Вдруг каждый день на [ритуале зикра] *джахр* Амира [‘Алим-хана] стал присутствовать юноша, похожий на юродивого (*дивана*), рот которого был полон пены.[3] Амир ‘Алим-хан решил о нем разузнать. Он показался ему одним из дуалистов (*зиндик*) ... [Хану показалось, что] в действительности тот смеялся в сердце [над *музаккирами*]. Однажды во время самого разгара *джахр*а, когда прекрасноголосый *хафиз* пел[4] и вовлек большинство людей в *джазба*, рты и воротники у людей стали полны пены, словно у верблюдов... Во время криков «*Хайй-Хува*»[5], когда люди как бы показали подобие Судного дня, тот *дивана* в экстатическом состоянии приблизился к [‘Алим-] хану. Амир ‘Алим-хан взял его за ворот и втолкнул в коридор, [ведущий] к гарему. И этот коридор был темным. [‘Алим-хан] несколько раз ударил по темени того юродивого. У того в голенище кожаных ботфорт (*махси*) оказался спрятан небольшой нож, и он, выхватив его, 18 раз ударил ножом в живот [хана]. Но неизбежная [смерть] не наступила».

Зикр был индивидуальным и коллективным, представляющим собой собрание адептов определенного направления. Такого рода собрания были весьма популярны и проводились в особых помещениях – *ханака/ханаках* либо в мечетях после молитв.

[1] О нем: Beisembiev. Annotated Indices, p.100.

[2] Между прочим большинство кокандских историографов, которые описывали этот случай, явно заимствовали его у Хаким-хана. См., например: ТДН, лл. 50б-51б; ТШ, сс. 57-59; ТА, лл. 121б-122а; ТТ, сс. 25-26; МТФ, л. 34а,б. Этот же случай был кратко изложен и русским востоковедом Н.Г. Маллицким (Один из драматических эпизодов).

[3] Во время многочасового повторения формул с предельным напряжением голосовых связок и активными телодвижениями у исполняющих зикр адептов (музаккиран) появляется слюна в виде пены в уголках губ.

[4] В местном зикре *джахр* основные участники ритуала хором и ритмично произносят формулы зикра (в данном случае «*Ха-Ху*» – о нем см. след. прим.), кто-нибудь из участников зикра с хорошими голосовыми данными распевает стихи (*хикмат*) Ахмада Йасави или другие тексты.

[5] Искаженное от арабского «*Хайй, Хува*» – «Живой, Он» (из числа имен-эпитетов Аллаха). Эти слова обычно являются основной рецитируемой формулой в типе громкого зикра, называемого «*зикр-и Ху*».

Далее Хаким-хан разъясняет, что тот юродивый не смог нанести серьезных ран ‘Алим-хану, так как впал в состоянии паники (*сарасима*)[1] и к тому же был хилым по телосложению. Тогда как ‘Алим-хан был высок ростом, атлетически сложен (в тексте – «львоподобен») и при нем была его сабля,[2] которую он немедленно пустил в ход, отрубив тому юродивому правую руку. После некоторого замешательства слуги сумели схватить террориста и убили его на месте (в тексте – буквально «разодрали на куски»), так и не узнав, выполнял ли он чью-то волю или же напал на хана в состоянии невменяемости (*диванаги*)[3] (МТ-2, сс. 92-94).[4]

После этого случая[5] ‘Алим-хану пришлось долгое время лечиться во дворце (*чахар-баг*)[6] одного из своих духовных сановников Ма’сум-хана тура[7] (муж сестры хана, отец автора МТ). Примерно через 40 дней ‘Алим-хан поправился и, по словам Хаким-хана, сразу же предался разгулу. Автор награждает его отнюдь не лестными характеристиками, особенно за непомерное пристрастие хана к алкоголю, за неумение «слушать советы мудрецов и благочестивых», за крутой и жестокий нрав («хан всегда был пьян и гордился своими палачами»). По мнению автора, именно такое его неподобающее поведение и влияние на него «людей дурного нрава», стало причиной упадка авторитета хана и готовящейся смуты в его дворе. Главными лицами в группе «поднявших знамя вражды» против ‘Алим-хана

[1] Возможно, речь идет о ритуальной прострации.

[2] Автор добавляет, что «падишахи Коканда никогда не расстаются с саблей – ни в то время, когда бывают при народе, ни когда остаются одни» (МТ-2, с. 93).

[3] Контекст рассказа не исключает того, что ‘Алим-хан сам спровоцировал нападение и покушавшийся на его жизнь юноша вершил свои действия не вполне осознанно, будучи в предельном психологическом возбуждении, которое естественно во время зикра. К тому же ношение ножа (чаще всего небольшого по размерам и именно в голенище сапога или за поясом) – обычное явление для местных мужчин, сохранившийся в провинциях региона до сих пор.

[4] По другой версии (скорее всего неточной), напавшего на хана человека схватил еще один участник зикра Кувват Хафиз. Приближенные хотели начать расследование, однако ‘Алим-хан приказал казнить только напавшего и не проводить никакого расследования, мотивируя тем, что пользы от казни 2-3 человек нет. Он велел привести к себе всех бродячих суфиев (дивана), приказал наказать каждого несколькими ударами и отпустить с миром (МТФ, л. 34а,б).

[5] Р.Н. Набиев, а вслед за ним и Т.К. Бейсембиев классифицируют этот случай как возможное «проявление классового недовольства, имевшее “суфийскую окраску”» (Набиев. Ташкентское восстание, сс. 57-58; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 74).

[6] Дворец располагался в 4 фарсахах (примерно 25 км.) к югу от Коканда.

[7] Ма’сум-хан тура – Шайх ул-ислам (ум. в мес. далв 1250/сентябрь 1834). См.: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 426-427.

Хаким-хан называет его амиров – Идрис-кул-бийа,[1] Джума‘-бая Кийатка[2] (оба убиты в 1225/1811 г.) и др., которые хотели устранить хана и посадить на трон его брата ‘Умар-хана. Хотя ‘Умар-хан в то время, по утверждению Хаким-хана, не проявлял желания воссесть на трон, но уже был вовлечен в исполнение государственных дел. ‘Алим-хану приближенные доложили о назревающем перевороте, однако он, по словам Хаким-хана, отверг эти доносы и счел, что распространяющие такие слухи – его враги (МТ-2, сс. 96-102; ТДН, лл. 52а,б).[3]

То ли воинственная натура ‘Алим-хана, то ли желание реабилитировать престиж или необходимость встряхнуться после долгого бездействия во время лечения – побуждают его вновь готовиться к походу. На этот раз целью были избраны области на севере и северо-западе от Ташкента: Чимкент, Сайрам, Туркистан. Обстановка, в которой собирались войска и выступали в поход, описываются в источниках как начало заката власти ‘Алим-хана, ибо и время для войны (февраль) было выбрано неудачное, и сама кампания представлялась большинству амиров двора бессмысленной. Придворный астролог выдал ‘Алим-хану предсказание о неудачном исходе похода, тем не менее хан настоял на своем и объявил о сборе войск от провинций (конники с оружием и фуражом). Отказ или уклонение от ополчения могли повлечь за собой смертную казнь (МТ-2, сс. 102-104).[4]

Как бы там ни было, войска выступили. По пути в Ташкент (у селения Туй-типа) была устроена большая охота на тигров, описание которой у Хаким-хана явно символично в свете событий ближайшего будущего. По его рассказу, ‘Умар-хан в этой охоте превзошел своего племянника Шахрух-хана, сына ‘Алим-хана и первого претендента на трон после отца.

Тогда же Ирис-кул-бий и Джума-бай Кийатка были назначены

[1] Встречается и в форме «Ирис-кули». См.: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 47-48. Он был из рода Мингов, дядя по матери ‘Умар-хана (Наливкин. Краткая история, с. 73, прим. 1).

[2] Это прозвище (?) в «Обозрении Кокан(д)ского ханства» приведено в форме «Кайтаки» (с.103) и в такой же форме повторено у В. Наливкина (Краткая история, с. 96, 97). Более точная транслитерация: Beisembiev. Annotated Indices, p. 146.

[3] Характеристики Мулла ‘Аваза и его критика в адрес ‘Алим-хана во многом заимствованы у Хаким-хана, хотя в ташкентском списке (автографе-черновике) эти места тщательно стерты и не везде заменены новым текстом.

[4] По ТШ, перед походом ‘Алим-хан будто бы собрал караван из 400 (или 300) верблюдов и с различными товарами отправил его в сторону Ташкента для торговли с Россией (с. 76; Бартольд. Туземец о русском завоевании, с. 334; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 98). Однако эти данные, насколько нам известно, в кокандской историографии нигде больше не приводятся (за исключением, может быть, тех, кто компилировал ТШ. Например: МТФ, лл. 44а). Эти известия не находят подтверждения и в русских источниках того времени. По некоторым сведениям, караван был отправлен якобы с разведывательной целью (см. ниже).

командующими корпусами (*лашкар-баши*) и направлены с войсками на север для «покорения казахов». Этот рейд фактически был формой грабежа кочевников, добычу (*улджа ва мал*) с которого, по словам Хаким-хана, внес в список и, видимо, распределял ʻУмар-хан.[1] И в том, и в другом текстах мы видим цитаты из Корана (48:20) и хадиса (ал-Имам ал-Бухари. *Ас-Сахих*, №1265), легитимирующие военную добычу. Однако холода и отсутствие фуража для коней заставило войско вернуться назад, оставив преследование казахов (МТ-2, сс. 105-107). Между прочим автор «ТТ», кратко излагая эти события, добавляет такое резюме: «Да, обычные деяния мусульманских правителей состояли из грабежей, убийств, захвата добычи и пленных» (с. 47). Конечно, это авторское заключение появилось много позже самих событий как результат самостоятельной оценки истории собственного края, переосмысления причин ликвидации Кокандского ханства русскими (1876 г.), рассуждений об отсталости и слабости местных государственных образований (в сравнении с Россией или европейскими странами), тем не менее в такого рода резюме мы обнаруживаем начатки критического отношения к истории, что было редким явлением для прежних авторов.

Рассказ Хаким-хана более взвешен, но над ним довлеет желание оправдать все действия принца (и своего будущего покровителя – ʻУмар-хана), приведшие того к захвату власти. Он говорит, что ʻУмар-хан, посланный навстречу войскам во главе Ирис-кул-бийем и Джумаʻ-бай Кийатка, настоял на том, чтобы с частью казахов, кто «запросил мира», обошлись деликатнее, и даже отпустил некоторую часть пленных. Потом он явился к брату ʻАлим-хану и, по выражению Хаким-хана, «предпринял некоторые меры». Эти меры состояли в следующем. ʻУмар-хан, видимо, опасался поднявшегося ропота среди воинов, которые были непривычны (и, очевидно, не готовы) воевать в зимнее время. Тем более в тот год зима была снежной и холодной. Недовольством, по намекам автора, могли воспользоваться оппозиционные амиры, которые гнали перед собой аулы казахов, не ввязываясь в бои, а лишь занимаясь грабежом и насилиями. Эти соображения он изложил брату, в том числе и свои опасения по поводу возможных действий недовольных амиров. ʻАлим-хан, по версии автора, будто бы отказался верить этому и затем, рассердившись, сказал, что они (амиры) напрасно упустили «вторую группу» казахов, что надо было продолжать наступление. ʻАлим-хан отправляет войска под командованием Зухура Диван-биги в сторону Сайрама. Между тем в войсках ропот недовольных разрастался, солдаты хотели остаться в живых, чем бесполезно умирать в стужу. Это, по версии автора, заставило

[1] Фазил-бик утверждает, что добычу распределял Ирис-кул-бик (МТФ, л. 39 а,б).

‘Умар-хана сговориться с «теми бесчестными амирами»[1] (разбор версии Хаким-хана подробней см: «В».I.4).

Решение заговорщиков было такое – оставить ‘Алим-хана в Ташкенте, а самим уйти в Коканд. Ночью был распущен слух, что ‘Алим-хан убит и что все амиры бегут в Коканд. Вся ставка ‘Умар-хана потянулась за ним, но он в спешном порядке с небольшим отрядом ускакал вперед. Через несколько дней он вошел в Коканд и «воссел на трон салтаната», что заставило людей, по словам Хаким-хана, «прикусить палец удивления». Наутро, когда ‘Умар-хан был еще в пути, ‘Алим-хан узнал о произошедшем. Среди тех, кто сообщил ему о событиях ночи, был Ма’сум-хан (отец Хаким-хана). ‘Алим-хан был поражен и «сильно переживал», но потом в соответствии со своей деятельной натурой послал гонца к Зухуру Диван-биги, чтобы тот спешно возвращался. Видимо, он решил отвоевать власть. Чтобы задобрить недовольных солдат, он начал раздавать им подарки из казны, но, как замечает Хаким-хан, это «было бесполезно», т.е. время было упущено и неуместная щедрость хана вызвала обратный эффект, то есть обвальное падение его престижа (МТ-2, с. 107-111; ТДН, лл. 53а-57б; ХТ, с. 17-19; сравните: Наливкин. Краткая история, с. 98).

Тем не менее ‘Алим-хан решил двигаться в Фергану, хотя, кажется, не имел вполне ясной цели, что ему делать. Это говорит скорее о его отчаянии, чем о наличии каких-то конкретных планов. В Ташкенте он оставил управляющим ‘Али-бика (с помощником Арслан-биком). Как только подошел Зухур Диван-биги,[2] ‘Алим-хан вышел в путь, отягощенный между прочим сопровождавшим его гаремом из 200 женщин. О количестве воинов и слуг при нем источники дают разную информацию.[3] Однако уже на второй день пути рядом с ханом почти никого не осталось, многие воины разбежались, караван и отставшие люди подвергались нападениям «горных людей», хотя еще недавно одно только имя ‘Алим-хана повергало их в трепет. Видя такое положение, ‘Алим-хан отправляет своего сына

[1] Здесь и далее Хаким-хан сознательно снимает ответственность с ‘Умар-хана, обращая его как бы в пассивного участника переворота. Эту же версию непричастности ‘Умар-хана к убийству брата подхватывают практически все более поздние авторы. См. особенно: ТА, л. 122а,б. Другой автор Фазил-бик вносит в изображение этого мятежа этнические мотивы, утверждая, что его причиной по сути являлось столкновение «таджиков» ‘Алим-хана (очевидно, подразумевается его гвардия) с «узбеками» (узбакийа) (МТФ, л. 44а-46а).

[2] В. Наливкин ошибается, утверждая, что ‘Алим-хан не дождался Зухура Диван-биги, поскольку тот якобы не спешил, узнав о произошедших событиях (Наливкин, Краткая история, с. 98).

[3] Более всего противоречий в списках ТШ (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 98-99). Кроме того Мулла Нийаз-Мухаммад излагает совершенно иную (и, похоже, не вполне достоверную) версию «ташкентской трагедии» ‘Алим-хана, путает имена и пр. (там же).

Шахрух-хана в Ташкент с грамотой на управление городом и с назначением в качестве его опекунов оставленных там накануне амиров. В конце концов при ‘Алим-хане остались около 40 дворцовых слуг (*махрам*) и несколько приближенных, в числе которых упомянутый Ма‘сум-хан. По совету последнего ‘Алим-хан решил направиться в Ходженд. Здесь управлял некогда доверенный человек ‘Алим-хана – Халик-кули. Однако «тайная дипломатия» ‘Умар-хана, внимательно следившего через осведомителей за всеми передвижениями брата, предупредила этот возможный маневр. К ‘Алим-хану был подослан некий слуга (*махрам*) с ложным донесением, что Ходженд якобы завоеван войсками ‘Умар-хана, а Халик-кули арестован и находится в Коканде. Очевидно, что ‘Умар-хан пытался создать у брата видимость безвыходного положения и уже тогда понимал, что физическое устранение ‘Алим-хана – единственный для него выход в создавшемся положении. Он посылает несколько отрядов на перехват каравана бывшего хана. Одному из отрядов удается арестовать казну и большую часть имущества ‘Алим-хана, и только заступничество Ма‘сум-хана (точнее его авторитет в качестве ходжи и потомка Пророка) останавливает ждавших в засаде убийц и спасает самого ‘Алим-хана от смерти, а точнее оттягивает ее. По крайней мере ‘Алим-хану с оставшимися из своих людей удается достичь поместья Ма’сум-хана в местечке Бадам-чашма. (МТ-2, сс.112-114; ТДН, лл.57а-59б; Наливкин. Краткая история, сс. 98-99).

Здесь ‘Алим-хан оставляет свой гарем. Сыну Ма‘сум-хана – Хаким-хану (автору МТ) тогда было лет семь, и он в своем произведении передает детские воспоминания о трогательной сцене прощания ‘Алим-хана со своей сестрой (матерью Хаким-хана). В таком же стиле переданы последние этапы бегства ‘Алим-хана от преследователей, возглавляемых андижанским хакимом Рахман-кул-бием (тестем ‘Умар-хана, по указанию которого он наверняка действовал). Оставшиеся слуги советовали ‘Алим-хану идти в Ура-типа к Махмуд-хану ходже Ахрари; хан отказался идти к своему вчерашнему врагу и к жителям Ура-типа, который неоднократно был разорен кокандцами. Он твердо решил идти в Коканд и пересек Сырдарью.

Не вполне логичные (с точки зрения спасения собственной жизни) действия хана автор ТШ объясняет тем, что ‘Алим-хан замыслил оставить власть и стать дервишем (*дарвиш*) и именно поэтому рвался в Коканд.[1] Эти же сведения Нийаз-Мухаммада повторяются, а иногда

[1] Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 99. Информация Мулла Нийаз-Мухаммада, по сравнению с информацией автора МТ, собрана много позже самих событий, а потому кажется менее достоверной. К тому же создается впечатление, что в передаче этих и схожих сцен Нийаз-Мухаммад (либо его информаторы) допускали элемент вольного домысливания, что тоже заставляет осторожно относиться к сведениям этого источника.

переосмысливаются более поздними авторами, также снимающими с ʻУмар-хана ответственность за фактическую организацию убийства брата. Например, Фазил-бик, вторя Мулла Нийаз-Мухаммаду, пишет, что ʻАлим-хан якобы поспешил в Коканд, чтобы добровольно отказаться от трона в пользу ʻУмар-хана и стать главой какой-нибудь суфийской обители (*ханаках*) (МТФ, л.46а). Впрочем, никаких более внятных объяснений (с точки зрения здравого смысла) мы не находим и в более достоверном МТ, в котором монологи ʻАлим-хана переданы скорее в литературном стиле. Как бы там ни было, сцены бегства исполнены трагизма и безысходности той ситуации, в которую попал хан-беглец, ставший жертвой собственного деспотизма и тех принципов перехода власти у Мингов, которые по сути повторяли самые жесткие правила политической традиции чингизидской и последующих династий. Автор МТ вкладывает в уста ʻАлим-хана фразы в эсхатологическом духе, вроде: «*Бирун нарафтам аз рах-и таваккул*» – «Не сошел я с пути предначертанного [Аллахом]». Тем не менее о желании хана провести остаток жизни в качестве дервиша (версия более поздних источников) Хаким-хан ничего не говорит. Он использует трагедию ʻАлим-хана, чтобы изложить свои мысли о преходящем значении власти правителей, о бренности всего живого и тому подобное в принятом стиле эсхатологического толкования мировых событий (МТ-2, с. 116-119; «В». II.4).[1]

В конце концов ʻАлим-хан, оставленный почти всеми слугами, а частью перебитыми в пути «вражескими лазутчиками» (так Хаким-хан называет преследователей), лицом к лицу встречает отряд, высланный в погоню за ним (недалеко от Коканда). Он остается верен своему характеру сурового и бесстрашного воина; в ходе стычки ему удалось зарубить двух из своих преследователей (из отряда кипчаков), ранить еще одного, однако подкравшийся со спины стрелок тяжело ранил ʻАлим-хана, и набежавшие воины довершили расправу, заколов его пиками (МТ-2, сс. 115-124).[2]

Более поздние источники (в первую очередь ТШ и написанные

[1] Приблизительный перевод этих же монологов ʻАлим-хана в литературном (даже в драматическом) стиле приведен В. Наливкиным (Краткая история, сс. 99-100).

[2] Это, возможно, случилось примерно в начале апреля 1809 г. Обычно исследователи предлагают другую дату смерти ʻАлим-хана (а значит, его последнего ташкентского похода и начала правления ʻУмар-хана) – 1225/1810-11 г. (см., например: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 14-15). Однако первая известная монета, битая от имени ʻУмар-хана (именно с титулом «хан»), относится к 1224/1809-10 г. (Ишанханов. Каталог, рис. 2, №1). Такая же монета имеется и в моей личной коллекции. Если иметь в виду этот чекан, то начало ташкентского похода приходится на 3 февраля 1809 г. Следовательно, время убийства ʻАлим-хана и восшествия на престол ʻУмар-хана вполне могли состояться весной 1809 г.

в зависимости от него истории[1]) предлагают преимущественно положительную характеристику ‘Алим-хана как справедливого и последовательного приверженца *шар‘иат*а (ТШ, сс.89-90 и далее). Такая оценка скорее всего связана уже с другими реалиями, а именно с интервенцией России и аннексией Коканда, породившими ностальгию о сильном и гордом правителе, способном противостоять «неверным» (см. подробней: «В».I.4).

В позднейших исторических хрониках последний ташкентский поход ‘Алим-хана и его причины совершенно искажены, точнее переосмыслены. Например, Мулла Нийаз-Мухаммад[2] пишет, что во время похода в армии кокандцев поднялся ропот из-за холода – многие солдаты отморозили руки и ноги. В связи с этим автор пускается в интересные рассуждения, стараясь оправдать недовольство в войсках. Он пишет:

«Ибо в исламских предписаниях и в *шар‘иат*е Пророка, по велениям Аллаха и Его Посланника, *следует поручать рабу Божьему то, что он способен выполнить*.[3] И *шар‘иат* Посланника Аллаха следует именно в таком утвержденном и записанном порядке, в котором всякое веление рабу Божьему предписано в выполнимом виде» (ТШ, с. 78).

Далее автор приводит в литературной форме ропот амиров: «Это что за гнет (*зулм*), когда нас в эту холодную погоду в этой степи, полной снега, заставили скитаться и сделали пленниками этого холода»? Недовольные амиры сняли осаду Чимкента, Сайрама и направились обратно в сторону Ташкента. Главами мятежа стали Ирис-кул-бий, Джума‘-бай Кийатка и Му’мин-бик, которые объяснили ситуацию в войсках ‘Умар-хану и уговорили его бежать в Коканд и самому занять престол. Они уверили его, что препятствий он не встретит. ‘Умар-хан после некоторых колебаний согласился с амирами и ночью покинул ставку в Ташкенте и направился в Коканд (ТШ, сс. 78-84). Как сказано, это могло состояться примерно в начале марта 1809 г.

Эти же известия повторяет Махмуд Хаким Сайфани/Йайфани, особо подчеркивая то обстоятельство, что в сборном кокандском войске доминировали таджики. Они, «словно голодные волки», приступили к грабежам казахов Анди в Дашт-и Кипчаке. Однако и они, и подвергшиеся нападению племена страдали от наступивших сильных холодов. Здесь автор явно заимствует сведения у Нийаз-Мухаммада. Интересно, что

[1] Это ХТ Сайфани/Йайфани (сс.16-18), ТТ Мулла ‘Алима (сс. 34-36 и далее) и др. Хотя в последнем случае автор сохраняет критический взгляд на деяния кокандских ханов вообще.

[2] Автор ТШ, стараясь оправдать кокандских военных, говорит, что таджикская гвардия и войска вымещали свое бедственное положение на жителях Дашт-и Кипчака (с. 77).

[3] Это предписание действительно имеется в хадисах. Ал-Имам ал-Бухари. Ас-Сахих, 18, 28, 1214 (все переданы от Ибн Мас‘уда).

вышеприведенное рассуждение Нийаз-Мухаммада он вкладывает в уста амиров, которые будто бы выражали свое недовольство так: «По исламским законам и в *шар'иат*е Пророка *принуждение должно соответствовать мере терпения человека*.[1] И никогда не было [правила] *приказывать то, что невозможно* [выполнить]. И что же это за гнет, когда мы, чужестранцы (*мусафирлар*), из-за жестокой зимы, холодов и снега становимся пищей для собак казахов [рода] *Анди*»? (ХТ, сс. 17-19). И у этого автора мы не видим никаких комментариев относительно решения 'Умар-хана бежать вместе с мятежниками, напротив – Йайфани тоже старается снять с него ответственность за убийство брата и вероломно захваченный трон.

Мухаммад-Салих без ссылок на источники утверждает, что некоторые высокопоставленные люди из ташкентской знати принимали участие в заговоре против 'Алим-хана и что последний после бегства 'Умар-хана даже казнил некоторых ташкентцев (ТДТ, лл. 396б-398б).

Другой кокандский историк начала XX века Фазил-бик, описывая эти события, тоже пользуется ТШ. Он заявляет, что 'Алим-хан, якобы установив дружественные отношения с Кашгаром и Бухарой, рассматривал свой ташкентский поход как начало *джихад*а против России. Автор повторяет сомнительные сведения о том, что 'Алим-хан предварительно отправил в Дашт-и Кипчак караван из 300 верблюдов (МТФ, лл.44а,б).

Дальнейшие события достаточно полно (хотя и небеспристрастно) переданы у того же Хаким-хана. Они для нас важны в том смысле, что позволяют понять природу власти в Кокандском ханстве и те неизменно насильственные формы смены правителей, которые хронически повторялись на протяжении всей его истории, о чем более подробно будет сказано ниже.

Особенно интересны в этом смысле события, последовавшие сразу после убийства 'Алим-хана. Хаким-хану, оставившему их эмоциональные описания в виде символических сцен, они дались нелегко. С одной стороны, оба главных действующих лица трагедии – братья 'Алим-хан и 'Умар-хан – его близкие родственники (дядья по матери), оказавшие покровительство (особенно второй из них) его отцу и затем ему самому. С другой, Хаким-хан был больше привязан к 'Умар-хану, при котором собственно и формировалось его самосознание в качестве аристократа, выходца из избранной семьи Пророка и потомка знаменитого суфийского шайха Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.). Значит, ему ничего не оставалось

[1] Здесь в тексте (выделено курсивом) намек на упомянутые хадисы (см. предыдущее прим.), которые гласят: «Правитель должен требовать от людей только то, что они в состоянии выполнить»; «Не поручайте им ничего непосильного для них». Правда, во втором хадисе речь идет о требованиях к рабам. Хотя дидактическая традиция применения хадисов по аналогии позволяла использовать их при вынесении решений по схожим случаям.

кроме как винить в произошедшем злой рок, судьбу, пускаясь в длинные традиционные рассуждения о предопределении, стараясь таким образом объяснить и оправдать взаимную жестокость своих высокопоставленных родичей. Тем не менее, независимо от своих эсхатологических толкований, он честно излагает все «пикантные» и жестокие сцены, которые, очевидно, услышал от свидетелей; но с точки зрения автора, информация нуждалась в «правильном объяснении» (см.: «В».II.4).[1] Во всяком случае символично, что в его изложении к телу убитого хана сразу подбегает глава преследователей хаким Андижана (и родственник убитого) Рахманкул-бий, который, по словам Хаким-хана, «упал на землю к ногам убитого и горько зарыдал». И далее Хаким-хан крайне возмущается тем, как обошлись с «благословенным телом» покойного ʻАлим-хана, долго валявшимся в грязи, затем грубо брошенным на повозку (*араба*) и т.п. (МТ-2, сс. 124-125).

Когда траурный эскорт вошел в Коканд, толпа «залилась слезами» и приняла участие в похоронах.[2] Так же символично описание реакции ʻУмар-хана на известие о гибели ʻАлим-хана и его состояния в момент прибытия траурной процессии: «ʻУмар-хан, услышав об этом известии, внешне был радостен, однако внутренне сильно переживал и расплавился в очаге горя» (МТ-2. с. 125). Впрочем, возможно, все названные участники описаного Хаким-ханом действа так и вели себя и им отнюдь не были чужды нормальные человеческие проявления. Однако ясно и то, что в их действиях доминировали устоявшиеся законы политической традиции в борьбе за власть и определенный принцип ее отстаивания, требовавший от претендента обязательного устранения всех других реальных и возможных претендентов. Не следовать этому ʻУмар-хан не мог и действовал согласно неписаному, но реальному правилу восшествия на престол в условиях столь неоднородного и беспокойного конгломерата владений, племен и родов, насильно собранных в одно государство (безотносительно к тому, как мы будем толковать понятие «централизация»). По крайней мере улемы и шейхи по традиции посадили ʻУмар-хана на белый войлок и, прочитав

[1] Попытки разъяснить подспудные стимулы и резоны Хаким-хана не случайны, так как, повторяю, он был, так сказать, ближе всего к искомым событиям как в смысле надежности источников информации, так и в смысле непосредственного участия в большинстве из описанных им сцен. Я намеренно подчеркиваю то обстоятельство, что те или иные мотивы автора мне ясны, хотя настаиваю на том, что его изложение (по названным выше причинам) более всего приближено к реальности и содержит много ценных деталей.

[2] Это известие не согласуется с утверждением В. Наливкина, который писал, что на момент написания им книги (начало 70-х гг. XIX в.) в народной памяти образ ʻАлим-хана рисовался в негативных тонах (Краткая история, сс. 90, 101). Однако Т. К. Бейсембиев полагает иначе (Образ Алим-хана, сс. 28-32).

суру *ал-Фатиха* (Коран, 1), провели церемонию «поднятия в ханы» (ХТ, с. 24).

Между прочим характеристики ‘Алим-хана у автора МТ, относящиеся к более ранним периодам его властвования, скорее положительны, особенно в том, что касается отваги хана, его справедливости к подданным, независимо от их происхождения, и т.п. Но автор добавляет, что отвага ‘Алим-хана со временем стала граничить с жестокостью и вызывала у подданных скорее страх, чем уважение (МТ-2, сс. 89-90).

В отрицательном образе ‘Алим-хан предстает в творчестве некоторых поэтов Коканда, особенно его современников. Среди них знаменитый Махмур, чье творчество подробно разобрано А.П. Каюмовым (Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, с. 162-211). Поэт характеризует время правления ‘Алим-хана как «эпоху гнета», осуждает излишнюю суровость хана и полагает, что Бог его наказал справедливо, отняв жизнь (там же, сс. 198-201).[1] Такую же отрицательную характеристику ‘Алим-хана обнаруживает официальная история ‘Умар-хана. Его автор, естественно, должен был выделить правление своего донатора как «более справедливую эпоху» по сравнению с предшествующей, и, что тоже естественно, оправдать участие ‘Умар-хана в мятеже против брата и его убийстве (УН, лл. 27б-29а; подробней: «В».I.4).

II. 4. ‘Умар-хан. «Властелин, поэт, защитник шар‘иата»

Восшествие на престол ‘Умар-хана не означало, что законы борьбы за власть и принципы ее удержания каким-то образом изменились. Все его шаги на государственном поприще вполне соответствовали названному принципу, по которому гарантия личной и общественной безопасности (при специфике тогдашних институтов и регуляторов власти) состояла в обязательном устранении возможных претендентов на власть (особенно из правящего дома), кто либо сам мог выступить с претензиями на владычество, либо использован главами племен или городов-областей, которые всегда стремились к перераспределению экономических и властных ресурсов в государстве, желали добиться суверенитета, а иногда и доминанты в ханстве. Тем более что притязания оппозиции легко могли быть легитимированы как «месть за убийство монарха и отца», согласно этическим и политическим нормам того времени. Поэтому ‘Умар-хан

[1] Хотя, позволительно заметить, что творчество Махмура, судя по тем отрывкам, которые приводит А. Каюмов, весьма пристрастны и отражают настроения люмпенизированной части общества, к которой принадлежал и сам поэт, проведший свою жизнь в крайней нищете.

первым делом обращает свои взоры на потомков покойного брата. От ‘Алим-хана осталось трое сыновей (Шахрух-хан в Ташкенте, Ибрахим-бик и Мурад-бик) и три дочери. Старший из них Шахрух-хан (ему было 18 лет), по словам Хаким-хана, был вызван из Ташкента в Коканд «на услужение ‘Умар-хану» и по пути убит сопровождавшими его Бахадур-ходжой и Назар-биком, которые были приставлены «охарнять принца». В описаниях этого случая у автора МТ (а затем и в большинстве поздних источников) заметна попытка затушевать очевидную ответственность ‘Умар-хана, который, ввязавшись в борьбу за власть через убийство своего брата, должен был ради укрепления своего господства действовать жестоко. Тем не менее почти все авторы, кто писал об этом мятеже и истреблении потомков ‘Алим-хана, стараются не подчеркивать участие в этих действиях ‘Умар-хана. Например, Хаким-хан обвиняет в убийстве молодого Шахруха «тех двух амиров» (т.е. Бахадур-ходжу и Назар-бика), которые, как он говорит, подняли руку на «безвинного принца» (*шахзада*), хотя до этого прямо пишет, что они действовали по приказу ‘Умар-хана. Тело юного Шахрух-хана похоронили в селении около Ахангарана – Пайгамбар-ата; позже останки его были перевезены в Коканд и захоронены подле отца (МТ-2, сс. 125-127). Другой сын ‘Алим-хана – Ибрахим-бик тоже упоминается Хаким-ханом с приставкой «*шахид*» (в данном случае – безвинно убиенный), хотя обстоятельства его смерти не упомянуты (там же, с. 125).

Только после этого ‘Умар-хан решается на завершающий аккорд в утверждении собственной власти – велит читать хутбу и бить монету от своего имени, что означало официальную легитимацию его власти. Этот посеребренный дирхем, битый в Коканде в 1224/1809 г., как сказано, был опубликован (Ишанханов. Каталог, рис. 2, №1, текст – с. 7). На нем, как и на последующих монетах (посеребренных дирхемах), битых по крайней мере до 1233/1817-18 г., к имени ‘Умар-хана прилагался титул «хан». Примерно после 1233 г. в легендах битых от его имени монет появляются примечательные титулы и звания: «امام المسلمين سيد امير محمد عمر» – «Имам мусульман, *саййид*, амир Мухаммад-‘Умар». Либо вариант на золотой монете: امير المسلمين سيد محمد عمر سلطان – «Амир мусульман, саййид Мухаммад-‘Умар султан» (там же, рис. 2, фиг. 9, 10. Порядок титулатуры публикатор прочитал неверно). Примечательно, что такая титулатура встречается только на серебряных и золотых монетах, хождение которых обычно выходило за пределы государства. Медные же монеты эпохи ‘Умар-хана, как это часто бывает, остались безымянными (обсуждение «новой титулатуры», прилагаемой к имени ‘Умар-хана, см. ниже). Одновременно активизировалась внешняя торговля Коканда, особенно с Российской империей (Зияев. Экономические связи, сс. 101-102), чему

способствовало налаживание самостоятельной финансовой системы и соответствующей политики.

Чеканом первой монеты ‘Умар-хан закрепил за собой официальный статус правителя и через некоторое время расправился еще с двумя потенциальными оппозиционерами (инициаторами устранения ‘Алим-хана и вчерашними соратниками при восхождении на трон) – Идрис-кул-бийем младшим и Джум‘а-баем. Они были схвачены и убиты (МТ-2, с. 127).[1] Их казнь, по видимому, должна была символизировать желание ‘Умар-хана окончательно «порвать с прошлым», точнее – реабилитировать собственный имидж, доказывая таким образом свою непричастность к убийству брата и его детей.

При ‘Умар-хане несколько изменилось отношение к горцам в составе войска, особенно на государственных должностях. Многим из них «было дано разрешение, и они были отпущены». Однако ‘Умар-хан понимал, что в этнически неоднообразном ханстве следует соблюдать баланс при назначении чиновников. Он сохранил в бюрократическом аппарате некоторых таджиков (т.е. горцев), так же, как ‘Алим-хан, имея в виду их этническую отчужденность в ханстве и верность легитимной власти хана. Правда, он поручает руководство ими Калла-Бахадуру Туби из рода Минг (ХТ, с. 25).

Некоторое время спустя из Бухары прислал ‘Умар-хану письмо Раджаб Диванбиги – таджик, который вынужден был бежать туда, спасаясь от гнева ‘Алим-хана. ‘Умар-хан принял его любезно и даже отдал ему в правление Ташкент. Похоже, Раджаб Диванбиги прибыл «не с пустыми руками», так как сразу после его приезда в Коканд ‘Умар-хан отправляет в Бухару посольство во главе с *сайиид*ом Ишан-ходжа тура Махдум-и А‘зами (ум. в 1250/1834-35).[2] Посольство было хорошо принято Амиром Хайдаром, а на обратном пути кокандский посол заезжает в Ура-типа, где правителем сидел другой *сайиид* и ходжа – упомянутый Махмуд-хан ходжа (формально правивший вместе с братом Султан-хан ходжой).[3] Здесь посольство тоже находит пышный приём, который Хаким-хан описывает как встречу

[1] По версии ТШ, они пытались поднять мятеж (совместно с Му’мин-баем), чтобы на этот раз убрать самого ‘Умар-хана и сделать ханом Идрис-кули-бийа (ТШ, с. 88). Однако эта версия, кажется, создана самим автором либо почерпнута в кругах приверженцев ‘Умар-хана. Эта же версия подхвачена и более поздними источниками. См., например: ХТ, с. 25-26. Версию ТШ принимает и Т. Бейсембиев (Бейсембиев. Духовенство, с. 42, прим. 12).

[2] Beisembiev. Annotated Indices, p.87.

[3] Махмуд-ходжа (ум. в 1236/1821-22) и Султан ходжа (Султан-хан тура Ахрари; ум. в 1250/1834). См.: Beisembiev. Annotated Indices, pp.239, 416. Оба брата были выходцами из саййидской семьи и потомками знаменитого суфийского лидера Трансоксианы Ходжа Ахрара (ум. в 1480). О Махмуд-хане упоминает Мир Хусайн б. Шах-Мурад (Махазин, л. 291б).

«братьев» (*бурадаран*), имея в виду происхождение посла и управителей Ура-типа из семьи Пророка. Похоже, что посол хорошо рекомендовал ‘Умар-хана как менее воинственного (в отличие от предшественника) хана, уважающего права семьи Пророка и ученых (‘*улама*’). По крайней мере братья Махмуд ходжа и Султан ходжа изъявляют послу (*Ишан-ходже*) о своей готовности «служить ‘Умар-хану», что фактически означало со стороны Ура-типа признание сюзеренитета Коканда при одновременном отказе от подчинения Бухаре.[1] Это известие весьма обрадовало ‘Умар-хана (хотя и испортило отношения с Бухарой). Он снаряжает в Ура-типу новое посольство во главе с Ма‘сум-ханом тура (Шайх ал-ислам Коканда) с приличествующими случаю дарами, закрепляя дружбу с соседями и в знак одобрения их решения подчиниться Коканду. Оба *саййид*а затем посетили столицу, были встречены с подобающими почестями и отпущены к себе в Ура-типа и Ходженд с официальным документом (*йарлик*)[2] на управление. Эти выражения покорности со стороны саййидов, как будет видно из последующих событий, подозрительности ‘Умар-хана по отношению к ним как потенциальным сепаратистам не рассеяли (УН, лл. 41б-43б; МТ-2, сс. 128-129; ТДН, лл. 64б-65а; ТШ, с. 107).

Почти сразу после такого дипломатического успеха ‘Умар-хан совершенно неожиданно выступает с войсками в поход на Джизах, который был в подчинении Бухары (примерно в начале лета 1810 г.). Известные нам источники никак не объясняют это решение ‘Умар-хана, тем более что оно означало полное прекращение едва установившихся отношений между ханствами. В официальной стихотворной истории ‘Умар-хана взаимное охлаждение между двумя правителями объясняется завистью Амира Хайдара «государству Амира мусульман» (т.е. ‘Умар-хана) и якобы очевидной слабостью и страхом Бухары перед Кокандом (УН, лл. 37б-39а; 46а-51а). Однако изменение поведения ‘Умар-хана может быть объяснено более сложными мотивами, среди которых, как будет видно ниже, на первом месте стратегические и политические интересы, а также личные амбиции и притязания.

Джизахская кампания протекала вяло, без решительных военных действий, и Джизах в итоге взят не был. По резонным заключениям А. Мухтарова, изучавшего архивы Оренбургского отделения Министерства иностранных дел Российской империи, правитель Бухары Амир Хайдар, узнав о решении Махмуд ходжа подчиниться Коканду, сразу же собрал войско (в июне 1810 г.) и пытался захватить Ура-типа. Однако возникший

[1] Придворный поэт ‘Умар-хана Фазли Фаргани пишет в своей поэме, что Махмуд-хан (вместе с братом Султан-ханом) «отвернулись от Амира Хайдара и подчинились Амиру мусульман» (=‘Умар-хану)» (УН, лл. 41б-43б).

[2] Жалованная грамота, дающая право на владение каким-либо уделом, городом и пр.

голод в войске[1] не позволил продолжить поход. Попытка Амира Хайдара через два месяца возобновить наступление тоже кончилась неудачей (Мухтаров. Очерк истории, сс.26-27). Возможно, эти действия бухарцев и вызвали ответный поход ‘Умар-хана на Джизах.[2] Другой причиной могло стать его желание окончательно «привязать» к себе правителя Ура-типа Махмуд-хана, обозначив новый союз совместной войной против Бухары. Фактическое подчинение Ура-типа Коканду (без военных действий), а также невозможность взять его собственными силами побудили Амира Хайдара предпринять военные шаги и закрепиться в районах юго-западней Ура-типа – в крепости Пшагир (там же). Это окончательно заставляет ‘Умар-хана вернуться из неудачного похода и остановиться в Ходженде, где был устроен трехдневный пир (‘*ийшу* ‘*ишрат*) с распитием опьяняющих напитков. (МТ-2, с. 130-131).

На обратном пути кто-то из приближенных доложил ‘Умар-хану, что братья Махмуд-хан и Султан-хан тайно готовятся отправить послов к Амиру Хайдару. ‘Умар-хан тотчас снарядил в Ура-типа отряд военных. Однако Махмуд-хан (ходжа) отреагировал вполне дружественно, выйдя навстречу кокандцам и передав ‘Умар-хану дары.[3] Во всяком случае ‘Умар-хан остыл и не предпринял никаких карательных мер в отношении братьев. Автор МТ трактует этот эпизод не иначе как проявление ‘Умар-ханом уважения к семье Пророка (*сайййид*ам), о чем будто бы говорили во всем Мавараннахре (МТ-2, с. 132). Хотя едва ли эта характеристика отражает ситуацию, тем более что желание утвердить свою власть любыми способами у ‘Умар-хана явно преобладала над традициями уважительного почтительного отношения к отпрысками дома Пророка.

На следующий год (1812) весной ‘Умар-хан совершает поход на Дашт-и Кипчак (районы к северу от Ташкента). Интересно, что участвовать в походе изъявил желание один из казахских биев ‘Адил-тура, который получил от ‘Умар-хана соответствующую жалованную грамоту *йарлик* и выступил на стороне кокандцев. В более поздних хрониках приводятся известия, что по пути следования (по обычному

[1] В 1810 г. был неурожай в Бухаре, что отразилось на состоянии государственной казны. Амир Хайдар не смог выплатить жалованье войскам (Мухтаров. Очерк истории, с. 26).

[2] Между прочим эти действия Амира Хайдара автор ТДН использует для рассуждений на темы о саййидском происхождении Амира Бухары и ‘Умар-хана. В изложении родословной последнего он всячески пытается обосновать державные права Мингов и ущербность саййидской легитимации Амира Хайдара. Этот вопрос будет разобран ниже («В».I.2,3).

[3] Речь скорее могла идти о том, что осажденный в очередной раз бухарцами и крайне стесненный в средствах и в продовольствии Махмуд-хан намекнул бухарцам, что готов сдать им крепость. Подошедшие войска кокандцев заставили бухарцев снять осаду Ура-типа. В благодарность Махмуд-хан передал дары ‘Умар-хану (Мухтаров. Очерк истории, с. 27).

маршруту: Курама – Керучи – Туй-типа – Куйлук) ‘Умар-хан раздавал *йарлик*и местным правителям, «разбирал жалобы, согласно велениям *шар‘иат*а», «наказывал угнетателей, обласкивал справедливых», отменял некоторые подати и «греховные обычаи». Встреча ‘Умар-хана в Ташкенте (где правил Раджаб Диванбиги) была обставлена чрезвычайно пышно, хан и здесь раздал грамоты (*йарлик*, *тархани*) с отменой некоторых налогов, выплачиваемых местной знатью и казахскими бийами, был щедр и на другие «пожалования», направленные на укрепление своего авторитета. Улемы и знатные люди города встречали его с дарами (*тартук*), устраивали угощения и выказывали прочие знаки верноподданнических чувств, что должно было означать особое почтение к ‘Умар-хану со стороны «простых и знатных». Это «особое почтение народа» к ‘Умар-хану старательно подчеркивает автор сочинения, не жалея пышных метафор и высокопарных слов в описании торжественных въездов хана в малые города и крепости Курамы и Ташкента (ТШ, сс. 88-92; Наливкин. Краткая история, сс. 110-111; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 102). Такого рода «выезды в народ», естественно, поднимали престиж ‘Умар-хана как «справедливого правителя», властвующего согласно велениям *шар‘иат*а. Система жалованных грамот (кстати, отнюдь не шар‘иатская традиция) поддерживала высокий престиж хана в политической элите племен, в той или иной степени нейтрализуя племенной сепаратизм.

Из Ташкента были посланы войска (под командованием Раджаба Диванбиги *галча*/таджик) для завоевания Туркестана, находящегося под протекторатом Бухары.[1] Город и крепость были завоеваны (по Мейендорфу, в 1815 г.; Путешествие, с. 69). Но до этого, по словам Хаким-хана, «ферганцы протянули руки к грабежу и насилию, что даже не оставили тряпки (у населения)».[2] Как только город был захвачен, Раджаб Диванбиги сообщил об этом ‘Умар-хану, и тот прибыл в Туркестан, чтобы совершить пиллигримаж (*зийарат*) могилы (*мазар*) знаменитого суфийского шайха (основателя ветви *Джахрийа*/*Йасавийа*) Ходжа Ахмада Йасави. Он одаривает тамошнего шайха-хранителя святыни и других знатных людей,

[1] В ТДН говорится, что в Туркестане и Сузаке управлял Туки-тура (на полях добавлено, что он был потомком Тохтамиша), который был посажен бухарским Амиром (лл. 89а, 93б). Позже он пытался с помощью Амира Хайдара отвоевать утраченное, но неудачно, после чего бежал в Бухару, а впоследствии был казнен по приказу Амира Насруллы (Наливкин. Краткая история, сс. 112-113).

[2] Через некоторое время ‘Умар-хан совершил еще один поход в эти края. Причиной похода стала попытка части казахов выйти из подчинения Коканда, известная в литературе как «восстание казахов» (Иванов. Казахи и кокандское ханство, сс. 76-92; Он же. Очерки, сс. 200-201). ‘Умар-хану удалось внести в ряды восставших раскол и жестоко подавить восстание (см. подробней ниже).

затем велит сварить в знаменитом котле этого *мазар*а угощение,[1] которое раздается всем нуждающимся. И в этих деяниях ‘Умар-хана подчеркивается исключительное благочестие и мусульманское благонравие хана (МТ-2, сс. 133-136; другие версии похода и пиллигримажа см.: УН, лл. 61б-72б; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 102-103). Излагая события, Хаким-хан добавляет, что инициатором похода в действительности был Раджаб Диванбиги *галча*, на которого, по контексту рассказа, и ложится ответственность за грабежи и насилия мирного населения. Автор, следуя своему неизменному принципу, и здесь оправдывает ‘Умар-хана, как бы сопоставляя два образа поведения: с одной стороны, «справедливый правитель», щедро рассыпающий милости и вершащий богоугодные дела, с другой – несправедливый Раджаб Диванбиги, по чьей воле и произошли насилия и грабеж ни в чем не повинных людей.

Компилируя эти события, автор ТДН делает акцент на том, что здание мавзолея Ахмада Йасави построил Амир Тимур. И далее, подчинение ‘Умар-хану казахского бия ‘Адил-тура он сравниает с подчинением Тохтамыша Амиру Тимуру. В эпизоде (особенно, что касается сравнений с историей Тимура) содержится еще один очевидный контекст: автор оттеняет «тимуридское происхождение» ‘Умар-хана и вообще Мингов, а заодно легитимирует его экспансию как «восстановление улуса Тимура». (лл. 89а, 90а, 92а, 93б).

Хаким-хан, игнорируя тимуридское (и, паче того, саййидское) происхождение ‘Умар-хана, находит тем не менее другие способы легитимации его господства. По его словам, после похода на Дашт-и Кипчак, в 1230/1814-15 г. «ученые богословы (‘*улама*’) того времени» дали фетву о том, что всякого падишаха, кто снарядит 12 тысяч воинов и обеспечит их фуражом, уместно называть «Амиром мусульман» (*Амир ал-муслимин*). В то же время ‘Умар-хан составил список тех, кто состоял у него на жаловании. Их оказалось 40 тысяч. «Поэтому, – пишет автор, – он велел читать хутбу на свое имя и бить монету и надел на голову шахскую корону и воссел на трон султанства» (МТ-2, с.136).[2] Автор ТДН пишет, что ‘Умар-хан был сам инициатором составления этой фетвы, дав распоряжение

[1] По словам автора котел вместил 70 баранов, и такой результат люди восприняли как символ благочестия ‘Умар-хана. Для сравнения приводятся примеры, что кому-то удалось наполнить котел тушами всего 5 баранов, а кому-то это не удалось и 500 тушами. Иными словами, чем менее благочестив жертвующий человек, тем больше туш жертвенных баранов вбирает в себя котел. Автор говорит, что этот рассказ знаменит в Трансоксиане, но высказывает к нему свое некоторое недоверие (МТ-2 с. 136). Этот же рассказ повторен в ТДН (л. 90б). О мазаре и котле упоминает Мейендорф (Путешествие, с. 70).

[2] В действительности ‘Умар-хан стал бить монеты с такими титулами (включая «саййид») только в 1237/1821-22 г., т.е. в конце своей жизни и правления (Ишанханов. Каталог, с. 8).

столичным богословам. Здесь даны другие цифры: ‘Умар-хан снарядил 25 тыс. воинов, а год составления фетвы – 1233/1817-18 (л.91а). Во всяком случае ‘Умар-хан счел, что он вправе дать распоряжение, чтобы читали соответствующую хутбу с приложением к его имени искомого титула (*Амир ал-муслимин*) или, как пишет автор, поспешил «надеть на голову корону шахства»[1] и чеканить с этим титулом монету (см. выше). В изложении дальнейших действий ‘Умар-хана авторы отмечают, что «должности чингизхановы» розданы придворным амирам, а богословам, саййидам и ходжам достались соответствующие «исламские должности» (МТ-2, с. 137; ТДН, л .91а). Скорее всего такой своеобразный способ легитимации своего статуса (в качестве саййида и «Амира мусульман») был реакцией ‘Умар-хана на аналогичные попытки соседних ханов (Амира Хайдара и Мухаммад-Рахима I) инициировать поиски собственных «саййидских корней». Эти эпизоды интересны как указания на своеобразные источники легитимации державных прав ‘Умар-хана, анализ которых предложен ниже («В».II.1-3).

Обласкав одних саййидов и приближенных ко двору богословов, ‘Умар-хан тем более жестко обходился с теми ходжами, которые потенциально могли составить ему конкуренцию, точнее политическую оппозицию. Такими возможными оппонентами он счел семью правителей Ура-типа – упомянутых братьев Махмуд-хана и Султан-хана (ходжи), хотя те неоднократно выражали ему покорность. Первая попытка лишить их независимости окончилась неудачно: братья сочли за благо еще раз выразить покорность ‘Умар-хану (см. выше). В следующий раз ‘Умар-хан прибегнул к уловке, чтобы получить легитимное основание захватить братьев и присоединить Ура-типа к Коканду. Примерно в начале 1818 г.[2] некоторые из приближенных доносят ‘Умар-хану, что Махмуд-хан готовится вступить в переговоры с правителем Бухары Амиром Хайдаром. Автор МТ в этом месте пускается в пространные рассуждения о том, что клеветники «с нравом Сатаны» доносили ‘Умар-хану ложные слухи о предательстве Махмуд-хана. В конце концов он им поверил, и эта ошибка, полагает автор, дорого досталась хану. Хотя с точки зрения рациональной

[1] Автор вновь намеренно отказывается от использования монгольского титула «хан», прилагая к имени ‘Умар-хана более традиционный и более «мусульманский» (как он, видимо, полагает) титул «шах».

[2] Дата этого похода на Ура-типа и захвата в заложники ее правителей Махмуд-хана и Султан-хана в разных источниках (в том числе и русских хрониках того времени) передается по разному: 1813 г. (Мухтаров. Очерк истории, сс. 27-28); 1232/1816 (МТ-2, с. 142); 1818 г. (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс.103). Последняя дата кажется более достоверной, так как согласуется со временем назначения в Ура-типа Раджаба Диванбиги и последующей его казнью в престарелом возрасте. Кстати, дата казни тоже указана по-разному: 18 раджаба 1236/21 апр. 1821 г. (Beisembiev. Annotated Indices, p. 220), 1819 г. или на год раньше (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 103).

политики такие тайные контакты Махмуд-хана с Бухарой не исключаются, если взять в расчет губительную для Ура-типа многолетнюю борьбу двух ханств за захват этого самостоятельного владения, когда для элементарного выживания требовалась не только военная сила, но и тайная дипломатия.[1]

Во всяком случае кокандцы выступают с войском в сторону Ура-типа. Махмуд-хан вновь прибегает к испытанному методу: встречает со своими приближенными (амиры Йузов) ханский эскорт за 4 фарсаха до подъезда к городу (примерно 28 км.). После обмена подарками и любезностями ‘Умар-хан отпускает посольство в Ура-типа. На следующий день, когда Махмуд-хан (ходжа) с родичами и амирами из Юзов явились в ставку ‘Умар-хана «на услужение», тот решил, что заветный час пробил; по его тайному знаку Махмуд-хана вместе с его свитой схватили, когда гости сидели в царской палатке, а войска кокандцев начали избиение племени Юзов. Хаким-хан, бывший свидетелем и отчасти участником этих событий, приводит интересные детали, рисующие действительный облик ‘Умар-хана. Во время угощения уратипинцев хан «тайно наблюдал за ними [*саййид*ами] в щелку» из-за портьеры, а до этого тщательно продумал весь этот план по захвату уратипинской знати и резни Юзов с возможно меньшими для себя жертвами. Он действовал именно как искушенный интриган и расчетливый политик.

Такие сцены, как и подобные, что будут приведены ниже, помогают восстановить более реалистичный портрет ‘Умар-хана, чей образ в кокандской историографии и поэтических произведениях изрядно мифологизирован и в таком виде переходит иногда и в современные исследования (см., например, Nettleton. Ruler, Patron). Исключение составляют зарисовки образа ‘Умар-хана, оставленные поэтессой Барно Дильшод/Дилшад[а]. Юная Барно была свидетелем упомянутого вероломного захвата Ура-типа и последовавшей резни горожан (в том числе поэтов и ученых), сама была схвачена и увезена в гарем ‘Умар-хана. В своем биографическом обозрении (дневнике) поэтесса упоминает, что только в торговой части города (Чахар-су) кокандцами было зарезано около 400 и угнано в плен более 13 тысяч жителей Ура-типа,[2] которых расселили недалеко от Андижана.[3] Дилшод называет ‘Умар-хана «*залим*»

[1] А. Мухтаров еще одной причиной похода ‘Умар-хана на Ура-типа называет несправедливое правление и «зверскую эксплуатацию населения» Махмуд-ханом, из-за чего «кокандский хан, очевидно, опасался народного возмущения» (Мухтаров. Очерк истории, с. 27). Такие необоснованные предположения скорее всего появились у исследователя под влиянием советского стиля исследований с обязательным поиском признаков «народного недовольства».

[2] Конечно, трудно предположить, что Барно сама «считала» убитых и угнанных в плен. Ясно, что она восстановила цифры позже, возможно на основе слухов.

[3] Вновь основанное поселение назвали Шахр-и хан, которое сохранило свое название до наших дней и является центром по изготовлению ножей.

(угнетатель, притеснитель) и совершенно откровенна в описаниях жестоких расправ в покорившемся Ура-типа, учиненных по его приказу. (*Тарих-и мухаджиран*, текст: сс. 193-196; оригинал: сс. 16-41; перевод: сс. 296-299).

Итак, почти одновременно с захватом владетелей Ура-типа войска кокандцев осадили и затем захватили город и, согласно устоявшемуся правилу, «протянули руки к грабежу и насилиям». Прежде всего войска начали грабить поместья *саййид*ов, а большинство их семей, по приказу ‘Умар-хана, переселили в Коканд (более 13 тысяч). Дома простых горожан так же подверглись грабежам, кокандская солдатня надругалась над девушками и женщинами. В разгар этой вакханалии насилия Шайх ул-ислам Коканда Ма’сум-хан (отец Хаким-хана, автора МТ) решительно вступился за многих *саййид*ов города и (конечно, добившись разрешения от ‘Умар-хана) уберег их имущества от окончательного разорения. Среди спасенных им *сайид*ов, которых переселили в Коканд, были Джахангир ходжа[1] и его младший брат Ходжа-йи Хурд – будущие «конкистадоры» (*гази*) Кашгара (МТ-2, сс. 140-145; *Тарих-и мухаджиран*, там же). Действия ‘Умар-хана подтверждают, что он скорее опасался притязаний на власть наиболее знатных и авторитетных *саййид*ов, чем проявлял к ним особый респект, как это стараются показать Исфараги, Хаким-хан и другие авторы (подробнее: «В».II.5).

После этого ‘Умар-хан вступил лично в Ура-типа (примерно в 1815 г.) и велел переселить большинство *саййид*ов в качестве принужденных иммигрантов (*ак-уйлук*/آق اویلوق) в центральную часть (*шахристан*) Коканда с почти полной конфискацией имущества. Управление Ура-типа было отдано Касим-Аталику. Интересно, что во время выезда из города ‘Умар-хана провожала большая делегация, в том числе *саййид*ы и их семьи с благословлениями и поздравлениями (т.е. в связи с победой над Ура-типа). Среди провожавших и читавших благословляющую молитву в честь хана был и автор МТ *саййид* Хаким-хан, которому тогда было около 16 лет (МТ-2, с. 146-147; ТДН, лл. 96а-97б).[2] Трудно судить об искренности этих излияний из уст побежденных и униженных представителей религиозной

[1] Дети Саримсак-ходжи, сына Кун-ходжи (владетель Кашгара до 1754), который вместе с братом Ай ходжой был казнен китайцами. См.: Валиханов. Собр.соч., III, с. 125. Однако очевидно, что остальные сведения о Джахангир ходже у Ч. Валиханова серьезно искажены либо неполные. См. также: Beisembiev. Annotated Indices, p. 148.

[2] Автор ТДН описывает эти события в сильной зависимости от МТ. Однако добавляет некоторые подробности, например, что «клеветавших» на Махмуд-хана было двое. Одновременно он опускает некоторые подробности, не вписывающиеся в «идеальный образ» ‘Умар-хана.

и духовной аристократии Ура-типа,[1] однако такие сцены как нельзя лучше иллюстрируют природу ханской власти в ее локальном воплощении (в сложном переплетении клановых интересов), порождающей естественное лицемерие поверженных кланов ради политического комфорта, а скорее просто ради физического выживания.

Новая победа увенчалась акцией в стиле большинства Мингов – трехдневным пиром (‘*иш-у ‘ишрат*). Вернувшись в Коканд, ‘Умар-хан, видимо под влиянием религиозной аристократии (в первую очередь Шайх ул-ислама Ма’сум-хана тура), принимает решение освободить переселенных из Ура-типа *саййид*ов и раздать им «кишлаки и поместья» для расселения и обустройства (МТ-2, с. 147).

Некоторое время спустя Мухаммад-Рахим-бий Аталик (сын Худайар-бийа – одного из глав Йузов; уб. в 1830)[2] выступил из крепости Пшагир и осадил Ура-типа.[3] Полностью взять город и предместья ему, видимо, не удалось, хотя жестокие убийства плененных кокандцев (как своеобразная месть за убийства амиров из Юзов) он успел совершить. ‘Умар-хан в порыве гнева снимает Касим-Аталика и на его место отправляет Раджаба Диванбиги, которому тоже вскоре пришлось обороняться от повторного нашествия Мухаммад-Рахим-бийа. Оборона, видимо, давалась с трудом. ‘Умар-хан попытался возглавить ответный поход, однако заболел и послал с войсками сына Раджаба Диванбиги – Мирза Рахима Парваначи. Тот отгоняет Йузов за пределы Ура-типа, но закрепить победу не удается (МТ-2, сс. 147-153).

Мирная жизнь в ханстве длилась недолго. ‘Умар-хан, видимо желая прекратить поток помощи Ура-типе из соседних районов Бухарского ханства, решил направить свои войска в сторону Замина и Джизаха. Опасаясь удара с тыла, он задумал провести поход скрытно от главного противника Коканда – владетеля Хисара и союзника Бухары Мухаммад-Рахим-бийа Йуза, который в это время оспаривал у кокандцев Ура-типа и, как сказано, совершал туда систематические набеги. Сначала под видом охоты кокандцы совершили бросок с войсками[4] в сторону Маргилана и оттуда ускоренным маршем двинулись в сторону Джизаха. Поход начался, как обычно, с грабежа попадающихся на пути селений. Ферганские воины, которых Хаким-хан называет «владельцами большого количества скота»,

[1] Надо полагать, «благословление» с проводами сопровождалось и просьбами о помиловании, которые собственно и были удовлетворены позже.

[2] Beisembiev. Annotated Indices, pp. 394-395.

[3] Этот и следующие походы на Ура-типа в источниках описаны по-разному, включая даты и имена правителей (сравните: Мухтаров. Очерк истории, сс. 27-29; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 103). Здесь эти события изложены в основном версии МТ.

[4] Охота, излюбленное занятие кокандских Мингов, проходила при огромном стечении народа – до 7-8 тыс. всадников.

старались во время походов пополнять свои стада, и на этот раз основным предметом их набега стали стада на пространстве от границ Ура-типа до степей Джизаха и Самарканда.[1] Осада Джизаха собственно не велась активно – кокандцы вернулись без успеха, но с большой добычей (*улджа*). После похода ʻУмар-хан по обыкновению два дня пировал (МТ-2, сс. 157-158).

Однако отвлечемся на минуту от походов и победных реляций ʻУмар-хана. Обратимся к одному из показательных случаев бессмысленной и жестокой казни (как еще один пример издержек межклановых противостояний) одного из самых верных ему военачальников Раджаб-бийа Диванбиги. Существуют две версии его опалы и казни. Первая (видимо, более достоверная) изложена Хаким-ханом, по словам которого «злые клеветники» доложили ʻУмар-хану, что Раджаб Диванбиги (в то время уже Кушбиги) замыслил пригласить на трон оставшихся в живых детей ʻАлим-хана, фактически изгнанных до этого из ханства (см. выше). Клеветники якобы подделали соответствующее «тайное письмо», и ʻУмар-хан потребовал к себе Раджаба Диванбиги. Тот прибыл во дворец. В это время при ʻУмар-хане находился рассказчик Хаким-хан, которого сильно напугало то, что хан положил у колен саблю. Раджаб Диванбиги (будучи тогда в 66-летнем возрасте) встал на колени перед ʻУмар-ханом и пытался убедить хана в своей невиновности. ʻУмар-хан сделал вид, что поверил ему, и даже подарил «ответчику» халат со своего плеча. Тот удалился на радостях, не подозревая, что это был обычный прием «усыпления бдительности». Вслед за этим Раджаб Диванбиги получает распоряжение водворить Ир-Назар-бика хакимом в Тура-кургане.[2] При Ир-Назар-бике были четверо слуг, которые, получив соответствующие инструкции, ночью казнили Раджаба Диванбиги в Ахсикенте, а тело выбросили в Сырдарью.[3] Это убийство потрясло многих людей того времени. Один из приближенных придворных поэтов ʻУмар-хана – Маулана Хазик (убит в 1843) написал по этому поводу хронограмму с сожалениями о «превратностях судьбы» и комплиментами в адрес казненного (МТ-2, сс. 216-220; повторено: ТДН, лл. 107б-108а). Между прочим Мулла ʻАваз-Мухаммад, пытаясь, видимо, отчасти оправдать свой идеал правителя (ʻУмар-хана) за это естественное политическое коварство, говорит, что хан принимал решение о казни Раджаб-бийа Диванбиги будучи пьяным, когда не был в состоянии воспринимать «советы мудрых» (ТДН, л. 107б).

[1] Видимо, именно об этом военном рейде говорит Нийаз-Мухаммад (ТШ, с.88-89).

[2] Позже он был убит по приказу Мадали-хана (Бесембиев, Annoted Index, p. 82). Данных о его происхождении обнаружить не удалось. По сведениям Муллы ʻАваз-Мухаммада, упомянутое назначение Ир-Назар-бика в Тура-курган произошло в апреле 1921 г. И значит, примерно в это время и был убит Раджаб-бий (ТДН, л. 108а).

[3] Его затолкали в мешок и, перевязав, бросили в Сырдарью.

Другая версия убийства Раджаба Диванбиги изложена Мулла Нийаз-Мухаммадом. По этой версии, клеветники сообщили ‘Умар-хану, что Раджаб Диванбиги пытался договориться с Мухаммад-Рахимом во время атаки последнего на Ура-типу. Этого оказалось достаточно, чтобы в Ура-типа был послан другой правитель Ир-Назар-бик с тайным приказом убить Раджаба Диванбиги и выбросить его тело в Сырдарью. Казнь была совершена. Трудно сказать, какая версия более точна.[1] Во всяком случае такого рода меры не решали проблемы с Ура-типы, это владение вновь оказалось в руках Юзов, а ‘Умар-хану по крайней мере еще дважды пришлось идти туда с походами, в которых участвовали и некоторые *саййид*ы, выселенные им из Ура-типы (МТ-2, сс. 147-153 ТШ, сс. 103-105; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 103).

После неудачной осады Ура-типы во время одного из этих походов ‘Умар-хан приказал отступить, но попутно сжечь давшие в тот год богатый урожай хлебные поля во владении, «так, что не осталось ничего, кроме выжженной земли и камней» (МТ-2, сс. 170-173).[2] Компилируя почти слово в слово этот эпизод с неудачной осадой Ура-типа, Мулла ‘Аваз-Мухаммад ни слова не говорит о сожжении полей с пшеницей, по-видимому потому, что это могло не вписаться в образ «справедливого мусульманского правителя», каким он старается показать ‘Умар-хана (ТДН, л. 102а).[3] С другой стороны, такие действия вполне соответствовали правилам военной стратегии во все времена: при неудаче и отступлении нанести максимальный экономический урон оставляемой противнику территории. Однако для нас такого рода эпизоды интересны как иллюстрация того, что во взаимоотношениях и особенно военных столкновениях соседних ханств и самостоятельных владений мы видим преимущественно доминанту «законов войны» вместо религиозных предписаний. Между тем правила ведения войны даже с «неверными» в хадисах и сочинениях по фикху всех мазхабов расписаны достаточно подробно, а главное, неоправданное уничтожение возделанной растительности запрещается, особенно если это касается земель мусульман.[4]

Тем временем в Коканд возвращается отправленное до этого (примерно в 1819) посольство в Османскую Турцию во главе с Хаджжи Мир-Курбаном. По пути посольство останавливалось в Хиве, где к нему присоединился посол от имени правителя Хорезма Мухаммад-Рахим-хана I (1806-1823). По-видимому, переговоры были удачными. Хорезмское

[1] По мнению Т.К. Бейсембиева, версия Мулла Нийаз-Мухаммада более достоверна (из письма Т.К. Бейсембиева автору этих строк).

[2] Эта фраза часто повторяется в других источниках.

[3] В более поздних источниках этот эпизод тоже опущен.

[4] Mashar‘i al-ashwaq, сс. 47-50, 97-101. Там же дана подборка соответствующих хадисов.

посольство было отправлено обратно (с соответствующим документом[1] и дорогими подарками) в сопровождении ‘Абд ал-Халика Караулбиги (МТ-2, сс. 174-175). В другом месте Хаким-хан говорит и о втором посольстве в Рум (Турцию) во главе с тем же Хаджжи Мир-Курбаном. На обратном пути он вновь заехал в Хорезм. От турецкого Султана были присланы халат, бинокль, револьвер (*туппанча*)[2] и, главное, документ (*йарлик*) о том, что ‘Умар-хану посвящается титул «*Хан-и ханан*» (Хан ханов), что по сути было подтверждением признания турецким Султаном чингизидского (тимуридского) статуса ханов Коканда (там же, сс. 250-51).[3]

Е.К. Мейендорф пишет, что ‘Умар-хан «пользовался большим уважением» в соседних ханствах. Автор добавляет, что кокандский хан «живет в добром согласии с хивинским ханом, которому приходится родственником». Правда, степень родства не уточнена (Путешествие, с. 71). Известия относятся, очевидно, к началу правления ‘Умар-хана, когда попытки наладить отношения с соседями действительно имели место.

В целом эти стремления наладить контакты с соседями и особенно с признанными правителями мусульманского мира в действительности могут восприниматься как поиск «дипломатической легитимации» собственного статуса, особенно на фоне противоречий с бухарским правителем Амиром Хайдаром. Последний тоже искал моральной поддержки у Султана Великой Порты, претендовавшего, как известно, на титул «Халифа правоверных», а значит обладавшего некими правами «арбитра» в споре и притязаниях мусульманских правителей. Амир Хайдар еще до ‘Умар-хана отправлял посольство к Мехмету/Махмуду II (1808-1839) с письмом, содержание которого подробно излагает турецкий исследователь М. Сарай. В этом послании Амир Хайдар сообщает, что территории Мавараннахра, Коканда, Дашт-и Кипчака, Мерва, Балха, Кулаба и Бадахшана традиционно подчинялись Бухаре. Амир Хайдар жалуется, что теперь Коканд и Хива ему не подчиняются и не признают сюзеренитета Бухары. Поэтому он просит Султана Великой Порты посодействовать в возрождении «исторической традиции» и издать указ о том, чтобы Коканд и Хива подчинились его власти (Saray. Rus İşgalyi Devrinde, S. 32, 51-52). Это означало, что Амир Хайдар пытался оспорить не только саййидское происхождение ‘Умар-хана или его титул «Амира мусульман», но и даже его суверенитет в качестве самостоятельного правителя (см. подробней в следующей главе, параграфы 2, 3).

[1] Хаким-хан коротко говорит о «йарлике», не уточняя его содержания (там же, с. 184).

[2] Правда, в оттоманском документе с описанием письма ‘Умар-хана (для султана) и распоряжения в форме ответа ему было указано, что отсылаются также и 2500 турецких курсов (Komatsu. Khoqand and Istanbul, p. 969).

[3] Турецкий султан таким же титулом «хан» именует Амира Хайдара (там же, с. 32) и фактически никак не реагирует на обращения как бухарского, так и кокандского ханов по поводу их «саййидских притязаний».

По всей видимости, ‘Умар-хан был осведомлен о дипломатических шагах Амира Хайдара и решил установить собственный контакт с Султан Махмудом, имея в виду, очевидно, дипломатическое закрепление легитимности своего статуса. Эти аспекты ранних поисков Кокандом дипломатических и военных связей с Великой Портой проанализировал проф. Х. Коматцу (Токийский университет). Судя по содержанию опубликованного им документа, ‘Умар-хан сообщал Мехмету/Махмуду II о том, что он готов вести *джихад и газат* против Российской и Китайской империй и просит поддержки у Султана Великой Порты. Проф. Х. Коматцу полагает, что в действительности выражение такой готовности к *джихад*у со стороны ‘Умар-хана рассчитано на то, чтобы нейтрализовать упомянутые выше притязания Амира Хайдара на лидерство в регионе и найти поддержку у Султана в том, чтобы Великая Порта признала его (‘Умар-хана) единственным правителем Центральной Азии, а также добиться признания за Кокандом более высокого статуса, чем за Бухарой (Komatsu. Khoqand and Istanbul, pp. 966-67). Однако из содержания письма мне показалось, что просьба ‘Умар-хана ограничивалась только притязаниями на собственную суверенность. Хотя я согласен с Х. Коматцу, что выражаемая готовность ‘Умар-хана к *джихад*у была фикцией[1] и что фактически его просьба была отклонена в дипломатической форме, поскольку Великая Порта, основываясь на более рациональных нормах политики, не могла принести в жертву свои интересы в системе сложных международных отношений (Турция – Россия – европейские страны), если даже речь шла об интересах мусульманских стран, однако находившихся вдали от «Халифата». В действительности, как заметил проф. Х. Коматцу, позже (во время завоевания Ташкента или ликвидации Коканда) Оттоманская Турция не смогла (или не захотела?) оказать поддержку Коканду в борьбе местных ханств с Российской империей (там же, сс. 967-971), за исключением разве что малоэффективных дипломатических претензий в адрес императора России.

Фиктивность притязаний ‘Умар-хана на *джихад* против Китая так же подтверждается страхом, который испытывали в Коканде перед китайцами. Это видно по описанным Хаким-ханом событиям в связи с попыткой Джахангир ходжи отправиться на *газат* в Кашгар без разрешения ‘Умар-хана (см. ниже, параграф 6).

Во всяком случае моральная (и откровенно формальная) поддержка, оказанная турецким Султаном ‘Умар-хану, ограничилась лишь признанием

[1] Правда, Фазли (автор официальной поэтической истории ‘Умар-хана) пишет, что ‘Умар-хан, «обидевшись на воинов правителя Чина (Китая)», отдал приказ своим мастерам готовить оружие и боеприпасы для джихада (УН, лл. 108а-113а). Если это действительно имело место, то, кажется, лишь в виде политической и стратегической уловки и выглядит не более, чем угрожающей жестикуляцией.

суверенного статуса Коканда перед Бухарой, а присланные экзотические, но совершенно бесполезные дары кокандскому хану были лишь ответным формальным жестом. Тем более, как следует из упомянутого документа, Великая Порта отнюдь не собиралась на тот момент портить отношения с Российской империей и нарушать с трудом установленный хрупкий мир.

В дальнейшем ‘Умар-хану пришлось не раз совершать военные походы, в том числе на территорию Бухарского ханства. Один из них датируется примерно 1820 г. (т.е. после получения формального «благословения» от Султана Великой Порты) и совершен под предлогом помощи мийанкальским хитай-кипчакам, которые выступили против Бухары. Хитай-кипчаки захватили районы к западу от Самарканда и затем обратились за помощью к ‘Умар-хану,[1] который лично направился с войсками в сторону Джизаха.[2] Основываясь на информации Хаким-хана, можно предположить, что хитай-кипчаки[3] действовали заодно с кенегасами Шахрисабза (которые тоже письменно обращались к ‘Умар-хану в надежде навсегда избавиться от притязаний Бухары на их вольницу). Движение хитай-кипчаков в целом делало ставку на сына Амира Хайдара – Амир Хусайн-тура. При осаде Джизаха ‘Умар-хан принимал посольства и дары от хитай-кипчаков, кенегасов и сам их одаривал. Он даже принял участие в одном из штурмов осаждаемой крепости и был легко ранен пращой, после чего Шайх ул-ислам Ма‘сум-хан отговорил его от участия в боях (МТ-2, сс. 229-235; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 103-104).[4]

Осада Джизаха (во время этого второго похода ‘Умар-хана) оказалась крайне сложной для кокандцев. Помимо того, что почти все атаки были организованы бездарно и приводили к значительным потерям, среди солдат начался голод. Больше голода кокандцев мучило отсутствие курительного табака, цена которого в войске выросла в сотни раз. Именно в этот момент главы племен хитай-кипчаков и Хусайн-тура (мятежный сын правителя Бухары Амира Хайдара) стали присылать послов в ставку ‘Умар-хана, предлагая ему пойти на Самарканд, который, по их заверениям, был совершенно незащищен и легко достанется кокандцам.

[1] Об этом выступлении хитай-кипчаков см.: Иванов. Восстание; он же. Очерки, сс. 135-138. Исследователь приводит данные, что хитай-кипчаки координировали свои действия с кокандцами (Восстание, с. 37). См. также обозрение этого выступления: Кюгельген. Легитимация, с.88 и далее.

[2] По утверждению Мулла Нийаз-Мухаммада, на военном совете амиры решили, что занявший Ура-типа Мухаммад-Рахим Юз не опасен и, оставив его в тылу, сразу двинулись в сторону Джизаха (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 104).

[3] В ТДН названы также каракалпаки (написано в форме *каракалфак*) в числе выступивших против Бухары (л. 108б).

[4] Правда, здесь рассказ Мулла Нийаз-Мухаммада отличается от впечатлений непосредственного участника похода Хаким-хана. Сравните: ТШ, сс.99-102.

То же советовал глава кенегасов и правитель Шахрисабза Данийал Аталик, который тем временем уже потеснил бухарцев и осадил Карши – главный город кашкадарьинского оазиса. ‘Умар-хан поначалу решился на поход, тем более некоторые из приближенных ему советовали это сделать, однако затем отказался от своего решения, напуганный информацией (по-видимому, ложной) о большом скоплении войск в Самарканде и т.п. Кроме того ‘Умар-хану донесли, что будто бы хитай/китай-кипчаки ведут одновременно переговоры с владельцем Ура-типы. Похоже, что хитай-кипчаков не удовлетворяла осторожность ‘Умар-хана. О его нерешительности с нескрываемым осуждением пишет Хаким-хан. Лидеры хитай-кипчаков продолжали присылать послов и настаивали на своем предложении идти на Самарканд. Однако ‘Умар-хан не только отказывается от этого похода, но и велит снять осаду Джизаха и двигаться обратно в Коканд (МТ-2, сс. 237-240; ТШ, сс. 100-102).[1] В целом эта и прежние военными компании ‘Умар-хана свидетельствуют о полном отсутствии у него военного и стратегического талантов. Во всяком случае джизахский поход был абсолютно безуспешным прецедентом, которому историки даже не пытались найти религиозного обоснования, как, впрочем, и большинству других походов ‘Умар-хана.

Хаким-хан излагает в подробностях и другие весьма интересные события времени правления ‘Умар-хана, которые показывают, что религиозная мотивация походов на «неверных» отнюдь не являлась движущим стимулом во внешней политике Коканда. Речь идет о двух первых попытках *саййид*а Джахангира Ходжа-йи Аффаки (уб. в 1827) вместе с сыном Хакк-Кули (убит в 1832)[2] отвоевать утерянную в 1759 г. их предками власть в Кашгаре.[3] По словам Хаким-хана, первая попытка «поискать счастья» и отбить Кашгар у китайцев оба *саййид*а предприняли примерно в 1235/1819-20 г. Они собрали небольшой отряд в 40 человек, готовых «повоевать за веру», и отправились в Кашгар.

[1] Несколько иная, но, кажется, не вполне достоверная версия изложена у В. Наливкина (Краткая история, сс. 116-117).

[2] О них см.: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 148, 165. Однако Джахангир ходжа родился уже не в Кашгаре и его родословная не вполне ясна. Его родство с белогорскими ходжами Кашгара (потомками Махдум-и А‘зама, которые правили там до 1754 г.), очевидно, признавалось.

[3] Более поздние походы Джахангира в Кашгар и закрепление его там в качестве правителя по китайским и отчасти по русским источникам рассмотрены Лаурой Ньюбай (Newby. The empire and the Khanate, pp. 91-100 и далее). Исследовательница, опираясь на краткие и не всегда точные обозрения В. Наливкина и Ч. Валиханова, не смогла восстановить более полную достоверную картину первых двух попыток «газавата» Джахангир ходжи. И, кажется, имевшиеся в ее распоряжении китайские источники тоже дают односторонний взгляд. См. также краткое обозрение этих походов: Бейсембиев. Известия, сс. 244-250.

Эта весть распространилась повсюду, за беглецами снарядили погоню, но догнать не смогли, так как отряд *гази*ев имел день форы. Как писал В. Наливкин (без ссылки на источник): «Китайцы, в предупреждение восстаний ... в Кашгаре, платили кокандским ханам некоторую сумму за присмотр за теми из ходжей, проживающих в Фергане, которые по своему происхождению могли явиться претендентами на обладание Кашгаром» (Наливкин. Краткая история, с. 109). Об этом же упоминает и анонимный автор более ранней истории Коканда, называя даже точную дату (1813 г.), когда китайцы обязывались платить Коканду за то, чтобы ‘Умар-хан не допускал в Кашгар ходжей Алти-шахара (Кокан[д]ское ханство, с. 441).

Между тем никто из придворных не решился доложить ‘Умар-хану о бегстве ходжей, кроме самого Хаким-хана, чей рассказ об этих событиях и о реакции ‘Умар-хана представляется самым достоверным. ‘Умар-хан испугался так, как будто (по словам Хаким-хана) «солдаты китайцев захватили страну и пленили всех». В контексте этого сведения нелишне напомнить о заявлении ‘Умар-хана турецкому Султану, что Коканд готов «вести *газат* и *джихад*» против России и Китая. Как было сказано выше, это была обычная дипломатическая уловка. ‘Умар-хан прекрасно понимал, что при столкновении с Китаем шансов на победу у него немного.

Тем временем беглецы смогли привлечь на свою сторону примерно 500 киргизов и вошли в пределы Кашгара. Местное население не поддержало их, полагая, что «эта беда [исходит] от киргизов». Правда, Хаким-хан утверждает, что позже местные мусульмане будто бы поняли, что потомки *саййид*ов пришли ради *газат*а, «раскаялись, что не помогли им» (МТ-2, сс.196-97). Тем не менее первые же атаки регулярных китайских войск рассеяли отряд неудавшихся *гази*ев, а Джахангир и Хакк-Кули устремились обратно в Андижан. Хаким-хан пишет, что жители ханства обрадовались возвращению *саййид*ов, но у них появился страх, что следом могут появиться и китайцы. ‘Умар-хан (опять же по словам Хаким-хана) тоже обрадовался возвращению незадачливых «*гази*ев», но только потому, что «следом за ними не прибыли китайцы». Этот очевидный страх ‘Умар-хана перед нашествием могучего восточного соседа заметен в описании Хаким-хана. Он же говорит и о гневе ‘Умар-хана, который приказал заточить беглецов в Йар-мазаре (недалеко от Коканда) и поручил Ма‘сум-хану присматривать за ними (МТ-2, сс. 182, 196-200).

Здесь же приводится (возможно, не вполне достоверный в деталях) рассказ Хаким-хана о том, что по его просьбе ‘Умар-хан вызвал Джахангир ходжу, сменив гнев на милость, пожурил немного и даже угостил его жареным гусем, приговаривая, что «наказание *саййид*ам только вот в таких [знаках] почтения и не будет более этого» («*Танбих-и садат хамин кадр-хаст, аз ин зийада намибашад*»). Однако ниже добавлено, что и

после этой церемонии «прощения» ‘Умар-хан заявил, что не может видеть беглецов, и отказался их простить (МТ-2, сс. 199-200). Очевидно, что такие пристрастно переработанные пассажи автору необходимы, чтобы подчеркнуть почтение ‘Умар-хана к *саййид*ским семьям и акцентировать внимание читателя на том, что сын и преемник хана – Мухаммад-’Али-хан (Мадали-хан) поступал совсем по-другому, презирая сакральные права и статус неприкосновенности семьи Пророка (особенно по отношению к семье автора сочинения Хаким-хана). Хотя приведенные здесь эпизоды свидетельствуют как раз об обратном, т.е. о далеко не самом почтительном отношении ‘Умар-хана к *саййид*ам, которых при нем насильно переселяли либо держали под серьезным прессингом.

Следующая попытка Джахангир ходжи вместе с братом Мухаммад-ходжой бежать из Коканда в Кашгар сложилась еще менее удачно (см. подр. ниже в параграфе 6). Уже за городом они поняли, что уйти от погони не удастся, и поспешили вернуться. Тем не менее ‘Умар-хану стало известно о рецидиве, и он приказал их арестовать, а охранниками поставил афганцев.[1] При этом Хаким-хан, близко их знавший и признававший их «родство» (как *саййид*ов и потомков Махдум-и А‘зама), открыто, но без особого осуждения говорит, что оба брата были фактически наркоманами, пристрастившись к курению марихуаны (*наша*) и употреблению опия-сырца (*кукнар*). Осведомленный об этом их пороке и понимая, что он вновь спровоцирует их на необдуманные действия, ‘Умар-хан приказывает также не давать им ни табака, ни опия. Однако автор добился свидания с арестантами и «выручил» их, доставив чилим, табак и марихуану в комнату, где содержались ходжи.[2] Еще через три дня при посредничестве ходжи Ма‘сума и суфийского шайха Закир-ходжи (уб. в 1844)[3] их выпустили из заточения, но продолжали держать под домашним арестом в ханской крепости (*урда*) Коканда (МТ-2, сс. 244-248).

Такого рода штрихи к портретам Джахангир ходжи и его брата заставляют сомневаться в искренности религиозных мотивов в их стремлении организовать *газат* в Кашгаре. В лучшем случае эти порывы Джахангир ходжи обнаруживают желание удовлетворить собственные политические притязания и амбиции, вернуть утраченную их предками власть в Кашгаре, не говоря о психо-физической проблеме, связанной с систематическим употреблением наркотических веществ, побуждающих к безрассудным и «геройским» поступкам (см. также: «А».II.5).

[1] Очевидно, это часть наемной гвардии иностранцев, оставшихся еще от ‘Алим-хана.

[2] Этот порок у ходжей был настолько силен, что даже после недолгого перерыва они с крайним нетерпением бросились беспрерывно курить, что «казалось, вода в чилиме загорится» (там же, с. 247).

[3] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p.217.

Между тем в завоеванном Дашт-и Кипчаке местное население (преимущественно казахи) отнюдь не собиралось мириться с фактом их завоевания, сопровождавшегося, очевидно, новыми видами обложений. Росло недовольство, которое выражалось, естественно, в актах неповиновения и ответных грабежах следующих по этим территориям караванов. Кокандские хроники и официальные источники этим вспышкам недовольства прилагают дежурные характеристики, вроде «мятежа» (*фитна*), «движения злоумышленников» (*мафасид*) и т.п.[1] В научной литературе советского времени за этими выступлениями закрепилось название «восстание казахов», начало которому положил П.П. Иванов (Иванов. Казахи и кокандское ханство, сс. 76-92; Он же. Очерки, сс. 200-201).

Е. К. Мейендорф тоже пишет об этом выступлении «киргизов» (казахов), которые, по его сведениям, весной 1818 г. ограбили несколько кишлаков вокруг Ташкента. В результате в Дашт-и Кипчак был послан военный корпус кокандцев (около 5 тысяч), который совершил ответные набеги на «киргизов» вплоть до Алатау (Путешествие, с. 72). Между прочим этот же путешественник отмечает, что любой правитель в Степи для благополучного управления должен «придерживаться установленных обычаев и законоположений Корана». «На деле же, – продолжает автор, – ему [местному управителю] нужно лишь иметь при себе преданного муллу, который сумеет объяснить законы в соответствии с интересами хана» (там же, с. 41). Фразу Мейендорфа, очевидно, надо понимать более широко, т.е. не просто «Коран», но источники *фикх*а вообще, в том числе и *шар'иат*. Значит, установки ислама оставались моральными ориентирами в жизни казахов, по крайней мере в регионе Дашт-и Кипчака, по которому пролегал маршрут путешественника.

Совершенно другие оценки и описания этих событий в Дашт-и Кипчаке мы находим у Муллы 'Аваз-Мухаммада, как типичные образчики «исламского осуждения», исходившие из-под пера сарта в адрес «дикого степняка» (*сахрайи*).[2] Автор пытается оправдать отправку кокандских отрядов «на усмирение казахов и киргизов»[3] сразу же определяет нелегитимность этих вспышек выступления, характеризуя их не иначе как «пламя смуты» (*аташ-и фитна*). Далее следуют обвинения «тех злоумышленников» (*мафасид*, т.е. казахов, «степняков») в том, что они грабят караваны купцов, которых замучили эти разбои; здесь же излагаются

[1] См., например: УН, лл. 84б-97а.

[2] Ташкентский (первый, или «черновой») вариант этого сочинения сопровождается интересными комментариями-опровержениями.

[3] По тексту видно, что Мулла 'Аваз-Мухаммад не вполне различал эти этнические группы.

конкретные (насильственные) мероприятия по усмирению «людей обмана и плутовства» (اهل نفاق و حیله), как он называет казахов (ТДН, лл. 112а-113а).

Однако самое любопытное, что на полях рукописи, на этом же листе, рукой читателя (или владельца рукописи) на турки (чагатайском), но с вводным предложением на персидском/таджикском языке (*Кар чунин нист* – «Дело обстоит не так») написано:

«[Причина всего –] негодность поставленных правителей (хакимлар), их неумение управлять и еще несправедливость сборщиков *закат*а. Неправомерное увеличение заката насилием привело к разорению народа. Избивая и ругая их...[1] и по причине излишних притеснений они [казахи] сами предались злобствованию и смуте. К тому же [хакимы] старались опорочить сам народ перед ханами. А ханы приходили с многочисленными войсками или присылали войска и устраивали бойню... однако бед(ные)... исчезало. ... и вредили. И все города и деревни [в степи] они разоряли и доводили до опустошения ... [что] стало причиной неправедно пролитой крови» (ТДН, л. 113а, на полях).

Как видим, произведение читалось критически, и анонимный комментатор был скорее всего близок к истине, по крайней мере точно отражает принципы взаимоотношений ханства с завоеванными окраинами, заключающиеся в насилии, бесчинстве местной управленческой администрации и т.п. Не случайно, что даже сборы *закат*а (в принципе добровольное пожертвование) превращались фактически в военные походы «за данью».

Далее автор говорит, что «усмирение казахов и киргизов» было поручено *сайййид*у Биклар-биги (Сайййид-Кули бику; ум в 1250/1834-35).[2] Здесь автор так же прибегает к религиозному обоснованию этого похода, используя обычные фразы-клише, вроде: «Отважные [воины] войск ислама с намерением вершить войну за веру...» (پر دلان لشکر اسلام بقصد غزات .....). Однако «усмирение», как видно из описания, давалось нелегко, так как выдалась очень снежная зима и вооруженные стычки не могли перерасти в масштабный бой. Тем не менее кокандцам удалось пленить многих казахов и, как говорит автор, «вернуться с победой». И вновь автор обращается к религиозной риторике, пытаясь отыскать оправдание жестокому обращению с пленными, которым связывали руки и оставляли при сильном морозе. Он пишет:

[1] Края книги обрезаны при реставрации, поэтому некоторые места текстов на полях не восстанавливаются. В переводе они заменены многоточиями. Кроме того, из-за небрежного почерка некоторые слова читаются спорно, что отмечено вопросительными знаками.

[2] О нем: Beisembiev. Annotated Indices, p.255.

«...ибо это племя, творящее плохие дела, связывало руки многих мусульман. Поскольку, согласно Господу Творцу, увидели они [казахи] наказание скверным своим деяниям. И у этих беспутных не бывает своего имущества, пока они не награбят имущества мусульман...».

Далее автор пытается усилить отрицательное впечатление читателя от казахов и киргизов, обвиняя их в «неправильных взаимоотношениях» в семье,[1] говорит о беспорядочных браках среди них и т.п. (ТДН, лл. 113б-115б).

Однако эти обвинения не прошли мимо упомянутого внимательного читателя, который составляет свой комментарий авторским обвинениям (на турки/чагатайском):

«Всевышний Аллах не создавал бы столько народов без мудрого замысла творения (حکمت خلق). И множество мусульман на самом деле степняки (сахрайи/صحرای) (?). И от них достаются городским [жителям] многие полезные вещи. И их создали не сарты. [Степняки выращивают] ... (?), лошадей и другой скот ... или птицу. Именно они (=степняки) со своими слабыми знаниями... . ... и судя по всему этому, какие бы они ни были, они тоже люди. И если бы были хорошие люди для религиозного наставления, ... но спокойно и мирно, то ... все легче достигли бы нужных целей» (ТДН, л. 115а).

Как видно из сохранившихся обрывков фраз, анонимный комментатор не принимает навязываемого автором антагонизма между «степняками» и «городскими» (в его интерпретации «сартами»)[2]. Еще больше его раздражает попытка автора характеризовать «степняков» как «не мусульман». С другой стороны, комментатор, признавая, что «степняки» слабы в религиозных познаниях, тем не менее призывает к мирным наставлениям, ибо насилие отвращает от религии.

Схожую религиозную мотивацию ‘Аваз-Мухаммад приводит в обоснование другого похода кокандцев на Дашт-и Кипчак для подавления еще одного (более организованного и массового) восстания во главе с Тинтак/Тукай-тура, который объявил себя потомком Тохтамыша (возможно, для легитимации собственного статуса предводителя). Почти с двенадцатью тысячами воинов он занял крепости Сайрам и Чимкент. ‘Аваз-Мухаммад и здесь не жалеет красок в осуждении повстанцев, утверждая, что в «пучину смут» завело их незнание «путей *шар‘иат*а», распутство, прелюбодеяния и т.п.; все характеристики такого рода используются им исключительно в религиозном контексте.

[1] Цитата: «...мать не воспитывает дочь, дочь не признает мать, сын и отец не признают друг друга»...

[2] Этот антагонизм, очевидно, существовал и отмечен в других источниках. См., например: МТ-2, с.371.

‘Умар-хан послал против восставших военный корпус во главе с Абу-л-Касим Аталиком, и вскоре они, несмотря на отчаянное сопротивление, терпят поражение. Тинтак-тура подписывает мирное соглашение, по которому отдает в качестве заложника своего сына, а главы родов обязываются платить *закат* и другие налоги (ТДН, л. 116а-119б).

Такой же поход был совершен в долину *Китман-типа* (к северу от Касана). Еще до этого, в самом начале правления ‘Умар-хана (1810), долина была покорена кокандцами под командованием Саййид-Кули-бика, против которого выступил глава местных киргизов Сатике-бик. Интересно, что отрицательная характеристика последнего (равно и возглавляемых им киргизов) так же сопровождается знакомыми отрицательными эпитетами *джахил*/*джахилан* (неведающий/неведающие), «грешники» и пр. (УН, лл. 97б, 100а-102а). Во всяком случае предлогом для нового похода в Китман-типа послужила жалоба купцов на имя ‘Умар-хана, ограбленных там и требовавших защиты. ‘Умар-хан посылает туда правителя Касана и главу киргизского рода «Кутлук саййид» Бик-Назар-бийа, который первым делом отыскал и вернул имущество ограбленным купцам. Следом за этим он развернул активные военные действия. Было захвачено много пленных, учинено жестокое избиение киргизов. «Усмирители смуты» (среди которых были воины из покорных Коканду киргизских племен) не жалели ни женщин, ни детей, попадавшихся под копыта лошадей. Интересно, что кокандские войска названы ‘Аваз-биком «моджахедами» (*муджахидун*), т.е. воителями за веру (ТДН, лл. 120а-121а; сравните с толкованиями этих событий в стиле провинциальных советских/националистических нарративов в советское время: Плоских. Киргизы, сс. 95-98. Об обосновании этого похода см. подробней: «В».II,1).

Территориальные притязания ‘Умар-хана на приграничные владения включали и Замин. Один из таких походов описывает Хаким-хан. Примерно в 1821 г. войска кокандцев подошли к Замину и осадили его. Однако осада затянулась, и тогда кокандцы взяли другую близлежащую крепость Заминча. В это же время от хитай-кипчаков и каракалпаков (*каракалфак*) приходят посланники и вновь с предложениями осадить и захватить Самарканд, который, как уверяют они, «есть ключ ко всему Мавара’ан-нахру». Однако ‘Умар-хан отказался идти на Самарканд, тем более пришло известие, что в тылу кокандского войска к Ходженду подошел давний враг Мухаммад-Рахим-бик. ‘Умар-хан снимает осаду Замина и возвращается в Ходженд (МТ-2, сс. 257-59, 265-68).

Между прочим Хаким-хан рассказывает, что в это время он и его двоюродный брат (по материнской линии) юный Мухаммад-‘Али (старший сын ‘Умар-хана) были оставлены по приказу хана в Ходжендском вилайете и с юношеским азартом (*дар камал-и шабаби*) разгуливали по свадебным

и прочим торжествам в домах местной знати, распивая вино, заигрывая с красавицами. При приближении Мухаммад-Рахима Диванбиги к Ходженду оба юнца в горячке попытались броситься на врага (в тексте Мухаммад-Рахим назван «отступником», поскольку он, видимо, имел какой-то письменный договор о ненападении с ‘Умар-ханом). Юный царевич и Хаким-хан могли поплатиться за свой порыв жизнью, если бы их не остановил Касим Аталик. Это отрезвило Хаким-хана, и он пишет, что осознал свои грешные поступки. Откровенно излагая эти истории, автор полагает, что они станут назиданием и надеется на прощение «обладателей разума» (МТ-2, сс. 258-261).

По всей вероятности, это был последний поход кокандцев, в котором участвовал ‘Умар-хан.[1] 18-го *раби‘ ас-сани* 1237/30 декабря 1821 года ‘Умар-хан умер. Обстоятельства его смерти, равно как и дата, в источниках передаются по-разному. Указанная дата приведена Хаким-ханом (МТ-2, с. 271), который добавляет, что ‘Умар-хан перед этим, по своему обычаю, собирался на охоту. Однако «к этому времени от обильного пития здоровье хана сильно пошатнулось (буквально – «начало терять равновесие») и он заболел». Далее автор переходит к пространным рассуждениям о бренности мира (в обычном для такого рода источников эсхатологическом стиле), приводит ряд хвалебных стихов в адрес ‘Умар-хана и несколько хронограмм на дату его смерти. Хаким-хан пишет, что его отец Ма‘сум-хан был у смертного одра ‘Умар-хана, а когда хан испустил дух, объявил о его кончине собранию амиров и религиозной элиты (‘*улама*’). Согласно этой версии, собрание решило отдать власть старшему сыну покойного – Мухаммад-‘Али-хану, призвав амиров не вступать в борьбу друг с другом за власть (там же, сс. 271-273). Последнее замечание важно, поскольку отражает обычную практику борьбы за власть (точнее, за собственного ставленника на трон) между различными группировками во дворце.

Мулла ‘Аваз-Мухаммад несмотря на то, что в изложении событий находился в сильной зависимости от Хаким-хана, в эпизоде о смерти ‘Умар-хана предпочел изложить услышанную им версию либо переиначить рассказ МТ. Во-первых, он предваряет сообщение о смерти ‘Умар-хана общей положительной характеристикой его правления, воздавая ему

[1] А. Мухтаров передает совершенно нелепый рассказ (со ссылкой на документ Областного архива Оренбурга), согласно которому ‘Умар-хан, якобы покаявшись в прежних «неправедных действиях», выразил покорность хану Бухары (Амиру Хайдару) и, умирая, завещал сыну (очевидно, Мадали-хану) подчиниться Бухаре. Неизвестно, понимал ли исследователь, что этот явно вымышленный рассказ полностью противоречит данным всего комплекса источников (в том числе и русских). Тем не менее А. Мухтаров делает еще более неожиданное заключение о том, что «Коканд попал в вассальную зависимость от Бухары» и что затем Мадали-хан «нарушил завет родителей» и напал на Ура-типа (Мухтаров, Очерк истории, сс. 29-30).

должное как справедливому правителю, «справлявшемуся о положении своих амиров и ученых», отмечая, что он «стер с тетрадей султаната грешные новшества (*бид’ат*) прежних времен и былые порядки, которые противоречили превосходному *шар’иат*у». Во-вторых, отдаленным намеком, как бы поддерживая версию Хаким-хана о причине смерти ‘Умар-хана, ‘Аваз-Мухаммад добавляет: «Считая времена (жизни) за счастливую находку (*мугтанам шумурде*), он (=‘Умар-хан) проводил бренную жизнь в веселье и удовлетворении своих желаний (‘*ийш-у камрани*)», – видимо, намекая на известную страсть хана к женскому полу и вину и стремясь оправдать хотя бы отчасти эти пристрастия. Затем автор говорит, что ‘Умар-хану удалось расширить пределы государства от «границ русских» до Кухистана и Кашгара, и заканчивает рассказ обычными пространными предложениями эсхатологического характера. Наконец, автор дает очень близкую к Хаким-хану дату смерти – 13 раб‘и ас-сани 1237/25 декабря 1821 г., утверждая, что это была пятница (ТДН, лл. 121а-122б).[1]

По другой версии, ‘Умар-хан незадолго до смерти посетил только что отстроенный дворец своего приближенного слуги (*надим*) Базаркул михтара,[2] где остался на 12 дней. Затем, почувствовав недомогание,[3] вернулся во дворец и через несколько дней умер. Амиры в течение 2-3 дней скрывали факт смерти хана, видимо опасаясь смут и дворцовых переворотов.[4] И только после того, как договорились о преемнике, объявили о кончине ‘Умар-хана и провели соответствующие ритуалы, связанные с погребением (ТШ, с. 106, 110; рукописные версии см.: Бейсембиев, «Та’рих-и Шахрухи», с. 104). Эта же версия заимствована более поздними историческими сочинениями, в которых образ ‘Умар-хана идеализирован, а из прежних историй удалены места, могущие мало-мальски бросить тень на образ справедливого радетеля *шар‘иат*а (см., например: ТТ, сс. 63-64 ХТ, сс. 32-33).

Таким же безупречным представлен образ ‘Умар-хана у Таджира. Тем не менее он добавляет, что по слухам ‘Умар-хан был отравлен (ГС, лл. 11а) и что после этого при дворе начались скрытые интриги в борьбе за власть (см. ниже).

[1] В действительности этот день попадает на воскресенье. Между прочим автор говорит, что в числе прочих источников он пользовался надписью на надгробии ‘Умар-хана (л. 123а). Хотя на надгробии приведен только год смерти ‘Умар-хана в виде хронограммы (см. рисунок №1).

[2] Автор добавляет, что Базаркул был «постоянным собеседником» ‘Умар-хана, и большинство из придворной элиты (хукумат-дар) были в его руках (там же, с. 106).

[3] По источнику – запор.

[4] Толкования этого «совета» см. у ‘Аваз-Мухаммада (л. 135а). Если версия по поводу «сохранения в тайне смерти хана» в течение 2-3 дней верна, то официальным началом правления Мадали-хана можно бы указывать начало января 1823 года.

Автор позднейшей истории ‘Азизи тоже представляет перед своими читателями безукоризненно идеальный образ ‘Умар-хана. Во-первых, с него полностью снята ответственность за убийство брата ‘Алим-хана и утверждается, что это убийство – дело рук «неблагодарных амиров». Далее автор повторяет уже устоявшуюся у предшественников характеристику того, что ‘Умар-хан «уделял много внимания улемам, шейхам, государственным чиновникам и поэтам, сам писал стихи под псевдонимом “Амири”». Государство при нем процветало, люди читали в его честь молитвы. Именно по этим причинам ‘Умар-хана называли «*Амир ал-му’слимин*» (Амиром мусульман) и «*Джаннат-макан*» (Достойный места в раю). Интересно, что все последующие ханы династии Минг обязательно включали ‘Умар-хана в свои родословия, даже если в родословную линию имя этого хана не могло включаться непосредственно, т.е. напрямую (ТА, л. 122 а,б).

Такой же портрет ‘Умар-хана (во многом повторяющий ТШ) преподносится автором ТТ (сс. 64-68). Еще более он идеализирован у другого позднейшего историка Ферганы ‘Ибрата (ТФ (Таш), с. 54).[1] Во всяком случае мы видим, что в сочинениях колониального периода образ ‘Умар-хана обрел все черты примерного мусульманского правителя в династии и был превращен в символическую и образцовую фигуру, по-своему легитимирующую притязания последующих Мингов в качестве наследников идеального мусульманского правителя (подробней см.: «В».I.4).

Остается отметить, что после смерти ‘Умар-хана передача власти обошлась без серьезных столкновений дворцовой и племенной элиты. На трон был посажен 14-летний (по другим, похоже менее достоверным, версиям 12-летний) Мухаммад-’Али-хан, более известный как Мадали-хан. Трудно сказать, как политической и духовной элите Коканда удалось в этом случае мирно договориться о передаче власти Мадали-хану. Возможно, повлияло то обстоятельство, что претендент был старшим в роду и самым очевидным преемником. Хотя имеются несколько смутных рассказов о том, что другие родственники покойного хана пытались обосновать собственные права на престол (см. так же в след. параграфе и в: «В».II.2).

[1] Более подробно эти вопросы рассматриваются в части «В».

II. 5. Мадали-хан. От пика политической стабильности к упадку

Согласно устоявшемуся правилу в династии Минг, с восшествием Мадали-хана (1 января 1822-1842 г.) была велика вероятность того, что юный правитель (точнее его регент) начнет расправляться с ближайшими родичами, кто мог претендовать на трон. Опасаясь такого шага, некоторые из придворных вывезли младшего брата Мадали-хана – Султан-Махмуд-хана в Шахрисабз (вероятней всего по инициативе его матери Махлар-Айим), где мальчика принял на попечение правитель области Мухаммад-Садик-бий (Обозрение, с. 195).[1] Другого своего брата (‘Абдаллах-бика) Мадали-хан под благовидным предлогом пригласил к себе во дворец и велел убить (ТДН, л. 140а).

Более поздние источники преподносят отношения братьев иначе. Например, один из авторов (поэт и историк) середины XIX в. Мутриб, сообразно своей задаче идеализировать образ своего кумира Мадали-хана, утверждает, что престолонаследник очень любил своего брата Султан-Махмуда и «не мог без него пробыть и мгновения». Однако завистливые придворные будто бы оклеветали Султан-Махмуда, что он якобы претендует на власть. Это заставило Мадали-хана отправить своего брата в Шахрисабз. Поэт передает также переживания матери братьев знаменитой поэтессы Надира-ханим (уб. в 1842), страдавшей от разлуки с одним из сыновей (ШНМ, л. 217б, 218а). Более беспристрастен, хотя может и более неточен Тай’иб, согласно которому в Ташкенте «неизвестные люди» умертвили ‘Абдалах-бика, отчего Султан-Махмуд испугался и бежал в Шахрисабз (ХА, л. 193а,б).

По версии ТШ, в первые годы правления Мадали-хана фактически делами государства управлял тесть молодого правителя по первому браку Йусуф Мингбаши Кашгари («*таглик*» – в данном случае, происходящий из Восточного Туркестана). Однако позже (примерно через два года) при дворе победила другая «партия» – Хакк-кули Мингбаши из племени Йуз.[2] Тестя Мадали-хана назначили правителем Маргилана, затем сняли с этого поста, он был «отправлен в хаджж» и «умер в пути» (ТШ, сс. 103).[3]

[1] Правда, по версии других местных источников, Султан-Махмуд-хан был изгнан в Шахрисабз только через 8 лет (1830) по подозрению в заговоре (ТДН, л. 132а [на полях]; ТДТ, л. 418б). Хаким-хан утверждает, что Султан-Махмуд-хан сам бежал в Шахрисабз к матери, «опасаясь смуты» (МТ-2, с. 574).

[2] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 165.

[3] Эту версию подтверждает и анонимный автор «Обозрения Кокан[д]ского ханства» (с.201).

Влиятельный при ‘Умар-хане клан ходжей тоже начал терять позиции.[1] Первой пострадала семья Ма‘сум-хана тура (Шайх ал-ислама), особенно его сын Хаким-хан, бывший близким другом и двоюродным братом (по матери) Мадали-хана. Оба члена семьи *саййид*ов, поначалу обласканные Мадали-ханом, затем фактически были высланы за пределы ханства («отпущены в хаджж»), а имущество их конфисковано.[2] Так же за пределы ханства (в Бухару) услали другого родственника хана – Исхак-хана, бывшего некоторое время правителем Тура-кургана. Постепенно были устранены (убиты или высланы) другие придворные, кто был в чести в правление ‘Умар-хана (МТ-2, сс. 384-304; ТШ, там же; Обозрение, с. 195. См. также: «В».II.5). Кажется, нет оснований говорить, что эти действия Мадали-хана (и скорее всего тех, кто за ним стоял) направлены исключительно против так называемого «духовного сословия», как это предлагает Т.К. Бейсембиев (Духовенство, с. 38, 41).

Совершенно иную версию (похоже, тоже придуманную) этих событий мы находим в сочинении Таджира (написано в 1864-65). Автор говорит, что по сведениям надежных передатчиков (*равийан-и му‘табар*) после погребения ‘Умар-хана собрались все вельможи государства (*сардаран*) и решили, что трон должен достаться старшему сыну покойного хана (т.е. Мадали-хану). До этого упомянутый Касим-бик/Биклар-биги (одновременно родственник Мингов по женской линии) будто бы явился к Афтаб-Айим (сестре ‘Умар-хана) и спросил, как следует поступить, т.е. кто должен стать наследником трона. Та ответила:

«Если управление следует передавать по наследству, то от моего деда Нарбута власть досталась моему старшему брату ‘Алим-хану. И потом от моего старшего брата (власть перешла) к его младшему брату ‘Умар-хану. Теперь и ‘Умар-хан отошел (в мир иной). И сейчас, по правилам наследования, (очередь) дошла до меня.[3] А я имею прямого потомка, который рожден от Ма‘сум-хана. Его имя Чини-тура. Его я и хочу возвести на падишахский трон».

«От этих слов, поднимающих смуту, – продолжает автор, – Касим-бик оказался в состоянии смятения». Он усомнился, что Чини-тура способен управлять, и понимал, что реально бразды правления будут у его матери Афтаб-Айим. По словам автора, Касим-бик сделал вывод, что женщина

[1] Прямых известий на этот счет нет. Несколько смутные и скомканные рассказы малоизвестного историка Таджира могут подсказать, что, действуя через подставных лиц, Ма‘сум-хан, возможно, имел какие-то виды на престол (см. ниже).

[2] И вновь ‘Аваз-Мухаммад излагает иную версию, стараясь снять или смягчить обвинения Хаким-хана (которому он следовал в компилятивной части своего сочинения) в адрес Мадали-хана (ТДН, лл.137б-138а).

[3] В действительности таких «правил» не существовало, за исключением предпочтения старшего в роду (закон майората), который тоже соблюдался не всегда.

не должна править государством. Дальше рассказ приобретает довольно смутные формы, из которых можно понять только то, что автор намеренно что-то недоговаривает либо не вполне осведомлен о перипетиях этой сложной интриги, отчего изложение выглядит скомканным и завершается тем, что вельможи в конце концов поставили управлять Мадали-хана (ГС, л. 11а,б).[1]

Однако, по резонному предположению Ш. Вахидова, изложенные события могут внести ясность в вопрос, почему из ханства были изгнана семья Шайх ал-ислама ханства Ма'сум-хана (мужа Афтаб Айим), в том числе и их сын Хаким-хан – будущий автор «*Мунтахаб ат-таварих*» (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 180-181).[2]

Таким образом, даже относительно мирный приход к власти отнюдь не означал, что между родственниками правящей династии или в среде влиятельных придворных установились невраждебные отношения. Ибо печальная традиция притязаний на власть дворцовой элиты, особенно ближайших ханских родственников и глав племенных корпораций, всегда отравляла жизнь в Кокандском ханстве, несовершенство законов которого открывало простор для манипулирования претендентами в качестве «игрушечных ханов», что в полной мере сказалось (преимущественно отрицательно) на дальнейшей судьбе государства.

Притязания Афтаб-Айим (если верить рассказу Таджира) выглядят как попытка легитимировать собственные права на престол либо на назначение преемника. Если принять во внимание ее толкования (весьма своеобразные, надо сказать), можно заметить, что в действительности каких-то твердых правил наследования власти на то время в Коканде не существовало. Все зависело, очевидно, от множества обстоятельств, особенно от того, какие группы и кланы при дворе поддержат претендента или регента. И естественно, до исламских принципов (тоже достаточно неопределенных, как мы покажем ниже) или норм дело не доходило ни в этом, ни в других подобных эпизодах кокандской истории. Это касается и описаний тех качеств, какими должен обладать претендент с точки зрения «исламских законов». По крайней мере, в известных мне кокандских

[1] Об этом эпизоде вскользь упоминает и Т.К. Бейсембиев (Духовенство, с. 38).

[2] Правда, есть некоторые резоны, подвергающие сомнению достоверность этого рассказа, явно дискредитирующего не столько Афтаб-Айим, сколько духовенство вообще. Во-первых, автор (Таджир) нигде и никем из кокандских историков, насколько мне известно, не упомянут. Во-вторых, он с заметно большей симпатией относится к Мадали-хану (который прогнал семью Ма'сум-хана) и в целом к «светской» политической элите, чем к придворному «духовенству». В-третьих, Таджир происходит из кругов, близких к Мусулманкулу и военной элите кипчаков, ради симпатий которых автор вполне мог пойти на подлог, поддерживая их неприязнь к «духовному сословию» вообще.

источниках этот вопрос открыто и на конкретных примерах не обсуждался, если не считать абстрактных «назиданий» перед восшествием на престол Мадали-хана либо ритуалов его инаугурации (см. подробней: «В».II.3).

Несмотря на то, что правление Мадали-хана не отличалось воинственностью и частыми внешними походами (подобно периоду правления его дяди ‘Алим-хана и отчасти отца ‘Умар-хана), тем не менее, несколько значимых походов было совершено, и новому хану удалось увеличить территорию ханства до его максимального размера на карте, распространив контроль на севере почти до границ Иссык-куля. Первым объектом нападения, как и следовало ожидать, стало владение Ура-типа, «проблема» которого (т.е. окончательного его подчинения) при прежнем хане так и не была решена. Первый поход на Ура-типу (примерно 1824 г.) оказался неудачным. В следующий поход (примерно 1826 г.) Мадали-хану удается взять Ура-типа, который, впрочем, через некоторое время отвоевали бухарцы (Мухтаров. Очерк истории, сс. 30-31).

Самой крупной военной акцией Мадали-хана был поход в Кашгар. Этому предшествовала история с повторным бегством в Кашгар упомянутого выше Джахангира Ходжа-йи Аффаки (افاقي). Между прочим кокандские Минги (в том числе ‘Умар-хан, как позже и Мадали-хан) получали от китайцев некоторую сумму «отступного» за то, что удерживали потомков Белогорских ходжей (былых владетелей Кашгара) от попыток «вернуть трон отцов и дедов». Сумма отступного по тем временам была достаточно внушительна – тысяча (по другим сведениям 200) *йамбу* серебра.[1] По этой причине, скорее всего, Джахангир ходжа с братьями и ближайшими родичами содержались в почетном плену в ханской крепости Коканда, куда были заточены по приказу ‘Умар-хана (МТ-2, с. 310; ТДН, л. 140а; Валиханов. Собр.соч., III, с. 125). С другой стороны, Коканд к военному конфликту с Китаем едва ли был готов, о чем доносят рассказы, в которых запечатлен страх простых людей и даже самого ‘Умар-хана перед возможной китайской интервенцией (см. выше).

После первого кашгарского похода (см. о нем в следующем параграфе) произошло еще одно символичное событие. В Коканд вернулось снаряженное в Великую Порту посольство Мадали-хана, которое было отправлено сразу после первого кашгарского похода.[2] Судя по описаниям

[1] Йамбу – серебряная денежная единица в Китае, или слиток серебра. (Валиханов. Собр. соч., III. См. также: Обозрение, с. 195). У Хаким-хана термин «йамбу» представляется уже неким символом «несметных богатств» (МТ-2, с. 319).

[2] Правда, другой автор пишет, что наряду с Великой Портой Мадали-хан отправил посольство и в Бухару с сообщением о «победе в джихаде» (ГС, л. 14а). Российский посол П.И. Демезон упоминает и о другом посольстве в Великую Порту, вернувшемся в 1831 г.; в числе даров турецкого Султана была и «великолепная сабля» (Записки Демезона, сс. 69-70).

историков и по содержанию письма, Мадали-хан вслед за своим отцом признавал статус турецкого Султана в качестве «Халифа мусульман», очевидно сообщая в своем послании о совершенном им *газат*е и надеясь на ответный респект и признание в качестве лидирующего мусульманского государства в регионе.[1] Именно так он воспринял ответные подарки и в их числе «царские дары и халат от Халифа мусульман», которые специально примерял на созванном по этому случаю «всенародном собрании».[2] Письмо Султана содержало уже знакомый и скорее формальный ответ, согласно которому Мадали-хану (как и его отцу) было присвоено звание «Хана ханов», что подтверждало его статус в качестве чингизидского правителя. Интересно также, что поздравлений в адрес Мадали-хана в качестве *газия* не приводится.[3] На упомянутом собрании такое событие (т.е. внимание «Халифа мусульман») было ознаменовано дарами сановникам и амирам. Было задано грандиозное угощение для народа, на котором Мадали-хан с нескрываемым торжеством облачился в халат, присланный султаном. Конечно же, церемония была рассчитана на внешний эффект (ТШ, сс. 117-118; ГС, л. 14а; Бейсембиев, «Та'рих-и Шахрухи», сс. 106-107; Saray. Rus İşgalyi Devrinde, ss. 46-49).

Все это говорит о том, какое значение придавал Мадали-хан своему дипломатическому достижению, очевидно воспринимая его как еще один способ легитимации своего статуса истинного мусульманского правителя. Эту идею он старался внушить не только турецкому Султану, но прежде всего собственным подданным путем обширных запоминающихся торжеств. К тому же личное сладострастие Мадали-хана, многочисленные связи с женщинами (иногда без религиозного освящения – *никах*) отнюдь не способствовали его авторитету (подробней см.: «В».IV.2). И ответ Султана (формально «Халифа мусульман») должен был послужить в качестве моральной реабилитации пошатнувшейся репутации Мадали-хана. Внешне казалось, что он вполне достиг своей цели, хотя, как покажут дальнейшие события, к реальной реабилитации имиджа кокандского хана знаки внимания со стороны Султана не привели. Тем более что как политические, так и дипломатические результаты посольства Мадали-хана были более чем скромными.

[1] См. также анализ М. Сарая: Saray. Rus İşgalyi Devrinde, ss. 46-49 (там же библиография).

[2] Интересно, что, по некоторым спискам ТШ, послы вместе с дарами привозят в Коканд два обрезка ногтей и один волос Пророка (Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 106-107). Этим реликвиям суждено будет сыграть особую роль в религиозной жизни ханства (см. подробней: «В».V.3).

[3] Это может означать, что турецкий Султан имел свои источники информации и, в частности, знал о негласном противостоянии хана с Джахангир ходжой.

Интересный анализ результатов и международного контекста этого и особенно следующего посольства сделан Ж.-Луи Баке Грамоном (Bacqué-Grammont J-L. Tûrân) и более подробно – турецким исследователем Мехметом Сараем. Последний между прочим писал, что это посольство прибыло в Турцию в 1237 г. Письмо напоминает по содержанию (насколько можно судить по сохранившимся переложениям для органа Иностранных дел Великой Порты) аналогичное ответное послание ‘Умар-хану (см. выше), хотя кокандским послом кроме всего прочего была передана и устная просьба – прислать несколько минеров и пушечных дел мастеров для армии Коканда. Как и в случае с посольством ‘Умар-хана, турецкая сторона фактически отписалась, и серьезных результатов посольство Мадали-хана не добилось. Что касается требуемых минеров, то ответ был отрицательным, поскольку соответствующие специалисты в турецкой армии были в основном из греков и армян. Объяснения кокандскому послу были даны в том смысле, что эти специалисты едва ли согласятся ехать в страну, где у них нет единоверцев. По этому эпизоду видно также, что бюрократические круги Турции к тому времени приспособились к этническому и конфессиональному разнообразию в государстве и, очевидно, вполне представляли, насколько замкнутыми в этом отношении были ханства Средней/Центральной Азии. Во всяком случае, кокандский посол, получив такой ответ, фактически аннулировал эту просьбу (Saray. Rus İşgalyi Devrinde, ss. 46-49, 52). Судя по дате посольства (1837 г.), это был момент обострения отношений между Бухарой и Кокандом. И совершенно очевидно, что Мадали-хан, как и его отец ‘Умар-хан, искал пути модернизации вооружения своей армии по европейским технологиям, которыми обладала Османская Турция. По крайней мере ясно, что апелляция кокандцев к мусульманской солидарности едва ли могла найти более существенный отклик в Великой Порте, чем формальные знаки, дипломатические комплименты и «царские дары» (по сути красивые и дорогие безделушки). Тем более что Коканд отстоял далеко от основного по тем временам театра политических и военных баталий, в которые была вовлечена Турецкая империя.

Известно, что точно такое же посольство было послано Турцию и Джахангир ходжой с соответствующим письмом (см. след. параграф) Надо полагать, в этом послании Джахангир ходжа, естественно, присвоил лавры «главного *газия*» себе и постарался внушить эту мысль «Халифу» (Султану Турции). Возможно, поэтому реакция Султана на *газат* в Кашгаре, лавры которого так настойчиво и нескромно оспаривались обоими правителями, была более чем сдержанной.

По всей видимости, Мадали-хан, используя в своих целях «Высокие дары и внимание» турецкого Султана, все же трезво оценивал действительные ничтожные результаты посольства. Возможно, по этой причине он в самом начале второй кашгарской кампании пытается наладить отношения с Российской империей. Хотя и в этом направлении особых результатов, похоже, не было. Об этом посольстве, насколько мне известно, вскользь упоминает только Абу ‘Убайдаллах Ташканди, уверяющий, что послу Мадали-хана – Сахиб-зада Мийан-Халилу удалось встретиться «с русским императором и побеседовать с ним три часа» (ХАЛ, л. 121а,б). Это посольство, возможно, было отправлено между двумя кашгарскими кампаниями в 1828 и в 1830 гг. (Валиханов. Собр.соч., III, с.140), однако имя Мийан-Халила, действительно имевшего аудиенцию с Николаем I, упоминается только в качестве главы кокандского посольства 1842 г. (Халфин. Россия и ханства, с. 334-335).

З. Валиди, а вслед за ним Г. Хофман (H. F. Hofman) и упомянутый Жан-Луи Баке-Грамон говорят о «тесных контактах Коканда и Великой Порты». В действительности же, как отметил проф. Х. Коматцу, говорить о конкретных достижениях кокандских посольств в Турцию говорить не приходится (Komatsu. Khoqand and Istanbul, pp. 971-73). Если бы турецкий Султан и его окружение в действительности были заинтересованы в дипломатических и политических контактах с Кокандом, то к его посольству был бы присоединен и направлен в Коканд посол Турции, а наиболее важные просьбы Коканда были бы удовлетворены. Однако, насколько известно, из Турции в страны Трансоксианы не было прислано ни одного посольства за весь период существования Турецкой империи[1], а экзотические дары можно толковать не более чем как формальный жест.

Более реалистичные и подробные известия об этом (1828) и следующем (1831) посольствах в Россию обнаруживаются в «Записках» Чокана Валиханова. Из приложенных к ним писем Азиатского департамента и секретного рапорта генерала Броневского становятся известными следующие факты:

1). Из Петербурга пришло указание: дальше Оренбурга кокандского посла не пускать, так как Россия не желала разрыва только наладившихся дружественных отношений с Китаем. Похоже, китайско-российские

[1] Упомянутый выше поэт Фазли пишет, что вместе с кокандским посольством обратно был прислан и посол Великой Порты. Фазли не упоминает его имени (Маджму‘а-йи шаиран, лл. 19б-20а, 36б-37а). Известие об этом впервые приводит С.Н. Нишонова (ИВ АН РУз; сс. 6-7 ее неопубликованной статьи). Однако странным представляется тот факт, что другие источники об этом молчат (к примеру, тот же Хаким-хан). Возможно, что Фазли в этом случае выдал желаемое за действительное, следуя своему стилю – вновь возвысить статус своего покровителя ‘Умар-хана, для которого якобы было сделано исключение и прислан посол от самого «Халифа мусульман» (Турецкого Султана).

отношения следует воспринимать в контексте перманентного противостояния с Англией (особенно в борьбе за китайский рынок), тоже, как было отмечено, имевшей свои интересы в Китае. Было так же указано, что информацию о тесных отношениях России и Китая кокандскому послу не разглашать.

2). В Азиатском Департаменте хорошо понимали, что основная цель кокандцев – «исходатайствовать помощи от Государя Императора против китайцев», прежде всего в виде артиллерии с офицерами и другого оружия, без чего Мадали-хан едва ли смог бы успешно закончить вторую кашгарскую кампанию. А главное, мы видим, что Мадали-хан фактически повторяет просьбу насчет современного оружия и артиллеристов, которая позже была адресована турецкому султану и тоже не была удовлетворена и (см. выше).

3). Российские чиновники и дипломаты не доверяли Мадали-хану, называя его поведение «коварным», поскольку крайне негативно расценивали агрессивную политику Коканда в отношении тех киргизов, которых Россия уже рассматривала как своих потенциальных подданных.

4). Благовидным предлогом не допускать посла в Петербург послужили случаи заболевания холерой в некоторых близлежащих губерниях России. Однако кокандский посол был более чем настойчив, заявив, что не может вернуться, не встретившись с Российским императором и не передав ему своей просьбы. Он заявил, что готов переждать холерную эпидемию.

5). Не известно, чем закончилось ожидание посла, однако ясно, что инициатива добиться встречи и, видимо, помощи оружием от императора России исходила от Мадали-хана. Он, похоже, опасался также и Бухары, правитель которой Насруллах демонстрировал агрессивные намерения в отношении Коканда, подначиваемый враждебно настроенным Султан-Махмудом (братом Мадали-хана) и опальным Хаким-ханом (см. ниже).

Из всего этого следует, что Мадали-хан и его советники плохо ориентировались в сложной картине международных взаимоотношений того времени, не вполне понимали дипломатические и стратегические интересы основных игроков (прежде всего Турции, России, Англии и Китая).

Отсюда же следует, что попытки вовлечься в дипломатические отношения с крупнейшими державами активизировались именно при Мадали-хане. Задолго до отправления посольств в Османскую Турцию (примерно в 1826 и 1828 гг.) и затем в Российскую империю (1828 и 1831 гг.) Мадали-хан еще в начале своего правления пытался наладить дипломатические отношения с соседним Бухарским ханством. Инициатором этого выступил бухарский Амир Хайдар, который прислал послов в Коканд с дарами. В это время он был занят подавлением очередного выступления мийанкальских

хитай-кипчаков. Видимо, бухарцы хотели обезопасить себя со стороны кокандцев, которые ранее, при ‘Умар-хане, поддерживали хитай-кипчаков (см. выше). В ответ Мадали-хан посылает своих послов (*саййид*а Султан-хана и ‘Азим-бая Дадхаха), которым удается уладить конфликт Амира Хайдара с хитай-кипчаками. Однако мир между ханствами длился недолго и вновь из-за Ура-типы, правитель которого Мухаммад-Рахим испортил отношения с Мадали-ханом. Последний осадил Ура-типа, и тогда в конфликт вынуждена была вмешаться Бухара (МТ-2, сс. 331-332; ТДН, л. 146а,б).

Примерно через год умер Амир Хайдар (1825), в Бухаре началась борьба за власть между его сыновьями. В итоге победителем стал Амир Насруллах (نصرالله). В моменты смены/перехода власти в Бухаре проявлялись те же закономерности, что и в Коканде или в соседнем Хорезме, т.е. победа одного из претендентов на трон (наследников) означала прямую опасность для жизни остальных, которые обычно покидали пределы ханства. Этот случай не был исключением. Один из претендентов на трон Бухары Амир ‘Умар-хан ибн Амир Хайдар (до этого посидевший несколько месяцев на троне) бежит в Коканд (в результате дворцового переворота), резонно опасаясь за свою жизнь. Мадали-хан после некоторых колебаний принимает беглеца, затем дает ему несколько селений в кормление. Однако по сведениям Хаким-хана (и повторившего его ‘Аваз-Мухаммада), Амир Насруллах подсылает нескольких убийц, которым удается отравить Амира ‘Умар-хана. Его тело было перевезено в Бухару и там похоронено (МТ-2, сс. 333-334; ТДН, л. 147а).[1]

С этого времени политическая и военная политика Коканда в отношении Бухары характеризуется натянутыми дипломатическими отношениями и перманентными военными столкновениями. Взаимные походы были связаны с попытками правителей обоих ханств расширить пределы собственных государств и особенно установить контроль над полунезависимыми владениями, в первую очередь над Ура-типой. Весь срок правления Мадали-хана продолжались столкновения с Бухарой за

[1] Несколько иную версию предлагает Мирза ‘Алим Махдум-и ходжа, который пишет, во-первых, что действия Насруллаха в борьбе за трон некоторые улемы Бухары сочли проявлением смуты, о чем и была составлена соответствующая фетва; во-вторых, что Амир ‘Умар умер от болезни (оспы/ваба) (см. также: «В».II.1). Еще одну версию, которая была известна в Бухаре, приводит российский посол в Бухаре П.И. Демезон. Он пишет, что Амир ‘Умар (в его написании Омар-хан) после бегства из Бухары попадает к туркменам, оттуда в Герат. Затем он объявился в Кундузе и в Бадахшане и потом попадает в Кокан (Коканд). Мадали-хан будто бы принял его с радушием, поскольку-де хотел «держать в страхе Бухарского правителя, своего врага». А самое интересное, Демезону сообщили, что Амир ‘Умар был склонен «к неумеренному потреблению опия», за что его называли «тиряк-каш» (от «тиряк» – вид опия-полусырца). И умер он именно от этих излишеств в 21 год (Записка Демезона, сс. 67-68).

южные и западные полунезависимые владения, и в этом соперничестве Кокандом были завоеваны Каратигин, Гиссар, Бадахшан, Дарваз, Кулаб (1833-34). До этого (1825-35) кокандцы продолжали движение на север и восток (на современные территории Кыргызстана), где были основаны несколько крепостей, в том числе Пишпек (современный Бишкек), Токмак и др. Особое значение имели крепости в Алае, построенные в противодействие возможному продвижению китайцев (Бейсембиев, “Та’рих-и Шахрухи”, сс. 19-20; Плоских. Киргизы, сс.140-154). Хотя нельзя говорить о реальном захвате указанных территорий, поскольку гарнизоны большинства крепостей (особенно в северных районах) были малочисленны (по 20-50 воинов) и могли обеспечить только безопасный проход торговых караванов (там же).

Одновременно Коканд ведет активную политику к северу от Дашт-и Кипчака, стараясь присоединить к себе территории Среднего джуза, вступив при этом в скрытую конкуренцию с Российской империей (первая половина 30-х гг. XIX в.). Так, кокандцы воспользовались выступлением Сарыджана Касымова (Касим улу/Кенисары), который отказался от русского подданства и перешел в кокандское. Он пользуется всемерной поддержкой ташкентского Кушбеги, призывает биев и старшин Среднего джуза отказаться от российского подданства и присоединиться к Коканду. Основной довод в его письмах к соплеменникам – конфессиональное единство. Призывы заканчиваются, как правило, угрозами тем, кто «не одумается». Вскоре к нему присоединяется и Кушбеги, тоже рассылая письма бийам Среднего джуза с напоминанием о том, что Россия – это «государство неверных». Бии и племена неохотно отзывались на призывы Сарыджана и Кушбиги, главным образом из-за того, что кокандцы сразу же выдвигали условием выплату *закята*, причем часто в нарушение принятых норм. Во всяком случае сводный отряд Сарыджана и Кушбеги вскоре потерпел поражение от высланного русского батальона, и кокандцы были вынуждены отступить (Соколов. Начало военных действий, сс. 47; см. также: «В».IV.4).

В целом можно сказать, что восточная экспансия Коканда при Мадали-хане выглядит скорее как своеобразная колонизация (если угодно, «торговая колонизация») этих земель, поскольку не сопровождается частыми походами «ради усмирения». Тогда как экспансия на север обрела характер локальных военных рейдов в союзе с некоторыми местными бийами, кто был недоволен присоединением к России. Так или иначе политика внешней экспансии (во всех ее видах) при Мадали-хане привела к тому, что территория Кокандского ханства обрела максимальные размеры за все время его существования. Хотя границы продолжали оставаться весьма условными и аморфными.

В это же время Кокандское ханство окрепло экономически, в нем активно развивается внешняя и внутренняя торговля, о чем свидетельствует устойчивый и массовый чекан монет различного достоинства: широко используемых в розничной торговле медных, мелких серебряных (не меньше семи эмиссий каждая) и золотых (тоже не меньше семи эмиссий). Их отличает стандартный вес (исходя из веса в один *мискал* или его кратных), качество и другие положительные показатели (Ишанханов. Каталог, рис. 3, таблицы сс. 18-21). Налаженное полноценное монетное дело в государстве свидетельствует и о стабильном рынке, в том числе и транзитном. Совершенно очевидно, что монеты Мадали-хана вполне могли обеспечить обширную торговлю на территории всего ханства, а также с соседями, т.е. установились более или менее твердые цены и обменные курсы. Укрепление финансовой системы несомненно положительно влияло на экономику, и наоборот, положительный баланс в экономике позволял укреплять финансовую систему.

Структура государственных институтов при Мадали-хане не изменилась. Не изменились и принципы управления, по-прежнему открывая простор дворцовым интригам, особенно если правитель слаб, недальновиден и обуреваем страхом потерять свой трон. Как упомянуто выше, первым покровителем Мадали-хана был его тесть Йусуф Мингбаши Кашгари, которого затем вытеснил Хакк-кули Мингбаши. В то время, пока последний был занят *газат*ом в Кашгаре (во время второго похода), его противники во главе с Шахи Кушбиги расправились с его родственником и претендентом на владение Ура-типой Мухаммад-Рахим Аталиком. Хакк-кули Мингбаши, по возвращении из похода, в довольно дерзких тонах выразил претензии Мадали-хану. Он заявил, что в притязаниях Мухаммад-Рахим Аталика на свое наследственное владение нет ничего предосудительного, и правителю (т.е. Мадали-хану) надлежало поступить так, чтобы «сохранить достоинство шахиншаха», не позволяя своим слугам без суда казнить высокопоставленного человека, либо в крайнем случае пленить того виновного и, согласно *шар'иат*у попробовать ввести его в круг своих слуг. Нийаз-Мухаммад передает этот монолог Хакк-кули Мингбаши, правда в литературной форме (ТШ, сс. 121-122). Думается, разговор мог проходить и в более жестких тонах, учитывая, что впоследствии Мадали-хан легко отдал на растерзание этого своего могущественного союзника (т.е. Хакк-кули Мингбаши), хотя его военному таланту был обязан многими победами (в том числе и в Кашгаре). Во всяком случае «законы жанра» дворцовых интриг нельзя было изменить. В 1831 г. (по другим версиям, позже) Хакк-кули Мингбаши пал жертвой наветов (по доносу о том, что состоит в переписке с братом Мадали-хана – Султан-Махмудом), а его место занял вчерашний его соперник Шах Кушбиги,

удачно воспользовавшийся плодами своих интриг. В опалу попадает и другой приближенный Мадали-хана – Бахадир ходжа (Ходжа Кушбиги), который был «отпущен в хаджж» и по возвращении из Саудовской Аравии закончил свои дни в Хиве (ТДН, л. 147б-149б; ТШ, сс. 121-122).

Последние несколько лет правления Мадали-хана отмечены очевидным кризисом его власти и связаны в большей степени с открытыми политическими притязаниями оппозиции, состоящей из представителей дома Мингов (во главе с братом хана – Султан-Махмудом) и обосновавшейся преимущественно в Шахрисабзе. Кроме того внутри ханства назревает глухое недовольство личным поведением хана, которое многие современники характеризовали как прямое отступление от *шар'иат*а. Основной упрек хану состоял в том, что он не знает меры в своих плотских утехах, пьянствует и совершил один из самых осуждаемых поступков – вступил в брак с бывшей женой своего отца (по *шар'иат*у приходящейся ему матерью). Хотя хан добился формальной легитимации и религиозного освящения этого брака (*никах*) и даже прижил в этом браке детей (подробней: «В».IV.2). Советы окружавших сановников и духовенства не возымели действия. Напротив, из ханства был изгнан один из почитаемых людей Коканда накшбандийский шайх Хазрат Ишан-и Сахиб, чьи назидания вызвали обратную реакцию Мадали-хана (ТШ, сс. 122-132, 134).[1]

Другой современник событий Таджир пишет, что эпоха Мадали-хана отличалась стабильностью и экономическим процветанием. К имени этого правителя он прилагает символические титулы, вроде «*'Адалат-нишан*» (Отмеченный справедливостью). В то же время автор говорит об усиливающемся пристрастии Мадали-хана к пирушкам и развлечениям, подробно описывает его неуемную страсть к женщинам, которую он удовлетворял вопреки элементарным ограничениям *шар'иат*а. Таджир с осуждением пишет и о том, что хан игнорировал общество религиозной элиты, «мудрых вельмож», предпочитал общаться с «беспутными людьми дурного нрава». Распутность Мадали-хана стала задевать интересы всех слоев населения, так как хан мог насильно забрать в гарем любую понравившуюся ему девушку, «будь она дочерью вельможи, *саййид*а или из простой черни». Именно эти обиженные ханом высокопоставленные люди и купечество, если верить Таджиру, решили обратиться с тайным письмом к бухарскому правителю Амиру Насруллаху, величая его «падишахом ислама», который, как выяснилось позже, лишь воспользовался сложившейся ситуацией в свою пользу и не оправдал возложенных на него кокандской оппозицией надежд (ГС, лл.22б-23б).

[1] Здесь дана неточная дата его первого хаджжа – 1260/1844, который, судя по контексту, был совершен еще при жизни Мадали-хана, т.е. до 1842 г.

Кризис власти, упадок норм нравственности, о котором пишут источники, сопровождается частой сменой правителей в провинциях ханства (особенно в только что завоеванных), новыми витками дворцовых интриг, всегда сопровождавших жизнь двора владык (МТ-2, сс. 586-588). Согласно правилам установившихся взаимоотношений между ханствами региона, кризисной ситуацией в первую очередь старался воспользоваться правитель Бухары Амир Насруллах. Эти «правила игры» в политической и военной конкуренции ханств были хорошо знакомы Мадали-хану. Этим объясняется неустанный поиск им не только внешних, но особенно «внутренних врагов», готовых тайно сговориться с Бухарой. Именно «внутренние» опасения Мадали-хана, переходящие в очевидный страх, граничащий с манией преследования, старались использовать те или иные группировки придворных, которые стремились усилить свое влияние при дворе. Так пал Хакк-кули Мингбаши (см. выше). Так же лишались должностей и жизни другие приближенные Мадали-хана, кто по доносам будто бы «тайно жаловался падишаху Бухары» (ТШ, с. 134; ТДН, л. 158а,б; АСТХ, л. 22б-23б). О тайном письме части кокандской элиты бухарскому Амиру Насруллаху пишет и Мухаммад-Салих (ТДТ, л. 442а), который, видимо, эти известия скомпилировал из ТШ.

Главным и вполне легитимным соперником Мадали-хана оставался проживавший в Шахрисабзе его брат Султан-Махмуд-хан, вокруг которого разворачивается основная интрига дальнейших событий, тоже, естественно, связанных со стремлением Бухары подчинить Коканд. Этот сложный конфликт, положивший начало разрушению Кокандского ханства, соответственно поставленным задачам этой книги, будет рассмотрен ниже («В».IV.2) среди примеров религиозной легитимации конфликта, точнее использования религиозной аргументации в удовлетворении властных амбиций правителей, отчужденных от власти претендентов (в данном случае Султан-Махмуд-хана) и политической элиты ханств. Во всяком случае Хаким-хан тура (автор МТ) и Султан-Махмуд-хан действительно написали письмо Амиру Насруллаху с просьбой «наказать возмутительного грешника».

Амир Насруллах воспользовался поводом и отправил в Коканд своего посла ʻАбд ар-Рахим-бийа Калмака. Мадали-хан принял его поначалу с почетом. Затем, по версии МТ, посол заявил, что бухарские улемы сочли брак Мадали-хана со своей *шарʻиат*ской матерью недозволенным и просил, чтобы улемы Коканда предоставили доказательства дозволенности этого брака. Мадали-хан, очевидно поняв, кто и что за этими претензиями стоит, в гневе стал избивать того посла и приказал арестовать все посольство (МТ-2, сс. 602-603. См. также: «В».IV,2).

Примерно таков же рассказ Таджира, по которому Мадали-хан в гневе избил бухарского посла, велел отрезать ему уши и только потом отпустил. Автор добавляет, что «со времен Адама никто и никогда не трогал послов», подчеркивая этой символической фразой всю меру непростительной ошибки Мадали-хана (ГС, л. 23б).

Версия ‘Аваз-Мухаммада иная. Он пишет, что посол Бухары предъявил территориальные претензии Коканду, в частности потребовал отдать Ходженд (о претензиях по поводу «греха Мадали-хана» не говорится ничего, по крайней мере в этих эпизодах). В случае невыполнения этих условий Амир Насруллах грозился войной. Однако посольство, по этой версии, было тотчас отпущено (ТДН, л. 153б).

Об аресте посольства (правда, без всяких подробностей) говорит Мулла Нийаз-Мухаммад (Бейсембиев, “Та’рих-и Шахрухи”, с. 108).

Как бы там ни было, отношения между ханствами окончательно испортились. Мадали-хан решил дать достойный, по его мнению, ответ на бухарские притязания (независимо от их характера) и приказал двинуться с войсками в сторону Джизаха. Поход и осада сложились неудачно, и кокандцы отступили.[1] В ответ Амир Насруллах предпринял поход в юго-западные провинции Коканда и захватил крепость Пшагир. Оттуда он вернулся в Самарканд, куда вызвал Султан-Махмуд-хана и отдал ему в управление Рамитан (Урмитан), чем, видимо, хотел закрепить назревший союз с претендентом на престол Коканда (МТ-2, сс. 603-607; ТДН, л. 154б-155б).

Через некоторое время кокандцы вновь пытаются отвоевать Ура-типа. В ответ Амир Насруллах направляется с войсками в западные провинции Коканда, захватив по пути Йам, Замин. Открытые столкновения войск закончились победой бухарцев. Ими были взяты Ура-типа, затем Ходженд. Амир Насруллах отдал Ходженд Султан-Махмуд-хану, и, видимо обдумывая, стоит ли продвигаться дальше к Коканду, прежде направил посла к Мадали-хану с условием отдать Ходженд, Кураму и Ташкент добровольно. Ближайшее окружение Мадали-хана стало советовать взаимоисключающие варианты. Наиболее радикальную позицию (в смысле сопротивления бухарцам) заняли Йузы и главы некоторых киргизских родов (*Кирк-мирган* и др.). Принять взвешенное решение помешал бунт внутри Коканда (см. о нем ниже). Обратное посольство кокандцев было отправлено без определенного ответа, и Амир Насруллах двинулся далее

[1] ‘Аваз-Мухаммад утверждает, что одной из причин отступления было то, что к восточным границам Коканда подступили китайцы, и датирует это событие 1255/1840-41 гг. (ТДН, л. 154а,б). Я склонен согласится с Т.К. Бейсембиевым, что это «лишь оговорка», поскольку кокандцы имели с китайцами выгодный договор 1832 г., нарушать который обеим сторонам было невыгодно (из письма Т.К. Бейсембиева автору, 14.06.‘09).

на территорию Кокандского ханства. Тогда Мадали-хан, по совету амиров, отсылает второе посольство с дарами и выражениями покорности Амиру Насруллаху, включив в состав посольства своего сына Мухаммад-Амина, Шайх ул-ислама Сулайман-ходжа и муфтия Хал-бика.[1] По словам ‘Аваз-Мухаммада, оба богослова выставили аргументы, согласно которым «война двух Амиров ислама и войск верующих (мусульман) не соответствует ни *шар‘иат*у, ни обычаям (‘*урф*)». Здесь же на полях ташкентской рукописи приписано: «Считая осторожность и самосохранение предписанием, согласно [хадису] “Мирное соглашение – благостное деяние” (*Ас-сулху – хайрун ‘амалун*), был послан [к бухарцам] знаменитый богослов своего времени Сулайман-ходжа и муфтий Хал-бик Парваначи с достойными падишахов дарами Амиру Насруллаху» (ТДН, л. 56а).

Мирное соглашение было достигнуто кокандцами с трудом и со значительными территориальными уступками, по которым Ходженд достался Султан-Махмуд-хану, а Ташкент и Курама отошли к Бухаре (МТ-2, сс. 608-610; ТДН, л. 155б-157а; Бейсембиев, «Та’рих-и Шахрухи», с. 109).

В самом начале переговоров (примерно летом 1841 г.) в Коканде произошел бунт возмущенных людей. Формальным поводом стали унизительные условия договора с Бухарой. Однако вскоре он вылился в беспорядочное проявление протеста против отступлений от норм морали политической элиты, главным образом самого Мадали-хана. Бунт возглавил некто Хаджжи Каландар Мисгар (Медник). Сведения о нем достаточно противоречивы.[2] Впрочем, для нас более показательны сами действия бунтовщиков (‘Аваз-Мухаммад утверждает, что это были простые люди и некоторые амиры). Первым делом были разрушены и разграблены дома некоторых приближенных слуг (*надиман*) Мадали-хана, затем и дом Махмуда Дастурханчи (один из послов в ставку бухарцев), в доме которого остановился посланец от Амира Насруллаха. Сам Дастурханчи был убит, послы Бухары ограблены и прогнаны. Далее толпа разорила дома терпимости (*фахиша-хана*), дома сутенерш, которые поставляли Мадали-хану девушек. В довершение была схвачена Падишах-Айим (упомянутая мачеха и одновременно жена Мадали-хана) и насильно отправлена в дом своего отца Саййид-гази-ходжи (в Маргилан). Огромными усилиями

[1] По утверждению Нийаз-Мухаммада, бухарский посол уговаривал Мадали-хана лично встретиться с Амиром Насруллахом.

[2] Хаким-хан уверяет, что Хаджжи Каландар был ранее его слугой, сопровождавшим его в хаджж и отпущенным обратно в Коканд из Сирии. Далее автор приводит сведения об этом восстании, прибавляя однако сомнительные (в смысле достоверности) детали (МТ-2, сс. 617-619). Не исключено, что Хаджжи Каландар управлял настроениями толпы по поручению Хаким-хана и переориентировал гнев недовольных на Мадали-хана.

правительственных чинов и клятвенными их заверениями толпа была остановлена. Возможно, поэтому масштабных репрессий не последовало – из-за опасения вновь раззадорить толпу (МТ-2, сс. 617-618; ТДН, л. 156а).[1] Если отвлечься от отрицательных характеристик действий кокандской толпы, то вполне очевидно, что они были направлены не только против унизительного договора с Амиром Насруллахом. Едва ли не главной причиной военной и политической катастрофы бунтующие посчитали отступление от нормативных предписаний ислама, усмотрев «наказание Бога» за моральную и этическую нечистоплотность Мадали-хана. Если, конечно, мы не столкнулись здесь со случаем тонкого управления (со стороны оппозиции) «смутными действиями» толпы.

Установившееся шаткое спокойствие в ханстве политическая элита Коканда решила использовать для того, чтобы примирить Мадали-хана с братом Султан-Махмуд-ханом, считая, что это единственный путь к предотвращению повторной агрессии Амира Насруллаха. Растерянный Мадали-хан согласился на перемирие. Посредником выступила мать братьев – Махлар-Айим. Султан-Махмуд-хан приезжает в Коканд и по договору получает Ходженд, Кураму, Ташкент и Дашт-и Кипчак (МТ-2, сс. 619-620; ТДН, л. 157б-158а; ТШ, сс. 133-134). После завершения переговоров он посылает в Шахрисабз письмо своему старшему двоюродному брату (а фактически еще одному невидимому актору этой грандиозной интриги) Хаким-хану (автору МТ) «для совета». Последний в ответ пишет письмо, откровенно порицая своего «подопечного» в том смысле, что он «проявил простоту и наивность». Хаким-хан уверяет своего адресата, что «богословы и народ [Коканда] хотят видеть [ханом] тебя...» и что уехать в Ташкент означает потерять Коканд. Он увещевает Султан-Махмуд-хана одуматься, завершая письмо символической фразой: «иначе горло пересохнет», а к письму прилагает сосуд с бадамовым (фисташковым) маслом с намеком умаслить горло, чтобы легче «проглотить Коканд» (МТ-2, сс. 619-620).

Султан-Махмуд-хан не прислушался к советам своего двоюродного дяди (очевидно понимая его тайные цели) и, соизмерив свои интересы с возможностями, отправился в Ташкент, полагая, видимо, что цель его достигнута. Правда, при этом он забыл о своем «благородном гневе» и желании наказать Мадали-хана, т.е. своего брата-«отступника».[2] Тем

[1] ‘Аваз-Мухаммад пишет о действиях «злобной и бесчестной толпы» с осуждением (ТДН, л. 157б).

[2] Своеобразное литературно-художественное переосмысление этих событий мы находим у поэта того времени Мутриба, который, больше симпатизируя Султан-Махмуд-хану, уверяет, что Мадали-хан с самого начала уговаривал брата управлять Кокандом, но тот не соглашался. Затем, во время повторной агрессии Амира Насруллы, Султан-Махмуд-хан прибывает в Коканд и в крайне резких тонах осуждает брата в том, что именно он довел государство до такого состояния. Затем с матерью Махлар-

временем Мадали-хан учиняет расправу над теми своими приближенными, кого он заподозрил в связях с Бухарой.[1] По его приказу убиты Наркузи Дадхах, попал в опалу воспитатель хана Саййид Кушбиги. Решив, что общественное мнение удовлетворено, хан возвращает свою «незаконную жену» в Коканд. Однако это вызвало повторные волнения, и Мадали-хан был вынужден вернуть Падишах-Айим в дом ее отца. Хаким-хан утверждает (основываясь на своих расспросах), что в толпе были наркоманы (*кукнарчи*), которые выкрикивали непристойности и прямые оскорбления в адрес Мадали-хана. Посланные им амиры не смогли договориться с толпой, однако, по утверждению автора, люди сами не стали предпринимать более решительных действий, так как боялись мщения со стороны других Мингов. Одновременно они не хотели иметь другого человека своим правителем и ощущали безвыходность собственного положения (МТ-2, сс. 622-25).

Амир Насруллах, обманутый Султан-Махмуд-ханом и, видимо, решивший окончательно покорить Коканд, снаряжает новую военную экспедицию (призвав войска из Чарджуя, Балха и др. областей) и направляется походом на Коканд (1842 г.). Тем более что в недрах кокандского двора вновь назрела оппозиция к Мадали-хану, которая послала недвусмысленное письмо Амиру Насруллаху. Впрочем, последний начал бы военные действия и без подстрекательства кокандской оппозиции. Захватив Ходженд и прилегающие крепости, бухарцы двинулись к Коканду. Мадали-хан, хватаясь за соломинку, направляет посольство с дарами Амиру Насруллаху и одновременно шлет письмо Султан-Махмуд-хану в Ташкент с приглашением прибыть в Коканд и занять престол. Когда Амир Насруллах был уже в 20 км от Коканда (сел. Бишарик), Султан-Махмуд-хан прибывает в Коканд, принимает управление ханством и пытается организовать оборону, приказав даже строить баррикады (*банд-ха*) на улицах. Но время было упущено, а силы – слишком неравными (МТ-2, сс. 532-534; ТДН, л. 158б-161а).

Мужественная оборона в течение недели была безуспешна. В самом городе нашлись сторонники бухарского Амира, часть которых перебежала к бухарцам, а другая часть изнутри открыла им ворота. ‘Аваз-Мухаммад

Айим они вспоминают «золотое время» правления ‘Умар-хана. Так же литературно описаны казнь царской семьи и покаяние Мадали-хана. Автор уверяет, что население Коканда сожалело только о насильственной смерти Султан-Махмуд-хана и юного сына Мадали-хана – Мухаммад-‘Али-бика (ШНМ, лл. 218б-226б).

[1] Мулла ‘Алим тоже прибегает к эмоциональным оценкам событий и пишет, что Мадали-хан своим недостойным поведением (страсть к спиртным напиткам, сладострастие, пьяные оргии во дворце, ссылки и казни авторитетных богословов и т.п.) резко снизил собственный авторитет. Правда, автор возлагает ответственность за это на «дурное окружение хана», которое влияло на него (АСТХ, лл.24а).

пишет, что это была группа суфиев во главе ʻАбд ал-Кадир шайхом Бухари и Хаджжи Каландаром Самарканди,[1] которые под видом обороняющихся тайно открыли ворота бухарцам и провели их в город (ТДН, л. 161а, б). Братья Мадали-хан и Султан-Махмуд-хан бежали из города, однако их поймали и доставили обратно (большинство авторов пишет, что в этом участвовали их вчерашние слуги). Амир Насруллах вошел в город и позволил войскам в течении четырех часов грабить город. Мангыты (бухарцы) почти полностью опустошили дома и усадьбы кокандцев, не погнушались даже молитвенными ковриками в мечетях, книгами, не говоря уже о населении, с которого буквально срывали одежду, независимо от пола.[2] Опустошен был и дворец Мадали-хана (МТ-2, сс. 634-635; ГС, лл. 26а-26б; ТШ, с. 135).

ʻАваз-Мухаммад при этом добавляет символическую фразу: «Все, что накопил Мадали-хан, было разграблено за одно мгновение и *досталось в руки неверных*» (ТДН, л. 161а,б; курсив мой – *Б.Б.*). Такая оценка действий бухарцев, приравнивающая их к «неверным», прозвучит еще не раз (см. ниже). По сути автор переиначил фразу Хаким-хана: «казна, которую с такими трудами собирал Мадали-хан по всему свету, была разграблена в одно мгновение». Хаким-хан тоже осуждает бухарцев за жестокий грабеж и бессмысленные убийства, хотя не воспринимает действия Амира Насруллаха как «деяния неверного», ограничиваясь эсхатологическими рассуждениями о превратностях власти, «которая дается, чтобы потом снова с муками быть отнятой» и т.п. (МТ-2, сс. 635-636). Тем не менее восприятие бухарцев как «неверных» стало показательным и в дальнейшем закрепилось в виде специальной фетвы (см.: «В».II.2).

Через несколько дней Мадали-хан, Султан-Махмуд-хан и их мать Махлар-Айим (Надира-бигим) по приказу Амира Насруллаха были казнены, а вместе с ними некоторые придворные и женщины гарема. Эта казнь единодушно осуждается во всех источниках кокандской историографии (особенно написанных после этих событий), а также в поэтических произведениях.[3] Исключение составляет Хаким-хан,

[1] На полях ташкентской рукописи ТДН имеется редакторское дополнение: «Из лживых (*казиба*) суфиев были ʻАбд ал-Кадир шайх Бухари и Хаджжи Каландар, которые на самом деле происходили из Бухары. Много муридов и суфиев из беспутной черни (авбаш) собралось в их кружке (халка) и пребывали в грехе сна. Они подстрекали своих суфиев из черни ... и открыли бухарцам ворота изнутри и ввели их [в город]». Далее текст почти стерт, удалось разобрать, что это копия текста из сочинения с характерным названием «Тарих-и тарадж-и Ху[канд]» – «История разграбления Ко[канда]» (л.161а). Насколько известно, сочинения с таким названием пока не обнаружено.

[2] О жестоком разорении Коканда и окрестностей войсками Мангытов пишет и В. Вельяминов-Зернов (Некоторые сведения, с. 418).

[3] Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, с. 67-75. Литературное изложение этих событий,

который под давлением своей неприязни к Мадали-хану воспринял его гибель как должное возмездие судьбы за прегрешения и даже не назвал его, по обыкновению, «шахидом» (мучеником за веру), заметив, что «его голова была отделена от его нечистого тела». Тем не менее он осуждает тех неблагодарных людей (*кур-намак*), которые ранее пользовались вниманием Мадали-хана, а затем выдали его вместе с братом бухарцам. Все другие казни Хаким-хан описывает как бессмысленную жестокость, характерную для владык и царедворцев, и говорит об этих казненных как о шахидах.

В список тех, кто был наказан за «распутность», Хаким-хан включил и мать Мадали-хана – Махлар-Айим/Нодру (МТ-2, сс. 637-641). Напротив, ‘Аваз-Мухаммад в своем сочинении (в отличие от Хаким-хана) дает исключительно положительную оценку Махлар-Айим (знаменитой поэтессе Надире), которая, по его словам, «творила благое» и, «желая, чтобы ее имя упоминалось долго и чтобы способствовать поиску религиозных знаний и (законов) ислама (*талиб-и ‘илм-и дин ва ислам*), построила мадраса у Дахма-йи шахан (*мадраса-йи Чалпак*) и другое у торгового ряда, снабдила их вакфами» (пожертвованиями) и благоустроила (ТДН, лл. 158б, 162б. О ней и ее творчестве см. также : Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 218-234).

И даже такой сдержанный и внешне беспристрастный хронист, как Нийаз-Мухаммад, крайне негативно реагирует на грабежи и насилия бухарцев как не соответствующие религиозным нормам. Между тем он прямо указывает и на основную, на его взгляд, причину упадка Кокандского ханства – недостойное поведение Мадали-хана, небрежение им государственными делами и состоянием войска. Однако казнь хана и его ближайших родственников по приказу Амира Насруллаха он воспринимает как деяние, не соответствующее «правилу поведения шахов» (ТШ, с. 135).[1]

Очевидно, что крайняя жестокость, грабеж, угон мастеров и интеллектуалов – это способ запугать, а значит привести к беспрекословному подчинению только что покоренное население, истощить государственные

связанных с интервенцией бухарцев и казнью царедворцев (с осуждениями) см.: ШНМ, лл. 221а-223б). Автор также осуждает Мадали-хана за проступки «перед *шар‘иат*ом», хотя добавляет, что перед казнью он сильно раскаивался в этих своих проступках и просил прощения у толпы (там же, л. 216 б).

[1] Здесь характерны стихи (назм) автора, начинающиеся, как обычно, с эсхатологических замечаний о превратностях мира и заканчивающиеся такими байтами: ظلم تيغين روامودور سورماك / بيگانه لارني موندااق اولتورماك / شاهلارني ايشي دورور شفقت / شه اسير اولسه شه قيلور حرمت / حق اوزيديك شهيني قلدي اسير / حق اوجون لازم اولسه رحم پذير – Достойно ли размахивать копьем гнета / и так убивать невинных? / Ведь дело шахов вершить милость, / И если шах пленит [другого] шаха, он оказывает уважение [т.е. по сану себе равному] / Если нужно, то ради справедливости пусть он вершит милость (там же).

ресурсы всех видов, чтобы исключить ответное выступление. Конечно, религиозные установки и мораль в этом и многих схожих случаях не были сдерживающим фактором в отношениях ханств, особенно во время военных столкновений.

Интересно также, что пленение и привод Мадали-хана к Амиру Насруллаху стали темой весьма любопытных (в смысле литературно-идеологической ре-интерпретации реальных событий) поэтических произведений.[1] Самый яркий пример переосмысления и трагической эпизации этих событий мы видим у Мутриба. Особенно интересен эпизод у этого автора, когда плененного Мадали-хана привели к Амиру Насруллаху. Первый из них, как пишет автор, вел себя достойно, «как истинный потомок Амира Тимура». Бухарский Амир (которого автор сравнивает с Фараоном) скорее «злился от своей безродности». И конечно, стихотворный диалог побуждает читателя симпатизировать жертве насилия – Мадали-хану (ШНМ, лл. 223б-224а). О покаяниях Мадали-хана перед казнью говорит и Таджир (ГС, л. 27а,б).

Схожую интерпретацию событий мы видим у другого историка ʻИбрата. Он прежде всего отвергает факт женитьбы Мадали-хана на своей (*шарʻиат*ской) матери, утверждая, что это были «козни и злые слухи бухарцев», желавших оправдать собственные убийства, грабежи и скверну (*кабиха*). На самом деле, как утверждает ʻИбрат, Амир Насруллах, прослышав о красоте этой женщины (жены ʻУмар-хана и затем Мадали-хана), сам тайно влюбился в нее и решил завладеть ею. Поэтому он отыскал этот несправедливый, как полагает автор, повод и сам нарушил *шарʻиат*, допустив убийство представителей ханского дома, ограбив и убив многих жителей Коканда и т.п. В конце концов он увозит ту несчастную женщину и вводит в свой гарем. За бесправные убийства ферганцы прозвали Амира Насруллаха «*Батур*/*Бахадур-кассаб*» – «Богатырь-мясник» (ʻИбрат. ТФ(Таш), сс. 63-65). Конечно, ʻИбрат излагает не столько реальную картину и последовательность эпизодов, сколько отражает восприятие ферганцами тех драматических событий спустя более полувека, в которые образ казненного Мадали-хана был идеализирован, проступки его прощены или забыты. О том, что кокандцы сохраняли добрую память о Мадали-хане, в конце 60-х гг. XIX в. зафиксировал анонимный автор очерка о Коканде (Кокан[д]ское ханство, с. 441).

Между тем Амира Насруллаха особо не тяготила нелюбовь ферганцев. Побыв еще с месяц в Коканде, он распорядился, чтобы в Бухару были переселены богословы, мастера и ремесленники, военное снаряжение и артиллерийские орудия и даже ханский гарем. Управлять Кокандом он

[1] Кроме упомянутых выше Мутриба и др. авторов см. другие примеры: Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс.152, 252-56 и др.

назначил своего сановника Ибрахима Парваначи (Хайал), пристрастие которого к наркотикам отмечается в источниках.[1] Сами кокандцы (особенно из тех, кто желал с помощью бухарцев наказать собственного хана) наконец начали понимать, что полученная в результате альтернатива оказалась много хуже былого положения, поскольку Мангыты продемонстрировали «исключительную жестокость, гнет и несправедливость». В стране начался голод, поскольку фураж для скота и хлеб были вывезены бухарцами. Люди дружно хулили Мангытов (ТДН, лл. 162б-163а; ТШ, с. 136; АСТХ, л. 26а,б, 27б-28а) и было за что.

Главным результатом нашествия бухарцев стало разрушение государственной машины (бюрократического аппарата) Коканда. Расстройство управления, грабежи и угон политической и религиозной элиты серьезно подорвали сложившийся до этого относительный баланс сил и интересов в Кокандском ханстве, особенно в том, что касается отношений горожан и земледельцев с кочевниками.

II. 6. Кашгарский *газат* Джахангира ходжи

Воспользовавшись некоторой сумятицей во время дворцовых интриг при Мадали-хане (сразу после инаугурации), Джахангир ходжа снова пытается бежать в Кашгар, чтобы вернуть «владения предков» (Белогорских ходжей[2]). Этот его порыв почти все местные источники называют «*газават*ом» (войной за веру), поскольку территория Кашгара была захвачена китайцами (см. выше). Джахангир ходжа еще при ‘Умар-хане находился под почетным домашним арестом в крепости (*урда*/*арк*) хана. Ему удается бежать, сговорившись со своим племянником ходжой Тура-хан-тура Ахрари (ум. в 1829).[3] Через несколько дней их настигли в горных районах Андижана и вернули в Коканд. Тура-хан-тура был отпущен, а Джахангир ходжа остался в заточении (см. выше). Вскоре ему подвернулся другой случай, позволивший ему бежать и осуществить, наконец, свой план. В 1238/1824 г. в Ферганской долине произошло сильное землетрясение.[4] По всей видимости, сумятица, связанная со стихийным

[1] Характерно его прозвище «*Банги/Тирйаки*». См.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 30.

[2] Потомки Мухаммад-Амина (старший сын Махдум-и А‘зама) от его брака с дочерью Мавлана Лутфаллаха Чусти.

[3] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 137. Т.К. Бейсембиев считает также, что Джахангир ходжа и другие потомки Белогорских ходжей имели тесные связи с упомянутым Хакк-кулом Мингбаши (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 19). Означает ли это, что Мингбаши принимал участие в побеге названных ходжей, пока сказать трудно.

[4] Авторы, упоминающие об этом событии, говорят, что оно заставило людей молиться и раскаиваться в своих грехах, что можно рассматривать как признак усиления

бедствием, позволила Джахангир ходже снова бежать и на этот раз удачно. По сведениям Хаким-хана, он достиг гор Алая и сумел набрать себе отряд из киргизов. Здесь он остается на некоторое время (по разным сведениям – на год и более), рассылая письма с призывом к «киргизам, таджикам, узбекам» поучаствовать в *газават*е (МТ-2, сс. 310-311).

По другим сведениям, собранным Ч. Валихановым, Джахангир ходжа в действительности бежал в Балх или Бадахшан, женился на дочери местного владетеля и оттуда с двумя тысячами воинов двинулся в Кашгар (март 1825). В составе его войска будто бы было 12 «англичан».[1] Много людей (иногда целыми семьями и родовыми группами) откликнулось на его призыв и присоединилось к его отряду из кашгарцев и кокандцев (возможно, тоже кашгарцев во втором и третьем поколениях).[2] Позже присоединились *гази*и из других регионов (Бухара, Хорезм и др.). Однако по пути, не выдержав трудностей, часть киргизов сбежала, и это заставляет думать, что религиозный мотив (*газат*) для них не был определяющим.

Сведения об этой кампании несколько противоречивы, особенно в том, что касается первого похода Джахангир ходжи (весной 1826 г.) и численности войск с обеих сторон. Наиболее противоречивые сведения собрал Ч. Валиханов (Валиханов. Собр.соч., III, сс. 125-131). Хотя в них имеются интересные ремарки, дополняющие и уточняющие ход событий и действия главных лиц.[3]

Согласно местным источникам, Джахангир ходже удается добраться со своими людьми до места захоронения (*мазар*) Сатук (по некоторым версиям – Садик) Бугра-хана,[4] а также его потомка, основателя былой династии кашгарских владетелей («Белогорских ходжей») Аффак/Аппак-ходжи. Этот *мазар* превращается в своеобразный центр (штаб), куда стекаются недовольные политикой Цинов и их ставленников в Кашгаре.

религиозных чувств людей в связи с такого рода стихийными бедствиями (МТ-2, с. 311; ТДН, л. 141а). Интересно, что точно такое же землетрясение в Андижане (спустя 65 лет) вызвало схожую реакцию простых мусульман и, по свидетельству В. Наливкина, «укрепило их религиозные чувства» (Туземцы, с. 87).

[1] Возможно, имеются в виду подданные английской короны – мусульмане или индусы, которые скорее всего были специалистами по артиллерии. В записках Ч. Валиханова имеется интересная ремарка относительно того, что за участие в походе Джахангир ходжа обещал разделить добычу поровну (Валиханов. Собр.соч., III, с. 125).

[2] По сообщениям разных версий ТШ, этот отряд Джахангир ходжи состоял из нескольких тысяч (ТШ, с. 114; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 106).

[3] Некоторые аспекты взаимоотношений Китая при Манчжурах и Цинах со своими соседями на севере и западе (в том числе и с Кокандом) подробно разобраны в работах А. Ходжаева (Захват, сс.160-167 и далее), М. Кутликова (Взаимоотношения, с. 203-204) и В. Кузнецова (Империя Цин, сс. 104-112).

[4] Легендарный основатель династии Караханидов, к которому возводили свою родословную по материнской линии Белогорские ходжи (см. ниже).

Китайцам становится известно об этом рейде, который фактически и спровоцировал восстание кашгарцев, и на их подавление были отправлены значительные силы (1826).[1] Регулярные части китайской армии окружили территорию мазара и быстро расправились с ополчением *гази*ев. Джахангир ходжа, судя по описаниям, не отличался отвагой и не горел желанием пожертвовать своей жизнью ради «священной войны». В страхе он спрятался в заброшенной могиле, и китайцы не смогли его найти (МТ-2, сс. 312-314; ТДН, л. 141а,б; ТШ, с. 114). Такое поведение *саййид*а в бою и в последующих событиях весьма симптоматично и дает серьезные основания усомниться в том, что Джахангир ходжа руководствовался исключительно религиозными мотивами. Едва ли он оправдывал те надежды, которые на него возлагали его сторонники из кашгарцев, но для осмысленной борьбы и для самой организации этой борьбы им требовался «легитимный символ», т.е. законный потомок изгнанной китайцами династии Белогорских ходжей. Во всяком случае очевидно, что действия этого случайно собранного ополчения больше соответствуют понятию *газават*а и задачам освободительной борьбы, нежели поведение избранного «главного *гази*я».

Совершенно недостойный *гази*я страх Джахангир ходжи первым описал Хаким-хан, а позже эти эпизоды были заимствованы (точнее переработаны) Мулла ‘Аваз-Мухаммадом. Я полагаю, что Хаким-хану вполне можно доверять, поскольку он не собирался намеренно дискредитировать своего родственника Джахангир ходжу (которому, напротив, очень симпатизирует, уважительно называет его *гази*ем/غازی). Однако вольно или невольно Хаким-хан описал поведение «главного *гази*я» отнюдь не в лучшем виде.

Согласно этому рассказу, через пару дней к мазару подошло войско «из сообщества *Чум-багиш*» (киргизское племя) и внезапным нападением опрокинуло китайцев. Жаркий и кровопролитный бой окончился в пользу мусульман. Хаким-хан приводит характерную конфессиональную оценку этого боя, завершая описание символической фразой: «Река крови мусульман текла в сторону рая, а река из нечистой крови неверных текла в сторону ада» (МТ-2, с. 315). Это напоминает такую же конфессиональную (антиисламскую) характеристику, обнаруживаемую в китайских источниках (Newby. The empire and the Khanate, pp.96-10 и далее).[2] К концу боя из Кизил-су прибыли еще 12 тыс. *гази*ев под предводительством

[1] Масштабы этого восстания в китайских источниках, похоже, сильно преувеличены. См.: Newby. The empire and the Khanate, pp. 95-124. Однако здесь приведены точные даты, которые соответствуют и русскоязычным источникам; краткое обозрение последних предложено Т. К. Бейсембиевым («Та’рих-и Шахрухи», с. 106).

[2] Между тем ‘Аваз-Мухаммад говорит о том, что до прибытия киргизов на мазаре Сатук-Бугра-хана было два сражения (ТДН, л. 141а,б).

Хасан ходжи. После долгих поисков был обнаружен незадачливый глава борцов за веру Джахангир ходжа, который, увидев итог боя, похоже, сразу воспрянул, вновь вошел в роль «главного *газия*» и потомка Белогорских ходжей, обладавших державными правами в Кашгаре. По крайней мере население именно так воспринимало его, возведя в ранг *газия*-освободителя и доставив в Кашгар, т.е. «возвысило *саййида* Аффаки [т.е. потомка Аффак-ходжи] на трон владычества». Одновременно восставшими был казнен ставленник китайцев (видимо, мусульманин) (МТ-2, сс. 315-318; ТДН, л. 141а-142б).

Сразу после этого к Джахангир ходже присоединяется правитель Андижана ‘Иса-бик михтар (видимо, с ведома и разрешения Мадали-хана). Он уговаривает Джахангир ходжу напасть на главную китайскую крепость в Кашгаре (Гулбаг/باغ گل). Осада была безуспешна и затянулась надолго. Тем временем войсковая и дворцовая элита в Коканде вместе с Мадали-ханом решили, что пробил час для большого похода в Кашгар, который, естественно, получал статус *газат*а (там же).

Существует и другая версия этих походов и кашгарского восстания в русскоязычных источниках того времени. Она, похоже, во многом более достоверна, но неполна, особенно в том, что касается подробностей действий мусульман. По сведениям переводчика Бубеннова (записаны Ч. Валихановым), еще до решения Мадали-хана участвовать в походе Джахангир ходжа, вдохновившись громкой победой своих сторонников, разослал письма в Коканд, Балх, Бухару, Хорезм и Великую Порту с уведомлением о своем успехе и с призывом присоединиться к *газат*у. Однако, видимо не полагаясь на чисто духовную солидарность, он обещал добровольцам «награду» (очевидно, материальное вознаграждение). Добровольцы нашлись, в том числе из киргизов и калмаков (калмыков). По данным Бубеннова, обращение Джахангир ходжи к Мадали-хану за помощью имело вид ультиматума. Так это или нет, но Мадали-хан двинулся в Кашгар примерно с 10-тысячным войском не раньше, чем после первых крупных военных успехов Джахангир ходжи. Кампания Мадали-хана была менее удачной. Потеряв около 700 человек, он вернулся в Коканд (Валиханов. Собр.соч., III, сс. 129-133). Тем не менее Мадали-хан присваивает себе титул «Гази» (воитель за веру), каковой титул прилагается к его имени в последующем чекане серебряных дирхемов, начиная по крайней мере с 1243/1827-28 г. (Ишанханов. Каталог, рис. 3, фиг. 4-7).

Меж тем войскам кашгарцев (после ухода Мадали-хана) продолжала сопутствовать удача. Они отвоевали почти всю западную часть Синьцзяна (Янгисар, Яркент, Хотан) и наметили двинуться далее на запад (Турфан,

Кульджу, Аксу). Джахангир ходжа (а скорее его советники[1]) разослал письма в соседние владения (прежде всего киргизские) с предложением восстанавливать торговлю и лично гарантируя безопасность караванов. Здесь следует отметить, что мануфактуры Кашгара работали и снабжали караваны, несмотря на военные действия (Валиханов. Там же, сс. 125-131).

Вернемся однако к сведениям местных источников, к восприятию этого похода в самом Коканде. Знаменитая поэтесса Увайси[2] посвящает кашгарскому походу небольшую оду, которая не была закончена. Ее оценка самого *газат*а, естественно, положительна, и решение Мадали-хана идти походом в Китай рисуется в красках «благородного религиозного порыва». А главное, «благословение на *газат*» он получил от матери (поэтессы Надиры/Нодры), которая поначалу не хотела отпускать сына в рискованное предприятие, однако затем сама помогла *гази*ям, купив им лошадей и вьючных животных, и перед походом произносит стихотворную речь во славу сына, «решившего вершить *газат*» (*Ваки‘ати Мухаммад-‘Али-хан*, сс. 236-241). Трудно сказать, что здесь действительно имело место и что плод фантазии Увайси.

В таком же «идеологическом» ключе описывает этот поход Таджир. По его словам, Мадали-хан собрал совет, на котором инициатором *газат*а выступил Хакк-кули Мингбаши. Последний уверил собрание, что походу будет покровительствовать дух святого Маслах ад-дина Ходжанди (XVI в.), одного из самых почитаемых святых в Коканде. Автор заключает, что все «как один» стали снаряжаться в поход, «возжелав стать борцами за веру или мучениками» (*гази, йаки шахид*...), и являлись с оружием и припасами (ГС, л. 13а,б).

В изложении событий, связанных с *газат*ом Джахангира ходжи в местных исторических источниках имеются расхождения. Наиболее пристрастной представляется версия Хаким-хана (как всегда, крайне неприязненно относящегося к своему недругу Мадали-хану). По словам

[1] Между прочим в этом рапорте (отчете) в составе войска газиев и придворных «англичане» упомянуты теперь уже числом до двухсот, пять из которых неотлучно находились при Джахангир ходже и «располагали всеми его действиями». До этого они пытались поднять самостоятельно кашгарцев против Китая, за что были высланы из страны и направились в Бадахшан, где «при посредничестве владельца этой страны [=Бадахшана] побудили Джахангир ходжу к настоящему предприятию», т.е. к походу на Кашгар (Валиханов. Собр.соч., III, сс. 129-130). Эти сведения вполне соответствуют тому стратегическому интересу, который Англия имела в отношении Китая. Не исключено также, что именно английские советники стимулировали пороки Джахангир ходжи (пристрастие к наркотикам и сексуальным утехам), чтобы легче было им управлять, а заодно получить дополнительные рычаги для давления на китайского императора.

[2] О ней и ее творчестве см.: Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс.242-254. Там же библиография.

автора, все сведения о событиях в Кашгаре он слышал от одного из участников похода Султан-хана Ахрари (ум. в 1250 или 1251/1834-36 гг.),[1] по рассказу которого после восшествия Джахангир ходжи на трон «*Етти-шахара*» (Кашгара) Мадали-хан прислал к нему посольство. В ответ Джахангир ходжа тоже прислал свое посольство, пригласив хана поучаствовать в «борьбе за веру». По мнению Хаким-хана, Мадали-хана привлекло не столько желание возглавить *газат*, сколько рассказ о сказочных богатствах, которые попали в руки Джахангир ходжи. На подходе к крепости, где стоял Джахангир ходжа, Мадали-хан выслал вперед посольство из своих надимов, которое кашгарцы даже не встретили. Тогда были посланы более почетные люди и в их числе Султан ходжа, и на этот раз Джахангир ходжа лично встретил своего «брата» (т.е. *саййид*а по крови и родственника[2]). Султан ходжа после переговоров пригласил Джахангир ходжу к Мадали-хану. Ответ, по словам автора, был в том смысле, что некогда Мадали-хан разговаривал с Джахангир ходжой сидя на лошади и что теперь он хотел бы тоже оставаться на лошади, что по этикету означало требование признать равный статус. Во всяком случае Джахангир ходжа прибыл в ставку Мадали-хана в весьма роскошном виде, сопровождаемый так же пышно разодетым эскортом, стараясь, очевидно, поразить своего вчерашнего патрона.[3] К тому времени он, по словам автора, был богаче всех правителей Трансоксианы. Как бы там ни было, оба правителя обнялись, и Джахангир ходжа будто бы сказал Мадали-хану: «Добро пожаловать (на *газат*). Теперь завоевание крепости Гулбага – ваше дело». Далее, якобы после пяти дней осады ферганцы начали «удирать сами собой», не сумев взять крепости, и вернулись в Коканд ни с чем, но многие кокандские амиры предпочли остаться в Кашгаре. После отбытия Мадали-хана, войскам Джахангир ходжи удалось взять Гулбаг, после чего он стал править в Кашгаре, раздав области во владение своим братьям и родичам. Хаким-хан добавляет с сожалением, что за время своего недолгого правления (ок. 9 месяцев) Джахангир ходжа вновь предавался употреблению наркотиков, курению марихуаны (*наша*), развлекался с девицами Кашгара и безусыми мальчиками, совершенно пренебрегая делами государства и войсками. За свое распутство он, естественно, поплатился. Китайцы двинули в Кашгар новые войска, вскоре владения один за другим пали, а Джахангир ходжа бежал в Йилак-Алай. Оттуда его китайцы все-таки выманили и отвезли

[1] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p.239.

[2] Т.е. по общему предку Махдум-и ‘Азаму.

[3] Не исключено также, что Джахангир ходжа своим поведением хотел подчеркнуть собственную независимость от Коканда, где столько лет пребывал в унизительном («почетном») плену, а потому использовал свои начальные успехи (во многом благодаря поддержке извне, в том числе из Коканда) для моральной реабилитации.

в Пекин, где он и был казнен вместе с другими своими родичами из *саййид*ов. Многие кашгарцы бежали в Фергану (МТ-2, сс.318-330).

Как видим, Хаким-хан лишь сожалеет о том, что пристрастие Джахангир ходжи к наркотикам (и как результат невнимание к государственным делам) погубило его и его дело. С другой стороны, он резко негативно описывает действия Мадали-хана, хотя в действительности вмешательство последнего придало этой кашгарской компании более успешный характер и склонило китайцев к переговорам (см. ниже).

Более взвешенно о событиях в Кашгаре пишет ‘Аваз-Мухаммад, который передает их со слов своего деда, участника этого *газат*а.[1] Начало кампании автор заимствует у Хаким-хана, добавляя некоторые детали (часть из них приведена выше). Для нас интересно то, что посольство от Джахангир ходжи было принято в Коканде с подобающим почетом. Стороны «устранили прежние сомнения», т.е. фактически Мадали-хан принес извинения за былое недоверие к Джахангир ходже (в его способности поднять народ Кашгара на *газат* против китайцев) и за грубое обращение с ним. Далее по призыву Мадали-хана в *газат*е приняли участие Улуг-бик Дадхах (сын правителя Шахрисабза) и ‘Абд ар-Рахман-бик (брат правителя Ургута). Джахангир ходжа встретил *гази*ев с почетом. К ним стали присоединяться кашгарцы со своим вооружением либо, согласно предписанию по нормам фикха, заменяя непосредственное участие внесением части имущества и драгоценностей (*би-л-мал*). Джахангир ходжа, собрав воинов и имущество, «преподнес все это добро и *гази*ев на услужение (в распоряжение)» Мадали-хана, который будто бы «дал разрешение вести *газат* против неверных китайцев». После неудачи под Гулбагом кокандцы возвращаются обратно, а Мадали-хан будто бы вручает Кашгар Джахангир ходже.[2] Дальнейшие события (взятие Гулбага, распределение власти на местах и пр.) у ‘Аваз-Мухаммада вполне соответствуют вышеизложенной версии Хаким-хана. С той только разницей, что автор пытается оправдать Джахангир ходжу, переложив ответственность за его распутное поведение на окруживших его «скверных людей» из наркоманов (*ахл-и наша ва кукнар*), добавляя, что в то время эта беда (наркомания) и сексуальный разврат[3] были очень

[1] Напоминаю, что эти места в ташкентской рукописи грубо стерты и заменены приводимым рассказом. Если учитывать, что мы, возможно, имеем дело с авторским черновиком, то можно предположить, что первоначальный рассказ ‘Аваз-Мухаммада был близок к версии Хаким-хана.

[2] При этом на полях черновика ‘Аваз-Мухаммада добавлено, что кокандцев вынудило отступить от осады Гулбага отсутствие взаимопонимания и взаимодействия с кашгарцами (л. 144б), что может быть гораздо ближе к истине.

[3] Автор имел в виду проституцию и гомосексуальные связи с несовершеннолетними юношами.

развиты в Кашгаре. И якобы эта обстановка сбила Джахангир ходжу с «пути устройства государства и направила на путь злосчастного Сатаны». Поражение Джахангир ходжи, его пленение и казнь вместе с остальными *саййид*ами и амирами повторены по версии МТ. Правда, есть интересный фрагмент в тексте о том, что Мадали-хан послал отряд воинов в помощь бежавшему в Алай Джахангир ходже, но те прибыли на место слишком поздно (ТДН, л. 142б-146а).[1] После этого Мадали-хан, опасаясь того, что китайцы продолжат наступление на территорию Коканда, приказал андижанскому хакиму ‘Иса Дадхаху построить там крепости и укрепления (Плоских. Киргизы, с. 140).

Полное отсутствие отрицательных характеристик или эпизодов, связанных с недостойным поведением Джахангир ходжи и его отношений с Мадали-ханом, демонстрирует другой автор (современник этих событий) – Таджир. Все действия кокандцев идеализированы, интерес представляют лишь некоторые детали. Например, после первого кашгарского похода Мадали-хан спешно рассылает послов в другие ханства и владения, в первую очередь в Бухару и Рум (Турцию), с известием о *газат*е, естественно желая возвысить собственный престиж в мусульманских странах, ожидая признания его статуса и, возможно, некоторой помощи и поддержки (ГС, л. 14а).

Напротив, в отличие от указанных авторов, Мулла Найаз-Мухаммад резко критичен (и, полагаю, ближе к истине), особенно в оценке личных стимулов и поведения Джахангир ходжи. Придавая литературную форму мнениям тогдашней кокандской знати, автор называет это ополчение «сбродом» (*авбаш*), а стремление Джахангир ходжи «вершить *газат*» – желанием царствовать. Кроме того он осуждает «непочтительное» (*би-адаб*) отношение Джахангир ходжи к Мадали-хану, хотя тот, уходя, оставил на помощь кашгарцам часть войска вместе с опытным военачальником Хакк-кули Мингбаши, которому *газии*, очевидно, и обязаны взятием крепости Гулбаг. Еще более резок автор ТШ в осуждении мотовства, распутства и беспечности ходжей, явившихся в Кашгар «делать *газат*» (ТШ, сс. 114-116; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 106).

Во всяком случае тот факт, что под знамя Джахангир ходжи стали стекаться кашгарцы, может означать лишь то, что часть местных мусульман, пострадавших от китайской экспансии, нуждались в харизматическом лидере, который попросту своим существованием придавал бы некоторый

[1] В. Наливкин компилирует собственную «усредненную» (несколько вольно и литературно изложенную) версию из рассказов Хаким-хана и ‘Аваз-Мухаммада (Краткая история, сс. 126-129).

сакральный смысл их смутным протестам в условиях конфессионального и психологического дискомфорта («жизнь в государстве неверных»).[1] Тем более что императорский Китай действительно проводил политику экономического и этно-конфессионального притеснения некитайцев, из-за чего многие кашгарцы и их соседи (калмыки и др.) с готовностью поддержали Джахангир ходжу. Хотя его успехи объясняются не только этой поддержкой, но и притоком массы добровольцев из ханств и удельных владений соседней Трансоксианы (Валиханов. Собр. соч., III, с. 144).

Второй поход Мадали-хана на Кашгар (по сведениям Ч. Валиханова) состоялся осенью 1830 г. До этого, как сказано, китайцам удалось нанести поражение войскам Джахангир ходжи, он сам и ближайшее окружение попали в плен и были казнены в Пекине (лето 1829). Китайцы направили в Коканд посольство с предложением Мадали-хану новых отступных (чтобы он воздержался от новых походов и не позволял бы «вершить газат» своим ходжам). Однако Мадали-хан отверг эти предложения и решился идти походом на Кашгар. В одном из писем ташкентского хакима Йусуфа (?) Кушбеги говорится, что основная причина похода состояла в недоборе рассчитанного объема налогов с провинциальных владений ханства и в расчете пополнить казну за счет военного давления на Китай (Валиханов. Собр.соч., III, с. 138.).

На этот раз кокандцы выступили с более внушительными силами – до 40 тыс. воинов (по другим данным – 60 или 65 тыс.).[2] Этот поход, судя по приводимым в «Записках» сведениям, был успешнее. Кокандцам удалось добиться ряда побед (подробней обзор см.: Kim. Holy War, сс. 37-72). Однако осада основного города Гулбаг затянулась на четыре месяца, и, видимо, других более успешных военных операций не было. В результате Мадали-хан склонился к миру после некоторой паузы и ожидания из Пекина отправленного туда посольства. Мирный договор с китайцами был заключен по сути в обход основных интересов кашгарцев. Формальное управление над страной сохранялось за Китаем, однако с привилегиями для кокандцев в торговле и с правом взимания некоторых «мусульманских налогов». Параллельно было отправлено посольство в Россию, похоже в надежде на дипломатическую поддержку и как компенсация за фактический провал посольства в Турцию (см. об этом выше). Уход из

[1] Версия Таджира, по которой Джахангир сам «призвал на помощь» Мадали-хана и выказывал ему всяческие знаки почтения (ГС, лл. 13б-14б), сходится со сведениями, собранными Ч. Валихановым, правда без упоминания о самонадеянном заявлении Ходжи в адрес Мадали-хана о том, что кашгарцы готовы вести *газат* и без кокандцев.

[2] Цифры, приводимые в этой части «Записок» Ч. Валиханова могут быть преувеличены.

Кашгара повлек за собой переселение в Коканд множества кашгарцев (до 70 тыс.[1]) (Валиханов. Собр.соч., III, сс. 132-138, 144-145).[2]

О втором походе кокандцев в Кашгар местные источники предлагают собственную версию, в отличии от русских и китайских. На этот раз совершить поход Мадали-хана побуждает Мухаммад-Йусуф ходжа (ум. в 1252/1836-37),[3] старший брат Джахангир ходжи (к тому времени уже покойного). Хакк-кули Мингбаши также был в числе тех, кто призывал хана совершить поход; именно ему было велено собирать войско и возглавить его. Этот второй поход тоже складывался не вполне удачно, поскольку осада Гулбага (уже основательно укрепленного китайцами) ничего не дала. Однако кокандцы заключают почетный мир с китайцами, которые по договору обязывались «управлять мусульманами деликатней» (*бе-тарик-и рифк*/ بطريق رفق), обещали, что «неверные не будут вторгаться во внутренние дела мусульман», а также «присматривать за проститутками страны», чтобы те «не смущали мусульман». После этого, получив солидные дары, кокандцы вернулись вместе с теми кашгарцами, которые не захотели остаться на родине и предпочли поселиться в Фергане (МТ-2, с. 572; ТДН, л. 147б-148а; ГС, л. 14б; ТШ, сс. 117-120; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 107-108; сравните с приведенными выше версиями, собранными Ч. Валихановым, сс. 139-143).

По ТДТ, во время второго кашгарского похода Мадали-хан накладывал *джизью*[4] и *харадж* на «неверных», а «буддийские ступы превращал в мечети», одновременно выделяя средства для ремонта старых мечетей (л. 430а; о самом походе – лл. 422а-430а). Однако это известие кажется не вполне точным в сопоставлении со сведениями из более достоверных источников и особенно учитывая, что автор писал много лет спустя после событий и не указывает источников своей информации.

Во всяком случае, несмотря на фактическую безрезультатность второго кашгарского похода, Мадали-хан извлек из него максимум политических выгод. Через год с лишним, т.е. после обмена с Китаем посольствами, Коканд добился (по соглашениям 1832 г.) более выгодных условий для

[1] Возможно, эти цифры преувеличены, т.к. в этом же месте «Записок» Ч. Валиханова имеются сведения других информаторов, сообщающих: «несколько тысяч», «пять-шесть тысяч» (сс. 136-137). В приводимом там же донесении генерала Броневского указано «до ста тысяч семейств», которых расселили ниже Ходженда и на Сырдарье (с. 145). Некоторые другие сведения о переселении кашгарцев в Коканд приводит Ш. Кулдашев (Политические, экономические и культурные связи, с. 16).

[2] Другие подробности этого похода и в целом отношений Коканда с Китаем по русским и китайским источникам см. в упомянутых работах А. Ходжаева, М. Кутликова, Кузнецова, Ш. Кулдашева (там же библиография).

[3] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 414.

[4] Налог, накладываемый на «неверных».

торговли в Кашгаре, возможность взимать налоги с тамошних мусульман, преимущественно выходцев из Коканда и т.п. (Валиханов. Собр.соч., III, сс. 139-145; Бейсембиев. Известия ТШ, сс. 244-250). Кроме того Мадали-хан получил право прилагать к своему имени титул Абу-л-гази (буквально – «Отец борцов за веру»), что несколько компенсировало скрытую и явную реакцию богословов в связи с его предосудительной женитьбой на вдове своего отца (об этом: «B».IV.2).

Таким образом, походы на Кашгар естественно воспринимались в ханстве как *газат* и в качестве такового описывались во всех местных источниках. И конечно же, предводители *газат*а у значительной части историков не могли характеризоваться отрицательно, а те или иные «сомнительные эпизоды» в их биографиях (та же наркомания или неумеренные сексуальные влечения) относились к «неблагоприятным условиям» либо к «неправедным и испорченным окружающим». Это касается прежде всего ключевой фигуры этого времени – Джахангир ходжи. Еще более идеализирован его образ в среде кашгарцев, которые, как сказано, нуждались в харизматичном герое-вожде на фоне перманентных столкновений с китайцами. Таким героем, который отвечал бы мировосприятию большинства мусульман (и который оказался бы в нужном месте и в нужный час), мог стать только потомок былых правителей Кашгара – Белогорских ходжей, обладавших сакральным и легитимным статусом (сравните: Newby. The empire and the Khanate, pp. 115-124; Kim. Holly War, pp. 24-27; Кулдашев. Политические, экономические и культурные связи, с. 17).

Однако постыдное бегство и очевидная трусость «главного газия» (غازی) в первом же бою с китайцами не просто внешне дискредитировали идею похода, но и продемонстрировали его далеко не религиозные цели, по крайней мере для самого Ходжи. Также можно оценить поведение Джахангир ходжи уже в качестве правителя, совершенно противоречащее тому идеализированному образу «воителя за веру», каким его воспринимала община мусульман Кашгара в надежде на «освобождение от неверных» и восстановление власти Белогорских ходжей. Она воспринималась населением как сакральная, а восстановление ее считалось «святым делом», отчего неорганизованные и во многом спонтанные действия Джахангир ходжи и его ближайшего окружения были восприняты с воодушевлением, тем более что в *газат*е приняли участие многие добровольцы из тогдашней Трансоксианы, «Малой/Восточной Бухарии» и др. регионов. Этого почти сакрального смысла исполнены и последующие легенды, запечатлевшие образ Джахангир ходжи как мученика за веру и в этом виде дошедшие до нас. Две из них, связанные с добровольной передачей ему несметных богатств для *газат*а знатными людьми, приводит в своей работе B.

Наливкин (Краткая история, сс. 127-128). Другую легенду о Джахангир ходже мне удалось записать в Джалалабадской области (Кыргызстан). В ней Ходжа выступает героем-*гази*ем, который успешно воевал и с китайским императором, и с... русскими (!) во время нападения их на Коканд (т.е. через несколько десятков лет после казни Ходжи). Как видим, личность Джахангир ходжи и его порыв трансформировались в устной традиции в образ Ходжи-героя, сумевшего противостоять много раз превосходящим силам «неверных». Контекст записанных мной легенд отражает также своеобразную реакцию на русскую колонизацию, когда в народной памяти оживали легендарные образы героев, а в исторических сочинениях идеализировались образы великих ханов и газиев, символизировавших утраченное Кокандским ханством былое могущество.[1]

Тем не менее в кокандских источниках более всего комплиментов (как истинный *гази*й) получает Хакк-кули Мингбаши, возглавлявший войска в обоих походах. Мулла Нийаз-Мухаммад посвящает ему и его соратникам оду, восхваляющую их геройства, отвагу и решительность, «смело отсекающих головы неверных», «высоко поднявших знамя ислама», «жертвующих жизнями ради Всевышнего Бога» и т.п. (см., например: ТШ, сс. 119-120).

Оду в честь воевавших в Кашгаре *гази*ев пишет и другой автор – Таджир, в которой также идеализирован образ Джахангир ходжи (ГС, л. 14а). Кстати, Таджир единственный, насколько мне известно, из кокандских историков передает рассказ о посольстве Мадали-хана к китайскому императору. При всей литературности рассказ интересен во многих отношениях. Прежде всего это заведомо идеологическое и пропагандистское толкование «успеха» мусульман в войне, в результате которой Коканду якобы удалось «напугать великий Китай». Такого рода мнение, конечно, представимо в Кокандском ханстве, однако выглядит скорее как удовлетворение комплекса неполноценности не самой сильной державы региона. Далее мы видим один из ранних для кокандской историографии прецедентов восприятия «страны неверных», величие и могущество которой тем не менее признается, пусть даже в пристрастной форме исторических сплетен и фантазий.

Итак, рассказ Таджира таков. После того, как войска Джахангир ходжи были разбиты и сам он пленен с несколькими соратниками и родственниками, доставлен в Пекин и казнен, китайцы решили обезопасить вновь отвоеванную «восточную провинцию» (Кашгар/Синьцзян) и ради этого пошли на переговоры с Кокандом. В Коканде, выслушав китайские предложения и обсудив их, направили в Пекин посла по имени А‘лам-

[1] См. также версии толкования образа ‘Алим-хана, рассмотренные Т. К. Бейсембиевым (Образ Алим-хана, сс. 28-32).

пачча (*поччо*). Автор подчеркивает исполинский рост и могучее сложение этого посла. Посол прибыл в Пекин и был встречен с почетом. Далее А‘лам-пачча передает письмо от имени Мадали-хана «хакану Китая». Тот затребовал переводчика и велел перевести послание. Оно, если верить автору, было составлено в «мусульманском стиле», т.е. в стиле хутбы, где в начале воздается хвала единому Богу, затем Пророку, затем четырем праведным халифам и в завершение Мадали-хану. За сим следует весьма символичная ремарка кокандского хана, который предупреждает китайского императора:

«Моя родословная плоть от плоти доходит до самого Чингиз-хана, и я потомок ханов во плоти. Предки наши, слава Аллаху, мусульмане. Отец мой оставил это государство мне в наследство. И теперь литавры государства бьют в честь моей справедливости. ... А сейчас я дошел до самого Кашгара и совершил газат. Во второй раз я повелел моему слуге Хакк-кули Мингбаши, чтобы он вел газат и стер с лица земли вас. Территории отсюда и до Итсравшана (Уструшаны) и до Йама и далее до Сырдарьи подчинились мне и пристегнуты к моим стременам. Если будет угодно Аллаху, я надеюсь, что от земель Рума и до границ Китая я стану владыкой всесильным».

Комментарии, что называется, излишни. Далее Мадали-хан якобы предложил китайскому императору на выбор выполнить одно из трех условий («путей»): 1. Прислать удерживаемых в Пекине *саййид*ов (ходжей) в Коканд, «ибо они из потомков дома Пророка»;[1] 2. Отдать территорию «Етти шахар»/Кашгара, «чтобы мы правили мусульманами по *шар‘иат*у»; 3. Либо присылать каждый год из Китая по десять тысяч ямбу в качестве таможенной платы.

Далее, по рассказу, Мадали-хан клянется, что при невыполнении одного из этих условий он готов продолжить военные действия. Тогда император спросил посла: «Какого роста и сложения твой хан»? Тот ответил: «Одежду, которая на мне, хан (Мадали) подарил мне, поскольку для него она стала стара и мала...»[2] Император также расспросил о Хакк-кули Мингбаши и кокандских солдатах, и А‘лам-пачча расписал слуг и воинов Мадали-хана как могучих и воинственных богатырей. Если верить автору (который, кстати, ссылается на рассказы самого А‘лам-пачча), сказанное послом произвело впечатление на китайцев. Император стал советоваться с окружением по поводу предоставленного выбора «одного из трех путей». Посовещавшись, китайская сторона якобы решила отдать Кашгар в управление Мадали-хану. Затем император дал послу царскую одежду

[1] Имеются в виду те потомки Аффак-ходжи, которых захватили китайцы и содержали в почетном плену в Пекине (Валиханов. Собр. соч., III, с. 144).

[2] Между тем Потанин, встречавшийся с Мадали-ханом, сообщает как раз обратное, т.е. о «небольшом росте и тучном теле» хана (Записки, с. 67).

для Мадали-хана, несколько тысяч ямбу, разной фарфоровой посуды, чая в дар кокандскому правителю. В завершение император сказал послу: «Эй, посол, мы передаем управление “Етти шахар” [=Кашгаром] хану [Мадали]». А‘лам-пачча спросил о судьбе *саййид*ов. Ответ последовал в том смысле, что их будут держать при дворце, не препятствуя их молитвам (ГС, лл.15б-18а). Тем не менее Мадали-хан, очевидно, понимал, какой выбор сделает китайский император, не сильно озаботившись судьбой *саййид*ов, получив, однако, искомую материальную компенсацию.

Так закончилась миссия кокандского посла, по версии Таджира. Повторяю, что угрозы, содержащиеся в письме и в устных ответах кокандского посла (если они действительно имели место, по крайней мере в более дипломатичном виде), скорее выглядели, как устрашающая мимикрия.[1] Хотя, если даже это лишь авторские гиперболы, то сама миссия действительно принесла плоды. Китайский император, явно не желая иметь лишние заботы в западных частях своей империи, предпочел откупиться. Исходя из выставленных условий, китайская сторона получила возможность без особых дипломатических последствий и далее держать в плену потомков Белогорских ходжей, не опасаясь, что они окажутся в руках тех, кто может использовать их для легитимации новых восстаний в Кашгаре. Между прочим рассказ Таджира дает основание думать, что именно Мадали-хан мог негласно санкционировать этот продленный в бесконечность «почетный» плен ходжей. В обмен Коканду удалось добиться от императора других уступок и получить «отступные» в денежном выражении, а также названные дары от китайцев, которые, судя по восхищенному описанию Таджира, считались мерилом роскоши и несметных богатств. Повторяю, этот и другие его рассказы о Китае[2] выглядят как исторические анекдоты, хотя в той или иной степени отражают действительные реалии или по крайней мере ходячие представления кокандской аристократии, а вернее самого кокандского социума о «неверных соседях», находившие свое воплощение в сочинениях пишущей интеллигенции.

Краткие выводы. Таким образом, Коканд как государство возникает на северо-восточной окраине бывшего Бухарского ханства. Вследствие ослабления сюзерена ряд провинций от него отпадают и становятся самостоятельными. Провинции считались наследственными землями лидеров каких-либо политических объединений (чаще всего племен),

[1] Хотя по тем временам она, возможно, и соответствовала дипломатическим нормам. Однако, повторяю, нужно иметь в виду и литературную обработку в пересказе Таджира.

[2] Особенно описания собственно Китая и Пекина, царящих там обычаев тоже сильно гиперболизированы и иногда доведены до формы гротесков с ярко выраженной конфессиональной антипатией (там же, лл. 18б-21а).

вроде Ура-типы (владение Йузов) либо левобережья верховьев Сырдарьи (Минги). Завоевывая их или вовлекая в свой состав новые племена с их ареалами и собственными экономическими интересами, Коканд подвергал себя серьезным политическим рискам. Иными словами, «вбирая в себя» соседние кочевые племена и независимые владения, ханство заведомо обрекало себя на особую форму правления, нацеленную на насильственное удержание захваченных территорий. Кажется, единственный экономический резон такого захвата состоял в эксплуатации «новых территорий» через налоговые обложения. Структура такого правления практически не отличалась во всех государствах (ханствах) региона и представляла собой постмонгольскую форму военно-административного правления с частичным делегированием власти провинциальным племенным владениям, из которых состояло то или иное государственное образование.[1]

Такая редукция традиций (по сути кочевнических) для ранней истории Коканда была естественна, поскольку пришедшие к власти Минги и большинство их конкурентов в борьбе за власть в действительности знали только один тип организации государства, основанный на принципах и укладе кочевых племен. Ведь и Минги, и их конкуренты были частью корпорации кочевых племен, пока они не перекочевали в Фергану, где оседание и возвышение их в качестве самого сильного племени (рода) затянулось на многие десятилетия (Мунши. *Муким-ханская история*, сс. 170-171 пер.). Поэтому в Коканде (при доминировании кочевых традиций, при слабости и неразвитости городов, незначительности земледельческого населения) образовалась единственно возможная форма государственного устройства – ханство с принципами правления, во многом отражающими уклад предшествующих кочевых империй.

Самыми крупными и влиятельными группами в ханстве были кипчаки и киргизы, которые сохранили свою социальную структуру, обычаи и т.п. Выше приведено достаточно примеров, в которых образ жизни, представления и поведение таких кочевых групп (в первую очередь кипчаков) авторы подвергают суровой критике как не соответствующие исламу. И неудивительно, что в племенных кочевьях исламские нормы владычества и легитимации едва ли могли прижиться, по крайней мере в описываемые времена. Однако и в этой среде были свои представления о законности владычества, исходящие из ее традиций, в том числе из религиозных представлений.

[1] Я не разбираю здесь конкретные формы и структуру власти либо названия и функции разных должностей в ханстве. Тем более что эти вопросы в той или иной степени освещены в работах: А. Троицкой, Р. Набиева, Т. Бейсембиева, Ш. Вахидова, Я. Кавахара и др. Можно также указать на работы В. Бартольда, А. Семенова, Ю. Брегеля, А. ф. Кюгельген и др., посвященные разбору структуры соседних (Бухарского и Хивинского) ханств (см. библиографию).

Особое значение наверное имела и социальная организация кочевников, в которой доминирующим источником и организации, и легитимации верховной власти выступала генеалогия, которая должна была иметь форму преемственной передачи полномочий, власти и сакральности. Именно генеалогия утверждала и подтверждала на разных уровнях относительное единство в этом социальном организме, состоявшем большей частью из кочевников, поддерживала и регулировала его сложные внутренние связи, «определяла иерархию и легитимировала отношения власти и властвования» (Скрытникова, 1997, Харизма и власть, сс. 26-27).

По мнению Берта Фрагнера, возникновение таких государств, как Коканд, т.е. на основе доминирования одного племени, неизменно опиралось на его военную мощь (Fragner. The Concept of Regionalism, pp. 352-353). С точки зрения этой концепции остается не совсем ясным, почему именно Мингам удалось захватить и «централизовать» власть, если в военном отношении они были не самым сильным племенем. Не менее, если не более, сильными были, например, те же кипчаки, чья воинственность отмечается многими источниками. По всей вероятности, в возникновении такого рода ханства, возглавляемого одним племенем или корпорацией племен (с признаками «микроимперии») серьезную роль играли и другие факторы, например легитимация собственного происхождения, дающая право на власть, более удачное географическое (а значит и стратегическое) расположение (в случае Мингов – в центре Ферганской долины). Кроме того Минги в большинстве своем, видимо, осели и потому опирались на оседлых (прежде всего городских) жителей, чья поддержка имела не меньшее значение для устойчивости их власти. Иными словами, возникновение Кокандского ханства не вполне вписывается в те схемы, которые предложил Берт Фрагнер, т.е. путем установления власти одного племени (конфедерации племен, которые поддерживают его милитаристскую монополию).

В Коканде эта схема проявляла себя сложнее, и ее особенности определялись пестротой родоплеменного состава населения, сложным переплетением экономических и политических интересов. Баланс этих интересов, естественно, включал и экономические мероприятия, в числе которых не последнее место занимало орошение земель. Это позволяло Мингам решать вопрос о переизбытке кочевых племен путем обширной ирригации именно в местах их расселения и кочевий, что достаточно безболезненно меняло экономическую ориентацию племен и снижало их воинственность. Минги удачно воспользовались и другой стратегией пасторальных обществ – массовым переселением жителей соседних городов и областей во вновь основанный Коканд и другие города. Рост городского и земледельческого населения влиял на принципы управления и соотношение групп населения, но уже не в пользу кочевников.

Так же важно было трансформировать былую публичную власть (по принципу «доброй старины» в виде племенной «демократии») во власть административную. Этот процесс обрел в Коканде своеобразные

черты, хотя соседняя Бухара, где издревле сохранялись традиции административного и налогового устройства, служила примером для заимствований.[1] Однако при сильных началах кочевнических традиций структура кокандского государственного аппарата была довольно специфична, а принципы налогового обложения и особенно сбора складывались в нечто среднее между разбойным набегом и принудительным сбором предписанных податей и часто в нарушение тех религиозных норм, которые декларировались для легитимации самого существования податной системы.

Во всяком случае более или менее устойчивая административная структура Коканда сложилась, пожалуй, уже во время Нарбута-бийа и твердо закрепилась при ‘Алим-хане, активность которого в этом смысле будет рассмотрена ниже. И между прочим только при нем был введен институт *мухтасиб*ов и *кади/кази ра’ис*ов, была упорядочена налоговая система («В».II.6). При ‘Умар-хане и Мадали-хане удается более или менее стабилизировать власть, построенную на административных началах.

Однако прежние принципы кочевнического управления еще сохранялись. Например, при передаче города или области на нового хакима возлагался лишь определенный размер денежных поступлений. Как он добывал эти средства, каков его личный «прибыток» как местного управителя – от такого рода проблем центральный аппарат часто самоотчуждался (подробней: «В».IV.4). Такая система приводила к частым злоупотреблениям, а то и предполагала их. Вмешательство «центральной власти» происходило только в моменты вспыхнувшего конфликта между локальным администратором и его подданными, протестующими против излишнего повышения налогов или иных нарушений. Эта система «дистанционного управления» фактически была отголоском (если не прямым продолжением) былых «даннических отношений» верховного правителя и его представителей по улусам. В этом смысле можно согласиться с Б. Фрагнером, утверждающим, что в ханствах Центральной/Средней Азии (как и в соседнем Иране) перенести политический потенциал из племенной сферы в чиновничий аппарат, хотя бы по аналогу Оттоманской империи, в рассматриваемое время не удалось (The Concept of Regionalism, p. 162).

Что касается религиозных институтов, то их укрепление (а иногда и становление) шло параллельно процессу возникновения и укрепления государства. Тем более что институты религиозной власти призваны были стать частью административного аппарата. Пока еще не вполне ясны те принципы и модели, к каким прибегали государственные чиновники или правители Коканда при использовании религиозных институтов и предписаний. Однако можно сделать общий вывод, что их регулятивный потенциал использовался в большинстве случаев крайне неэффективно. Более подробно эти вопросы я разбираю ниже.

[1] Тем более что большинство представителей высшего бюрократического аппарата (прежде всего религиозных институтов) Коканда обучались в Бухаре.

ГЛАВА III. ПАДЕНИЕ ПРЕСТИЖА ВЛАСТИ: ОТ ХАНОВ К РЕГЕНТАМ

Кокандское ханство потерпело поражение в момент своего расцвета как в смысле экономическом, так и политическом. Это был момент, когда ханство достигло максимальных размеров. И если первый этап его становления и эволюции в качестве достаточно сильной державы региона можно характеризовать как укрепление и подъем, то следующий этап представляет собой упадок и окончательную ликвидацию ханства (1876 г.). В этой главе будут рассмотрены события, сопровождавшие этот развал – территориальный, экономический и политический кризисы, которые привели к падению этого некогда самого крупного для своего времени государства региона. Основной причиной упадка большинство кокандских историков, а вслед за ними и современные исследователи называют территориально-племенной сепаратизм внутри ханства и экспансию соседней Бухары. Эти события будут в центре дальнейшего обзора политической истории Коканда. Однако, как и в предыдущей главе, я буду обращать особое внимание на религиозную мотивацию (или ее профанацию и даже игнорирование) в действиях лидеров племен, отдельных групп и кланов.

III. 1. Этнополитические раздоры и начало экспансии Российской империи

После захвата Коканда Амиром Наслуллахом, власть бухарцев продержалась недолго. В северо-западных районах Коканда поднялись племена во главе с киргизами. Или, по выражению Хаким-хана, «племена сошли с мест и пришли в действие, подобно Чингиз-хану» (МТ-2, с. 644). Основной костяк «пришедших в действие племен» составляли киргизы и кипчаки, к которым примкнула и часть сартов.[1] Для легитимации своих действий инициаторы выступления привезли из Таласа отпрыска дома Мингов – Шир-‘Али-хана,[2] отец которого еще во времена ‘Алим-хана был

[1] Правда, Мулла Нийаз-Мухаммад сначала называет сартов (преимущественно городских жителей и земледельцев) и затем племена кипчаков и киргизов (ТШ, с. 136).

[2] Его родословная в источниках приведена по-разному, однако более или мене точно восстанавливается: Шир-‘Али Мухаммад-хан – Хаджжи-бий – ‘Абд ар-Рахман-бик – ‘Абд ар-Рахим-бий – Шахрух-бий – [‘Ашур-бий] – Чамаш-бий. ‘Аваз-Мухаммад пишет, что ‘Алим-хан заботился о сыновьях, оставшихся от Хаджжи-бия, и поручил их попечительству некоего Чечакча-ходжи (ТДН, лл. 165б-166а).

казнен (как возможный претендент на власть – см. выше). Малолетние Катта-бик и Шир-’Али укрылись в Кухистане. Катта-бик вскоре умер, а Шир-’Али поселился среди горных киргизов, где прожил почти 45 лет. За это время он женился на киргизке, обзавелся семьей. Во время названных событий о Шир-’Али вспомнили (точнее, о его происхождении), и он был поднят на белом войлоке в ханы. Восставшие, захватив северные районы Ферганской долины, направились к Коканду, который тоже был взят относительно легко, поскольку бухарцы, как сказано, полностью дискредитировали себя крайне жесткой политикой. В ханстве начались избиения и казнь бухарцев (которых в источниках называли Мангытами), а также тех, кто их поддерживал. Шир-’Али-хана ввели во дворец (*урда*) и здесь повторили церемонию «вознесения в ханы» на белом войлоке. Кокандцы встретили нового правителя с облегчением, богословы и остатки бывшей политической элиты благословили его (МТ-2, сс. 643-644; ТДН, лл. 163а-164б, 165а-166б; ГС, лл. 30а-31а; ТШ, сс. 136-137-138; АСТХ, лл. 26б-27б).

Восстановление власти Мингов и политической независимости ханства вовсе не означало, что восстановится былое относительно стабильное экономическое и политическое положение. Дело в том, что бухарцев победили представители кочевых и полукочевых племен. И как следствие усилился племенной сепаратизм, насилие в ханстве стало нормой или, по выражению Мирза ‘Алима, «война стала каждодневным занятием кокандцев». Ханская казна пустовала, голод усиливался. Люди забивали скот, мясо которого пропадало, так как его никто не покупал. Он же добавляет, что люди из деревни бежали в города и крепости, чтобы укрыться от набегов. Чтобы поддержать ополчение и государственные структуры, требовались средства, их отсутствие заменялось раздачей жалованных грамот на земли, селения и прочую недвижимость в ханстве. Впрочем, эти пожалования не могли принести дохода, поскольку большинство крестьян на раздариваемых землях были разорены, а мастеровые угнаны в Бухару (ТШ, сс. 137-138; АСТХ, лл. 28а,б).

Для восстановления платежеспособности новой власти необходимы были налоговые поступления в казну, однако ограбленное Мангытами население не могло их платить. Тем более что день ото дня ждали нового вторжения Амира Насруллаха. Поэтому первым делом горожане и ополчение принялись возводить стены и ров вокруг города. Одновременно развернулась широкая пропагандистская кампания, чтобы вдохновить на сопротивление и строительные работы уставших от войны жителей. По сведениям ‘Нийаз-Мухаммада, разнесенное глашатаями по ближайшим провинциям обращение нового хана и призывы аксакалов возымели

действие. Люди добровольно приходили на строительные работы, несли в город остатки фуража и зерно и, как оказалось, очень своевременно. Стены города и ров (с западной стороны) были возведены за 40 дней, и уже через месяц с небольшим Амир Насруллах с войском объявился на границах Кокандского ханства. К городу стали подтягиваться местные добровольцы для обороны. Один из эпизодов этой обороны передает Мулла ‘Аваз-Мухаммад. Когда Мангыты были на подступах к Коканду, знаменитый в то время ‘Азим ходжа Ишан Маргинани (*Ишан-тура*) написал письмо улемам (‘*улама*’), ишанам и даже простым рабочим (*мардикарлар*) в Андижан и Ош с просьбой о помощи. Все откликнулись, включая сезонных рабочих (*ай мардикарлар*). Это ополчение вместе с племенем Миракан двинулось в сторону Коканда под белым знаменем и присоединилось к защитникам города. Появившиеся бухарцы попытались взять Коканд «на марше», но были отбиты. Неоднократные их атаки и упорные бои ни к чему не привели, Амир Насруллах с потерями был вынужден отступить. Заслышав об этом, из Бухары начали возвращаться угнанные сановники и другие жители Коканда и окрестностей, в их числе Мусулманкул Дадхах, которому суждено было сыграть ключевую роль в дальнейших политических и военных событиях в Кокандском ханстве. Однако Мангыты еще оставались в пределах Кокандского ханства, продолжая грабежи населения (ТШ, сс. 138-142; АСТХ, л. 30б).

Несколько иначе и полнее эти события изложены у Хаким-хана, согласно которому было фактически два похода бухарцев на Коканд и одновременно на Ташкент. Однако и он говорит, что успех был на стороне кокандцев. Он пишет также об отпадении племен Курама, которые захватили крепость Кираучи и отдали ее сыну бывшего ташкентского правителя Йунус ходжи – Хашим ходже (МТ-2, сс.647-651).

Интересные подробности сообщает Таджир (написал свое сочинение в 1864 г.) по поводу попыток легитимации Амиром Насруллахом своих походов на Коканд, особенно второго. Согласно этому рассказу, богословы Бухары поздравили Амира Насруллаха со славной победой над Кокандом и прочитали благословляющую молитву в его честь, назвав высоким эпитетом «хазрат» (буквально – «Высокоприсутствие», соответствует титулу «Величество»). В ответ Амир Насруллах затребовал религиозного обоснования с выписками из авторитетных правовых источников (*ривайат*) того, что все земли от Рума (Османской Турции) и до границ Китая должны принадлежать ему (Амиру Насруллаху). Богословы, как передает Таджир, нашли такое обоснование и в письменном виде отправили во дворец. Трудно сказать, имел ли место этот эпизод в действительности, однако автор использует его для объяснения причин казни самого знаменитого

поэта того времени Маулана Джунайдаллаха.[1] Поэт будто бы перехватил по дороге ханского слугу, идущего от собрания богословов с «ривайатом» и написал на уголке этой бумаги иронические стихи в адрес Амира Насруллаха. Стихи были более чем дерзкими, и Маулана Хазик поплатился за них жизнью (ГС, лл. 28а-29а).

Как бы там ни было, вторая экспансия Амира Насруллаха натолкнулась на стойкое сопротивление кокандцев, несмотря на их плохое вооружение. Воспоминания о первом походе и жестокостях Мангытов были еще свежи, и призывы к сопротивлению бухарцам находили отклик среди населения. Религиозный аспект этих призывов подробно изложен у Мирза ‘Алима. По его словам, богословы собрались в Коканде и составили на бумаге *ривайат*, т.е. выписки и цитаты из богословских сочинений, обосновывающие решение о сопротивлении Мангытам. *Ривайат* передали Нур ходжа *ра’ис*у и Мулла Мухаммаду *кази* (*кади*/قاضی) с поручением огласить этот текст и, согласно его содержанию, наставление (*амр-и ма‘руф*) по всем окрестностям Коканда. Несколько литературную форму этого наставления приводит Мирза ‘Алим:

«Эй, мусульмане, будьте бдительны и осведомлены! Предписания *шар‘иат*а и *ривайат*[2] улемов таковы: кто будет убивать этих грешников из грешников – Мангытов, тот [будет считаться] борцом за веру (*гази*), а кто умрет [от рук Мангытов], тот мученик за веру высокой степени (шахид-и ‘али). Братья, таков ривайат муджтахидов.[3] Его смысл таков – нужно крепче подвязать пояса и вести сражение за веру (*джадд-у джахд*), и тогда вы найдете великое вознаграждение (*саваб-и ‘азим*)» (АСТХ, л. 31а).

Как говорит автор, такого рода обращения вместе с упомянутым *ривайат*ом глашатаи зачитывали в спешке, иногда даже не слезая с коней. И эта религиозная пропаганда возымела действие: количество добровольцев росло и дух кокандского ополчения был очень высок (там же, лл. 31б-32а). Для нас этот случай особенно интересен как пример религиозной оценки нападения соседнего ханства, действий его правителя и войск, которые были приравнены к «неверным» и сопротивление которым фактически оценено как война за веру (*газат*).

Правда, Мулла Нийаз-Мухаммад оговаривает, что кокандцев больше вдохновлял их собственный гнев, который был реакцией на прежние бесчинства бухарцев. Последних, впрочем, он везде называет «грешниками» (*муфсидан*). Интересна также литературная обработка решения Амира

[1] Возможно, речь идет о Мавлана Хазике (см. ниже).

[2] Напоминаем, *ривайат* представляет собой обычно выписку из сочинений по *фикх*у с аргументами в пользу того или иного судебного заключения или для составления богословско-правового решения (*фатва*).

[3] Богословы, имеющие право выносить правовые решения.

Насруллаха отступить от Коканда. Он якобы говорит на совете, что если бы он привел сюда все войска мира, и то не смог бы взять эту страну (Коканд), ибо она самая сильная во всем Мавараннахре. Далее автор вкладывает в уста Амира Насруллаха столь же маловероятные «покаяния», признания в своей жестокости из желания наказать правителей Коканда за грехи (ТШ, сс. 140-142). Подобные же «покаяния» Амира Бухары встречаются и в других литературных произведениях того времени (см., например: ШНМ, л. 27а; Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 252-56, 258 и др.). Такого рода запальчивые фантазии скорее воспринимаются как попытки моральной самореабилитации кокандских интеллектуалов.

Тем не менее Мулла ‘Аваз-Мухаммад, как мне кажется, дает более трезвую и реалистичную оценку осады Коканда и сопутствующих событий. Автор отмечает, что Амира Насруллаха заставил отступить от Коканда поход на Бухару правителя Хорезма ‘Алла-Кули-хана. Кокандцы, несмотря на свою самоотверженность, «были крайне стеснены» осадой и вынуждены были отправить к бухарцам посла для переговоров. Автор добавляет, что кокандцы разочаровались в Амире Насруллахе и на фоне жестокостей бухарцев «простили грех Малади-хана» (از ذمیم محمد علی خان همه برگشته <اند) (ТДН, лл. 170а-171а).

Ташкентский автор Мухаммад-Салих пишет, что город Коканд выдержал девять штурмов; кокандцы, памятуя жестокости и грабежи бухарцев при первом нашествии, держались стойко и, несмотря на огрехи фортификации, не пустили противника в город. Кроме того Мухаммад-Салих тоже говорит, что бухарцы прекратили осаду и отступили, «подивившись стойкости кокандцев», но еще и потому, что хорезмский правитель ‘Алла-Кули-хан двинулся с войсками на Бухару и разорил несколько районов (ТДТ, л. 577а, б; Набиев. Из истории, с. 31).

Отступая, Амир Насруллах отдает Ходженд Ходжа-йи Калану Джуйбари и отпускает оттуда пленных кокандцев. Пользуясь затишьем, кокандцы спешно восстанавливают стены города и ров. Как видно из рассказов Мулла Нийаз-Мухаммада, внешняя агрессия стала условием временного объединения основных племенных групп и городских жителей, которые нашли общий язык в решении неотложных государственных дел и даже стали подумывать о «завоевании стран/миропокорении» (*кишвар куша*) (ТШ, сс. 142-143). Хотя едва ли речь шла о внешних завоеваниях – скорее об отвоевании отпавших провинций, которые прежде входили в состав Кокандского ханства (ТДН, лл. 171а-173б).

Основная борьба разгорелась вокруг Ходженда и особенно Курамы и Ташкента. Во время бухарской агрессии некоторые провинции предпочли сменить правителей. Так в Кураме власть была передана Хашим ходже ибн Йунус ходже, засевшем в крепости Кираучи. Борьба за власть разгорелась

и в Ташкенте. Интересно, что здесь сначала в качестве посредника, затем активного претендента на власть выступил еще один представитель дома Мингов – Аталик-бик – другой сын ‘Алим-хана, бежавший в свое время (при ‘Умар-хане) в Шахрисабз и затем в Етти-купрук (юго-запад Ферганы) к племенам киргизов. Однако его (и тех племен, которые за ним стояли) выступление было неуспешным, несмотря на поддержку Амира Насруллаха. Через некоторое время Аталик-бик был схвачен и доставлен в Коканд «на услужение» к Шир-’Али-хану. Советники хана решили, что «правление и жизнь двух Амиров в одном городе неразумно», и «пришли к наилучшему решению – убить Аталик-бика, сына ‘Алим-хана» (первая пятница *мухаррам*а 1259/19 марта 1843 г.).[1] В Ташкент была направлена военная экспедиция во главе со средним сыном Шир-’Али-хана – Малла-биком. У крепостей Туй-типа и Бука кокандцы столкнулись с оппозиционными амирами и, подавляя очаги сопротивления, захватили Ташкент. Как всегда, захват сопровождали грабежи и насилия. Город и область были переданы в управление ‘Абд ар-Рахман-бию по прозвищу Саримсак-бий (старший сын Шир-’Али-хана). Затем без боя был взят Ходженд (ТДН, лл. 171а-178а; ТШ, сс. 144-155; АСТХ, лл. 35а-38а).

Как и следовало ожидать, в государстве, в котором сильны кочевнические влияния, при ослаблении центральной власти лидеры главных (по численности) племенных объединений или кланы начали борьбу за доминирующее положение в структуре управления ханством. Отпор внешней агрессии ненадолго объединил интересы основных политических групп Кокандского ханства – сартов, кипчаков, Курама и киргизов. Однако видные представители этих племен (особенно из кипчаков и киргизов), вовлеченных в освобождение Коканда от бухарцев, уже не довольствовались ролью «приглашаемой» от случая к случаю военной силы, они почувствовали и выгоды, которые сулит непосредственное преобладание в ханстве собственного «трайба» или конфедерации племен.

Вся последующая история Коканда – это фактически военно-политическая борьба племенных кланов, точнее их лидеров, которая вершилась по правилам этой многосторонней конкуренции. Освобождение от ига Мангытов, совершенное мечами и копьями племен (в первую очередь

[1] Хаким-хан пишет, что в своих притязаниях на власть Аталик-бик получил поддержку киргизского племени *абахат/авахат*. Он также упоминает место, где был казнен Аталик-бик – селение Йайпан, расположенное «в четырех фарсахах от Коканда» (МТ-2, с. 651, 656-659). Сам Шир-‘Али-хан поначалу простил брата, однако окружение настояло на казни. Не привыкший к такого рода кровавым и жестоким расправам ради укрепления власти (сказывалась его мирная жизнь в киргизских кочевьях) Шир-‘Али-хан за мягкость и нежелание проливать кровь был прозван в народе такими уничижительными прозвищами, как «*атала*» (похлебка), «*шавля*» (мягкая рисовая каша) (Наливкин. Краткая история, сс. 153-154).

кипчаков), усилило их влияние в центре ханства – в Коканде, выдвинуло из их среды новых политических лидеров, стремившихся заполнить лакуны во власти, которые образовались в результате тотальных репрессий, обрушенных бухарцами на бывшую политическую, военную и духовную элиту ханства. По этой причине, как отметили В. Наливкин и Т. Бейсембиев, кочевники в составе ханства стали претендовать на доминирующую роль в его управлении (Наливкин. Краткая история, с. 155; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 22). Лидеры племен претендовали на высокие должности в ханстве, которые прежде занимали преимущественно сарты. С другой стороны, свои личные амбиции и притязания на власть, а значит и на экономические ресурсы, вожди родов и кланов должны были обосновать перед соплеменниками. Т.е. следовало заверить соплеменников в том, что политические устремления «главных» отвечают интересам всего племени и повышают его значение в ханстве (см. также: Наливкин, с. 155).

Новая политическая элита при слабости центральной власти, естественно, опиралась на военизированную часть представленных этнических групп. Хотя иногда «этнические границы» нарушались, и лидеры оспаривающих власть группировок старались заручиться поддержкой и других племен. Так на лидерство в среде оседлых жителей претендовал Шади-бик Дадхах, который был хакимом Маргилана и привлекал в свое войско также киргизов, кочующих к югу и юго-востоку от Маргилана. Главный сановник при дворе Йусуф Мингбаши Киргиз (шурин Шир-'Али-хана), опирался, соответственно, на горных киргизов, а также на некоторых Мингов. Кипчаков и часть андижанских киргизов удалось объединить Мусулманкулу Дадхаху (мингбаши) (1794-1852 гг.).[1] Первыми столкнулись между собой киргизы во главе с Йусуф-биком и кипчаки во главе с Мусулманкулом (его претензии в основном сводились к тому, что занимаемые кипчаками должности не соответствуют их политическому значению и «весу рода» в ханстве). Йусуф-бик Мингбаши добился подписания Шир-'Али-ханом документа, дающего ему право расправиться с недовольными кипчаками, однако Мусулманкул был настороже и сумел собрать вооруженные отряды соплеменников. Тем не менее, Йусуф-бик решился на военные действия, желая «наказать кипчаков». Тогда Мусулманкул, еще не обладавший в это время достаточным авторитетом и будучи явно слабее, стал просить мира. Йусуф-бик был непреклонен. И только посредничество Шади-бика (естественно, имевшего свои политические виды) предотвратило столкновение. Тогда же, по настоянию «кипчакской стороны», был составлен договор, по которому на должность начальника войск (мингбаши) назначался Шади-бик Дадхах, а Йусуф-бик был отправлен в Маргилан. Интересно,

[1] О них см.: Beisembiev. Annotated Indices, cc.423-24, 515.

что в договоре, подписанном главами племен (*тава'иф-и турк*, *'араб*, *кара-калпак*, *кипчак*, *киргиз*, *калмак* и др.), представители сторон, «собравшись вместе», взяли на себя обязательства «вести взаимные дела по справедливости», пользоваться занимаемыми крепостями совместно, а главное – справедливо и равноправно распределять «доходные места» в государстве.[1] В преамбуле документа значится имя Шир-'Али-хана, однако его участие как в переговорах сторон, так и в составлении текста документа сомнительно, учитывая его неопытность в роли хана, случайный характер его возвышения и второстепенную роль при сильных регентах. Тем не менее исполнение хотя бы этого договора, пусть и несколько абстрактно составленного, могло бы уберечь ханство от последовавшей затем кровавой череды межплеменных столкновений. Однако, как сказано, в государствах, подобных Кокандскому ханству, где самая воинственная часть населения буквально ворвалась во властные структуры, соответственно, были слабы или неэффективны исламские институты, перемириям и «соглашениям племен» суждено оставаться лишь на бумаге. Да и то в тех редких случаях, когда дело доходило до мирных соглашений и до письменной формы вообще.

Временный паритет вскоре был нарушен. Шади-бику удалось интригами добиться казни могущественного Йусуфа Мингбаши (в 1844 г.) и некоторых других сановников. Он попытался устранить также Мусулманкула, однако того вовремя предупредили, и он, собрав своих соплеменников из кипчакских родов (в основном воинский контингент), бежал из Шахрихана (владетелем которого он был) и поднял мятеж в Андижане. Его поддержал другой военачальник из киргизов и северных кипчаков – Мухаммад-Назар-бик, которому удалось захватить Тура-курган. После этого он соединился с Мусулманкулом, и они совместно двинулись в сторону Коканда, захватывая крепость за крепостью. По пути к ним присоединялись отряды сартов, таджиков и малые кочевые племена, лидерам которых были обещаны «блага и власть». На подступах к Коканду их встретил парламентер, которому Мусулманкул дал ответ, что он имеет претензии только к Шади-бику Мингбаши. Исходя из этого, главы города решили, что навстречу кипчакам должен выйти Шади-бик с войском, «дабы они разбирались между собой и предъявляли претензии друг к другу» (в том смысле, чтобы не страдали те, кто не вовлечен в конфликт). Некоторые кокандские военачальники (Му'мин ходжа Пансадбаши Таджик и др.), руководствуясь правилом «лучше быть с сильным», перешли со своими отрядами на сторону кипчаков. Однако битва не состоялась. Шади-бик, завлеченный обманом «для переговоров», был убит вместе с

[1] Документ (на фарси/таджикском) приведен у Мулла Мирза 'Алима (АСТХ, лл.40б-41а).

сопровождавшими его амирами. Остатки правительственных войск (кто еще не перешел на сторону оппозиции) отошли в столицу. Через некоторое время прибыл из Ташкента с помощью сын Шир-'Али-хана – Саримсак-бик.

Почти одновременно Коканд осадили объединенные войска Мусулманкула. Шир-'Али-хан попытался решить дело миром, послав к Мусулманкулу посольство во главе с упомянутым выше накшбандийским шайхом Сахиб-зада, однако Мусулманкул не принял этих предложений и даже приказал арестовать Сахиб-зада.[1] Кипчаки двинулись на штурм и, преодолев отчаянное сопротивление, взяли Коканд. Многие амиры и придворные были убиты, а город разграблен. Саримсак-бик бежал в Бухару, но его отец Шир-'Али-хан был оставлен на престоле, точнее (по некоторым источникам) «во второй раз возведен в ханы».[2] Впрочем, кипчаки, нуждаясь в легитимации вновь поставленного ими и послушного им хана, насильно собрали в ханской крепости знать и духовенство города, дабы провести ритуал инаугурации «согласно правилам Чингизовым». По словам одного из авторов, поскольку «смерть [может придти] единожды»,[3] богословы города вынуждены были участвовать в церемонии повторного «благословения на ханство Шир-'Али-хана». (ТШ, сс. 155-159, 168-169; ТДН, лл. 178б-187б; АСТХ, лл. 45а-50а; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 22, 114-115).

Этот эпизод показывает, что от былой респектабельности духовного сословия немного что осталось и роль религиозной элиты ханства была низведена до формальной «легитимации» действий, предпринимаемых всесильными регентами. В сущности, духовное сословие было исключено из политической жизни ханства. В лучшем случае его представители могли выступать в качестве глав миссий с мирными предложениями. С другой стороны, повторное возведение на престол Шир-'Али хана означало, что тем самым за Мусулманкулом легитимно закрепляется сан/статус регента.

Во всяком случае бесцеремонность лидера кипчаков, игнорирование им традиционной неприкосновенности и респектабельности духовного сословия в большинстве рукописных источников оценено крайне негативно. Мусулманкул предстает в образах жестокого «варвара», «неверного», «сатаны» (*Иблис*) и т.п. Такими же характеристиками большинство

[1] Среди кипчаков нашлись его приверженцы (*мухлисан*), которые до окончания боев спрятали его в безопасном месте. После этого случая и своего освобождения он отправился в хаджж.

[2] Автор ТШ пишет, что Саримсак-бик и Шир-'Али-хан были казнены ранее, еще при первом взятии города кипчаками (Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 115).

[3] Это выражение не соответствует аналогичным по форме поговоркам, например в русском языке (вроде «Умирать только один раз»), и имеет как раз противоположный смысл – вынужденного действия под угрозой лишения жизни.

источников наделяет вообще кипчаков,[1] поскольку их естественное для кочевых сообществ стремление к доминанте оборачивалось кровавыми столкновениями с представителями других племен, интересы которых они ущемляли (см. ниже). В этих условиях весьма симптоматично поведение Шир-‘Али-хана. По словам Мулла ‘Аваз-Мухаммада, дворцовая и духовная элита во время осады Коканда явилась к нему «за советом». Хан ничего определенного не сказал (да и что он мог сказать, не имея возможности распоряжаться властью?). В таких условиях, уже когда город был взят кипчаками, сообразно своему изменившемуся статусу на началах «обслуживания власти», богословы «были вынуждены протянуть руки для благословления» (*ду’а*), т.е. фактически освятили (легитимировали) новый политический порядок (ТДН, л. 187а, б).

С этого времени (с 1845-46 гг.) почти десять лет в Кокандском ханстве господствовали кипчаки. Жестокие меры, посредством которых они стремились удержать свою доминанту в ханстве, вызывали крайне неприязненное к ним отношение населения и перманентные антикипчакские выступления, подавляемые беспощадно. Начало открытой неприязни к племени (конфедерации племен) кипчаков в кокандской историографии восходит, по-видимому, к Хаким-хану тура, назвавшему кипчаков «самым испорченным» среди узбекских племен.[2] Затем такие же характеристики (и даже более отрицательные – вплоть до создания образа «отступников» и «неверных») мы обнаруживаем у Мулла ‘Аваз-Мухаммада (ТДН, лл. 175а, 180а, 181а и далее) или, например, у Мулла Нийаз-Мухаммада (ТШ, сс. 158-159).[3] Основные пункты обвинения у этих и вторящих им авторов сводятся к «дикости» кипчаков, их «приверженности к смуте» (*фасадий*); другой обязательный пункт – непризнание кипчаками мусульманских законов и прежде всего их «непокорность власти». Подразумевалось непризнание «центральной власти» (в разных случаях – Бухары или Коканда), а попытки кипчаков отстоять кочевническую вольницу и независимость, естественно, воспринимались историками (в основном отражавшими

[1] Правда, есть и исключения. Например, Таджир пишет о Мусулманкуле и кипчаках положительно. Он пытается легитимировать их «новый государственный статус» вполне в традициях суфийской агиографии (см. ниже). В русских источниках Мусулманкула тоже называли весьма талантливым полководцем и организатором (вполне достойным управлять страной), хотя и отмечали его излишнюю суровость и жестокость (Вельяминов-Зернов. Некоторые сведения, с. 419). Мухаммад-‘Азиз также пишет, что из тогдашней политической элиты Мусулманкул «был самым мудрым и деятельным». Он прихрамывал на одну ногу, отчего его прозвище было «Мусулманкул-чулак» (Мусулманкул-хромец) (ТА, л. 130а).

[2] در میان اوزبك از وی بی پاکتر مردوم نمیباشد (МТ-1, с. 249).

[3] Правда, Мулла Нийаз-Мухаммад говорит о грехах и смуте «степняков» (сахрайи), т.е. в более абстрактном смысле, не обозначая конкретно племенную принадлежность «смутьянов».

интересы городских и оседлых жителей) как *фитна*, *исйан*, *баги-гири* (فتنه، ایسیان، باغی گری/«смута», «восстание» «бунт») – эти термины следует понимать в их религиозно-политическом контексте.[1] С другой стороны, отстаивание «степной вольницы» предполагает (в согласии с законами кочевых этносов) борьбу за лидерство среди племен или племенных объединений. В результате этой борьбы племена формально признают военное и политическое превосходство одного (самого многочисленного и сильного) рода, что обычно приводит к образованию доминирующей локальной конфедерации либо удельного владения, а иногда и государства, как это собственно и произошло в ранней истории Коканда. В периоды ослабления доминирующего племени (корпорации) другие, наиболее сильные в этот момент, племена оспаривают доминанту властвующего рода (родственного клана) и стараются установить собственную. И очевидно, что эти правила борьбы лидеры сильных родов (особенно Мусулманкул) старались использовать в своих личных интересах, будучи вовлеченными в бюрократическую структуру Кокандского ханства.

Кажется, единственный из авторов, который не только избегает критики кипчаков, но даже старается сакрализировать их «высокую миссию» по спасению Коканда от бухарского нашествия, это историк и поэт Таджир.[2] По его рассказу, глава кипчаков Мусулманкул столкнулся с бухарцами в борьбе за Ходженд. В этот момент к его противнику Амиру Насруллаху явился авторитетный шайх Накшбандиййа/Муджаддидийа Бурхан ад-дин и заявил, что они (т.е. суфии) терпели, как он распинал мусульман, однако теперь перед ними налицо более вопиющий прецедент «неучтивости Амира»: в купол самой почитаемой святыни, т.е. мавзолея местного шайха Маслах/Муслих ад-дина Ходжанди (XVI в.), угодил снаряд бухарцев. Бурхан ад-дин в своих медитациях видел, как к Маслах ад-дину явился сам Баха’ ад-дин Накшбанд, и он, Маслах ад-дин, жаловался на греховное поведение бухарцев.[3] В конце концов Бурхан ад-дин советует Амиру Насруллаху «быстро удалиться в Бухару», иначе он будет уничтожен. Шайх будто бы присовокупил: «Теперь мы хотим передать наш трон владычества кипчакам». От услышанного у Амира Насруллаха настроение упало (по тексту – «разрушилось сердце и испеклась печень»),

[1] Обязательное подчинение правителю закреплено в ряде хадисов: ал-Имам ал-Бухари. Ас-Сахих, №№ 390, 2104 (оба от Анаса б. Малика), 2105 (от Абу Хурайры), 2111 (Убада б. ас-Самита) и др.

[2] Возможно, что он писал эту свою небольшую работу (ГС) для какого-нибудь высокопоставленного кипчакского сановника, возможно даже и для самого Мусулманкула, которого автор всячески возносит в конце своего сочинения (л. 36б).

[3] Баха’ ад-дин Накшбанд считается покровителем Бухары и ее жителей.

и он вернулся в Бухару (ГС, лл. 35а-36а). Естественно, мы имеем дело с переосмыслением реальных событий в стиле суфийской агиографии. Тем не менее не исключается, что духовное сословие (в том числе и суфии) поначалу поддержали кипчаков, видя в них единственную силу, способную противостоять губительной агрессии бухарцев.

Однако, как сказано, доминанта одного племени (союза родов) в ханстве предполагала известное отчуждение от власти (а значит, и от материальных ресурсов) других племен и локальных групп, а это в свою очередь побуждало последних оспаривать привилегии доминирующих. Первыми недовольство проявили казахи и сарты Ташкента. Бухарский Амир Насруллах, хорошо осведомленный о положении в Коканде, выдвинул упомянутого Саримсак-бика (бывшего правителя Ташкента и старшего сына Шир-'Али-хана) в качестве правителя крепости Чахардара (к юго-западу от Ташкента). Ташкентцы, воспользовавшись этим, привезли Саримсак-хана в Ташкент и заявили о своем отделении от Коканда (по некоторым источникам, при номинальном подчинении Бухаре). Кипчакские ставленники Хал-бик Кипчак и Нар-Мухаммад Дадхах были здесь арестованы и отправлены к Амиру Насруллаху в Бухару,[1] другие казнены. Одновременно в Оше выступили местные киргизские племена и, соединившись с алайскими соплеменниками, осадили Ош. На выручку осажденных поспешил Мусулманкул, прихватив с собой в поход сына Шир-'Али-хана – 14-летнего Худайара, однако Мухаммад-Назар Кипчак, выступив из своего владения Шахрихана, самостоятельно подавил выступление киргизов. Тем временем в Коканде, в отсутствие Мусулманкула, представители знати (Рахматуллах Минг, Сатибалди Дадхах и др.) в союзе с киргизским племенем *авахат* организовали дворцовый переворот (1844). Шир-'Али-хан был убит, на трон посажен Мурад-хан, сын 'Алим-хана. Матерью его была киргизка.[2] Эти события застали Мусулманкула под Андижаном. Он не собирался сдаваться. Казнив в гневе местных управителей и амиров (особенно сартских), пытавшихся пожаловаться ему на кипчакские притеснения, он повернул на запад, т.е. обратно к Коканду, останавливаясь в крепостях и оставляя в них своих людей. Следует сказать, что большинство кокандцев не признали власти

[1] Вскоре Амир Насруллах отпустил их, видимо не желая осложнений с агрессивными и набирающими силу кипчаками, которым однажды уже удалось одолеть бухарцев.

[2] Во времена, когда 'Умар-хан пришел к власти, Мурад-хан бежал в Бухару и затем жил в Ура-типа в селе Варух. По словам Мулла 'Аваз-Мухаммада, когда ему предложили воссесть на трон, он охотно согласился, сказав, что мечтал хотя бы два дня побыть ханом. Автор заключает примечательным бейтом о том, что родовое происхождение есть причина «для разлада сердца», т.е. для мирского искушения (ТДН, л. 190а).

Мурад-хана, очевидно понимая, что он и его покровители не способны всерьез противостоять Мусулманкулу.[1] Тот получил от некоторых представителей элиты Коканда недвусмысленные заверения в своей поддержке (в виде тайного письма). По пути к столице в селении Йулгун Мусулманкул провозгласил ханом юного Худайар-хана (1845). По версии Мирзы (Муллы) ‘Алима, до этого юный Худайар-хан сидел в Намангане в качестве формального правителя, но сразу после переворота в Коканде и восшествия Мурад-хана был вывезен оттуда кипчакскими амирами и доставлен к Мусулманкулу в мавзолей Шаха Джарира (Джалила) недалеко от Джалалабада. Здесь, на святом месте, Худайара и подняли в ханы на белом войлоке, и по этому поводу было устроено большое угощение. (АСТХ, л. 54а). Позже, когда Коканд был отвоеван Мусулманкулом, состоялась вторая «инаугурация», имевшая уже не столько сакральное, сколько политическое значение. Важную деталь упоминает Мулла ‘Аваз-Мухаммад, согласно которому Мусулманкул прежде согласовал кандидатуру Худайар-хана с остальными родами региона (*ба-иттифак-и кабила-йи улус*) и со всеми коленами кипчаков (ТДН, л. 195а). Таким образом, на короткое время в Кокандском ханстве установилось фактическое троевластие, которое, впрочем, вскоре прекратилось благодаря усилиям Мусулманкула. Столица была взята им без особого труда; небольшая гвардия новоиспеченного Мурад-хана, составленная из киргизов, разбежалась. Мусулманкул повелел казнить Мурад-хана (правившего 11 дней, по другим версиям – около месяца) и организаторов мятежа. Среди них (по словам Мулла ‘Алима, «доведеных до врат шахидства») были именитые люди из духовенства – шайх ул-ислам Сулайман ходжа, сын Закир ходжа Ишана, кадий (*кадира’ис*) Дамулла Хал, мухтасиб Коканда Ал-Мухаммад *кади*. Много позднее в своих опросах В. Наливкин установил некоторые любопытные подробности: будто бы в момент возведения на престол Мурад-хана, Сулайман-ходжа составил документ (*ривайат*), в котором доказывалось, что кипчаки нарушают *шар‘иат* и являются смутьянами (*фитнабази*), т.е. государственными изменниками. Дамулла Хал и Ал-и Мухаммад *кади* скрепили этот документ личными печатями (ТШ, сс. 169-173; ТДН, лл. 190а-192б; АСТХ, лл. 51а-60б; Наливкин. Краткая история, сс. 162-163; Сравните: Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 22-23, 115-116).

Выдвижение Худайара (среднего из пяти сыновей Шир-‘Али-хана)

[1] Правда, Мирза ‘Алим пишет, что кокандцы сочли скорую смену хана очередной интригой самого Мусулманкула, т.е. политической рокировкой, и потому притязаний Мурад-хана не восприняли серьезно (АСТХ, л.54а).

могло показаться не вполне правомерным во многих отношениях. Для политической и военной элиты более легитимным представлялся закон майората, по которому законным наследником трона должен быть старший в роду.[1] Очевидна была вся подоплека ставки Мусулманкула на малолетнего Худайара, дававшей ему право выступать «от имени законного хана», т.е. в статусе официального регента, что было бы сложнее осуществить в отношении двух старших братьев Худайара, уже обнаруживших относительную самостоятельность в действиях. Кроме того Мусулманкул выдал свою дочь за Худайара, чтобы подкрепить свою власть также родственным правом на регентство. Всего оригинальнее выглядит религиозная легитимация (при одновременном нарушении старой кочевнической традиции) выдвижения в ханы юного Худайара: богословы отыскали слабый (*даиф/заиф*) хадис, который гласит, что «все среднее – лучше»[2] (ТШ, сс. 173-174; ТА, л. 130а, б).[3] Хотя приложение этого хадиса к восшествию Худайар-хана выглядит весьма неубедительно и истолковывается как попытка исламской легитимации власти победителей «задним числом».

Возвышение Мусулманкула и фактическая узурпация им власти в ханстве вызывали недовольство даже среди соплеменников всемогущего регента (т.е. среди кипчаков). Главы родов кипчаков рекомендовали ему передать власть самому Худайар-хану. Ответ Мусулманкула в изложении Мухаммад-‘Азиза был таким:

«Эй, братья! Вы словно тыквы (*каду*),[4] я – словно тополь. На сердце у меня нет желания править этим государством. Но я делаю это потому, что если я сегодня отдам власть самому [Худайар-]хану, то не пройдет и шести

[1] См. об этом: Schaibanidische Grabinschriften, S.37. Впрочем, мы видим массу прецедентов, когда этот закон нарушался.

[2] В тексте ссылка на известное сочинение по фикху «Ал-Хидайа [фи-л-фуру’]». Однако обнаружить в нем цитированную фразу не удалось, равно как и в известных сборниках хадисов. По-видимому, речь шла о каком-нибудь из многочисленных комментариев на «Ал-Хидайа». Интересно, что ал-Имам ал-Байхаки приводит этот хадис в несколько ином виде (وخير الأعمال أوسطها – лучшее из деяний – их середина [в смысле умеренности]), но в числе «недостоверных» (62) (الجزء 1, ص.5. (لا تصح)). Тем не менее в другом месте он упоминает цепочку его передатчиков от ‘Абд ар-Рахмана б. Ал-Хусайна. У Байхаки этот хадис истолкован в рациональном ключе, в том смысле, что религия Аллаха находится между жестким и либеральным (буквально «хорошим») и что выбирать следует «середину». (شعب الايمان للبيهقي. الجزء 8, ص.411).

[3] Одновременно авторы некоторых источников легитимируют статус Худайар-хана обязательным упоминанием его родословной, доходящей до мифического сына Бабура – Алтун Бишика, а от него, естественно, к Амиру Тимуру и далее к родственнику Чингиз-хана – Буртан-хану (ТШ, с.173).

[4] Намек на никчемность оппонентов (тыква – символ пустого и недеятельного человека).

месяцев, как мангытские солдаты вновь придут в Коканд. Разве вы забыли, как войска Мангытов забирали наших женщин и малолетних детей, сажали их на крупы лошадей и уводили с собой?» (ТА, лл. 130б-131а).

Учитывая, что перед нами литературно-повествовательная форма ответа Мусулманкула, тем не менее нельзя не отметить и резонность его доводов в том, что угроза повторной агрессии Амира Насруллаха сохранялась. Мусулманкул мог сознательно усиливать представления о «внешней угрозе» и о неспособности действующего хана организовать отпор, оправдывая этим собственные амбиции и захват власти.

Тем не менее Мухаммад-‘Азиз говорит, что «при Мусулманкуле (во второе регентство) *шар‘иат* был в ходу, шайхи и богословы (‘*улама*’) занимались науками, цены были низкими». Он не допускал нарушений порядка и заботился о состоянии войска. По автору, такой способ правления (с жестким ограничением вольницы степняков, не привыкших к «государственному порядку») породил недовольство среди кипчаков, которые добились отстранения Мусулманкула и даже «затаили желание его убить» (там же, л. 131а).

Однако картина была сложней, чем это представлено у Мухаммад-‘Азиза. Внутренние усобицы и военные столкновения во время этого (второго) регентства не только не прекратились, а скорее только начались, в очередной раз продемонстрировав слабость исламских институтов и предписаний[1] перед племенным сепаратизмом. Тем более что дальнейшее поведение кипчаков в качестве победившего и доминирующего племени далеко расходились с религиозно-этическими предписаниями, например с принципом неприкосновенности личного и общественного имущества. Иными словами, поведение кипчаков в Коканде было вызывающим. По сведениям большинства авторов, они насильно отбирали частные участки и даже дома у горожан и сельчан (сартов), вырубали деревья во дворах тех же сартов, объявляли общественные каналы и арыки своей собственностью и т.п. Сам Мусулманкул не гнушался такой «приватизацией» и, желая капитализировать свое влияние, захватил и распродал земли городского базара (см., например: ТДН, л. 196б; *Джанг-нама*, лл. 13а-15б). Прямое нарушение религиозных предписаний (составлявших основу законодательных и бытовых этических норм), конечно же, не способствовало стабилизации мирной жизни и лишь стимулировало всеобщую неприязнь к кипчакам.

В новое свое регентство Мусулманкул предпринимает попытки

[1] Впрочем, следует заметить, что исламские политические предписания довольно абстрактны, часто имеют форму этических наставлений и редко когда становились руководящим принципом в действиях местных правителей (см.: «В». II. 3).

вернуть бывшие провинции Коканда, объявившие ныне о своей суверенности. Первым был предпринят поход на Ходженд и Ура-типа, однако он оказался неудачным. Одновременно в Ташкент (в 1847 г.), где правил старший брат Худайар-хана – Саримсак-бик (‘Абд ар-Рахман-бик), послан религиозный авторитет того времени шайх Муджаддидийа – Мийан Халил Сахиб.[1] Мусулманкул посредством «велеречивости» (*нарм-гуфтар*) заверил шайха в том, что Саримсак-бик вызывается в столицу только для переговоров, и гарантировал его неприкосновенность личными клятвенными заверениями. Мулла Нийаз-Мухаммад вкладывает в уста Саримсак-бика литературный, но по смыслу близкий к реальному ответ, что верить «этой толпе» (*гурух*, т.е. кипчакам) невозможно, ибо они легко лгут и отказываются от клятв, а «на листах их сердец не начертано о запрещенном Аллахом и о наказанном Им» (с. 178).[2] Гарантии Саримсак-бику были нарушены (слишком велики были ставки в борьбе за власть). В Коканде его приняли с почетом, назначили управлять Баликчи (к юго-востоку от Намангана), но там его зарезали подосланные Мусулманкулом палачи (ТШ, сс. 177-78; ТДН, л. 195б; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 116-117).

Посредничество религиозного авторитета (использованного, похоже, вслепую для самого Шайха) в сомнительных и даже кровавых интригах весьма показательно и демонстрирует степень упадка респектабельности духовного авторитета в глазах политической элиты, не говоря о былой возможности влиять на те или иные ее решения. Мулла ‘Аваз-Мухаммад резко осуждает эту неблаговидную акцию, когда в «дьявольском обмане» использовали уважаемого Шайха. Еще большему осуждению подвергается небрежение шар‘иатским предписанием не нарушать клятв. Однако, чтобы отчасти оправдать Худайар-хана (формально правившего), автор делает некоторые намеки на то, что бегство Саримсак-бика из Коканда (во время его захвата Мусулманкулом) стало причиной убийства их отца Шир-‘Али-хана (ТШ, с. 177-180).

Ташкент был отдан в управление Мулла Хал-бику (лидеру одного из родовых объединений кипчаков), которого через три месяца заменили

[1] Мирза ‘Алим Ташканди говорит, что в Ташкент был послан некто «из ханского рода» (хан-зада). Возможно, это был один из младших сыновей Шир-‘Али-хана (АСТХ, л.61а). Отметим, что Мийан-Халил неоднократно выполнял роль посла в Россию (см. выше).

[2] В тексте амр-и ма‘руф (сокр. от ар. ал-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ’ан ал-мункар; ср.: Коран, 2, 183) – проповедь с религиозно-этическими наставлениями и напоминаниями о религиозных обязанностях, о Судном дне и т.п. Автор хочет сказать, что в своих действиях кипчаки не руководствуются исламскими предписаниями.

на ‘Азиза Парваначи Чусти.[1] Мулла Хал-бик (которого Мусулманкул воспринимал как своего конкурента) однако сумел добиться компенсации и был назначен на должность мингбаши. Эти рокировки во власти говорят не столько о поисках приемлемого политического баланса между сартами и кипчаками, сколько о том, что внутри кипчакской коалиции назрел конфликт в борьбе за власть (или, по выражению Мулла ‘Аваз-Мухаммада, «между племенами [кипчаков] упал камень вражды»). Это назначение не устроило и ‘Азиза Парваначи, который в это время занимался осадой Туркестана, где засел противник кипчаков Кана‘ат-шах.[2] Последний после семи месяцев сопротивления вынужден был сдаться и уйти в Бухару.

Первая попытка смещения Мусулманкула была неудачна – у него еще оставались сторонники в среде политической элиты (тот же ‘Азиз Парваначи). События складывались так. Мулла Хал-бик Кипчак добился смещения своего всесильного соплеменника Мусулманкула, сослал его из Коканда в качестве владетеля крепости Аблик/Аблак (в землях племени Курама в долине Ангрена) и таким образом сам занял место регента при Худайар-хане. Мулла ‘Аваз-Мухаммад пишет о его влиятельности в конфедерации племен (*улус*), однако добавляет, что «будучи непосредственно муллой, он [=Хал-бик] был алчным и скупым человеком» (*танг-чашм ва даст-и хашаги дашт*). Эти отрицательные черты, похоже, немедленно отразились и на способе правления Мулла Хал-бика, во всяком случае многие кипчаки раскаялись, что выдвинули его. Часть из них (очевидно сторонники Мусулманкула)[3] попытались разрешить проблему обычным для того времени путем, т.е. сыскали «собственного» претендента на престол – некоего Падиша-ходжу (внука Нарбута-бийа по его дочери) и объявили его ханом. Этот эпизод интересен и тем, что даже оппозиционные притязания и внутриклановая борьба легитимировались как защита «законных притязаний» отпрыска правящей династии. Вскоре это выступление было пресечено. Войска двух «партий» кипчаков сошлись в местности Урганджи (Курама), и после жаркой сечи остатки разбитых сторонников ‘Азиза Парваначи бежали в Ташкент. Победители по их следам сразу осадили город, но успеха не добились, поскольку среди них не нашлось человека, обладающего

[1] Т.е. из Чуста. См. о нем: Beisembiev. Annotated Indices, p. 321. По мнению Р.Н. Набиева, он был «представителем кипчакской верхушки Чуста» (Набиев. Ташкентское восстание, с. 21). Однако, насколько мне известно, его имя в источниках не сопровождается указанием на племенную принадлежность.

[2] Осаду подробно описывает ‘Аваз-Мухаммад, который говорит, что эта война представляла собой обычный грабеж ради добычи (*улджа*) (ТДН, лл. 197а, б).

[3] По Мулла ‘Алиму, за этими событиями стояли приближенные ‘Азиза Парваначи (АСТХ, л. 63б).

опытом правильной организации осады. Очевидно поэтому победившая «партия» кипчаков, возвращаясь после неудачи под Ташкентом, решила встретиться с опальным Мусулманкулом, чьи военные таланты (при всех его амбициях) не вызывали сомнения (ТДН, лл. 195б-199б; ТШ, сс. 180-181; АСТХ, лл. 62б-64а).

Как сказано, ‘Азиз Парваначи выразил недовольство этой очередной (и, увы, не последней) рокировкой во власти, т. е. повторным приглашением Мусулманкула. Тем более что неудачное выступление против Мулла Халбика заставляло его готовиться к обороне Ташкента. Казна была пуста, и ‘Азиз Парваначи наложил новые налоги на ташкентцев. Это вызвало в городе серьезные беспорядки, вылившиеся затем в восстание (1847 г.), которое длилось более 20 дней и подробно описано свидетелем этих событий Мулла ‘Азиз-Мухаммадом.[1] Тем временем Мусулманкул прибыл в Коканд, был восстановлен в должности мингбаши. Первым его приказом на должности стало повторное утверждение ‘Азиза Парваначи в качестве хакима Ташкента. Это назначение лишь подогрело страсти, и восстание разгорелось с новой силой. Восставшие обратились за помощью к одному из кипчакских амиров Нар-Мухаммаду (правил в Кураме), который охотно вызвался помочь, поскольку сам имел виды на Ташкент. В конце концов ‘Азиз Парваначи, осажденный в городской крепости, запросил мира и, по условиям переговоров, был отправлен (по другим версиям отправился добровольно) в Коканд. Вскоре его назначили хакимом в Маргилан (с помощью Мусулманкула). Однако и там он рассылал письма сторонникам, побуждая их на авантюры, одна из которых стала причиной его казни в 1850 г. (ТДН, лл. 200а-201б; ТШ, сс. 181-82; Наливкин. Краткая история, сс. 167-168; Набиев. Ташкентское восстание, сс. 64-72, 75-76).

Маховик нескончаемой междоусобицы среди группировок кипчакских лидеров, а также борьбы против всех кипчаков вообще, набирал обороты в ханстве и крайне негативно отражался на его и без того проблемной экономической ситуации, усугубленной холерной эпидемией (примерно в 1848 г.). Авторы, естественно, находили всему этому религиозные причины и объяснения, говоря, что «в стране Фергана стали побеждать смута и разврат», «*шар’иат* был попран», «смерть улемов и шайхов стала обычным делом» и т.п. (ТДН, л. 201б; ХА, лл. 110а,б, 119б-120а; ТШ, сс. 182, 184; подробней: «В».III.1).

Недовольство кипчаками проявили киргизы, кочевавшие северней Намангана и Чуста, однако в открытом столкновении (примерно в 1850 г.) потерпели поражение. В это же время начинает разваливаться и коалиция кипчаков, поскольку Мусулманкул старался распределять

[1] Подробно об этом восстании см.: Набиев. Ташкентское восстание.

ключевые и доходные должности среди своих близких родственников или преданных ему людей, необязательно соплеменников. Такой расклад, естественно, не устраивал других кипчакских лидеров, которые плели интриги против Мусулманкула. Однако он был бдителен и сурово карал всякое поползновение на его власть, не останавливаясь перед физическим устранением конкурентов из соплеменников. Одновременно с этим не прекращается борьба Коканда и Бухары за Ходженд и Ура-типа, и походы на эти города сопровождаются, как всегда, массовыми грабежами и убийствами мирных жителей после них остаются пепелища. В одном из походов (1851 г.) Ура-типа была взята и отдана ʻИса/Исхак-бику Парваначи из племени Йуз. Этим назначением Мусулманкул старался достичь компромисса и с Бухарой, и с племенем Юз, чьим владением исконно считалась Ура-типа. Однако ʻИса-бик оказался ненадежным союзником, вскоре «возгордился и протянул руки к грабежам и насилию», совершая набеги на территории племен Курама. Его заменили и поставили его брата ʻАли-Шукура, но и он стал проявлять строптивость, нападая на приграничные районы и захватывая в плен кокандских подданных. Этой ситуацией воспользовалась соперничающая кипчакская «партия» (то есть оппозиция внутри самих же кипчаков) в Коканде: Мусулманкул был смещен с должности мингбаши, его место получил Мухаммад-Йар. На этот раз Мусулманкула отправили в «почетную ссылку» в Чуст – хакимом города. К этому времени (1851) относится очередной поход кокандцев (во главе с самим Худайар-ханом)[1] на Ура-типу и крайне жестокая расправа над горожанами.[2] Однако это не решило «проблемы Ура-типы», а общий экономический упадок в ханстве вновь дискредитировал его «центральное правительство». К тому же Мусулманкул и в Чусте не оставлял мысли об очередном реванше, вновь собрал сторонников и войско и вознамерился идти походом на столицу. Кокандцы настолько устали от бесконечной череды войн, что в качестве компромисса или скорее отступного отдали Мусулманкулу Андижан с округой (ТДН, лл. 202а-206б; ТШ, сс. 182-184; АСТХ, лл. 66а-69а).

Меж тем усугубляется кризис в отношениях между кипчаками и горожанами (и в целом сартами), все новые недоразумения и конфликты подпитывают крайнюю неприязнь податного населения к кипчакам. Эта

[1] К этому времени повзрослевший Худайар-хан уже принимал участие в государственных делах, конечно в той мере, в какой это допускал Мусулманкул.

[2] По рассказу Мулла ʻАваз-Мухаммада, кокандцы обнаружили в темнице (*зиндан*) Ура-типа около 200 трупов из кокандских воинов и знати. Все они задохнулись в зиндане от нехватки воздуха и жары. Рассвирепев, кокандцы казнили в отместку около тысячи уратипинцев, из голов которых сложили башню (*калла-минар*), которую автор видел своими глазами. К толкованиям этого случая историками и поэтами того времени я вернусь ниже («В» II. 3).

память оставалась живой и через десятилетия (см. ниже о воспоминаниях кокандского историка начала XX в. ‘Ибрата). Характерен рассказ Мулла ‘Аваз-Мухаммада, показывающий, с какой легкостью Мухаммад-Йар Кипчак сменил почтение к религиозному авторитету на яростный гнев. Рассказ таков. Добившись власти (т.е. став мингбаши), Мухаммад-Йар разгулялся с друзьями и, напившись кумыса, решил посетить шайху Муджаддидийа Халифа-йи Саффару. Шайх принял и угостил нового регента и даже пытался наставить его (о содержании наставлений не пишется). Вернувшись к себе, Мухаммад-Йар почувствовал недомогание, его лекарь заподозрил отравление и стал соответственно лечить. Регент тут же приказал вывезти Ишана Халифа-йи Сафара из Коканда и казнить. Нукеры так и сделали – вывезли Ишана в сторону Оша и зарезали его в пустынном месте. Местные историки находят в этом преступлении элемент кощунства, объясняя этим дальнейшие события. Мулла ‘Аваз пишет, что остававшиеся в городе сторонники Мусулманкула стали призывать того (посредством писем и посыльных) прибыть с войском в Коканд, заверяя, что взять его будет легко, ибо после убийства Ишана Халифа-йи Саффара против Мухаммад-Йара сложилась серьезная оппозиция. Согласно другому автору Мирза ‘Алиму, почитатели Шайха из кипчаков написали Мусулманкулу в том смысле, что Мухаммад-Йар велел зарезать Ишана и они опасаются, что казни могут начаться и среди них, ибо они открыто выразили недовольство тем, что регент поднял руку на «святого человека».[1] Мусулманкул счел момент удобным и, с небольшим отрядом войдя в Коканд, неожиданной ночной атакой захватил дворец хана. Утром, узнав о произошедшем, Мухаммад-Йар попытался отбить дворец, но у него ничего не вышло, и тогда он стал ждать своих сторонников из других провинций. Началось противостояние двух лидеров, в котором Мусулманкул проявил больше изворотливости, переманивая сторонников Мухаммад-Йара, гарантируя им прежние должности и т.п. Такая дипломатия принесла свои плоды и, как говорится, «столпы государства приветствовали Мусулманкула и (вновь) протянули ему руки одобрения и посадили на трон Мингбаши» (ТДН, лл. 206б-207б; АСТХ, л. 70б-72б).

После этого в ханстве на несколько месяцев установилось спокойствие. Оно было прервано высланным из города Мухаммад-Йаром, который вознамерился взять реванш. Его попытки вернуть власть кончились неудачей и казнью многих его сторонников. Раскол среди кипчаков усугублялся, оппозиция против власти Мусулманкула стала стекаться в Ташкент, где правил его основной противник Нар-Мухаммад Кушбиги.

[1] Впрочем, если вспомнить вышеизложенные эпизоды с захватом Коканда, то и Мусулманкул не особо церемонился с «божьими людьми», если они становились у него на пути.

Мусулманкул, несмотря на недостаток сил, решается совершить поход на Ташкент,[1] но взять его не удается (весна 1851 г.). Второй поход (буквально через месяц) тоже был неудачен, среди его сторонников началось предательство, войска отрядами переходили на сторону ташкентцев. Осажденные не только отбили атаки, но и сами удачно контратаковали отступающих кокандцев и даже отбили у них молодого Худайар-хана при переправе через Чирчик. В крепости Ташкента его вновь подняли в ханы и составили с ним договор против кипчаков. Мусулманкул, понимая, что проиграл, бежал в Кетман-типа (округа Андижана). Интересно, что в этих сражениях против Мусулманкула деятельное участие приняли сарты, киргизы и другие группы населения ханства, уставшие от бесчинств и взаимных стычек кипчаков. И этот союз с одной из кипчакских «партий» против другой имел свои далеко идущие цели и фатальные последствия для самих кипчаков. Пока Худайар-хан был в Ташкенте, ханская крепость Коканда подверглась нападению «нескольких десятков бродяг» во главе с ‘Иса-биком. Только через некоторое время крепость удалось отбить, и после прибытия Худайар-хана виновные были наказаны (ТДН, лл. 208а, 209а-212а; ТШ, сс. 185-189; АСТХ, лл. 72б-77а; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», сс. 118). Последний эпизод симптоматичен и показывает, насколько была ослаблена власть в Коканде, что борьба за нее переходила в формы обычного бандитизма.

«Игра в ханы» на этом не закончилась. После возвращения Худайар-хана в Коканд «какая-то толпа» во главе с одним из приближенных хана ворвалась в крепость и объявила ханом некоего ‘Абдаллах-бика. Худайар-хану удалось бежать. Кипчаки, чувствовавшие растущую неприязнь к ним горожан и напуганные этим, тоже бежали из города, но вскоре, выяснив, что «смутьянов немного», вернулись, отбили дворец и казнили зачинщиков вместе с незадачливым новоиспеченным ханом.[2] Казалось, кипчаки восстановили наконец свою власть. Однако упомянутая череда событий ослабила не только их, но и страх перед ними. Несколько военачальников Ташкента и Курамы (Шадман ходжа и др.) поклялись на Коране «устранить власть кипчаков в государстве». Каримкули Дастурханчи (с помощью сторонников из военной элиты сартов и привлеченного Нар-Мухаммада Кипчака) захватывает ханский дворец. Худайар-хан, начиная играть более самостоятельную роль в этой борьбе за власть, принимает сторону антикипчакской коалиции.

[1] Все источники пишут о тотальных грабежах, устроенных по приказу Мусулманкула в округе Ташкента.

[2] Правда, Нийаз-Мухаммад говорит, что собственно смуты не было и кипчаки убили его, заподозрив в притязаниях на ханство (Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 118).

Момент к началу антикипчакской кампании наступил, когда киргизы, кочующие в урочищах Чаткала, совершили набег на Андижан и стали грабить округу. Из Коканда были посланы войска (в основном из кипчаков), которые в столкновениях с киргизами одержали верх. Пока правительственные войска отдыхали в Андижане, Худайар-хан (видимо, по совету своего сартского окружения) отправляет гонцов во все города и уделы ханства с приказом расправляться с кипчаками вместе с их семьями.[1] Жестокая резня кипчаков началась и в Коканде, и лишь немногие из них смогли бежать из города. К Коканду подошли ташкентские войска, в которых было много кипчаков. Их не пустили в город и, окружив, стали избивать кипчакскую часть. Некоторым удалось бежать, а военную элиту кипчаков спасли сами сартские военачальники.[2] Такой поворот событий заставил Мусулманкула собрать кавалерию из остатков кипчаков и союзных киргизов и двинуться в сторону Андижана. Этот конный отряд был разбит объединенными силами западных провинций Коканда. Однако Мусулманкулу удается уговорить некоторых своих противников перейти на его сторону. Он вновь собирает войско и, совместно «со степняками» (*сахраи*) Андижана, Билкиллама и Шахрихана, намеревается вернуть власть. Кокандцы двинулись им навстречу во главе с Худайар-ханом и его старшим братом Малла-биком, назначенным до этого хакимом Маргилана. После недолгого успеха[3] кипчаки все-таки потерпели поражение (в сражении под Балкиллама).[4] Главной причиной поражения стала их крайняя непопулярность среди населения (особенно среди сартов), которое массами вступало в войска антикипчакской коалиции. В решающей стычке удалось пленить Мусулманкула; по другим версиям, его схватили и передали кокандцам его соплеменники в надежде на «помилование греха кипчаков». Мусулманкула привезли в Коканд и выставили на обозрение на городской площади и через несколько дней повесили[5] (ТДН, лл. 211б-217а;

[1] Мулла ʻАваз-Мухаммад с осуждением пишет о бесчинстве в отношении мирных кипчаков и особенно их семей, говоря, что мстители «перешли грань дозволенного» (цитата из Корана, 2:186).

[2] У автора ТШ несколько иная версия этих событий (Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с.1 19).

[3] Временные неуспехи кокандцев (т.е. собственно антикипчакской коалиции) Мулла Нийаз-Мухаммад объясняет тем, что сарты, сочтя момент удобным, «протянули руки к добыче (*улджа*)», забыв о своем главном деле (ТШ, с. 193).

[4] Несколько иную версию событий излагает ʻАбд ал-Гафур-бай – автор одной из стихотворных поэм в честь Худайар-хана. По его утверждению, Мусулманкула в Балкиллама вызвала письмом группа кипчаков. Он же называет Мусулманкула «угнетателем без веры» (залим би-дийанат) (ЗНХ, лл. 16а-17б, 34б).

[5] ʻАваз-Мухаммад приводит дату (похоже, не вполне точную) этого события – 19 мухаррама 1268/1 ноября 1851 г. Он же говорит (несмотря на резко критическое отношение к Мусулманкулу) об обширных строительных предприятиях и меценатстве

ТШ, сс. 189-197; ЗНХ, лл. 30а-34б; АСТХ, лл. 77а-80а; ТА, лл. 131б-132б; ***The life of 'Alimqul***, text XIX/25b-29a, transl. 37-38; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 119; Наливкин. Краткая история, сс. 174-180).

'Азиз-Мухаммад тоже подробно излагает все события, связанные с возвышением кипчаков, их «вольным и *нешар'иат*ским поведением в городах», «крайне жестоким обращением с сартами и таджиками», раздорами внутри кипчакской коалиции. Будучи «простым наблюдателем» описанных событий и пользуясь обширной и надежной информацией, собранной среди жителей Ферганской долины, он оставил интересные наблюдения. Так он пишет, что среди городских и оседлых жителей возникло недовольство в связи с затянувшимся преобладанием военного сословия, основную часть которого составляли кипчаки. Высокопоставленная дворцовая бюрократия, духовенство и население стали роптать и заявлять, что внешняя опасность (т.е. возможность бухарской интервенции) миновала и пора «вложить сабли в ножны». От противостояния кипчаков, киргизов, сартов, таджиков, остальных племен и родов устали все. Единственный выход большинство видело в том, чтобы Мусулманкул вернул власть законному правителю Худайар-хану, который уже достиг совершеннолетия. «Все также желали и того, чтобы каждое племя само занималось своими внутренними делами, без вмешательства других», – добавляет автор. Однако ситуацию в ханстве продолжали контролировать кипчаки, которые совсем не хотели поступаться своим влиянием. Более того их главы собрались в ханской урде Коканда и решили, что самое время устроить резню среди «простых и высокопоставленных сартов» и «уничтожить это сообщество (*джма'ат*)». По утверждению автора, среди кипчаков нашелся один Амир Утам-бай Кушбиги (правитель Маргилана), который предостерег своих соплеменников от необдуманного шага, заявив, что «сарты не сделали ничего плохого кипчакам», и предрёк, что эта затея кончится плохо. Однако его не послушались, и в результате кипчаки поплатились, став жертвой своего же насилия и дурных намерений. Избиение кипчаков, как видно из разных описаний, обрело широкий размах. Многим из них удалось «раствориться в толпе»,[1] и тогда вооруженные сарты хватали всех и заставляли произносить слова вроде «*бугдай*» (بوغداى/пшеница). И если человек произносил его в форме «*будай/* بودآى» (без характерного сартского «غ/гайн» в середине слова), с ним расправлялись (ТА, лл. 131б-132б).

этого кипчакского лидера, усилиями и отчасти на средства которого были построены канал Чин-абад (от Сырдарьи к Намангану), базар и мадраса в Кокаде и др. (ТДН, л. 218б).

[1] Очевидно, что кипчаки внешне мало отличались от остальных жителей Ферганы.

Такова версия ‘Азиз-Мухаммада, который, будучи сартом, естественным образом хотел оправдать резню кипчаков. Однако при всей пристрастности в его изложении есть ряд интересных наблюдений, позволяющих нам судить о состоянии межплеменных отношений в ханстве после бухарской интервенции и разрушения только-только устоявшейся системы государственного устройства, основанного на соблюдении баланса интересов племен и оседлых жителей. Видимо, поэтому большинство населения и высокопоставленная элита настаивали на восстановлении единовластия хана и упразднении института регентства, поскольку в условиях Коканда он был лишь способом политической легитимации доминанты одного племени (на деле его лидеров), что приводило к неуправляемому хаосу и упадку.

Так закончился первый этап самой кровопролитной межплеменной междоусобицы в Коканде. Закончился он победой сартов и их союзников, т.е. преимущественно оседлых жителей ханства, над «степняками» (кочевниками и полукочевниками). В начале избиения кипчаков шайхи и ‘*улама*’ Коканда, собранные во дворце Худайар-хана, вынесли богословское решение в отношении «улуса кипчаков» (т.е. конфедерации их родов и колен), объявив их «мятежниками и грешниками», что фактически придало религиозную легитимность самой кровавой межплеменной резне в истории Коканда (АСТХ, л. 78а, б).

Другой автор ‘Аваз-Мухаммад весьма символично завершает описание этих же событий стихами поэта Мирза Гафура Мунши с осуждением бесчинств кипчаков, преступивших, как он полагает, нормы и предписания ислама, и с цитатами из Корана (2:186). В том же ключе передан эпизод с «покаяниями кипчаков» перед Худайар-ханом. В уста кипчаков поэт влагает такие слова: «Доколе мы будем строптивыми (*саркаши*), // **не покоряясь [законам] ислама**»? (ТДН, л. 217б. Выделено мной – *Б.Б.*). Конечно, это лишь авторское восприятие (однако разделяемое ‘Аваз-Мухаммадом), изложенное в литературной форме, и нет уверенности, что сами кипчаки оценивали свои действия с позиции религиозной морали, по крайней мере в массовом порядке. Тем более что последующие события и новые их выступления (сопровождаемые, как правило, неоправданной жестокостью и взаимными грабежами как со стороны кипчаков, так и со стороны правительственных войск) не имели ничего общего с цитированным «покаянием». Однако несомненно, что пишущая интеллигенция ханства и духовное сословие характеризовали действия кипчаков именно как отступления от религиозных предписаний, чему те давали множество поводов. Также несомненно, что грандиозное «мщение кипчакам» (точнее резня) тоже далеко не соответствовало религиозным

предписаниям,[1] даже формальным, что свидетельствует о крайне слабом усвоении исламской морали значительной частью жителей ханства, в том числе и самими сартами. Тем более эти религиозно-этические нормы были слабы в среде кочевого и полукочевого населения (вовлеченного в борьбу за власть и собственную доминанту), которое в большинстве едва ли вообще имело представление о них.

Тем не менее было бы ошибкой видеть причины внутренней нестабильности Кокандского ханства исключительно в политических и экономических притязаниях кипчаков или других территориальных и племенных конфедераций (улусов). Природа любой власти (и особенно такой, которая построена по типу постмонгольских ханств) предполагает борьбу за верховную власть (при опоре на военную поддержку собственного племени), за влияние при дворе и т.п. Эта закономерность подтвердилась и после подавления кипчаков и жестокой расправы над ними.

Между прочим ʻАваз-Мухаммад упоминает, что после казни Мусулманкула избиение кипчаков продолжалась. По приказу Худайар-хана главы кипчакских племен небольшими группами (по 10-15 человек) высылались из Коканда и других больших городов и почти все были зарезаны. Только хаким упомянутого выше городка-крепости Баликчи убил полторы тысячи кипчаков, а трупы велел бросить в реку. Многие кипчаки, согнанные с мест и лишенные возможности добывать пропитание, умирали от голода (ТДН, л. 219а). Эти сведения подтверждает и автор официальной стихотворной истории Худайар-хана – ʻАбд ал-Гафур-бай, который однако резко осуждает кипчаков и полагает «длань возмездия справедливой», поскольку речь идет о религиозно нелегитимных «мятежниках» (*баги*/باغی). С другой стороны, в интерпретации автора жестокость оправдывается как необходимое средство, дабы предупредить месть со стороны «мятежников». Наконец, ʻАбд ал-Гафур-бай подчеркивает внутриэтнический и внутриконфессиональный характер борьбы с кипчаками (ЗНХ, лл. 39б-40б).

Автор другой истории Худайар-хана – Мулла Шамси посвятил свою поэму победе Худайар-хана над кипчаками и преследованию их в начале октября 1853 г. Интересно, что автор обвиняет Шир-ʻАли-хана (отца Худайар-хана) в том, что он первым «воссел на коня кипчаков и привел их смуту в государство» (ДН, лл. 5б-9б). Иными словами, не следовало кипчаков допускать к власти, так как законы их «степной вольницы» (*сахрайи*) противоречат законам жизни «*шарʻиат*ского государства»

[1] Рефреном у некоторых авторов, осуждавших излишнюю жестокость в «наказании кипчаков», звучит упомянутая выше кораническая фраза: «они [=антикипчакская коалиция] преступили грань дозволенного» (Коран, 2:186).

(там же). Разгром кипчаков и последовавшая затем резня преподносится автором как законное (с его точки зрения) следствие «нешариатского поведения» их племен, особенно самого Мусулманкула, в характеристике которого автор не жалеет самых уничижительных эпитетов, имеющих смысл религиозного осуждения (там же, лл. 20а-26а).

После своего утверждения на троне Худайар-хан произвел соответствующие назначения среди родичей и новых приближенных, кто помог ему избавиться от кипчакской опеки. Так своему старшему брату Малла-бику Худайар-хан отдает в управление Ташкент, Андижан – ‘Иса-бику, Ура-типа – ‘Абду Гаффар-бику (отец которого был из племени Йуз, а мать из таджикского рода Мачайи, т.е. из района Мача), Тура-курган – Султан-Мурад-бику и т.д. «Распределение власти», как водится, не утолило амбиций вновь назначенных хакимов. Почти уже по традиции правитель Ура-типа вскоре заявил о своей суверенности от Коканда. Худайар-хан направляется в Ура-типа с войском и осаждает город. В этот момент в лагерь кокандцев прибыл посланник от Малла-бика с письмом, в котором было сказано, что право на верховную власть, «согласно законам Чингиз-хана», имеет старший в роду. На этом основании Малла-бик (как старший брат) требует от Худайар-хана подчинения.[1] Кроме того Малла-бик, пытаясь расширить собственные владения, совершил поход на одну из главных крепостей Курамы – Киручи/Киравучи/Керучи без уведомления Худайар-хана. Последний пришел в ярость и приказал казнить посланника. Осада Ура-типа была снята, кокандцы двинулись на Ташкент. Узнав об этом, Малла-бик спешно возвращается в Ташкент и отдает распоряжение укреплять город. Попытка через посланника уговорить Малла-бика уладить все миром была отвергнута, и кокандцы приступили к осаде. Особого сопротивления они не встретили. Ташкентцы, уставшие от войны, не поддержали Малла-бика, и он бежал в Бухару. Худайар-хан, заняв город, первым делом одарил духовенство и знать города, видимо за то, что те уговорили Малла-бика уйти из города без боя. Ташкент был отдан в управление Шадман ходже (ТДН, лл. 219б-222а; ТШ, сс. 197, 200-202; Кокан[д]ское ханство, с. 442; АСТХ, лл. 80б-82а).

Действия Малла-бика расцениваются как сепаратистские почти всеми авторами местной официальной истории, которые старались снять с Худайар-хана ответственность за ссору с братом. Между тем и до, и во время этих событий русские отряды (в союзе с некоторыми казахскими

[1] По другим версиям (правда, малоубедительным), в письме содержалось предупреждение об угрожающем движении российских войск и осаде ими Ак-Мечети. Однако Худайар-хан не стал даже читать письма, будучи уверен в измене брата, и приказал зарезать посла. Меж тем Малла-бик выступил на Кураму только затем, чтобы помешать русским захватить ее (Наливкин. Краткая история, с. 181).

племенами, недовольными бесконечными поборами кокандских ханов) осадили крепость Ак-Мечеть (Ак-масджид). Согласно местным источникам, оборона была отчаянно беспрецедентной и длилась около 46 дней. В защите крепости и города принимали участие даже женщины. Было много жертв среди мирного населения, напуганного «нашествием неверных» и ожидавшего от них «унижений и адских мучений», посягательств на религию и совесть (*дин ва ор-номус*). Отсюда отчаянное сопротивление. Большинство авторов полагает причиной этого поражения стала «смута Малла-бика», который в желании удовлетворить свои властные амбиции «забросил Дашт-и Кипчак» и самый большой его город Ак-Мечеть.[1]

Мулла Нийаз-Мухаммад передает это событие в конфессиональных тонах. Например, пишет, что погибшие во время обороны мусульмане «направились прямо в рай». Он же вкладывает в уста русских рассуждения, передающие «удивление неверных», которые считали Ак-Мечеть ключом к «исламским странам Трансоксианы (Мавара'ан-нахра/ماوراءالنهر)» или даже «ключом всех исламских стран» и не ожидали такого небрежения со стороны кокандцев к обороняющейся крепости (ТШ, с. 199; см. также: «В».III.3-4).[2] Действительно, защитники фактически были брошены на произвол судьбы. Тем более что бухарский Амир занял двойственную и выжидательную позицию, надеясь на ослабление Коканда в столкновениях с российскими войсками. Это отчасти подтверждается и русскоязычными источниками того или чуть более позднего времени (Кокан[д]ское ханство, сс. 442-443). Другую (возможно более трезвую) оценку событиям в связи с захватом Ак-мечети мы находим у Та'иба, который пишет, что в действительности русские на занимались поголовным истреблением населения города (The life of 'Alimqu, текст лл. 26б-29а).

Во всяком случае Худайар-хан действительно не стал отвоевывать Ак-Мечеть. Вернувшись в Коканд, он первым делом возобновляет наступление на Ура-типа, Йам и Замин, которые ему удалось взять и назначить своих людей. И только после этого в Ташкент были посланы войска с приказом Шадман-бику отбить Ак-Мечеть у русских. Однако ни Шадман-бику, ни другим амирам (посланным на замену ему) отбить Ак-

[1] Йунус Шигавул пишет, что Малла-бик обладал вспыльчивым характером и был «нечестив» (би-бак/пак). Скорее всего эту характеристику следует отнести к желанию автора оправдать своего покровителя и кумира 'Алимкула (которому и посвящено его сочинение), принявшего участие в убийстве Малла-бика (тогда еще хана) (The life of 'Alimqul, text XIX/26b).

[2] Вот фрагмент этого текста: ... بعد از آن کفار آن قلعه را بتصرف خودها درآورده و بیك دیگر میگفتندکه اینچنین قلعه طلسمات را که اول دروازه ملك اهل اسلام ماوراء النهرا ست ... تجاهل و تغافل نموده از احوال اینچنین ملك ... از دست رایکان دادند این آن ملك است که دروازه کل ملك اهل اسلام است (с. 199).

Мечеть не удалось. Многие военачальники были казнены или отстранены. Более того, российские войска продолжили движение, завоевав ряд пограничных крепостей на севере кокандского ханства вплоть до Алматы (ТДН, лл. 223б-224б, 225б-229а; ТШ, сс. 197-199; АСТХ, лл. 80а-82а).

По сведениям Йунуса Шигавула, только что назначенный Шадман ходжа начал с деятельной подготовки к походу на Ак-Мечеть. Однако, получив сведения от своих разведчиков, пришел к выводу, что война с превосходящими в техническом отношении и в военной тактике российскими войсками успеха не принесет. Шадман ходжа решил, что в таких условиях с противником лучше вести переговоры, и распространил слух, что Худайар-хан велел ему искать возможности вступить в переговоры с российским императором. Однако тут другой военачальник Касим Мингбаши заявил, что Шадман ходжа струсил и призвал к *газат*у. Худайар-хан поверил Касиму Мингбаши и назначил его на место Шадман ходжи. Поход кончился неудачей, его инициаторы были частью казнены, а частью сосланы (***The life of ʻAlimqul***, text XXI-XXII/29b-32a; transl. 40-41).

Между тем жизнь ханства протекала в прежнем русле дворцовых интриг, грандиозных торжеств (*туй-тамаша*) и новых попыток сменить хана. Так, воспользовавшись отсутствием Худайар-хана в Коканде (который отбыл на торжества, связанные с обрезанием своего младшего брата Суфи-бика, хакима Андижана), несколько амиров и муфтиев Коканда, опираясь на своих сторонников, решили возвести в ханы Рустам-хана тура (потомка Махдум-и Аʻзама и родственника Мингов по материнской линии). Заговор был раскрыт Мухаммад-Нийазом,[1] который сразу схватил заговорщиков и написал Худайар-хану. Хан приказал казнить некоторых из муфтиев вместе с «претендентом» (ТДН, лл. 239а, б; АСТХ, лл. 80а, б).

Этот случай может толковаться по-разному. Например, в том смысле, что оппозиционные настроения и властные амбиции дворцовой элиты оставались сильны и открывали простор для заговоров, показывая непрочность ханской власти. Кроме того симптоматична скорая расправа над «претендентом», обнаруживающая страх Худайар-хана перед самой незначительной оппозицией, способной воскресить в его памяти события былого. Другой рассказ не менее симптоматичен и показывает зависимость Худайар-хана от детских и юношеских воспоминаний, когда во дворце шли «игры в ханы» и когда всесильные регенты и дворцовые интриганы с легкостью лишали трона и жизни «неугодных монархов». И эту его слабость (или психологическую проблему) легко можно было использовать, достаточно было намекнуть хану на мифических претендентов либо на готовящийся заговор. Схожий случай сохранился

[1] По версии Мулла ʻАваз-Мухаммада, заговор был раскрыт «доброжелателями Худайар-хана» и только потом на его подавление был послан Мухаммад-Нийаз.

в сочинении ‘Аваз-Мухаммада, изложившего причину казни владетеля Андижана и бывшего соратника Худайар-хана – ‘Иса-бика Юза.[1] За один год управления Андижаном (в течение 1852 – начала 1853 г.) ‘Иса-бик сумел собрать более трех тысяч золотых монет сверх предписанных налогов.[2] Эту сумму он передал на хранение наставнику Худайар-хана – Халифа-йи Ишан Атмишу (Алтмишу) в качестве «*аманат*» (хранение доверенного имущества под клятву). Этот термин имеет ясный религиозный контекст: нарушивший такую клятву считается отступившим от предписания *шар’иат*а. После того как ‘Иса-бик был смещен с должности хакима Андижана, он попросил вернуть эти деньги, прибегнув даже к посредничеству Мирза Махмуда. «Благочестивый Ишан» сначала тянул время, а затем, чтобы избавится от назойливого просителя, подослал к Худайар-хану своих *мурид*ов (послушников) с наветом на ‘Иса-бика, будто бы тот собирается свергнуть законного хана. Халифа-йи Атмиш Ишан представил даже свидетелей, по утверждению автора заранее подготовленных самим Ишаном (т.е. лжесвидетелей). Когда Худайар-хан решил сам перепроверить, Ишан дал клятву (на Коране), что слова его истинны. Такие же клятвы дали его свидетели. Этого было достаточно, чтобы на следующий день после освидетельствования казнить ‘Иса-бика у ворот дворца. Исходя из симпатии, несколько подобострастной, к Худайар-хану,[3] ‘Аваз-Мухаммад однозначно обвиняет Ишана Атмиша, заключая, что совершенное им деяние есть «сатанинское дело» (*ин р’аи ма’кул-и шайтанат аст*) (ТДН, лл. 224б-225а).

Для нас этот и подобные случаи интересны как примеры устоявшегося (почти естественного) религиозного лицемерия в среде духовного сословия, приближенного ко двору. Между тем в официальной стихотворной историографии Худайар-хана образ Халифа-йи Атмиша преподносится в весьма благопристойном виде. Он был *муршид*ом (духовным наставником) Худайар-хана. Имя Атмиша сопровождают звучные (однако скорее дежурные) эпитеты, вроде «Полюса эпохи, наставника своего времени» и пр. (ЗНХ, лл. 40б-41б).[4]

[1] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p.334.

[2] Здесь между прочим выявляется принцип управления городом (областью, провинцией, крепостью), передаваемый «князю»/хакиму на условиях «пожалования», основной функцией которого был сбор налогов (в надлежащий срок и в требуемом количестве). Собранное «сверх предписанного» и есть источник кормления властей на местах. Судя по указаной здесь сумме, размер «остатков» (сверх предписанного налога) был очень солиден.

[3] Напоминаем, что автор рассчитывал преподнести свой труд Худайар-хану и, согласно традиции, быть вознагражден им.

[4] Более подробно этот эпизод мы разберем ниже («В».III, 2).

Как уже говорилось, экономическое положение в ханстве, сравнительно с прежними эпохами, было не лучшим. Цены были высокими и продолжали расти в связи с хроническими неурядицами и с отсутствием порядка в налогообложении и в области финансов (Троицкая. Материалы, сс. 7-19; Набиев. Из истории, сс. 17-28). Это же подтверждает и анализ чекана монет Коканда в первое правление Худайар-хана. В монетной массе, которые имели хождение в ханстве, доминировали значительные эмиссии серебряных и отчасти золотых монет при крайне ограниченной эмиссии (не более пяти чеканов за три правления) медных монет – основного средства расплаты в розничной торговле.[1] Преобладание серебра (которое, очевидно, почти полностью заменило фельсы и по номиналу, естественно, было выше меди) свидетельствует о возросших ценах в розничной продаже, т.е. на базаре и в иных формах мелких торговых сделок. Монеты потеряли в весе, часто ходили со срезанными краями. Интересно, что товарообмен с киргизскими и казахскими жителями кочевий кокандские торговцы средней руки осуществляли чаще в виде натурального обмена за отсутствием у степняков денег и высокой инфляции в кокандской финансовой системе. С другой стороны, степняки перестали доверять кокандским деньгам (Обозрение Коканского ханства, сс. 190-192).

Вернемся к политической ситуации в ханстве. Судя по приводимым в письменных источниках эпизодам, Худайар-хан еще до ссоры с братом Малла-биком и похода на его владение (Ташкент) не прилагал каких-либо усилий к тому, чтобы наладить взаимные отношения с братом. Скорее наоборот – держал на подозрении, чувствуя, что у того больше прав на престол, если исходить из устоявшихся норм наследования власти (закон майората, т.е.преимущества старшего в роду). В этом смысле показателен эпизод, переданный Мирза ʻАлимом Ташканди. Худайар-хан был приверженцем шайха Вали-хана тура Маргинани (Ходжа-йи Калан), которого всегда брал с собой на охоту. Однажды Шайх предложил ему взять на охоту и брата Малла-бика. Хан ответил известной тюркской (узбекской) пословицей: «اکی قوچقار باشي بر قازانده قينامس» – «В одном котле две бараньи головы не сваришь» – в том смысле, что во всяком общем деле, в семье ли, в государстве ли, главой должен быть один. Этими словами Худайар-хан утверждал свое единовластие, и совет почитаемого Шайха (как символа религиозных и моральных наставлений правителю) не возымел действия. Вали-хан тура сразу после охоты сильно занемог и через несколько дней умер (*ша*ʻ*бан* 1273/март-апрель 1856). Такой финал интересен тем, что напоминает традицию суфийской житийной

[1] Монеты опубликованы: Ишанханов. Каталог, с. 26-27, иллюстр. 36. Сам автор, к сожалению, в указанном ключе кокандский чекан не анализировал.

литературы, в которой каждая бестактность либо неудачное замечание/предложение – *би-адаб*/неучтивость – по отношению к «праведнику» наказывается провидением. В таком суфийском контексте финал рассказа Мирза ‘Алима воспринимается как отдаленный намек на то, что совет Шайха был из разряда «неучтивых» (АСТХ, лл. 86а-87а).[1]

Однако Худайар-хан (некогда оказавшийся в нужное время и в нужном месте и на этом основании будучи избран в качестве подставного хана), как и его предки, был частью того общества, которым управлял. А оно было достаточно пестрым в смысле территориально-родовом, языковом, бытовом. К тому же восприятие религии и особенно политики, понимание статуса и функций ханской власти, роли силы (насилия) в управлении государством и т.п. у разных слоев и групп населения было неоднообразным. Такое состояние общества было чревато нестабильностью, перманентными попытками легитимной (в глазах племен) смены правителя, чем-то не устраивающего конкретное племя (конфедерацию племен). Всякий желал иметь «собственного хана». Тем более что наличие множества отпрысков правящего дома позволяло легко подобрать подставного кандидата на трон. Все дальнейшие события показывают, что это «первое правило игры» в тех или иных вариациях продолжало определять особенности политической жизни Коканда.

Этим «правилом» определялись и отношения Худайар-хана со своим братом Малла-биком. Первым делом (до приведенных выше эпизодов) Худайар-хан попытался помириться с братом, когда тот бежал в Бухару. Сохранялась опасность, что постоянный враг Амир Насруллах вновь использует Малла-бика (как это уже было при завоевании власти в Ташкенте) в борьбе ханств за приграничные владения. По одним версиям, Худайар-хан сам направил письмо брату с предложением вернуться в Коканд, по другим – сделал это по совету еще одного религиозного авторитета Ишан-хана тура.[2] Мирза‘Алим отмечает, что Ишан-хан тура поддерживал Малла-бика в Бухаре, посылая ему деньги на содержание. Однако Мулла Нийаз-Мухаммад говорит, что деньги и одежду посылал брату сам Худайар-хан и затем, «простив проступки брата», пригласил того обратно в Коканд. Во всяком случае Малла-бик вернулся в Коканд и был назначен выполнять личные поручения хана. Однако не проходит двух лет,

[1] Такое толкование косвенно подтверждается и тем, что Мирза ‘Алим стоял исключительно на позициях ханского абсолютизма, упразднение которого он считал бедой для мусульман Туркестана.

[2] Не совсем ясно, кто из потомков Махдум-и А‘зама, известный под этим именем или прозвищем, имеется в виду (о персонах с таким именем см.: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 89-90).

как вокруг Малла-бика начинают группироваться недовольные властью Худайар-хана. Они «сбили его с пути мирного соглашения (с ханом)», снова «пробудили в нем жажду власти». Худайар-хан, узнав про очередной заговор, приказал схватить брата, но тот скрылся с несколькими слугами в направлении Уч-кургана. Немедленно снаряженная погоня потеряла его след. Побег Малла-бика встревожил кокандцев, опасавшихся реванша со стороны кипчаков. Племена кипчаков контролировали восток Ферганы – туда как раз и бежал Малла-бик.

Ради успокоения Худайар-хана придворные говорили ему, что Малла-бик не обладает серьезным влиянием и это станет причиной его скорого падения. Тем не менее за глаза они упрекали хана в непоследовательности, излишней мягкотелости, поскольку он завел в своем государстве «змею в виде дракона» и что это «самое порицаемое дело правителя» (т.е. потеря бдительности). Особенно интересна фраза, которую Мулла Нийаз-Мухаммад вкладывает в уста этой части придворных: «Неуместно вовлекать в государство (*салтанат*) братьев и друзей, ибо в результате их притязаний на власть прольется столько невинной крови... и получится столько потрясений провинциям ханства. И это станет причиной страданий и благоденствующих, и сирот, и бедняков, что [в конце концов может] обернуться причиной разрушения государства...» (ТДН, лл. 247а-250а; ТШ, сс. 202-205; ***The life of 'Alimqul***, text XXIII/32b; transl. 42).

Совсем иную (и похоже, более близкую к действительности) версию ссоры братьев передает 'Аваз-Мухаммад. Согласно автору, конфликту предшествовали события, связанные с попытками кокандцев отвоевать Ура-типа. Бездарность командующего (Худайар-хана) привела к гибели более 10 тысяч воинов (провалившихся в пропасть), а сам он, вернувшись из похода, как всегда, закатил пирушку. К тому же он стал назначать на должности совершенно бесчестных и алчных людей. Все это не понравилось Малла-бику, и он открыто высказал свое мнение Худайар-хану, что крайне насторожило последнего. С тех пор братья стали опасаться друг друга, взаимно подозревая в кознях. Тем временем, воспользовавшись неудачами Худайар-хана, бухарский Амир Насруллах завоевал Ура-типа и подступил к Ходженду. Кокандцы, в памяти которых еще не изгладились страшные последствия интервенции бухарцев, бросились укреплять стены города. Работа была в самом разгаре, когда Малла-бик высказал какие-то свои предложения и советы (возможно, по улучшению фортификации). Этот незначительный эпизод донесли Худайар-хану, но с «сотнями искажений», что и разгневало хана, который отдал приказ казнить старшего брата. Тот едва успел бежать (ТДН, лл. 243б-246б).[1]

[1] Между прочим Мулла 'Аваз-Мухаммад один из тех авторов поздней кокандской историографии, кто передает образ Малла-бика/хана в традиционно хвалебном стиле,

Восточные земли ханства, принявшие Малла-бика, оставались преимущественно зоной влияния кипчаков и киргизов, которые вовсе не были довольны возвышением сартов и их доминантой в ханстве. Тем более что новое выступление оппозиционных племен во главе с кипчаками легко было обосновать появлением бухарцев на границах государства. Именно эту ситуацию, очевидно, имели в виду придворные, пеняя Худайар-хана за то, что он приютил «змею в виде дракона» (см. выше). Выступление восточных племен снова ввергло ханство в пламя межплеменной розни. Оказавшийся меж двух огней Худайар-хан дождался, когда Амир-Насруллах (удовлетворившись завоеванием Ура-типа) отойдет обратно в Бухару (а скорее всего договорился с ним),[1] и затем направился с войсками на восток навстречу Малла-бику, поднятому в ханы главами племен. Последнего поддержали кипчаки, киргизы, каракалпаки, турки, калмыки, другие племена[2] и отчасти даже сарты (возможно, из опасения перед погромами, которые могли учинить кипчаки и киргизы, присоединившиеся к Малла-бику). Битва произошла в местности Саманчи (к юго-востоку от Андижана). Начальный успех войск Худайар-хана был сведен на нет бегством отрядов Курамы, а за ними побежали и остальные войска кокандцев. Худайар-хан тоже бежит в Коканд. Малла-бик захватывает окрестные крепости и селения вокруг Коканда. Худайар-хан не нашел в себе духа к сопротивлению (либо проникся степенью деморализации войск и приближенных). Вместе с младшим братом Султан-Мурад-биком он бежал в Ходженд, затем в Бухару. Малла-бик (точнее, уже Малла-хан) входит в городскую крепость (*Урда*) Коканда и «восседает на трон ханства» (13 ноября 1858 г.).

Восшествие Малла-хана (1858-1862) означало, что к власти в ханстве пришла верхушка киргизских племен и одновременно вернулись кипчаки,[3] лидеры которых с неизбежностью затеяли новый виток борьбы за власть и должности при дворе, что в свою очередь спровоцировало тяжелые межплеменные конфликты и ввергло страну в состояние политической

поскольку, по контексту некоторых частей первого варианта его произведения, оно писалось именно при Малла-хане. Возможно, автор надеялся преподнести свой труд именно Малла-хану.

[1] О наличии такой договоренности (за четверть годового дохода в казну) говорит анонимный автор очерка по Каканду 1969 г. (Кокан[д]ское ханство, с. 443).

[2] Мулла Нийаз-Мухаммад, в соотвествии со своей «этнической» позицией, характеризует этот союз племен (и особенно кипчаков) крайне уничижительно, называя «всяким отребьем» (буквально – «засранцами»). Меж тем Мирза ‘Алим пишет, что это «сообщество вместе с улемами и аксакалами Йар-мазара подняло Малла-бика в ханы и прочитало Фатиху» (т.е. благословило) (ТДН, лл. 247а-250а; ТШ, сс. 202-210).

[3] Более пристрастен, как мне кажется, Мулла ‘Аваз-Мухаммад, который утверждает, что все государственные дела Малла-хан решал самостоятельно, игнорируя власть всесильного регента (ТДН, лл. 252б-253а,б и далее).

нестабильности. В Коканде были проведены обычные «мероприятиями инаугурации». В церемониях «поздравления и благословления нового хана» участвовала религиозная элита (‘*улама*’, *шайх*и) города, продемонстрировав в очередной раз, что богословы ханства готовы легитимировать своим «благословением на трон» победившего (а значит сильнейшего), даже если это приходится делать не однажды[1] (ТДН, лл. 247а-250а; ТШ, сс. 202-210). Это показывает, насколько серьезно пала роль духовного сословия в политической жизни ханства.

Параллельно этим событиям в Коканде на северных и северо-восточных окраинах ханства войска Российской империи методично теснили кокандцев, захватывая одну за другой приграничные крепости. К российским войскам присоединялись некоторые казахские роды, не стерпевшие грабительской политики правителей Ташкента, прежде всего Мирза Ахмада, назначенного еще Худайар-ханом. От его жестокости и алчности, переходящих «меру дозволенного», страдали и жители Ташкента, и особенно казахи Дашт-и Кипчака. Экспедиции по сбору налогов (большей частью не предусмотренных *шар‘иат*ом) превращались в военные походы. По сообщению Мулла ‘Аваз-Мухаммада (возможно, несколько преувеличенному), сборщики налогов заставляли степняков продавать своих детей, чтобы заплатить требуемую сумму. Однако эти известия подтверждает и другой ташкентский хронист Абу ‘Убайдаллах Ташканди, согласно которому способы взимания и размеры налогов, установленные Мирза Ахмадом, не соответствовали никаким нормам *шар‘иат*а. Во всяком случае некоторые казахские племена предпочли вооруженное сопротивление, убив присланных сборщиков *закат*а. После карательных набегов Мирза Ахмада они стали разбегаться, покидать насиженные места, а многие стремились в Аулийа-Ата, ставший центром сопротивления Коканду. Полного успеха в этом противостоянии кокандские гарнизоны не добились и запросили помощи у Худайар-хана. Тот прислал Шадман ходжу с войском, назначив его правителем Туркистана. Как уже сказано, после некоторой паузы войска кокандцев выступили из Ташкента в направлении Чимкента. В этот момент Худайар-хан назначил в Ташкент Малла-бика (до захвата им власти). Услышав о его приезде, казахи стали слать делегации с дарами и просьбами миром уладить это дело, а также снять Шадман ходжу, которому они отказывались подчиняться, считая его жестоким и недальновидным. Малла-бик, выслушав жалобы, упорядочил сбор налогов, затем арестовал Шадман ходжу и отправил его в Коканд

[1] Характерен пример Ишана Баки-ходжа Накшбанди, который, будучи ранее приближенным Худайар-хана, при восшествии на трон Малла-хана поспешил написать в честь нового хана хвалебную хронограмму (ТДН, л. 252).

(ТДН, лл. 242а-243б; ХА, лл. 150а-165б;. Нибиев. Из истории, сс. 120-121. См. также: «В».IV.4).[1]

Позже, когда Малла-хан воссел на трон, он по совету своих приближенных из кипчаков и киргизов приказал совершить набеги на соседние области, например на Каратигин и Джизах. Набеги сопровождались массовым грабежом населения. Другой набег (специально с целью грабежа) был совершен на Кара-типа (провинция Ура-типа) правителем Ходженда Саййид-бик Дадхах Киргизом, Мулла Касим Киргизом и некоторыми кипчакскими амирами. ‘Аваз Мухаммад полагает, что поход был совершен без ведома Малла-хана, однако тот ничего не предпринял, чтобы наказать ретивых амиров. Правда, отряд киргизов и кипчаков при набеге на Кара-типа был перехвачен и разгромлен правителем Ура-типа (ТДН, лл. 254б-255б).

Названные походы свидетельствуют, во-первых, что сам Малла-хан мало контролировал ситуацию, особенно в том, что касается действий кипчакских и киргизских амиров. Во-вторых, все подобные (см. ниже) прецеденты означали, что принцип управления государством вновь строится на капитализации влияния горстки людей военного сословия и верхушки бюрократии (т.е. главным образом насильственными способами), и это прежде всего относится к кочевникам, которые опирались на свои племена. В их среде походы с целью грабежа оставались давней традицией, напоминающей походы «за зипунами» запорожских и других казаков России и Малороссии.

Следующим правителем Ташкента (при Малла-хане) назначен был Кана‘ат-шах.[2] Ему поручается организация сопротивления русским. В Ташкенте собираются войска, прибывает и сам Малла-хан (1860 г.). Однако после первых же стычек и боев (лето 1860 г.) стало очевидным превосходство российских войск, вооруженных лучше и имевших более современную артиллерию. Кокандцы, по всей видимости, не осознавали вполне, что означает появление российских солдат и казаков на ближайших подступах к Ферганской долине, и фактически вели войну на два фронта, одновременно отвлекая силы для захвата Ура-типа; борьба

[1] Иную версию предлагает Йунус Шигавул. В частности, он пишет, что Шадман ходжа как правитель Туркестана вторично пытался договориться с российскими военными, что послужило причиной его опалы. Однако ни смена хакима Туркестана, ни другие мероприятия не уберегли город от завоевания (The life of ‘Alimqul, text XXIII/32b-34a; transl. 42-43).

[2] Напоминаю, что при Худайар-хане Кана‘ат-шах (таджик/*галча*) был правителем Туркестана, затем бежал в Бухару и был назначен Амиром Насрулахом в крепость Нау. Оттуда он решил перейти «на услужение» к Малла-хану. Последний назначил его сначала в Маргилан, затем отправил править Ташкентом и Туркистаном (ТДН, л. 254а,б).

за эту провинцию с Бухарой длилась уже почти век. В объединенных войсках кокандцев возникли разногласия между амирами за право общего командования, и боевой дух рядового воинства далеко не отвечал идее *газавата*. Похоже, сама по себе «война за веру» едва ли могла подвигнуть кокандцев совершать чудеса храбрости и биться с той самоотверженностью, какая была проявлена при обороне Ак-Мечети. Самые крупные бои с российскими экспедиционными отрядами произошли под Пишкеком (совр. Бишкек) и за Токмак. Казалось бы, явное превосходство противника в плане оружия, войсковой выучки, дисциплины, тактики и пр. должно было настроить кокандцев посерьезнее, однако, как сказано, среди их военачальников начались раздоры за право общего командования,[1] и хотя на некоторое время удалось отбиться и даже восстановить указанные крепости (разрушенные до этого российскими военными), положения это не спасло. Холодная зима и странное благодушие в столице по поводу дел на северных границах ханства, недостаток к ним внимания и отсутствие интереса окончательно подорвали боеспособность войска. После этого оставалось лишь сдавать крепость за крепостью и город за городом (ТДН, лл. 255б-262а; ТШ, сс. 215-220).

Даже после боев под Пишпеком и Токмаком у подавляющего большинства политической элиты Коканда ощущение опасности перед нависшей угрозой масштабной российской интервенции так и не возникло. А меж тем только международная обстановка, а точнее противодействие Великобритании и Турции продвижению России в глубь Средней/Центральной Азии, удерживали до поры до времени российских военных от более решительных действий в отношении Коканда. В политических кругах ханства это было известно и, возможно, питало надежды, так как еще зимой 1860 г. в Коканд прибыли послы из Кабула и «Фаранга» (т.е. скорее всего из Британской Индии) и встретились с Малла-ханом (ТДН, л. 259б). Подробностей их разговора в источниках обнаружить не удалось, однако очевидно, что ни Афганистан, ни тем более Великобритания не были заинтересованы в продвижении России южнее Дашт-и Кипчака и потому могли, видимо, дать некоторые гарантии Малла-хану, побуждая его оказывать сопротивление русским. Такие же посольства (из Кабула и «Фаранга») посетили Коканд спустя три года; местные источники о нем тоже не сообщают никаких подробностей, исключая не вполне конкретное упоминание у ‘Аваз-Мухаммада (там же, л. 268 а).[2]

[1] В частности, оспаривавший общее командование ‘Алим-бик Киргиз, не удовлетворившись своей «второй ролью», неожиданно покинул со своим 12-тысячным войском расположение кокандцев и оголил их правый фланг.

[2] Специфику дипломатических отношений России и Коканда см. в указанных работах Ч. Валиханова, Н. Халфина и Х. Гуломова, С. Брежневой.

Установившаяся система управления и уже традиционные дворцовые и межплеменные распри стали главными препятствиями в организации сопротивления наступающим российским войскам. Интересы политической элиты ханства были куда более приземленными и скорее сосредотачивались на внутренней усобице, на набегах и ограблении соседних земель, нежели на том, чтобы давать отпор «неверным». Например, как только в Бухаре возникла некоторая «политическая неопределенность» в связи со смертью Амира Насруллаха (октябрь 1860 г.), Малла-хан немедленно попытался отбить Ура-типа, который непосредственно перед этим захватил ʻАбд ал-Гаффар Йуз, тоже воспользовавшись моментом. В этом походе впервые упоминается как военачальник среднего звена молодой ʻАлим/ʻАли-кули (ʻАлимкул) Киргиз[1] (бывший тогда правителем Маргилана), которому позже суждено будет сыграть едва ли не ключевую роль в падении и убийстве Малла-хана, а затем в обороне Ташкента в 1864 г. против корпуса генерала М. Черняева (см. ниже).

Кипчакские и киргизские амиры Коканда, как это видно из последующих событий, преследовали совсем иные цели, связанные с налетами и грабежами, которые и были платой («добычей/*улджа*») за службу воинам кокандского войска.[2] Осада Ура-типа, соответственно, тоже сопровождалась обычными грабежами, после чего добыча распределялась среди воинства. Я уже упоминал (со ссылкой на соответствующие тексты), что в принципе военная добыча легитимирована в священных источниках. Однако в описанном и схожих случаях этот принцип абсолютно профанируется, так как в предписаниях речь идет только о войне с «неверными».

С ходу взять Ура-типу Малла-хану не удалось, и тогда кокандцы прибегли к осаде. Население, которое должно было заниматься весенними полевыми работам,[3] принудило главу удела Барат-бика пойти на мир с Малла-ханом. Мир был заключен, стороны обменялись посольствами (ТДН, л. 257а-260б).

В Шахрисабзе лидеры племени Кенегасов сумели захватить власть и восстановить самостоятельность Шахрисабза от Бухары. Новый бухарский правитель Амир Музаффар (1860-1885) повел войска на Шахрисабз, осадил город и окружающие крепости. Не надеясь на свои силы, Кенегасы попросили помощи у кокандцев. Окружение Малла-хана предложило помочь родственному дому, но эта «помощь» выражалась

[1] В ТДН он назван «киргиз-кипчаком» (л. 259а).

[2] Следует добавить, что такими же грабежами кормились и бухарская, и хорезмская армии.

[3] ʻАваз-Мухаммад сообщает некоторые подробности этой затянувшейся осады. Например, ядра пушек кокандцев попадали на «дома и участки мусульман». А один снаряд угодил в место обычных молитв горожан (ТДН, л. 260а).

очень своеобразно. По приказу Малла-хана отряд кокандцев решил устроить «устрашающий рейд», во время которого были разграблены северные и северо-восточные районы Самарканда, угнано множество скота. Отряд с добычей на обратном пути наткнулся на засаду бухарцев, но вышел в стычке победителем и унес добычу в Ходженд. Там ее разделили между воинами.[1] Узнав об этом, Амир Музаффар снял осаду Шахрисабза и двинулся в сторону Самарканда. Оттуда он направил письмо Малла-хану с требованием освободить приграничные районы ханства, без чего невозможен мир между ними. Кокандцы согласились удовлетворить это требование, и на некоторое время мир между ханствами был восстановлен (ТДН, лл. 262а-263б).

Тем временем продолжается противостояние с российскими военными на северных границах Кокандского ханства. Малла-хан, очевидно почувствовал себя самостоятельным властителем, приказывает Шадман ходже и Кана‘ат-шаху выступить против «неверных». Однако их действия были малоуспешными и чаще сводились к грабежам тамошних казахов и киргизов (под предлогом сбора *закат*а и других налогов). Озлобленные кочевники все чаще предпочитали российский протекторат и даже участвовали в походах против кокандских войск. В этом отношении символично признание (в литературной форме) одного из казахских биев (Турсун-бая) в обращении к Кана‘ат-Шаху:

«Мы [тоже] мусульмане. Однако от ваших притеснений (*джавр-у зулум-и шумāйан*) мы оказались присоединенными к неверным русским. И если вы, соблюдая [предписания] мусульманства, будете придерживаться [принципов] защиты ислама, то и сейчас еще не поздно. Назначьте нам [для расселения] местность у [реки] Чирчик либо другое место, тогда вы спасете нас от напасти неверных. И тогда мы много возблагодарили бы Бога и одновременно желали бы довести [наши] благодарности вам до самого Судного дня».

Поначалу предложение Турсун-бая понравилось Кана‘ат-Шаху. Однако, узнав о том, что вместе с русскими отрядами выступают значительные силы казахов из других колен, он перенес гнев именно на тех, кто желал быть «верными» и обрести защиту у кокандцев. В результате такой политики (в контрасте с более продуманной политикой российских военных) кокандцы на своих северных границах оказались в противостоянии не только с Российской империей, но и с большинством казахских родов и племен (ТДН, лл. 262-265а. Упомянутый монолог на л. 264а).

[1] Описавший этот рейд ‘Авваз-Мухаммад завершает его в принятом стиле победных реляций, оправдывая молчаливое согласие Малла-хана и не задаваясь вопросом о правомерности такого похода с точки зрения элементарных религиозных норм.

Малла-хан совершает еще один неудачный поход на Ура-типа. После этого он направляется в Ташкент, где устраивает экзамен войскам (в первую очередь артиллеристам) на предмет выучки, которая показалась ему из рук вон плохой. Рассвирепевший хан приказал казнить нескольких военачальников, устроил рокировку среди других, что крайне отрицательно сказалось на духе войск, и без того не горевших желанием участвовать в *газат*е против русских. Происходит серьезный конфликт Малла-хана с влиятельными сановниками, в частности с Кана‘ат-Шахом и Мулла ‘Алимкулом, и это, похоже, предрешило судьбу хана. Те почувствовали, что хан решил выйти из-под их опеки, т.е. военных из кипчаков и киргизов, хотя именно на их плечах вошел в ханский дворец Коканда. Оппоненты Малла-хана оказались проворнее и искушеннее в такого рода интригах. Ночью 26 (по другим данным – 24) ша‘бана 1278/13 (или 11) февраля 1862 г. Малла-хан был зарублен в ханской *урд*е Коканда кипчакскими и киргизскими амирами, действовавшими в сговоре с некоторыми сартами (Нар-Мухаммадом Кушбиги, Мулла ‘Алимкулом[1] и др.). На престол был возведен (1862) юный сын Саримсак-хана (внука покойного Шир-’Али-хана) – Шах-мурад-хан, которому исполнилось 14 лет (ТДН, лл. 265б-270б; ТШ, сс. 229-230; АСТХ, лл. 92а-96б; ***The life of ‘Alimqul***, text XXIII/35b, transl. 43-44). Это положило начало еще одному витку внутренних усобиц в ханстве.

О конфликте Малла-хана с киргизо-кипчакской военно-кочевой элитой пишет и ‘Ибрат. Он отмечает, что в противовес этой группировке Малла-хан пытался поднять значение богословов и городской аристократии (*фудала*), опасаясь, что могут повториться события, имевшие место при Мусулманкуле, и видимо надеясь таким образом снискать доверие сартов. Согласно ‘Ибрату, убийство Малла-хана было совершено кипчакскими амирами в союзе с сартами (в тексте – *сардийа*) (‘Ибрат. ТФ, с. 82).

‘Азиз-Мухаммад тоже указывает, что Малла-хан с почтением относился к духовному сословию, старался придерживаться *шар‘иат*а, настаивал на том, чтобы дети получали образование и издавал соответствующие указы. По воспоминаниям автора, при Малла-хане цены были низкими, улицы жилых кварталов в городах были посыпаны гравием и камнем, что доставляло жителям удобства при слякоти в непогоду (ТА, лл. 134б-135а).

Восшествие на престол Шах-Мурад-хана ознаменовалось чеканом золотой и серебряной монет. Причем в серебряной монете (битой, очевидно, первой примерно в июне 1278/1262 г.) имя Шах-Мурада

[1] ‘Алимкул, по рассказу Мулла Нийаз-Мухаммада, плакал над телом Малла-хана, но, кажется, это были крокодиловы слезы, за которыми маячили далеко идущие планы и политические амбиции этого в общем-то незаурядного военачальника и талантливого интригана (ТШ, с. 230).

упомянуто с титулом «хан». Но уже в золотой монете, чеканенной в том же году, к его имени приложен титул «Амир мусульман, *саййид*» (امير المسلمين سيد شاه مراد) (Ишанханов. Каталог, рис. 6, фиг. 1, 2). Трудно предположить, чтобы он сам пожелал упоминать свое имя с такими титулами, поскольку был в отроческом возрасте и полностью зависим от регента ‘Алимкула и его соратников. Им, очевидно, и принадлежала эта инициатива, за которой можно усмотреть следующую после ‘Умар-хана попытку построить некую кокандскую модель «исламской власти». Не исключено, что лидер киргизо-кипчакской оппозиции ‘Алимкул хотел придать и собственным действиям по захвату власти вид борьбы за «исламское правление». С этой идеей он мог апеллировать к сартам, больше симпатизировавшим религиозной легитимации власти перед чингизидской.

Весть об убийстве Малла-хана застает правителя Ташкента Кана‘ат-шаха в Туркестане, где он был занят степной войной с отрядами Российской империи.[1] В связи с новой политической смутой в ханстве Кана‘ат-шах обращается к войску с предложением вновь пригласить на трон Худайар-хана и, получив одобрение, спешно отправляет посланника в Джизах. Тот передает Худайар-хану предложение прибыть в Ташкент и «вновь воссесть на трон владычества». Худайар-хан немедля прибывает в Ташкент. Местная знать во главе с Мулла Салих-бик Ахундом провозглашает его ханом Коканда на святыне Занги-Ата, стараясь сакрализировать сам акт возвращения Худайар-хана к власти. Собственно церемония его повторного вознесения в ханы (уже с поздравлениями и «благословлениями») состоялась в городской крепости (*урда*). Интересно, что ритуал «поднятия в ханы» на белом войлоке совершили четыре знатных ташкентских богослова (‘*улама*’), как бы исламизируя этот акт и наделяя его религиозной символикой. Через несколько дней прибывает Кана‘ат-шах с войсками и чествует Худайар-хана как правителя, возвратившего свой трон.

Это означало, что в ханстве установилось двоевластие, которое разделило политическую элиту. С одной стороны, интересы племенных и/или «этнических» (условно) конфедераций: улуса кипчаков и части киргизских племен, а с другой – оседлого населения и горожан (сартов) и присоединившихся к ним племен (каракалпаков, *курама*, *атрак* и др.). Этот раскол побуждает одного из лидеров племени Йуз – ‘Абду Гаффар-бика совершить поход (при поддержке бухарских войск) из Джизаха на приграничные крепости (Йам, Замин), которыми он легко завладел. На очереди был, естественно, захват «родового владения» Йузов – Ура-типы. Из Ферганы и Ура-типы навстречу ему вышли войска амиров из кипчаков и кенегасов. В бою ферганцы взяли верх и погнали противника,

[1] По всей видимости, мятеж и переворот носил исключительно «столичный характер».

но не преследовали, а занялись грабежом его обозов, решив, что дело сделано. Это было их роковой ошибкой. Увидев, что кокандцы слишком заняты трофеями, ‘Абду Гаффар-бик собрал отступающее войско и убедил его повторить нападение на «жадного врага». Неожиданная атака побежденных было юзов обратила кокандцев в бегство, и ‘Абд ал-Гаффар-бик буквально на их плечах вошел в Ура-типу.

В Коканде регенты Шах-Мурад-хана смирились с потерей Ура-типы, сочтя, что более важной задачей является усмирение Ташкента. Усилив гарнизоны на границах с Ура-типой, войска кокандцев спешным маршем подошли к Ташкенту. Разбив лагерь, они приступили к обычному в таких случаях делу – сбору провизии и фуража из окрестных селений, т.е. к грабежу. Одновременно была перекрыта вода, поступающая в Ташкент. Кокандцев поддержали хакимы Туркестана, Чимкента и Сайрама. Однако обороняющиеся, руководимые Кана‘ат-шахом и Худайар-ханом, не собирались сдаваться. Интересно, что богословы Ташкента (во главе с тем же Муллой Салих-бик Ахундом/Салих-бик Дадхахом)[1] обнародовали решение, в котором объявили «убийц Малла-хана врагами и возмутителями религии ислам» и заверили, что пролитие их крови и насильственное изъятие имущества таковых дозволено религиозными предписаниями (*мубах*).[2]

Кроме того Худайар-хан послал гонца к Амиру Музаффару с просьбой о помощи. Бухарцы откликнулись и начали движение к Самарканду и далее к Ходженду. Это заставило кокандцев снять осаду Ташкента и направиться назад к столице. Отступление обострило отношения между различными группировками в кокандских войсках, состоявших в основном из кипчаков и киргизов. На привале у селения Ходжа Йагана в результате стычки Мулла ‘Али/‘Алим-кули Амир-и лашкар и Шадман ходжа сумели арестовать своих оппонентов (бывших соратников) – Хидира Парваначи, Худай-Назара Турка, Ирис (Идрис/Ир)-кули Дадхаха Кипчака и др. и затем казнить их.[3] Посланный вперед в Коканд отряд захватил оставленного там за главного ‘Алим-бик Киргиза и казнил его и его сторонников.[4] Затем победившая «партия» с Шах-Мурад-ханом вошла в Коканд и стала готовиться к обороне (ТДН, лл. 270б-273б; ТШ, сс. 232-239; АСТХ, лл.

[1] О нем см. научно-популярную брошюру: Солиҳбек Додхоҳ.

[2] Цитата: "كشنده گان مله خانيرا باغى و عاصى دين اسلام <و> ريختن خونهاى ايشان و گرفتن اموال ايشان مباح حكم كرده..." (ТДН, лл. 272б-273а).

[3] Подробности этой расправы живо и реалистично описал Йунус Шигавул (Та’иб), который был ее свидетелем. Бдительность своих жертв палачи усыпили призывом к утренней молитве The life of ‘Alimqul, text XXVII -XXIX/35a-43b, transl. 44-46).

[4] Судя по имеющимся известиям, разделение на «партии» произошло скорее случайно, по крайней мере, не по «этническому» признаку. Хотя костяк оппозиции продолжали составлять киргиз-кипчаки.

97а-99б; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», сс. 123-124; *The life of 'Alimqul*, text XXVI -XXIX/35a-43b, transl. 44-46).

Худайар-хан, намереваясь вернуть утраченную некогда столицу, вышел с войсками из Ташкента и прибыл в Ходженд, где встретился с Амиром Музаффаром и заручился его поддержкой. Через два дня хан выступил к Коканду. Жители его настолько были настроены против кипчаков и киргизов, что при приближении Худайар-хана и по договоренности с ним открыли северные ворота города. Войска Худайар-хана вошли в город и заняли его практически без боя. 'Алимкул и Шадман ходжа бежали на восток Ферганы, где стали готовиться к реваншу, разграбив попутно округу Андижана. Сопротивление оказал только гарнизон цитадели при Шах-Мурад-хане, состоявшй из кипчаков и киргизов, но был уничтожен. Сам Шах-Мурад-хан по одним сведениям бежал вместе с 'Алимкулом, по другим – был пойман осаждавшими, но помилован и включен в свиту Худайар-хана (ТДН, л. 274а; ТШ, с. 240; ХА, лл. 193б-194а; АСТХ, л. 99б).

Амир Музаффар, выступивший вслед за Худайар-ханом, стал с бухарскими войсками недалеко от Коканда при селении Махрам. Естественно, в Коканде возник вопрос, как выйти из создавшегося положения, когда бухарцы скорее рассматривались в качестве противника, но в настоящий момент явились в качестве союзников и способствовали возвращению трона Худайар-хану. На совещании во дворце Кана'ат-Шах высказался за то, чтобы принять Амира Бухары с подобающим рангу гостя почестями. Он намекнул, что можно воспользоваться поддержкой войск бухарцев для уничтожения «врага» (имелись в виду кипчаки и киргизы, которые уже начали собирать силы для реванша). Однако другая и более многочисленная группа сановников напомнила, что Амир Музаффар – сын Амира Насруллаха, который ответственен за убийство Мадали-хана и его семьи, за грабежи и разорение, произведенные в Коканде и т.п. Отсюда собравшиеся сделали заключение, что Амир Музаффар не достоин доверия. 'Аваз-Мухаммад, последовательный сторонник абсолютной ханской власти (как единственной гарантии, по его мнению, от междоусобиц и сепаратизма), вкладывает в уста одного из амиров такие слова: «В деле управления государством и в политике не стоит опираться ни на друзей, ни на братьев, ни на родственников. Что может быть лучше единственности [т.е. единовластия]? Наше дело – упование на Аллаха» (ТДН, л. 274б. Последнее предложение дописано на полях.).

По мнению этой группы сановников, прием Амира Музаффара в Коканде означал бы выражение сюзеренитета, что не было бы принято большинством горожан и, соответственно, политической и духовной элиты. Во всяком случае мнение именно этой группы возобладало, и было

решено отправить к Амиру Музаффару посольство с дарами и с вежливым отказом принять его в Коканде, поскольку еще были свежи впечатления от предыдущей бухарской агрессии. По иронии судьбы главой посольства к Амиру Музаффару был назначен Кана'ат-Шах, который (видимо, заподозренный в инициации такого решения кокандцев), по одной версии, был задержан и увезен в Бухару, по другой – был казнен бухарцами сразу же.[1] Во всяком случае Амир Музаффар не стал затевать осаду и счел за благо вернуться в Бухару (ТДН, лл. 274а,б; ТШ, сс. 239-240; АСТХ, л. 100б; ***The life of 'Alimqul***, text XXIX-XXX/43b-45a, transl. 49-50).

III. 2. Политический кризис. Оппозиция снова у власти

Неразрешенной и неотложной проблемой Коканда была киргизо-кипчакская оппозиция, которая фактически властвовала на востоке Ферганы. Худайар-хан выступил с войсками в сторону Андижана, намереваясь покончить с нею. Перед этим улемы Коканда вновь вынесли богословское решение (очевидно, по инициативе Худайар-хана) относительно кипчаков и киргизов, характеризовав их неподчинение как религиозно нелегитимную смуту (*баги-гири*, *фитна*). Вначале кокандцы попытались решить дело миром, и с тем в стан оппозиции был послан религиозный авторитет ханства Шайх ал-ислам Сулайман-ходжа (ум. в 1286/1869-70 г.).[2] Однако его уговоры и «наставления» не возымели действия, и он вернулся ни с чем. Между тем юный Шах-Мурад незаметно отдалился от ханской свиты и решил (то ли по своей инициативе в связи с пробудившимися амбициями, то ли поддавшись уговорам своего окружения) бежать к кипчакам. Его по пути перехватили и привели к Худайар-хану, однако тот его лишь пожурил и помиловал.

Самые серьезные столкновения с кипчаками и киргизами произошли в Андижане, Шахрихане и в округе Асака. Бои проходили с переменным успехом. У кокандцев при наличии артиллерии отсутствовали ясная тактика и организация, отчего им чаще приходилось вести оборонительные бои. Однако каждый погибший в бою «со смутьянами» (т.е. с кипчаками и киргизами) приравнивался к павшим в битве за веру (*шахид*). Этим

[1] Так или иначе Амир Музаффар понимал значение этого незаурядного полководца, который способен был успешно отразить натиск оппозиции, в противостоянии с которой (как надеялись, видимо, бухарцы) Худайар-хан был бы вынужден обратиться к Бухаре (позже так и произошло). По мнению 'Ибрата, Худайар-хан сам намекнул Амиру Музаффару, чтобы тот казнил слишком влиятельного Кана'ат-Шаха ('Ибрат. ТФ, с. 87). Другой хронист излагает совершенно иную версию, согласно которой Кана'ат-Шах был отправлен с дарами в Самарканд, где будто бы в это время стоял с войсками Амир Музаффар и что автор сопровождал его в этой поездке (ХА, л. 194б).

[2] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 93.

кокандцы, очевидно, желали поднять дух войска, пытаясь придать внутренней (по сути межплеменной) усобице вид борьбы за религию. Более всех кокандских историков религиозную риторику в описании этой войны с кипчаками использует Мирза (Мулла) ‘Алим Ташканди. Он пишет, например, что «от наступлений кипчаков доведены до мученической смерти много мусульман», «мусульман теснили кипчаки и киргизы», «мусульмане ответили огнем пушек» и т.п. (АСТХ, л. 103а.) Та же риторика присутствует и в описаниях ‘Аваз-Мухаммада, Нийаз-Мухаммада, Мухаммад-Салиха Ташканди и других, кто отражал точку зрения сартов, горожан и духовного сословия на киргизо-кипчакскую оппозицию как религиозно нелегитимную.[1] Интересно, что Худайар-хана в его борьбе за трон поддержали местные религиозные авторитеты. Например, упомянутый Сулайман-ходжа собрал ополчение (около 5 тыс.), значительную часть которого составляли студенты мадраса и муллы.[2]

Однако в Коканде отношение к Худайар-хану было, похоже, неоднозначным. Например, Абу ‘Убайдаллах Ташканди говорит, что аксакалы города, разочаровавшись в Худайар-хане, послали письмо Шадман ходже и ‘Алимкулу, предлагая им идти в Коканд и обещая открыть ворота. Руководители оппозиции этим предложением воспользовались (ХА, лл.194б-195б).

Не слишком удачно проявив себя на поле брани, Худайар-хан отошел к Маргилану. Война затягивалась, и кипчако-киргизская вооруженная оппозиция сделала вполне ожидаемый шаг. Отыскав некоего Шир-Мухаммада (по другим источникам Шахрух-Мухаммада), бывшего якобы сыном Мадали-хана, она объявила его ханом, желая, в свою очередь, придать смысл и легитимность борьбе за собственную доминанту в ханстве. Характерна фраза, которую ‘Аваз-Мухаммад приписывает кипчакским и киргизским амирам на совете родовой и военной знати: «Если мы не поднимем кого-нибудь в ханы, наше дело не продвинется» (АСТХ, л. 103б). Возможно, сам совет проходил иначе и аргументы были произнесены в ином виде, однако действия оппозиции вполне укладываются в ту мотивацию, которую им приписывает автор. Между прочим в приведенной фразе игнорируются не только исламские предписания о власти, но в известной степени дискредитируются и собственно чингизидские традиций наследования престола.

[1] Иной контекст имеет рассказ Йунуса Шигавула. Автор старается представить «героическое поведение» ‘Алимкула, будто бы страстно желавшего спасти страну от «алчных амиров и нерадивого хана». Однако религиозной легитимации действий ‘Алимкула (ни «за», ни «против») здесь не наблюдается (The life of ‘Alimqul, text XXX-XXXI/44a-46b, transl. 49-50).

[2] Правда, они оказались плохими воинами и были легко разгромлены неожиданной атакой кипчаков.

После этого вооруженная оппозиция придумала другую уловку. Согнав в деревни вокруг Андижана несколько сотен мирных сартов, чтобы они производили впечатление воинства, основные силы кипчаков (и киргизов) незаметно обошли стан кокандцев и спешно двинулись к Коканду. Вперед были высланы гонцы, заявившие столичной знати, что Худайар-хан разбит и сам он убит в бою и что они прибыли с новым «законным ханом». После некоторых сомнений, желая избежать разорительной осады, кокандцы пустили киргиз-кипчаков в город. На трон был посажен очередной подставной хан. Однако вскоре обман раскрылся. Горожане дождались подхода Худайар-хана и подняли восстание против узурпаторов (январь 1863 г.).[1] Возглавившие это движение богословы и аристократия стали рассылать письма с призывами расправляться с кипчаками и киргизами всюду в ханстве. В обоснование приводились религиозные аргументы вроде «предписанной [*шар'иат*ом] борьбы против смутьянов (*баги/багий*)». Напуганные размахом выступления и потеряв много людей, кипчаки и киргизы бежали из Коканда. Пользуясь отсутствием погони, они разграбили все селения на своем пути и с большой добычей ушли на восток Ферганской долины. Худайар-хан вошел в столицу. Тем самым война с вооруженной оппозицией вернулась к той точке, с которой она начиналась. Кипчаки и киргизы, собравшись силами, осадили Маргилан. Одновременно поднялись их сородичи в Касане и Чаткале и осадили Тура-курган. Посланные из Коканда отряды в помощь гарнизонам в столкновениях с кочевниками терпят поражения. Только помощь Бухары позволяет потеснить вооруженную оппозицию и немного стабилизировать обстановку (ТДН, лл. 274б-279б; ТШ, сс. 240-259; АСТХ, лл. 101а-104б; *The life of 'Alimqul*, text XXX-XXXI/45a-43b, transl. 46-47).

Между прочим, узнав о «новом хане» в Коканде, Худайар-хан всерьез отчаялся в своем положении и едва не отказался от трона. Засомневался он и в своем окружении, опасаясь, что в сложившихся обстоятельствах его могут выдать кипчакам. И только получив от амиров клятвенные заверения в верности, он решился двинуться на Коканд. Конечно, необходимо сделать коррекцию на литературные формы, в которых это сомнение передано Мулла Нийаз-Мухаммадом, тем не менее похоже, что Худайар-хан действительно был в состоянии, близком к отчаянию, и этим отчасти объясняются его подозрительность и крайняя жестокость в сложившихся обстоятельствах борьбы за власть (ТШ, сс. 253-254).

'Аваз-Мухаммад рассказывает, что некоторых глав киргизских племен, сохранявших лояльность к Коканду, лидеры оппозиции (в частности,

[1] Йунус Шигавул как участник оппозиционного выступления 'Алимкула называет кокандцев, которые подняли восстание против киргиз-кипчаков и впустили Худайар-хана в город, «неведающими» (надан) (The life of 'Alimqul, text XXXII/48a).

‘Алимкул Амир-лашкар) переманивали обещаниями дать им пограбить «отведенные селения», чем те успешно и занимались. Как пример приводятся киргизские племена в окрестностях Чахаркуха (современный Чорку) и Исфары, которые стали «грабить и притеснять мусульман» этого района, не давая тем выходить даже на базар. Эта переписка (при всех скрытых уловках и пустых обещаниях) была частью активной дипломатической игры ‘Алимкула, вознамерившегося объединить «степняков». И часто она, проходившая под знаменем «объединения 92 кочевых племен» (ТДН, л. 278б), оказывалась удачной, например в 1864 г., когда в результате переписки ‘Алимкулу удалось пригласить в Коканд глав племен и колен притяньшаньских киргизов. Щедрые дары и «амнистия за их прошлые выступления» позволили на время сохранить часть киргизов в составе войск вооруженной оппозиции и привлечь их к участию в военных операциях (Туркестанский край, т. XIX, ч. 1, «Год 1864», сс. 61-64).

По сути противостояние с кипчако-киргизской коалицией в Кокандском ханстве было формой гражданской войны. Воинственный Мулла ‘Алимкул собирал новые силы для нового реванша. В условиях, когда Худайар-хан воспользовался помощью бухарцев, ‘Алимкул, по сведениям ‘Аваз-Мухаммада, предпринял еще один дипломатический ход (ощущая, видимо, недостаток сил). Он обращается к кочевому и полукочевому населению Ташкентской округи с письмом, содержание которого (очевидно с пристрастием) передает ‘Аваз-Мухаммад. Письмо начинается с напоминания, что кипчаки, киргизы, казахи, каракалпаки, турки, санчикли и другие (тюркские) конфедерации и колена (*улус-у кабаи‘л*) происходят из одного «ханского рода» (*хан-зад*[*аган*]).[1] Весьма характерно заявление, что «наш господин Шахрух-хан[2] обещает, что если он обретет власть (в государстве), то одарит милостями и должностями глав всех кочевых колен и племен». Предложение было вполне прагматичным, посредством которого ‘Алимкул стремился вовлечь в свое движение новые силы, отнюдь не заботясь о его религиозной легитимации; легитимация скорее носила «этнополитический» (в известной мере чингизидский) характер.

В самом деле, дальнейшее содержание письма показывает, что предложения ‘Алимкула столько же прагматичны, сколько отдалены от элементарных религиозных норм и предписаний. Он призывает степняков Дашт-и Кипчака «собрать бравых молодцов племен», захватывать и грабить (*гарат-у тарадж*) окрестные селения Ташкента, «дабы сделать припасы», затем постараться «любой хитростью» захватить город, после

[1] Намек скорее всего на Чингиз-хана. Возможно, автор письма (‘Алимкул) хотел противопоставить «чингизидскую модель» «тимуридской», по крайней мере в своих письмах, дабы привлечь сторонников приемлемой для них идеей.

[2] Очередной подставной хан с сомнительной родословной. См. ниже.

чего «выстроиться в ожидании» (т.е. ждать приказа). По утверждению автора, как только эта весточка дошла до «колен и кочевников»[1] окрестностей Ташкента, «как только они услышали призыв к грабежу, [в них] зашевелился инстинкт грабежа, и колена степняков пришли в движение». Далее, «вскипев и подняв вопли», они осадили Ташкент. Некоторой части осаждавших даже удалось проникнуть в город – с помощью Йулдаш-бика, сына Казак-бия, главы одного из районов (*даха*) города – *Биш-агач* (Бешёғоч), получившего взятку, как уверяет автор. На помощь ташкентцам прибыл с подкреплениями Дуст-Мухаммад-бий Дадхах. Нападение кочевников удалось отразить и даже разбить их отряд за пределами Ташкента (ТДН, л. 279а, б).

Серьезных стратегических последствий это нападение не имело, однако в нем ярко проявил себя существующий антагонизм между «кочевыми» и «городскими», или «оседлыми», субэтносами (в условном значении этого термина) в Кокандском ханстве. Борьба лидеров племен за власть придавала конфликту не только «этнический» характер, но и более широкий вид политической борьбы «партий» за доминанту в государстве.

Мухаммад-Салих, описывая эти события, добавляет интересные детали, показывающие, что конфликт был гораздо сложнее. По его версии, Йулдаш-бик был сторонником ориентации Ташкента на Бухару, поскольку было ясно, что раздираемый межплеменными распрями Коканд едва ли способен удержать Ташкент и его округу, тем более противостоять наступлению Российской империи. Йулдаш-бик пользовался поддержкой своего старшего брата знаменитого богослова Ташкента – Салих-бик Ахунда (1830-1870?), в доме которого собирались сторонники «пробухарской партии». Йулдаш-бик подделывает письмо от имени Амира Бухары, в котором он (Йулдаш-бик) якобы назначается правителем Ташкента. На этом основании он объявил о присоединении города к Бухаре. Однако против этого выступили остальные три района (*рукн*/*даха*) Ташкента. В итоге, видя, что переворот не удался, Йулдаш-бик бежал в Бухару. Дом духовного вдохновителя этой политической интриги Салих-бик Ахунда был разорен и разграблен, и сам он едва успел спастись бегством вместе с семьей (ТДТ, лл. 556а-560а). Очевидно, что роль Салих-бика в этих событиях была далеко не последней, а его «пробухарская ориентация» – лишь тактическим маневром на фоне слабеющей власти Коканда. Во всяком случае через некоторое время он смог вернуться в Ташкент и вернуть былую респектабельность, участвуя во всех значительных событиях, связанных со сдачей города русским (см. ниже).

[1] В тексте «*бе-каба'ил ва бадавийа-йи атраф-и Ташканд*». В употреблении названий племенных групп и конфедераций ‘Аваз-Мухаммад не всегда последователен, но это скорее демонстрация презрения к «степнякам», чем незнание.

Иную версию событий мы обнаруживаем в сочинении Абу ‘Убайдаллаха Ташканди. Следует отметить, что автор был во враждебных отношениях с семьей упомянутых братьев – Йулдаш-бика, Салих-бик Ахунда, Рустам-бика и Курбан-бика (все сыновья Казак-бийа), что накладывает отпечаток на оценку их действий в пользу бухарского протектората над Ташкентом. Нестабильная обстановка в Коканде, отрицательно сказывающаяся и в Ташкенте (особенно на его торговле), побуждала некоторых богословов и политическую элиту города (во главе с названной семьей) оглядываться в сторону Бухары в поисках гаранта внутренней стабильности, а также залога внешней безопасности перед лицом русской интервенции. Хотя, похоже, «бухарская ориентация» была не слишком популярна в ташкентской среде, учитывая, что против клана Йулдаш-бика выступили три из четырех частей (*рукн*/*даха*) города.

Итак, по слову Абу ‘Убайдаллаха Ташканди, названные братья решили воспользоваться ситуацией и, имея в виду, что «правители (Коканда) заняты друг другом» (т.е. конфликтуют), а Ташкент остался без правителя, поставили хакимом города Йулдаш-бика. Они собрали около 200 высокопоставленных людей из казахов в округе Ташкента, пообещали им всяческих привилегий и тайно ввели их в город. Одновременно они отправили письма Амиру Бухары и Худайар-хану, которых извещали о том, что они (т.е. названные братья во главе с Салих-бик Ахундом) от имени всех горожан и провинциальных жителей поставили хакимом Ташкента Йулдаш-бика, и требовали прислать на его имя соответствующую грамоту (*йарлик*). Письмо было снабжено печатями казахских биев, их сторонников и родичей. Худайар-хан в ответ назначил правителем Ташкента своего брата Султан-Мурада, однако тот участвовал в боях с киргиз-кипчаками и вместо себя послал своего военачальника Дуст-Мухаммада. Одновременно с прибытием в Ташкент Дуст-Мухаммада пришла грамота из Бухары, гласящая, что Амир Музаффар назначает своим ставленником в Ташкенте Йулдаш-бика. Автор говорит об этом документе с сомнением («неизвестно, правда это или ложь»), *йарлик* мог быть подделан и скорее всего Салих-бик Ахундом – мастером в таких делах. Его братья и сторонники («бухарская партия», включая их соседа Мулла Хал-Мухаммада *закаватчи*) в числе около 200 вошли в городскую крепость, арестовали там прибывшего из Коканда Дуст-Мухаммада и посадили его под домашний арест. В свою очередь, сторонники «кокандской партии» (Йусуф-бий, Гадай Саркар, Нар-ходжа ишан, отец Кади-клана Ташкента, и др.), по совету духовного авторитета Мийан-Халил Сахиб-зада (который в то время бежал из Коканда в Ташкент подальше от смут), выступили против решений и действий «бухарской партии». Собрав около 12 тысяч своих сторонников, они освободили Дуст-Мухаммада и укрыли его в мечети Ходжа Ахрара.

К «бухарской партии», собравшейся в расположенных неподалеку торговых рядах Чахар-су/Чорсу, послали парламентером Мулла Ходжа-йи Ишана. Тот потребовал выдать трех главных заговорщиков, т.е. братьев Мулла Салих-бика, «хакима» Йулдаш-бика и вместе с ними Мулла Хал-Мухаммада, и заявил, что их судьбу будут решать старшины города. Однако после такого заявления мятежники накинулись на посланников с саблями, и столкновение стало неизбежным. Стороны сошлись у торговых рядов (Чахар-су/Чорсу). Кокандских сторонников было намного больше, и они вышли победителями. Дома Йулдаш-бика, Салих-бик Ахунда (Дадхаха) и других лидеров «бухарской партии» (автор их называет смутьянами – *муфсидан*) были разорены. Часть разграбленного нападавшие разделили между собой (ХА, лл. 196а-197б).[1]

По этому эпизоду видно, что интересы политических «партий» города не только тесно переплетались, но и вступали в противоречия с интересами «этнических» групп и конфедераций. Хотя столкновение между «кокандской» и «бухарской» партиями[2] было таким же кровавым. Схожий пример такого столкновения приводит Мулла Йунус Шигавул, описывая инцидент в местечке Саманчи (около Маргилана). Жители кишлаков Ак-Йир, Рашидан и других (их автор называет «бродягами и сбродом»), воспользовавшись объявленными в Коканде гонениями на киргизов, напали на их селения, стали грабить и поджигать их дома. Автор пишет, что отступающие из Коканда отряды ‘Алимкула заметили дым пожаров и, узнав в чем дело, из чувства племенной солидарности двинулись на Саманчи и опустошили кишлаки нападавших (очевидно сартов), учинив там поголовную резню. Трупы погромщиков и их семей были брошены в реку Саманчи. Автор добавляет, что в этот день из реки нельзя было пить воду (*The life of ‘Alimqul*, text XXXIII/49a, b). Йунус Шигавул не уточняет, что же побудило погромщиков, мирных земледельцев, напасть на такие же мирные киргизские селения. Однако эпизод отражает степень, которой достигла межплеменная рознь в государстве. При этом враждующие племена и этносы чаще проявляли готовность решать проблему насилием, чем миром. И лишь всеобщее разочарование Худайар-ханом, не нашедшего другого средства кроме как опереться на помощь бухарцев, на время погасила межплеменные трения. В итоге в войска ‘Алимкула охотно вливались не только киргизы и кипчаки, но и другие племена и даже сарты из числа недовольных Худайар-ханом (там же, text: XXXIII-XXXIV/50b-52a).

[1] Мухаммад-Салих умалчивает об этих подробностях. На то у него были свои причины, а именно собственная ориентация на Бухару и личные симпатии к Салих-бик Ахунду.

[2] Похоже, что братья Йулдаш-бик, Салих-бик Ахунд, Рустам-бик и Курбан-бик (сыновья Казак-бика) имели родственные связи с главами казахских родов, расселенных вокруг Ташкента.

Выступление кипчаков и киргизов в Ферганской долине, не желавших признавать Худайар-хана, продолжалось. Упомянутый Дуст-Мухаммад-бий, кажется единственный на то время человек из окружения Худайар-хана, проявивший талант военного организатора, был отозван из Ташкента в Коканд и послан в Наманган, который осадили кипчаки и киргизы. Дуст-Мухаммаду удалось отогнать осаждавших. Часть кипчак-киргизов бежала на юго-восток долины, и кокандцы стали их преследовать. Среди вооруженной оппозиции усилились внутренние раздоры, выразившиеся в претензиях к «новому хану» (Шахруху), родословие которого сочли поддельным. Недовольные потребовали возведения в ханы человека с «незапятнанной и истинной родословной». Однако всех «царевичей» из Мингов предусмотрительно собрал и «держал при себе» Худайар-хан. Попытка привезти и возвести в ханы «сына» Мадали-хана, якобы укрывавшегося в Хорезме во время смут, окончилась неудачей. Отряд с «царевичем» был перехвачен, а кандидат в ханы убит в перестрелке.

В это время, если верить ‘Аваз-Мухаммаду, многие главы родов и племен начали осознавать губительные последствия действий выдвинутых ими лидеров; они стали предъявлять претензии руководителям оппозиции (прежде всего ‘Алимкулу и Шадман ходже), выражая недовольство по поводу «безродного» подставного хана Шахруха, настаивая на их «покаянии» перед Худайар-ханом. Оба названных амира отвечали вполне откровенно, что их целью остается захват власти в ханстве через регентство над малолетним ханом и что эту власть они собираются употребить для возвышения киргизо-кипчакской конфедерации племен (вновь обещая главам колен и родов выгодные должности и иные привилегии). С другой стороны, ‘Алимкул и другие военачальники намекали на то, что пути назад уже как бы и нет, поскольку резонно ожидать со стороны Худайар-хана и сартов мести (ТДН, лл. 279б-282а).

Естественно, мы должны иметь в виду специфику письменной фиксации (литературную форму) упомянутого диалога глав племен с военачальниками оппозиции. Тем не менее верно то, что конфедерация оппозиционных племен нуждалась в легитимации вооруженного выступления. И естественно, лидеры прибегли к обычной «игре в ханы», придавая своим действиям смысл «борьбы за престольные права» обойденного в этих правах очередного «царевича», а заодно суля главам племен, вовлеченных в оппозицию, разного рода выгоды в случае успеха в этой кровавой усобице, а по сути гражданской войне. В этом месте своего сочинения (л. 282а) ‘Аваз-Мухаммад называет глав племен «бестолковыми» (*ахмакан*), намекая, что для ‘Алимкула или того же Шадман ходжи провоцирование племенного сепаратизма было лишь инструментом удовлетворения собственных властных (политических)

амбиций, а местнические притязания или протесты глав племен ими просто использовались.

Сложившаяся ситуация (независимо от ее толкований разными авторами) заставляла оппозицию продолжить «поиски нового хана» в самой Фергане. Таким кандидатом был выбран Саййид Мухаммад-Султан (или Султан Саййид, 1862-65). По словам Мулла ‘Аваз-Мухаммада, к опекуну малолетнего кандидата Саййиду Махмуду-тура (зять покойного Малла-хана) был послан религиозный авторитет Шайх Аббас с тайным письмом. В письме Махмуду-тура с клятвой на Коране была обещана должность визиря (*вазир*) в случае, если он доставит в стан оппозиции царевича Саййида Мухаммад-Султана, «сына» покойного Малла-хана. Очевидно, отправители письма знали, что делали, задевая тайные струны замыслов Махмуда-тура. Под предлогом охоты он сумел вывезти малолетнего царевича из Коканда и доставить в лагерь оппозиции. Погоня, с опозданием снаряженная Худайар-ханом, ничего не дала. В итоге девятилетний Саййид Мухаммад-Султан был поднят в ханы, а ‘Алимкул назначен регентом (ТДН, лл. 282а-286а). Мирза ‘Алим Ташканди пишет, что ‘Алимкул позаботился и о религиозной стороне легитимации. Он потребовал от улемов Маргилана (после того, как взял город) составить особый «договор» (*Ахд-нама*) с печатями улемов, обосновывающий возведение Саййида Мухаммад-Султана в ханы. Особые параграфы обосновывали действия самого ‘Алимкула как регента, т.е. с правом расправляться с родственниками и приближенными Худайар-хана, оспаривающими ханские права (АСТХ, л. 106а). Этот и другие аналогичные прецеденты в позднейшей истории Коканда показательны вот еще в каком смысле. Имевшие прежде силу условия возведения хана (старшинство в роду, признанное близкое родство к легитимному хану и т.п.) уже открыто игнорировались, а возведение на престол было сведено к соблюдению формального (часто и мнимого) родства с правящей династией.

В этом отношении интересен рассказ ‘Ибрата (точнее, его рассказчиков из Маргилана) о событиях при возведении Саййида Мухаммад-Султана на трон. Из него явствует, что население, особенно горожане и религиозное сословие, было готово к тому, чтобы хан назначался не по родству с легитимной династией, а по признаку: «достоин ли трона». Итак, согласно ‘Ибрату, заняв Маргилан, ‘Алимкул собрал городскую знать и богословов (в том числе кокандских) и задал им обильное угощение. Затем он обратился к собравшимся с речью, в которой главной причиной беспокойства в стране назвал «отсутствие одного человека, которому бы все подчинялись». И завершил так: «Нам нужно всем вместе посадить на трон одного хана и всем подчиниться и покориться ему. Кого вы хотите [в ханы]?» На этот вопрос первым ответил кокандский улем Зийа’ ад-дин

Махдум/مخدوم ضياء الدين: «Кроме вас мы не видим никого достойного». Но ‘Алимкул изобразил недовольство и снова задал свой вопрос. Тот же богослов повторил свое предложение. Тогда ‘Алимкул сказал: «Вы предлагаете меня. Но моя цель – не стать ханом; я хочу быть на службе у хана, которого вы изберете из потомков ханов». Собравшиеся стали перечислять кандидатуры здравствующих Мингов, но ‘Алимкул не принял ни одной из них и настоял на кандидатуре Саййида Мухаммад-Султана (или Султана Саййида). По рассказу, едва он назвал это имя (т.е. самого малолетнего из претендентов), собравшиеся поняли замысел ‘Алимкула[1] и единогласно приняли кандидатуру Саййида Мухаммад-Султана, которого немедленно подняли на белом войлоке в ханы и прочитали благословляющие молитвы. По завершении церемонии (точнее игры в «свободные выборы») участвовавшие богословы и аристократы получили щедрые дары «согласно древнему обычаю». Это означало, что религиозную легитимацию и согласие аристократии в принципе можно было купить либо получить под давлением.

Войдя во вкус интриг и тайной дипломатии, оппозиция отправляет секретное письмо главе кокандской армии Мирза Ахмаду лашкарбаши (один из лидеров племен курама, ум. после 1895),[2] всяческими посулами и клятвами склоняя его на свою сторону. Мирза Ахмад поддался этим уговорам, видимо ощущая слабость власти Худайар-хана и по неписаному закону выбирая более сильного.[3] Согласно подробному рассказу ‘Аваз-Мухаммада, именно благодаря предательству Мирза Ахмада вооруженной оппозиции удалось завладеть Андижаном, несмотря на отчаянное сопротивление и умелую оборону его гарнизона и жителей.[4] Захват Андижана ‘Алимкул и его соратники ознаменовали весьма показательной акцией, насильственно экспроприировав имущество и деньги богатых жителей Андижана и других близко расположенных городов и селений и во всеуслышание поставив им в вину помощь Худайар-хану (ТДН, лл. 282а-286а).

Из всего этого вытекает, что основная часть войска в составе оппозиции

[1] Т.е. поняли, что ‘Алимкул уготовил себе роль регента и уже имеет при себе удобного хана, по малолетству не способного править самостоятельно.

[2] Он сделал невероятную карьеру и, многократно рискуя, прожил долгую жизнь, очевидно благодаря частой смене политической ориентации. О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 474-475; The life of ‘Alimqul, transl., p. 20, footnote 24. Правда, в этой биографии ‘Алимкула мотивы предательства Мирза Ахмада лашкарбаши не комментируются.

[3] Мулла ‘Аваз-Мухаммад объясняет предательство Мирза Ахмада его конфликтом с братом Худайар-хана – Султан-Мурад-биком (ТДН, л. 282б). ‘Убайдаллах Ташканди тоже скорее склонен оправдывать этот шаг Мирза Ахмада, утверждая, что ослабление правительства и бегство приближенных – результат неразумной политики Худайар-хана (ХА, л. 200б).

[4] Мирза Ахмаду удалось тайно организовать открытие ворот.

(за исключением, может быть, насильно согнанных) едва ли согласилась бы воевать бесплатно. Тем более большое войско (не менее 12-15 тыс.) нужно было кормить, снабжать оружием, фуражом и проч. Не трудно представить, какими средствами должны были располагать военачальники оппозиции, чтобы содержать такую армию. И еще легче представить, какими способами (схожими на описанный ‘Аваз-Мухаммадом эпизод) эти средства добывались. Следует учесть и более тонкие способы вовлечения в армию обычных «лихих людей и бродяг». Я имею в виду приведенные выше случаи прямого подстрекательства к грабежу населения, чем не гнушались ‘Алимкул и ему подобные. Ограбление обращается в форму материальной оплаты (т.е. прямым кормлением) войск оппозиции, как, впрочем, и ханских войск. Иначе говоря, сценарии «кормления войск» любой из сторон во время походов были одинаковыми. Такие эпизоды ставят под сомнение заявления о благородных побуждениях «защиты ислама и родины», которые якобы двигали ‘Алимкулом, как это пытается представить, скажем, Йунус Шигавул – автор самого обширного труда об ‘Алимкуле.[1] Впрочем, исламская традиция оговаривает такие формы «кормления войск» за счет населения, однако лишь в случаях ведения военных действий на территории «неверных» (см. об этом ниже).

Набрав необходимые средства, ‘Алимкул и Шадман ходжа ведут войска на Маргилан, который вновь попал в руки войск Худайар-хана. Защита города была бы более успешной, если не предательство того же Мирза Ахмада, интригами которого вновь были открыты городские ворота, а многие кокандские военачальники перебиты. Город пал (конец февраля – начало марта 1862 г.). Знатные маргиланцы, по совету воинов гарнизона, покидавших город, сдались на милость противнику (ТДН, лл. 286а-290б).

Как только Маргилан был взят, войска кипчаков (вместе с конницей киргизов и некоторых других племен) объявились под Кокандом. Внушительный гарнизон столицы, состоявший из бухарцев и войск Худайар-хана, очевидно не чувствуя уверенности, избегал прямого столкновения и ограничивался редкими вылазками.[2] Вскоре бухарцы, желая поддержать репутацию добросовестных союзников, отважились на вылазку, но одержать верх смогли лишь при своевременной поддержке

[1] The life of ‘Alimqul. Introduction, pp. 5-7; Orig. text: VII/4a, b. Там же библиография и источники).

[2] Нийаз-Мухаммад рассказывает, что во время этой осады горожане «и стар и млад» высыпали на стены, как на зрелище (тамаша). Наиболее проворные и смелые выскакивали наружу и, проходя через ров, подбирали у убитых и раненных боевое снаряжение и, вернувшись, вручали трофеи воинам ханской армии (ТШ, с. 257).

кокандцев, Юзов и других племен.[1] Амир Музаффар лично прибыл в Коканд.[2] Общими усилиями обороняющиеся потеснили кипчаков и киргизов, которые вскоре отступили на восток Ферганы и надежно укрылись в горных районах, оставив ранее завоеванные города (в том числе и Маргилан). Однако силы продолжали оставаться равными, а приглашение на помощь бухарцев нанесло невосполнимый ущерб авторитету Худайар-хана в глазах населения. К тому же совершенно неожиданно для обоих ханов оппозиционные силы во главе с Шадман ходжой взяли Ташкент. В таких условиях Амир Музаффар и его советники растерялись. Одни из них предлагали попытаться вести переговоры, предоставив оппозиции самой выбрать хана. ‘Алимкул, по совету Мирза Ахмада, вошел в переписку с Амиром Музаффаром, обменялся посольствами, однако в условиях перемирия стороны не сошлись. Другая группа бухарских амиров предлагала пригласить главарей оппозиции якобы для переговоров и расправиться с ними. Когда и эта попытка провалилась, ‘Алимкул отправил Амиру Музаффару дерзкое письмо с предложением либо убираться восвояси, прихватив с собой Худайар-хана, либо сразиться в назначенном месте под Маргиланом. Бухарский Амир вызова не принял, вернулся в Маргилан и затем в Коканд, где отношение к бухарцам ухудшалось с каждым часом, доходя до мелких уличных стычек и конфликтов. Амир Музаффар, очевидно поняв, что долго в Коканде не удержится, прибегнул к обычному приему в войне враждующих ханств: приказал собрать мастеровых, часть знати и духовенства и отправить с конвоем в Бухару. Туда же были отправлены гарем и казна Худайар-хана; последнего, по одним версиям, тоже доставили в Бухару, по другим – отправили в Ташкент. Напоследок бухарцы разграбили дома многих жителей города и окрестностей, доказав тем самым отсутствие каких-либо религиозных норм и предписаний (разумеется, в их «книжном» либо условно теоретическом виде) в своих действиях, и этот факт обязательно подчеркивают историки. (ТДН, лл. 290б-300б; ТШ, сс. 256-65; АСТХ, лл. 106б-107а)[3].

[1] Тот же Нийаз-Мухаммад утверждает, что Худайар-хан вернул упрек бухарцам, которые до этого сражения вели себя заносчиво, говоря, что кокандцы не могут справиться с обычными разбойниками (ТШ, с. 260).

[2] Как утверждает Абу ‘Убайдаллах Ташканди, Худайар-хан и его мать стали просить у Амира Музаффара помощи, послав ему дары, в том числе и молодых девушек. Причем мать Худайар-хана в качестве личного подношения (пиш-каш) отправила Амиру свою дальнюю родственницу. После этого Амир Музаффар прислал в Коканд своих солдат (ХА, л. 200а).

[3] Необходимо отметить, что у Мирза ‘Алима Ташканди события сильно сокращены и перепутаны.

Таким образом, все три стороны в этой гражданской войне руководствовались «правом сильного», а религиозные нормы никоим образом не препятствовали повсеместному разбою и насилиям. И очевидно, что основная масса населения, привыкшая к такого рода правилам в борьбе сильных мира за власть, согласна была подчиниться и насилию, вполне спокойно и даже с облегчением принимая новых властителей в надежде хоть на какую-то стабильность в жизни, если не на окончание войны. Свидетельством царившей неразберихи в головах может служить факт, сообщенный ‘Убайдаллахом Ташканди, что некоторые старейшины Коканда, видя слабость Худайар-хана как правителя, послали Шадман ходже и ‘Алимкулу письмо с приглашением занять Коканд, обещая открыть им ворота. Правда, они поставили условием выпустить Худайар-хана беспрепятственно из города. И буквально через несколько месяцев, изгнав оппозицию, кокандцы вновь призывают Худайар-хана занять престол. Тот вошел в город, однако к полной неожиданности горожан занялся разгулом, начал пьянствовать и развлекаться с девицами, почти каждый день вводя в гарем новую наложницу (ХА, лл. 195а-196а).

Совсем иначе эти события описаны у Мулла Йунуса Шигавула. По его версии, после первых столкновений с объединенными силами Худайар-хана и бухарцев ‘Алимкул перешел к выжидательной тактике, совершая маневры, которые можно было принять за отступление, чтобы сохранить основную часть войска. На одном из привалов его соратник Шадман (?) Мингбаши, который приболел и которого навестил ‘Алимкул, стал следующим образом наставлять последнего:

«Будьте осторожны, не вступайте в сражение с Падишахом.[1] Ибо у сражения есть два исхода – либо поражение, либо победа. Да сохранит нас Бог от этого, но если будет поражение, то [собрать] такое сообщество[2] будет невозможно. Но если Вы не будете сражаться, то Падишах не простоит здесь[3] и недели, так как его беспутные войска начнут грабить и разорять простых людей, уничтожать их урожай. И тогда всему народу этот Падишах просто надоест, и они начнут проклинать и презирать его. А народ Коканда и Ферганы начнет читать молитвы в Вашу честь и вознесут Вас» (The life of ‘Alimqul, text XXXVII-XXXVIII/57b-58a, transl. 58).

Расчет этого Мингбаши был точен. Бухарцы вскоре «протянули руки к грабежам», подтвердив свою дурную славу, и их союзник Худайар-хан соответственно разделил эту непопулярность. После того как бухарцы «эвакуировались», вооруженная оппозиция вошла в Коканд.

[1] Т.е. с правителем Бухары.

[2] Имеется в виду коалиция племен, выступившая против Худайара и бухарского Амира.

[3] Т.е. в Фергане.

Саййид Мухаммад-Султан был повторно возведен в ханы (июль 1863 г.). Естественно, делами управлял ‘Алимкул, назначенный (помимо регента) еще и главой войск – *Амир-и лашкар*, каковая должность закрепилась за ним и в качестве составной части его имени. Первым делом он расправился с родичами Худайар-хана, даже с теми, кто не претендовал на власть. В числе казненных оказался и прежний его ставленник Шах-Мурад-хан, которого «рекомендовал сделать ханом» сам Амир Музаффар.

Знать города поздравляла молодого хана и благословляла его, что фактически означало выражение покорности вернувшимся к власти кипчакам и киргизам. Главы племен получили какие-то должности, но по сути всю власть сосредоточил в своих руках ‘Алимкул. Мулла ‘Аваз, описывая поведение сограждан, не осуждает улемов, с пониманием и сочувствием говорит об их статусе, низведенном в условиях нескончаемого насилия до «права благословлять» очередного хана. Последующие затем стихотворные строки (ТДН, л. 301а, б) передают тот идеал заботящегося о *шар‘иат*е правителя, который, по его представлению, может установить «справедливость и спокойствие».

Воцарившись в Коканде, ‘Алимкул первым делом направил войска на захват Ходженда, где правителем оставался Дуст-Мухаммад Каракапак. Переговоры с ним ни к чему не привели (на помощь ему подошли несколько полков бухарцев). Тогда решено было взять город приступом. Осада и приступы успеха не дали, и когда кипчако-киргизская конница уже собралась снять осаду и оставить поле боя, внутри Ходженда горожане неожиданно восстали против Дуст-Мухаммада, главным образом за то, что он стал союзником бухарцев. Прошел месяц с небольшим, как бухарцы, проходя через Ходженд, изрядно пограбили его жителей. Ходжендцы написали письмо главе осаждавших Минг-баю Кипчаку с предложением своей помощи. Совместные усилия снаружи и изнутри принесли наконец ожидаемый плод – Ходженд был взят. Правителем был назначен упомянутый выше Мирза Ахмад (ТДН, лл. 300б-303б; ТШ, сс. 265-266).

В краткое правление Саййида Мухаммад-Султана (точнее ‘Алимкула) происходит еще одно знаменательное событие. Очевидно по совету соратников, ‘Алимкул отправляет посольство в Хорезм и Турцию с просьбой о помощи против русских. Посольство достигло Хорема через 10 дней после восшествия на престол *саййида* Мухаммад-Рахим-хана (10 сентября 1864) и, похоже, никакой конкретной помощи не добилось (Бартольд. События перед Хивинским походом, с. 403). Далее оно отправилось в Турцию, а обратно вернулось через Кашгар и тоже фактически ни с чем (см. ниже).

III. 3. Кризис власти: между «смутой племен», бухарской и русской интервенциями[1]

Тем временем командование российских пограничных военных округов (прежде всего Оренбургского) после долгой переписки с начальством в Санкт-Петербурге и некоторых колебаний высших офицерских чинов решилось на военные операции по «выравниванию» так называемой «кокандской (затем «сырдарьинской») линии», что означало захват приграничных кокандских крепостей.[2] Правитель Бухары Амир Насруллах по возвращении из описанного выше похода на Коканд, (весной 1863) узнал, что его аудиенции добивается посланник России. Об этом пишет Мухаммад-Салих Ташканди. По его словам, посол поставил в известность Амира, что Россия собирается в ближайший год захватить земли и города Ташкент, Джизах, Ура-тепа, Ходжент и до Маргилана и Андижана. В случае согласия Насруллах должен послать в ставку российских войск (в Ак-Мечети) своего посланника. Трудно сказать, насколько это соответствует истине, но, по словам Мухаммад-Салиха, совершенно не ожидавший такого предложения и очевидно сознававший силу русских Амир Насруллах соглашается и направляет своего посланника.[3] По

[1] Продвижение российских военных на территорию Средней/Центральной Азии исследуется более ста лет и публикации на эту тему появляются и поныне, обозначая разные толкования (преимущественно в виде национальных или имперских нарративов). Предлагая здесь обзор этих событий, я естественно опирался на эти публикации, однако, сообразно своим задачам, старался в большей степени представить взгляд местных авторов и, главное, сделать акцент на религиозной аргументации как действующих лиц, так и самих авторов.

[2] Халфин. Присоединение, сс. 127-137, 146-162. Исследователь полагает, что польское восстание (ноябрь 1863 г.), которое было поддержано Англией и Францией, на некоторое время «обозлило Россию» и побудило отказаться от «оглядки на Англию» в своей политике на Востоке (в данном случае на Юге). Хотя более резонными представляются причины экономического порядка. Бурно развивающийся капитализм в России побуждал искать рынки сбыта товаров, которые едва ли могли пробиться в Европу (там же). Не исключено также, что мотивами продвижения России были геостратегические стимулы (соперничество с Англией), причем имперская власть, по всей видимости, так до конца и не была уверена в необходимости такого продвижения на Восток/Юг (Брежнева. Подготовка Российской империи, сс. 19-27). Хотя Ф. Азадаев приводит ряд документов, подтверждающих стратегические планы по захвату Средней Азии, правда в разных вариантах («клин» между Бухарой и Кокандом, захват судоходных частей рек и проч.). И конечно, полной согласованности в действиях и планах министерств и департаментов (особенно военных и дипломатов) не было (Азадаев. Ташкент, сс. 69-71, 73-75 и далее).

[3] В целом дипломатические сношения Амира Насруллаха с Россией в то время были достаточно активны и очевидно направлены против Коканда и Хорезма. Ранее Амир Насруллах ставил перед российским дипломатом Игнатьевым вопрос о взаимной аннексии Хорезма, однако российский посол уклонился от обсуждения этого предложения (Гуломов. Дипломатические отношения, сс. 215-219).

этому соглашению Россия заручилась нейтралитетом Бухарского ханства на первом этапе интенсивного продвижения на Коканд весной-летом 1863 г. (ТДТ, лл. 571-572). В.В. Бартольд сообщает, что позже, перед захватом Ташкента, М. Черняев вел свои переговоры с преемником Амира Насруллаха – Амиром Музаффаром (1865-1885). Бухаре было предложено занять южную часть Кокандского ханства и не препятствовать продвижению отрядов М. Черняева к Чимкенту и Ташкенту. Амир Музаффар фактически безоговорочно принял эти предложения (Бартольд. История изучения Востока, с. 431). Опасность этого продвижения Амир осознал много позднее, когда войска М. Черняева уже взяли Ташкент. Тогда Амир Музаффар заявил о своих притязаниях на всю территорию Коканда, но время было упущено.

Возможно, об этих соглашениях между Бухарой и Россией узнали в Коканде. ‘Алимкул спешно направляется в Ташкент, прихватив с собой юного Султан Саййид-хана. Здесь он первым делом приказывает казнить бывшего соратника и боевого товарища Шадман ходжу (сентябрь 1863 г.), который был правителем Ташкента. Никто из местных авторов не дает внятных объяснений, почему ‘Алимкул отдал такое распоряжение. Возможно, причиной казни стала позиция Шадман ходжи, выступавшего за переговоры с Россией, избегая по возможности столкновений с нею (см. выше). Интересные сведения по этому поводу оставил Йунус ходжа Шигавул (Мулла Йунус Шигавул/Та’иб). Он пишет, что ‘Алимкул припомнил Шадман ходже промахи того в Йар-Мазаре и Андижане, когда тот склонялся идти на мировую с Худайар-ханом.[1] Согласно другому автору Абу ‘Убайдаллаху Ташканди, всем было известно о том, что ‘Алимкул и Шадман ходжа поклялись некогда на Коране в верности друг другу. Далее автор напоминает, что ‘Алимкул и Мирза Ахмад когда-то давали клятву о том, что никогда не преступят *шар‘иат*а, если им доведется взойти на вершину власти. Клятва была произнесена в присутствии улемов. Однако автор считает, что все они нарушили данные клятвы, и приводит в пример принудительные сборы денег (по нескольку тысяч золотых) в Чимкенте у городских жителей и казахов. В этом же ключе он оценивает принудительные работы (рытье рвов), на которые выгоняли ташкентцев. «Такой гнет, – продолжает автор, – стал причиной ослабления веры у подданных. Однако то, что делали они [=‘Алимкул и его ставленники], не делал никто даже из неверных. Более того, неверные из русских для того, чтобы порицать и разоблачать этих угнетателей, обращались к мусульманским улемам, кто был под рукой, спрашивая о всех мусульманских обстоятельствах и [религиозных] решениях у этих ученых богословов». Автор завершает

[1] См. также: The Life of ‘Alimqul, transl., p. 21, footnote 27, text XL/63a.

этот пассаж риторическим вопросом: «Если вы мусульмане – то почему не поступаете так и почему подвергаете гнету своих же мусульман»? (ХА, лл. 220б-221б, 223а-224б).

По заведенному порядку имущество казненного Шадман ходжи было конфисковано, на его место назначен Нар-Мухаммад. Правителем в Туркистан был назначен Мирза Давлат Таджик, человек крайне суровый и жесткий в своих действиях, который сразу приступил к сбору дополнительного налога для содержания войска с горожан и с окрестных казахских племен. Как всегда, это больше напоминало грабеж, санкционированный властью. Скорее всего именно поэтому политика и государственный имидж Коканда в глазах населения региона окончательно трансформировались в символы притеснений и жестокого обращения с подданными, и жители Туркестана и округи предпочли российское подданство. Более того многие казахи (в первую очередь *Анди*[1]) приняли участие в осаде Туркестана на стороне Российской империи (ТШ, сс. 266-267[2]; Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи», с. 126). Между прочим Мулла Нийаз-Мухаммад добавляет, что казахи и жители Туркестана в сотрудничестве с русскими пошли еще дальше: они якобы призывали российских военных продолжать совместно движение на юг, указывая на то, что среди «султанов Мавара'ан-нахра сильнейшая вражда (друг к другу)», что Амир Бухары захватил Коканд и убил многих людей, желая подчинить Фергану, что власть в этих государствах захватили «безродные» и т.п. Одним словом, полагает автор, казахи *Анди/Андийа* и туркестанцы указывали на слабость Коканда и Бухары, подстрекая «неверных»

[1] По всей видимости, эта племенная группа расселялась в южных районах современного Казахстана и в среднем течении Сырдарьи.

[2] По этому поводу Нийаз-Мухаммад пишет буквально следующее: «بعد از باز گشت ملا عالم قلی آن تاجیك متكبر و خود پسند بی پیر درماندگی ایلاتیه را ملاحظه نانمود غره بر حكومات دو روزه كردیده چند از اهل سرقه در تركستان جمع اورده توابع ایلاتیه حوالی تركستانرا بتاز باز معمور ساخته بغارت میفرمود اینچنین معاملات بر سر ایلاتیه و در باره قزاقیه كار میفرمود از ین كارها قبیحه ان ظالم بد كیش و ان اقبت نا اندیشه جمهور ایلاتیه و قزاقیه حوالی تركستان از محكومی ان ظلم شعار كیر اثار سر اطاعت خودهارا تافته محكومی كفره را بر خودها اختیار نمودند» – «После возвращения [в Коканд] Мулла 'Алимкули, этот ... заносчивый и самовлюбленный каналья [Мирза Даулат] не стал принимать во внимание бедственное положение окрестных жителей и, упиваясь этой преходящей властью, собрал в Туркестане несколько грабителей и велел (им) совершить набег на Туркестанских жителей и ограбить их. Так же, как поступили с этими жителями, поступили и с казахами. От мерзких дел этого вероотступника и угнетателя [Мирза Даулата] и от этих необдуманных действий по отношению к населению все жители и казахи округи Туркестана отказались [быть] подвластными этому притеснителю и предпочли покориться власти неверных». Эта фраза заканчивается стихами: «بهتر از ظلم شاه دین دار ست//عدل بی دین نظام عالم را» – «Справедливость неверного [в] благоустройстве мира // лучше, чем гнет верующего шаха» (сс. 66-67). Ср. с переводом В.В. Бартольда (Туземец о русском завоевании, с. 342). Этот же эпизод использован (в приблизительном пересказе) в ТТ (сс. 147-149).

(=русских) к продолжению военных действий (ТШ, сс. 267-68). Однако, как представляется, российские военные чины и политики (несмотря на разногласия с политическим департаментом в Петербурге) и без подсказок имели свой план интервенции – «выравнивания сырдарьинской линии» на границах с Кокандом. Они были вполне осведомлены о состоянии внутри ханств и об отношениях между ними.[1]

‘Ибрат также говорит, что «казахи отвернулись от кокандских правителей», поскольку ставленник Коканда Давлат Таджик (так в тексте!) нападал на местных жителей и грабил их. Это положило предел терпению местных жителей, которые сочли за благо русский протекторат. Интересно старинное предсказание падения Туркестана, которое приводит ‘Ибрат. По его словам, сам Ахмад Йасави, главный святой Туркестана, предрек, что русские захватят город в 1280/1863-64 г. (ТФ (Таш.), с. 94).

Что касается действительных событий, то Мулла Йунус Шигавул (Та’иб) утверждает, что именно в это время он стал советовать ‘Алимкулу пойти на переговоры с российскими военными, отправив к ним посланника из «самых почитаемых из великих людей» ханства, кто смог бы склонить противника к миру. Он предложил кандидатуры Мийан-Халила, который однажды уже был послом в России (Халфин, Россия и ханства, сс. 334-335), а также ‘Али Акбара и Хан-и Тура-хана.

Одновременно пришло известие, что посланный прежде ‘Алимкулом посол к турецкому султану не смог пройти через Кашгар.[2] ‘Алимкул велел автору сначала отправиться в Кашгар, чтобы вызволить задержанного там посла, и тогда можно будет подумать о посольстве к русскому императору. Очевидно, что прежде он хотел узнать ответ турецкого султана, от которого ждал дипломатической и иной помощи в сдерживании русских. Кроме того ‘Алимкул отправил посольство в Афганистан, видимо с той же целью – получить дипломатическую и, возможно, военную поддержку. Посол, возвращавшийся из Турции, наконец был вызволен и прибыл в Коканд, однако время было упущено. Туркестан к тому времени пал[3] (***The life of ‘Alimqul***, XLI-XLIII/65a-67a; transl., 61-63. Здесь же комментарии и библиография по упомянутым дипломатическим миссиям ‘Алимкула).[4]

В сложившихся условиях ‘Алимкул, очевидно, начал осознавать всю серьезность положения, в котором оказалось ханство перед лицом российской экспансии. Он пытается оказать на Россию дипломатическое давление через давних ее соперников – Англию, Францию и особенно

[1] См. указанные работы Ф. Азадаева, Н. А. Халфина, Г. А. Хидаятова, С. Н. Брежневой.

[2] Очевидно, посольство предпочло возвращаться через Кашгар, опасаясь того, что путь через Бухару или Россию более опасен.

[3] Туркестан был взят русскими отрядами 12 июня 1264 г.

[4] О других дипломатических миссиях пишет Ф. Азадаев (Ташкент, сс. 67-68).

Турцию. О том, что в Турцию были отправлены послы с дарами, пишет и Мухаммад-Салих и даже называет имена послов (Йа‘куб ходжа, сын Низам ад-дина Пискати, и Мирза-джан Намангани). Что касается европейских держав, в которые ‘Алимкул собирался направить посольства, намерение было осуществлено только в отношении Франции. Туда отправился посол Таш-ходжа Судур Ташканди с письмом. Однако, похоже, никаких последствий это письмо не имело, как и посольство в Турцию. Турция отреагировала шумным, но скорее показным дипломатическим демаршем против России только после захвата ею Ташкента (ТДТ, лл. 672б-673а, 674а,б; *Солиҳбек Додҳоҳ*, сс. 13-15; Komatsu. Khoqand and Istanbul, p. 973).[1] И хотя автор отмечает, что соответствующие письма в эти страны подготовил один из приближенных ‘Алимкула – Йунус ходжа Шигавул, последний в своих сочинениях об этом, насколько мне известно, не упоминает.[2] Более того Йунус Шигавул подчеркивает, что почти с самого начала столкновений он настаивал на том, чтобы начать переговоры с самой Россией, прозрачно намекая, что «помощь» других стран (и Турции в том числе) ограничится лишь дипломатической риторикой (см. ниже).[3]

Незадолго до того как ‘Алимкул пытался наладить контакты с Афганистаном, Турцией, Англией и Францией, российские войска приступили к осуществлению планов «выравнивания сырдарьинской оборонительной линии» (превратившейся затем в «кокандскую»). Первой была захвачена крепость Аулие-Ата (4 июня 1864), гарнизон которой после двухчасовой стычки бежал, потеряв несколько сот убитыми и раненными.[4] Ненамного дольше продержался Туркестан, павший 12 июня 1864 г. под натиском отряда полковника Веревкина. Причем, по сведениям Мулла ‘Аваз-Мухаммада, кокандцы во главе с Мирза Даулатом сделали вылазку, чтобы сразиться с российскими отрядами, но вернуться в город уже не смогли – туркестанцы закрыли перед ними ворота. Одновременно они открыли другие ворота, через которые в город беспрепятственно вошли части российской армии. Кокандский отряд вынужден был бежать в сторону Чимкента. Такова была расплата кокандцев за некорректную политику.[5] Жители спешно составили петицию на имя русских властей,

[1] Между прочим один из послов Йа‘куб ходжа станет главой последнего газата в Кашгаре (см. ниже).

[2] Впрочем, возможно, об этом есть упоминания в оригинале его произведения, сообщение о котором сделала японская исследовательница Я. Кавахара (Кавахара. [Рецензия], сс. 210-212).

[3] Следует указать, что Йунус ходжа Шигавул писал свои сочинения уже после колонизации.

[4] Халфин. Присоединение, с. 156 (из донесений полковника Черняева командующему генералу Дюгамелю).

[5] ТДН/П, с. 408 (здесь и ниже мы воспользовались переводом проф. Ш. Вахидова

в которой жаловались на притеснения и жестокости кокандских властей. Петиция также содержала (и это особенно для нас интересно) просьбу оставить «прежние права и привилегии мусульман Священного города» (Туркестана), сохранить *шар'иат*ские суды, освободить мусульман от воинской повинности, удерживать русских от вхождения в дома мусульман и др. Там же уточнялось о сохранении за «мечетью» (архитектурно-мемориальным комплексом) Ходжа Ахмада Йасави прежних привилегий, т.е. освобождении от налогов, сохранении вакфного хозяйства и доходов с него («на основах *шар'иат*а»), беспрепятственном исполнении *зийарата* (паломничества) к святыне и т.п.[1] Текст петиции важен в том смысле, что для местных мусульман это был первый прецедент со времен нашествия Чингиз-хана, когда мирное население крупного мусульманского города было поставлено перед необходимостью составить мирный договор с «неверными», сосуществовать «с ними», тем более жить в составе «их» государства. Та же юридическая проблема возникнет и после захвата Ташкента, когда схожие условия «мирной сдачи» (или «Мирного соглашения» с русскими) выдвинули представители ташкентской духовной и купеческой элиты (мы обсудим это ниже – «В».II.4).

Несколько иной контекст этих событий в русских источниках. Император Александр II, естественно, не хотел осложнений с Англией, был крайне осторожен и в то же время непоследователен в своем отношении к завоеванию Средней Азии. Хотя он подписывает приказ (20 декабря 1863) об активизации военных действий в этом регионе. При этом стратегически более удачным направлением наступления Александр II считал Бухарское ханство (т.е. вклиниться между естественными союзниками – Хивой и Кокандом – и разделить их). На деле же события развивались таким образом, что российским военным прежде всего открылась слабость и уязвимость Коканда. Да и само движение в Среднюю Азию не могло не привести к столкновениям в первую очередь с Кокандом (Азадаев, Ташкент, сс. 66-68; Халфин, Присоединение, с. 153; Брежнева. Подготовка сс. 21-42).

Узнав о потере Туркестана, 'Алимкул спешно прибывает в Ташкент, захватив с собой Султан-саййид-хана. Перед выездом из Коканда был издан «жалованный указ» хана (*инайат-нама*), предписывающий всем жителям деревень и сел «выходить на защиту ислама», т.е. объявлена своего рода мобилизация. Однако среди населения она, видимо, не вызвала особого энтузиазма, и «борцов за веру» пришлось собирать силой (ТДН/П,

оригинальной части сочинения с аббревиатурой «П»). 'Аваз-Мухаммад крайне отрицательно характеризует действия «горстки гнусных людей» Туркестана, решившихся на предательство (там же).

[1] Туркестанский край, т. 17, ч. I, сс. 160-164, 186-187.

с. 412). Тем не менее кокандцы приняли ряд мер для укрепления обороны Чимкента. Попытка отряда М. Черняева взять Чимкент «на марше» (июль 1864) была отбита главным образом потому, что у кокандцев появилась артиллерия, отлитая «неким иностранцем» по новой технологии, благодаря чему она сравнялась в качестве с русской и к тому же использована была соответственно европейским правилам ведения боя.[1] Это обеспечило некоторый прогресс в обороноспособности кокандцев.[2] Однако переговоры, в которые вступил ‘Алимкул (по инициативе русских), окончились ничем. Российская сторона выставила заведомо неприемлемые условия и, похоже, не без умысла, поскольку М. Черняев (к тому времени генерал-майор), найдя поддержку в наиболее агрессивных политических и военных кругах Петербурга, намерен был взять не только Чимкент, но и Ташкент (ТШ, сс. 269-270; Халфин. Присоединение, сс. 157-158; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 127).[3]

Интересно, что во время чимкентской кампании среди кокандцев проявились разные подходы к отношениям с российскими военными. Значительная часть командиров среднего звена, выражавших преимущественно интерес сартов (отсюда условное название – «сартская партия», или «прорусская партия»,[4] в основном выходцев из купеческого

[1] М. Халфин, опираясь на предположения генерала М. Черняева, полагает, что эта артиллерия была отлита англичанами и, соответственно, артиллеристы были обучены ими же (Халфин. Присоединение, сс. 157-58). Однако Мулла Нийаз-Мухаммад говорит, что артиллерию изготовил и обучил обслуживающий ее состав некий афганец по имени Джаме-дар (ТШ, сс. 270); он мог изучить технологию и правила ведения огня в афганской армии, которую в свое время обучали английские инструкторы. Мухаммад-Салих тоже говорит об этом афганце и приводит его имя – Хайр-Мухаммад Афган Тупчи-баши или Джам‘е-дар (ТДТ, лл. 581а, б). Информация о значительном качественном улучшении артиллерии и тактики ее использования подтверждается докладом М. Черняева по поводу взятия крепости Нийаз-бик (ЦГА РУз, ф. И-715, оп.1, д. 29, л. 275), который разобран Р.Н. Набиевым (Из истории, с. 76). Кроме того М. Терентьев (со ссылкой на А. Куна) сообщает, что в атаке на Андижан российские отряды натолкнулись на оружейный завод, который был устроен «неким инженером-афганцем, воспитывавшимся в Ост-Индии» (История завоевания Средней Азии, т. II, с. 375).

[2] Тем не менее потери кокандцев от кратковременной осады и интенсивного огня российских орудий были велики, немало было жертв и среди мирного населения города (ТДН/П, сс. 422-423).

[3] Меж тем ‘Аваз-Мухаммад сообщает, что мирные переговоры закончились подписанием договора, по которому российские военные даже обязались выплатить востребованную ‘Алимкулом контрибуцию в двести тысяч золотых. Это известие было «быстро распространено по всей стране» (ТДН/П, сс. 416-417). Однако наличие такого договора другими источниками не подтверждается. По всей видимости, это был пропагандистский трюк, чтобы успокоить население и духовенство.

[4] Здесь и ниже мы лишь условно используем эти закрепившиеся (может быть, не вполне корректные) названия групп аристократии Ташкента.

сословия, связанного с торговлей в России), высказывалась за скорейшее мирное урегулирование конфликта, по крайней мере для того, чтобы выиграть время и лучше подготовиться к войне. Другая «партия», главным образом кипчако-киргизская военная элита (амиры), настаивала на продолжении войны, заявляя, что Коканд готов оказать достойное сопротивление российским войскам. Однако столкновения под Чимкентом с численно меньшим российским контингентом поумерили в них боевой пыл и религиозный энтузиазм (хотя бы поначалу), поскольку не могли компенсировать крайне слабую и устаревшую военную выучку кокандских войск (***The life of 'Alimqul***, text XLIV-XV/70a,b-71a; transl., 65; Азадаев. Ташкент, сс. 71-75 и далее; Халфин. Присоединение, с. 158). Кроме того напомним, что задолго до этих событий в Ташкенте сформировалась и так называемая «бухарская партия» (во главе с Салих-бик Дадхахом), сторонники которой выступали за относительную суверенность города под формальным протекторатом Бухары; от последней, естественно, ждали помощи в борьбе с российской экспансией (см. подробней ниже).

Как бы там ни было, большинство местных жителей рассматривали столкновения с Российской империей как войну религиозную. В местных источниках мне удалось обнаружить некоторые сведения о том, что в этих столкновениях с российскими отрядами кокандские войска руководствовались стимулами «газавата» (*газва/газат*), или «*джихада*». Например, Мулла Нийаз-Мухаммад пишет, что *такбир* (возгласы «*Аллаху акбар*») газиев (=кокандцев) были столь сильны, что «достигали небосвода». Его текст содержит несколько менее конкретные фразы в том смысле, что «души погибших за веру находили приют в раю, слетаясь туда, словно птицы», или «воины испили из чаши мученичества напиток смерти» и т.п. (ТШ, сс. 271-272 и далее). Не вполне внятно (в стиле витиеватых победных реляций) описывает чимкентскую кампанию и 'Аваз-Мухаммад, изредка вставляя в текст фразы вроде: «они (=кокандцы) действовали, согласно [предписанию Корана] '*Ведите джихад на пути Аллаха*'».[1]

Более конкретное описание событий их свидетелями и участниками (например, тем же Мулла Йунусом Шигавулом или Мирза 'Алимом) не содержит таких сведений и свидетельствует как раз о том, что религиозное вдохновение в кокандских войсках (по крайней мере на то время) не было на высоте, хотя «партия войны» всячески старалась поддержать религиозный стимул в войсках (АСТХ, л. 108а, б; ***The life of 'Alimqul***, text XLIV-XV/70a-74a).

Мулла Йунусу Шигавулу удалось уговорить 'Алимкула пойти на переговоры с российскими военными хотя бы для того, чтобы выиграть

[1] Собственно здесь фрагмент из Корана (2:149): و جاهدا فی سبیل الله ... (ТДН, л. 311б).

2-3 дня для приведения в порядок войск и дождаться обоза с артиллерией из Коканда. В ставке М. Черняева кокандского посла приняли хорошо. В ответ к ‘Алимкулу был прислан русский офицер, который, по словам Йунуса Шигавула, заявил, что генерал Черняев склонен к миру, но имеет распоряжение императора завоевать Чимкент, и поэтому-де вынужден действовать согласно «высшему приказу». Однако Черняев здесь явно лукавил, поскольку захват Чимкента изначально был его собственной инициативой, осуществленной им без формального согласования с командованием из Оренбурга и Санкт-Петербурга. Тем не менее русский командующий предлагал кокандцам отправить к императору посольство, которое он готов доставить в Санкт-Петербург за свой счет. И если, мол, государь положит вернуть Ак-Мечеть, то он (Черняев) готов это сделать и даже восстановить стены крепости. ‘Алимкул не принял это предложение, очевидно понимая, что это лишь дипломатическая уловка. К тому же артиллерия из Коканда прибыла, и войска ‘Алимкула стали оказывать серьезное сопротивление. Хотя, оговаривает автор, вооружение и тактика противника были более эффективны и наносили кокандцам немалый урон. ‘Алимкул возвращается в Ташкент и снаряжает еще одно посольство в Турцию (***The life of ‘Alimqul***, text XLVII-XVIII/71a-75a).

Несколько слов о выступлении казахских биев в союзе с русскими. Еще до начала боев за Чимкент во время сбора *закат*а казахский бий Байзак и несколько амиров, сдавших Аулийа-Ата, были казнены по приказу ‘Алимкула. Это оттолкнуло даже ту часть казахов, которые склонны были к союзу с кокандцами. Как пишет Нийаз-Мухаммад (вкладывая свои мысли в уста военной элиты, в первую очередь кипчаков и киргизов), «началась новая вражда» между кокандцами и казахами, что стало причиной поражения в войне за Чимкент, и они же (т.е. казахи) позже «повели ‘неверных’ на штурм Ташкента». Своими неразумными действиями и суровостью он (‘Алимкул) «поднял смуту среди мусульман (*ахл-и ислам*); а это и есть признак нашего негосударственного [мышления], тогда как нам надо было проявлять дружбу» (ТШ, сс. 271-272).

Конечно, мы имеем дело со своеобразными интерпретациями причин поражения Коканда. Таковых причин было гораздо больше, тем не менее «заключения кипчако-киргизских амиров» (т.е. авторские) наверняка разделяли многие кокандцы, особенно городские. Напротив, собственные претензии кипчакских и киргизских амиров, как показывают дальнейшие события, скорее сводились к желанию избавиться от сурового принципа единоначалия, который навязывал им ‘Алимкул. Не исключено, что внутри этой коалиции началась борьба за его место. Во всяком случае оппозиционные настроения против ‘Алимкула усилились. Они подорвали единство и боеспособность кокандцев. Через несколько месяцев пришло известие, что Чимкент осажден русскими отрядами, сумевшими выманить

из крепости крупный отряд защитников и разбить его. 21 сентября 1864 г. Чимкент пал (ТШ, сс. 271-273; ***The life of 'Alimqul***, text XLVII/75a; Бартольд. Туземец о русском завоевании, с. 346; Халфин. Присоединение, сс. 157-158).[1]

Генерал Черняев, окрыленный успехом, буквально через несколько дней начал движение в сторону Ташкента, не дожидаясь санкции Оренбурга, ни тем более Санкт-Петербурга. А. Добросмыслов указывает, что поход начался 27 сентября 1964 г. при отряде в 1500 штыков, поддержанных 400 конными казахами (Добросмыслов. Ташкент, сс. 51-52). Однако этот «рекогносцировочный поход» с попыткой взять город приступом закончился неудачей, примерно через неделю российский отряд с потерями (18 убитых, 60 раненных) возвратился в Чимкент (Добросмыслов, там же; Халфин. Присоединение. сс. 159-163). План завоевания Ташкента витал, что называется, в воздухе.

Более интересные и подробные сведения об обороне Ташкента во время первого похода Черняева и, главное, о религиозной мотивации сопротивления российским отрядам приводит Мухаммад-Салих, который в момент атаки русскими городских укреплений находился в мечети Бик-Мухаммад-бия (где был имамом) и «молился за защитников». Он пишет, что многие студенты мадраса Ашти-кули рвались в бой «ради защиты веры Мухаммадовой». Другая группа студентов собралась в мечети «*Лаб-и гулзар*». Судя по именам (Ишан Шараф ходжа, Ишан ходжа-й-хан и др.), это были выходцы из семей религиозной аристократии. Каждый стал приводить доводы из *тафсир*ов (комментариев Корана) и хадисов к случаю, с которым они столкнулись воочию (т.е. с нападением «неверных на мусульман»), предписывающих «защищать веру и общину» и выходить на *газат*.[2] После чего они пошли на стены города «поучаствовать в *газат*е». Хотя, похоже, в их услугах нуждались меньше всего – прежде всего потому, что они едва ли могли даже держать оружие в руках, не говоря о специальной подготовке. Потому им велели убираться и спрятаться, так как, по словам автора, российские солдаты стреляли метко и «многих защитников довели до врат шахидства».

Тем временем к Ташкенту подоспел 'Алимкул с подкреплениями,

[1] Подробные описания этого и последующих походов оставил М.А. Терентьев (История завоевания, т.I, сс. 286-321). Здесь, сообразно поставленным целям, я предпочел по преимуществу обзоры местных источников, поскольку в них обнаруживается религиозная мотивация сопротивления.

[2] Между прочим эти аргументы с «условиями и предписаниями джихада» очень близки к тем, которые собрал еще в начале XIV в. известный сирийский теолог (сочинение которого является реакцией на захват Амиром Тимуром Шама/Сирии) Ибн Наххас (Mashar'i al-ashwaq, сс. 27-32).

что заставило Черняева снять осаду и отступить к Чимкенту. Весьма любопытно описание Мухаммад-Салихом встречи Султан Саййид-хана, его регента ‘Алимкула с горожанами и городской знатью: «Все они, согласно чингизхановым обычаям, были допущены по очереди для того, чтобы удостоиться поцеловать их стремена, вознося такую молитву к Аллаху: “[Истинная] победа – в победе религии”». Затем были приняты *гази*и (они названы «защитниками веры Мухаммадовой»), которым задали угощение, раздали подарки и жалованные документы (*йарлик*)»[1] (ТДТ, лл. 581б, 583б). Эпизод интересен тем, что по сути чингизидские церемонии непринужденно уживались (или сочетались) с исламскими, обретая смысл религиозной легитимации *газават*а и статуса *гази*ев. И в целом в описаниях Мухаммад-Салиха «обычаи чингизхановы» предстают как привычные нормы придворных и военных церемоний, обычаев политической элиты и т.п. Автор выражает по отношению к ним такой же респект, как и к собственно исламским нормам, и не задается вопросом о некоторой их разнице. Упомянем другой пример – эпизод с военным советом (*курултай*) перед описанными событиями, который, как передает автор, проводился «по законам (традиции) Чингиз-хана» (там же, л. 585а).[2]

Иначе эти события излагает другой ташкентский хронист Абу ‘Убайдаллах. Он пишет, что к моменту первой («рекогносцировочной») атаки на Ташкент отряда Черняева в городе вновь заявила о себе «бухарская партия» во главе с тем же Салих-бик Ахундом, который воспользовался антирусскими и одновременно антикокандскими настроениями, царившими в городе. Некоторые горожане хотели выпроводить нового управляющего городом Мирза Ахмада и подчиниться «все как один» Бухаре, пригласив оттуда правителя города и области. Однако такой «проект», похоже, снова не устроил большинство жителей города, и Салих-бик предпринял сложную дипломатическую игру. Он повел переговоры с Мирза Ахмадом, одновременно послав к ‘Алимкулу письмо с призывом как можно скорее прибыть в Ташкент; в противном случае город может подчиниться Бухаре. ‘Алимкул спешно прискакал в Ташкент, и сторонники «бухарской партии», по словам автора, «попрятались по углам».[3] Наказав нескольких организаторов измены, ‘Алимкул воздержался от более масштабных репрессий, резонно опасаясь, что «старейшины города

[1] Возможно, речь идет о документе, подтверждающем их статус «гази/борцов за веру».

[2] Автор не говорит об обычаях, скажем, «тимуридских» или «бабуридских», воспринимая эти династии как чингизидские (см. ниже: II.2).

[3] О содержании письма автор не говорит. Не совсем ясно, какую роль здесь сыграл сам Салих-бик Ахунд, который тогда и позже придерживался именно «пробухарской ориентации».

могут отвернуться от него». Ситуация осложнялась и тем, что ‘Алимкулу приходилось считаться с набирающей силу оппозицией против него, в том числе и в среде кипчаков (в лице Давран-бика, Карим-кула Дастурханчи[1]). Несмотря на то, что ‘Алимкулу удалось договориться с лидерами оппозиции, их войска продолжали сохранять автономное командование и они не вполне доверяли друг другу. В этих условиях автор даже опасался, что город может подвергнуться атаке со стороны кокандцев. Однако (согласно его мистическим толкованиям событий и действий людей) этого не произошло только благодаря действию духа шайха Ахмада Йасави – Бог вселил в сердце ‘Алимкула милость (ХА, лл. 225а-228б).[2]

Вернемся к описываемым событиям. Воспользовавшись перерывом в войне, ‘Алимкул отбыл в Коканд. Однако вскоре снова должен был вернулся с войсками, как только получил известие о первой атаке Черняева. Здесь амиры кипчаков и киргизов предъявили ‘Алимкулу претензии, которые Нийаз-Мухаммад в литературной форме передает так: «По причине этих несчастий [=поражений от русских] от нас ушло спокойствие услады (власти). Ибо все люди Дашт-и Кипчака и других вилайатов стали нам[3] врагами, и наше положение стало затруднительным». В ответ ‘Алимкул «обновляет свой договор (‘*ахд*) с ташкентцами»[4] и предпринимает поход (точнее рейд) в селение Икан (декабрь 1864), где наносит поражение российскому аванпосту (примерно 100 казаков, из которых 60 были захвачены в плен). По сообщению Мирза ‘Алима Ташканди, сразу после боя воины из кипчаков и киргизов затеяли драку из-за трофеев и одежды убитых. Материальные стимулы «газавата», как сказано, были не менее серьезными, чем религиозные. Отношение к военной добыче строилось не на исламских предписаниях, а скорее на традициях степной вольницы, где доминировало правило захвата «*улджа*» (добычи, трофеев) как вознаграждения за риск и «военную работу». Во всяком случае этот скромный успех (не имевший военного значения), видимо, укрепил позиции ‘Алимкула и до поры до времени приглушил оппозиционные настроения. Он с триумфом возвращается в Коканд (ТШ, сс. 270-271; ТДН/П, сс. 426-428 АСТХ, лл. 108б-109а).[5]

[1] Автор говорит, что «его мусульманство было больше, чем у других кипчаков» (л. 227а).

[2] Сообщая иногда редкие подробности описываемых событий, Абу ‘Убайдаллах часто смешивает разные эпизоды, путается в их последовательности.

[3] Т.е. политической и военной элите, состоявшей в основном из кипчаков и киргизов.

[4] В тексте нет объяснения, о каком договоре идет речь. Возможно, он был направлен против складывающейся оппозиции к ‘Алимкулу в среде его вчерашних союзников и соплеменников.

[5] После этого рассказа автор излагает свой сон и разъяснения толкователя (дабир) на привидевшееся в том смысле, что «страна будет завоевана» (там же, сс. 271-272).

Другой ташкентский автор Абу ‘Убайдаллах, имея смутное представление о сражении под Иканом, тем не менее добавляет интересную деталь. Он пишет, что весть о победе велено было разнести по всему ханству – о том, что войскам ‘Алимкула удалось убить несколько тысяч русских. Автор прямо говорит о «пропагандисткой подоплеке» дела, направленной на поддержку пошатнувшейся репутации главы кокандского воинства (ХА, лл. 228б-229б).[1]

Менее всего достоверны и заведомо символичны сведения об этом бое у Мухаммад-Салиха, который говорит о «великой победе мусульман». Он утверждает, что добычу, согласно предписаниям, делили Султан Са‘ид (номинальный правитель) и ‘Алимкул, как бы легитимируя исламскими нормами собственно захват добычи. Однако и сам поход, и своеобразное «резюме» к нему (с демонстрацией рвения к *газат*у) изложены автором с одной лишь целью – создать миф о «геройстве моджахедов» и тем оправдать этот малозначительный рейд (ТДТ, лл. 590б-591а).

Интересны в изложении Мухаммад-Салиха и последующие события. «После победы» ‘Алимкул собрал всех кадиев, старейшин и уважаемых людей Икана и держал перед ними речь, которая была посвящена религиозному обоснованию *газат*а против «неверных». В числе доводов было сказано, что в сложившихся обстоятельствах переезд мусульман из завоеванных «неверными» территорий (*дар ал-харб*) на «территорию ислама» (*дар ал-ислам*) дело предписанное «во славу фетв четырех мазхабов и *шар‘иата*». На этом основании все жители селения Икан были переселены в Ташкент. Едва ли ‘Алимкул действительно произнес эту речь, по крайне мере в том виде, в каком она изложена у Мухаммад-Салиха; слишком литературно она выглядит (там же, лл. 591а, б). Однако можно полагать, что само разделение на «территорию ислама» и «территорию войны с неверными» уже сформировалось в это время, т.е. столкновение с российскими войсками для ташкентцев и кокандцев было в известной мере войной религиозной (подробней: «В».III.3).

Усиленная подготовка к «*газат*у с русскими» имела место. Особое внимание уделялось производству оружия и артиллерии, которые, по словам Мухаммад-Салиха, «выплавлялись днем и ночью для *джихад*а». В ханстве велась активная пропаганда *газат*а. Тот же Мухаммад-Салих пишет, что после одной из молитв *фаджр* (=утренняя молитва) в Коканде

При всей аллегоричности эпизода заметно, что уже в это время в войсках кокандцев преобладало скорее подавленное настроение и предчувствие поражения.

[1] М. Терентьев сообщает более подробное описание боя под Иканом (по военным сводкам), в котором сотня уральских казаков выдержала нападение более 6 тыс. кокандских всадников. Казаки потеряли более половины отряда (История завоевания Средней Азии, сс. 297-305). Хотя сводки российских военных могли исказить реальную картину, так как к такому нападению они не были готовы и это было серьезным упущением.

было оглашено обращение к людям с просьбой помочь *гази*ям продуктами и другими «необходимыми вещами для *газата*» (см. также: «В».III.3). Подготовка к большой войне требовала серьезных средств, которыми, очевидно (после стольких войн и политических неурядиц), ханская казна не располагала. ‘Алимкул решается на непопулярные шаги. Помимо увеличения общих налогов, он приказывает наложить налог «в пользу *гази*ев» на те статьи доходов, которые ранее пользовались налоговым иммунитетом: на вакфные имущества и жалованные ярлыки (документы о пожаловании определенного недвижимого имущества). Кроме того был произведен полный учет тех, кто способен держать оружие, для мобилизации в ополчение. Войска (особенно артиллеристы) усиленно обучались (АСТХ, л. 110а, б; ТДТ, л. 581а).[1]

В это время из Кашгара пришло известие, что местные мусульмане ведут войну (*джихад*) против китайцев и просят помощи.[2] Туда были отправлены Йа‘куб-бик Бадавлат[3] и Бузург-ходжа. Последнему как подставному хану (потомок кашгарских владетелей) ‘Алимкул внушил во всем следовать велениям Йа‘куб-бика. Трудно сказать, чем руководствовался ‘Алимкул, отсылая в Кашгар военный отряд, когда ханство напрягало все силы в противостоянии русской интервенции. Хотя Йа‘куб-бик проявил себя способным полководцем и с небольшим войском добился некоторых успехов в Кашгаре, захватив несколько крепостей. Однако и там сказались кокандские политические реалии, т.е. борьба за власть между лидерами номадов и оседлых. Киргизы и кипчаки во главе с неким Сиддик-бик Киргизом предъявили Йа‘куб-бику претензии (по источнику «приревновали его успехи», а скорее были обделены в разделе добычи).[4] Йа‘куб-бик вначале растерялся и пытался уладить дело миром,

[1] И хотя эти действия были предприняты с опозданием, но при первых столкновениях с российскими войсками под Чимкентом М. Черняев писал в своих донесениях о резком улучшении вооружения кокандской армии, особенно артиллерии (см. выше).

[2] Мухаммад-Салих называет кашгарцев «туркан» (тюрки), указывая, что так они назывались в историях и в «Зафар-нама» Амира Тимура (очевидно, Шараф ад-Дина ‘Али Йазди) (ТДТ, л. 584а).

[3] См. о нем: Beisembiev. Annotated Indices, pp. 511-512. И более подробно о Йа‘куб-бике и его кашгарском походе: Kim. Holy War, pp. 74-115. Между прочим русские источники дают иной взгляд на причины экспедиции Йа‘куб-бика в Кашгар. Так неизвестный автор исторического очерка и состояния Коканда (1869 г.) пишет, что в действительности Йа‘куб-бик советовал ‘Алимкулу заключить мир с русскими. Но тому эта идея не понравилась, и тогда Йа‘ку-бик, опасаясь преследований, бежал в Кашгар (Кокан[д]ское ханство, с. 450). Кроме того Йа‘куб-бик ориентировался на Турцию, которая однако ничем не могла ему помочь в противостоянии с Китаем и позже с Россией (Васильев. Взаимоотношения, сс. 13-23).

[4] Несколько иную версию конфликта изложил Мухаммад-Салих, утверждая, что Сиддик-бик был отозван и отправлен в Коканд в почетную ссылку (ТДТ, лл.584б-585а). Более подробно и достоверней: Kim. Holy War, там же.

однако видя, что результата нет, приказал схватить и казнить зачинщиков. Оппозиция пожаловалась ‘Алимкулу, но тот оставил жалобу без внимания, так как до этого Йа‘куб-бик прислал в Коканд много трофеев и объяснил в письме ситуацию. ‘Алимкул удовлетворился этим, тем более что присланные ценности были как нельзя кстати (АСТХ, лл. 109б-110а; сравните: Kim. Holy War, pp. 80-87 и далее).

Свою версию кашгарских событий (скорее в стиле занимательных историй) предлагает Мулла Йунус Шигавул. Он пишет, что в Ташкенте (сразу после неудачной атаки отряда Черняева) ‘Алимкул расспрашивал его о Кашгаре, где шла война против китайцев. ‘Алимкул, по утверждению Муллы Йунуса, ходил в глубоких раздумьях, никого не принимая. Затем он будто бы сказал Мулла Йунусу, что не может понять причины своего «особого состояния». Автор подсказал ему, что причина его раздумий в том, что «они (=кашгарцы) хотят Вас (=‘Алимкула) сделать своим падишахом» (*The life of ‘Alimqul*, text XLIX/77b-78a).[1] Автор огласил (как «отгадку») тайные мысли ‘Алимкула, который, похоже, не слишком верил в успех сопротивления России и понимал, что едва ли удержится в Коканде, где против него складывалась серьезная оппозиция, поэтому задумывался о возможных путях своего отхода или о новом поле деятельности. Во всяком случае он собрал своих приближенных и предложил обсудить «кашгарский вопрос». Автор не приводит решений этого совета, однако сразу после этого ‘Алимкул снаряжает в Кашгар упомянутого Йа‘куба Бадавлата с Ходжа-турой (потомком Белогорских ходжей), причем последнему внушается, что он должен «наслаждаться» формальной властью и что «дела вершить будет (Йа‘куб) Бадавлат». Оба были приведены к присяге, «подняв Коран» (там же, text XLIX-L/77b-79a, transl., 69-70, особенно прим. 261-263 перевода [с. 70]; там же комментарии событий, информация о персоналиях и библиография. См. так же: Kim. Holy War, pp. 74-111).

Кажется, вполне понятно, чем руководствовался в данном случае ‘Алимкул, видимо ясно осознававший губительные последствия племенного сепаратизма для ханства, несмотря на то, что сам некогда вошел в ряды политической элиты на волне именно этого сепаратизма. Однако его поведение и действия во время испытаний, выпавших на долю Кокандского ханства (т.е. российской интервенции), были далеко неоднозначными и, соответственно, по-разному оценивались в источниках.[2] Символична фраза, которую историк ‘Азизи вложил в уста

[1] Конечно, следует сделать поправку на пристрастность автора, который по традиции желает подчеркнуть собственную роль и значение в тех событиях, в которых лично участвовал.

[2] См. подробней его биографию и интересные наблюдения о его деятельности в работе Т.К. Бейсембиева: The Life of ‘Alimqul (особенно Предисловие, сс. 5-7).

‘Алимкула: «Моя цель не в том, чтобы захватить Коканд и наслаждаться властью, а в том, чтобы бороться с русскими» (ТА, с. 297).[1]

Тем не менее ‘Алимкул был сыном своего времени, представителем политической и военной элиты, и действовал сообразно тем устоявшимся нормам и этическим клише, какие царили в его эпоху, когда «иное» (более мягкое) поведение рассматривалось как признак слабости и могло лишь спровоцировать политических оппонентов на расправу «со слабым». Во всяком случае, не задерживая внимания на пристрастных и эмоциональных оценках его ошибок и суровости, акцентируемых многими авторами, приведу взгляд историка ‘Ибрата, который, как мне кажется, более всего близок к истине, несмотря на его негативное отношение к ‘Алимкулу. ‘Ибрат отмечает, что только Малла-хан и ‘Алимкул в преддверии российской интервенции старались обратить внимание на состояние армии, ее вооружение и в первую очередь артиллерию (ТФ, сс. 99-100).[2] Тот же ‘Ибрат говорит, что Минг-бай Дадхах (раненный в боях под Чимкентом) советовал ‘Алимкулу помириться с Амиром Музаффаром, указывая на угрожающий успех российской армии.[3] Однако ‘Алимкул, будучи исполнен амбиций и старой вражды к бухарцам, ответил неопределенно. Минг-бай с раздражением сказал, что Амир-и лашкар (‘Алимкул) «хочет погибели мусульман». Через некоторое время Минг-бай умер (там же, с.98).[4]

Суровая расправа с провинившимися (часто неадекватная), отсутствие необходимого дипломатического такта (опять же в полном соответствии с господствовавшими обычаями) в построении взаимоотношений с потенциальными союзниками (в первую очередь с казахами[5] и бухарцами[6]), неумение прислушиваться к дельным советам опытных военачальников

[1] Конечно, антироссийский порыв ‘Алимкула особо акцентируется автором (Маргинани), искавшим и создававшим в своей истории героев, которые оказывали достойное сопротивление «неверным». Эти новые интерпретации истории, как сказано, следует рассматривать как своего рода «историографическую реакцию» на ликвидацию Коканда (см. подробней ниже).

[2] Это подтверждает и автор ТДТ (л. 587б).

[3] На самом деле Амир Музаффар едва ли пошел бы на мир с Кокандом, поскольку уже имел тайные дипломатические сношения с Россией по фактическому разделу Коканда (см. Халфин. Присоединение, сс. 150-159, 166).

[4] ‘Ибрат добавляет, что на новых орудиях надписывали серебром персидское двустишие: «Амир-и лашкар газий [‘Алимкул] прицелился // из пушки-палача, полным огня глазом» (там же, с. 100). Об улучшении качества кокандской артиллерии см. выше.

[5] Казахи, разгневанные за крутые расправы с их биями, учиненные по приказу ‘Алимкула, массами переходили в отряд М. Черняева (Терентьев. История завоевания Средней Азии, сс. 285-286).

[6] Хотя ‘Алимкул наверняка был осведомлен или по крайней мере догадывался о том, что Амир Музаффар имел тайный договор с русскими о частичной анексии Коканда (см. выше).

и другие необдуманные действия ‘Алимкула часто сводили на нет его положительные усилия как в управлении государственным аппаратом, так и в военных делах. Все эти негативные последствия сказались в последующем.[1]

Сделав рокировку должностных лиц в Ташкенте, ‘Алимкул вернулся в Коканд. Там, воспользовавшись удобным случаем, к нему опять обращается Мулла Йунус (Та’иб) с советом постараться заключить мир с русскими. ‘Алимкул предложил Мулла Йунусу самому заняться переговорами и отправил его в Ташкент фактически на правах *хакима* (управляющего). Мулла Йунус составляет «весьма любезное послание» генералу Черняеву с предложением заключить мир и отправляется с посольством в Чимкент. М. Черняев принял посольство тоже любезно и предъявил скорее формальные претензии, сказав, например, что в этом году кокандцы запретили торговлю сушеным абрикосом и виноградом (*урик ва майиз*), настаивал на пропуске торговых караванов российских подданных без пошлины, т.е. вопросы, по которым составлять договор не входило в его компетенцию. Делегация кокандцев, обещав уладить эти претензии, стала просить, чтобы новая граница проходила по реке Арысь, а Чимкент вернули Коканду. Но Черняев отказался, сославшись на то, что город достался русским с трудом и к тому же о его взятии доложено императору, и теперь только он может решать его судьбу.[2] Вместо этого Черняев предложил провести границу по речке Шараб-хана, т.е. примерно в середине пути между Ташкентом и Чимкентом. Генерал также настаивал, чтобы соответствующее письмо было подписано ‘Алимкулом и Саййид-ханом (т.е. и регентом, и формальным правителем), и обещал, что представит соответствующий договор государю. Причем было поставлено еще одно условие – договор об этой границе должен подтвердить и правитель Бухары Амир Музаффар.[3] Заручившись соответствующим письмом от Черняева, Мулла Йунус вернулся в Ташкент. Он отправил полученные письма в Коканд к ‘Алимкулу вместе со своими письменными разъяснениями. После такой относительной удачи рассказчик, сочтя, что начало переговоров благоприятно, отправился на паломничество на *мазар*

[1] Между прочим Мухаммад-Салих упоминает, что в составе войск М.Черняева были также татары, казахи и киргизы (ТДТ, л. 592б).

[2] М. Терентьев тоже пишет об этих переговорах. Хотя, судя по контексту, М. Черняев не придавал им особого значения и рассматривал как проявление слабости Коканда, что в общем-то было верно (История завоевания Средней Азии, сс. 289-290).

[3] Об этом условии говорит Мухаммад-Салих, добавляя, что параллельно с осуществлением посольской миссии на Йунуса Шигавула была возложена обязанность собрать налоги (прежде всего закат) с населения округи. Автор также намекает на то, что Амир Музаффар разрешил русским занять земли до самого Ходженда (ТДТ, лл. 585б, 586а, 587а).

Занги-ата (в 10 км к востоку от Ташкента) и занялся там ритуалом чтения Корана (*хатм-и Кур'ан*), чтобы вознести благодарность Богу. Через два дня к нему пребывает посланник от ʻАлимкула. Регент поздравил его с успешными переговорами, но приказал пока остановить их и прибыть в Ходженд вместе с некоторыми другими амирами. Автор, с большим сожалением оставив начатое дело на половине, отправился в Ходженд, встретился там с ʻАлимкулом и рассказал о прошедших переговорах. Тот произнес следующий монолог:

«Заключение мира [с русскими] хорошее и одобряемое дело.[1] И сейчас нет лучшего совета. Однако одно обстоятельство удерживает меня от принятия его. ...[2] Конечно, этот мир был бы в пользу развития народа, мира в стране, для развития нации [мусульман] и религии (миллат ва дин). Но люди Туркестана и Ферганы невежды и глупцы; они дикие и жестокие люди, не знающие своей пользы и вреда. Если мы заключим этот мир, они скажут:

"Вот эти двое отступников – ʻАлимкул и Шигавул,[3] думая о своем спокойствии и развлечениях, оставили стольких мусульман русским и заключили мир; но если бы они[4] проявили геройство, то мы бы все собрались на газат и захватили бы все [земли] от Оренбурга (Урунбурх) и до Семифулада и Шамайа".[5] Говоря так, они скорее всего будут проклинать не только нас, пока мы живы, но и наших потомков после нашей смерти. Но теперь, если будет война, пусть умру я один и никто другой, а народ избавится [от меня]. И какой толк теперь выслушивать их проклятия. Теперь вы не говорите мне о мирном договоре, чтобы гнев мой не пришел в движение» (The life of ʻAlimqul, text LII-LIV/81a-85a).

Естественно, это «книжная» (литературная) форма изложения. Не исключено, что автор намеренно придает черты трагичности и безысходности образу главного героя своего сочинения, который вскоре пожертвует своей жизнью, защищая Ташкент. Тем не менее очевидно, что в этом монологе отражено реальное противостояние сложившихся к тому времени «партии мира» и «партии войны», при явном численном и моральном превосходстве последней.

Особенно это было заметно в Ташкенте, где оппозиция кокандским властям вызревала в условиях бесконечных поборов на нужды войны и неуспехов в этой войне, неспособности войск справиться с

[1] Имеется в виду, одобряемое религиозными предписаниями.

[2] Здесь собеседник, т.е. рассказчик (он же автор сочинения Йунус Шигавул), попросил разъяснений, и продолжение монолога выглядит как ответ ʻАлимкула.

[3] Т.е. рассказчик.

[4] Т.е. ʻАлимкул и Йунус Шигавул.

[5] Современный Семипалатинск (Шамай).

немногочисленными российскими отрядами, так что многие ташкентцы стали задумываться о российском протекторате. В конце 1864 г. в Чимкент бежал сановник ʻАбдаррахман-бик, глава сибзарской части (*дахa*) Ташкента. Он встретился с М. Черняевым и имел с ним долгую беседу. Узнав об этом, ʻАлимкул приказал конфисковать его имущество, продать его дом и использовать полученные средства «для *газат*а» (ТДТ, лл. 591б-592а; Халфин. Присоединение, с. 183). Принадлежность ʻАбдаррахман-бика к организованной оппозиции остается под сомнением, однако именно он, похоже, информировал Черняева о положении в Ташкенте и состоянии городских укреплений. Мухаммад-Салих пишет, что во время нападения на Ташкент ʻАбдаррахман-бик навел Черняева на мысль захватить крепость Нийаз-бик, под которым брали начало два канала, снабжавшие город водой. В результате вода была перекрыта, и ташкентцы сильно страдали без воды (буквально «испытывали страдания Нуха/Ноя») (ТДТ, л. 593а, б).

Интересные сведения по поводу «партии» российской ориентации приводит Ф. Азадаев на основе обнаруженного и опубликованного им документа. Согласно ему, в начале 1865 г. в Санкт-Петербург прибыл Тура-хан ибн Зайбу-хан (?) (Зайбуханов), который заявил, что уполномочен вести переговоры от имени 50 высокопоставленных жителей Ташкента («богатейших и влиятельных лиц») и что «каждый из них может отвечать за 2000 (!) человек» (цифра, очевидно, сильно преувеличена). «Партия», которую он представляет, якобы не желает больше терпеть затянувшуюся войну и грабежи. Хан Коканда по малолетству и зависимому положению не может им помочь, а под бухарцами они не желают жить. Меж тем им стало известно, что Амир Музаффар намерен захватить Ташкент (Азадаев. Ташкент, с. 73). Заявления Тура-хана кажутся несколько сомнительными, по крайней мере в том, что касается количества жителей, которых эта группа представляла. Скорее всего это была часть купеческого сословия, имевшего торговые связи с Россией.[1] Тем более что Тура-хан по пути будто бы потерял письмо, подтверждающее его полномочия от названной «партии». Однако несомненно, что перманентная война в течение последних десятилетий, переход города из рук в руки, бесконечные поборы и отсутствие стабильности не могли не вызвать ропота и недовольства среди горожан разного статуса. Хотя внушенное веками отношение к

[1] Опрашивавший Тура-хана Н. Северцов пришел к выводу, что он «сведения посланца находит правдоподобными», а миссия была осуществлена «мимо Черняева, вероятно из опасения огласки» (Азадаев. Ташкент, с. 73). Действия «партии» в обход Черняева скорее всего были предприняты сознательно. Более всего вероятным представляется гипотеза, что в группе были хорошо осведомлены о том, что М. Черняев (и те, кто за ним стоял) настаивал на присоединении Ташкента к Российской империи. Тогда как эта группа надеялась на известную автономию (нечто вроде протектората).

«неверным», теперь переставшее в страх перед ними, оставалось для большинства весомым стимулом к сопротивлению.

Более достоверными представляются сведения о богатом и влиятельном ташкентском купце Са‘ат-бае, который нажил состояние на торговле с тогдашним русским пограничьем, имея агентов-приказчиков в Троицке, Петропавловске, и был тесно связан с торговыми домами Москвы и Нижнего Новгорода. По утверждению М. Черняева, Са‘ат-бай был «готов на уступку противу Корана,[1] если это не противоречит коренным правилам мусульманства и выгодно для торговли» (цит. по: Халфин. Присоединение, с. 185). Правда, остается подозрение, что «прорусская партия» в Ташкенте (по крайней мере в том количестве, о котором говорят донесения русских военных, прежде всего М. Черняева) может оказаться мифом, созданным разведкой или просто командованием российского контингента. Захват Чимкента и Ташкента осуществлялся при серьезных противоречиях с некоторой частью политического истеблишмента и представителями дипкорпуса Санкт-Петербурга и даже с командованием Оренбургского округа. Значит, М. Черняев стремился продемонстрировать начальству разных рангов «убедительные просьбы» местного населения «освободить их от ига кокандцев». Однако в действительности жители названных городов оказали серьезное сопротивление российскому вторжению, которое могло не соответствовать изначальным поводам, которые искали «атаманы от регулярной армии» М. Черняев и ему подобные (см. ниже оценку А. Снесарева). Во всяком случае есть вероятность того, что высшие чины пограничных российских войск искусственно создавали аргумент в пользу своей «освободительной миссии». В донесении М. Черняева начальнику Главного штаба армии от 4 октября 1866 г. мотив освобождения «страдающего под гнетом кокандцев» и «желающего стать под нашу защиту» Ташкента преподнесен как один из основных аргументов в пользу продолжения наступательной операции (Туркестанский край, т. 19, ч. 1, сс. 15-16, 28-30).[2]

Тем не менее обращает на себя внимание сама (очевидно сокращенная и, возможно, пристрастно изложенная) формулировка сдачи города с оговоренным Са‘ат-баем условием, чтобы предполагаемый российский протекторат «не противоречил коренным правилам мусульманства» (очевидно, *шар‘иат*а; см. выше). По-видимому, если некая группа с «прорусскими настроениями» существовала, то не афишировала себя и

[1] Эта фраза выдает крайне смутное представление генерала М. Черняева о положениях Корана, равно как и о правовой практике ислама.

[2] Впрочем, Черняев вполне прагматично оценил «прорусскую партию», заявив, что «нетерпимость» мусульманских торговцев «основана на меркантилизме, нежели на фанатизме». И они готовы пойти на уступки, когда речь идет «о денежных выгодах» (там же, с. 178).

держалась в тени, в отличие от «бухарской партии», готовой сдать город Амиру Музаффару. Эта «бухарская партия» стала жертвой расправы, которую по доносу учинил ‘Алимкул (там же, с. 5).[1]

Склонность части ташкентцев к миру с Россией подтверждается рассказом Йунуса Шигавула, который был свидетелем того, как ‘Алимкул получил письмо от руководителя обороны Ташкента ‘Али-кули Удайчи с известием о приближении к городу отрядов М. Черняева и о том, что «вера ташкентцев, похоже, изменилась», т.е. что они готовы отпасть от Коканда. Автор (Шигавул) постарался заверить ‘Алимкула, что сведения эти неточны, и тогда ‘Алимкул послал его самого в Ташкент с соответствующими полномочиями и дарами знатным горожанам и амирам. Прибыв в Ташкент, Йунус Шигавул встретился с богословами и видными людьми города, обошел оборонительные сооружения, одарил всех от имени ‘Алимкула. Правда, автор ничего не говорит о действительных настроениях в городе, ни о противоречиях внутри кипчакской коалиции, в критический момент не поддержавшей ‘Алимкула. Тем более и сам автор симпатизировал идее мирных переговоров, хотя не причислял себя к «партии мира», полагая, что такие переговоры в компетенции только ‘Алимкула (***The life of ‘Alimqul***, text LV-LVII/87a-90a).

Бухарский Амир Музаффар решил воспользоваться неопределенностью политической ситуации в Коканде и привлечением основной части его вооруженных сил на оборону Ташкента. Похоже, он действительно имел негласный договор с Россией о частичной аннексии Коканда. Амир Бухары выдвигает войска к Самарканду и пытается захватить Ура-типу. Этот маневр дал генералу Черняеву еще один аргумент (скорее всего искусственно созданный) в пользу скорейшего захвата Ташкента. Известно, что к Амиру Музаффару обращались группы духовенства Ташкента с просьбой о помощи, однако их послания оставались без ответа. В виду «угрозы Бухары» Черняев решается совершить поход на Ташкент, несмотря на предостережения из Санкт-Петербурга (но заручившись поддержкой в более воинственных кругах столицы). Как говорилось, первым делом после однодневного штурма русские отряды захватили крепость Нийаз-бик (26 апреля 1865), защищавшую обе речки (*Анхар* и *Салар*), которые питали водой Ташкент. Вода, естественно, была перекрыта. Одновременно другой русский отряд взял крепость Чиназ (около сырдарьинской переправы), закрыв путь предполагаемому продвижению бухарцев.[2] Окруженный

[1] Правда, в этом сообщении не совсем ясно, о какой расправе идет речь в цитированном «Туркестанском крае», поскольку единственно известный пока прецедент конфликта кокандских властей с «бухарской партией» Ташкента связан с попыткой последних (во главе с братьями Йулдаш-биком и Салих-биком Дадхахом) организовать мятеж и заявить о подчинении Бухаре (см. выше).

[2] Скорее всего ожидалось продвижение не самого Амира Бухары, а отрядов

Ташкент тем не менее оказал сопротивление. По утверждению Нийаз-Мухаммада, ‘Алимкул с небольшим отрядом выступил навстречу российским отрядам и у селения Шур-типа (в 8 км к северо-востоку от Ташкента) ввязался в бой.[1] Отряды кипчаков и киргизов по приказу их амиров (крайне недовольных ‘Алимкулом) уклонились от участия в бою у Шур-типа и «наблюдали со стороны». ‘Алимкул послал к ним Мулла Йунуса Шигавула (автора истории ‘Алимкула) с воззванием, что здесь не место и не время для проявления вражды, что необходимо «исполнить свой долг» по предотвращению беды, «сошедшей на головы мусульман» (т.е. участвовать в *джихад*е) и что наступило время «**защиты чести ислама**, которая может легко быть потеряна, чем мы можем **развалить основание религии** и навсегда очернить свое имя» (выделено мной – *Б.Б.*).[2] Однако начальников кипчаков и киргизов не убедили ни эти аргументы, ни коранические предписания – они так и не пришли на помощь ‘Алимкулу.

Это было началом развала кокандской армии изнутри, в которой узко клановые и родовые интересы (как и ожидалось) взяли верх над необходимостью совместного сопротивления, несмотря на религиозные предписания. В этом бою ‘Алимкул был тяжело ранен, и его отряд отступил в Ташкент. ‘Алимкул, перенесенный в город, скончался от ран в одной из бакалейных лавок и был похоронен на кладбище шайха Хаванд-и Тахура (Шайхантавур), расположенного в одноименной части (*рукн*/*даха*) города. Йунус Шигавул пишет, что до самой кончины ‘Алимкул наставлял вести *газат*, крепко держать оборону и опекать молодого хана (там же, text LVII/90b). Мухаммад-Салих (участник церемонии захоронения – *джаназа*) добавляет другие подробности, в частности приводит речь главного шайха мазара Карабаша ходжи, несколько раз подчеркнувшего, что ‘Алимкул «стал мучеником ради веры и ради спокойствия жителей Ташкента» (ТДТ, л. 611а, б).

Сведя таким образом счеты с ‘Алимкулом, кипчаки и киргизы ограбили в Ташкенте казну и бежали из осажденного города во главе с Бик-Мухаммадом Кипчаком. По пути они написали письмо подставному хану Саййид Султану с предложением присоединиться к ним и вернуться в Коканд. Как обычно, они нуждались в послушном, но легитимном хане, однако посланники вернулись ни с чем. Тогда кипчаки «подняли нового

добровольцев, которые могли «по долгу веры» прийти на помощь осажденным ташкентцам.

[1] Мулла Нийаз-Мухаммад по ошибке относит этот бой ко времени, когда ‘Алимкул отступил из захваченного Чимкента (с. 274).

[2] С таким же обращением, разъясняющим «религиозные обязанности вершить джихад и войну за веру», ‘Алимкул обращался незадолго до этого к горожанам (ТДТ, лл. 596а-597а). На особенностях этой его речи мы остановимся ниже («В».III.4).

хана» – 16-летнего Худай-кули-бика ибн Максуд-бика (родственника Мингов по побочной линии) и ушли в Коканд, где заняли ханскую крепость и провели официальную церемонию вознесения в ханы. Попутно с горожан было собрано сто тысяч золотых под предлогом «*джихад*а с русскими», хотя было ясно, что эти средства едва ли будут потрачены по назначению. При всем при этом внутри этой коалиции единства не было. Как только появились деньги, между лидерами вспыхнули раздоры. Видя это, кокандцы начали проявлять открытую враждебность к «степнякам»; к тому же к Коканду приближались войска бухарцев с «новым/старым» правителем – Худайар-ханом. Кипчаки и киргизы спешно бежали из города, прихватив казну.

Оставшись без предводителя, осажденные ташкентцы в отчаянии стали просить остальные войска не покидать города. Знать города (Сиддик-тура, Салих-бик Ахунд, Арслан-хан-тура и др.) собрались в городской цитадели и вновь «подняли в ханы» Султана Саййида, но одновременно был послан гонец к Амиру Музаффару «с выражением покорности» и с просьбой о помощи.[1] Тот поставил условием отправить к нему молодого Саййид Султан-хана и некоторых улемов, «дабы они благословили Амира (Музаффара) на *джихад*». Ташкентцы поначалу отказались, но затем вынуждены были принять и это условие. Амир Музаффар прислал в помощь лишь небольшой отряд во главе с ‘Абд ал-Хамидом Ирани (т.е. бухарским шиитом).[2] Это была скорее уловка. Амир Музаффар решил извлечь из ситуации максимум выгоды. Держа при себе Худайар-хана, он двинул войска в Ферганскую долину и захватил Коканд. Ташкент был оставлен без помощи. Отряды генерала Черняева,[3] сломив отчаянное сопротивление жителей, ворвались в город. Более двух суток не стихали уличные бои, начались пожары, много жертв было среди

[1] Нийаз-Мухаммад однако оправдывает кокандцев. Он резко осуждает «двуличие ташкентцев» (کن پرتاوی تاشکندیان) и говорит, что оно остудило кокандцев, которые стали покидать Ташкент (ТШ, с. 276). Впрочем, этот аргумент не кажется обоснованным.

[2] М. Черняев сообщал об одной из делегаций в Ташкент от Амира Музаффара во главе с «послом при одиннадцати сопровождающих» по имени Шир-‘Али Каль. Кордоны Черняева перехватили их и не пустили в город (Азадаев. Ташкент, с. 79).

[3] ‘Ибрат упоминает, что собственно русский отряд (фактически два полка) насчитывал 2 тысячи человек, остальную часть войска составляли отряды казахов и киргизов, перешедших на сторону русских. Он же добавляет, что русские потеряли 100 человек убитыми, а мусульмане – «очень много» (там же, с. 102). Эта информация отчасти сходится с данными русских источников, которые однако называют еще меньшую численность русского отряда – 1300 человек, при 25 убитыми и около сотни раненными (Халфин, Присоединение, сс. 192, 195). Сам Черняев в своем докладе называет цифры: 1951 человек при 12 орудиях (Письмо Черняева, с. 140).

мирного населения.[1] В конце концов Ташкент был взят. ‘Ибрат по этому поводу пишет, что «Амир Бухары был с русскими заодно» (т.е., очевидно, в сговоре) (ТФ, с. 102). Более определенно об отказе Амира Музаффара помочь ташкентцам и кокандцам в борьбе с русскими высказывался ‘Алимкул, что «борцы за веру оказались отрезанными (блокированными) с четырех сторон, в частности Амиром Бухары». Эти его слова в адрес бухарского Амира передает Мухаммад-Салих (ТДТ, л. 596б).[2]

Абу ‘Убайдаллах Ташканди также описывает сложную ситуацию, в которую попали ташкентцы после гибели ‘Алимкула. По его словам, в среде знатных горожан снова заговорили о бухарском протекторате над Ташкентом. Амиру Музаффару был отправлен посыльный с письмом.[3] Амир, в свою очередь, прислал собственного посыльного (имя не названо), который встретился со старейшинами города и передал на словах условия Амира Музаффара (по-видимому, те, что изложены выше). Однако, как замечает автор, пожелания Амира повергли старейшин в сомнение в том смысле, что показались лишь отговоркой, и даже «бухарская партия» (во главе с упомянутым Салих-биком) стала склоняться к мысли отказаться от бухарского протектората, о чем автор говорит с осуждением. Он приводит и некоторые драматические подробности обороны:

«У некоторых ташкентцев вера и мусульманство были слабыми (дин-у мусулмани-йи ишан за‘иф буд). И они стали носиться на коне мирных переговоров. Однако мусульмане, кто крепко держался ислама, те пошли [в атаку] со всех сторон. И с каждой улицы группами по 20, 30 и 50 человек, держа в руках ружья, с орудиями и другим оружием устроили боевые стычки [с нападавшими]».

По словам автора, он сам со своими родными и близкими участвовал в уличных боях у ворот *Камалан*, откуда и ворвались в город российские солдаты. Открыли ворота и пустили противника в город некоторые из ташкентцев,[4] которых автор называет «сбродом» (*авбашан*).[5]

[1] ТШ, сс. 273-278; ТДН/П, сс. 427-440; АСТХ, лл. 110б-112а; ТДТ, лл. 597а,б, 636а-675б; The life of ‘Alimqul, text LVII-LVIII/90a-91a; Бартольд. Туземец о русском завоевании, сс. 346-347; Азадаев. Ташкент, сс. 81-84; Халфин. Присоединение, сс. 182-192.

[2] О действиях М. Черняева и российских отрядов см.: Азадаев. Ташкент, сс. 76-81.

[3] Правда, автор считает, что письмо было составлено неправильно, не в соответствующем высокому сану Амира стиле (л. 233а). В других характеристиках действий «бухарской партии» автор крайне отрицательно характеризует действия Салих-бика (он его называет «Мулла Салих»), намекая даже, что именно его люди открыли ворота Камалан российским солдатам (лл. 233б-234а). О причинах пристрастности автора мы говорили выше.

[4] Насколько нам известно, в русскоязычных источниках (донесениях) о том, что ворота были открыты самими горожанами, сведений нет.

[5] Острая неприязнь автора к Салих-бику побуждает его пойти на подлог. В

Последовавшие после боев переговоры горожан с российскими военными Абу ‘Убайдаллах расценивает как уступку, хотя и легитимную с точки зрения религиозных предписаний и допустимых «соглашений с ‘неверными’» (*ахд-нама*) (ХА, лл. 232б-233б, 237б). Дальнейшие события и собственно сам договор горожан с генералом Черняевым будут разобраны ниже («В». II.4).

Итак, «выравнивание Сырдарьинской (затем Кокандской) линии» и затем захват Ташкента были осуществлены российскими военными относительно малыми силами (при поддержке казахских отрядов). Ослабленный чередой внутренних усобиц и экспансиями Бухары Коканд стал легкой добычей для российских сводных отрядов, командование которых, очевидно, было хорошо осведомлено о состоянии ханства и многочисленных противоречиях между его городами и племенами (в частности между ташкентцами и кокандцами). Причем из упомянутых выше исследований (Бартольд, Азадаев, Халфин и др.) явствует, что командование российских отрядов действовало скорее автономно, далеко не всегда согласовывая свои действия с официальным Петербургом, а порой и вопреки указаниям Министерства иностранных дел. По сути захват Ак-Мечети, Туркистана, Чимкента и Ташкента выглядел как авантюра российских военных, конечный успех которой, впрочем, был воспринят имперской властью в целом положительно.

Известный военный теоретик Российской империи А.Е. Снесарев (сотрудничавший затем и с первыми большевиками[1]) представил интересный (хотя с ясно выраженным «цивилизаторским» и имперским подходом) анализ продвижения России в Туркестан. Обосновывая это продвижение «естественным историческим правом русского народа на Азию»,[2] он пишет однако, что завоевание Туркестана произошло скорее стихийно («случайно»), а в ряду причин и поводов этой интервенции называет «честолюбие Черняевых, Скобелевых, приграничные распри» и т.п. (Снесарев. Значение Индии, сс.51, 54). Он же дал емкое и достаточно точное определение специфики продвижения России в Среднюю/ ентральную Азию:

«Скажу вкратце, что инициатива дела [=продвижения в Среднюю Азию], понимание обстановки, обсуждение и подготовка средств,

действительности, судя по русскоязычным архивным документам, Салих-бик был в числе активных организаторов сопротивления (см. приложения в брошюре: Солиҳбек Додҳоҳ, приложения 2-4).

[1] Впрочем, это вынужденное сотрудничество окончилось его ссылкой и бесславной смертью.

[2] Вот другая характерная цитата из работы А. Снесарева: «Наше движение на Восток было так естественно, раз русскому народу суждено было сделать историю...» (Снесарев. Значение Индии, с. 51).

отыскание и придумывание поводов – словом, все, что рождало какой-либо военно-политический план, что развивало, заканчивало и проводило в жизнь его – все это находилось в руках среднеазиатских атаманов, какими были Колпаковские, Черняевы, Крыжановские, Романовские, Абрамовы, Скобелевы, Ивановы и многие другие. ... *Петербург всегда лишь расписывался задним числом, смотрел глазами и слушал ушами среднеазиатских атаманов*. Если при этом работали не казачьи банды, а регулярные отряды, то в этом нельзя видеть существенную разницу (там же, с. 53; выделено мной – *Б.Б.*).

Представляется, что оценка А. Снесарева весьма близка к истине. Тогда как местная политическая элита (равно как и кокандские авторы) не была осведомлена о таких нюансах российских военных операций. Для них это была интервенция «государства неверных», мирные переговоры с которым для большинства кокандцев были просто немыслимы. Больше того, в Ташкенте были совершенно убеждены, что в лице Черняева они имеют дело с российским императором, каковую мысль старался внушить и сам генерал, обставлявший свои переговоры и обращения соответствующей риторикой и заявлениями «от имени Государя Императора» (см. также: «В».II.4).

III. 4. Последнее правление Худайар-хана (1865-1875) и ликвидация Коканда

Во время осады и захвата Ташкента в Коканд вошли бухарские войска и вновь возвели на престол Худайар-хана. Приход бухарцев, как и прежние их походы, сопровождался грабежами населения. Амир Музаффар сразу посылает Худайар-хана на преследование кипчаков и киргизов, стычки с которыми под Ахсикатом и Ошем окончилась победой «официального Коканда» и принесли некоторые боевые трофеи, которые однако преподнесены были Амиру Музаффару. Основная часть кипчаков и киргизов укрылась в «недоступных горах» или бежала в Кашгар. Интересно, что после этого Худайар-хан пытается примириться с кипчаками и киргизами и провозглашает особый документ «О помиловании» (*Мархамат-нама*). Часть кипчаков приняли условия помилования (фактически сдачи), другие снялись с мест кочевок и ушли в Кашгар вслед за своими соплеменниками, бежавшими раньше. Амир Музаффар вернулся в Бухару, забрав, как уже установилось, часть ханской казны и военного снаряжения, прихватив в качестве «живого трофея» лучших мастеров, некоторых богословов, «красивых юношей и девушек» Коканда.

Главой (*амир*) кипчаков стал ‘Абдурахман/‘Абд ар-Рахман Афтабачи (сын знаменитого Мусулманкула), который встретился с Худайар-ханом и принял условия мира. Для стабилизации обстановки кипчакам и киргизам

были предложены некоторые должности и одновременно выставлены условия.[1] Только после ухода бухарцев мирные отношения (конечно, крайне зыбкие) с частью киргизов и кипчаков были восстановлены, чему способствовали обращения Худайар-хана к главам племен и племенных корпораций, жителям городов. В этом мире нуждались не только две стороны (сарты и киргизско-кипчакская коалиция), но и остальные группы населения. Недовольные условиями мира (видимо, обделенные в смысле должностей и привилегий, а главное условий налогового обложения) племена уходили в горные районы и, как сказано, в Кашгар,[2] где они столкнулись с войсками Йа‘куб-бика и потерпели поражение. Часть кипчаков пыталась использовать Султан-Мурада (младшего брата Худайар-хана) и вознести его в ханы. Однако Султан-Мурад не поддался на уговоры. И даже такой кратковременный и нестабильный мир принес свои результаты: в Коканде строятся общественные, коммерческие и хозяйственные сооружения, несколько оживляется торговля (ТДН/П, сс. 442-444, 476; ТШ, сс. 277-280; ТА, лл. 156а,б-160а и далее; Бартольд. Туземец о русском завоевании, с. 348; Бейсембиев. «Та’рих-и Шахрухи», с. 129).

Иная версия (видимо, ближе к истине) изложена в очерке неизвестного русского автора, обозревшего положение Коканда в 1869 г. По его сообщению, в Кашгаре вовсе не было столкновений между кокандскими беженцами и кашгарцами. Напротив, ожидалось, что Йа‘куб-бик начнет вскоре поход на Коканд под знаменем *газавата*. И такие приготовления действительно велись, главным образом в среде эмигрантов, бежавших сюда из Ферганской долины. Похоже, Йа‘ку-бик решил воспользоваться ситуацией. В конце 1866 г. он отправляет в Коканд к Худайар-хану посла с дарами и с просьбой освободить его сына, находившегося в Коканде фактически в качестве заложника. Худайар-хан хорошо принял посла, вернул сына Йа‘куб-бика, видно надеясь на поддержку Кашгара в сложных отношениях с русскими. Однако, вызволив сына, Йа’куб-бик резко меняет отношение к Худайар-хану, вооружает кокандских эмигрантов, готовит собственные войска с намерением захватить Коканд. Хотя дальше приготовлений дело не двинулось, оно породило серьезные опасения у российских военных (см. ниже). Важно также, что часть эмигрантов вернулась в Фергану. Некоторые из них пошли на поклон к Худайар-хану с покаяниями, другие приняли участие в ошском восстании против кокандцев (Кокан[д]ское ханство, сс. 450-451).

[1] Другой ферганский историограф ‘Азизи утверждает, что Худайар поклялся проводить политику «равного отношения ко всем племенам», хотя их «строптивость и несговорчивость» будто бы не позволили ему осуществить эти намерения (ТА, л. 156а,б).

[2] Имеются даже сведения, что один из кипчакских амиров (Ташкара) присоединился к русским (ТДН/П, с.443).

Примерно в это же время (1866 г.) Амир Музаффар направляет в Ташкент посольство с требованием освободить Ташкент и задерживает купцов, имеющих деловые связи в России. В ответ генерал Черняев распорядился арестовать всех бухарских купцов и конфисковать их товары. Купцы Бухары были арестованы и в Оренбургской области. На границах Бухарского ханства происходили стычки российских отрядов с бухарскими сарбазами. Воспользовавшись «враждебными шагами», генерал М. Черняев предпринял безуспешный поход на Джизах, и этот неуспех (в числе прочего) стоил ему должности начальника вновь образованной Туркестанской области. Его заменил сначала генерал Романовский, затем губернатор Оренбурга генерал Крижановский (см. подробней: «В».III.2-3). Последний пытался решить дело методом «жесткой дипломатии», выставляя бухарцам унизительные условия. Обмены посольствами оказывались безрезультатными. Амир Музаффар готовился к предстоящей войне (*газат*у) с русскими и настоятельно требовал участия в ней кокандцев. Однако Худайар-хан согласился на это нехотя, долго колебался. Он дал приказ о подготовке десятитысячного отряда, однако, послав небольшой отряд, намерено медлил с выступлением основных войск, несмотря на неоднократные требования посланцев Бухары. Посол Худайар-хана в Санкт-Петербург Мирза Хаким,[1] который как раз вернулся в Коканд, сообщил хану, что война с Россией бесполезна, поскольку мощь империи во много раз превосходит силы Коканда и Бухары вместе взятых.[2] Услышав это, Худайар-хан отказался от дальнейших действий против наступающих российских войск.

Эта история (независимо от вариаций в ее изложении) окончательно испортила отношения Бухары и Коканда. Улемы Бухары составили богословское решение с соответствующими выдержками из богословских сочинений (*ривайа*[*т*]), объявив, что кокандцев дозволено продавать в рабство и убивать. Иными словами, эта «политическая *фатва*/фетва» фактически приравнивала кокандцев к «неверным».[3] Впрочем, участие ослабленного Коканда в *джихад*е едва ли могло изменить ход событий.

[1] Он был из купеческого сословия, вел активную торговлю с Россией и имел связи в среде администрации приграничных губерний Российской империи. Он же одним из первых построил в Коканде дом в «европейском/русском стиле», в котором принимал посольства от русской администрации. Правда, дом в русском стиле (с «крестообразными окнами») раздражал кокандских богословов (Кокан[д]ское ханство, с. 449; Набиев. Из истории, с. 80). Такого рода факты наводят на мысль, что в прорусской позиции Худайар-хана Мирза Хаким был заинтересован напрямую.

[2] Эти известия подтверждаются и разведывательными данными российских войск, готовившихся к решительному столкновению с Бухарой (Кокан[д]ское ханство, сс. 444-445).

[3] Если вспомнить соответствующий отказ Амира Музаффара помочь осажденному Ташкенту, то очевидно, что и сами бухарцы подпадали под действие этой фетвы.

В мае 1866 г. русским удалось нанести поражение бухарцам у Джизаха (под урочищем Ирди-джар/Ирджар)[1] и продвинуться далее на юго-восток, заняв Нау и Ходженд[2] и через некоторое время Ура-типу. Худайар-хан немедленно снаряжает посольство в Ташкент с выражением покорности и с дарами. На переговоры вынужден был пойти и Амир Музаффар. Однако прибывший в Ташкент генерал Крижановский выставил заведомо невыполнимые условия, чтобы развязать себе руки и окончательно покорить Бухарское ханство, отводя Коканду роль послушного вассала Российской империи. Прямые указания на сей счет он уже имел (ТДН/П, сс. 452-467; Халфин. Присоединение, сс. 214-222, 231-233; Набиев. Из истории, сс. 70-71).

Планы Крижановского суждено было осуществить назначенному первым генерал-губернатором образованной административной единицы «Туркестанское генерал-губернаторство с очень серьезной автономией» генералу К.П. фон Кауфману, который продолжил военное давление на Бухарское ханство и, сломив сопротивление бухарской армии, склонил Амира Музаффара к унизительному договору и фактическому признанию протектората (июль 1868 г.). Под влиянием успехов российских войск Худайар-хан также принимает условия «Мира и торгового договора» (1869 г.) с Россией, по которому купцы российского подданства получили права торговли с 2,5% пошлины, с гарантией безопасности и устройством торговых складов в пределах Кокандского ханства, точнее его остатков, ограниченных Ферганской долиной (Набиев. Из истории, сс. 71-72; Халфин. Присоединение, сс. 232-233, 310-311). По сути этот договор повторял договор Кауфмана с Бухарой, поставившей ее в вассальную зависимость.

Таким образом в Коканде на короткое время установился мир, хотя ценой его была все более усиливающаяся зависимость от Российской империи. Так, например, Коканд отказался от всякой самостоятельной внешней политики. С другой стороны, К.П. фон Кауфман, стараясь сделать эти отношения «домашними», награждает Худайар-хана орденом св. Станислава I степени, передает ему царский рескрипт, в котором были отмечены «благоразумие и преданность России» кокандского хана (цит. по: Халфин. Присоединение, с. 311).

[1] По сообщению Мулла ‘Аваз-Мухаммада, Амир Музаффар направил впереди своих войск кокандский отряд и «только потом сам ступал за ними с осторожностью» (ТДН/П, сс. 457).

[2] ‘Аваз-Мухаммад пишет, что в городе нашлись сторонники «неверных», «кто продал веру за богатства» и открыл ворота русским отрядам (ТДН/П, с. 463). По его утверждению, русские отряды учинили безжалостное избиение местных жителей.

Такой мир внутри ханства оказался непрочным, или, по словам Муллы Мирза ‘Алима, «государство Худайар-хана ослабло, и день ото дня в округе поднимались смуты». Одной из причин нестабильности, как отмечали исследователи, стало то, что ханство потеряло больше половины территорий и уделов, а значит и соответствующие налоговые поступления, некогда пополнявшие казну. Отсутствие прежнего объема поступлений побуждало увеличивать ряд других повинностей, резко снижавших популярность Худайар-хана среди подданных.[1] Введенные непосильные налоги охватывали все сферы деятельности и доходов любого жителя ханства, и всякий протест подавлялся с крайней жестокостью. При этом как сам Худайар-хан, так и его администрация оправдывали налоговый прессинг необходимостью «платить русским», хотя реальных выплат в пользу России в то время не производилось (ЦГА РУз, ф-1, оп.34, д.243а. лл.7-8, 15-19, 63 [с оборотами]; Набиев. Из истории, сс. 75-77).

Эта пропагандистская уловка не могла не возбуждать антирусские настроения, которые позже обрели еще более отчетливые формы (см. ниже). «Замирение» с киргизами и кипчаками (которого Худайар-хан придерживался в начале своего третьего правления) имело тот же резон – пополнить казну. Именно эти племена (в первую очередь киргизы) стали рассматриваться по традиции следующими «объектами налогообложения» (в виде *закат*а и других повинностей). Налогообложение сопровождалось протестами и выступлениями киргизов, которые подавлялись опять же традиционными методами: зачинщиков (а подчас тех, кого выдавали за зачинщиков) подвергали публичной казни (Плоских. Киргизы, сс. 307-308. Там же библиография; Бабабеков. Народные движения, сс. 86-88). В восстаниях киргизов, похоже, активно участвовали и возвращавшиеся из Кашгара кокандские эмигранты, кто остался недоволен политикой Худайар-хана, «подчинившегося русским» (Кокан[д]ское ханство, сс. 450-451).

На фоне этих событий Худайар-хан предпринимает попытки реорганизации и совершенствования армии Коканда, поскольку после всех разладов и поражений войско было в удручающем состоянии. Так неизвестный русский автор (принимавший участие в официальной делегации от российского генерал-губернаторства во дворце Худайар-хана в 1866 г.) писал, что эта армия представляла собой жалкое зрелище с боеспособностью и вооружением из рук вон плохими, с крайне низкой оплатой и т.д. (Кокан[д]ское ханство, сс. 457-460). По сведениям Мухаммада ‘Азизи (возможно, не вполне точным), армия ханства насчитывала около 25 тысяч солдат на более или менее профессиональной основе, что требовало

[1] Тем более, по сведениям источников, своим недостойным поведением (разгулы, пьянство) хан лишь подогревал неприязнь в жителях ханства.

немалых вложений. Обучением личного состава, изготовлением орудий и стрелкового оружия занимались приглашенные военные специалисты из Турции, афганцы, беглые русские (либо пленные, добровольно оставшиеся в ханстве) и европейцы (*фаранги*). Поначалу эти военные приготовления насторожили колониальные власти в Туркестане, хотя позже на основе разведывательных данных был сделан вывод, что кокандская армия исполняла функцию лишь «охраны и защиты престола» перед растущим недовольством политикой Худайар-хана (особенно на востоке Ферганской долины). И действительно, все эти регулярные части использовались лишь для подавления ряда последовавших выступлений и восстаний (ТА, л. 157а; Кокан[д]ское ханство, с. 458, Халфин. Присоединение, с. 312; Бабабеков. Народные движения, сс. 87-89 и далее).

Кокандские историки, будучи в основном приверженцами сильной и неограниченной ханской власти, оценивают выступления киргизов в целом как авантюры, «смуты», религиозно нелегитимные мятежи (подробности религиозной аргументации такого рода выступлений мы рассматриваем ниже). Однако в большинстве случаев причины, стимулы и сам ход выступлений были гораздо сложнее. Таково, например, выступление киргизских племен *Мундуз* (во главе с Ма‘мур-бием; весна 1873 г.) и затем подхваченное киргизскими племенами повсюду на восточных, северо- и юго-восточных окраинах ханства. Выступлению предшествовали массовые сборы (помимо *закат*а) дополнительных налогов, в частности по три овцы с кибитки и поземельный налог с обработанной земли в горах.[1] При этом сборщики имели «бумагу», которая будто бы доказывала «*шар’иат*скую легитимность» требуемого побора. Киргизы же настаивали, что в оплате налогов они предпочитают придерживаться устоявшихся у них обычаев (‘*адат*), за исключением, разумеется, *закат*а.[2] Тогда ханские сарбазы брали налоги силой, что вызвало всплеск негодования, быстро переросшее в вооруженное выступление. Протест восставших, как и следовало ожидать, зашел далеко и обрел формы того «эмоционального вандализма», при котором «справедливый гнев» превращается в нечто больше, чем мщение и выливается в массовые грабежи оседлого населения (в Джалал-абаде,

[1] В принципе это соответствует предписаниям в хадисах о закате/закяте (ал-Имам ал-Бухари. Ас-сахих, № 694). Однако речь идет о добровольной основе передачи заката (там же, № 685), который взимается принудительно в случае, если страна мусульман находится в состоянии войны с «неверными» или если мусульмане открыто отказываются от оплаты (там же, № 669). Не ясно, на каком основании было назначено в данном случае «по три овцы с кибитки», если размер оплаты в действительности назначался с определенного количества стада. В действиях Худайар-хана можно усмотреть такие резоны, как централизация и укрепление власти, пополнение опустевшей казны и т.п.

[2] Впрочем закат в ханствах Средней/Центральной Азии давно утратил свое первоначальное значение, о чем подробно будет сказано ниже.

Узгенде и Ханабаде). Это обстоятельство давало еще одно основание местным историкам характеризовать подобные вооруженные выступления как «*фитна*» и «*багий*» (религиозно нелегитимная смута, мятеж, бунт). Независимо от характеристик кокандских историков, заметим, что в такого рода «мятежах» проявляются самые неуправляемые инстинкты разгневанной толпы, жертвами которых, как правило, становятся мирные оседлые жители, а в условиях Коканда – «иноплеменные» по отношению к восставшим жители.

Вскоре, однако, кокандские регулярные войска совместно с андижанским гарнизоном разогнали восставших, казнили пойманных участников вооруженной оппозиции (по другим сведениям, схватили невинных, первых попавшихся под руку киргизов). Глава восставших Ма'мур Мергин/Мерген (Мергенов) бежал и объявился в Узгенде. Снова сплотив недовольных киргизов, он сумел захватить город и начал совершать набеги на округу. Одновременно ошские киргизы, захватив крепость Араван, принялись опустошать соседние селения. Однако эти выступления были подавлены, причем посланы отряды кипчаков во главе с Султан-Мурадом – младшим братом Худайар-хана.[1]

В этом киргизском выступлении объявляется другой лидер – Мусулманкул Киргиз,[2] которому удалось бежать во время кокандской карательной экспедиции в Араван. В дальнейшем он объединил ряд киргизских племен, которые продолжили восстание. Естественно, лидеры восставших, по заведенному правилу, пытаются отыскать «легитимного хана» и отправляют посланников в Бухарское ханство, чтобы уговорить живущего там Фулада/Пулада (внука 'Алим-хана). Однако тот отказывает посланцам, заявив им (если верить Мулла 'Алиму), что не доверяет киргизам, легко умертвившим его брата Каландар-хана, когда он «стал не нужен». Эта делегация на обратном пути заезжает в Ташкент и останавливается в доме некоего кураминца 'Абд ал-Му'мина, сына Мухсин-бая,[3] который рекомендует выдать за Пулад-хана малолетнего сына одного из киргизских продавцов *насвай*а (=род местного табака). Симптоматично

[1] АСТХ, лл. 115б-117а; ТА, с. 15; Корытов. Пулат-хан, сс. 21-23; ТФ, сс. 103-104; Россель. Среднеазиатская культура, с. 606; ЦГА РУз, ф. И-715, оп. 1, д. 58, лл. 175-178 с оборотами; там же, д. 278, лл. 1-8 с оборотами; Набиев. Краткая история, сс. 77-78; Бобобеков. Қўқон тарихи, сс.64-65). Местные источники не упоминают, что в то время киргизы выдвигали «своего хана», тогда как русский исследователь Н. Корытов утверждает, что уже тогда киргизы выдвинули в этом качестве Лже-Пулад-хана (Корытов. Пулат-хан, сс. 22, 23).

[2] Не путать с описанным выше знаменитым регентом Мусулманкулом Кипчаком.

[3] Тот же Н. Корытов пишет, что 'Абд ал-Му'мин затем стал одним из опекунов Лже-Пулад-хана (там же, с. 22). Это подтверждает и Мухаммад-Салих, добавляя, что Афтабачи обращался к 'Абд ал-Му'мину через письма (ТДТ, лл. 773б-774б).

и откровенное заявление посланников: «[Потом] как только [наше] дело благополучно завершится,[1] какой-нибудь хан найдется». Уговорив отца подставного хана, киргизы вместе с ‘Абд ал-Му’мином везут юношу в Чуст и поднимают на белом войлоке в ханы. Т.е. для такого рода движений всегда была необходима некая фигура «законного хана», однако былые обязательные условия (старшинство в роду, кровная преемственность и т.п.) уже открыто игнорировались, что демонстрирует степень кризиса принципов легитимации власти вообще.

В другом случае в Ходженд к коменданту города полковнику Нолде прибыла делегация от киргизов Кокандского ханства от имени 42 родов[2] и около полутора тысяч кибиток. Нолде принял их. Послы пытались разузнать реакцию русских на тот случай, если они выступят против Худайар-хана и поставят своего хана. Генерал Колпаковский (заместитель генерал-губернатора), а потом и сам К.П. фон Кауфман поставили на вид полковнику Нолде,[3] что он без согласования принял посланцев от киргизов. Русское командование края придерживалось скорее европейских правил дипломатии, стараясь поддерживать отношения с легитимными правителями.[4] Впрочем, позже генерал фон Кауфман предупреждал Худайар-хана учитывать растущее недовольство в ханстве «пока не поздно», указывая, что народ неспокоен и «идет против Вас» (=Худайар-хана). В этом же письме фон Кауфман высказался более конкретно и даже с некоторой угрозой: «Если Вы не перемените образа Вашего управления народом и будете неласково обращаться с русскими, то я Вам предсказываю дурной конец».

Несмотря на неудачу своей «русской дипломатии», восставшие киргизы пытались организовать поход в Коканд, но предприятие было неудачным. Тогда они осадили Касан. В ходе осады к ним присоединились некоторые местные кипчаки и другие племена. Худайар-хан направил против них корпус войск во главе с *амир-и лашкаром* (командующим войсками) упомянутым ‘Абдаррахманом Афтабачи. Тому совместно с правителем Маргилана ‘Иса Авлийа удалось разбить отряды восставших, захватить Мусулманкула киргиза и некоторых киргизских биев и казнить их (сентябрь 1873).[5] Одновременно в места расселения киргизов были

[1] Имеется в виду восстание и захват власти.

[2] В список включены не только киргизские, но и узбекские рода.

[3] По другим документам, это был генерал Эйлер (Бабабеков. Народные движения, с. 85).

[4] Власти генерал-губернаторства иногда принимали участие в поимке зачинщиков мелких вспышек недовольства и охотно выдавали плененных Худайар-хану (Бабабеков. Народные движения, с. 86).

[5] По утверждению Мухаммад-’Азиза, именно тогда Афтабачи и ‘Иса Авлийа решили

посланы карательные отряды, которые выборочно казнили невинных людей, полагая таким «назиданием» смогут погасить пыл в остальных. В результате часть киргизов бежала на север, в земли, подконтрольные российской администрации, и в массовом порядке просились в русское подданство. Эти и многие подобные примеры показывают бессилие и неоправданную жестокость «этнической» политики Кокандского ханства, отрицательные последствия которой усугублял и налоговый прессинг.[1]

Число недовольных Худайар-ханом множилось быстро и не только по «этническим» окраинам. Более глубокими и катастрофичными (особенно с точки зрения оценок «религиозной политики» Худайар-хана) были вспышки недовольства и выступления против так называемого «закона о наследстве», который официально был назван «*Васика-йи барабар*» (وثيقه برابر/«Документ о равном [наследном] праве»). По этому указу Худайар-хан объявлял незаконными прежние документы о наследстве, пытаясь доказать свое право «участия в разделе наследства», на основании чего наследники лишались части имущества (либо денег) в пользу ханской казны. По сути это был дополнительный налог, задевающий интересы довольно широкого круга населения, хотя ему была придана форма *шар'иат*ской легитимности в виде «*ривайа*» (подробнее суть этого закона разбирается ниже: «В».IV.4). Большинство населения (в том числе и религиозное сословие) сочло новый «закон о наследии» нелегитимным с точки зрения элементарных норм фикха, и поэтому собственно акция стала известна под более символичным названием «*махрум-и мирас*»/محروم ميراث/«лишенное наследство» (АСТХ, лл. 121б-122б; ТА, лл. 158б-159а). Ряд протестов некоторых богословов и вспышек недовольства против этого закона[2] и других крайностей в политике Худайар-хана разобраны в работе Р.Н. Набиева (Набиев. Из истории, сс. 81, 292, прим. 350).

Во всяком случае тираническая и крайне несправедливая политика Худайар-хана породила серьезную оппозицию против него и в

поднять мятеж против Худайар-хана, которого они сочли «вышедшим из *шар'иат*а», т.е. нелегитимным (ТА, л. 159б). Х.Н. Бабабеков установил, что в действительности 40 старшин киргизских родов в качестве делегации для мирных переговоров были отосланы к Худайар-хану, который приказал их казнить. По предположению исследователя, этим самым Худайар-хан хотел дискредитировать главу кипчаков Афтабачи и заодно посеять рознь между ними и киргизами, т.е. внутри оппозиции (Бабабеков. Народные движения, сс. 83-83).

[1] АСТХ, лл. 116б-119а; ТА, л. 159а,б; Корытов. Пулат-хан; Набиев. Из истории, сс. 70, 78; Халфин. Присоединение, сс. 312-317; Плоских. Киргизы, сс. 310-316; Бабабеков. Народные движения, сс. 83-83.

[2] Наиболее серьезным был открытый протест высокопоставленных чиновников двора и богословов против «закона о наследстве» во главе с Мулла Аман-баем, что вылилось даже в формы административного саботажа и противодействия (АСТХ, лл. 121б- 122б; ТА, л. 159 а,б).

административном аппарате ханства, которую возглавил его бывший чиновник и главный организатор подавления восстаний начала 70-х гг. XIX в. упомянутый ‘Абдаррахман Афтабачи. В источниках поздней кокандской (туркестанской) историографии эта фигура характеризуется преимущественно отрицательно. Например, ‘Ибрат считает, что главным стимулом оппозиции Афтабачи было желание «отомстить за [казненного] отца Мусулманкула» и за избиение кипчаков в 1852 г.[1] Хотя он же говорит, что Афтабачи занимал жесткую позицию в отношении к русским, особенно когда те оказывали прямое дипломатическое давление на Худайар-хана. В частности, Афтабачи пытался повлиять на ответы хана по поводу претензий генерала фон Кауфмана в связи с ограблением купца русского подданства (ТФ, с. 104).[2]

Более пространны рассказы Мулла ‘Алима. Несмотря на осуждение деяний Афтабачи и желание оправдать Худайар-хана, он с явным пониманием говорит о мотивах восставших, которые передает в свойственной автору литературной манере речи (см.: «В».III.1). К тому же он указывает, что Афтабачи и его окружение не без оснований опасались жестокости Худайар-хана, который начал расправу над окружающими. Наблюдатели Туркестанского генерал-губернаторства тоже говорят о независимом нраве Афтабачи и его антирусском настрое.[3] Примерно в том же ключе пишет и ’Азиз-Мухаммад, утверждая, что даже грубости в адрес хана ему прощались. Согласно автору, Афтабачи отправился в *хаджж*, не предупредив Худайар-хана,[4] а по возвращении не получил выговора. Этим Афтабачи демонстрировал презрение, с которым относится к уступчивости Худайар-хана перед российскими властями (ТА, л. 157а). Тем более, как показано выше, Худайар-хан действительно пользовался известной поддержкой большинства русских чиновников во главе с генералом фон Кауфманом. Последний, естественно, предпочитал иметь дело с легитимной властью, однако предупреждал Худайар-хана о необходимости «навести порядок в ханстве» и перейти к более разумной политике, поскольку отсутствие стабильности не позволяло властям Российской империи полноценно развивать торговлю и добычу полезных ископаемых (см. выше). В сложившейся ситуации бесконечного

[1] Об этом же пишет и Н. Корытов (Корытов. Пулат-хан, с. 24).

[2] По всей вероятности, ‘Ибрат в своих неточных и кратких рассказах пользовался позднейшими слухами или уже серьезно искаженными и пристрастными переложениями былых событий.

[3] См. подробный разбор этих сведений, сделанный Р.Н. Набиевым (Из истории, сс. 82-84).

[4] По дворцовому этикету, придворные должны «испросить высочайшего разрешения» на совершение *хаджж*а.

противоборства Худайар-хана с восставшими позиция властей генерал-губернаторства до поры до времени имела решающее значение, и Афтабачи не мог не понимать этого. Однако недовольство Худайар-ханом уже перешло критическую отметку и возросло до такой степени, что, по словам одного из русских авторов, «население [ханства] … готово было возбудить войну между Кокандом и Россией, чтобы хоть этим средством освободиться от управления Худояра».[1]

Изложенное позволяет уяснить мотивы перехода Афтабачи в ряды оппозиции, гонителем которой сам незадолго до этого выступал. Наиболее вероятным стимулом, заставившим Афтабачи выйти из числа сторонников Худайар-хана, было, видимо, общее недовольство политикой в ханстве. В тех условиях неудачная политика ассоциировалась в том числе и с российским присутствием в регионе, поскольку, как сказано, власти Туркестанского генерал-губернаторства предпочитали иметь дело с легитимной властью и резонно опасались антирусской направленности этих восстаний. Иными словами, в поддержке Худайар-хана военно-бюрократическим аппаратом генерал-губернатора большинство населения Коканда стало видеть причину всех своих бед и зол. К тому же мало кому в ханстве были известны призывы и предупреждения генерала фон Кауфмана, обращенные к Худайар-хану (см. выше). Конечно, не стоит исключать и личные амбиции Афтабачи, который очевидным образом пытался использовать нарастающее недовольство политикой и репрессиями Худайар-хана, чтобы возвести на престол более послушного хана (оценки местных историков см. ниже: «В».III.1).

По крайней мере, учитывая повсеместное недовольство Худайар-ханом, выступление 1875 г. (начавшееся в июне) имело серьезные шансы на успех. Вскоре Афтабачи поддерживают, помимо граждан низших и средних сословий, и высокопоставленные чиновники (например, хаким Намангана ʻИса-Авлийа, маргиланский хаким Султан-Мурад-бик), военные, представители духовенства. Интересно, что вооруженная оппозиция (по словам Мулла ʻАлима) скрепляла свой союз клятвой друг другу на Коране. Как и в прежних подобных выступлениях, политическая легитимация восстания облеклась в форму «восстановления прав законного хана». Хотя на сей раз «игра в ханы» обретала самые гротескные формы, обнажая истинную подоплеку этих игр. Поначалу для вовлечения в движение недовольных киргизов ханом объявили упомянутого Лже-Пулад-хана. Затем оппозиция овладела Андижаном, где правил старший сын Худайар-хана – Насриддин-бик. Последнего удалось пленить и склонить на свою сторону, и он был объявлен ханом, однако его не признавали киргизы, что наметило первый раскол в среде оппозиции. После этого Афтабачи

[1] Цит. по: Набиев. Краткая история, с. 84.

удалось заманить к себе в дом брата Худайар-хана – Султан-Мурад-бика, за которого Афтабачи немедленно выдал свою дочь (июль 1875). Султан-Мурад-бик был объявлен новым ханом, и его фигура, видимо, больше устроила киргизов, так как он «на четверть» был киргизом. Далее Афтабачи, по примеру своего отца Мусулманкула и его знаменитого соплеменника ʻАлимкула, активно рассылает письма высокопоставленным чинам в ханстве с предложением перейти на его сторону. Интересно, что в числе доводов в пользу смены режима (расписанных в посланиях Афтабачи) указана и «прорусская» (а значит антиисламская, в тогдашнем понимании) политика Худайар-хана, в которой, как сказано, все чаще видели причину всех политических и экономических неурядиц времени. В результате этой кампании на сторону Афтабачи стали переходить целыми городами и селами, и через некоторое время (примерно в конце мая 1875 г.) он со своим войском уже стоял в Маргилане. Худайар-хан растерялся, запросил помощи у генерала фон Кауфмана, но поняв, что помощь может и не поспеть, вознамерился покинуть Коканд. Окружение хана уговорило его оказать сопротивление, указывая на превосходство правительственных войск перед восставшими в вооружении и обучении. Войска двинулись было навстречу восставшим, однако Худайар-хан, очевидно, не совладал с нервами и решил повернуть в «сторону *киблы*», т.е. бежать в Ходженд. Примерно в это же время в Ферганскую долину с запада вступила экспедиция А. Вайнберга (ученого-географа и дипломата), сопровождаемая отрядом полковника М. Скобелева, с задачей обследовать приграничные районы с Кашгаром.[1] Однако с учетом обстановки отряд М. Скобелева получает новое задание – сопровождать бегущего из ханства Худайар-хана. Последний покидал Коканд с большим обозом, состоявшим из многочисленного гарема, около 4 тыс. войска, родственников, слуг, челяди. По пути обоз был ограблен (частью разбойниками, частью собственными слугами и нукерами Худайар-хана). В конце июля 1875 г. Худайар-хан достиг Ходженда. Здесь М. Скобелев прямо спросил Худайар-хана, намерен ли он воевать против восставших. Хан ответил, что готов воевать, однако надеется на поддержку русских войск. Скобелев доложил об этом в Ташкент, и оттуда пришел приказ отправить Худайар-хана к генералу

[1] В. В. Бартольд писал, что целью экспедиции было посещение и изучение Кашгара (История культурной жизни, с. 63). Он полагает, что вступление в Фергану экспедиции и сопровождавших его казаков ускорило восстание против Худайар-хана и заодно против русских. Этому утверждению резонно возражает Х. Бабабеков, указывая, что экспедиция и отряд вошли в Долину уже в разгар восстания (Бобобеков. Қўқон тарихи, с. 70-б). Тем более что антирусскую направленность это восстание обрело значительно раньше (см. выше). ʻИбрат так же утверждает, что отряд казаков был прислан для сопровождения Худайар-хана в Ташкент, дабы «получить ответ за ограбленного русского купца» (ʻИбрат. ТФ, с. 105).

фон Кауфману. Худайар-хан с остатками обоза направляется в Ташкент и, по некоторым данным, предварительно отказывается от престола в пользу своего старшего сына Саййид-Мухаммад Насриддина/Наср ад-дин-хана (АСТХ, лл. 124б-127б; ТА, лл. 161б-162а; ТФ, сс. 104-105; Набиев. Из истории, сс. 83-84; Хасанов. Народные движения в Киргизии, сс. 62-73; Бабабеков. Народные движения, сс. 86-90; Бобобеков. Қўқон тарихи, сс. 70-72).

Красноречивые зарисовки злоключений Худайар-хана во время этого передвижения восстановил по рассказам очевидцев ‘Ибрат. По его словам, на пути в Ходженд Худайар-хан был в прострации и в горьких раздумьях и раскаялся перед приближенным слугой (он же рассказчик) в том, что понапрасну распинал свой народ и потому не добился своей цели. При входе в Ходженд Худайар-хана по традиции встретили улемы и аристократия города. Среди встречавших затесались «двое мусульман в русских одеждах». Приблизившись к Худайар-хану, они осыпали его упреками, что он-де когда-то ответил отказом на их просьбы оказать покровительство, так как они пытались скрыться от преследования «неверных», а он, Худайар-хан, «отдал их русским». Они напомнили хану, что «мусульманин должен помогать мусульманину, должен дать кров и пищу нуждающемуся», но теперь все поменялось местами, и они удостоились увидеть самого хана в таком жалком виде. В ответ Худайар-хан назвал их «вероотступниками» (*муртад*), намекая очевидно на то, что оба его противника служат теперь «неверным».[1] Те, в свою очередь, переадресовали самому Худайар-хану обвинение в отступничестве, поскольку-де он «разрушил государство и распял многих мусульман». Словесная перепалка кончилась тем, что спорящие, выхватив свои сабли, хотели наброситься на Худайар-хана, и только вмешательство казачьего эскорта предотвратило кровопролитие (ТФ, сс. 118-119).

Вскоре Худайар-хан выезжает в Ташкент по прямому распоряжению генерала фон Кауфмана. Будучи в пути, он отсылает вперед к знаменитому ташкентскому купцу ‘Азим-баю[2] нарочного[3] с деньгами и письмом, в котором содержится просьба подготовить какой-нибудь «извинительный

[1] Между прочим такого рода конвертация местной военной и духовной элиты была довольно распространенным явлением. В этом смысле интересны биографии многих знаменитых мусульман (вроде полковника Джура-бика/Джурабекова), волею судеб обратившихся из газиев в верных слуг российской короны.

[2] Один из представителей «прорусской партии» в Ташкенте, ведший обширную торговлю с русскими, часто выезжавший и в некоторые европейские страны. ‘Азим-бай прославился и как меценат. На его деньги строились две школы, медресе и мечеть в старогородской части Ташкента.

[3] Это был верный слуга Худайар-хана, со слов которого записал свой рассказ ‘Ибрат, правда, приводя события в обычный витиевато-литературный вид.

ответ», чтобы удовлетворить фон Кауфмана.[1] Когда посланник добрался до Ташкента и вручил письмо ‘Азим-баю, тот прослезился и неожиданно сказал: «Тысяча сожалений, неужели исламскому государству пришел конец»?[2] ‘Азим-бай спросил посланника, есть ли у него деньги. Когда тот передал ему имеющуюся у него сумму, ‘Азим-бай ответил, что кокандские деньги здесь не ходят и, приготовив 500 рублей из своих средств, отправился вместе с посланником к «некоему русскому чиновнику», которому и была вручена эта сумма (очевидно, взятка) с просьбой подготовить соответствующий ответ по делу Худайар-хана. Письмо «на мусульманском языке» (очевидно, *турки*) поручили написать тому самому посланнику, который тотчас был отправлен с подготовленным ответом обратно к каравану Худайар-хана. Смысл письма сводился к покаяниям Худайар-хана и обещанию навести порядок в ханстве. Очевидно, он хотел сохранить престол, а вложенная рассказчиком (посланником) риторика с «покаяниями» являла собой некий внешний антураж этого пожелания. Однако содержание ответа не вполне удовлетворило Худайар-хана, он вновь отправил того же слугу в Ташкент, «чтобы найти еще более подходящие слова».[3] Новая поездка и новая взятка ничего не прибавили, и другой чиновник[4] продиктовал примерно то же самое. Тем временем Худайар-хан выехал из Туй-типы[5] и добрался до селения под Ташкентом, куда стеклось множество горожан «словно на праздник», чтобы поглазеть «на живого хана». Худайар-хан был крайне недоволен и, желая уединиться, переселился в сад полковника Головачева.[6] Через четыре дня туда прибыл «Полуцарь» (*Йарим-падишах*)[7] генерал фон Кауфман, который поздоровался с Худайар-ханом за руку и, не отпуская его руки, некоторое время что-то говорил. Рассказчик услышал только ту часть перевода, в которой говорилось, что Худайар-хан должен

[1] Худайар-хан хотел, видимо, быть готовым к возможным претензиям к нему.

[2] Похоже, что до ‘Азим-бая уже дошли слухи о желании фон Кауфмана склонялся ликвидировать Кокандское ханство.

[3] Из этого эпизода видно, что существовала серьезная семантическая разница в бюрократических языках между русским и местным стилями.

[4] Чиновника ‘Ибрат назвал «адвокат». Кажется, этот термин автор (или рассказчик) использует не вполне понимая его значение. Либо так именовались посредники в передаче денег, знакомившие местных просителей с закулисными тонкостями бюрократической машиной русской администрации.

[5] В 25 км к юго-западу от Ташкента.

[6] В этом месте автор (точнее рассказчик) передает некоторые незначительные (скорее бытовые) подробности, которые мог знать только свидетель, что говорит в пользу достоверности эпизодов.

[7] Так называли генерал-губернаторов Туркестана.

встретиться с императором. Хан явно растерялся и, совершенно забыв подготовленный монолог, произнес только «*Худ*» (ладно, хорошо). Однако вскоре пришел приказ фон Кауфмана о высылке Худайар-хана в Оренбург, а его семью и потомков велено было оставить в Ташкенте (там же, сс. 120-124).[1] Неожиданная перемена в решении фон Кауфмана объясняется тем, что генерал-губернаторство решило попытаться наладить отношения с новыми властями Коканда. Так закончилось бесславное правление Худайар-хана, и все кокандские историки падение ханства связывают с восстаниями последних лет его третьего правления.

Между тем войска Афтабачи подошли к Коканду (конец июля 1875). Из города вышли аристократия и богословы и приветствовали «новую власть», очевидно в надежде на стабильность и мир. Однако сторонники Афтабачи повели себя сообразно степной традиции, пытаясь как обычно возместить «ратные труды и подвиги»; они вошли в Коканд и стали искать остатки казны, якобы припрятанной Худайар-ханом перед бегством. ‘Азизи передает рассказы (скорее основанные на слухах) о том, что Афтабачи с приближенными удалось это сделать (ТА, л. 161б).

По словам Мирза ‘Алима, свидетеля тех событий, Афтабачи произнес перед собравшимися на площади людьми речь, в которой осудил Худайар-хана за бегство и даже заявил, что подумывает сам занять престол. Автор утверждает, что «толпа невежд» восприняла такое заявление с восторгом. В известном смысле этот эпизод может свидетельствовать о полной дискредитации власти Мингов в глазах населения. Это был звездный час Афтабачи, продлившийся, впрочем, недолго. Тем не менее он не решился нарушить устоявшуюся и легитимную традицию; в ханской урде была проведена церемония возведения в ханы старшего сына Худайар-хана – Насриддин-хана (25 июля 1875 г.).[2] Похоже, именно тогда были биты серебряный дирхем и золотая монета от его имени (обе 1292/1875 г.).[3] Реальное правление находилось в руках Афтабачи и некоторых его соратников (Атакула бахадур-баши, Кийик-бая Кипчака и др.). Они известили генерала фон Кауфмана о том, что «волею народа, задавленного поборами, был возведен новый хан – Саййид-Мухаммад Наср ад-дин-хан» (Насридин), печатью которого и было скреплено письмо. Стабильности

[1] Далее у ‘Ибрата рассказ об отбытии Худайар-хана в Оренбург, его хаджже, информация о некоторых членах его семьи, кто остался в Ташкенте и даже служил в качестве чиновников в структуре генерал-губернаторства (ТФ, с.126-140).

[2] Скорее всего Афтабачи учитывал, что Насриддин-хана признали колониальные власти Туркестана. Новый регент, конечно, опасался прямого столкновения с русскими, рассчитывая, что те примут внешне легитимную смену власти как состоявшийся факт и признают его статус в качестве регента.

[3] Ишанханов. Каталог, рис. 7, фиг. 6, 7; чтение с. 17.

смена власти не принесла; вскоре, по словам Мирза ‘Алима, начались столкновения и взаимная резня между киргизами и сартами внутри Коканда. Ханская цитадель несколько раз переходила из рук в руки. Киргизские отряды хватали сартских военачальников и казнили их, отбирая имущество.[1] Временная коалиция, как и ожидалось, стала разваливаться по групповому, клановому и локальному признакам.

Ясно, что колониальные власти Туркестана едва ли проигнорировали бы произошедший переворот, особенно имея в виду, что лидеры его были настроены враждебно к русским. Тем не менее К.П. фон Кауфман ответил на послание новых властей Коканда специальным письмом (от 6 августа 1875 г.), адресованным на имя Насриддин-хана, в котором завил, что «никогда не одобрял образ действий его родителя» и теперь надеется на дружественные отношения Коканда к русским. Этим письмом де-факто была выражена готовность признать легитимность смены власти. Однако в послании было добавлено основное условие такого признания – сохранение всех пунктов договора 1868 года и возмещение некоторых убытков, понесенных русской стороной (в частности, имущества ограбленного русского купца). Ответ кокандцев был отрицательным. За этим стоял, естественно, Афтабачи. Естественно, ему не понравилось то, что ф. Кауфман обратился напрямую к молодому Насриддин-хану, наверняка зная, что ханством фактически управлял он, Афтабачи. Теперь он сам стал искать столкновений с «неверными» и объявил *газат*. Он рассылает во все стороны глашатаев, призывая в Коканд добровольцев, желающих «воевать за веру против русских», образ которых прочно связывался с поддержкой «нешар‘иатского правления», господствовавшего при Худайар-хане. Именно это обстоятельство делает популярными призывы Афтабачи, вскоре в Коканд стекаются десятки тысяч добровольцев, движимых желанием поучаствовать в «священной войне».[2] Однако столкновения с русскими отрядами в Кураме (долине Ангрена) и под Ходжендом не принесли успеха Афтабачи, поскольку ополченцы,[3] из которых в массе состояла армия кокандцев, не могли противостоять хорошо обученным и

[1] Точно так же киргизские отряды вели себя в Маргилане и других городах. Автор называет конкретные имена и точную топографическую привязку, что свидетельствует в пользу достоверности его информации (АСТХ, лл. 141б-142а,б). Такой образ действий подкрепляет гипотезу о том, что подобные «восстания» обязательно сопровождались актами «дикого вандализма» – грабежами, насилием и кровавыми расправами, заставляя думать, что основным стимулом большинства «восставших» оставалось желание урвать добычу.

[2] Мухаммад-’Азизи говорит о крайне неразумных мероприятиях Афтабачи, в частности о роспуске хорошо обученной армии Худайар-хана (ТА, л. 162б).

[3] Их называли «кара чафан» – буквально «обладатели черных халатов» – одеяния, носимого простонародьем.

лучше вооруженным российским отрядам.[1]

Главное сражение на территории Ферганы состоялось в 23 км юго-западнее Коканда под селением Махрам. Войска Афтабачи потерпели сокрушительное поражение, потеряв около пяти тысяч убитыми. Как выяснил Х. Бабабеков, уже тогда К.П. фон Кауфман написал министру обороны Российской империи, предлагая покончить с Кокандским ханством в случае, если названные условия российской стороны не будут приняты. Однако император Александр II возразил против присоединения новых территорий, предложив ограничиться контрибуцией. После этого российские войска вошли в Коканд, заняли другие города ханства (Маргилан с округой, Наманган). 2 сентября (по другим данным 22 сентября) 1875 г. Насриддин-хан подписал договор, согласно которому признавались условия договора 1868 г. с новыми территориальными уступками. Наманганское и другие бекства на правом берегу Сырдарьи были ликвидированы и преобразованы в Наманганский отдел, который вошел в состав Туркестанского генерал-губернаторства.[2]

Между тем Афтабачи повторяет путь мятежных лидеров-регентов (из кипчаков и киргизов), т.е. не имея средств для оплаты войск и возможности выполнить прежние обещания материального вознаграждения своих сторонников, позволяет им грабить мирное население (преимущественно горожан), чем наносит серьезный ущерб своему авторитету. К числу его поражений относится и то, что «официальный правитель» Насриддин-хан в октябре перебежал к русским в Ходженд, куда до этого прибыл фон Кауфман. Генерал-губернатор велел принять молодого хана под покровительство и даже позволил ему остаться в качестве правителя Коканда. Повстанцы же, потеряв много людей убитыми, оставили Коканд и, как обычно, бежали на восток ханства.[3]

[1] Как полагает С. Н. Абашин, похоже, именно тогда фон Кауфман принял решение ввести войска в Ферганскую долину, поскольку опасался объединения Афтабачи с Йа'куб-биком – фактическим главой тогдашнего Кашгара. К их союзу могла присоединиться и Бухара. И кроме того такой союз могла поддержать и Англия (из письма С. Абашина автору 21.08.2009).

[2] С. Н. Абашин любезно подсказал автору (письмо от 21.08.2009), что эта практика по созданию «отделов», «округов» была обычна в стратегической политике генерал-губернаторства. Так были созданы Амударьинский отдел на границе с Хорезмом, Зеравшанский отдел [Самаркандская обл.] – с Бухарой. Считалось, что эти «отделы» будут носить военно-стратегический характер и позволят в виде своеобразного буфера контролировать ханства. Именно этим объясняется создание на аннексированной территории Наманганского отдела, откуда можно было держать под контролем оставшуюся часть Кокандского ханства.

[3] АСТХ, лл. 138а-139а; ТА, лл. 161б-163б; ТДТ, лл. 795б-797б, 800а,б; Корытов. Пулат-хан, с. 26; ТФ, сс. 105-106; ЦГА РУЗ, ф. И-715, оп.1, д. 63, лл. 121-122 с оборотами; Семенов. Покоритель, сс. LIII-LIX; Хасанов. Народные движения Киргизии, сс. 71-76; Бабабеков. Народные движения, сс. 87-91.

После поражения под Махрамом и сдачи Коканда Афтабачи отступает к Маргилану и вступает в переговоры с владетелем города и области Султан-Мурад-биком (младшим братом Худайар-хана), пытаясь склонить его к союзу и обещая сделать ханом. Однако горожане запретили Султан-Мурад-бику вести эти переговоры. К тому же Афтабачи не смог привести к согласию оппозиционные силы, состоявшие из военных чинов киргизов, кипчаков и сартов, и они стали уходить со своими отрядами в свои области. Многие города, в которые пытался войти Афтабачи, его не пустили. Тем временем войска генерала М. Скобелева настигают отступающий отряд Афтабачи и под селением Минг-типа (юго-восточней от Андижана) наносят ему поражение. Афтабачи бежит в Узгенд. Российские военные входят в Маргилан (примерно в начале сентября 1875), где их встречают с почетом аристократия и духовенство города во главе с Султан-Мурад-биком. Главой Маргилана назначается Атакул Бахадур-баши, проявивший до этого «верность русским». Султан-Мурад-бик остался при нем и стал «словно мышь», т.е. полностью подчинился и всячески унижался. По приказу К.П. фон Кауфмана (руководствовавшегося указаниями Императора и министра иностранных дел Милютина) на Маргилан, Наманган, Андижан и другие крупные области были наложены огромные по тем временам контрибуции, которые, похоже, не были выплачены полностью в связи с последовавшей через несколько месяцев ликвидацией ханства. Северные области Ферганской долины (Чуст, Касан и Намаган) отошли к территории генерал-губернаторства под упомянутым выше названием «Наманганского отдела». Эти мероприятия не улучшили отношения местного населения к завоевателям и создали благоприятную почву для нового выступления теперь уже с ясной антирусской мотивацией, которой лидеры движения пытались придать форму *газат*а (АСТХ, лл. 138а-139а; ТА, лл. 163б-163б; ТДТ, лл. 799б-800б; Корытов. Пулат-хан, с. 26; Серебренников. Из истории Кокандского похода, ч. 2, сс. 45-52; Бабабеков. Народные движения, сс. 91-92).

Дальнейшие события, связанные с восстанием, разворачивались в восточной и северной частях Ферганы. В среде оппозиции не было единства. Афтабачи, дискредитированный рядом поражений и бегством своего протеже Насриддин-хана, уже не мог диктовать условий, как прежде. Этим воспользовались киргизские племена во главе с «собственным ханом» – упомянутым Пулад-ханом (который не был особенно заметен в предыдущих событиях). Тем не менее при отсутствии более харизматичного лидера его притязания на ханство были поддержаны киргизскими, кипчакскими и некоторыми другими родами. В результате он был «поднят в ханы» в селении Бута-кара (около Андижана), хотя внутренние противоречия в коалиции (особенно между киргизами,

кипчаками и сартами) сохранялись и при нем. Все это серьезно ослабляло их силы, несмотря на риторику о *газат*е, каковая идея (идеология) не смогла стать серьезным объединяющим фактором на фоне перманентных групповых и межплеменных противостояний и традиционной борьбы за собственную доминанту.

С другой стороны, значительные размеры контрибуции, которую настойчиво требовали власти генерал-губернаторства, возбудили антирусские настроения, которые естественным образом обретали вид *газат*а (газавата). События развивались стремительно. Вооруженное выступление племен (на первых порах преимущественно киргизов), начавшееся в сентябре, охватило практически всю восточную и юго-восточную часть Ферганской долины, отдельные вспышки недовольства и сопротивление сборщикам контрибуции наблюдались и в других городах, в том числе и в Коканде. К Пулад/Пулат-хану присоединяется Афтабачи, правда на вторых ролях. К началу октября несколько отрядов повстанцев перешли Сырдарью и напали на русский гарнизон, но потерпели поражение и отступили. В декабре начальником Наманганского отдела был назначен генерал Скобелев,[1] которому суждено было сыграть решающую роль в подавлении восстания. Именно тогда он начал очередное масштабное наступление на Кокандское ханство с целью разгромить повстанцев. В числе его военных операций особенно примечательна была вторая осада Андижана, который был взят после тяжёлого боя. После штурма Скобелев заявил, что погибло 20 тысяч повстанцев и населения, оказывавшего сопротивление.[2] В декабре 1875 и январе следующего года войска генерала Скобелева провели еще несколько военных операций около крепостей Асака и Уч-курган.

Итак, основными центрами сопротивления отрядам российских военных и тем, кто к ним присоединился из местной аристократии и сипахов, стали Андижан, Наманган и Маргилан, где сопротивление было особенно ожесточенным и хорошо описано как русскоязычными, так и местными источниками.[3] Отряды генерала Троцкого быстро и жестоко

[1] Фон Кауфман в это время вернулся в Ташкент.

[2] А. Серебреников пишет по поводу первого штурма Андижана (в конце сентября 1875) следующее: «...гор. Андижан был штурмован отрядом генерала Троцкого, большая часть его [=Андижана], а также окрестные кишлаки были сожжены и разорены, а жители примерно наказаны за их вероломство» (с. 40). Об этих жестоких расправах и разрушениях, произведенных отрядом генерала Троцкого, пишет и Мухаммад-Салих (ТДТ, лл. 800б-801а).

[3] Я не ставил задачи подробно описать историю завоевания Ферганской долины, равно как и детально восстановить все события, связанные с подавлением восстания. Осознавая ее важность, я предложил схематичное описание событий, в большей степени ограничиваясь теми задачами, которые перед собой поставил.

расправились с восставшими. Военные операции, рейды и «зачистки» обходились все более многочисленными жертвами среди жителей, поскольку само сопротивление в городах обретало массовый характер, о чем свидетельствуют все источники. Особенно кровопролитными для населения, как сказано, были столкновения в Андижане, Намангане, Тура-кургане, Касане, где отряды Скобелева и Троцкого прибегали к намеренно жестокому подавлению восстаний, «дабы всем преподнести строгий урок» (АСТХ, лл. 141а-149а; ТА, лл. 164б-172а; Корытов. Пулат-хан, сс. 26-32; ТДТ, лл. 800а,б; ТФ, сс. 106-112; Серебренников. Из истории Кокандского похода, ч. 2, сс. 40, 44-60; Бабабеков. Народные движения, сс. 93-97).

Восстание постепенно идет на убыль. Как сообщают местные авторы, несмотря на отчаянное сопротивление, войска восставших (особенно кипчаки и киргизы) бежали с полей боев, основная тяжесть сопротивления ложилась на плечи оседлых жителей и горожан. После поражений в Намагане, Тура-кургане и Андижане Афтабачи решает сдаться русским (январь 1876)[1] и через несколько месяцев оказывается в ссылке в Оренбурге. Услышав о его добровольной сдаче, Пулат-хан приказал истребить родственников Афтабачи и конфисковать их имущество. Однако, теснимый и преследуемый М. Скобелевым, он сам бежит в горные районы Каратегина. В ночь с 18 на 19 февраля 1875 г. Пулат-хан был схвачен и повешен на площади Маргилана. На этом основные очаги сопротивления были подавлены, и только отдельные выступления против российских отрядов (особенно среди киргизов и горных таджиков) еще продолжали вспыхивать (АСТХ, л. 149а; ТА, лл. 174б-177а; Корытов. Пулат-хан, сс. 36-40; Серебренников. Из истории Кокандского похода, ч. 1, сс. 7-22 и дальше; Бабабеков. Народные движения, сс. 103-107).

Вопрос о политическом устройстве Коканда активно обсуждался в переписке того времени как внутри генерал-губернаторства, так и в переписке с Санкт-Петербургом. Еще в конце 60-х гг. XIX в. завоевание Кокандского ханства предполагалось сделать «мирным путем», т.е. ограничиться мирным договором и «утвердиться торговлею» (Кокан[д] ское ханство, с. 428). Однако события развернулись иначе, и власти генерал-губернаторства, как сказано, опасались, что восставшие могут получить прямую помощь из Кашгара и, возможно, из Бухары.

После бегства Худайар-хана из Коканда на короткое время была признана легитимность «ханского сана» за старшим сыном Худайар-хана – упомянутым Насриддин-ханом (с 30 января 1876 г.).[2] Хотя у К.П. фон Кауфмана не было уверенности в том, что он способен удержать власть и сохранить контроль в ханстве. Поэтому во время экспедиции

[1] По другим данным, он был схвачен некоторыми местными беками и передан русским.

[2] Похоже, именно в это время (1293/1876 г.) он успел отчеканить серебряный дирхем (Ишанханов. Каталог, рис.7, фиг. 8, текст с. 17).

М. Скобелева и других военных операций было предписано объявлять всем жителям территорий, взятых под контроль, о том, что население ханства «принимается под подданство русского императора». Во всяком случае мнение о ликвидации Кокандского ханства возобладало, и официальное решение в МИДе Российской империи на этот счет (т.е. о присоединении ханства к русскому Туркестану) было принято в начале февраля и официально объявлено 19 февраля 1876 г. Насриддин-хан был отправлен в Ташкент, оттуда сослан в Оренбург к отцу. Одновременно власти генерал-губернаторства объявили, что «религия и имущество останутся неприкосновенными, а народные обычаи и суд будут сохранены в той мере, насколько они не противоречат законам империи».[1] Первым начальником вновь образованной Ферганской области стал генерал М. Скобелев, жесткость и решительность которого были уже известны и, очевидно, должны были удержать население от самой мысли «об обратном отпадении» (ЦГА РУз, ф. И-715, оп. 1, д. № 66, л. 295 с оборотом; Серебренников. Из истории Кокандского похода, сс. 34-40; Хидаятов. Из истории, сс. 181-182; Бабабеков. Народные движения, сс. 98-102).

Так было покончено с «самым беспокойным» в политическом и военном отношениях ханством[2] в регионе, что означало укрепление позиций Российской империи в регионе при одновременном прекращении кровопролитных этнических столкновений, вызывавших перманентную политическую нестабильность на протяжении последних четырех с лишним десятков лет существования ханства.

Краткие выводы. Военно-бюрократический строй ханства, сочетаемый с политическими традициями кочевых народов и перманентно возникающим крайним деспотизмом, в полной мере проявил свою уязвимость как для политической стабильности и экономики страны, так и перед внешней экспансией. Влияние духовенства, имевшего некоторый вес в основном только при ‘Умар-хане, в большинстве случаев было низведено до унизительной роли «благословителей» новых правителей. К тому же и в среде богословов не было единства, а собственное их поведение (часто неблаговидное) и почти полное отчуждение от простых верующих отнюдь не способствовали укреплению предписаний *шар’иат*а во внутренней жизни ханства, особенно в среде политической элиты.

После захвата Коканда бухарцами, наступил затяжной политический кризис, приведший к выходу периферийных племен на «большую политическую арену», к их доминанте в ханстве. Эти процессы совпали с началом разложения родоплеменных отношений, особенно у кипчаков. Их

[1] Сведения местных источников по поводу этих договоров см.: «В».III.5.

[2] Это резюме принадлежит А. Серебренникову (Кокандский поход, с. 5).

политическая доминанта означала торжество кочевнических принципов правления, легитимации власти, хотя лидеры «степной оппозиции» тоже стремились возродить исламские принципы в управлении, воспользоваться правилами инвестуры власти, например в виде «договоров/*ахд-нама*» с городами, как это делал ‘Алимкул. Однако эти попытки скорее «косметического» свойства не могли повлиять на возобладавшие принципы управления, а также на оценки основной частью социума права на власть. Именно с этого момента легенда об Алтун Бишике обретает в источниках новое звучание как память о политической стабильности, «дружбе племен», которые не оспаривали законных прав властителей и не превращали их в «игрушечных ханов» (подр. см.: «В». 1-2, а так же Заключение).

Собственно процесс разложения родового общества и породил внутренние противоречия, привел их к череде кровавых столкновений и к «одичанию нравов», прежде всего в области государственного управления, когда взаимные избиения родов и политических кланов (в первую очередь среди самих кипчаков) легко перерастали в очередную гражданскую войну. Выдвинувшиеся военные лидеры племен условно уже «играли в другом поле» и по другим правилам, нарушая внутриродовые (или внутриплеменные) принципы управления, основанные на былой традиции, на мнении группы старейшин и глав колен, и эти нарушения были показателем разложения родового общества, хотя лидеры племен и групп продолжали использовать знакомые им источники легитимности власти, выдвигая «своих ханов».

В поиске «пригодного и послушного хана» заметно однако желание легитимировать собственное положение (выступление, доминанту) в структуре ханства (как дань древней степной/чингизидской традиции). Еще более странным, на первый взгляд, кажется поиск «собственного хана» именно из среды правящей династии (в данном случае Мингов), что было своеобразным, но удивительно стойким правилом как в борьбе за политическую доминанту лидеров оппозиционных племен, так и в их спонтанных выступлениях против притеснений центральной власти. И значит, державные права Мингов (как наследников тимуридско-чингизидских генеалогий), даже сведенные к некой формальности, были признанными и оставались незыблемым аргументом любых притязаний на трон. В целом институт всесильного регентства при подставном или слабом (малолетнем) хане (заведенный еще при поздних Чагатаидах и закрепленный при Амире Тимуре) представляется как наиболее логичный путь, продиктованный сложившейся в Коканде системой политических традиций и практики.

Складывается впечатление, что с момента усиления племенного сепаратизма исламские нормы в политической жизни (как правило,

сочетавшиеся с чингизидскими обычаями) практически не принимались в расчет ни одной из сторон в военно-политических столкновениях (как внутри Коканда, так и с соседней Бухарой), особенно когда речь шла о необходимости предотвращения взаимных распрей. Иными словами, религиозные предписания для большинства социума оставались лишь формальной ритуальной практикой (в прямом и ограниченном понимании этого определения),[1] частью духовной жизни и правовой практики,[2] однако крайне слабо регулировали собственно социальные взаимоотношения, особенно в межплеменной (групповой) сфере и тем более в политической жизни ханства.

В период подъема Кокандского ханства, когда власть была достаточно крепка и легитимна, правителям в той или иной мере удавалось соблюдать баланс интересов разных групп населения как в масштабе государства (например, между «степняками» и «горожанами»), так и при дворе. Нарушение этого баланса немедленно приводило к новому витку интриг и часто к устранению правителя. И значит, говорить об абсолютном деспотизме в политическом устройстве Коканда не приходится. Правитель, желающий удержать власть в таком государстве, как Коканд, обязан был лавировать и соблюдать интересы самых сильных групп в ханстве. Неслучайны поэтому в источниках рекомендации приближенных правителям, опирающиеся скорее на правила жестоких политических интриг, чем на нормы этики.

Лидеры племен, кто добивался вовлечения в высшие сферы власти, вели себя сообразно законам устройства этой власти. Однако те правила, по которым они обретали власть, вскоре оборачивались против них. Отказ от взаимных обязательств в системе «государство – подданные» влек за собой крайнюю нестабильность и как результат насилие и террор «снизу».

Отсюда не следует, что лидеры той же киргизо-кипчакской оппозиции не старались выработать собственную модель политического сплочения. В этом смысле интересны попытки возрождения традиционной политической модели, имеющей форму «единого происхождения», а значит единых интересов 92 (вариант – 32) тюркских племен. В интерпретации ʻАлимкула оно включало не только тюрков/узбеков региона, но и других традиционных участников этой несколько абстрактной структуры,

[1] К примеру, чтение предписанных молитв, пост, паломничество, хаджж, всякого рода клятвы на Коране (которые, как мы видели, часто нарушались) и т.п.

[2] Речь, конечно, не идет о правилах составления соответствующей документации (вакфов, документов о наследии, торговых сделок и проч.), хотя и здесь, как будет показано ниже, нарушения были не таким уж редким явлением. Можно также напомнить об уязвимом (с точки зрения богословской аргументации) приказе Худайар-хана о наследстве (Махрум-и мирас) либо о совершенно неправомерной практике использования заката и т.п.

например киргизов, киргиз-кипчаков и даже казахские племена, к кому и были обращены письма ‘Алимкула с соответствующим содержанием и призывами. И хотя мы не имеем полного перечисления названий племен, включенных авторами писем в эту «новую конфедерацию», в нее очевидно не включены некочевые племена, например те же сарты, против которых объективно были направлены усилия оппозиции.

Во всяком случае мы видим, что само толкование «родословия тюрок» (с риторикой «священных уз» и взаимных обязательств) обрело форму абстрактной политической модели и использовалось в противопоставление тем моделям власти и «этничности» сартов, которые основывались на религиозных или локальных формах идентичности, которой, в свою очередь, соответствовало понимание функции государства, представленной единоличной властью законного хана. Естественно, это лишь абстрактная схема, которая менялась вместе с окружающими условиями, статусом племен и вместе с все более активным вовлечением их лидеров в государственное управление. Однако вовлечение лидеров племен в высшую военно-бюрократическую структуру ханства предполагало трансформацию их представлений о функциях государства, его бюрократического аппарата, о взаимоотношениях с собственными же племенами и т.п. Отсюда известное отчуждение политических лидеров (прежде всего кипчакских) от своих же соплеменников, которые понимали свою доминанту иначе, чем выдвинувшиеся из их среды главы, имевшие уже другие представления о функциях власти, месте племен в составе государства и т.п. Именно такой путь – от активного вовлечения своих соплеменников в оппозиционную борьбу за власть и доминанту – к отчуждению своих же соплеменников (особенно с ее военной элитой) суждено было пройти ‘Алимкулу (как и Мусулманкулу до него).

Сепаратизм не мог продолжаться бесконечно и наверняка должен был закончиться сменой династии (а значит, и доминирующего племени), однако вторжение внешних сил (Бухары и Российской империи) изменили многое в естественном ходе истории Коканда, остановив губительное противостояние, но вместе с ним прекратив и существование ханства.

ЧАСТЬ «В». МИФЫ, ВЛАСТЬ И РЕЛИГИОЗНАЯ МОРАЛЬ

ГЛАВА I. Способы легитимации владычества Мингов: между легендами и реальностью

В изложенной выше части («А») были упомянуты некоторые формы легитимации власти, ее оптимальные формы, естественно, с точки зрения авторов и тех, чьи мнения они отражали. В настоящей главе я постараюсь сосредоточиться на этих вопросах подробней, с более детальным обзором разных видов легитимации власти в источниках. Здесь же будут разобраны представления местных историков об оптимальных (‘*адл*/ справедливых) формах государственного устройства, а также оценка такого важного события в жизни ханства, как возведение столицы и т.п. Напомню, что часто такого рода обозрения изложены в источниках с точки зрения их авторов, взгляды которых отражали мнения определенной части общества (чаще всего богословов и интеллигенции). Тем не менее авторы жили в определенной среде, опирались на собственные наблюдения и заимствованный из традиции опыт, в том числе из сочинений прежних эпох или устных сказаний, составлявших основу исторической памяти общества. И значит, мы вправе ожидать, что они отражали мнения не только высших страт общества (духовенства и политической элиты), но и торгового и ремесленного сословий. Например, ‘Аваз-Мухаммад пишет с надеждой, что его сочинение будет поучительно не только «падишахам, амирам и улемам», но и «людям торговым и ремесленникам» (مردم سوقيه ومحترفه), «дабы они смогли отличать черное от белого и белое от черного, читая (مطالع) и слушая чтение книг по этой науке (=истории)» (ТТХ, л. 8а). Во всяком случае нельзя говорить, что местные сочинения дают нам только узкую («аристократическую») перспективу на происходившие события. Здесь на помощь приходит критика историков в отношении «неправильного (нешар‘иатского) поведения» тех акторов исторических эпизодов, кто становился объектом зарисовок разных сочинений, в которых (вольно или невольно) авторы дают и иную точку зрения на нормы поведения и стимулы деяний своих «героев», особенно из среды политической элиты.

Однако для большинства авторов сочинений разного жанра единственной формой законности современной им власти был *шар’иат*, который являлся меркой/мерилом традиционной оценки событий, а также деяний правителей, лидеров племен, «степняков», отдельных личностей и так далее. С точки зрения политологической, «шар‘иатское правление»

и справедливость (‘*адл*/‘*адалат*) – понятия близкие, хотя и не совпадают по смыслу.[1] Это значит, что бурные события, имевшие место в ханстве, находили отражение в источниках не только в виде констатации событий, но иногда и в виде религиозных оценок. Именно такого рода точки зрения в разных версиях нам и важны. Однако в Кокандском ханстве (как, впрочем, и в соседней Бухаре или в Хорезме) толкование *шар‘иат*а и использование его в качестве религиозных предписаний (в том числе и в традиционном государственном устройстве) оставалось весьма специфическим. Эту специфику я тоже постараюсь разобрать в этой главе.

Формы легитимации власти последних ханских династий региона Трансоксианы, анализируются рядом ученых. В последнее время наиболее полно к этому вопросу обратилась профессор Анке ф. Кюгельген, которая, исходя из современных методов систематизации и анализа разных источников, выделила шесть категорий легитимации власти: 1. Божественная легитимация; 2. Генеалогическая легитимация; 3. Электоральная легитимация; 4. Легитимация посредством ориентации на образец подражания; 5. Легитимация посредством превосходящей силы; 6. Легитимация посредством сохранения норм. Представив серьезно продуманные и обоснованные аргументы в пользу каждого предложенного ею источника легитимации господства Мангытов, Анке ф. Кюгельген тем не менее не абсолютизирует выделенные позиции и не настаивает на том, что они должны быть такими же для других регионов или схожих государств. Она также говорит о том, что эти категории могут смешиваться либо одна из них может доминировать над другой (Легитимация, сс. 53-58). При таком подходе мне кажется, что предложенные Анке ф. Кюгельген методы оценок могут использоваться в изучении природы власти и принципов ее легитимации в соседних ханствах, в частности в Коканде. Конечно, при этом следует иметь в виду собственные условия в этих государствах и особенно толкования событий местными историками.

I. 1. «Золотая колыбель» Мингов: секулярные источники легитимности власти

«...фальсификаторам исторической традиции никогда не удавалось уничтожить все следы прошлого...»
(Бартольд. Халиф и султан, с. 17)

Об особенностях сочетания чингизидских и исламских норм политического строя Кокандского ханства (с точки зрения местной историографии) уже говорилось выше. Еще в начале XX в. В.В. Бартольд

[1] «Справедливое правление» или деяние может включать нормы из обычаев (‘*адат*), не противоречащие шар‘иату.

подметил, что после монгольского завоевания легитимация собственной власти у среднеазиатских династий сочетала два источника: чингизидскую генеалогию и родственную связь с *саййид*ами (потомками Пророка) (Бартольд. Теократическая идея, с. 303-319; его же. Халиф и Султан, с. 15-40). Об этом писал и Ю.Э. Брегель, отмечая тот факт, что чингизидские традиции обоснования господства (наряду с исламскими источниками легитимации) были сильны, дожив до периода трех последних ханств на территории Центральной Азии (Bregel. Notes, p. 8). Как уже было сказано, эту идею развила и глубоко исследовала Анке ф. Кюгельген, рассмотревшая также и другие источники легитимации собственной власти у Мангытов (Кюгельген. Легитимация, сс. 38, 42, 54-57, особенно части «Б» и «В»). Некоторые наблюдения, касающиеся обоснования державных прав Мингов (по кокандской историографии), сделаны казахстанским исследователем Т.К. Бейсембиевым (Бейсембиев. Легенда; его же. Духовенство в политической жизни). Названные исследователи опирались преимущественно на данные рукописных источников.[1]

Для кокандской династии Мингов ключевыми фигурами в их родословной являлись Мирза Бабур, Амир Тимур и Чингиз-хан (именно в таком порядке!). В этой схеме легитимации Тимур и Тимуриды имели особое значение. Такое явление в публикациях последнего времени получило название «Тимуридский маньеризм» (Erkinov. Les timourides; его же. Un temoin important). Легитимация собственной власти всегда была актуальным и, я бы сказал, болезненным вопросом для властителей. Создание «общественного мнения», особенно в среде элиты общества, было непростым делом. На помощь, как всегда, приходили придворные историки, услужливо составлявшие соответствующие сочинения «в нужном виде». В них можно обнаружить разные способы и виды легитимаций и прежде всего, генеалогические древа, создававшие иллюзию преемственности власти, а иногда и ее сакральности. Хотя существовали и другие виды письменных фиксаций родословных, которые можно воспринимать либо как формы официальных документов, либо как прокламации. Речь идет о надгробных эпитафиях. Ведь в случаях с именитыми правителями погребальные тексты отражают династийные (властные) притязания как самих усопших, так и их потомков/преемников. Именно с этой точки зрения они интересны, как примеры «официальной легитимации», сформировавшие на долгие времена общественное мнение о происхождении и статусе правителя или иной знаменитой личности.

[1] Автор настоящих строк рассмотрел этот же вопрос на основе погребальной эпиграфики (*Бабаджанов.* О принципах «исламской легитимации», сс. 67-75). Здесь использованы некоторые положения этой статьи в дополненном виде.

Эпитафия на надгробии Амира Тимура (1370-1405) содержит, пожалуй, один из наиболее ранних вариантов его родословной (из письменно зафиксированных, разумеется). Этот текст опубликован А.А. Семеновым еще в 1948 г. (Семенов. Надписи, с. 52-53, 57-58). Здесь приведена официальная родословная Тимура, доведенная до общей «прародительницы» тюрок и монголов – Алан-Гоа/Аланкова/Аланкува (الانقوا/الانقوا/النگا). Согласно переработке этих версий в тимуридских источниках, Аланкова «зачала от божественного света» трех сыновей; последний – Бузанджи был общим предком Чингиз-хана (в девятом колене) и Амира Тимура (в 14-м колене).

Этот рассказ явно заимствован из более ранних монгольских легенд, освящавших «небесное происхождение» Чингиз-хана (Тимучина). Согласно этим сакральным историям,[1] «луч», который проник через отверстие в юрте и от которого зачала Аланкова, был «божественным светом». Так Аланкова родила трех сыновей: Бугу-хадаги, Бухату-Салджи и Бодончара. Последний (перс. версия его имени Бузанджир/Бузанджар) был предком Чингиз-хана (Рашид ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. 2, сс. 10-14, 29-32).[2]

Однако в надгробную эпитафию Тимура, где приведена краткая версия этой сакральной истории, вносится существенная деталь. Здесь пишется, что свет, сошедший в юрту спящей Аланкова, в действительности «был светом Льва Аллаха», т.е. ‘Али ибн Аби Талиба, четвертого халифа (Семенов. Надписи, сс. 53, 58). Это весьма характерный и, возможно, наиболее ранний пример одновременной чингизидской и исламской легитимации державных прав Чингизидов, зафиксированных в погребальной эпиграфике.

Такая же родословная предков Тимура (с незначительными расхождениями) приведена в известных хрониках по истории Тимура и Тимуридов (Буриев. Амир Темур, с.15-16). Интересно, что знаменитый историк Амира Тимура – Шараф ад-дин ‘Али Йазди – в своей «*Зафар-нама*» тоже приводит родословную Тимура, как бы смыкая ее с родословной Чингиз-хана (через ту же Аланкова; Зафар-нама, лл. 81а-82б). При этом контекст «чингизидской легитимации» у Йазди еще более очевиден, особенно когда он утверждает, что далекие потомки Аланкова – Каджули (представлен пращуром Амира Тимура) и Кабул-хан

[1] Т. И. Султанов назвал эти сакральные истории «красочной легендой», в которой была воплощена идея «о божественной предустановленности власти Чингиз-хана» (Султанов. Чингиз-хан и Чингизиды, сс. 57-58). Там же представлены монгольские источники этих сказаний и библиография некоторых новых исследований по этому вопросу (с. 337, прим. 30).

[2] Взгляды исследователей на эту письменную традицию см.: Woods. Timur’s genealogy, pp. 86-87, 101-102; Султанов. Чингиз-хан и Чингизиды, сс. 57-59.

(прадед Чингиз-хана) – были родными братьями (Кабул-хан – старший). Еще более примечательна оговорка Шараф ад-дина ‘Али Йазди о том, что, восстановив и по-своему восславив «неисламскую родословную» Амира Тимура, он «не уравнял неверных и мусульман» (там же, 23б, 82б). В этом случае, помимо всего прочего, мы видим одновременное обращение к двум источникам легитимации власти Амира Тимура, но уже не только при помощи древнетюркских (монгольских) сакральных сказаний (как в случае с надгробным текстом).[1] Йазди старается показать, что укрепление и даже «очищение» ислама – это исключительная заслуга Амира Тимура; а о существующей при нем системе власти, автор говорит как об образце шари‘атского правления (там же, 82б-83б). Более подробно этот вопрос изучен Джоном Вудсом на основе источников тимуридского периода. Особенно интересны его наблюдения и выводы относительно изменения толкований образа Амира Тимура в историографии периода Шахрух султана (1405-1447) (Woods. The rise of Timurid Historiography, сс. 95 и далее; выводы: сс. 104-105; его же. Timur’s genealogy; Сравните: Султанов. Чингиз-хан и Чингизиды, сс. 194-195).

Не вдаваясь в характеристику действительной системы управления при Амире Тимуре,[2] заметим лишь, что он, видимо, проявлял достаточно серьезный интерес к исламским установкам (в том виде, как он их понимал) или к идеологии ислама, наряду с нормами чингизидских традиций. Известно, что он занимался обширным строительством мусульманских образовательных и культовых сооружений. Источники содержат известия о том с каким благоговением Амир Тимур относился к «ненормативному» духовному сословию (к суфийским шайхам и иным духовным авторитетам), при одновременном почитании чингизидских традиций (Бартольд. О погребении Тимура; Paul. Scheiche, S. 296-313; Muminov, Babajanov. Amîr Temur and Sayyid Baraka, pp. 47-52). По удачному замечанию Анке ф. Кюгельген, Амир Тимур, как и многие его современники, «не считал проблемным противоречием» чингизидские традиции и исламскую политику (Кюгельген. Легитимация, с. 41). Возможно, что для Амира Тимура и особенно для его потомков, важна была интегрирующая природа идеологии ислама на фоне естественных противоречий среди тюрко-монгольских племен, перманентную оппозицию которых по отношению к «верховной власти», нельзя было

[1] Другие примеры «исламской адаптации» (исламизации) тюркских сказаний см. в работе Д. ДеУиса: DeWeese, Islamization.

[2] См.: Бартольд. Улугбек, сс.27-28, 30-36. Этот вопрос подробно исследован также в монографии Беатрис Манц: Mantz. The rise and Rule.

преодолеть только насилием (Султанов. Чингиз-хан и Чингизиды, сс. 194-195); требовалась некая «объединительная идеология».[1]

Сам Амир Тимур, как известно, ограничился титулатурой «*Гурган*/*Кураган*» (=зять дома Чингиз-хана), женившись на вдове своего противника Амира Хусайна – Сарай-Мульк (Биби)-ханим, что тоже было способом родственной легитимации державных прав. Тем не менее Амир Тимур правил как регент («по ярлыку» – как на его монетах), формально возводя на престол Чингизидов по крови (Суюргатмиш, Махмуд-хан). Практика перехода власти к могущественным регентам началась еще при Чагатаидах. Например, один из глав монгольских родов Амир Казаган победил в кровопролитном столкновении и убил законного правителя Казан-хана (747/1346-47), а затем возвел на престол «послушного хана» из Чингизидов. Видимо, именно тогда идея о кровном наследовании престола «по правилам чингизовым» (наверное, впервые) была сведена к некой формальности, которую следовало соблюдать, имея в виду лишь традицию восприятия в обществе легитимной власти как наследной и принадлежащей потомкам Чингиз-хана (Бартольд. Улугбек, сс. 34-35). В этом смысле Амир Тимур фактически повторил принцип легитимации власти «по ярлыку».

Следующий после Тимуридов основатель ханской династии Шайбани/Шибани-хан, согласно источникам, начал свою карьеру великого завоевателя Мавараннахра и Хорасана с притязаний «восстановить *шари‘ат* и укрепить ислам» (*Фатх-нама*, лл. 22а-23а; *Шейбанинама*, сс. 15, 26, 34). Эти источники содержат сведения о чингизидских корнях его родословной, однако больше внимания уделяют широкой осведомленности Шайбани-хана в вопросах *шар‘иат*а. В качестве примера приводятся эпизоды его участия в теологических диспутах (Schaibanidesche Grabinschriften, сс. 120-121, 129-130. Там же ссылки на источники).[2] Возможно, мы имеем дело с естественной пристрастностью авторов. Однако в надгробных текстах Шайбани-хана и в целом Шайбанидов (Шибанидов) так же, как и в текстах эпитафий Тимуридов, в первую очередь упоминается о том, что имярек усопший правитель «стал хаканом

[1] Обзор публикаций по этому вопросу см.: Кюгельген. Легитимация, сс. 10-19.

[2] Роберт Д. МакЧесни называет узбекские династии XVI-XVII вв. «неочингизидскими», апеллируя к тому, что они, в отличие от самого Чингиз-хана и его первых преемников, считали себя мусульманами (McChesney. Central Asia, pp. 124-125). Я согласен с Анке ф. Кюгельген, возразившей Р. МакЧесни в том смысле, что большинство чингизидских ханов уже со второй половины XIII в. приняли ислам, поэтому нет препятствий для того, чтобы характеризовать правителей XVI-XVII вв. как «чингизидских», особенно если принимать во внимание их генеалогии, восходящие к Чингиз-хану (Кюгельген. Легитимация, с. 38).

по праву наследства» (там же, сс. 120-121). Это означало, что усопший (усопшие) принадлежал роду Чингизидов. Однако в тексте надгробия Шайбани-хана заметен особый акцент на исламской легитимации его статуса правителя. К числу достоинств усопшего приписаны его заслуги в восстановлении исламских законов, сунны Пророка. Имя сопровождается весьма пышными исламскими титулами, такими как «Гази/غازی» (=Воитель за веру), «Тень всевышнего Аллаха» и т.п. Особенно значим его титул в эпитафии (зафиксированный в монетном чекане Шайбани-хана) «*Имам аз-заман ва Халифат ар-Рахман*» – «Имам эпохи и заместитель Милостивого (Аллаха) на земле» (там же, сс.131-132).[1]

Таким образом, приведенные примеры доказывают, что исламские понятия о правителе как о достойном избраннике общины, радетеле *шар'иат*а, в реалиях Центральной Азии со временем доминировали все в большей степени. В.В. Бартольд писал, что «традиции монгольской империи постепенно уступали влиянию исламской культуры, но эта эволюция совершалась крайне медленно» (Улугбек, с. 36). Это особенно касается обоснований права на власть. В среде монгольских и тюркских династий Мавараннахра идея о полномочности правителя, имеющего родство с Чингиз-ханом, постепенно утрачивает свою исключительность и даже деградирует, особенно ко второй половине XIX в. Однако, как показывает история ханств (особенно Кокандского), прежние представления о правах на власть не были вытеснены окончательно.

Несмотря на значительное количество исследований и предположений, пока нет точного и полного ответа на вопрос: «Почему эта традиция 'чингизидской' власти (а значит и единственно законной в восприятии большинства населения и политической элиты) была так сильна на территории современной Центральной Азии на протяжении почти восьми веков?» Выше было отмечено, что исламские модели «законной власти» не смогли окончательно упразднить другой источник легитимации власти, т.е. обязательную принадлежность к роду Чингиз-хана. Кажется, более всего близок к истине В.В. Бартольд, который считал, что устойчивость идеи о праве на власть потомка Чингизидов объясняется «местными условиями» в Мавараннахре, в отличие от Передней Азии, где державные права Чингизидов перестали признаваться уже с нач. XIV в. (Бартольд. Халиф и Султан, с. 48). Под «местными условиями» В.В. Бартольд, очевидно, понимал этнолингвистическую ситуацию, т.е. преобладание

[1] Подробный анализ ранних чингизидских и узбекских родословных в сравнении с теми, которые существовали в соседних регионах и во вновь образовавшихся государствах, сделали Джон Вудс (Woods. The rise, pp. 100-102), Девин ДеУис (Islamization, pp. 380-392) и Трепавлов (Trepavlov. The formation). Как уже было сказано, раннюю историю и генеалогию Мангытов исследовала Анке ф. Кюгельген (Легитимация, III, 2. Там же более полная библиография).

тюркоязычного населения в регионе, большая часть которого долго сохраняла традиционную социальную и политическую организацию в виде конгломерата тюркских и ассимилировавших среди них монгольских племен. В их глазах, естественно, завоеванные Чингиз-ханом земли воспринимались как «добыча» (*улджа*/اولجه) его потомков. Поэтому державные права Чингизидов оставались источником легитимации власти и весомым аргументом в ее пользу даже в те периоды, когда она была формальной.

Едва ли не с самого начала образования Кокандского ханства легитимация новой династии кокандских Мингов (сер. XVII в. – 1876 г.) опирается преимущественно на те же идеи и источники, что и в эпоху Тимуридов или бухарских Мангытов (1757 – 1920 гг.), большая часть которых тоже апеллировала к традиционным представлениям о власти и праве на нее потомков Чингиз-хана. Предложенная Анке ф. Кюгельген классификация и выводы, сделанные ею на примере ранней истории Мангытов, во многом приложимы к ситуации в Коканде, поскольку правители обоих ханств находились в одинаковой и даже, в известном смысле, уникальной ситуации, когда им[1] приходилось обосновывать права на собственную власть. Ситуация в Коканде была более сложной и более простой одновременно. Простота ситуации заключалась в том, что кокандским Мингам не приходилось напрямую узурпировать власть в государстве,[2] как это произошло в Бухаре, где основатель новой династии Мангытов Мухаммад-Рахим казнил представителей и отпрысков предыдущей легитимной династии Аштарханидов. Сложность в случае кокандских Мингов состояла в том, что им пришлось строить собственное государство практически на «неосвоенном» географическом (реальном) и в условно «идеологическом» (виртуальном) пространствах одновременно. То есть пришлось создавать не только государство в полном смысле этого слова (включая государственный аппарат, столицу, ирригационную систему, коммуникации, религиозно-правовые институты и пр.), но и его славное и сакральное прошлое, в том числе и «древнюю генеалогию» новой династии.

Именно на этой почве появляется на свет легендарный основатель кокандских Мингов – Алтун Бишик/Олтин бешик (букв. «Золотая колыбель»), родословную которого практически все известные источники доводят до знаменитого Захир ад-Дина Мухаммада Бабура, а через него к

[1] Между прочим, в похожей ситуации находилась и династия Кунгратов (1806-1918), перед которой тоже стояла проблема легитимации собственной власти.

[2] В.В. Бартольд, а вслед за ним и Т.К. Бейсембиев рассматривают возникновение Кокандского государства как акт «замены теократического государства [чадакских ходжей]» (Бартольд. Фергана, с. 536; Бейсембиев. Духовенство в политической жизни, с. 38).

Амиру Тимуру (по другим версиям к ‘Шибаниду’ Абу-л-Хайр хану, 1428-1468) и далее к Чингиз-хану, вплоть до легендарного предка (по другим вариантам «Пророка») тюрков Йафаса ибн Нуха. По версиям некоторых историков, другая линия родословия Мингов доведена до зятя Пророка – Халифа ‘Али ибн Абу Талиба (ум. в 751).[1]

Это сакральное сказание всегда было объектом внимания исследователей. Первым к легенде об «Алтун Бишике» обратился В. Наливкин (он называет ее «старым преданием»), довольно подробно изложив ее содержание по сочинениям ТШ и ТТХ (Наливкин. Краткая история, сс. 48-55 – до истории Шахрух-бийа I-го[2]). Затем эту же легенду кратко упоминает Н. Веселовский (Веселовский. Новые материалы, с. 177).[3]

Позже родословная Алтун Бишика (до Адама) была опубликована в журнале «Кенгаш/كينگش» анонимным автором (*Тарих-и салатин-и Фаргана*, с. 23). Еще десять лет спустя знаменитый историк Пулат Солиев опубликовал краткую версию легенды об Алтун Бишике в «Истории Узбекистана» (Солиев. Ўзбекистон тарихи, 107-108). Спустя много лет (более полувека) к анализу разных вариаций рассказов об «Алтун Бишик» обратился Т.К. Бейсембиев, который, несмотря на краткость статьи, упомянул практически все источники, где она приводится. В статье изложены интересные (хотя и не бесспорные) наблюдения относительно условий появления этой легенды (Бейсембиев. Легенда, с. 94-105).[4]

Позже к этому легендарному началу истории Мингов обратились узбекистанские исследователи, в первую очередь Ш. Вахидов,

[1] См., например, ТДН, л. 341 б. Остальные источники названы в указанной статье Т. Бейсембиева (Бейсембиев. Легенда). Правда, неизвестный автор АТ даже указывает точную дату восхождения Алтун Бишика на престол – 924 (1518-19) г. (л. 27а).

[2] Здесь я анализирую только самую «древнюю» часть сакрального сказания об Алтун Бишике, так как именно она важна для общих целей настоящей работы.

[3] Интересные вариации сказаний о ранней истории Коканда (не схожие с легендой об Алтун Бишике), появившиеся в Кашгаре, привел В.В. Бартольд (Отчет о командировке в Западную Европу, сс. 407-408). Эти версии, вошедшие в сочинение «Тарих-и сигари» (ТС), связаны, вероятно, с реалиями Кашгара.

[4] Использование несколько ограниченных методов советской историографии помешало, на наш взгляд, сделать исследователю более обширные и глубокие заключения. Согласно тогдашним историографическим подходам, автор говорит о «реакционной роли Чингиз-хана и Эмира Тимура», которые «затормозили поступательное развитие производительных сил человечества ... породили реакционную идеологию, [которая] оказывала тормозящее влияние на базис» (Бейсембиев. Легенда, сс. 94-95). Под «базисом» в советской идеологической или «материалистической философии» подразумевались экономические и производственные институты и проч. (т.е. то, что, согласно этой схеме, называлось «материальным»). «Надстройка» подразумевала «идеальное»/идеологию, способ управления государством, в том числе пресловутое «классовое сознание» и т.п.

ограничившийся обзором раннего варианта родословной кокандских Мингов, который привел в своем сочинении известный историк Исфараги (Кукон хонлигида тарихнавислик, с. 134-135). Более подробно к эту легенду исследовал в своей диссертации У. Султонов (преимущественно на основе ТДТ и отчасти ТДН) и попытался обнаружить в ней «основу реальных событий» (Султонов. Муҳаммад Солиҳхўжа, с. 37 и далее).

Здесь я привлек несколько версий легенды, которые, как мне показалось, помогут рассмотреть ее интерпретации не только как способ для обоснования легитимности державных прав Мингов, но и как продукт переосмыслений прошлого разными авторами. Очевидно, что историки одновременно отражали интересы конкретных правителей или политических кланов.

Я полагаю, что сама легенда в качестве легитимности притязаний на «ханство» (в результате чего фактически образовалось новое государство на карте Центральной Азии) появилась несколько раньше ее первых письменных фиксаций. Пока трудно точно сказать, когда и кем из Мингов была инициирована собственная легитимация посредством притязаний на родственную связь с Тимуридами, а значит на право ношения титула «хан». По крайней мере этот титул впервые официально присвоил себе ‘Алим-хан, что было зафиксировано в легенде чеканенной им серебряной монеты, эмиссия которой должна была восприниматься как своего рода массовая официальная прокламация. Чекан был осуществлен сразу после завоевания Курамы и Ташкента (1221/1806-7 г.), когда территория Коканда увеличилась почти вдвое, что актуализировало вопрос о статусе нового политического образования и легитимности правящей династии. Значительна вероятность того, что именно тогда появилась потребность в более пристальном внимании к легитимации власти посредством систематизации смутных легенд, составивших основу сакрального сказания об Алтун Бишике.

Рассмотрим известные версии легенды.

ВЕРСИЯ I. Притязания Мингов на происхождение от Бабура (а значит от Тимуридов) впервые письменно фиксируются в официальной стихотворной истории Коканда «*‘Умар-нама*», написанной придворным поэтом ‘Абд ал-Каримом Намангани (Фазли Фаргани). Предкам ‘Умар-хана посвящена вводная часть (*мукаддима*) произведения (лл. 19б-20б). Однако здесь сама легенда не изложена и есть только утверждение о том, что ‘Умар-хан является прямым потомком (с соответствующими родословными) Мирзы Бабура и Амира Тимура (см. особенно л. 20а).

В разделе о причинах написания своего сочинения Намангани, в частности, пишет, что собирается «имбирным пером» восславить потомков Шади и Шахруха (имеется в виду Шахрух «Второй»; л. 19а,б).

Автор говорит о происхождении ‘Умар-хана из семьи Бабура с такой уверенностью, словно это уже обычный факт, не требующий особых доказательств. Это, вероятнее всего, свидетельствует о том, что легенда о «тимуридском» происхождении Мингов уже была «в обороте». Затем без всяких отступлений и разъяснений (опять же как об «известном факте») автор пишет о двух этих предках Мингов следующее:

زنسل تیمور دو شه فرح است \\ یکی شادی و دگر شهرخست
بگویند شهرخ دُور تیمور است \\ گل شادی گلشن بابر است

– Два счастливых шаха из рода Тимура,
– Один из них Шади, другой Шахрух
– Как говорят: «Шахрух есть жемчуг [рода] Тимура,
– Цветок Шади – из цветника Бабура»

Тут же Намангани добавляет, что «счастливый/золотой род» продолжили сыновья Шахруха («Второго») – Мухаммад-Рахим и ‘Абд ал-Карим. После них упоминается Ирдана-бий, и затем в высокопарных фразах следуют восславления Нарбута-бийа – отца ‘Умар-хана (там же, л. 20а).

Естественно, что стихотворная форма (хвалебная ода) ограничила возможности для подробного изложения, которое мы встречаем в исторических сочинениях, написанных преимущественно в прозе. Однако то, что упомянул автор, позволяет нам заключить, что Шади (по этой версии) был, видимо, отцом Шахруха «Второго». Между прочим это единственное, насколько известно, упоминание этого лица (Шади/شادی) в кокандской историографии.[1] Кроме того автор наверняка пользовался имевшими хождение рассказами о первых Мингах (вероятно, тоже в виде мифа) и, очевидно, в наиболее ранних их вариантах, в которых сюжет «дотягивал» только до Шади (-бийа?) и Шахрух-бийа. Характерно также, что в последующих вариантах имя Шади исчезает вообще, а сама родословная (в новом, «креативном виде») предстает как более «древняя история Мингов», однако в еще более мифологизированном виде.

ВЕРСИЯ II. Инициатором составления новой версии собственного родословия выступает сам ‘Умар-хан, выразивший недовольство сочинением Фазли Намангани, правда в весьма витиеватой форме. Хан велит другому автору, одному из придворных составителей писем, Мирза Каландару Исфараги (Муширифу) написать прозаическую форму

[1] Это подтверждается в «Аннотированном индексе» кокандской историографии Т.К. Бейсембиева (Beisembiev. Annotated Indices, p. 258). В неиспользованном Т. Бейсембиевым анонимном источнике АТ, Шади-бий/бик назван сыном Шахруха Второго (л. 87б/40б).

сочинения. ‘Умар-хан мотивировал это свое желание тем, что изложение прозой будет более доступно и понятно читателям, хотя, как сказано выше («А».II.1), сочинение Намангани, несмотря на стихотворную форму, написано простым языком и в форме кратких, легко запоминающихся двустиший.

Одним из основных сюжетов в новом прозаическом варианте официальной истории стала родословная Мингов, которая соединила в себе как чингизидскую, так и исламскую («саййидскую») родственные линии. Это, очевидно, и было основным стимулом для составления упомянутой прозаической формы официальной истории династии кокандских ханов. Разберем сначала «тимуридско-чингизидскую» родословную, условно названную нами «секулярной».[1]

Итак, новая сакральная родословная Мингов изложена в другой официальной истории ‘Умар-хана (ШНУ, лл. 31а,б, 34а-43б – до истории первых потомков Алтун Бишика). Сочинение написано Мирза Каландаром Исфараги, работа которого, по заключению большинства специалистов, является прозаической формой вышеупомянутого сочинения Фазли Намангани УН[2]. В изложении же ранней истории Мингов мы видим серьезную разницу. Можно сказать, что Исфараги первым из кокандских историков письменно зафиксировал (а так же серьезно откорректировал и дополнил) былые легенды об основателе Мингов Алтун Бишике. Этот вариант, между прочим, стал основой для большинства последующих историков Коканда, обращавшихся к этой легенде. Приведем кратко эту историю (как она зафиксирована у Исфараги) и затем обратимся к ее вариациям, которые обнаруживаются в других сочинениях.

Легенду предваряют краткая биография, а также родословная Мирза Бабура, которая по линии отца и матери доведена до Амира Тимура. Родословная же последнего доведена до «общего» с Чингиз-ханом предка, что в той или иной степени соответствует тем сакрализированным историям, которые упомянуты в известных хрониках Тимуридов (см. выше). Здесь же имеются некоторые подробности правления этих известных личностей,

[1] Мы назвали ее так потому, что в глазах ее составителя (составителей?) рассказ о генеалогической преемственности Мингов совершенно реален, хотя должен восприниматься как «священная история», поскольку род Тимура доведен до Нуха (Ноя).

[2] Наиболее подробно сравнительный анализ обоих сочинений сделан: Terletsky. Some data, сс. 6-9, особенно таблица на сс. 10-11 (там же библиография). Ранее, эти версии пытался сравнить и Ш. Вохидов/Вахидов (Вахидов. Об историке эмира Умархана, сс. 78-84). Тут же приведены некоторые рассуждения исследователя о позиции самого Фазли (представляющие собой в большей степени необоснованные предположения), а так же сделаны попытки решить вопрос о том, почему этот историк ‘Умар-хана не включил в свое произведение полный вариант легенды об Алтун Бишике (см. особенно сс. 81-83).

изложенные в стиле эпических рассказов и комплиментарных од. Тем не менее это важная составная часть сакральной истории Мингов, поскольку она должна была создать впечатление родственной преемственности между действующей династией и признанными «столпами» (особенно Чингизидами) и как бы продемонстрировать легитимность трансмиссии власти. Уже простое упоминание персон/владык прошлого должно было, наверное, вызывать определенные ассоциации. Во-первых, потому, что восприятие истории большинством социума ханства оставалось одновременно персонифицированным и мифологизированным, о чем свидетельствуют подавляющее число легенд, мифов да и сама историческая традиция. Другая задача такой своеобразной реконструкции «забытого» прошлого или даже «исторического введения» в родословную Мингов – устранить сомнения, которые появляются у читателя (слушателя) при знакомстве с самой сомнительной частью «реконструкции» династийной истории – рассказом об основателе династии Алтун Бишике. Этот рассказ в его ранней версии сводится к следующему.

Отступающий из Самарканда Мирза Бабур[1] остановился ненадолго в Фергане, где одна из его жен, Михр-ханум (Сайид-Афак-ханум), разрешилась от бремени, и на свет появился сын. По легенде, родители, сожалея и переживая, вынуждены были оставить ребенка прямо у дороги, так как брать с собой новорожденного в трудный путь было еще опаснее. Малыша положили в колыбель (*бишик*), завернули в дорогие золоченые ткани вместе с драгоценностями, которые «вынул из-за пояса и завернул вместе с ребенком сам Мирза Бабур», в надежде на то, что нашедший употребит все это на воспитание малыша. Люльку с ребенком нашли главы четырех основных родов (ایماق) Ферганы – минг, кирк, кипчак и киргиз (مینگ؛ قرق؛ قپچآق؛ قیرغیز/قیرقیز). Все четверо решили, судя по виду колыбели и положенных в нее вместе с ребенком редких драгоценностей, что он является отпрыском высокопоставленной семьи, и даже, возможно, «жемчугом рода Бабуридов» (!). Старшины племен стали спорить о том, кому достанется ребенок на воспитание, но так ни к чему и не пришли. Затем в качестве арбитров созвали остальных узбеков (!) из окрестных селений и устроили «собрание», на котором было решено отдать ребенка некоей кормилице, которая взялась вырастить ребенка «с любовью и заботой». Найденное в колыбели добро справедливо поделили между собой. Все четыре племени называли малыша по-разному: одни звали его «Алтун Бишиком/Золотой колыбелью» (поскольку малыш был завернут

[1] Создатели легенды, вероятнее всего, имели в виду отступление Бабура после того, как он потерпел поражение от Убайдаллах-хана в 1512 г. (правил в Бухаре в 1512-1539; верховный хан Шайбанидов 1533-1539). Подробные исследования этого периода см.: Семенов. Первые Шейбаниды, сс. 114-115; Haarman. Staat und Religion, S. 336-338.

в золоченые ткани); другие называли его «Хумайуном/Августейшим» (так как в «изголовье малыша появился образ птицы Хумайун»); третьи – Амир Или (امیر ایلی); и наконец, последнее племя – «Аллах-бирди» (букв.: «Данный Аллахом»).[2] Но больше всего найденный ребенок впоследствии был известен под первым именем – «Алтун Бишик». Автор поясняет, что это имя соответствовало «правилам узбеков» называть ребенка «в соответствии с местом и временем», то есть с обстоятельствами его рождения. Поскольку ребенок был найден в золотой парче и в люльке, то это дало имя найденышу, которое позже стало самым знаменитым.

Мальчик стал расти и осваивать науки, арабский язык, стрельбу из лука, верховую езду и пр. Говоря об этом, автор добавляет часто повторяющуюся в исторических и иных сочинениях прежнего времени фразу: «Ибо овладение этими искусствами – есть условие управления государством и миропокорения» (جون این صنعت که شرط پادشاهی وکشور کشایست بدست درامدن).[3] Со временем у юного Алтун Бишика проявились «необычные способности», он стал проводить много времени на охоте,[4] а «на его челе появлялись признаки величия».

Тем временем Мирза Бабур, прочно укрепившийся в Индии, послал в Фергану доверенного человека, дабы выяснить, что стало с его сыном, которого он вынужден был там оставить. Посланец прибыл в Фергану и стал расспрашивать людей «на базарах и всюду». Выяснив, что с юношей все в порядке, что он не обделен вниманием, счастлив и даже назначен «управлять частью Турана», посланец возвращается и успокаивает Бабура относительно его сына. Автор утверждает, что «узбеки узнали об этом посланнике» и о том, кем в действительности является найденный ими малыш. Юный Алтун Бишик тоже узнает о своем происхождении из рода Амира Тимура Курагана. Вследствие всего этого «почтение народа к Алтун Бишику стало еще выше».[5]

[1] Этимология второго слова в этом сочетании не выяснена.

[2] Видимо, порядок имен соответствует порядку племен, перечисленных выше.

[3] Сравните, например, соответствующие фразы, сопровождающие описание воспитания юного Муким-хана (будущего правителя Балха, 1702-1707): Муким-ханская история, сс. 130-131.

[4] Возможно, что эта деталь появилась в легенде как дань пристрастию к охоте ‘Умар-хана, для которого собственно и составлялся этот вариант сакральной истории. Впрочем, поохотиться любили практически все Минги (см., например: ТШ, с.18 и далее).

[5] Пересказчик и компилятор этой легенды ‘Аваз-Мухаммад во втором варианте своего сочинения пишет, что Мирза Бабур пытался перевезти Алтун Бишика в Индию, однако все племена узбеков Ферганы настояли, чтобы он остался в Фергане в качестве правителя (ТТХ, л. 41б).

Алтун Бишик правил справедливо. Он, по словам автора, был современником ‘Абд ал-‘Азиза (1539-1549), сына ‘Убайдаллаха – правителя Бухары.[1] С ним у Алтун Бишика были теплые союзнические отношения. Старшей женой Алтун Бишика была Кутли-ханим, которая была дочерью старшины рода Мингов. От нее у него был один сын, по имени Тангри-йар султан, который в шесть лет был назначен отцом правителем в Ахси. Там он «попал в поле зрения» известного шейха братства Накшбандийа Махдум-и А‘зама,[2] который будто бы прибыл в Ахсикент и напутствовал мальчика (Тангри-йар султана) благословляющей молитвой (*ду‘а*), которую завершил такими словами: «Пусть его потомки плоть от плоти станут падишахами климатов». И действительно, заключает автор, «сам Августейший Алтун Бишик и затем его потомок Тангри-йар воссели на трон султанства». От Тангри-йара остались два сына Мухаммад-Амин-хан и Йар-Мухаммад-Султан. Последнего отец любил больше, так как у него были выражены все привычки и повадки отца в большей степени, чем у старшего брата (Мухаммад-Амина). Мухаммад-Амин, поняв это, в расстроенных чувствах с несколькими друзьями отбыл в Бухару в 972 (1564-65) году, где в это время, по версии рассказчика, правил Имам-кули-хан. Мухаммад-Амин гостил у него шесть лет. В 978/1570-71 г. Имам-кули-хан умер,[3] а на его место сел Искандар Джанибек султан.[4] Между ним и Мухаммад-Амином завязались тесные дружеские взаимоотношения. Когда правитель Бухары завоевал Хорезм, он призвал Мухаммад-Амина, отдал ему правление этой страной, а также выделил средств для казны и

[1] ‘Аваз-Мухаммад вновь пытается откорректировать эти сведения, внося, впрочем, еще больше путаницы. Например, здесь он называет имя этого правителя Бухары так: ‘Абд ал-‘Азиз ибн Надир-Мухаммад-хан (1647-1680) (ТТХ, л. 42а).

[2] Махдум-и А‘зам Ходжаги ал-Касани сумма ад-Дахбиди (ум. в 1542 г.). Знаменитый шайх братства Накшбандиййа, возводит свою духовную преемственность к Ходжа Ахрару (ум. в 1480) через ученика последнего Мухаммада Кази (ум. в 1516). Махдум-и А‘зам один из первых шайхов братства, кто письменно («теоретически») обосновал необходимость вмешательства суфийских лидеров в «дела султанов», о чем подробней будет сказано в следующей главе. О Махдум-и А‘заме см. также мои статьи: Бабаджанов. Махдум-и А‘зам; Предисловие к публикации: Махдум-и ’Азам. Рисала, сс. 373-384; Babadjanov. Biographys.

[3] В 1642 году Имам-кули-хан (1611-1642) в связи с болезнью глаз уступил престол своему брату Надр-Мухаммад-хану (1642-1647) и отправился в хаджж (см.: Мунши. Муким-ханская история, сс. 92-93). Умер он во время хаджжа и похоронен в Мекке на кладбище ал-Бака’.

[4] Шайбанида с таким именем не было. Если автор перепутал и соединил два лица в одном имени (Искандар ибн Джанибек), то напоминаем, что Джани-бик (ум. примерно в 1549-1550 гг.) никогда не правил в Бухаре. Его удельным владением был Мийанкаль (расположен к западу от Бухары, между рукавами Зарафшана – Кара-дарьей и Ак-дарьей). Его сын Искандар-султан (1561-1583) действительно номинально правил в Бухаре, делегировав всю власть своему сыну Абдаллах-хану (1561/1583-1598).

содержания войска. Мухаммад-Амин правил в Хорезме 12 лет.[1] Когда ему намекнули на то, что необходимо женится, он не захотел этого делать, так как в Фергане у него остались две жены. От одной из них у него был сын по имени Абу-л-Касим.

Тем временем в Фергане умер Тангри-йар султан. На трон воссел его сын Йар-Мухаммад. Но он, по словам автора, не следил за положением подданных, не был справедлив в правлении, предавался разгулу, потребляя крепкие напитки, вершил другие греховные дела.[2] Народ долго терпел все это, но затем лишил его престола, отправив к родичу Шаху Акбару в Индию. Трон опустел, и встал вопрос о преемнике. В это время сыну Мухаммад-Амина – Касим султану исполнилось восемь лет. Тем не менее «старшины» посоветовались и посадили его на трон. Автор уверяет, что «все узбеки были довольны его правлением», так как он правил «разумно и справедливо» в течение 10 лет. Однако Касим султан заболел оспой (آبله) и вскоре умер. От него остался маленький сын (трех лет) ‘Убайдаллах. Поскольку кроме него из семьи Бабуридов[3] не было никого, то «старшины и простонародье» решили, что на трон посадят его. По словам автора, он правил справедливо.[4] Его называли другим прозвищем «Султан Асил».[5] Когда он достиг совершеннолетия, то отправил группу приближенных в Хорезм с целью пригласить в Фергану деда и отдать правление в его руки. Когда эта группа приближенных проходила через Бухару, ее правитель (имя не названо) «встретил их с почтением». Однако к этому времени Мухаммад-Амин уже умер, и посланники вернулись ни с чем. Тогда подданные молодого Султана Асила во второй раз присягнули ему на верность. Он правил 30 лет и умер в возрасте 35 лет. После него осталось несколько сыновей. Одного из них звали Шахмаст (شاه مست; остальные не названы). Он с рождения проявил необычные качества. Поэтому его назвали Шахмаст-бий (شاه مست بی). По характеристике автора, он был очень набожным, справедливым, отличался смышленостью и привлекательностью. Автор говорит, что «тюрки» (ترکان)[6] называли его Чамаш-бий, поскольку у «них

[1] Здесь и ниже я в точности следую рассказу и не указываю точные годы правления, так как в приводимой автором хронология имеются серьезные погрешности.

[2] Автор приводит здесь стихи с такими характерными ремарками: «زنان جونان نیکو \\ جمال باو یار بودند در کل حال - «Женщины и мальчики с прекрасными ликами были его возлюбленными все время» (ШНУ, л. 44а).

[3] خاندان بزرگی و دودمان بابری

[4] Исфараги не упоминает о каком-либо регенте. Иногда историки таких деталей не упоминают, поскольку для них все дела в ханстве вершатся от имени правителя, независимо от его возраста.

[5] Это прозвище приблизительно можно перевести как «Истинный султан».

[6] По контексту имеются в виду те племена, которые говорили на разных наречиях тюркского языка, но не племя с тем же названием.

был такой обычай: того, кто проявляет благочестивость, того называли этим именем». Далее рассказчик (Исфараги) уверяет, что оба имени – и Шахмаст, и Чамаш-бий – имеют один и тот же смысл, т. е. толкуются как «благочестивый, аскетичный, набожный».[1] Автор утверждает, что Чамаш-бий имел духовную связь (т. е. был муридом) с известным суфийским лидером Ферганы, а затем всего Мавараннахра – Мавлана Лутфаллахом Чусти (ум. в 1579).[2] Чамаш-бий правил 30 лет. После смерти он был похоронен в одном селении, находившемся в полутора фарсахах (примерно 10 км.) к западу от Коканда.

После него на трон воссел Шахрух-хан (условно «Первый»; упомянут именно с титулом «хан»). Из рассказа Исфараги следует, что он был «отважным и благонравным», а время его правления «было спокойным и счастливым». Как-то раз некий старец сказал Шахруху, что тело его прадеда (Мухаммад-Амина) осталось в Хорезме и что следовало бы привезти его останки на родину. Это напоминание сильно подействовало на Шахруха, и он, передав бразды правления кому-то из приближенных, с группой своих людей отправляется в Хорезм за останками деда. Правитель Бухары ‘Абд ал-‘Азиз,[3] узнав о его прибытии в пределы ханства, велел своим амирам и богословам (‘*улама*’) встретить его с почетом за три фарсаха до въезда в город. Шахрух-хана ввели в крепость Амира (*Арк*)[4] и посадили на почетное место. В Хорезме ферганского правителя и его свиту тоже встретили с почетом,[5] так как многие из тех, кто с почетом приветствовал нового хана, были подданными Мухаммад-Амина. Автор утверждает также, что в казне хранились медные монеты (*фулус*), чеканенные Мухаммад-Амином, которые Шахрух-хан забрал с собой в Фергану, и они будто бы имели хождение до начала правления ‘Умар-хана. Шахрух-хан возвратился

[1] Не очень удачными представляются попытки «филологического переосмысления» этимологии этого имени, которые предложил Т.К. Бейсембиев (Легенда, сс. 101-102).

[2] Лутфуллах Чусти (ум. в 1579 г., один из учеников Махдум-и А‘зама) не мог быть духовным наставником Чамаш-бийа. Тем более что в его житиях эпизоды о каких-то связях Шайха с кокандскими правителями не упомянуты вообще. См.: Babadjanov. Mawlana Lutfullah Chusti, pp. 73-89.

[3] При полном игнорировании (или, точнее, незнании) автором хронологии правителей соседнего ханства не совсем ясно, кого он имел в виду, так как в Бухаре в близкое к легенде время правили два хана с такими именами: Шайбанид (1539-1549) и Аштарханид (1647-1680). Однако, судя по контексту нижеследующих эпизодов, скорее всего имелся в виду второй из них. Заимствовавший этот рассказ ‘Аваз-Мухаммад в «беловом» варианте своего сочинения опускает имя правителя, так как до этого он упомянул ‘Абд ал-‘Азиза в качестве современника Алтун Бишика (ТТХ, л. 46а).

[4] О термине: Бартольд. Арк, сс. 413-416.

[5] Автор не объясняет причин такого почета, однако ясно, что он хочет создать впечатление, что и в Бухаре, и в Хорезме признавали знатное происхождение потомков Алтун Бишика.

на родину, похоронил здесь останки прадеда и вернулся к управлению страной. Правил он, по словам автора, 23 года и дожил до 56 лет.

После смерти Шахрух-хана трон был передан его сыну Рустам-хану, по прозвищу Хаджжи-хан. Это прозвище было дано потому, что он будто бы совершил *хаджж* вместе с упомянутым выше правителем Бухары ʻАбд ал-ʻАзиз-ханом.[1] От Рустам-хана осталось два сына: ʻАшур-Мухаммад-хан Аталик и Фазил-бий Аталик. На трон воссел первый (старший) из них, и по уговору второй присягнул ему на верность.[2] ʻАшур-Мухаммад-хан, по утверждению автора, снискал себе славу справедливым правлением. Он умер, и от него остался сын, которому дали имя деда – Шахрух-хан (условно «Второй»). Однако поначалу он потерял управление многими городами, так как был слишком мал по возрасту. В дальнейшем именно при нем произошли важные для нового ханства события, в том числе и то, что столицей владения стал Коканд. Автор добавляет, что Шахрух-хан II был смелым и самым образованным среди потомков Амира Тимура.

Что касается другой ветви Мингов, то есть Фазил Аталика, то у него был один сын – Раджаб-бик, от которого тоже остался сын – Дуст-Мухаммад-бий. По рассказам, он был очень отважным. От него осталось шесть сыновей. Один из них, Идрис-Мухаммад бий был «враждебен к этому дому».[3] Из других сыновей Дуст-Мухаммад-бийа упомянут Имам-ʻАли (который был дедом матери ʻУмар-хана). Его матерью была дочь Рустам-шаха, и он был из «дома потомков Пророка» (*саййид*), уточняет автор (ШНУ, лл. 34а-48б).[4] Именно это родство дало ʻУмар-хану легитимное право (с точки зрения Исфараги) претендовать на «полное саййидское родословие» (см. ниже, параграф 3). Примерно с этого места все персонажи в родословной реальны, что видно по другим источникам кокандской историографии и признано большинством исследователей.

[1] Если принять хотя бы эту часть легенды за действительно имевшие место события, то из контекста рассказа выходит, что Рустам-хан совершил хаджж еще при жизни отца.

[2] Видимо, в силу своей естественной пристрастности, Исфараги не представил всей информации. По другим сведениям, после смерти Хаджжи-хана (султана) его старший сын Фазил Аталик, обиженный таким решением придворных и племенной элиты, бежал в Ришtан и поднял восстание против назначенного правителем младшего брата ʻАшуркул-бийа. Последний двинулся в Ришtан с войском. Оба брата пали в боевых стычках, и тогда на трон посадили малолетнего Шахрух-бийа (Наливкин. Краткая история, с. 55).

[3] Имеются в виду Минги. Более конкретный случай этой вражды приводит В. Наливкин (см. предыдущее примечание). Есть искушение отождествить эту личность с Идрис-биком – разорителем мазара Бахауддина (Сами. Тарих-и салатин-и Мангитийа, пер.: с. 43, текст 56б-57а).

[4] Ниже он будет упомянут. Однако саййидом он был только по матери. По устоявшейся тогда в Мавараннахре традиции, такое родство признавалось как легитимное («саййидское»). Хотя и это родословие, приводимое ниже, тоже выглядит как не очень удачная подделка (см. ниже).

Как мы убедились, автора (Исфараги) не особенно заботили хронологические несоответствия в приведенной им родословной, особенно когда он упоминает персон правящих династий соседнего ханства. Вероятно, он не знал истории Бухары, с правителями которой связал первую часть сакральной истории Мингов. Впрочем, он не был историком даже в понимании того времени и тех условий.[1]

Мне представляется, что в этой легенде важнее понять замысел автора и его «заказчика» ʻУмар-хана, которые (можно сказать совместно) создали (либо упорядочили) мифологему о происхождении Мингов. В этом смысле интересны надуманные «связи» предков Мингов с бухарскими правителями и те знаки «внимания и почтения», которые оказываются им. Эти эпизоды, очевидно, важны для создателей легенды, особенно в современном им контексте. Иными словами, рассказ должен был подчеркнуть то, что «прежние» бухарские правители де-факто признавали суверенность «нового» ханства, легитимность державных прав его правителей как наследников «дома Бабура» (или «наследников Тимура»), а по представлениям того времени – родственников Чингизидов. Значит, другая цель создания этого мифа – «разоблачить» притязания Амира Хайдара, заявлявшего, что Фергана в былом являлась лишь одной из подчиненных провинций правителей Бухары (см. подробней в след. параграфе).

В этом же контексте следует оценивать, как мне представляется, и «хорезмские связи» приведенной части легенды. То есть «управление» прямого предка ʻУмар-хана – Мухаммада-Амина (тем не менее фигуры мифической) Хорезмом. Этот эпизод в легенде особенно важен, если учесть взаимные иронические колкости, которыми обменивались три правителя соседних ханств: Амир Хайдар (1800-1825), ʻУмар-хан и Мухаммад-Рахим ал-Аввал (тогдашний правитель Хорезма; 1806-1825) (см. след. параграф).

Исфараги не смутили хронологические и прочие неувязки в его версии легенды в силу его, как было сказано выше, смутного представления об истории. Есть, правда, вероятность, что персонификацию бухарских правителей и хронологическую составляющую легенды он осуществил сам. Тем не менее он, очевидно, не мог отступить от уже устоявшейся традиции титулования большинства персон ранней истории Мингов и в именах он использовал уже привычные для кокандцев титулы: «бий»,

[1] Здесь я лишь отчасти согласен с Н. Терлецким, писавшим, что сочинения Фазли и Исфараги всячески возвышают деяния ʻУмар-хана и унижают его противников, что затрудняет их использование как исторических источников (Terletsky. Some data, p. 11). Несмотря на это, само пристрастие авторов тоже можно использовать как полноценный источник, особенно когда приходится оценивать политические и идеологические резоны в сотворении мифов, подобных «Алтун Бишику».

«бик» и «аталик».[1] Особенно уязвимой (и это автор осознавал) родословная кажется в тех местах, где автор пытается сотворить саййидскую генеалогию ‘Умар-хана. Причем это было сделано с подачи последнего. Исфараги находит логичное, как ему представлялось, объяснение: он сам говорит о бросающемся в глаза несоответствии названных светских титулов, приложенных им к *саййид*ам, а затем поясняет, что упомянутые им персоны правили в Туркестане (!) и согласно «законам узбеков» (!) их иногда называли принятыми в этой среде титулами (ШНУ, л. 54а. Подробней см. в следующем параграфе).

Примерно через 50 лет другой кокандский автор, ‘Аваз-Мухаммад, компилировавший во многом сакральную историю ранних Мингов у Исфараги, использует это объяснение. Однако в черновом варианте его сочинения (в отрывке тимуридской/чингизидской родословной ‘Умар-хана) используются уже преимущественно титулы «хан» или его пресидско-таджикского аналог «султан» (ТДН, лл. 62б-63а).

К другим особенностям пересказа этой легенды ‘Аваз-Мухаммада мы обратимся чуть ниже. Возвращаясь к варианту Исфараги, заметим, что в своей креативной генеалогии он, вероятно, следовал традициям, устоявшимся со времен историй об Амире Тимуре, заимствованных, видимо, из «Зафар-нама» ‘Али Йазди, который (тоже фактически искусственно) связал родословную Тимуридов с Чингизидами (см. выше, в начале этого параграфа).

Теперь кратко рассмотрим другие вариации этой истории, приведенные в источниках, написанных после Исфараги. Один из авторов позднейшей кокандской историографии, Таджир, передает только родословную ранних правителей Коканда, доводя эту линию до Мирза Бабура и далее ограничиваясь замечанием, что «их (=Мингов) родословная доходит до Чингиз-хана». Однако символично, что он добавляет классическую формулу: «Аллах знает лучше». Тем самым он выражает если не сомнение в достоверности предыдущего утверждения, то по крайней мере собственную неосведомленность по поводу истинного положения дел (ГС, 3б-4а).

Наиболее интересными представляются версии ‘Аваз-Мухаммада. Т.К. Бейсембиев утверждает, что этот автор заимствовал сведения из ШНУ (Легенда, с. 97, прим 8), т. е. ту версию, что мы привели выше. Однако это не совсем так, если учитывать, что мы имеем два варианта этого сочинения, условно названные нами «черновым» (ташкентский список/ автограф рукописи, известный под названием *Тарих-и джахан нумай*/ ТДН) и «беловым» (санкт-петербургский список, известный как *Тухфат*

[1] «Бий» относилось обычно к тем носителям титула, кто имел право суда в племенах. «Бик» – титул светский (изначально военный).

ат-таварих-и хани/ТТХ).[1] Обратимся для начала к первоначальному («черновому») варианту.

ВЕРСИЯ III. ‘Аваз-Мухаммад вносит серьезные поправки в хронологию событий, меняя участников легенды, имеющих отношение к ранним Мингам (это касается родителей Алтун Бишика), называя также других правителей соседних ханств и независимых владений. Главной фигурой легенды стал исторический персонаж Мухаммад-Муким-хан, управлявший в полунезависимом владении Балхе (1702-1707). Именно его автор представляет потомком Бабура и даже отцом Алтун Бишика.[2] Для «пущей достоверности» ‘Аваз-Мухаммад приводит некоторые «точные даты», указывая, например, год смерти Муким-хана – 1019 (1610-11), хотя в действительности в это время он еще не родился (Мунши. *Муким-ханская история*, с. 117). Согласно этой версии Мухаммад-Муким-хан (по утверждению автора – потомок Бабура в четвертом колене[3]) правил в Кабуле; затем он бежал в Хорасан и потом в Бухару к Вали-Мухаммаду, после смерти которого отправляется в Фергану «в наследное владение». Ему удается взять Ходженд, затем и всю Фергану. Однако бухарский правитель Имам-кули-хан наносит ему поражение, и Муким-хан укрывается в селении *Таргава* (ترغاوه; выше оно упоминалось как селение Мингов). Там он женится на Ниса‘-бигим бинт ‘Али-хан. У них родился сын. Однако вскоре Ниса‘-бигим умерла. Муким-хан мечтал захватить Андижан, сделать его столицей и вернуть наследный трон своих предков, но его планам помешала смерть, настигшая его в 1090 (ТДН, лл. 16а-18а).

Об оставшемся сироте ‘Аваз-Мухаммад пишет, что «от него исходило сияние» и что он был «ценным жемчугом рода Тимуридов (*дудман-и тимури*) и квинтэссенцией (потомков) второго разряда (*табака-йи сани*) Бабуридов». Далее повторяется фабула приведенной выше легенды (зафиксированной Исфараги), однако с некоторыми деталями. Мальчика опекали и считали «своим» главы четырех родов (ایماق): мингов, йузов, кипчаков и киргизов, которые сочли его появление благим предвозвестием и ничего не жалели для его воспитания (там же, лл. 18б-19а). Дальше ‘Аваз-Мухаммад продолжает сочетать собственную версию с вариантом легенды Исфараги, следуя ему в фабуле большинства рассказов (исключая небольшие детали, на которые мы обратили внимание выше), и незаметно переходит к описанию реальных событий в истории ранних Мингов.

[1] Об этих вариантах подробно см.: «А». I. 1.

[2] В действительности Муким-хан был выходцем из побочной ветви Аштарханидов (сыном балхского правителя Искандара б. Субхан-кули-хана). См.: Мунши. Муким-ханская история, сс. 117-119, 129 и дальше).

[3] Автор приводит его родословную в таком виде: Мухаммад-Муким-хан – Абд ал-Хаким-хан – Хумаюн – Мирза Бабур (там же).

Не совсем ясно, почему ‘Аваз-Мухаммад, приступив к составлению «беловой» версии своего сочинения, не только изменил его название, но и отказался от первого варианта изложенной им сакральной истории. Точнее, он почти полностью списывает ее версию у Исфараги (ТТХ, лл. 33а-44а).[1] Можно предположить, что все-таки в первом варианте он изложил ту версию, которую слышал сам, а позже, узнав о существовании другого варианта легенды, видимо, решил, что зафиксированная в официальной истории династии Мингов (до ‘Умар-хана) версия Исфараги будет более адекватно воспринята Худайар-ханом, которому он надеялся преподнести свой опус. Не исключено, что первая версия ‘Аваз-Мухаммада, в которой утверждается, что Алтун Бишик был сыном Муким-хана (по его утверждению – правнука Бабура), – это полностью продукт творчества самого автора. Видимо, ‘Аваз-Мухаммад таким образом хотел устранить явные хронологические и иные противоречия в легенде.

ВЕРСИЯ IV. Не менее интересной кажется и другая версия легенды об Алтун Бишике, которую (именно как версию) приводит тот же ‘Аваз-Мухаммад в «беловом» (втором) варианте своего сочинения[2]. Автор ссылается на рассказчика этой версии – Абу-л-Исхака Кумуш-Кинти. По утверждению автора, когда Мирза Бабуру удалось на короткое время завоевать Самарканд (1512 г.), в городе проживал некто Кал Фаттаки (کل فتاقی), который был человеком проницательным, с чувством юмора, занимался поэзией. Ему всегда удавалось привлечь внимание высокопоставленных людей, развлекая которых он, очевидно, тем зарабатывал на жизнь. Его популярность особенно возросла в правление Мирза Бабура. Рассказчик говорит, что вскоре после захвата Самарканда Бабур «возгордился и ступил на путь греховных дел», а потом на него напала страшная хандра. Окружавшие его амиры разослали людей по округе, чтобы приводили красавиц, дабы развлечь Бабура и привести его в чувство. Из «вилайата Чатрар» (جترار) привезли «красивую и мудрую девушку» (следует описание ее достоинств). Звали ее Мах-и чихра (букв. Луноликая). Увидев ее, Бабур действительно повеселел, и его состояние улучшилось. Вдобавок его умело забавлял Кал Фаттаки, и в благодарность Бабур сказал даже ему: «Проси что хочешь». Кал Фаттаки прочитал *руба‘и* в честь красавицы, которые очень понравились Бабуру. Причем стих содержал намек на то, чтобы «великий султан» уступил эту красавицу ему – Кал Фаттаки. Бабур из щедрости согласился и отдал красавицу просителю (آن ماه روی چهره را بکل فتاقی انعام فرمود), и тот женился на ней.

Затем Мирза Бабур оставил Самарканд под натиском Шайбанидов и вынужден направиться в Индию. Тогда жена Бабура родила ребенка,

[1] Некоторые несоответствия отмечены выше.

[2] Ее кратко упомянул Н. Веселовский (Новые материалы, с. 177).

которого назвали Алтун Бишик. За малышом присматривала семья Кал Фаттаки. По пути они остановились в селениях *Дехкан-туда* и ‘*Абд ас-Самад*, расположенных «на берегу реки». У жены Кал Фаттаки (Мах-и чихра) начались роды. В этой ситуации беглецам пришлось бы задержаться еще на два-три дня, однако Бабур с женой не стали ждать: оставив там Кал Фаттаки с женой, они вручили им своего ребенка, а сами в спешке направились в сторону Кашгара, к дорогам, ведущим в Индию. Кал Фаттаки остался в Фергане с семьей и с ребенком Бабура. Своего ребенка супруги назвали Дин-и ‘Али (буквально – «Вера ‘Али»[1]), поскольку его жена Мах-и чихра была шииткой вилайата Чатрар. Поэтому они дали имя с использованием имени халифа ‘Али б. Аби Талиба. Затем супруги перебрались в селение Кучкак.[2] Кал Фаттак благоустроил это селение. Здесь автор (‘Аваз-Мухаммад) неожиданно заявляет: «Алтун Бишик, который является великим предком моего августейшего господина хана (=Худаяра), произошел именно оттуда». Далее ‘Аваз-Мухаммад пытается связать эту историю с уже изложенной им версией и пишет, что все остальное уже написано выше (см. версию легенды из «белового» варианта его сочинения) (ТТХ, лл. 246а-247а).[3]

ВЕРСИЯ V. Почти одновременно с ‘Аваз-Мухаммадом еще одну версию сакральной истории об Алтун Бишике изложил Мулла Нийаз-Мухаммад. Правда, его рассказ очень короткий и, вероятно, лишь повторяет ту легенду, которую он слышал от своих информаторов. При этом видно, что автору версия Исфараги не была знакома (либо он ее намеренно отверг). Итак, Мулла Нийаз-Мухаммад пишет, что Мирза Бабуру после неудачной борьбы с Шайбани-ханом (!)[4] пришлось бежать в Индию, оставив своего ребенка в Фергане, уложить в позолоченную колыбель и завернуть в дорогой атлас, вместе с вложенными драгоценностями. Он также оставил там своего слугу, чтобы тот присмотрел, кто найдет ребенка и что произойдет потом. Ребенка нашли главы четырех племен. Однако автор говорит не о конкретных племенах, а ограничивается известием, что это были некие три (!)[5] группы (*гурух*) узбеков из окрестных селений (он

[1] Можно также понимать как «Высокая вера».

[2] Т.К. Бейсембиев пишет, что это селение расположено на западе Ферганы между Махрамом и Канибадамом (Легитимация, с. 98, прим 11.).

[3] Здесь же указано, что родственное колено «Миран» (ميران) селения Кучкак является потомками этого Дин-и ‘Али. Хотя автор тут же добавляет обычную формулу: «Однако Аллах знает лучше».

[4] В действительности к этому времени (1512 г.) Шайбани-хана (1500-1510) не было в живых, а Мирза Бабур потерпел поражение от ‘Убайдаллах-хана в 1512 г.

[5] Возможно, в тексте ошибка и должно быть «четыре группы».

назвал их ниже в тексте). Словом, слуга заметил, что малыш подобран ему ничто не угрожает, и отправился догонять Мирза Бабура. Те «три группы», которые нашли ребенка в колыбели, пришли к такому соглашению: малыша, драгоценности и колыбель надо поделить согласно брошенному жребию. По жребию вышло, что жителям селения Сарай (سرای) достались драгоценности, вторым, т.е. Чинакенту (چنکنت) досталась колыбель. И третьим (жителям Таргава/ترغاوه), достался ребенок, которые был передан одной «пречистой (پارسا) женщине». Малыша назвали Алтун Бишик. Когда он достиг совершенства, его женили (не указано, на ком). От этого брака родился сын, которого назвали Султан Илик. Султан Илик тоже имел сына, которого назвали Султан Худайар. Его сыном был Мухаммад-Амин-хан. От него тоже родился сын, Абу-л-Касим, от которого остался сын Асил-зада. Сыном последнего был Шах-маст-бий (Чамаш-бий). От него родился Шахрух-бий, а от него Хаджжи-бий, и так далее (ТШ, сс. 15-16).

При всей краткости изложения Мулла Нийаз-Мухаммад передал версию, в которой есть некоторые интересные детали, свидетельствующие о том, что существовали разные варианты этой сакральной истории. Либо, что тоже не исключено, каждый автор адаптировал ее применительно к пожеланиям конкретного «заказчика» (особенно Исфараги), его личным пристрастиям (основываясь, например, на его происхождении) и т.п. Любопытно, что Мулла Нийаз, называя конкретные населенные пункты, не выделяет племенной принадлежности «групп» из этих селений. Он так же не приводит многочисленные рассказы, связанные с персоналиями легенды. Объяснение этому он пытается дать сам, когда упоминает, что в истории Мингов для него важнее тот период, когда начал править Шахрух-бий «Второй». Именно поэтому он и назвал свое сочинение «*Тарих-и шахрухи*/Шахрухова история», видимо полагая, что эти эпизоды будут более поучительны для Худайар-хана, кому и было предназначено сочинение. Между прочим, Нийаз-Мухаммад, видимо, стал первым автором, кто отверг сложившийся отрицательный имидж Шахруха «Второго»: в суфийских кругах этот правитель пользовался дурной славой, поскольку ликвидировал удельное владение Чадакских ходжей, а нескольких из них велел даже казнить (там же, сс. 23-24: см. также: «А». II. 2). Неприязнь суфийских лидеров отразилась и на придуманных ими хронограммах (*ma'рих*), касающихся даты смерти Шахрух-бийа, который назван довольно оскорбительным прозвищем «медведь».[1]

ВЕРСИЯ VI. Другой автор, Мулла Мирза 'Алим ибн Мирза Рахим Ташканди (Муширф), тоже писавший после ликвидации Кокандского

[1] خرس کی مرد – «Когда умер медведь»? Хронограмма приписана наманганскому суфию и поэту Мулла Базар Ахунд Намангани. Хронограмма дает дату 1134 (1721-22) г.

ханства, предваряет свое краткое повествование об Алтун Бишике пересказом сакрального родословия узбеков, доводя его до пророка Ибрахима (библейского Авраама). Далее он излагает историю Бабура, родословная которого доведена до Тимура и от него к Чингиз-хану.[1] После столкновения с ‘Убайдаллах-ханом в Самарканде у Бабура родился сын, которого он положил в колыбель и отправил в Фергану, назначив присмотр за ребенком своему дяде по матери (تاغه) и дав ему за услуги несколько драгоценных камней. Из Самарканда Бабур (не заезжая в Фергану) направился в Кабул, долго скитался, пока наконец не стал правителем в Индии. Далее автор кратко излагает историю Бабуридов (Великих Моголов) и вновь возвращается к рассказу об Алтун Бишике. Он утверждает, что во время правления ‘Убайдаллах-хана[2] «узбеки пришли в Фергану замирять и составить договор». Во время похода они увидели на дереве колыбель с уложенным туда младенцем и драгоценностями.[3] От лица младенца шел свет. Киргизы и кипчаки (!) разделили те драгоценности, а малыша отдали на воспитание некоей добросовестной женщине-суфию. «Какое-то сообщество» (بیرجماعه – не уточняется, какое) дало ему имя Алтун Бишик и стало воспитывать его. Между тем Бабур снарядил в Фергану «мудрого посланника» с письмами (о содержании не говорится). Тот разыскал Алтун Бишика и передал его воспитателям все письма. Узнав об этом, народ собрался и отправил Бабуру письмо с просьбой оставить младенца в Фергане, поскольку они воспитали его для того, чтобы сделать своим ханом. Бабур, обрадовавшись тому, что его ребенок жив и здоров, согласился. Затем улемы и шайхи «подняли Алтун Бишика в ханы и все выразили ему покорность». В то время в Бухаре правителем был ‘Убайдаллах-хан, с которым у Алтун Бишика сложились хорошие отношения. Алтун Бишик взял в жены Кутлуг-ханим из рода минг. От этого брака родился сын, которого назвали Тангри-йар, который еще известен под именами Худайар-султан и Султан Илик (Илек). Он «воссел на трон Ахсиката», оказавшись там однажды «под благостным взором Махдум-и А‘зама, который благословил его и сказал: ‘Твой род непосредственно восходит к падишаху’». У Алтун Бишика родилось два сына: Мухаммад-Амин и Йар-Мухаммад. Сам Алтун Бишик был больше благосклонен к последнему. Поэтому старший, Мухаммад-Амин, с несколькими нукерами сбежал (!) в Бухару, где был с радостью принят Имам-Кули-ханом. Сын последнего, Джани-бик султан завоевал Хорезм и

[1] Вариации этой родословной см.: Woods. The rise, pp. 100-103.

[2] В качестве сюзерена Бухары и затем верховного хана Шайбанидов он правил в 1512-1539 гг.

[3] Это, пожалуй, самый неожиданный поворот сюжета, поскольку автор, возможно, забыл, что выше уже упоминал о том, что Бабур вручил младенца своему дяде.

отдал его Мухаммад-Амину. Дальше история (в основных чертах) сходна с вариантом, приведенным Исфараги, хотя иногда называются другие имена правителей особенно, когда у них было по 2-3 имени (АСТХ, лл., 4а-12а).

Эта версия тоже грешит некоторыми упущениями, правда, если исходить из того, что вариант Исфараги наиболее полон и должен восприниматься как «официально утвержденный». Например, у Муллы Мирза ‘Алима часть имен из родословной выпадает, есть некоторые хронологические неточности. Это, может быть, возникло потому, что автор записал всю слышанную им версию на память. Кроме того Мирза ‘Алим, очевидно, сверял легенду с известными ему сочинениями о Бабуре, так как по этой версии Бабур отступал из Самарканда не через Фергану (и далее через Кашгар), а через Кабул (что соответствует истине). К тому же он отправил своего ребенка в Фергану со слугами и в сопровождении своего дяди (имя не названо).

О Шахрух-бийе «Втором» Мирза ‘Алим говорит с почтением, поскольку именно он основал крепость в местечке Кук-тунлик-ата, чем положил начало основанию города Коканда и фактически государства.

ВЕРСИЯ VII. Первый вариант легенды ‘Аваза-Мухаммада (см. «Версию III») примерно 30 лет спустя повторил и несколько изменил другой кокандский автор, имя которого осталось неизвестным. Он тоже посвятил свое сочинение Худайар-хану, но, кажется, так и не удосужился преподнести тому свой опус. В его версии отцом Алтун Бишика выступает Муким-хан (правнук Мирза Бабура).[1] Затем автор излагает историю Бабура и его потомков. История доведена до Муким-хана (он, якобы, был потомком Бабура) (АТ, лл. 4а-22б). От рассказа ‘Аваз-Мухаммада эту версию отличают нижеследующие более или менее существенные детали. По версии анонимного автора, Муким-хан был женат на Ниса’-бигим – дочери Аштарханида Вали-Мухаммада. Последний и отдал Муким-хану его «наследственное владение» (موروثی). При стычке с войсками Имам-кули Муким-хан был ранен и ушел из недружественного Ходженда в Ош, который назван его «родовым владением». По пути пришлось остановиться в селении Таргава (автор уверяет, что оно было расположено на месте «современного Коканда»), где жена Муким-хана разрешилась от бремени и умерла при родах. Муким-хан решился оставить ребенка со слугами и вложил в его золоченую колыбель драгоценности. Добравшись до Оша, он скончался от горя и ран (*зу-л-хиджжа* 1019/февраль-март 1611).

[1] Автор приводит родословную Худайар-хана в таком виде: «Худайар-хан – Шир-‘Али-хан – Хаджжи-хан бик – ‘Абд ар-Рахман-хан – ‘Абд ал-Карим-хан – Шахрух-хан II (Сани) – ‘Ашур-Мухаммад – Рустам-хан хаджжи ал-харамайн – Шахрух-хан I (Аввал) – Шахмаст-хан («турки» его называют Чамаш-бий) – ‘Убайдаллах бий («турки» Ферганы назвали его Асил-бик) – Абу-л-Касим (по прозвищу Султан-и Кучак) – Мухаммад-Амин-хан I (Аввал) – султан Худайар-хан Аввал (Тангри-Йар-хан, носил титул Султан Илик) – Алтун Бишик» (АТ, лл. 3б-4а).

Автор пишет, что, согласно «прежним сочинениям», об оставленном ребенке узнали следующие группы из окрестных селений: *турк*, *киргиз*, *юз*, *кипчак* и *узбакан*/узбеки[1]. На воспитание ребенка претендовали Минги, так как были самыми влиятельными и «сумели доказать свои права на него».[2] Остальные племена предлагали другие варианты. Скандал едва не дошел до вооруженной стычки, но тут из Оша прибыл старый слуга покойного Муким-хана – Камал ад-дин Ата Бак, который вмешался в спор и дал «разумный совет», согласно которому решили, что «из четырех племен» (!)[3] следует выделить по одной женщине и грамотному мужчине, чтобы они участвовали в воспитании ребенка. Потом, когда малыш подрастет, дать ему в жены родовитых девушек из этих групп и колен, дабы «все имели родственную связь с шахзадой» (نسبت همه بشاهزاده وابسته و پیوسته باشد). Спорящие приняли этот совет и между ними был заключен мирный договор. Каждая из этих групп называли малыша на свой лад. Но так как с ним были завернуты драгоценности, все «узбекские племена и улусы вилаета Ферганы» стали его называть «Алтун Бишик». Далее, «по законам и нормам чингизидов и узбекских улусов того времени» (برسوم و قاعده چنگیزیه و اقوام اولوس اوزبکیه آن زمان) от каждого племени округи были назначены старшины родов, которые положили этого ребенка на белый войлок и подняли его на трон. Автор утверждает, что это было в 1020/1611-12 г. Камал ад-дин Ата Бак был назначен его воспитателем и визирем (*вазир*), поскольку он «был разумным и знал правила царствования». Вскоре государство благоустроилось, правление было справедливым, и все были довольны. В 18 лет Алтун Бишик женился на дочери одного из старшин Мингов – Кутлуг Нигар-ханум.

Через год родился сын, которого назвали Тангри-йар. Он тоже, воссев на трон, проявил «шахские способности» и «был справедлив». Далее Алтун Бишик вступил в переговоры с тогдашним правителем Бухары Имам-кули-ханом и отправил к нему послов с просьбой выдать дочь за Тангри-йара. Имам-кули-хан прислал посольство, встреченное с почетом. С ними отправили посольство от ферганцев с «невиданными дарами», которое в Бухаре встретили с почетом. Затем Имам-кули-хан[4] велел послать с обратным посольством свою дочь Фатима-султаним. Сыграли свадьбу, после чего Тангри-йара стали назвать Султан Иликом. От этого брака родились Мухаммад-Амин и Йар-Мухаммад. Через некоторое время

[1] Автор, похоже, намеренно предлагает архаичные данные о составе племен Ферганы.

[2] Нет объяснения, к каким аргументам прибегли при этом Минги.

[3] Они не названы. Вероятней всего, это те же племена, что упомянуты выше.

[4] Везде, где упомянуты бухарские правители, приводятся их родословные до Чингиз-хана.

Имам-кули-хан попросил Мухаммад-Амина прибыть с войсками в Бухару, «дабы вместе завоевать Хорезм». По приказу Тангри-йара (!) войска были собраны и отправлены вместе с Мухаммад-Амином в Бухару. К тому времени, в связи со смертью правителя Хорезма Исфандийар-хана, трон Хорезма освободился, и Тангри-Йар воссел там с разрешения Имам-кули-хана. Он правил справедливо, и хорезмийцы были им довольны. Однако через два года он умер, и в Хорезме воссел Абу-л-гази.[1] В этом месте автор пишет, что вынужден сократить историю Хорезма и Бабуридов и отсылает читателя, которому интересны эти истории, к таким книгам, как «*Тарих-и Абу-л-гази*», «*Тарихи Муким-хани*», «*Гулшан ат-таварих*»,[2] «*Мунтахаб ат-таварих*».[3] Между прочим, автор предлагает ознакомиться как раз с такими «историями», которые в лучшем случае опровергают его миф, в худшем – выставляют его фантазером от истории.

Тем не менее дальше приведены интересные, на мой взгляд, детали, которые, вероятно, включают как достоверные данные, так и любопытные интерпретации известных событий. Итак, автор пишет, что в 1066/1655-56 г. Алтун Бишик умер и «весь народ» единогласно присягнул на верность Тангри-йару.[4] В его время западней Коканда был проведен канал, который стал (во время составления сочинения) известен как «*Найманча*». Благодаря этому, земли по обеим сторонам канала «ожили» (*ихйа шудеанд*), и там было основано много садов и полей. По этому случаю поэты писали хронограммы (*та'рих*), часть которых приведена в сочинении. Автор добавляет, что в это время процветал *шар'иат*, развивались земледелие и ремесла. Упоминается еще об одном прорытом канале у сел. Таргава, который назвали «*Катта-сай*» (Большой канал) (АТ, лл. 22б-27б).[5]

Такие же интересные ремарки автор делает по поводу правления Шахруха «Второго». Упоминается, что до того как умер его отец, 'Ашур-Мухаммад (1121/1709-1710), он правил в Андижане и затем воссел вместо него на трон. Все в молодом ханстве добровольно подчинились ему. Имя его якобы читалось в хутбах и «выбивалось на монетах»,[6] хотя его предки

[1] Автор добавляет, что его перу принадлежит «Тарих-и Абу-л-гази». Видимо, подразумевается «Шаджара-йи турк» Абу-л-Гази См.: СВР 2, сс. 127-129, № 577».

[2] Они приведены в библиографии настоящей книги.

[3] Об этом сочинении см.: «А».I.1.

[4] Автор ссылается на сочинение «*Афдал ат-таварих*». Сведений о нем не обнаружено.

[5] Дальше экземпляр имеющегося в нашем распоряжении текста прерван замечанием переписчика, что далее следуют 50 стр. стихов (байаз), которые он опустил, а текст продолжен рассказом о правлении Шахрух-бийа («Первого»).

[6] Такие монеты, насколько мне известно, пока не обнаружены. Скорее всего такого чекана не было и этот эпизод автор придумывает как «достоверное подтверждение» его идеи о том, что Коканд в качестве полноценного государства (по понятиям того времени) сложилось именно при Шахрухе «Втором».

упоминали имена бухарских ханов в чекане своих денег. Шахрух-хан привел войска в порядок, «воспитал» их, предпринимал другие меры для укрепления своей власти и государства. При нем «Фергана расцветала, и никто из удельных правителей не решался поднять смуту и ослушаться его приказов». Правда, автор вскользь упоминает о «смуте наманганцев», но без подробностей, за исключением ремарки о том, что тамошний «мятеж» был быстро подавлен.[1] Далее он пишет, что при Шахрух-хане был основан Коканд и построены крепость (в южной стороне города), мечети, мадраса, дворцы и пр. В управлении Шахрух-хан был «суров со смутьянами и справедлив с послушными». При нем в Фергане была уничтожена раздробленность, «и государство стало единым». Поэтому «ханы Ферганы историю и возрожденную суверенность своего государства исчисляют со времени Шахруха [Второго]. И поэтому его считают первым ханом Ферганы» (خوانين فرغانه تاريخ و تجديد استقلال دولت خود از ايام شاهرخ در حساب ميارند ازآن جهت اورا اول خان فرغانه شماريده اند). Он стал настолько сильным, что даже планировал захватить Бухару, но этому помешала его смерть, наступившая через 13 лет после его восшествия на престол (там же, 27б-28а).[2]

Как уже было сказано, это измененная версия легенды, которую привел в черновом варианте своего сочинения ‘Аваз-Мухаммад (см. Версию III). Анонимный автор АТ не мог не знать о существовании других версий истории Алтун Бишика, тем не менее он предпочел эту, т. е. условно «раннюю версию» ‘Аваз-Мухаммада. Правда, он серьезно ее дополнил, внес хронологические уточнения, изменил (опустил) некоторые имена в генеалогии. Автор не объясняет причин, почему он предпочел именно этот вариант легенды, хотя некоторые особенности его дополнений могут помочь ответить на этот вопрос. Во-первых, судя по указанным в его работе историческим сочинениям предшественников (в том числе и близких ему эпох),[3] видно, что он более или менее был осведомлен об истории Бухарского и Хорезмского ханств, а также других стран (он, кстати, излагает их историю в начале своего сочинения). Значит, автор не мог не заметить хронологических огрехов у своих предшественников (которые зафиксировали эту легенду в своих сочинениях) и, видимо, пытался их «поправить». Во-вторых, наш анонимный автор связывает историю Алтун Бишика и его ближайших потомков с Бухарой еще теснее,

[1] Возможно, намек на ликвидацию самостоятельного владения Чадакских ходжей (см.: «А». II. 2).

[2] Приведенные далее рассказы об ‘Абд ар-Рахиме и его потомках в той или иной степени соответствуют сведениям других источников и даже, скорее всего, оттуда скомпилированы.

[3] На л. 4а автор упоминает, что из исторических источников он пользовался рукописями в «шахской библиотеке», документами, письмами и даже монетами.

чем предшественники; т. е. фактически он делает Мингов родственниками Аштарханидов, подчеркивая, между прочим, их чингизидское происхождение, что в его версии легенды «работает» больше на Мингов, чем на исчезнувшую бухарскую династию.

Во всяком случае автор старается следовать хронологии, что позволяет ему проставлять более или менее точные даты,[1] а значит представить легенду как цепь реальных событий. Очевидно его желание связать раннюю историю Коканда с Бухарой и Хорезмом. Причем основная идея таких исторических искажений понятна – продемонстрировать независимость Коканда от Бухары, а также показать, что эти отношения были равными. Кроме того, за этими искажениями кроется желание анонимного автора (являвшегося, видимо, выходцем из дома Мингов[2]) оправдать Худайар-хана, пользовавшегося поддержкой Амира Насруллаха. Напомним, что он и его отец, Амир Музаффар, оставили о себе самую недобрую память у кокандцев, поскольку оба возглавляли ряд интервенций бухарцев на Коканд. Видимо, в этой версии автор пытался сгладить отрицательное отношение к помощи бухарцев, которой воспользовался Худайар-хан; ведь именно ему и посвящено сочинение.

В-третьих, в этой версии анонимного автора бросается в глаза отсутствие духовных патронов Мингов – Махдум-и ‘Азама и его ученика Мавлана Лутфаллаха Чусти, которые были включены в прежние версии легенды. Мне кажется, здесь автор понял: по хронологическим соображениям, он не сможет «привязать» их к тем персонам, происходящим из Мингов, которые фигурируют в других версиях легенды как современники или ученики названных шайхов. Отсутствие духовных связей Мингов с суфийскими шайхами автор целиком компенсирует описанием их конкретных деяний: возведение столицы, обширные ирригационные работы, поощрение развития земледелия и ремесел, активное «собирание земель», правление по *шар‘иат*у и по справедливости и т.п. Как стиль изложения, так и приводимые «точные даты» в истории Мингов первых поколений от Алтун Бишика создают впечатление реальности описанных эпизодов в этой версии легенды. Более того, автор достаточно искусно вплетает в мифологическую составляющую рассказа реальные события того времени, связанные, например, с ирригацией окрестностей столицы, ее основание и строительством в ней крепостных и прочих сооружений и т.п. (см. подробней ниже).

ОСТАЛЬНЫЕ ВЕРСИИ. У более поздних кокандских (туркестанских) авторов сакральная история Алтун Бишика и вариации родословной

[1] Конечно, большая часть «точных дат» могла быть им просто вымышлена. Тем не менее, автор старался, чтобы приводимые им даты соответствовали общеизвестным хронологиям.

[2] Это предположение переписчика сочинения (АТ, л. 153б).

Мингов, восходящих к Бабуру, похоже, закрепились как историческая память. Достоверность легенды (по крайней мере приводимой в ней цепочки имен до Бабура и дальше) ни у кого из авторов не вызывала сомнений. Местные историки, приводя эту родословную, ограничивались хронологическими поправками, более или менее системным изложением имен и т.п. Большинство туркестанских историков колониального периода не апеллировало к легенде в подробностях. Вариант ТШ в той или иной степени повлиял на поздних авторов.[1] Напомню, что, по словам автора, даже названием своего сочинения он хотел подчеркнуть исключительное значение главной, на его взгляд, фигуры – Шахруха «Второго», при котором Коканд обрел основной атрибут государства – столицу. Это же обстоятельство особенно подчеркивает и анонимный автор версии VII.

Некоторой оригинальностью отличается подход Мухамад-Салиха Ташканди. Он указывает ряд других источников (в том числе и суфийскую агиографию), которые он использовал для реконструкций родословных Бабура и его предков (ТДТ, лл. 334б-335а). Вслед за поздними авторами, писавшими после ликвидации Коканда, он тоже уделяет особое внимание Шахруху «Второму».[2] Автор подчеркивает, что именно в тот момент, когда Шахрух заявил о своем желании «стать хаканом» и получил на то одобрение «улемов и амиров», он приступил к строительству своего государства, начав это дело с основания новой столицы – Коканда (там же, лл. 340а-342а). Это важная часть легенды (не так сильно подчеркнутая в прежних вариациях). Именно она связана с реальными событиями и стала главным атрибутом пространственной (географической) легитимации как государства, так и власти Мингов (см. ниже, параграф 5).

Эта же идея была подхвачена другим историком Ферганы (Коканда) ‘Ибратом, который тоже сосредоточил внимание на Шахрухе «Втором» как на реальном основателе династии и строителе столицы Коканда. ‘Ибрат даже попытался вычислить дату его восшествия на престол – «через 200 лет после рождения Алтун Бишика» (1120/1708-1709 г.).[3] Автор пишет, что

[1] См., например, ТТ Муллы ‘Алима (Махдум-и ходжа), который значительную часть своего труда компилировал из ТШ. Последнее стало популярным источником компиляций (а иногда и критики, как у Мухаммад-Салиха) для позднейших историков не потому, что выделяется в ряду других источников своей упорядоченной структурой, а потому, что доступ к нему расширился в связи с его изданием в 1885 г. Н. Пантусовым. Другой автор, Мирза ‘Алим, включил «алтун-бишиковскую» родословную, правда, с самостоятельными интерпретациями (АСТХ, лл. 5а-14а – до правления ‘Абд ал-Карима).

[2] Интересно, что Мухаммад-Салих (как и автор АТ) приводит имена тезок в родословии с приставками «*Аввал*», «*Сани*», «*Салис*» («Первый», «Второй», «Третий»), видимо под влиянием турецкой традиции.

[3] Скорее всего он воспользовался соответствующими вычислениями Мулла Нийаз-Мухаммада.

до Шахруха все правители Мингов носили титул «бий». И только после него стали именоваться «ханами», поскольку Шахрух «сумел доказать свою родословную до Адама» (خضرت آدمغه چه نصبتنی اثبت قیلدی), естественно, через Алтун Бишика. Подобно Мулла Нийазу и Мухаммад-Салиху, ‘Ибрат обращает особое внимание на то, что столица ханства – Коканд – была основана именно при Шахрухе «Втором» (ТФ, сс. 41-43). Правда, ‘Ибрат добавляет другие детали в легенду, которые представляются результатом его критического отношения к ней (ТФ(Душ), сс. 2-4).

В названные и другие, более поздние, варианты этой легенды были внесены некоторые детали, видимо для того, чтобы придать ей форму достоверности, либо, скорее всего, чтобы привязать легенду к конкретным племенным элитам и политическим кланам. В частности, указываются точные географические пункты, связанные с определенными племенами, игнорируются перечисленные в первом варианте племена, меняется их порядок, названия и т.п. (см. подробней: Бейсембиев. Легенда, сс. 97-99).

Теперь обратимся к духовным связям ранних Мингов, о которых упоминается практически во всех вариантах легенды. Прежде всего, в большинстве вариантов родословия мы видим двух знаменитых шайхов Накшбандийа – Махдум-и А‘зама (ум. в 1542)[1] и одного из его учеников – Мавлана Лутфаллаха Чусти (ум. в 1579). При этом первый из них упомянут лишь вскользь[2] как духовный авторитет, роль которого ограничилась благословлением (по другим вариантам, напутствием) Тангри-йар султана, точнее предсказанием того, что потомки юного царевича будут «великими султанами климатов». Что касается Мавлана Лутфаллаха Чусти, то его духовная связь с ранними Мингами никак не оспаривается и выглядит более тесной, чем их связь с Махдум-и А‘замом. Чамаш-бий (Шахмаст-бий) во всех вариантах легенды назван муридом Лутфаллаха Чусти. Причем эта духовная связь упомянута даже в тех источниках, в которых Алтун Бишик как основатель Мингов не назван вовсе. Первым представителем династии, по этой версии, был именно Чамаш-бий (как прямой потомок Чингизидов), успехи которого объяснялись поддержкой Мавлана Чусти.[3]

[1] См. о нем выше, прим. 26.

[2] Правда, В. Наливкин пишет, что и сам Алтун Бишик был муридом Махдум-и А‘азама, который даже оставил своего ученика, чтобы тот присматривал за юным Тангри-йаром (Краткая история, с. 51). Однако этого в самой ранней письменно зафиксированной версии легенды не отмечено.

[3] Версии с чингизидской легитимацией предков Мингов, нашедшие отражение в кашгарском источнике (написан в 1877 г.), связывают их происхождение от Чамаш-бийа, родословная которого (по этим версиям) восходит к Чингиз-хану (ТС, л. 2а-3а). Эта легенда уже была частично исследована в научной литературе: Бартольд. Отчет о командировке в Западную Европу, сс. 407-408; Бейсембиев. Легенда, сс. 99-100.

Интересно, что один из самых известных авторов в кокандской историографии Хаким-хан тура в своей хронике вовсе игнорирует ранние эпизоды этой сакральной истории об Алтун Бишике, не упоминая о нем вообще и не включая в свое произведение эпизод с «благословляющей молитвой», произнесенной Махдум-и А‘замом в честь маленького Тангрийара (сына Алтун Бишика). Автор тем не менее признает аристократический и легитимный статус Мингов как правителей Коканда (включая их в 12-й разряд «избранных владык»), однако реальным основателем их династии считает Чамаш-бийа, указывая на то, что он был муридом Лутфаллаха Чусти, но тут же напоминая о том, что последний был муридом Махдум-и А‘зама (МТ-2, с. 1). Между тем именно Хаким-хан (как отпрыск дома Махдуми-азамидов) мог быть «заинтересованным лицом» в поддержании мифологемы о прямом «духовном участии» Махдум-и А‘зама в своеобразной сакрализации («предвидении») державных прав Мингов. Скорее всего этот эпизод легенды ему не был знаком либо он игнорировал его сознательно.

Кроме того Хаким-хан, будучи близким родственником правящего дома Мингов, знал наверняка намного больше, чем другие авторы об их происхождении и родственных связях, и не по легендам, а в действительности. Он был посвящен в достаточно интимные подробности жизни двора и правителей, преимущественно ‘Умар-хана. Последний, будучи его дядей и покровителем, был еще и предметом его симпатий. Именно по этим причинам, казалось бы, Хаким-хан мог, исходя из вышесказанного и пользуясь своим признанным авторитетом персоны саййидского происхождения, изложить упомянутые сакральные сказания, подтвердив как чингизидские, так и саййидские притязания того же ‘Умар-хана. Однако он не только игнорирует эту легенду (выражая, очевидно, точку зрения признанных *саййид*ов[1]), но и напротив, излагает такие эпизоды, которые ставят под сомнение знатное происхождение ‘Умар-хана. Так автор пишет, что когда ‘Умар-хан хотел жениться на его родственнице из признанного саййидского клана Ахраридов, то эти притязания были пресечены отцом Хаким-хана – Ма‘сум-ханом тура, на том основании, что все знатные люди, включая султанов, всегда уважали права саййидов на внутриродовые браки и не брали саййидок без разрешения глав этих кланов; ведь женщины из таких семей отдавались замуж только за признанных *саййид*ов/ходжей (см. подробней в следующем параграфе).

Мотив Хаким-хана, когда он фактически разоблачает мифы о «тимуридско-чингизидских» (и одновременно о «саййидских»)

[1] Хотя автор критикует и современные ему кланы потомков Пророка, и одновременно тех, кто «достигнув богатства и знатности», сразу же «мечтает стать *саййид*ом» (см. подробней: «В».II.5).

основаниях притязаний ‘Умар-хана, тоже понятен. Если бы Хаким-хан следовал какой-нибудь знакомой ему версии генеалогических коннотаций (подобных тем, что изложены у Исфараги), то он, легитимируя властные притязания ‘Умар-хана, вынужден был бы часть этой легитимности, связанной с «благородной родословной», перенести и на Мадали-хана, сына ‘Умар-хана, своего личного врага разрушителя его семьи. Вероятно, поэтому Хаким-хан старается показать, что благородная кровь в жилах Мингов течет благодаря родственным связям с Ай Чучук Айим (или Кинигас/Кенегес Айим), происхождение которой из семьи Тимуридов никто не оспаривал.

I. 2. Сакральная легитимация власти: саййидские притязания ‘Умар-хана

Пути придания законности собственному господству в качестве «продолженной генеалогической преемственности», избранные кокандскими Мингами, в том или ином виде повторяют те генеалогические реконструкции, к которым прибегал Амир Хайдар – современник и «конкурент» ‘Умар-хана. Неоднократная критика в адрес Амира Хайдара, «разоблачения» его «саййидских притязаний», нашедшие место в кокандской историографии, дают основание утверждать, что соответствующие реконструкции генеалогии Мингов начаты как своеобразный «ответ Бухаре». Стихотворная форма истории «благодеяний Амира мусульман» (‘Умар-хана) была поручена придворному поэту Фазли, сочинение которого, составлено в виде комплиментарной оды. Оно, как уже было сказано не удовлетворило ‘Умар-хана (см.: «А».I.1). Это вполне можно понять, так как у Фазли генеалогическая история Мингов (особенно ранних) имеет весьма краткий вид и поэтому выглядит скомканной. Как показано выше, в ней не фигурируют ни Алтун Бишик (как сын Мирза Бабура), ни его ближайшие преемники, не приведены чингизидская и саййидская родословные ‘Умар-хана, но в действительности, краткие упоминания о предках Мингов, изложенные Фазли, наверняка были ближе к истине (см. предыдущий параграф).

‘Умар-хан поручает составить похожее сочинение упомянутому выше придворному писарю Исфараги, который в структуре следовал сюжету стихотворного опуса Фазли, однако ввел части, связанные с родословной своего патрона и заказчика ‘Умар-хана (см.: «А».I.1). Перед Исфараги была поставлена практически невыполнимая задача. Особенно это касается «саййидской части» родословной его патрона (т.е. в качестве потомка пророка Мухаммада). Тем не менее он не только нашел своеобразный

выход из ситуации, создав саййидскую родословную Мингов через Тимуридов (!), но и сделал ‘Умар-хана «*саййид*ом с двух сторон», то есть по материнской и по отцовской линиям одновременно. Обратимся к этой части его текста.

Исфараги пишет, повторяя фразу Фазли (см. выше), что отец ‘Умар-хана был «из сада Бабура и потомков Тимура». Далее родословная приведена в таком виде: ‘Умар-хан (!) – Нарбута-хан – Амир ‘Абд ар-Рахман – ‘Абд ал-Карим султан – Шахрух Аталик [«Второй»] – ‘Ашур-кул Аталик – Хаджжи-хан – Шахрух Аталик – Чамаш-бий – ‘Убайдаллах-хан – Абу-л-Касим хан – Мухаммад-Амин-хан – Тангри-Йар султан – «Счастливый султан» Алтун Бишик[1] – Бабур султан».

И далее приводится фактически вторая родословная Бабура в таком виде: «Бабур-хан (!) – ‘Умар-шайх Асгар (=Младший) – Абу Са’ид султан – Султан-Мухаммад – Мирза Миран-шах – Амир Тимур Кураган – Амир Тарагай – Амир ‘Абд ар-Раззак (!)[2] – Амир ‘Абд ал-Кадир по прозвищу Нуйан-шах – Амир Шах-и Тахир – ‘Абд ар-Рахим Хаджжи ал-харамайн (= паломник двух священных храмов) – Амир Шах-и Мухаммад – Султан ‘Убайдаллах – Шах Касим – Амир ‘Абд ар-Рахман – Шах ‘Абд ал-Маннан – Шах ‘Абд ал-Фаттах – Махмуд-Шах по прозвищу Кара-хан – ‘Абд ал-‘Азиз-хан – Султан Хасан – Султан ‘Абд ар-Рахим по прозвищу Сатук Бугра-хан[3] – ‘Абд ал-Каххар Султан – ‘Абд ал-Джаббар Султан – ‘Абд ал-Фаттах султан – Джамиля-ханим (!), дочь Мухаммада [ибн] Ханафийа.[4] Последний, по версии Исфараги, был дедом ‘Али ибн Аби Талиба.[5]

[1] Титул Алтун Бишика приведен как «Хумайун султан» («Счастливый султан»). Автор сопровождает этот титул специальной ремаркой: «Некоторые, вступая в противоречие с преданием (*ривайат*/روايت), говорят, что Алтун Бишик был сыном Хумайуна, сына Бабура». Следовательно, автор понимает «Хумайун султан» не как самостоятельное имя, а как прозвище. Ремарка показывает также, что какие-то версии родословной уже существовали и скорее всего были тимуридскими.

[2] Компилировавший эту же родословную ‘Аваз-Мухаммад вместо имени отца Амира Тимура добавляет слово «дочь» (*бинт*), но не приводит ее имени (см. ниже).

[3] Мифический герой, связываемый с традицией исламизации Кашгара и восточной части Ферганы. См: Grenard F. La legende de Satok Boghra Khan. Там же основная литература.

[4] Такой же мифический герой исламизации в Ферганской долине и отчасти в Кашгаре, часто включаемый в местные сакральные родословные (*насаб-нама*). Однако по этой традиции, возникшей задолго до составления родословной ‘Умар-хана, Мухаммад ибн ал-Ханафийа (у Исфараги слово «ибн» пропущено) – сын Али ибн Аби Талиба. В этих *насаб-нама* родословная линия представлена в таком виде: Мухаммад ибн ал-Ханафийа – его сын Абд ал-Фаттах – его сын Абд ал-Джаббар – его сын Абд ал-Каххар. О дочери с таким именем эта традиция не упоминает вообще. См: Исламизация и сакральные родословные, с. 73 и дальше. Там же литература. Однако Хаким-хан тоже упоминает его имя иначе (Мухаммад Абу Ханафийа) и называет других его детей – Абу Хашима, ‘Али и Джа‘фара (МТ-1, сс. 58).

[5] Четвертый праведный халиф, зять Пророка (ум. в 661).

Автор пишет: «Вывод таков: через эту группу людей, от отца к отцу, восходит родословная *сайййид*а Мухаммад-‘Умара». Подложность родословной не вызывает никаких сомнений. Основная проблема однако заключается в том, что автор совершенно поверхностно знал существующую сакральную традицию, которая уже имела достаточно развитые формы, особенно в изложении священных родословных, восходящих к героям исламизации в Кашгаре и Фергане (об этом подробней см. предисловия в двух выпусках упомянутой публикации: «Исламизация и сакральные родословные»).[1] Исфараги, очевидно, ожидал претензий и сомнений по поводу своего творчества, направленного на «восстановление» сайййидской родословной ‘Умар-хана. Однако его ожидания касались только сомнительности титулатуры известных персон в родословной. Поэтому он пытается предупредить первый вопрос, который как бы лежит на поверхности, и пишет:

«Если кто-нибудь спросит: “Почему же в этом роду, идущем плоть от плоти к *сайййид*ам, некоторые лица носят титулы ‘аталик’ и ‘бий’?” – ответ будет таким: эти высокопоставленные персоны [т. е. названные в родословии] правили в государствах Туркестана. И, согласно узбекским законам (قوانين اوزبكيه),[2] султанов и падишахов иногда называли (титулами) ‘*аталик*’, ‘*бик*’ и ‘*бий*’. Произошло согласно правилу: “Обычай подобен предписанному” (العرف كالنص)»[3] (ШНУ, лл. 53а,б).

Кроме всего прочего мы видим, что для Исфараги приложение титула «султан» к потомкам *сайййид*ов правомерно.[4] Автор также находит логичное, как ему кажется, объяснение использованной им титулатуры персон в родословии. Интересно, что он говорит о законах именно узбекских племен, а не о «чингизидских правилах». Это, вероятно, отражает его личное мнение и пристрастия современников (его потенциальных читателей). Исфараги игнорирует более существенный вопрос, который тоже лежит на поверхности: «Каким образом тимуридская родословная, вопреки уже устоявшейся традиции, вдруг превратилась в сайййидскую?» Впрочем, в тех кругах, на которые она была рассчитана, едва ли кто-то

[1] Между прочим, тот же Хаким-хан пишет, что все те улемы, кто подтверждает чью-то сайййидскую родословную, не могут выйти за пределы линии, ведущей к Мухаммаду Абу (!) Ханафийа (там же).

[2] То есть узбекских племен и родов (групп).

[3] В религиозных текстах (прежде всего в фетвах или *ривайатах*) означает приравнивание *шар‘иату* тех местных обычаев, которые не противоречат религиозным предписаниям.

[4] В истории мусульманских государств использование этого термина было неоднозначным, и автор, скорее, использует его в позднейшем значении, которое установилось в Великой Порте, когда термин «султан» был отчасти приравнен к термину «халиф».

решился бы открыто выразить свои сомнения. Это совсем не значило, что инициатива («заказ») ‘Умар-хана, пожелавшего получить в свой актив благородного происхождения еще и саййидскую родословную,[1] была безоговорочно принята всеми. Особенно примечательно, что никто из кокандских историков (несмотря на обязательные симпатии к ‘Умар-хану) не повторяет эту родословную, ограничиваясь титулами «*Амир ал-муслимин*»,[2] иногда «*саййид*».[3]

Далее Исфараги уверяет, что и со стороны матери родословная ‘Умар-хана тоже саййидская. Она возведена через дочь упомянутого Имам-кули.[4] А мать Имам-Кули – дочь Шах-Рустама, которую звали Ага-йи Мах-ханим. Затем приведена родословная ее отца в таком виде: Шах-Рустама ходжа б. Шах-Кучак б. Мухаммад-‘Али ходжа б. ходжа Мухаммад-баба б. ходжа Йусуф-‘Али б. ходжа Йусуф-‘Али (!)[5] б. Джасус-хан б. ‘Абд ал-Кудус-хан б. ходжа Дарвиш-‘Али б. Саййид-Карим б. ходжа ‘Алам б. саййид Амир Хусайн б. Кутб ад-дин ходжа б. ходжа Нур ад-дин б. ходжа Хатиб ад-дин б. шайх Кабир-и Мухаммад ходжа б. ходжа ‘Али-Хаким б. ходжа Тахир б. ходжа Хади б. ходжа саййид Захир б. Имам ‘Али ат-Таки б. Имам Мухаммад ‘Али Наки (без артикля!) б. Имам Муса Рида б. Имам ‘Али Муса Казим б. Имам Джа‘фар Садик б. Имам Хусайн (и так далее, до ‘Али б. Аби Талиба).

Сразу после этой родословной автор делает символическое заключение: «*Амир ал-муслимин саййид* Амир ‘Умар является *саййид*ом с двух сторон и подчиняться ему предписано (*ваджиб*)»[6] (там же, лл. 53б-54а,б). Кажется, что для автора важно подчеркнуть именно это обстоятельство, несмотря на откровенно неудачные и схематичные «реконструкции» родственных линий ‘Умар-хана, особенно, «саййидских генеалогий» (со стороны отца и матери). Из всего этого видно, что Исфараги подошел к поставленной задаче очень поверхностно, вероятно рассчитывая на то, что в условиях усиливавшегося авторитарного правления никто не рискнет «инспектировать» созданные им родословные. Из его совершенно неудачных «реконструкций» тем не менее видно, что он не обладал информацией о родословных линиях,

[1] А значит, еще один источник легитимации власти.

[2] В знаменитых хронологических таблицах С. Босворта этот титул по ошибке дан в форме «Amir al-mu’minin» (Bosworth, The new Islamic dynasties, p. 295).

[3] Исключение – ‘Аваз-Мухаммад, мнение которого мы разберем ниже.

[4] Он сын Дуст-кули Бахадура, внук Фазил Аталика, т. е. выходец из дома Мингов. Beisembiev. Annotated Indices, p. 68.

[5] Возможно, автор случайно повторил одно и то же имя.

[6] Имеется в виду религиозно-политическое значение термина, предписывающее подчинение легитимному правителю.

зафиксированных в прежней рукописной традиции. Еще меньше он знал о сакральных родословных, имевших хождение преимущественно среди тюркоязычных племен, зафиксированных в «*насаб-нама*».[1] Возможно, поэтому «воссозданные» им генеалогии не были приняты всерьез, и лишь ‘Аваз-Мухаммад попытался внести в них некоторые коррективы в первом варианте своего сочинения, хотя позже, когда приступил к составлению белового списка, уже игнорировал эти родословные, видимо в силу их очевидных недостатков.

Интересно, что Хаким-хан вообще не называет ‘Умар-хана «*сайййид*ом», а лишь приводит рассказ с упоминанием того, что он получил звание «Амира мусульман» по заслугам, но не по родословной (см.: «В».II.4). Речь идет о том, что ‘Умар-хану удалось снарядить войско с большим, чем требуется по хадису, числом воинов, и это и дало ему основание присовокупить к своему имени искомый титул. Тогда же ‘Умар-хан «поручил своим амирам должности чингизхановы». Одновременно были пожалованы и другие должности (некоторые из них впервые основаны в ханстве), например, распорядителя «делами ходжей» – *ходжа-йи калан*а (поручены Тура ходже Махдум-и ‘азами и Ишан Султан-хану Ходжа-йи Ахрари). На пост *шайх ал-ислам*а был назначен отец Хаким-хана – Ма‘сум ходжа. Сам Хаким-хан, несмотря на малый возраст (10 или 12 лет), получил должность распорядителя «делами *сайййид*ов» – *накиб*а (МТ-2, сс. 136-137). По всей видимости, ни сам автор, ни естественно ‘Умар-хан в таком сочетании «чингизхановых» и исламских должностей и в их торжественном пожаловании придворным не видели никаких противоречий.[2]

Судя по другим рассказам Хаким-хана, саййидские семьи (прежде всего потомки Ходжа Ахрара и Махдум-и А‘зама) даже будучи обласканными, не считали, что ‘Умар-хан действительно может считаться *сайййид*ом. Это подтверждается следующим рассказом Хаким-хана. Один из отпрысков Ходжа Ахрара – Ходжа Махмуд-хан[3] (бывший владетель Ура-типа) стал просить «дать ему в управление» какую-нибудь крепость. ‘Умар-хан под предлогом «совета с амирами» затягивал вопрос. Тогда Махмуд-хан

[1] См., например: Мокеев. «Насаб-наме» Абд ар-Рахима, с. 27-32 и далее. Подробней: «В».V.4.

[2] Такие ремарки в этом и в других сочинениях кокандской историографии встречаются часто. У того же Хаким-хана приведен рассказ о торжествах в Ташкенте, где ‘Умар-хан устроил церемонию «*курунуш*» (буквально «предстать пред очи»), что означало возможность быть представленным хану и поднести подарки/«*тартук*» или получить почетные одежды. Автор говорит о том, что эта церемония проводилась «по правилам чингизхановым» (بیوسون چنگیز خانی) (МТ-2, сс. 209-210).

[3] Напоминаем, к выходцам из этих домов прилагался титул «хан», скорее всего потерявший светское значение и превратившийся в часть почетного имени.

пообещал ‘Умар-хану взамен выдать за него племянницу, то есть девушку из саййидской семьи Ахраридов – дочь Ишан-и Султана (Султан-хан, Ходжа-йи калан).[1] Хаким-хан пишет, что ‘Умар-хан «в силу своей неопытности принял это предложение». И дальше поясняет эту свою ремарку:

«В это время власть ‘Умар-хана была на высоте. Но он не знал, какое дело станет причиной ее упадка. В конце концов именно эта царская спесь и победа великих мирских желаний побудили его **проявить дерзость по отношению к этой семье саййидов**, и теперь он возжелал [взять в жены] ту благородную...» (МТ-2, с. 222. Выделено мной – *Б.Б.*).

Узнав об этих переговорах отец автора Ма’сум-хан и его родственник из Ахраридов Тура ходжа (дядя Махмуд-хана), решили вмешаться в это дело и добились аудиенции у ‘Умар-хана. Во время аудиенции отец автора, Ма’сум-хан. обратился к ‘Умар-хану в довольно резкой форме:

«Мы слышали, что вы протянули руки к дому Пророка. Мы вам говорим из благорасположения к вашей власти – никто из ваших предков не делал этого. Надеемся, и вы этого не сделаете, и никто такого не будет делать. Но если кто-то так поступит – последствия будут непростительными»[2] (МТ-2, с. 223).

И как бы это ни показалось неожиданным, ответ ‘Умар-хана выглядел как оправдание (если не предположить обычную пристрастность Хаким-хана) в том, что предложение о браке исходило не от него, а от Ишан-и Султана (Султан-хана) – отца девушки. Автор добавляет, что он-то уж точно знает, что «на сердце у ‘Умар-хана было сильное желание жениться на *саййид*ке».

После этого оба *саййид*а отправились к Султан-хану, который в свою очередь стал уверять, что он об этом ничего не знал и что инициатива этого брака исходила от его брата Махмуд-султана, «желающего получить власть». Ма‘сум-хан, узнав, что этот инцидент не был попыткой ‘Умар-хана насильно жениться на саййидке, решил отступиться, заметив лишь: «*Саййид*ы дешево продают свою совесть ради мирского». Во всяком случае, даже под таким давлением авторитетных столпов саййидских домов, брак (в результате тайных переговоров) все-таки состоялся, и, по замечанию автора, ‘Умар-хан «расцвел, словно цветок», поскольку его скрытое желание жениться на *саййид*ке исполнилось. Поэтому он велел устроить пышную свадьбу (МТ-2, сс. 221-225).

Инцидент позволяет нам сделать по крайней мере три заключения. Во-первых, в Коканде мы видим только две высокопоставленные семьи, чьи саййидские корни признаны безоговорочно[3] – это Ахрариды

[1] Имя ее не названо, однако со стороны матери она была отпрыском Махдуми-а‘замидов.

[2] Здесь намек на земную и небесную кару.

[3] В свое время основатели этих кланов – Ходжа Ахрар и Махдум-и А‘зам не

и Махдуми-азамиды. Совершенно очевидно, что они не признавали ‘Умар-хана «своим», а значит для кланов признанных потомков Пророка его саййидские притязания не являлись легитимными. Впрочем, судя по скромным ремаркам Хаким-хана по поводу предков ‘Умар-хана, чингизидские притязания Мингов саййидскими кланами тоже были признаны формально. Возможно, что при явном игнорировании родословных притязаний ‘Умар-хана *саййид*ы не оспаривали публично его попыток «облагородить» свою генеалогию, поскольку «шар‘иатская политика» хана (включавшая обязательно почтительное отношение к отпрыскам дома Пророка) их вполне устраивала. Однако претензии хану за то, что он «протянул руки к *саййид*ам», означает то, что они не признавали хана «своим».

Во-вторых, нельзя не заметить того серьезного влияния, которое имели эти саййидские семьи. Их респектабельность исходила не только из личного благосостояния или придворных должностей, полученных ими. Традиционное уважение к сакральным семьям и даже некоторый страх перед ними связаны с внушенными едва ли не с детства представлениями о том, что неучтивость (*би-адаб*) к членам «семьи Пророка» и членам суфийских семей будут иметь последствием кару и в этом мире, и в будущем. Сами *ходжи* и *саййид*ы всячески поддерживали такие представления и охотно их эксплуатировали, как это видно на примере практически прямых угроз Ма‘сум-хана в адрес ‘Умар-хана, чей ответ (в результате) выглядит как оправдание. Позже ‘Умар-хан удачно сыграл на противоречиях в саййидских кланах и на желании некоторых из них обладать властью и сумел породниться с ними. Желание хана жениться на саййидке вполне объяснимо: такой брак не только удовлетворял личные амбиции ‘Умар-хана, но и возвышал его престиж. А самое главное, этим браком хан смог бы подтвердить свои притязания на принадлежность к «дому Пророка», поскольку девушек из этого рода отдавали только *саййид*ам. Правило неприкосновенности *саййид*ов мало кто решался нарушать, как это видно из приведенного монолога Ма‘сум-хана.

В-третьих, важно еще раз отметить сословную и клановую замкнутость саййидских семей, благодаря которой они старались не допускать смешения крови (посредством браков) с другими, пусть даже очень высокопоставленными кланами и родами.

Таким образом, идея Исфараги (и, очевидно, самого «заказчика», ‘Умар-хана) использовать тимуридскую родословную линию и превратить ее в

притязали называться *саййид*ами, хотя и роднились с ними. Саййидские родословные создавались их потомками. См.: Babadjanov. Biographys. Pp. 6-74; Кадырова. Жития, сс. 50-62, особенно 76-79. Впрочем, другие семьи *саййид*ов шли на внеродовые браки, естественно, из соображений материальных и иных выгод для себя (см., например: Бабаджанов. Из истории, сс. 86-99; Абашин. Бурханиддин Кылыч).

саййидскую представляется совершенно неудачной. Ведь разные формы родословия Амира Тимура (в том числе включающие родственные связи с Чингиз-ханом) уже были зафиксированы в исторических источниках и в устной традиции. Тем более они не могли быть незнакомы автору и ‘Умар-хану. Сам Исфараги упоминает, что известные произведения чингизидской и тимуридской истории читались вслух на собраниях, устраиваемых ‘Умар-ханом (ШНУ, л. 28а,б). Это известие дает основание думать, что и произведение Исфараги было рассчитано на такого рода «придворные чтения», дабы сформировать «общественное мнение» хотя бы в среде дворцовой элиты. Однако этот замысел не был воплощен в связи с ранней смертью ‘Умар-хана.

Во всяком случае ясно, что сакральные генеалогические притязания ‘Умар-хана игнорировали не только кланы признанных *саййид*ов. Напомню, что «воссозданная» сакральная родословная не показалась достаточно убедительной современным (и более поздним) кокандским и туркестанским историкам; насколько нам известно, никто не повторял эти родословные в своих сочинениях, хотя большинство авторов к имени ‘Умар-хана прилагают титулы «саййид» и «Амир ал-муслимин» (видимо, уже по инерции), скорее выражая почет, чем вкладывая в эти титулы конкретный смысл. Единственное известное сочинение, где саййидская родословная ‘Умар-хана повторена почти без изменений, – это черновой вариант сочинения ‘Аваз-Мухаммада, который почти слово в слово повторяет текст Исфараги. Возможно, он внимательно ее изучил и обнаружил довольно грубую ошибку, которую пытался по-своему исправить. Автор знал, что родословная Тимура и ближайших 3-4 его предков хорошо известна. Обнаружив явную подделку Исфараги, вместо имени Амир Тарагай (отца Амира Тимура), ‘Аваз-Мухаммад вставляет слово «*бинт*» (дочь), но не называет имени этой «дочери», а сразу приводит имя ее отца – ‘Абд ар-Разак (ТДН, л. 62б).[1] Это, пожалуй, единственный случай, когда саййидская генеалогия ‘Умар-хана удостоилась внимания кокандского историка второго поколения. Интересно, что во втором варианте (беловой версии) своего сочинения, автор не только меняет его название, но и отказывается от саййидской родословной своего кумира ‘Умар-хана, хотя повторяет чингизидскую генеалогию Мингов, подтверждая их сакрализацию более древними корнями и доводя по традиции родословие Тимуридов до пророка Нуха (ТТХ, л. 6а,б). Одновременно он повторяет фразу Исфараги о том, что родословная ‘Умар-хана по материнской линии является саййидской (через Рустам-шаха), однако не воспроизводит ее (там же, л.

[1] В этом месте в тексте над словом «*бинт*» проставлен знак выноса (в виде «V»), что должно сопровождаться дополнениями на полях, но таковых нет, во всяком случае сделанных рукой автора.

22б), возможно, по причине не вполне удачной «реконструкции» самой родословной линии, грешащей ошибками как хронологии событий, так и в выборе включенных в нее персоналий.

Итак, попытка ‘Умар-хана «воссоздать» саййидскую родословную не была серьезно воспринята почти никем из его современников, даже его сыном Мадали-ханом. В своем монетном чекане тот, в отличие от отца, не пользуется титулом «*саййид*», восстановив титул «хан» (Ишанханов. Каталог, сс. 9-11) и подчеркнув тем самым важность именно чингизидской преемственности для себя и, по всей видимости, для окружения.[1] К тимуридско-чингизидской же родословной ‘Умар-хана кокандцы проявили больше доверия, что (как было сказано выше) связано с представлениями о власть предержащих среди значительной части населения. По этим представлениям тимуридское родословие Мингов (независимо от его очевидной сомнительности) было признано достоверным, а значит дающим законное право на власть. Следовательно, внешне сохранялся прежний порядок вещей – генеалогическая связь с легитимной династией. Такие представления и традиции были настолько сильны в ханствах (особенно среди доминирующей по численности кочевой и полукочевой среде), что стали обязательным правилом для большинства.

Это не означало, что исламские источники легитимности власти игнорировались. Они тоже использовались, хотя иногда приобретали весьма интересные, я бы сказал, причудливые формы. Например, любопытен процесс инаугурации Мадали-хана, описанный свидетелем этого события Исфараги. Вся церемония «поднятия в ханы, согласно правилам султанов прежних эпох» была максимально «исламизирована» сакральными ритуалами, присутствием и благословлением богословов, знаменитых шайхов и т.п. (см.: «В». II. 3). Однако на церемонии инаугурации доминировали военные и главы племен и родов, чьим присутствием фактически вершилось «общественное посвящение» во власть. Причем для автора, пытавшегося доказать саййидскую генеалогию ‘Умар-хана, исламизация самого процесса чингизидской (кочевнической) инаугурации совершенно легитимна; его вполне удовлетворяет то, что она проведена в условно «исламизированном стиле».[2] Во всяком случае,

[1] Между прочим, точно такое же недоверие было проявлено к саййидским притязаниям правителя Бухары Амира Хайдара, который тоже попытался доказать свое происхождение из дома Пророка. Его современники остались равнодушными к таким притязаниям, как это показала Анке ф. Кюгельген (Легитимация, сс. 222-227). Тем не менее монеты с титулом «саййид», приложенным к имени Амира Хайдара, чеканились еще почти сто лет после его смерти, правда с приставкой «мархум/прощенный, покойный» (Kočnev. The last period, с. 437).

[2] Сравните это с церемонией возведения в ханы на знаменитом самаркандском «Кук таше», описанной Роном Села (Sela. Ritual and Authority, pp. 34-39).

поднятие в ханы преемника ‘Умар-хана по «правилам прежних ханов» следует воспринимать не только как доказательство восстановления преемственности власти (тимуридско-чингизидской),[1] но и как форму политического ритуала, за которым стояли традиции большинства социума и восприятие им легитимности власти.

***

Подведем некоторые итоги обзоров, сделанных в этих двух параграфах. Пока сложно выяснить, в каких формах зародилась легенда об Алтун Бишике, и фигурировал ли он в ней вообще, по крайней мере, в ее ранних вариантах. Например, в том смутном виде, в котором ранняя история Мингов изложена у Фазли, Алтун Бишик не упомянут совсем. Это не означает, что такой персоны в каком-нибудь из вариантов легенды не было вообще. Во всяком случае, следующий автор официальной истории ‘Умар-хана – Исфараги привлекает и «развивает» именно эту линию. Между прочим, сам компонент имени «*Алтун*» (Золотой/ая) в легенде приближает ее к кругу тюрко-монгольских сказаний,[2] рожденных вместе с сакрализацией державных прав Чингиз-хана, его потомков и тех представителей династии, кто в последующем принял чингизидскую генеалогическую легитимацию своих державных прав. Напомним, что в мифологии Чингизидов и последующих династий определение «*Алтун*/*Алтан*» становилось частью имен этого рода,[3] а главное, было названием собственно чингизидского рода – «*Алтан Уруг*»/Золотой Род. Одновременно генеалогическая линия Чингизидов возведена к «праотцу», рожденному от «Золотого человека» (см.: Woods. Timur’s genealogy, pp. 92-96; Трепавлов, Соправительство в Монгольской империи, сс. 248-278; Султанов. Поднятые на белой кошме, сс. 66, 73 и дальше).[4] Не исключено, что в силу исторической (коллективной) памяти, основным компонентом которой в то время, естественно, оставались мифы и сказания о «батырах прошлого», основная часть кочевников продолжала именовать собственно

[1] Здесь не имеются в виду случаи с подставными или «игрушечными» ханами.

[2] Правда, стиль, которым она изложена у Исфараги и в других вариациях, скорее приближен к рукописной традиции эпохи Тимуридов (например «Зафар-нама») и, видимо, рассчитан на более образованных, чем остальное население, придворных в эпоху этого правителя, для которых практиковалось чтение различных сочинений при дворе.

[3] Например, дочь самого Чингиз-хана звали Ал-Алтан (Сокровенное сказание, § 238, сс. 122-123).

[4] Интересно также, что монгольская эпическая традиция и некоторые хроники XVII-XVIII веков сохранили компонент «Алтан» (Золотой) в названиях сочинений. См., например: Лубсан Данзан. Алтан товчи/Золотое сказание.

чингизидский род «Золотым». Они же, видимо, по прямой ассоциации приложили это определение к имени мифического основателя новой династии Мингов. Мифологические представления кочевого населения вполне могли составить основу для появления ассоциативного ряда, сочетающего древние мифы с «новым персонажем». Его имя (Алтун Бишик[1]) могло составить необходимую ассоциацию, которая подспудно вносила достоверность в идею об отпрыске из семьи Тимуридов/ Чингизидов как «Золотого Рода».

Представленная сакральная история, особенно в ее ранних вариациях, несет в себе след абсолютной локальности,[2] т. е. она рассчитана на восприятие исключительно в пределах ханства с его придуманными «реалиями» собственного прошлого с апелляцией к мифам.[3] Внешний – даже очень близкий – мир (например, соседние ханства) «привязаны» в основном для формальной достоверности и усиления легитимирующего пафоса легенды.[4] И все это при фактически полном игнорировании собственной истории или истории «вовлеченных» в легендарные сюжеты ханств и регионов (как в смысле персоналий политической элиты, так и в смысле хронологии). Хотя, повторяем, эти сюжеты, имена и деяния

[1] Напоминаю об объяснении Исфараги (и тех, кто ему следовал в версиях легенды) в том смысле, что Алтун Бишик назван согласно традиции тюрков – именовать новорожденного в связи с обстоятельствами «места и времени» его рождения. Это не вполне удачное объяснение (человека довольно далекого от тюркской традиции), поскольку малыш был уже рожден. Кроме того о том, что колыбель, в которой он был найден, была из золота, упоминают только некоторые позднейшие версии (см. например, АСТХ, л. 8а). Золотошвейной была парча, в которую был завернут малыш. Тогда, следуя упомянутой традиции, ребенка следовало бы назвать «Алтун Парча».

[2] Исключение составляет хроника Хаким-хана, который, впрочем игнорировал эту легенду, представив собственный (может быть, более достоверный) взгляд на раннюю историю Мингов и Коканда в целом.

[3] Бухарский историк Мир Хусайн, писавший о Коканде, не упоминает о связях Мингов с Тимуридами, тем более с Чингизидами (Бейсембиев. Легенда, с. 99). Это кажется естественным, так как автор мало представлял себе ситуацию в соседнем ханстве, равно как не всегда знал сакральные истории, которые там ходили. Тем не менее он упоминает, что Чамаш-бий был муридом Лутфаллаха Чусти. Последний предрек своему адепту, что его потомки будут «обладать властью» (Тарих-и салатин, л. 10а). Одновременно Мир Хусайн не счел нужным упомянуть и о «саййидской родословной» Амира Хайдара (Кюгельген, с. 226).

[4] Хотя «хорезмская составляющая» легенды выглядит более всего неуместной и недоказуемой, особенно если учесть, что к этому времени уже существовала собственная и более достоверная история Хорезма Абу-л-Гази (*Шаджара-йи турк*), сведения которой даже близко не сочетаются с легендой о «ферганском правителе» на троне Ургенча. Это еще одно свидетельство исключительной локальности легенды. Е. Мейендорф отмечает, что ‘Умар-хан сохранял дружественные отношения с хорезмским ханом, с которым состоял в родственной связи (Путешествие, с. 71). Может быть, речь идет о династийном браке.

участников мифологизированных рассказов естественно имеют особый смысл и значение, а хронологические противоречия и несоответствие персоналий совсем не важны для читателя, на которого была рассчитана эта «воссозданная» история.

Одной из ключевых фигур легенды является Бабур, который проиграл битву за власть в родном крае и поэтому должен восприниматься как фигура, символизирующая утрату родового владения – Ферганы. Однако все варианты истории об Алтун Бишике предваряют рассказы (иногда реальные, иногда полумифические) о водворении Бабура и его потомков в Индии, где он снова обретает власть, естественно «согласно воле предопределения», которое возвращает владычество тем, кому оно было дано со времен Нуха (Ноя) или даже Адама. При такой интерпретации Минги тоже выигрывали – они восстановили былые державные права своего предка в его родном домене (Фергане). Время и пространство соединены как бы зримыми связующими линиями, или «нитями предопределения», иными словами, как бы сжаты в единой сакральной истории, в одновременном и непрерывном событии, в которое вовлечены известные персоны, передающие эстафету «священной власти».

Другая символическая фигура в легенде – Амир Тимур, который в восприятии большинства населения того времени обратился в фигуру эпическую или даже полумифическую.[1] Тем не менее он продолжал восприниматься как символ превращения хаоса в порядок и образец суровости, сочетаемой со справедливостью.

В легенде явно выделяется архаичный пласт (по крайней мере связанный с архаичными представлениями). Например, неугодный правитель Йар-Мухаммад сын Танги-йар султана был «смещен народом и старейшинами родов». Такие эпизоды являются отзвуками традиции родовой демократии (или патриархальной справедливости), дожившей, возможно, только виде исторической памяти о былом «справедливом устройстве» – устройстве патриархального общества. Основные узбекские (или тюркские) племена (независимо от вариаций в их названиях и географических «привязок» мест их расселения) сосуществовали дружно, без видимых разногласий.[2] Символом этой дружбы и взаимопонимания является справедливый раздел находки («малыш, драгоценности»), а затем единодушное признание племенами своим правителем Алтун Бишика и его потомков. Точно так

[1] Особенно если судить по таким известным его апокрифам, как «*Малфузат-и тимури*».

[2] Хотя в действительности источники XVII-XVIII вв. описывают прецеденты весьма кровавых стычек племен, в том числе мингов и кипчаков (Муким-ханская история, сс. 170-171). Их неоднократные столкновения в Балхе породили перманентную кровную месть между ними, которая вновь возродилась в середине XIX в. и затянулась вплоть до ликвидации Кокандского ханства.

же как образец норм сосуществования племен, в легенде обыгрывается групповая (межплеменная) солидарность, которая толкуется как основная причина стабильности власти. Интересны также вариации наименований родов (или старейшин кишлаков), которые подобрали Алтун Бишика, сразу же превратившегося в фигуру «единения и дружбы племен». Таким образом, «золотой век» Алтун Бишика и его первых потомков наполнен соответствующей мифо-эпической чувственностью и «справедливостью»; он почти лишен кровавых сцен и баталий, которые стали самым обычным делом в эпизодах легенды, по мере того как миф приближается к реальным событиям.

Действительно, уже после изложения истории примерно о 6-7 поколениях, когда легенда переходит в реальные рассказы, от упоминаний о былой «демократичности», «советах/совещаниях» в среде племен не остается и следа. В этом смысле сюжет достаточно точно отражает не только замысел составителей (и приверженцев) легенды, но и реальные пути сложения государственного бюрократического аппарата взамен былым племенных союзов, которые, впрочем, сохранялись при административно-территориальном правлении Коканда практически до ликвидации ханства. Это с одной стороны. С другой – у нас есть основания говорить о реакции городских жителей на усиление племенного сепаратизма и межплеменных столкновений. Однако идея (идеология) объединительной («монархической»/ханской) власти как фактора преодоления этих противоречий и (как следствие) стабильности власти была ограничена в большей степени оседлыми жителями ханства, в первую очередь горожанами и земледельцами. Во всяком случае, для социальных и политических реалий Коканда с его родоплеменной пестротой, всегда оборачивающейся кровавыми распрями, мотив о некоторой «надэтничности» и религиозной сакральности властвующей династии, по крайней мере в ее «истоках», мог бы рассматриваться как еще один косвенный фактор легитимации власти.

Легенде об Алтун Бишике больше всех придавал значение ‘Умар-хан. Его попытки облагородить свою родословную (особенно это касается его саййидских притязаний) можно, конечно, представить как способ привлечь еще один источник легитимации собственной власти. В условиях Центральной Азии это означало, что правитель имел право на ее религиозно-сакральный, а значит надтрибальный статус власти.[1] Для ‘Умар-хана это был идеальный вариант, который мог реализоваться при условии, что его «саййидская преемственность» была бы принята как

[1] Однако «алтун-бишиковская» генеалогия не могла быть игнорирована избранной частью «трайба», благодаря второй (тимуридско-чингизидской) части этой родословной.

доказанная; а главное, если бы ему удалось убедить в этом общественное мнение. Однако общественное мнение (не только кочевнической среды, но и в лице городской интеллигенции, в первую очередь семей признанных отпрысков дома Пророка, а затем и большинства историков) не признало саййидских притязаний ‘Умар-хана.

Элита религиозной аристократии, вероятно, восприняла попытки ‘Умар-хана как посягательство на их исключительность в ханстве, о чем свидетельствуют приведенные рассказы Хаким-хана. К тому же признание «саййидского достоинства» за ‘Умар-ханом означало бы для кланов, состоящих из отпрысков Пророка, потерю ими преимущественного (сакрального) права толковать религиозные законы, влиять на решения хана.

Не следует также упускать из виду, что сам ‘Умар-хан инициировал не только письменную фиксацию своих заслуг в качестве справедливого правителя и ревнителя религии, но и стимулировал поиск доказательств своих связей с сакральными династиями и выдающимися личностями прошлого.[1] Такая связь с мифологизированным, но «правильным» прошлым давала необходимый и, очевидно, главный аргумент в пользу легитимации власти, основанный однако на иллюзии сакральной преемственности. Здесь особое место занимает инициация ‘Умар-ханом собственной саййидской родословной, которая, видимо, должна была закрепить не только его державные права; для того, чтобы институционализация власти выглядела завершенной, необходимо было закрепить за собой еще и статус легитимного преемника религиозных традиций через мифические личности, которые были связаны с исламизацией региона (например, через того же Сатук Бугра-хана). В качестве «саййида на троне» ‘Умар-хан выиграл бы в том смысле, что стал бы независимым от «духовенства» (особенно саййидов), закрепив за собой самостоятельное и авторитетное право (основанное на сакральном наследии) на вынесение решений в духе установок *шар‘иата*. Мы видим такой образ у Исфараги, который наделяет ‘Умар-хана функцией самостоятельного вершителя государственных дел и судеб людей по *шар‘иат*у, отменяющего непозволительные новшества (*бид‘ат*) и т.п.

Более поздняя письменная традиция Коканда в значительной степени отнимает у ‘Умар-хана такое право, тем не менее сознательно подчеркивая его религиозность и справедливость. Однако наличие у него этих качеств объясняется исключительно общением с богословами. Я полагаю, эту традицию начал Хаким-хан тура, который причину успехов ‘Умар-хана в «справедливых *шар‘иат*ских решениях» видит в том, что этот правитель постоянно советовался с улемами, саййидами, в первую очередь с отцом

[1] Сравните с толкованиями С. Нетттлтон: Nettleton. Ruler, Patron, Cc. 128-130 и дальше..

автора – Ма‘сум-ханом. В то же время Хаким-хан скрыто демонстрирует ущербность генеалогических притязаний ‘Умар-хана, предложив взамен условную электоральную легитимацию его власти.[1] Клан *саййид*ов не признавал генеалогических притязаний ‘Умар-хана. Впрочем, ‘Умар хан платил *саййид*ам тем же. Если отвлечься от пышных комплиментов историков в его адрес и обратить внимание на действия ‘Умар-хана, то сразу заметно, что особого почтения к *саййид*ам он не испытывал: их клан был лишен власти в Ура-типа; имущество *саййид*ов конфисковано, а некоторые из них были отправлены в ссылку, посажены под арест и т.п. В таких случаях ‘Умар хан поступал как расчетливый политик, резонно опасаясь возможных притязаний *саййид*ов на светскую власть, тем более что таких прецедентов до и во время его правления было более чем достаточно. Для полной легитимации довольно жестких действий по отношению к мнимым и действительным отпрыскам дома Пророка таких действий было недостаточно. Логичнее было инициировать собственную саййидскую родословную. Эту задачу пытался выполнить Исфараги.

У Фазли и Исфараги мы видим прямое продолжение той самой традиции, начало которой положено одами придворных поэтов и тех сочинителей возвышенных стихов, кто ради хлеба насущного (должности) охотно сотворил мифический образ «идеального правителя». Более поздние историки, вроде Мулла Нийази, Йайфани, Мулла ‘Алима и ‘Ибрата, подхватили уже созданный миф, приложив собственные старания к созданию образа «правителя-интеллектуала» (поэта), образца справедливости и добавив уже иные легенды и сказания о нем – из ряда тех, которые так охотно сочинялись в среде интеллигентов низшего класса и простолюдинов, желавших видеть хотя бы одно светлое пятно в сложившейся системе правления. Но для ‘Ибарата и других поздних историков Туркестана статус ‘Умар-хана важен еще и потому, что при нем, по их представлению, «расцвел *шар‘иат*», а значит укрепилась законность творимых властью дел; была установлена система контроля за необузданным сепаратизмом племен и пр. Именно в этом видели они достоинства сильной власти, подчеркивая, что Кокандское ханство при ‘Умар-хане на «двух окраинах своих пределов» «подпирало» владения русских и китайцев – двух символов власти и могущества «неверных». Такой образ практически равноправной власти «Амира мусульман» в окружении государств «неверных» подспудно стал актуальным после завоевания Коканда и затем его ликвидации Российской империей.

[1] По выражению Анке ф. Кюгельген, в таких случаях заметно желание авторов «скрыть недостаток генеалогической легитимации» (Легитимация», с. 210). Категория «электоральной легитимации», сформулированная А. ф. Кюгельген, используется здесь условно, даже когда это касается ‘Умар-хана.

I. 3. Состязания «потомков Пророка» на ханском троне: кто же истинный отпрыск Посланника Аллаха?

Итак, ‘Умар-хан не вполне удовлетворился чингизидской родословной и вслед за бухарским правителем Амиром Хайдаром попытался через своего придворного историка обосновать свои саййидские корни, в чем можно усмотреть один из видов религиозной (исламской) легитимации своего происхождения, а значит и власти. Если верить Хаким-хану, то из правителей трех последних ханств Мавараннахра первую попытку исламской легитимации предпринял основатель династии бухарских Мангытов – Мухаммад-Рахим-хан (фактически правил с 1747 по1759 гг.). По словам Хаким-хана, «некоторые не практикующие и льстивые богословы» (بی عمل و خوش آمد گوی) Бухары составили фетву (=богословско-правовое решение) о том, что если кто-либо однажды снабдит фуражом 12 тысяч войск, то он достоин стать падишахом. «Услышав это, – продолжает автор, – Мухаммад-Рахим без промедления одел на голову корону шахства, воссел на трон узбекского султанства, (повелев) читать хутбу на свое имя и чеканить монеты» (МТ-1, с. 222).[1] В завершении эпизода автор добавляет осуждающие характеристики в адрес этого правителя вполне в духе бухарской историографии (сравните: Кюгельген. Легитимация, сс. 310-314).

Похожий случай Хаким-хан описал в связи с первым самостоятельным (в качестве правителя) походом ‘Умар-хана на Дашт-и Кипчак. По возвращении его из похода, улемы Коканда составили *фатву*, в которой присвоили ему искомый титул «Амир ал-муслимин», поскольку у него на содержании было около 40 (по другим сведениям – 25) тысяч людей (подробней, см.: «А.II.4). Это, кажется, единственный случай, описывая который, Хаким-хан обосновывает право ношения ‘Умар-ханом сакрального титула, если, правда, не считать это обычным комплиментом по поводу «истинно шар‘иатского» образа правления этого хана (его дяди)[2] (МТ-2, сс. 136-137, особенно 271-273).

Есть серьезные основания думать, что кокандские богословы заимствовали названную *фатв*у бухарских улемов, тем более что многие богословы Коканда учились в Бухаре либо были родом оттуда. Существует

[1] Анке ф. Кюгельген не приводит этого случая, а напротив, показывает, что Мухаммад-Рахим, в представлении бухарских историков, не пытался искать исламскую легитимность своим действиям. Он казнил всех последних Аштарханидов, дважды пытался воссесть на трон без всяких «законных санкций» и в целом легитимировал притязания на власть правом силы (Легитимация, сс. 74-75, особенно 266-269).

[2] Такие характеристики правителя Анке ф. Кюгельген относит к электоральному источнику легитимации господства (Легитимация, сс. 53-55).

еще больше оснований полагать, что поиски «саййидских корней» в родословной ‘Умар-хана тоже появились как реакция на генеалогические легитимации, которые предпринял Амир Хайдар (о них см.: Кюгельген. Легитимация, сс. 222-227). Об этом свидетельствуют сами кокандские историки, начиная с автора стихотворной оды в честь ‘Умар-хана – Фазли. Он пишет, что Амир Хайдар будто бы завидовал «славному имени и праведным делам» кокандского хана. Вот некоторые характерные бейты из его опуса: «Из собственной спеси этот отпрыск Мангытов присвоил себе имя “Шах”»;[1] «‘Умар-шах лучше, чем Хайдар; в имени [‘Умара] истинное [предназначение] его происхождения»; «И если есть в сердце сомнения, взгляни-ка в корень дела: ‘Умар в халифстве был перед Хайдаром, даже если Хайдар был величественней»[2] (УН, л. 38а,б).

Не удовлетворившись такого рода замечаниями, автор продолжает критику и даже посвящает этому особый раздел с ироническими стихами относительно происхождения Амира Хайдара («Глава об истинном происхождении Амира Хайдара»), начиная его риторическими вопросами: «Так чей потомок Хайдар? В чем смысл того, что он взял себе имя “Шах”?» Фазли отвечает на эти вопросы сам, с истинным вдохновением придворного поэта взявшись за разоблачение родословных притязаний Амира Бухары, естественно в угоду своему патрону. Автор пишет, что Амир Хайдар решал все дела по наущению своих нерадивых советников. Он возводил свою «благородную» родословную через мать. Однако Фазли утверждает, что она была невольницей торговца,[3] а затем ее купил Абу-л-Файз-хан[4] у «европейских торговцев» (سوداگران فرنگ). Далее приводится отрицательная характеристика этой наложницы (*канизак*). Абу-л-Файз-хан якобы посетил ее ночью в пьяном виде, и после этого появилась на свет дочь – «мать падишаха» (*мадар-и падшах*), которую в 14 лет взял в жены Шах-Мурад.[5] Через год появился малыш, которого отец назвал

[1] Здесь титул «шах» (согласно персоязычной исторической традиции) понимается как преемник (родственник) праведных халифов.

[2] «...عمر در خلافت مقدم \\ اگر چند حیدر مکرم بود». Намек на то, что второй праведный халиф ‘Умар б. ал-Хаттаб ал-Фарук (632-644) был халифом до ‘Али б. Аби Талиба (656-661) несмотря на то, что за последним в более поздней традиции (особенно в шиитской) закрепился имидж бесстрашного полководца и самого достойного из первых четырех преемников (Праведных халифов) Пророка.

[3] ... کنیزی است آورده سوداگرش Однако другие авторы говорят о том, что мать Амира Хайдара была дочерью последнего Аштарханида Абу-л-Файз-хана (1711-1747) от наложницы. Затем она вышла замуж за фактического основателя династии Мангытов Рахим-хана (1754-1767), а после его смерти стала женой Шах-Мурада (1785-1800). От этого брака родился Амир Хайдар (ТТ, сс. 182-183).

[4] См. предыдущее примечание.

[5] Шах-Мурад (Амир-и Ма’сум – Пречистый Амир; 1785-1800) – третий правитель династии Мангытов, в действительности знаменит своим аскетическим образом жизни,

Амир Хайдар. Автор убежден: все поверили тому, что эта женщина «из благородных», и потому стали называть Амира Хайдара «падишахом»,[1] хотя он «не имел и следа шахства» (... ندارد ز شاهی اثر).[2] Затем утверждается, что все его предки на самом деле были выходцами из рода мангытов/мангитов. Автор пытается объяснить, что в действительности Амир Хайдар воспользовался неограниченной властью и, поскольку «в его государстве ему никто не перечил», объявил себя шахом (там же, лл. 39б-40б).[3]

В конце этой же главы Фазли пишет, что время Амира Хайдара прошло в бесконечных восстаниях против него, а сам он был крайне жесток к своим близким, родственникам и выходцам из благородных семей, отчего в ханстве «отовсюду поднялась смута». Такой финал главы не случаен. Он подспудно должен показать «неблагородный образ» Амира Хайдара или его ущербную генеалогическую легитимацию, поскольку в действительности никто из окружающих не принял его попыток подтасовать свое родословие.

Попытка разоблачения подделок Амира Хайдара скорее напоминает намеренно создаваемые слухи в стихотворном виде, нежели достоверные и надежные сведения. Эта критика выглядит еще более нелепо, если учесть, что сам Фазли не предложил никакой альтернативы для облагораживания генеалогии своего патрона.

Традицию критики в отношении к Амиру Хайдару продолжил другой официальный кокандский историк – Исфараги – главный создатель чингизидских и саййидских родословий ‘Умар-хана. Исфараги, почти полностью следуя Фазли, с критикой набрасывается на Амира Хайдара, у которого «зашевелилась зависть» к кокандскому правителю. Далее следует любопытный текст:

«Сам Амир Бухары происходит из узбекского племени мангит и [является одним] из потомков Данийал-аталика[4]. Он присвоил себе титул ‘падишах’, дабы вознести себя, и велел читать хутбу на свое имя и чеканить

отказом от чингизидских норм в легитимации генеалогической преемственности власти и норм жизни в ханстве. См. подробней: Анке ф. Кюгельген. Легитимация, сс. 82-86, особенно 271-277.

[1] Похоже, этот титул уже воспринимался как сакрально исламский, то есть с соответствующим саййидским родословием.

[2] Между прочим, некоторые бухарские историки пишут о матери Амира Хайдара иначе, т.е. с большим почтением. Ее родословная в их изложении была чингизидской и «мухаммеданской» (саййидской) одновременно, хотя некоторые историки Бухары игнорировали эти родословные (Кюгельген. Легитимация, сс. 222-227).

[3] Сравните с изложением этой истории у Ш. Вохидова (Вахидова), на мой взгляд, с совершенно неудачными толкованиями: Об историке эмира Умархана, сс. 81-82.

[4] Интересно, что автор не упомянул отца Амира Хайдара – Амира Ма‘сума и, похоже, с умыслом, поскольку слава Амира Ма‘сума в качестве достойного мусульманского правителя была безоговорочно признана в Бухаре и, видимо, во всем Мавараннахре (см.: Кюгельген. Легитимация, сс. 271-277).

монеты со своим именем, а на монетах дирхемов и динаров[1] отпечатал [это имя]. И управлял он как ‘падишах’, водрузив на голову корону спесивости. ... В силу ... своего несправедливого притязания (или ‘мнения’ – ра’й), он не признавал никого себе равным ...[2] В городах и селах, на улицах и базарах он (=Амир Хайдар) велел объявить, что избранник эпохи – Хайдар. Но с другой стороны, нет сомнения, что истинное преемство (нисбат-и ‘адл) у Султана ‘Умара, ибо его степень выше, чем у Амира Хайдара.[3] И следует смотреть в основу этого дела, ибо ‘Умар в халифате [= преемстве Пророку] был сначала Хайдара [=‘Али б. Аби Талиба]».[4]

Как видно из текста, Исфараги все-таки не стал повторять примитивные «разоблачения» по поводу происхождения матери Амира Хайдара, вероятней всего в виду их очевидной несостоятельности. Зато он допускает другие подтасовки (рассчитанные на облагораживание образа ‘Умар-хана), такие как его склонность «к миру и согласию между мусульманскими правителями». Например, он пишет, что во время нападения хорезмского правителя Илтузар-хана (1802-1804 гг.) на Бухару (в 1804), ‘Умар-хан предлагал составить мирное соглашение (возможно, направленное против Хорезма). Однако Амир Хайдар не принял этого предложения «из собственной спесивости» (там же, л. 66а,б). Напомним, что Илтузар-хан умер (во время переправы через Амударью) задолго до того, как ‘Умар-хан взошел на престол. Во всяком случае, даже сохраняя критический тон по отношению к Амиру Хайдару, Исфараги не повторяет «политических сплетен» своего предшественника Фазли.

Позже другой кокандский автор Таджир в своем сочинении, завершенном в 1864 г., еще меньше критикует Амира Хайдара. Он пишет, что ‘Умар-хан и Амир Хайдар, будучи «из одного великого рода», поначалу имели скрытые взаимные симпатии, обмениваясь посольствами и дарами. Потом отношения испортились, так как правитель Бухары требовал подчинения себе как *саййид*. Кокандский правитель будто бы ответил, что «‘Умар в преемстве власти был до Хайдара» (т. е. халифа ‘Али).[5] Такой

[1] Посеребренные и серебряные монеты.

[2] Здесь опущены фразы в том смысле, что Амир Хайдар не знал, кто истинный властитель в мире, – намек на небесную власть.

[3] И вновь намек на то, что халиф ‘Умар правил до ‘Али б. Аби Талиба.

[4] ШНУ, лл. 65б-66а. Повторено в: ТДН, л. 69а,б.

[5] Мирза ‘Алим Махдум-и Ходжа утверждает, что в действительности этот бейт написал известный поэт того времени Мирза Джунайд, и приводит его полный вариант с той же последней строфой. Здесь же добавлен рассказ о том, что однажды Амир Хайдар лично напомнил Мирза Джунайду (который оказался в его свите) об этом бейте. Тот ответил еще более символичный бейтом سرم حاك ره هر پنج سرور \\ ابو بكر عمر عثمان دو حيدر – «Да станет моя голова пылью у [ног] пятерых великих – // Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана

остроумный, как утверждает автор, ответ восхитил даже элиту (*фудала'*) Бухары. Узнав об этом, в этот дипломатический обмен стихами будто бы включился и правитель Хорезма Мухаммад-Рахим I (Кунград, 1804-1826 гг.), отправивший, по версии автора, через посла свой «ответ» на спор двух правителей такого содержания: «Если [эти двое] найдут себе место пред Мухаммад-Рахимом, подчинится ли ʻУмар, либо укротится Хайдар»?[1] (ГС, лл. 7а,б).[2] Двустишие было довольно фривольным, так как содержащийся здесь намек на первую часть имени Мухаммад-Рахима I мог быть расценен как приравнивание себя Пророку.[3] Сам Мухаммад-Рахим, как и его предшественник Илтузар-хан (1802-1804), тоже старались обосновать свои сайидские генеалогии (Bregel. Tribal tradition, pp. 381, 383).

Возвращаясь к произведению Таджира, заметим, что он не привел родословных (тимуридской и сайидской) ʻУмар-хана, однако бесспорность факта сайидского происхождения хана автор видит в том, что «сайиды эпохи» – упомянутые выше Султан-хан тура и Сайид-хан Гази тура – отдали за него своих дочерей. При этом другие (изложенные выше) обстоятельства этих браков (состоявшихся в действительности насильно либо в «обмен на власть») автор опускает (ГС, л. 8а).

В последующих рассказах Таджир дает понять, что для «обладателей разума» спор владетелей соседних ханств неуместен, ибо в их делах гораздо важнее «почтение к улемам» и правление «по *шарʻиат*у». А спор «кто больше сайид» лишь дискредитирует владык в глазах их подданных. Особенно показателен его рассказ о кокандском посольстве в Бухару во главе с Ахундом дамулла,[4] который, прогуливаясь по городу, стал свидетелем «жаркого спора» двух бухарских лепешечников, пытавшихся доказать, чьи лепешки лучше и горячее. Тут Ахунд дамулла прочитал

и двух Хайдаров» (*TT*, с. 183). Под «двумя Хайдарами» автор имел в виду халифа ʻАли и самого Амира Хайдара.

[1] (محمد رحیم الدیده تابسه جای \\عمر تابع اولورمو حیدر مطیع). Бейт повторен у Мирза ʻАлима немного в ином виде (похоже, более точно) во второй строфе (عمر تابع اولمس مو ...) и не сильно влияет на смысл. Правда, автор не сопровождает бейт другими подробностями, хотя утверждает, что хорезмский хан велел выгравировать эту строфу на своей печати (TT, сс. 183, 208).

[2] Между тем о реакции хорезмского хана Мухаммад-Рахима другой автор ʻАваз-Мухаммад пишет иначе. Он приводит фрагмент письма правителя Хорезма в адрес ʻУмар-хана, в котором последний якобы назван «квинтэссенцией потомков Посланника», «Амиром мусульман». Тут же приведена масса других высокопарных комплиментов в адрес ʻУмар-хана, который «высоко поднял знамя *шарʻиат*а и знаний» (ТДН, лл. 79б-80а).

[3] Коллега Н. Тошев считает, что в стихах Мухаммад-Рахима содержался также намек на вторую часть имени, происходящую от эпитета Аллаха «ар-Рахим».

[4] Автор рисует его весьма грамотным богословом, приводя в пример эпизод, когда он, начав комментировать первую суру Корана еще при выезде из Коканда, не завершил комментарий при въезде в Бухару (там же, л. 8б).

бейт с игрой слов, заключающейся в том, что он «стал горячим» от того, что оказался между теми, кто спорит о горячем хлебе (там же, лл. 8б-9а). Бейт, содержащий открытые намеки на спор правителей двух ханств о том, «кто больше саййид», быстро стал знаменитым в Бухаре, жители которой будто бы восхитились остроумием и мудростью Ахунда.[1]

Критический тон в отношении к саййидским притязаниям Амира Хайдара, заданный Фазли и отчасти Исфараги, в более поздней кокандской историографии постепенно стал отодвигаться на второй план. Родословные самого ʻУмар-хана были представлены в таких же противоречивых формах, вопреки уже устоявшейся традиции известных генеалогий, и потому не могли вызвать энтузиазма у последующих авторов. Например, ʻАваз-Мухаммад, черпавший большую часть сведений из ШНУ, в черновом варианте своего сочинения тоже смягчает характеристику Амира Хайдара, хотя отчасти и повторяет его отрицательные характеристики, заимствованные у Фазли и Исфараги. Однако, упоминая о том, что родословная ʻУмар-хана «доходит до самых высоких саййидов», ʻАваз-Мухаммад завершает эти комплименты стихами (*назм*), в которых особенно интересны такие строфы:

– Есть еще почтенный, который, увы, тоже обладает [почетным] прозвищем,
– Его тоже называют «[А]*мир Асад*»,[2]
– Ибо его родословная доходит до праведных предков,
– Но были прекрасные газели [по этому поводу] у [А]мира [ʻУмар-хана],
– Который был из одного [саййидского] рода с шахом Бухары:
– Если посмотреть на Амира Хайдара,
– То [известно, что] он подчинялся султану ʻУмару[3].

Таким образом, ʻАваз-Мухаммад признает так же «саййидский статус» Амира Хайдара и критикует лишь его «спесь и несговорчивость». По мнению автора, Амир Хайдар отказывался признать равный генеалогический («родственный») статус ʻУмар-хана. Это вполне соответствовало действительности, если вспомнить содержание писем, с которыми бухарский правитель обращался к Султану Великой Порты, не только пытаясь заручиться его поддержкой в своих притязаниях на

[1] Следующий рассказ Таджира связан с другим кокандским посольством в Бухару во главе с кадием ʻАбд ал-Наби-джаном, который тоже вел себя весьма достойно во время приема у Амира Хайдара и удостоился почета (там же, л. 9а,б). И в этом эпизоде мы не видим никакой критики в адрес Амира Хайдара.

[2] «[А]*мир Асад*» – «[А]мир Лев», от «*Асад Аллах*» (Лев Аллаха), прозвища халифа ʻАли.

[3] ТДН, л. 128а. И опять намек на последовательность правления халифов ʻУмара и ʻАли.

«старшинство» среди правителей Мавараннахра, но и позиционируя себя «на равных» с «Халифом мусульман», то есть с правителем Великой Порты (см.: «А».II. 4).

Итак, зафиксированную при ‘Умар-хане сакральную историю Мингов необходимо оценивать как реакцию на саййидские и халифские притязания бухарского правителя Амира Хайдара.[1] Важен также и контекст противостояния Коканда с Бухарой, обретавшей как дипломатические, военные, политические формы, так и условно «идеологические». Общественное признание за кем-то из правителей титула «Амира правоверных» сулило моральное превосходство, что в тогдашних условиях могло означать дипломатическое и отчасти политическое доминирование, по крайней мере, могло обосновать соответствующие притязания. Примечательно, что в спор включился и хивинский хан Мухаммад-Рахим I, правда, скорее формально и даже не без юмора.[2] Во всяком случае, обмен взаимными притязаниями Амира Хайдара и ‘Умар-хана (при всей ироничности ситуации) имел и внутри- и внешнедипломатический контексты. Видимо, поэтому ранние кокандские историки старались доказать «обычное происхождение» Мангытов, более всего прилагая усилия в разоблачении саййидских и чингизидских притязаний Амира Хайдара. В этом смысле обосновать непрерывность собственной чингизидской (и одновременно саййидской) родословной было очень важно для ‘Умар-хана, вступившего в своеобразную «войну легитимаций» с Амиром Хайдаром.

Прецедент с критикой саййидской родословной Амира Хайдара остался, пожалуй, только на страницах кокандской историографии периода недолгого правления ‘Умар-хана, точнее в конце его жизни. Его сын Мадали[3] уже в начале своего правления (наверняка по подсказке своих советников) пытается наладить какие-то контакты с Амиром Хайдаром (см.: «А».II.4). Несмотря на то, что реально они не получили развития, а противостояние продолжалось, тема «саййидских притязаний» Амира Хайдара уже не была так остра, а сам Мадали-хан предпочел вернуться к «старой» титулатуре, обозначая себя в монетном чекане и в официальной

[1] Они достаточно полно описаны и проанализированы Анке ф. Кюгельген, которая заметила, что чингизидская родословная Амира Хайдара фиксируется лишь некоторыми бухарскими историографами, а саййидская – только Мирза-Мухаммадом Шарифом, чья история однако является заказной и официальной (Легитимация, сс. 222-227, 284-292). Как замечено выше, притязания Бухарских Мангытов на Коканд как на бывшие свои владения, еще сохранялись и именно так были представлены Амиром Хайдаром Султану Великой Порты («А».II. 4).

[2] Более подробно о собственных поисках источников легитимации хорезмскими Кунгратами см.: Bregel. Tribal tradition, pp. 357-398.

[3] А скорее всего те регенты, кто опекал его, поскольку Мадали был еще очень юн.

переписке (на печатях) титулом «хан». Хотя уже после первого похода на Кашгар ему удалось присовокупить к своему имени титул «*Абу-л-гази*» и получить в свой актив еще один источник легитимации собственной власти («А».II.5).

Возвращаясь к ‘Умар-хану, заметим, что он, пожалуй, единственный из ранних Мингов, кто не вполне удовлетворился просто тимуридско-чингизидской родословной, сакральность которой была связана скорее с мифами из чингизидско-тимуридских традиций. Как уже было сказано, создавая саййидскую родословную, ‘Умар-хан не отходит от «алтун-бишиковской» традиции, так как она является связующим звеном с Тимуридами (а через них и с Чингизидами). Более того, создатель его «новой генеалогии» Исфараги умудряется придать «исламскую сакральность» именно этой родословной. Автор пошел по уже проторенному пути, т. е. воспользовался теми традициями генеалогической легитимации, которые сложились еще в чагатаидскую эпоху и закрепились в тимуридское время, когда появились причудливые сочетания чингизидских и одновременно исламских норм легитимации власти (Woods. Timur’s genealogy, pp. 85-125. См. также выше, наши комментарии к надгробным текстам Амира Тимура).[1] Как заметила Анке ф. Кюгельген, чингизидско-исламскую политику Амир Тимур и его современники не считали проблемным противоречием (Легитимация, с. 41). Это же можно отнести и к ситуации в Коканде, приложив такую характеристику к любому из его правителей. Правда, здесь речь идет о родословной, которая из тимуридской превращена в саййидскую, а это значит, что мы имеем случай, когда, условно говоря, сакрально-исламское происхождение сочеталось с тимуридской генеалогией как способ легитимации власти «по двум линиям». И пусть даже это была откровенная подделка, тем не менее в ней можно увидеть свободное сочетание традиций.

Не совсем понятно, на каком основании присвоен титул «саййид» второму (условно) поколению Мингов, начиная с выдвинутого кипчаками Шир-‘Али-хана (Шир-‘Али Мухаммад-хана), тем более что его родословная представляет собой один из вариантов «алтун-бишиковской» генеалогии, восходящей до Карачар Нойона и дальше до Нуха (ТДН, лл. 165а-166а), что было в то время обычным («чингизо-исламским») способом сакрализации родословной, но не через саййидские линии. Вероятно, такого рода исламская титулатура (включая «саййид», «султан» или «шах») подставных ханов была целиком инициативой глав кипчаков и киргизов, которые возводили на престол Шир-‘Али-хана, а затем его сыновей. Вначале лидеры

[1] Прецеденты исламизации, зафиксированные в тюркоязычной эпической традиции, подробно исследованы и блестяще проанализированы проф. Девином ДеУисом (DeWeese. Islamization).

племен, видимо, предполагали придать исламскую легитимность своей борьбе против бухарцев и затем продолжали использовать исламскую титулатуру подставных ханов, надо полагать, для того, чтобы успокоить общественное мнение сартов, больше склонных к исламским источникам легитимности власти. Титул «*саййид*» наследовали сыновья Шир-‘Али-хана – Малла-хан и Худайар-хан, а также сын последнего – Насриддин-хан, что зафиксировано на их монетах (Ишанханов. Каталог, сс. 11-14, 17-18). Их имена во всех источниках приводятся именно с этим титулом, хотя бесспорные саййидские родословные пока не зафиксированы. Можно предположить, что инициаторы присвоения саййидского титула Шир-‘Али-хану «вспомнили» о притязаниях его дяди по отцу – ‘Умар-хана.[1] Если это так, то инициатива ‘Умар-хана оказалась на руку его племяннику много лет спустя после его смерти. Это, видимо, было настолько удобно (а может, и обычно) в легитимации державных прав, что даже лже-ханы (или те подставные ханы, чья родственная связь с Мингами сомнительна) присваивали себе титул «саййид», что скорее демонстрирует полную дискредитацию титула.[2]

И последнее. По сути все три династии Мавараннахра (Трансоксианы), восходя на «престол владычества» в качестве новых династий, имели в целом одинаковые «стартовые позиции» в смысле легитимации собственной власти. Как удачно заметила Анке ф. Кюгельген, в каждом государстве Мавараннахра «династии узбекских правителей притязали на то, чтобы адекватно представлять наследие Чингиз-хана и в то же время являться истинными защитницами ислама» (Легитимация, с. 24). Однако их генеалогическая связь с прошлыми династиями[3] (т. е. чингизидами, тимуридами или *саййид*ами) была более чем сомнительна, хотя по стилистическим шаблонам вполне отвечала формам, заимствованным из сочинений авторов прежних эпох. В действительности правители, желавшие облагородить свое происхождение, были зависимы от тех авторов, кто решался на прямую подтасовку. А такие находились, в чем мы убедились на примере Фазли и Исфараги. Поэтому важно было доказать прямую родственную связь с предком-основателем (легитимным владыкой), который воспринимался всеми как законный правитель и авторитет которого был бы признан традицией, несмотря на легендарный

[1] Прямых указаний источников на этот счет обнаружить не удалось.

[2] Это Худай-кули-хан и Пулат-хан (Ишанханов. Каталог, сс. 16-17).

[3] По наблюдениям специалистов, к этому времени (XVII – началу XIX вв.) в государствах Мавараннахра власть прочно переходит от чингизидских династий к узбекским (McChesny. Waqf, pp. 33, 49-50; он же, Ozbeg, p. 222; Кюгельген. Легитимация, сс. 23-24). Строго говоря, этот переход произошел раньше, если учитывать, что уже во второй половине XIII в. использовалась практика подставных ханов. Тем более, если иметь в виду, что посттимуридские ханства уже именуются как «узбекские».

характер этой легитимации. Однако нужна была и соответствующая среда, которая бы охотно приняла все притязания владыки на легитимацию «саййидского достоинства» правителя. В Коканде, в отличие от Бухары, такая среда была достаточно ограниченной. И только позже неудавшаяся «исламская легитимация» ‘Умар-хана была повторена в притязаниях на саййидское происхождение последних поколений Мингов, чей статус часто был низведен до подставных ханов.

I. 4. ‘Умар-хан – «спаситель государства и *шар‘иат*а»

‘Умар-хан уделял серьезное внимание генеалогической легитимации своей власти. Конечно, он не ограничивался только этим и старался привлечь иные инструменты и факторы для обоснования своей исключительности в качестве идеального мусульманского правителя. Кажется, именно с его подачи современные ему авторы предложили идею «о спасении государства и *шар‘иат*а» в качестве обоснования законности и даже религиозной необходимости насильственной смены власти. В случае ‘Умар-хана, как это будет показано ниже, его «старания» в обретении такого имиджа были поддержаны амирами, политической и духовной элитами и народом (*умара, фудала ва фукара*) и остались символичными для большинства последующих историков.[1]

В бухарской историографии, посвященной правителям мангытской династии, были свои «внутренние/внутридинастийные образцы» для подражания, которые в качестве таковых были признаны большинством последующих историографов Бухары разного времени. Эти «образцы» использовались историками как примеры воплощения в жизнь ханства шар‘иатских норм, а значит справедливого правления. Ими в первую очередь, были признаны Шах-Мурад/Ма‘сум-хан и в меньшей степени Амир Хайдар (Кюгельген. Легитимация, сс. 27-37).

Что касается кокандской историографии, то в ней таким образцом «внутренних подражаний» следует признать ‘Умар-хана, имидж которого в подавляющем большинстве кокандских источников преподносится как пример лучшего и опирающегося на *шар‘иат* (а значит справедливого) правителя династии Мингов, если, конечно, не считать некоторых мифических и полумифических персонажей из легенды об Алтун Бишике. Несмотря на то? что историки Коканда не подхватили креативной

[1] Анке ф. Кюгельген выделяет этот фактор как «электоральную легитимацию господства» (Легитимация, сс. 82-83, 271-77). Здесь я предпочитаю осторожней использовать это определение как источник легитимации власти, поскольку ситуации с восшествием ‘Умар-хана и Шах-Мурада и их обоснования своей власти не совпадают, как не совпадает их поведение (личное благочестие).

саййидской родословной ‘Умар-хана, для более поздних авторов его образ в качестве блюстителя *шари‘ата* был практически непоколебим. Из всех правителей Мингов ‘Умар-хан, пожалуй, больше остальных получил пышных комплиментов и похвал историков как при жизни, так и после смерти. И только эта традиция – исключительно положительного толкования образа и деяний ‘Умар-хана, заданная его официальными историками (Фазли и Исфараги), была подхвачена и даже в некоторой степени развита вторым и третьим поколениями историографов Коканда.

Чтение историй с обстоятельствами прихода к власти ‘Умар-хана оставляет впечатление, что официальные историки нуждались также в образе отрицательного правителя, замена которого стала бы основанием для восшествия положительного во всех отношениях властителя. Для большинства кокандских историков образцом такого правителя, склонного к тирании и отходу от предписанных *шар‘иат*ом норм, стал ‘Алим-хан.[1] Уже в поэтической истории ‘Умар-хана его брату и предшественнику ‘Алим-хану была уготована такая участь. Посвящая ему специальную главу, автор (Фазли) поначалу характеризует его как отважного и решительного воина, поднявшего престиж государства Мингов на должную высоту. Однако тут же пишет, что «люди при нем были неспокойны», а «почтенные ходжи и амиры подвергались оскорблениям». Автор также критикует отношение ‘Алим-хана «к суфиям и бродячим аскетам (*дивана*)», утверждая в заключение, что люди «устали от творимых бесчинств».[2] Параллельно (как антитеза) излагается поведение брата ‘Алим-хана – ‘Умар-хана, у которого «дела соответствовали *шар‘иат*у» и который старался верой и правдой служить брату, как бы нейтрализируя его неблаговидные дела (УН, лл. 26б-29а). Изложенные далее события ташкентского похода (1806 г.) вновь подчеркивают заслуги ‘Умар-хана, который старался смягчить жестокие и «противоречащие *шар‘иат*у и справедливости» распоряжения брата.

[1] Впрочем, напоминаем, что образ ‘Алим-хана в творчестве некоторых независимых поэтов Коканда, особенно его современников, тоже преподносится как пример жестокого и несправедливого правителя. А один из поэтов (Махмур) характеризует время правления ‘Алим-хана как «эпоху гнета»; осуждает излишнюю суровость хана и полагает, что Бог, отняв у него жизнь, наказал его справедливо (Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 162-211, 198-201).

[2] Более поздние историки предлагают преимущественно положительную характеристику ‘Алим-хана как справедливого и последовательного приверженца *шар‘иат*а (ТШ, сс. 89-90 и далее). Мулла Нийаз-Мухаммад намекает на то, что неудачи ‘Алим-хана связаны с ропотом в армии кокандцев во время ташкентского похода. Однако и этот автор, и те, кто следовал его версиям или был близок к ним (например, Йайфани или Фазил-бик), тоже стараются снять с ‘Умар-хана ответственность за убийство брата (там же, сс. 78-84; ХТ, сс. 17-19; МТФ, лл. 44а,б. См. так же: II. 2). Тем не менее Мулла Нийаз-Мухаммад в целом пытается представить приход ‘Умар-хана к власти как восстановление *шар‘иат*а, а значит, справедливого правления (см. ниже).

Следующий далее рассказ о фактической измене ‘Умар-хана, его бегстве с мятежными амирами в Коканд и вероломном захвате власти изложен без подробностей и преподносится как естественный «поворот судьбы», отвернувшейся от недостойного правителя (‘Алим-хана). В целом эта часть сочинения Фазли выглядит скомканной и намеренно сокращенной (там же, л. 29а,б). Всю остальную часть произведения автор посвящает ‘Умар-хану, в которой не жалеет положительных эпитетов в его адрес; все действия хана обыгрываются как «служение исламу и мусульманам».[1]

Такая легитимация прихода к власти ‘Умар-хана выглядит неубедительно, что, как сказано выше, стало причиной «повторного заказа» официальной истории в прозе другому автору – Исфараги. Нельзя сказать, что последний справился с задачей лучше. Тем более что мы не знаем об оценке креативов Исфараги самим ‘Умар-ханом, поскольку автор не успел преподнести ему свой опус в связи со скоропостижной смертью хана. Выше уже было отмечено, что Исфараги достаточно подробно описывает рейд ‘Алим-хана в сторону Коканда в надежде восстановить власть, но его «неожиданное убийство» неизвестным (личность которого так и не была установлена) автор никак не комментирует.[2]

Как бы то ни было, сам факт насильственной смены власти Исфараги тоже преподносит как последствие справедливого провидения («по воле Бога» и пр.). Однако ниже в тексте автор более подробно излагает свою версию «законности и необходимости» прихода к власти ‘Умар-хана. Он фактически полностью исключает некоторые положительные характеристики ‘Алим-хана, сделанные Фазли, и усиливает отрицательные черты этого правителя. Он пишет, что ‘Алим-хан был очень жестоким к народу; называет его угнетателем (*залим*) и утверждает, что при нем *шар‘иат* и религия ослабли, людей выселяли с насиженных мест, а поведение общины ухудшилось. За десятилетнее правление ‘Алим-хана, согласно Исфараги, «государство обратилось к разрушению». В конце концов «все люди»[3] обратились к Амиру мусульман (‘Умар-хану), «целуя землю у его ног», с такими словами: «Разрушается государство,[4] которое Вам досталось от Ваших отцов и дедов.... мы остались под этим гнетом (*зулм*) ... мы больше не можем терпеть все это ... а Вы не хотите проливать

[1] Сравните эти интерпретации с описаниями Ш. Вахидова, который пытается представить Фазли как «принципиального историка», не желавшего поступиться истиной и назвавшего ‘Алим-хана «злым, мстительным и коварным монархом» (Вахидов. Об историке эмира Умархана, сс. 81-82).

[2] Напоминаю, что автор даже не проявил желания говорить об этом подробней, ограничившись характерной ремаркой: «Что за надобность говорить о том, в чем нет необходимости».

[3] Автор уточняет: «простонародье, элита, турки, таджики и племена».

[4] Здесь и ниже подчеркнуто мной – Б.Б.

крови Вашего брата».[1] «Поэтому Его Высокоприсутствие, Хранитель мира [т.е. ‘Умар-хан], имея в виду интересы творений Аллаха (т.е. народа) и благоустройство важных дел государства», решился на такой шаг. ‘Умар-хан с сомнениями поддался уговорам: ночью с частью войска и амирами он незаметно покинул военный лагерь, направился в Коканд и занял там трон, «оставив Амир-и Кабиру [=‘Алим-хану] Ташкент и Дашт-и Кипчак». Дальше автор говорит, что с восшествием на престол ‘Умар-хана положение народа улучшилось, поскольку благочестием и справедливостью он облагодетельствовал всех. В заключении Исфараги приводит интересное религиозное обоснование правомочности этих действий: «По согласному мнению богословов общины [мусульман] и по законам *шар‘иат*а, ущерб знатного уместен перед интересами простого народа» (و نزد اجماع علمای امت قوانین شریعت ضرر خاص بنابر منفعت عام جایز است) (ШНУ, лл. 50б-52б).

Итак, переворот, по версии Исфараги, произошел как вынужденная мера, на которую ‘Умар-хан решился исключительно из побуждений «спасти гибнущее государство». То, что это государство «досталось от дедов и отцов» в устах мятежных амиров означает, очевидно, равные права обоих братьев на «наследный трон», что должно было подтолкнуть ‘Умар-хана на завершающий шаг, «дабы спасти страну». Сам факт «обращения народа», не желающего терпеть далее притеснения, давал право ‘Умар-хану решиться на справедливый раздел власти, оставив брату только что завоеванные области.[2] По крайней мере внешне Исфараги вполне справился с этой частью задачи, обосновав переворот как чрезвычайную государственную необходимость, проведенную в «интересах народа», в полной мере соответствующий мнению богословов и нормам *шар‘иат*а. Следовательно, насильственная смена власти в этом случае представлена как легитимная.

Любые события, связанные с походами и «миропокорением» ‘Умар-хана, Исфараги старается представить как деяния во имя «укрепления *шар‘иат*а и государства», ради «уничтожения гнета» (*зулм*) и т.п. Были случаи, когда таким походам оказывалось сопротивление. Такие прецеденты, естественно, толковались как неразумные действия «толпы бродяг» (*авбаш-ха*), которые отходили от законов ислама, предписывающих

[1] Возможно, что убийство ‘Алим-хана с подачи мятежной группы амиров планировалось осуществить уже в Ташкенте. Похоже, ‘Умар-хан не согласился с таким планом, предложив тайно покинуть ставку и занять Коканд, оставив брату Ташкент и Дашт-и Кипчак.

[2] По всей видимости, амиры и ‘Умар-хан учитывали, что у ‘Алим-хана была достаточно хорошая охрана. Однако надежд на то, что последний безропотно примет фактически предложенный «раздел ханства», безусловно было мало.

подчинение правителю (см., например, эпизоды на лл. 71б-79б).[1] Показателен случай, когда старейшины казахских племен во главе с ‘Адил-тура-ханом заявили своему предводителю, что готовы подчиниться только ‘Умар-хану, которого они, согласно Исфараги, считали «справедливым мусульманским правителем» (там же, лл. 97а-99а; повторено: ТДН, лл. 91б-93а).

Более искусно удалось оттенить образ ‘Умар-хана (на фоне сурового и «беспринципного» его брата ‘Алим-хана) другому историку Мулла Нийаз Мухаммаду (Нийази). Это впечатление остается после прочтения последовательно изложенных историй правления и низложения ‘Алим-хана и первого посещения ‘Умар-ханом Курамы и Ташкента в качестве нового правителя. По пути ‘Умар-хан отменяет «все прежние неправедные новшества» (*бид‘ат*), законы и налоги, введенные конечно же ‘Алим-ханом; «устанавливает справедливость», терпеливо выслушивает жалобщиков, останавливаясь под палящим солнцем и т.п. И под занавес следует рассказ о торжественном въезде ‘Умар-хана в Ташкент и дефилирование (под громкое ликование толпы) через весь город, который совсем незадолго до этого был буквально наводнен страхом и ужасом в связи с осадой и захватом его ‘Алим-ханом (ТШ, сс. 89-95. Повторено: ТТ, сс. 55-57. Ср. с образом ‘Алим-хана у Нийази: «А».II.3).

Следующий эпизод еще более показателен, так как в нем Нийази более ясно обозначает свои пристрастия, не просто по-разному описывая двух братьев, но противопоставляя их характеристики. Речь идет о строительстве мадрасы и мечети. Их начал возводить ‘Алим-хан.[2] Затем на том же месте было решено возвести мадрасу по приказу ‘Умар-хана.

Однако в начале рассказа автор излагает историю о прежнем «неудачном строительстве». Он пишет, что когда возведение мадрасы (по приказу ‘Алим-хана) уже было начато (стены подняли на высоту человеческого роста), упомянутый выше Ишан Мухаммад Йа‘куб Ахунд будто бы запретил ‘Алим-хану продолжать строительство, обратившись с символической речью, из которой следовало: тот, кто вознамерился потратить средства на здание, которое будет источником знаний Бога и [Его] Посланника,

[1] В тексте имеются ссылки на хадисы, которые действительно предписывают подчинение правителю, даже если он допускает насилие, во имя сохранения стабильности. Единственное (и несколько абстрактно сформулированное) условие выхода из подчинения – когда правитель «делает то, что противоречит велениям Аллаха» (Ал-Имам ал-Бухари. Ас-Сахих, №№ 1203, 1210, 1211, 2104. Переданы от Анаса б. Малика, ‘Убада б. ас-Самита и др.).

[2] В этом смысле символичным представляется и хронограмма (та’рих), составленная Нийази на завершение здания: «باز جامع ظهور» (буквально: «Вновь появилась соборная [мечеть]»). Эта фраза по числовым значениям букв (абджад) дает цифру 1235, что соответствует 1819-20 гг. (там же, с. 98).

должен позаботиться о том, чтобы эти знания изучались в дозволенном законом (طیب)[1] месте. Для обучения необходимы пожертвования (*вакф*) с имущества, собранного дозволенными *шар‘иат*ом способами. Только благодаря таким «очищенным» пожертвованиям, обучающиеся студенты сделают своим правилом благочестие, будут потреблять только дозволенное; и только тогда они станут «истинными богословами». По мнению Ишана, большинство неправедных богословов плохо исполняют возложенные на них обязанности лишь потому, что неразборчивы в своих доходах.[2] Далее Ишан будто бы прямо заявил ‘Алим-хану:

«Ты сейчас вознамерился построить это здание [мадраса], но чьи эти средства, и откуда происходят эти деньги, которые будут потрачены? Мы знаем, что эти деньги не с доходов мукомола или изготовителя кирпича. Это все деньги народа (این همه حق عامه است). Все, что берется у [твоего] государства – оно добыто нешар‘иатским путем и вопреки желанию народа. И если добытое запретным путем кто-то потратит во имя Господа как дозволенное, то это действие становится признаком неверия».

Реакция ‘Алим-хана представлена автором вполне в стиле суфийской агиографии.[3] ‘Алим-хан «разрывает свой воротник» (т. е. раскаивается), падает ниц перед Ишаном, просит прощения и велит разобрать построенную часть здания, пустив кирпич на строительство новой крепости (ТШ, сс. 98-99).

И вновь приходится констатировать, что эпизод может быть плодом фантазии автора, по крайней мере в том виде, в каком он изложен. Например, в рассказе критика Ишана Мухаммад Йа‘куба фактически переходит в очень серьезное обвинение и даже прямое оскорбление. Такое ‘Алим-хан вряд ли мог бы стерпеть, при всем своем исключительном уважении к Ишану.[4] Можно допустить, что суровость и жестокость ‘Алим-хана могла отступить перед авторитетом Ишана Дамулла Мухаммада Йа‘куба, как уже это было после его назиданий в адрес хана перед походом последнего на Кураму и Ташкент (по рассказу того же Нийази). Между прочим, после тех патетических назиданий (приведенных чуть выше в этом произведении) сам Мухаммад Йа‘куб Ишан без всяких сомнений принимал от ‘Алим-хана деньги, дорогой халат и т.п. и почему-то не задавался при этом

[1] Буквально: «Чистом, очищенном».

[2] Ишан хотел сказать, что обучение в мадраса, построенном на праведные деньги, станет гарантией правильного этического воспитания студентов.

[3] Напомню, что автор действительно обучался у суфийских шайхов.

[4] Между прочим, В.В. Бартольд кратко упоминает этот же рассказ (без ссылки на источник) и, судя по стилю изложения, тоже сомневается в его достоверности (История культурной жизни, с. 289). Ученый не показывает, что в действительности ‘Алим-хан сам раскаялся в своем необдуманном шаге, чем фактически признал неправедность своих доходов.

вопросом о происхождении средств на приобретение этих подарков (ТШ, сс. 64-65; см. подробней ниж: «В».II.3). Такие наблюдения ставят под сомнение достоверность рассказа. Агиографичность (а значит, слабый шанс на реальность) рассказа тоже сразу бросается в глаза.

В этом случае очень важно представить «сюжетные задумки» автора (Муллы Нийази), поэтому постараемся разобрать рассказ как литературное или (если угодно) как агиографическое переосмысление реальных событий. Здесь следует учесть основную мысль автора, который хочет показать «правильную» (с точки зрения отношений «суфийский шайх – правитель») реакцию хана – покаяние и фактическое признание неправедности своих доходов (см. так же: «В».II.3). Кроме того следует увязать этот эпизод с предыдущими и последующими рассказами автора: те, в которых описывается ‘Алим-хан, изображают его исключительным деспотом и жестоким воином, не считающимся с элементарными требованиями *шар‘иат*а; те же, которые посвящены ‘Умар-хану, подчеркивают его исключительное благочестие. Поэтому мне представляется, что сам рассказ задумывался автором в качестве вспомогательного фона для вящего облагораживания фигуры ‘Умар-хана, как литературная антитеза изображения его брата ‘Алим-хана. Последний своим покаянием перед Ишаном фактически напрямую подтверждает неправедность своих доходов. В конечном итоге свержение такого хана должно восприниматься как перемена к лучшему.

Предшествующий же этому рассказ – о строительстве мечети и мадраса, на «праведные доходы» ‘Умар-хана – должен создать впечатление, что шар‘иатский облик государства восстановлен. Кроме того, не менее примечательно то, что начатую часть старого здания велел разобрать сам ‘Алим-хан; и еще символичнее, что на его месте возвел «новый храм» (соборную мечеть и мадраса) свергнувший его ‘Умар-хан. Это значит, что ‘Алим-хан своими неправедными действиями и признанием их неправедности как бы подготовил почву для перемен, хотя сам не изменился, продолжая допускать жестокость и гнет (*зулм*) в управлении государством и в отношении к подданным. А ‘Умар-хан не просто воздвигает новое здание – он как бы восстанавливает религиозные принципы управления государством и формирования бюджета. И значит, своим вынужденным покушением на трон и жизнь брата ‘Умар-хан спасает государство от развала и гибели. Правда, из компиляции этого рассказа Мирза ‘Алимом Махдум-и ходжи следует, что остатки неоконченного здания были разрушены по приказу ‘Умар-хана.[1] Кажется,

[1] Вот фрагмент текста: عالم خان موندین مقدم مسجد جامع اورنیغه مدرسه عالی بنا قیلماق بولوب دیوارینی آدم بویی برابر ایشلانگاندین کین برار موانع ایلان توختالیب قالیب عالم خان دین کین عمر خان اول بنانی بوزوب اورنیغه ایکنجی مرتبه مسجد جامع و مدرسه بنا قلغان (TT, c. 58-59).

это сознательная поправка автора, как бы усиливающая мысль о том, что все, что построено на неправедные средства ‘Алим-хана, разрушил его брат ‘Умар-хан. Если верить этой версии, то сведения о том, что ‘Алим-хан сам велел разобрать начатые было стены, не подтверждаются, как не подтверждаются и рассказы о его покаянии перед Дамулла Мухаммад Йа‘куб Ахундом.

В «*Анджум ат-таварих*» утверждается, что упомянутый комплекс сооружений был возведен еще Нарбута-бием, который, по словам автора, «возвел высокое мадраса, которое до сих пор есть и оно называется «*Мадраса-йи мир*»; хан передал в его пользу много пожертвований (*вакф-ха*), чтобы ищущие знаний изучали религиозные науки (*улум-и дин*)» (АТ, л. 95а/48а). Если это так, то ‘Алим-хан продолжил начатое его отцом строительство. А позже незавершенное здание было действительно разрушено по приказу ‘Умар-хана.[1]

Как бы то ни было, почти все историки, которые стараются легитимировать приход ‘Умар-хана к власти, ищут подобные источники его державных прав «по закону» и «по справедливости».[2] Так, по словам Нийази, с приходом к власти ‘Умар-хана источники доходов государства несколько изменились. Автор пишет, что по приказу ‘Умар-хана было приведено в порядок потанабное обложение крестьян;[3] другие причитающиеся налоги, вроде *харадж*а и *зака*та,[4] тоже стали взиматься согласно *шар‘иат*у. Все рабы, отобранные у хозяев для службы в войсках, были возвращены им, а бежавшие от ‘Алим-хана служивые люди вернулись обратно (ТШ, сс. 95-96; повторено: ТТ, сс. 53-54). Неизвестно, чем в действительности руководствовался ‘Умар-хан, начав свое правление с такого рода мероприятий.[5] Однако они вызвали положительный резонанс среди населения, а пафоса современников хватило, как мы видим, на то продолжительное время, когда историки подхватили версии официальных

[1] Между прочим, автор АТ характеризует ‘Алим-хана преимущественно положительно, утверждая, что все дела он вершил только в соответствии с *шар‘иат*ом и обязательно брал фетвы (*фатава*) у ученых (л. 113а/66а). Автор в этом месте также приписывает ‘Алим-хану строительство «*Мадраса-йи Мир*», основание селения *Алти-арик* (*Олтарик*).

[2] По утверждению Мухаммад-‘Азиза Маргинани, ‘Алим-хан будто бы прибыл в Коканд и по доброй воле отдал власть ‘Умар-хану, а сам решил удалиться в суфийскую ханака (ТА, л. 46 а.).

[3] Т.е. обложение, по засеваемой площади (1 танаб равен примерно 0,30 га).

[4] Харадж – поземельный налог. Закат – налог в пользу нуждающихся мусульман.

[5] Есть, конечно, искушение толковать действия ‘Умар-хана вполне прагматическими соображениями, например, попытками создать благоприятное впечатление, дабы сгладить отрицательные эмоции после фактической узурпации власти и убийства законного хана.

историографов ‘Умар-хана и, очевидно, положительные воспоминания «народной памяти», рисовавшие образ «нового хана» как спасителя государства и образца справедливости.

По крайней мере, если строго следовать претензиям Ишана Мухаммад Йа‘куба по поводу доходов ‘Алим-хана, то не следует забывать, что и ‘Умар-хан строил свои мадраса и мечеть на деньги не «с доходов мукомола, или изготовления кирпича», как это следует из условий Ишана. Государственные доходы, на которые строились (в том числе) такого рода объекты, всегда оставались уязвимыми в смысле оценок их соответствия *шар‘иат*у.[1] В Коканде это особенно касалось *зака*та, взимаемого с окраин ханства, где по этой причине не раз возникали конфликты (см.: «А».II.4).

Поздние туркестанские авторы в большинстве своем писали сочинения в сильной зависимости от ТШ и кратко повторили этот эпизод (связанный со строительством мадраса), включая упомянутую хронограмму, но без ссылок на ее автора – Нийази. Правда, никто из них не включил в свои рассказы «покаяния» ‘Алим-хана (возможно, в силу их очевидной литературности).[2] Некоторые из поздних авторов добавили рассказы, в которых постарались усилить благочестивость ‘Умар-хана и одновременно подчеркнуть конфессиональную непригодность ‘Алим-хана. Так ‘Ибрат пишет, что ‘Алим-хан в свое правление постоянно нарушал *шар‘иат* и «вершил гнет» (*зулм*). Он умертвил своего малолетнего брата Рустам-бика и многих своих военачальников. Автор уверяет, что убийство было «платой за гнет» ‘Алим-хана: он и его сын Шахрух «были убиты в степи, и их тела были привезены в Коканд и похоронены там» (ТФ, с. 48).

Иную позицию занимает анонимный автор «*Анджум ат-таварих*», у которого ‘Алим-хан предстает в образе новатора и сторонника прогресса. Например, он положительно говорит об армии ‘Алим-хана, которая состояла их «новых» и «старых» частей, была хорошо вооружена, отличалась «лучшей организацией и боеспособностью» в сравнении с войсками других ханов. Автор говорит, что в эпоху ‘Алим-хана было много противников «развития и обновления» (*тараккы ва тадждид*) в строительстве «государства и общины» (*мулк ва миллат*) и нашлось много бестолковых людей, которые были недовольны этими порядками, называя

[1] Характерны, например, описания повторного похода воинов ‘Умар-хана в сторону Туркистана, устроенных там грабежей и угона скота, о чем сообщает тот же Нийази (там же, сс. 92-95). Автор осуждает эти набеги и грабежи, насилие над женщинами и девушками и т.п. (повторено: ТТ, сс. 55, 57-58).

[2] ХТ, с. 29; ТТ, сс. 58-59; МТФ, с. 89; ТФ с. 51 и др. По этим позднейшим сведениям изложен рассказ о строительстве мечети у Х.Н. Бобобекова/Бабабекова. И хотя у него нет ссылки на оригинал эпизода, изложенного у Нийази (у которого заимствовали эти известия названные авторы), тем не менее в книжке приведены другие интересные факты об этапах перестроек и реставрации этого интересного памятника (Кўқон тарихи, сс. 224-227).

их «непозволительными новшествами (*бид‘ат-ха*), каких не было испокон веков» (АТ, л. 50а/97а). Это редкий пример в поздней (туркестанской) историографии, когда образ ‘Алим-хана обрисован положительно и (скорее всего) довольно близко к истине.

Конфессиональное совершенство ‘Умар-хана как правителя еще больше старается подчеркнуть Мухаммад Фазил-бик. В своем рассказе о строительстве зданий мадраса и мечети он, кратко повторяя известия Нийази, от себя добавляет другой рассказ, согласно которому ‘Умар-хан перед закладкой «первого камня» в основание соборной мечети собрал ученых и шайхов на место строительства. В частности, присутствовали упомянутый выше Дамулла Мухаммад Йа‘куб Ахунд,[1] Мавлави Кабули, Султан-хан тура Ахрари[2] и др. ‘Умар-хан обратился к собравшимся и предложил: «Если среди вас есть такие, кто со времени своего совершеннолетия и до сих пор не отвергал сунну [Пророка], пусть встанет и заложит первый камень». Все собравшиеся молчали. Тогда сам ‘Умар-хан встал и, «восславив Аллаха», сказал, что он со дня совершеннолетия и до «настоящего времени» специально не нарушал сунны, и затем сам заложил первый камень в основание мечети. Автор утверждает, что в это время все присутствующие заплакали (МТФ, с. 83).[3] И вновь мы сталкиваемся со стилем агиографии либо народных сказаний, сохранивших положительную память об ‘Умар-хане. Однако, повторяю, в таких рассказах важна авторская интерпретация.

Статус ‘Умар-хана как «спасителя государства» не выделен у Хаким-хана, который, видимо, не смог преодолеть в чью-то пользу свои равные симпатии между двумя братьями, приходящимися ему близкими родственниками. Автор больше сосредотачивается на трагичности ситуации (убийстве ‘Алим-хана), чем ее законности, хотя и он в своем описании обстоятельств государственного переворота (кстати, более подробном, чем у других авторов) и убийстве отпрысков ‘Алим-хана пытается обвинить только окружение ‘Умар-хана (МТ-2, сс. 108-128). Одновременно Хаким-хан воспринимает права ‘Умар-хана на престол как вполне легитимные. Впрочем, эта легитимация у автора выглядит как право ‘Умар-хана наследовать трон «по крови». Одновременно подчеркнута его

[1] Автор называет его «Ахунд-и Гул». Нелишне напомнить, что именно он, по рассказу Нийази, запретил ‘Алим-хану возводить свое мадраса на этом самом месте.

[2] О Кабули известий обнаружить не удалось, кроме общих упоминаний. Султан-хан тура Ахрари (ум. в 1250/1834) упоминался выше («А».II.3-4). Он был выходцем из саййидской семьи и потомком знаменитого Ходжа Ахрара (ум. в 1480)..

[3] ‘Ибрат, писавший позже Мухаммада Фазила, тоже повторяет этот рассказ, хотя вместо «суннат»/сунна использует термин «мустахаб» (деяние, одобряемое или рекомендуемое *шар‘иат*ом). Видимо, он тоже зафиксировал один из вариантов устных рассказов (ТФ, с. 51).

приверженность к шар‘иатскому правлению, хотя в значительно меньшей степени, чем у других авторов. У Хаким-хана образ ‘Умар-хана более реалистичен, лишен признаков «образцового идола» (см. предыдущие параграфы, а также: «А».II.4).

Итак, все положительные характеристики ‘Умар-хана в качестве самого последовательного приверженца *шар‘иата* подхвачены следующими поколениями историографов. Самые комплиментарные характеристики ‘Умар-хана мы находим у ‘Аваз-Мухаммада. Автор особенно подчеркивает, что взяться за перо его вдохновил именно пример ‘Умар-хана, «падишаха поэтов и людей», и поэтому он хочет своим произведением подать пример Худайар-хану и Малла-хану, при которых писалось сочинение. Пользуясь массой традиционных фраз (клише), ‘Аваз-Мухаммад пишет, что при ‘Умар-хане «расцвели *шар‘иат* и религия Мухаммада», что «он возвысил улемов, благородных, поэтов и ученых». Интересно также, что автор уподобляет эпоху ‘Умар-хана эпохе Тимурида Хусайна Байкара (1469-1506), утверждая, что оба правителя «достигли счастья власти Хосрова [Ануширвана][1] благодаря тому, что осыпали милостями ученых-богословов и поэтов». При этом автор добавляет: «Да, справедливость шахов и есть причина благоденствия (*баракат*) государства. ... Так, наш Пророк говорил, что он родился в эпоху справедливого султана, то есть Нуширвана. Несмотря на то, что этот правитель был неверным, его справедливость есть *сунна*»[2] (ТДН, лл. 61а-64б).

Это и схожие сравнения (особенно эпохи Хусайна Байкара и периода правления ‘Умар-хана), очевидно, выбраны ‘Аваз-Мухаммадом и другими кокандскими историками и поэтами сознательно.[3] Цель – подчеркнуть генеалогическую преемственность ‘Умар-хана и, условно говоря, отметить его попытки регенерировать культурную жизнь двора эпохи поздних Тимуридов, которых генеалогическая традиция Мингов представляла своими предками.[4] Автор много раз повторяет, что ‘Умар-хан постоянно

[1] Речь идет о сасанидском правителе Ануширване/Нуширване (Хосрой/Хусрав I, 531-579). Об использовании его в качестве образца справедливости в хадисах и мусульманской историографии см.: «В». II. 3. См. также хадисы, переданные от имени ‘Али ибн Аби Талиба: *Китаб ал-бади‘*, л. 2б, перевод с. 282.

[2] Т.е. пример для религиозной легитимации.

[3] См., например, сочинение Мулла Мирза ‘Алима, который, характеризуя богословские и поэтические собрания («беседы») при дворе ‘Умар-хана, пишет: «Говорили, что эти беседы превосходили [такие же] беседы с улемами и учеными самого Султан Хусайна Мирзы». Этот же автор пишет о том, что ‘Умар-хан постоянно беседовал с богословами и поэтами, отчего «польза была взаимной» (АСТХ, лл. 20б-21а). О «тимуридском маньеризме» ‘Умар-хана см. статью А. Эркинова «Les timourides».

[4] Афтондил Эркинов, следуя идеям Анке ф. Кюгельген, видит в этом источник легитимации власти ‘Умар-хана «посредством ориентации на предмет подражания» и называет его «тимуридским маньеризмом» (Les timourides, pp. 287-290 и далее).

«справлялся о состоянии улемов и благородных». Это рассматривалось в качестве гарантии справедливости правителя, а значит стабильности государства (ср.: Кюгельген. Легитимация, сс. 201-204, 253-259). ‘Аваз-Мухаммад, как многие его современники и авторы более позднего периода, которые писали об эпохе ‘Умар-хана, приводит солидный список «ученых-богословов и благородных», которые жили в эпоху этого правителя и были обласканы им либо удостоились чести сделать ему назидания.[1] Большинство лиц, приводимых в списках «благородных и ученых», обязательно занимали какую-либо должность при дворе или в государственной системе чиновников. Согласно толкованиям современников, такое отношение к религии и ее толкователям позволило ‘Умар-хану «стереть с тетрадей султаната грешные новшества (*бид‘ат-ха*) прежних времен и уничтожить былые порядки, которые противоречили превосходному *шар‘иат*у» (ТДН, лл. 121 б, 127а-130б).[2]

Точно такие же характеристики ‘Умар-хана и его эпохи, как уже было сказано, предложил Мулла Нийаз-Мухаммад. В продолжение его рассказов, которые были приведены выше, можно добавить его замечания по поводу того, что на «собраниях» у ‘Умар-хана часто присутствовали «усердные богословы», которым предоставлялось право выносить фетвы по поводу «султанских и хаканских дел»,[3] дабы они соответствовали *шар‘иат*у. Автор уверяет также, что хан воздерживался от общения со «злонамеренными богословами» (از علمای سؤ پرهیزمیکرد), правда, не уточняя, кто они и по каким признакам определена их «злонамеренность». И далее: «Без необходимых случаев исполнения падишахских обязанностей и дел,

Мне кажется, что в случае ‘Умар-хана ориентация на «предмет подражания» не может рассматриваться как источник легитимации собственной власти, поскольку этот правитель явно ориентировался на другие источники узаконения личного господства (см. выше). Речь может идти о поэтических и «культурных» амбициях ‘Умар-хана, в том или ином виде желавшего следовать образцам «блистательных дворов» поздних Тимуридов. А. Эркинов делает основной эмфазис на статистической стороне использованных им литературных источников (количество строф, объем сочинения и пр.) и пользуется по преимуществу позднейшими нарративными историями (Мулла ‘Алим, ‘Ибрат и др.), что немного отдаляет читателя от реального образа ‘Умар-хана. Кроме того «тимуридский маньеризм» в придворной поэзии занял свое место не без прямого указания самого ‘Умар-хана и потому стал предметом многочисленных компиляций поздних авторов, закрепляя идеальный образ этого «правителя-поэта».

[1] Из более поздних авторов, см., например: ‘Ибрат. ТФ, сс. 54-55.

[2] Правда, желая оправдать пристрастие ‘Умар-хана к веселым пирушкам, автор добавляет: «Считая времена (жизни) за счастливую находку (*мугтанам шумурде*) проводил преходящую жизнь в веселье и удовлетворении своих желаний» (‘*иш ва камрани*) (ТДН, л. 127а).

[3] Несмотря на то, что такие стереотипные словосочетания превратились в дежурные славословия, они очень точно передают природу власти в Кокандском ханстве, где сочетались исламские и чингизидские нормы в управлении.

где нужны были совещания с правителем, он [‘Умар-хан] не беседовал с плутоватыми главами ханских служб из черни (سر کرده های عامی دغل طبع). И [вместо этого] он чаще имел в собеседниках истинно благородных и поэтов» (ТШ, сс. 108-109).

Последняя цитата особенно примечательна. Автор старается подчеркнуть ту дистанцию, которая существовала между ‘Умар-ханом (благородным защитником *шар‘иат*а, ценителем поэзии, утонченным аристократом) и его невежественными придворными, с которыми он общался лишь в силу предписанных обязанностей по управлению государством. И тогда становится понятным замысел автора, который в следующих абзацах текста все справедливые и религиозно одобряемые акции в ханстве связывает с именем ‘Умар-хана, одновременно перекладывая ответственность за неблаговидные дела на «невежественных и плутоватых» чиновников (там же). Вольно или невольно Нийаз-Мухаммад показывает не только дистанцию между интеллектами хана и его придворных, но и серьезную разницу в их идеологии.

Впрочем, эта характеристика Нийаз-Мухаммада может оказаться целиком плодом фантазии автора, поскольку реалистичные и «живые воспоминания» менее пристрастных современников рисуют нам совершенно иной образ ‘Умар-хана, не лишенного «плебейских замашек» или совершающего поступки, которые трудно оценить положительно с точки зрения *шар‘иата*. Нелишне напомнить, например, о довольно скорбных воспоминаниях поэтессы Дилшад[а] (Барна/Барно), которая оказалась свидетелем страшной резни в Ура-типа (в том числе поэтов и ученых), учиненной по приказу ‘Умар-хана. Поэтесса напоминает, что подверженные казням и гонениям были мирными жителями и к тому же мусульманами. Поэтому она открыто называет ‘Умар-хана «*залим*» (угнетатель, притеснитель), основываясь на такого рода жестоких расправах, свидетелем одной из которых она оказалась (*Тарих-и мухаджиран*, текст: сс. 193-196; оригинал: сс. 16-41; перевод: сс. 296-299; Мухтаров. *Дильшод*, сс. 36-48). Можно вспомнить описания походов ‘Умар-хана в Дашт-и Кипчак, которые также сопровождались грабежами и насилием, учиненными по приказу этого правителя (см.: «А».II.4). Кажется, это едва ли не единственный случай откровенного в кокандской историографии описания реального образа ‘Умар-хана. Правда, можно упомянуть описание фривольного (довольно сомнительного даже с точки зрения «либерального» толкования *шар‘иат*а) поведения ‘Умар-хана, которое мы видим в произведении Хаким-хана (см.: IV. 3). Тем не менее в произведениях кокандских (и особенно туркестанских) историков последнего поколения ‘Умар-хан был окончательно превращен в образец идеального правителя, справедливо управляющего государством согласно

предписаниям ислама. Его имя стало обрастать легендами, одну из которых приводит ‘Ибрат. Согласно его версии, однажды ‘Умар-хан проезжал с войсками мимо бани, откуда вытекала использованная вода (آب مستعمل). Хан обратился к своим улемам и спросил: «Каково качество этой воды с точки зрения велений *шар‘иат*а?» (в смысле возможности ее использования для омовения). Они ответили, что с точки зрения *шар‘иат*а она чистая, но человеческое естество ее отвергает. ‘Умар-хан якобы сказал, что естественная брезгливость должна уступать велениям *шари‘ат*а (ТФ, с. 54;).[1]

Итак, ‘Умар-хан в кокандской историографии единогласно (за редким исключением) был признан самым образцовым правителем в династии Мингов. В отличие от своего старшего современника на бухарском троне Шах-Мурада (наверняка прослывшего к тому времени «аскетом на троне» и приверженцем *шар‘иат*а), ‘Умар-хан не имел такого безупречного имиджа, хотя и нуждался в нем, поскольку узурпация власти и убийство родного брата должны были быть «очищенными» благими деяниями. Само незаконное отстранение от власти и убийство брата стало, очевидно, знаковым событием в биографии ‘Умар-хана и даже определило стиль его поведения, самопозиционирования, а позже сформировало источники легитимации собственной власти, в которых его изображали как «благочестивого султана – приверженца предписаний религии». Первые официальные историки Коканда – Фазли и Исфараги фактически принесли в жертву ‘Алим-хана во имя обоснования «законных прав» ‘Умар-хана на власть. Его восшествие на престол в их произведениях (особенно у Исфараги) выглядит как акт «спасения государства и *шар‘иат*а», а убийство законного правителя (‘Алим-хана) как «избавление общины от гнета» (или в лучшем случае) как следствие «злого рока», «поворота предопределения» и т.п. (см.: «В». II.4). Тем не менее официальным историкам и поэтам ‘Умар-хана удалось представить его как спасителя государства и веры. Это представление об ‘Умар-хане прочно закрепилось в кокандской историографии и предоставило ему достаточно серьезные права на престол, которые в литературе принято называть «электоральной легитимацией».[2]

[1] Сюжет очень близок к изложенной в накшбандийской агиографии легенде о некоем дервише, побывавшем в гостях у Амира Тимура и его супруги Сарай Мулк-ханим (Нишапури. Масму‘ат, л. 20а; Мухаммад Кади. Силсилат, л. 127б). Подробней об этом: Paul. Die politische, S. 238-239. Насколько известно, решение о чистоте такой воды вынесено на основе сравнения по аналогии (кийас/قياس) с чистотой воды (в смысле возможности ее использования для омовения и даже для пития), в которой обнаружен труп мыши или другого животного. С точки зрения правового прецедента, такая вода считается чистой, поскольку исходит из предписания: «всякая текущая вода чиста». Благодарю проф. Юргена Паула за указанную литературу и разъяснения.

[2] Сравните с наблюдениями Анке ф. Кюгельген по поводу электоральной легитимации Шах-Мурада (Легитимация, сс. 274-277).

I. 5. Пространство власти: легитимации территориального господства

Главный атрибут (пространственный символ) любого государства – его столица. Основание или перенос столицы в другое место, ее архитектурно-планировочный облик, расположение административных и религиозных комплексов, выделение ритуальных и сакральных центров – все это является не случайными акциями, а подчинено задуманным господствующей династией идеям, направленным на создание имиджа собственной власти, впечатления о ее величии, сакральности, преемственности и т.п. В центральноазиатских ханствах, где столицы уже существовали, а ритуальные и административные комплексы были возведены, последние три династии (Минги, Мангыты и Кунграты) предпочитали лишь дополнять былые комплексы (административные и религиозные/сакральные) новыми зданиями, либо выделяли средства на ремонт старых. Примером такой столицы можно рассматривать Бухару, в которой политическим символом власти была крепость правителя (*Арк*), которая использовалась в качестве резиденции еще с доисламских времен (Бартольд. Арк, сс. 413-416 Андреев, Чехович. Арк, сс. 2-7).

В Ферганской долине, где примерно в середине XVII в. начала возвышаться династия Мингов, уже существовали города, которые вполне могли стать столицей династии. Однако Минги, по всей видимости, не могли претендовать на уже существующие в Ферганской долине города, которые были «заняты» другими племенными группами или кланами. Поэтому нужно было основать столицу в собственных владениях, которые располагались в округе нынешнего города Коканда, на месте которого (по другой информации – рядом) располагалось селение *Таргава*. Оно, кстати, не раз фигурирует в приведенной выше легенде об Алтун Бишике.

Сведения об основании столицы часто вплетены в тот же миф об Алтун Бишике. По этой причине хронологически и географически они неточны, а конкретные мероприятия (например, ирригация земель или строительство архитектурных и фортификационных сооружений) могут приписываться авторами разным правителям, быть осуществлены в другое время и т.п. Однако хронологические и подобные им проблемы не столь важны в свете поставленных в настоящем исследовании задач. Интереснее то, как интерпретируют авторы те или иные акции правителей и высокопоставленных чиновников, направленные на благоустройство и воздвижение зримых символов владычества и на создание облика государства вообще. Такие интерпретации условно можно считать разными видами пространственной легитимации государственной власти:

– политической (крепость, дворец);

– религиозно-сакральной (мечети, мадраса, мемориальный комплекс династии, места паломничества);

– социально-коммуникативной и экономической (селения, улицы, дома, базары, каналы).

Такое благоустройство (особенно архитектурные комплексы) территории ханства, в первую очередь столицы, создают представление о государстве и его главном городе. Поэтому любые акции по строительству и благоустройству большей частью толкуются авторами как «образ благостных деяний власти», что в целом можно воспринимать как зримую или образную форму сакрализации господства. И это не только интерпретациям авторов; за ними стоят былые и вновь созданные представления об «облике власти» и государства у значительной части общества.

Ниже предлагаются упоминания источников, относящиеся к разным этапам основания столицы Кокандского ханства, к возведению «пространственных символов города» и т.п.[1] Основное внимание будет сосредоточенно именно на начале строительства столицы и толковании этого события авторами.

Кокандские историки раннего периода, увлеченные вопросами генеалогической легитимации Мингов, почти не упоминают об основании Коканда как столицы новой династии, если не считать некоторых ремарок относительно строительства тех или иных важных городских сооружений. Так, Исфараги упоминает о строительстве мадраса и караван-сараев ‘Умар-ханом, описывает их «великолепие и красоту», говорит о благоустроенности его худжр, приводит хронограммы, дающие (по числовому значению букв – *абджад*) дату строительства и т.п. (ШНУ, лл. 143а,б). Никаких особых интерпретаций здесь нет. Еще более странно, что автор не приводит каких-либо данных об основании Коканда как столицы.

Другой хронист, Хаким-хан, тоже сосредоточен на более важных и глобальных, на его взгляд, вопросах. Он лишь вскользь упоминает о том, что Рахим-хан (‘Абд ар-Рахим-бий, 1722-1734) после восшествия на престол предпочел взять себе в управление «кокандский вилайет», и что «в это время Коканд был вновь благоустроен, а он (=Рахим-хан) проявил много усилий для благоустройства этого вилайета» (МТ-2, с.4).[2]

[1] Здесь не ставится задача выяснить, кто из авторов более точен в том или ином своем сообщении, например в датировках конкретных сооружений. В ранних источниках упоминается о «Хуканде» (خوقند) как о городе (см.: III, 1). Однако пока нет уверенности, что это же название было возрождено сознательно, поскольку мы не имеем на то прямых указаний источников.

[2] و در آن وقت خوقند نو آباد شده بود و او بر آبادانی آن ولایب سعی بلیغ نمود

Такие же короткие сведения об основании Коканда и его благоустройстве мы обнаруживаем у ‘Аваз-Мухаммада. По его словам, упомянутый ‘Абд ар-Рахим-бий ибн Шахрух-бий жил в селении *Дихкан-туда* (в трех фарсахах к северо-западу от того места, где позже был возведен Коканд). Автор не упоминает о его строительной деятельности, но пишет, что после смерти он был привезен в Коканд и «похоронен в *дахме* своих предков»[1] (ТДН, лл. 23а-24б). Из этого следует, что при ‘Абд ар-Рахим-бийе мемориальный комплекс династии уже существовал. При его брате, ‘Абд ал-Кариме (примерно 1733-1750), в Коканде обосновалось много кашгарцев/*кашгари* (в связи с нашествиями калмаков и китайцев). Почти одновременно в Коканде появилось много переселенцев из Самарканда/ *самарканди* (в связи с нашествием Надир-шаха в начале 40-х гг.). Тогда же в городе осели жители из некоторых горных районов современного Таджикистана (*кухистани*, *джайкати*) (там же, л. 25а). Переселенцы, составившие, по-видимому, основу горожан столицы, позже стали называться «сартами», и это название распространилось на всех оседлых жителей.[2] В правление Ирдана-бийа (1750-1775\76), как пишет автор, благоустройство Коканда «было доведено до совершенства». Он имел в виду не только собственно город, но и ханство в целом, границы которого «дошли до Самарканда и Бухары» (л. 28а). Далее ‘Аваз-Мухаммад сообщает о других эпизодах, связанных со строительством самых больших и знаменитых архитектурных комплексов Коканда, например о строительстве ‘Умар-ханом мечети и мадраса (лл. 133б-134б). Такого рода описания используются исключительно как повод восхваления конкретного правителя; особых символических толкований таких событий при этом не наблюдается.

В этом смысле интересны интерпретации Мулла Нийаз-Мухаммада. Ссылаясь на «слова старых узбеков[3] и прежних мудрецов», он пишет, что Шахрух-бий («Второй») с начала царствования и до самой смерти проживал в селениях *Таргава* и *Чамаш-бий*. В той же округе существовали другие мелкие крепости – *Чанкант*, *Палла-хан* и др. Именно они решили объединиться и возвести на престол Шахруха как потомка Чамаш-бийа и Алтун Бишика. Первой совместной акцией, напоминаем, стало уничтожение ими суверенности Чадакских ходжей. Подчинив северные

[1] Дахма – древнеиранский термин, означавший в мусульманской Центральной Азии одно- или многокамерный фамильный склеп в виде куба, с арочными камерами внутри (см.: Некрасова. Дахма). Фамильная усыпальница Мингов в Коканде называется «Дахма-йи шахан», что можно условно перевести как «Шахская усыпальница».

[2] Здесь не разбирается этимология этнонима «сарт».

[3] Под этим термином имелись в виду узбекские племена. Его смысл (естественно) не совпадает с современным значением этнонима «узбек».

территории, Шахрух вернулся в свои владения или, как пишет автор, «прибыл в лучшие узбекские селения и самые почитаемые сартские города, каковыми были Таргава и Чамаш».[1] Он не распустил свои войска и собрал соратников для совета по поводу строительства крепости. Автор приводит резоны, к которым прибегли совещавшиеся. Прежде всего имелось в виду враждебное окружение, от которого следовало защищаться, подыскав подходящее место, где необходимо было «возвести великолепную, могущественную новую крепость и крепкие стены ради укрепления государства и султаната». «Ибо, – продолжает автор, – создание султаната и его спокойствие невозможно достичь без городской стены и Арка».[2] Далее приведен стих: «Султанат подобен саду, который трудно охранять без стены, // Трудно защищать его стену без острых колючек на ней, ... // Трудно охранять шаха без искренней привязанности» (ТШ, сс. 17, 19).

После совещания и поисков место для крепости было найдено. Оно называлось «Иски курган», но позже (в момент написания сочинения, примерно с 70-х гг. XIX в.) было переименовано в «*Кук тунлук-ата*» (كوك تونلوك آتا). Выбранное место располагалось между двумя речками (*сай*). Здесь автор вновь повторяет, что для амиров крепость была символом «прочности султаната и власти». На подобранной площади были определены территории для крепости правителя (*Арк*), для расположения административных построек (*давлат-хана*) и усадеб политической и военной элиты. К востоку решено было возводить собственно город (*шахар*); там положили начало улицам. Через некоторое время была проведена торжественная церемония, посвященная основанию крепости и города. Шахрух-бий вышел в «царском блистательном наряде» к собравшимся людям «из высокородных, простых и военных», которым было дано угощение. Люди дружно поздравляли правителя. Затем была проведена ритуальная инаугурация правителя, в связи с чем были созваны улемы, шейхи, *саййид*ы «из [соседних] городов». Шахрух-бий в сопровождении военной знати и придворных, вошел в отстроенную крепость, и там его подняли в ханы на белом войлоке. Затем была проведена церемония расселения придворной знати по розданным им помещениям и усадьбам. Кроме того «им были назначены обязанности» (там же, сс. 20-21).

Естественно, автор изложил собственные представления о тех событиях, которые происходили в связи с основанием столицы, а сам процесс представил как единовременную акцию. Однако более важен тот эпизод в рассказе Нийаз-Мухаммада, где говорится о том, что столица возведена на родовых владениях Мингов. Далее, автор дает понять, как тесно все архитектурные атрибуты столицы связаны с символами власти

[1] فاضلترین دههای اوزبکیه و اشرفترین بلده های سرتیه ترغاوه و چمش بود آمد

[2] Видимо, имеются в виду собственно крепость и внутренний дворец для правителя.

и полноценного государства. Политические ритуалы (поднятие в ханы, церемонии) освящают и легитимируют архитектурную атрибутику власти.

Старший сын Шахруха – ʻАбд ар-Рахим-бий, как только «воссел на ханский трон», принялся достраивать крепость и дворец (*кал'а ва арк*) «Иски курган». «По словам некоторых узбеков, – продолжает автор, – Коканд в то время еще не был благоустроен полностью» (там же, с. 19), хотя для автора этот эпизод очень важен. Он комментирует его, подчеркивая, что воспринимает это событие как начало «султаната» и что поэтому он хотел бы, чтобы это стало примером для всех потомков правителей Коканда, особенно для Худайар-хана, которому автор посвятил свое сочинение. Однако это отступление Мулла Нийази завершает стихами в эсхатологическом смысле, добавляя, что ни одно сооружение, будь оно из жженого кирпича или мрамора, не вечно, намекая, видимо, на ликвидацию Коканда (1876 г.) (сс. 23-24).

Особое внимание Нийази обращает также и на благоустроительные работы в столице, которые проводили правители после Шахруха. Он специально описывает обширные строительные работы среднего сына Шахруха – ʻАбд ал-Карима, который счел первую крепость тесной и возвел новую на месте, которое позже стало называться «Иски-курган». Он также продолжил строительство собственно города (*шахар*), куда, как было сказано, переселилось много народа из Кашгара, Самарканда и горных районов современного Таджикистана. В городских стенах были устроены ворота. Одни из них назывались по направлениям «Исфаринские», «Ташкентские», «Маргиланские»; другие именовались, видимо, в соответствии с названием племени, которое поселилось у ворот («*Катаган*»), либо по имени донатора («Хайдар-бик»). Автор говорит, что под этими названиями ворота известны и в его время (т. е. в 70-е-80-е гг. XIX в.). Приведена хронограмма (*ma'рих*) этого события, которое было зашифровано в словах «مظهر آباد» («Проявление/Олицетворение благоустройства»). Числовое значение букв словосочетания (*абджад*) дает цифру 1163 (1749-50 г.). Автор отмечает любое строительство (особенно мечетей и мадраса) как особые акты того или иного правителя, возвышающие его (см. особенно в конце произведения, сс. 227-230 и далее).

Современник Муллы Нийази – ʻАваз-Мухаммад об основании Коканда пишет меньше, упоминая лишь, что город стал столицей при Шахрухе «Втором», который до этого жил в селении «*Дихкан-туда*». Говоря о ранних Мингах, автор отмечает строительную деятельность Ирданы-бийа, утверждая, что он, подчинив себе всю Фергану, «довел до совершенства благоустройство Коканда», а территория ханства впервые стала

простираться «до Самарканда и Бухары». Автор также останавливается на строительной деятельности ‘Умар-хана, упоминая даже о его стихах, надписанных на некоторых зданиях. Из всех сооружений, возведенных по приказу ‘Умар-хана, ‘Аваз-Мухаммад особо отмечает строительство в двухлетний срок мечети и мадраса, завершенных по его версии, в 1231/1815-16 г. Кроме того он пишет об оросительных каналах, проведение которых осуществлялось по приказу ‘Умар-хана (ок. Шахрихана, который благодаря подведенной воде стал благоустроенным городом), о плотине на *Джайхун*е/Сырдарье и т.д. (ТДН, лл. 22а,б, 28а, 133б).

Другой автор Йайфани упоминает о Коканде в связи с бегством Бабура из Самарканда. Правда, город еще не был возведен. По словам автора, Мирза Бабур решил оставить ребенка именно в этом месте, где потом построят Коканд, хотя в то время оно представляло «заросшую камышом чащу» (*тукай-зар*). Мирза Бабур «своим проницательным разумением понял, что на этом месте будет построен обширный и величественный город». Йайфани также кратко отмечает обширную строительную деятельность ранних Мингов. Например, он пишет, что при Шахрухе «Втором» селение *Таргава* «было превращено в крепость». Как утверждает автор, это место позже стали называть «*Тифа-йи курган*». Там же были построены улицы, базары и здания. Сын Шахруха – ‘Абд ал-Карим велел возвести новую крепость, которую позже назвали «*Иски курган*». Он обнес город стеной, в которой встроил четверо ворот. Именно эту крепость и город осаждали калмаки/калмыки (*Тарих-и салатин-и Фаргана*, сс. 4-6).[1] Как видно из текста, Йайфани по-своему освящает появление столицы как результат предвидения Мирзы Бабура, усиливая пространственную легитимацию генеалогической связью новой династии с Тимуридами.

Авторы более позднего периода основанию столицы ханства тоже придают особое значение. Например, для Мухаммада-Салиха Ташканди особое место в истории Коканда занимает тот же Шахрух «Второй», который до этого, по версии автора, правил в Андижане. Шахрух собрал своих «улемов, военачальников и амиров» и заявил им о «желании стать хаканом». Этот титул, в понимании автора, означал суверенность правителя, а значит и государства. Шахруху посоветовали для начала «возвести новую столицу». Это было в 1121/1709-10 г. Получив одобрение «высокого собрания», Шахрух начал именно со строительства столицы – Коканда, давшего название всему ханству. Местом новой столицы стало «благостное пространство» между двумя речками. Эта территория

[1] Здесь и ниже я не обсуждаю достоверность этой и другой информации об основании Коканда, сосредоточившись лишь на интерпретациях авторов, для которых сам акт строительства столицы был весьма символичен в контексте их целей в изложении событий.

располагалась в 16 шар'иатских фарсахах от Андижана, т. е. на месте нынешнего Коканда. Автор особо отмечает, что здесь Шахрух построил крепость, казармы для солдат, усадьбы (*чахарбаг-ха*), мечети, мадраса, дороги, бани, торговые ряды и т.п. Между прочим, Мухаммад-Салих при перечислении зданий нового города упоминает религиозные сооружения не случайно, в отличие от названных выше авторов, которые больше говорят о фортификационных, административных сооружениях, о жилищах только что основанной столицы. Интересно также, что именно этим рассказом автор фактически завершает изложение своего варианта легенды об Алтун Бишике и его ближайших потомках. (ТДТ, лл. 340а-342а).

Важные дополнения о благоустроительных работах или о целенаправленных экономических и политических мероприятиях в ханстве мы находим у анонимного сочинителя «*Анджум ат-таварих*» (АТ), где описания таких эпизодов и ремарки автора придают некоторую реальность истории об Алтун Бишике и его ближайших потомках. Автор в первую очередь пишет об обширных ирригационных работах, предшествовавших основанию столицы. Он ссылается на сочинение «*Афзал-и таварих*»[1] и отмечает, что по приказу Тангри-йара западней Коканда был проведен канал, который теперь известен как «*Найманча*». По этому поводу поэты писали хронограммы. Жизнь по обеим сторонам канала ожила (*ихйа шуданд*), земли освоены, посажены сады. Развитие земледелия повлекло за собой развитие ремесел. Другой канал был прорыт у селения Таргава, и его назвали «*Катта-сай*». Он протекал у самого въезда в Коканд (лл. 26б-27а).

Особое внимание в АТ уделено эпохе Шахруха «Второго», который воссел на престол в 1121/1709-1710 г. Автор уверяет, что его имя стало упоминаться в *хутбах*[2] и билось на монетах.[3] Первым делом Шахрух привел в порядок войска, занялся их обучением (буквально: «воспитал их»), а затем принялся за основание столицы, «в которой построил множество мечетей, мадраса»; в южной части города возвел крепость. Автор пишет, что то место «сейчас» (т. е. к концу XIX – началу XX вв.) называется «*Тифа-курган*» («Высокая крепость»). Затем Шахрух приступил к покорению соседних владений. Причем интересно, как интерпретирует автор захват соседних владений: он называет это «покорением смутьянов». Так автор именует захват Чадака и Намангана (владения Чадакских ходжей). Набеги принесли свои плоды. Шахруху удается настолько серьезно укрепить

[1] Известий о нем обнаружить не удалось.

[2] Восславление имени правителя во время пятничных проповедей (*хутба*).

[3] Таких монет, насколько известно, не найдено. Автор добавляет, что до этого на монетах чеканились имена бухарских правителей. Это, скорее всего, соответствует действительности.

свою власть в Фергане, «что никто не смел ослушаться его приказов». Он был «очень суров и жесток к бунтовщикам и справедлив к послушным». Шахрух подчинил своему господству Фергану, устранив раздробленность. Как полагает анонимный автор, личность Шахруха, его военные и политические акции были настолько важны для становления династии, что все правители из Мингов считали его «первым ханом Ферганы» (там же, лл. 27б-28а; см. также параграф 2).

О Шахрухе «Втором» как о реальном основателе династии и строителе столицы ханства пишет и другой историк позднего периода ‘Ибрат. Его самостоятельные исчисления времени правления бийев/ханов или других дат не всегда точны и повторяют те, что были сделаны Муллой Нийази либо В. П. Наливкиным. Тем не менее взгляд ‘Ибрата по-своему оригинален и интересен как еще одна попытка связать реальность с мифом. Он пишет, что все Минги до Шахруха носили титул «бий». Шахрух[1] и его последователи стали прилагать к именам титул «хан». Для ‘Ибрата особенно символично, что столица ханства была основана именно Шахрухом (ТФ [Таш], сс. 41-43). В этой связи интересны замечания ‘Ибрата по поводу Кокандского ханства вообще. Например, он объясняет, что начал изложение истории с прошлого города Коканда «потому, что он был **столицей исламского султаната**» (там же, с. 39; выделено мной – *Б.Б.*). В целом основная идея его сочинения сводится к тому, чтобы прямо или подспудно выразить сожаление об утрате суверенного статуса Коканда, история которого преподносится как пример неразумного распоряжения властью последними ханами династии (особенно их регентами), в результате чего было «разрушено исламское государство» (там же).

Еще больший эмфазис на «основании и благоустройстве» столицы ханства делает другой поздний историк Коканда Мухаммад-Фазил-бик. Он буквально с первой строки своего сочинения (в кратком введении) пишет, что приступает к написанию истории правителей Коканда именно с момента основания «столицы Султаната». Первая глава сочинения посвящена правлению Шахруха «Второго», в чем автор, по-видимому, следовал Нийаз-Мухаммаду, правда, с собственными интерпретациями. Для него «начало султанства» напрямую связано с основанием столицы государства – Коканда, в котором, в первую очередь, была возведена крепость; дату окончания ее строительства он заимствует у Муллы Нийаз-Мухаммада – 1124/1712-13 (с. 1-2). Шахрух-бий правил сначала в селении Таргава, где «начертал план и основу города Коканда». Но до этого он предпринял важный шаг: присоединил к своим владениям Чуст и Наманган, положив начало территориальному расширению будущего

[1] ‘Ибрат уверяет, что Шахрух «сумел доказать свою родословную до Адама» (خضرت آدمغه چه نسبتنی اثبات قیلدی)

ханства. Напомню, что это были владения Чадакских ходжей. Интересно, что, по мнению автора, в строительстве столицы участвовали «все племена узбеков и киргизов, которые постарались возвести прочную крепость для своего хана». Одновременно «все узбеки и киргизы посадили Шахруха на белый войлок и подняли в ханы». Один из его преемников ʻАбдурахим-бий построил Старую крепость (*Иски курган*) и возвел в ней свою резиденцию (*Арк*). Коканд активно расширялся и благоустраивался при Ирдана-бийе. Однако дальше автор утверждает, что действительной столицей Коканд стал при Нарбута-бийе. Приводится рассказ о том, что Нарбута будто бы собрал улемов, задал им пир и заявил, что намерен превратить Коканд в столицу государства (*Па-йи тахт*), он попросил их найти хронограмму этого события. Ее нашли в фразе «مظهر آباد»/*Мазхар-абад*, дающем (по числовому значению букв) цифру 1153 (1740-41г.).[1] Автор уточняет, что Шахрух-хан только основал столицу, но она была в запущенном состоянии, а благоустроил ее Нарбута-бий (с. 3). Он повторяет это, когда пересказывает историю Алтун Бишика. По его словам, преемник и сын Шахруха – ʻАбд ар-Рахим, возводит крепость, внутри которой строит свою резиденцию (позже стала называться «*Иски Урда*»/Старая крепость). Но даже в это время Коканд не был «упорядоченным» (*тартиб тафмаган ирди*), хотя уже существовала крепость около кишлака *Таргава*. Это место во времена автора называли «*Кул-тунлик*».[2] Уже к концу XIX в. там был квартал (*махалла*) «*Багбанлар*». Автор уточняет, что новый *Арк* был возведен внутри «древней крепости», которая тоже была восстановлена. В новой крепости было дано угощение, и Шахрух там был поднят в ханы на белом войлоке. Автор указывает дату 1122/1710-1711.[3] Туда же было переселены люди,[4] которым даны земли; затем был построен базар, торговые лавки, улицы и т.п. (сс. 19-20). На с. 21 автор вновь приводит хронограмму/*та'рих* даты строительства этих сооружений и начала основания нового города, найденную историками в числовом значении упомянутой фразы «*Мазхар-абад*», что противоречит его же данным.

Фазил-бик, повторяя сведения прежних авторов, пишет, что при ʻАбд ал-Кариме построена новая крепость и большое мадраса, которое назвали «*Мадраса-йи ʻАлийа*». Потом правитель велел окружить Коканд стеной «с четырех сторон и устроил четверо ворот» (там же, сс. 27-29). С именем Ирданы-бийа связано дальнейшее благоустройство Коканда (с. 31). Следующий правитель Нарбута-бий не стал жить в крепости Ирданы-

[1] Действительное время правления Нарбута-бийа – 1784?-1799.

[2] Должно быть «*Кук-тунлик-ата*».

[3] Хотя это противоречит той дате, что он привел выше (сс. 12, 17-18).

[4] Автор не уточняет, откуда были переселены люди, как уже отмечено выше, это были жители Кашгара, Самарканда и жители горных районов.

бийа[1] и вернулся в крепость отца – ‘Абд ар-Рахман-бийа, т. е. в «*Старую крепость*», которая позже стала известна как «*Му-йи мубарак*». Некоторое время спустя Ирдана-бий построил крупное мадраса (пригласив мастеров из Бухары), которое позже стало именоваться как *Мадраса-йи Мир* (сс. 45-46; см. также в предыдущем параграфе).

Итак, приведенные сведения при всей их противоречивости (особенно в плане последовательности изложения событий) скорее дополняют друг друга, несмотря на компиляции. Коканд как государство Мингов создавался на территории, где старые города и области не могли быть использованы в качестве центра/столицы новой династии, тем более что в большинстве случаев, они принадлежали местным владетелям, племенам или городским коммунам.[2] Как уже было сказано, занимать такое пространство было рискованно и могло повлечь за собой конфликт с населением, уже освоившим «свои» территории (города). Поэтому Минги выбирают местом для столицы собственные владения и, видимо, потом уже связывают это с легендой об Алтун Бишике. Строительство столицы (и особенно атрибутов господства), очевидно, было обусловлено идеей о сосредоточении высшей политической власти государства/ханства «в одном городе», «в одной крепости/*урда*», «в одних руках».

Как уже было сказано, пространственная категория легитимации, связанная с возведением столицы Коканда, более всего подчеркнута у тех авторов, которые писали в годы после ликвидации Коканда (1876 г.). Для них этот исторический акт особенно символичен, поскольку даже после утраты самостоятельной государственности, ее географическим символом оставался город Коканд, давший название ханству. В поздних интерпретациях и дополнениях сведений об основании столицы важны, на мой взгляд, следующие детали:

1. Основанию Коканда предшествовали обширные ирригационные работы, которые привели к увеличению земледельцев и повлекли за собой рост ремесленного населения, переселившегося (или переселенного) из соседних ханств и владений.

2. Притязания на власть и «ее крепость» были связаны с усилением войска и захватом соседних владений, что тоже можно рассматривать как один из признаков «настоящего ханства», которое по территориальному признаку должно быть «обширным и единым».

3. Основание столицы – это самый важный признак государства вообще и начала реального «исчисления точки отсчета» династии, в частности.

4. Авторы позднего периода обязательно (часто в первую очередь)

[1] Возможно, потому, что Ирдана-бий был убийцей его отца.

[2] Правда, Мухаммад-Салих, без ссылок на источник, пишет, что столица ханства была перенесена из Андижана в Коканд во времена Алтун Бишика (ТДТ, л. 339б).

упоминают о возведении религиозных учреждений (мечетей и мадраса) наряду со строительством фортификационных сооружений, торговых заведений, проведением коммуникаций и прочих атрибутов столицы. И хотя более ранние источники не упоминают о религиозных учреждениях, для туркестанских авторов это важная деталь. В самом акте основания столицы историографы видели реальное «начало ханства» как исламского государства. По-видимому, для историков Коканда раннего периода гораздо важнее было подчеркнуть архитектурную атрибутику, связанную с политическим и экономическим укреплением новой династии в только что основанной столице, тогда как для авторов, писавших в период колонизации, не менее важно представить сооружения, связанные с религиозной символикой (мечети, мадраса).

5. Большинство историков считает основателем столицы Шахруха «Второго», что тоже, очевидно, не случайно и может быть связано с действительно имевшими место акциями этого правителя.

Возникновение Кокандского ханства как государства, тем более, возведение столицы – фактор не одного дня. Это не могло свершиться только при одном из полумифических или реальных правителей. Понятно, что это долгий процесс, включающий в себя не только создание мифов о власти, но и реальные события, касающиеся истории возникновения государства и пространственной легитимации владычества. Это предполагает обширные ирригационные работы, развитие ремесленного производства, укрепление земледелия, формирование государственно-бюрократического аппарата и проч. Поэтому я рассматриваю приведенные сведения в качестве географического/пространственного фактора легитимации прав Мингов на власть и рождения ханства. Особое место занимает идея создания стольного града Коканда, к названию которого обычно прилагается эпитет «*латиф*/милостивый»,[1] зафиксированный в монетах, и этот факт постоянно подчеркивают практически все историки.

Если основание столицы, ее благоустройство можно рассматривать как главную категорию пространственной легитимации господства, то не стоит упускать из виду и то, что эта акция требовала еще утверждения символов политического господства посредством возведения необходимых архитектурно-пространственных компонентов (сооружений) как культово-религиозных, так и светских. Иными словами Мингам нужно было создать прежде всего Центр политической и экономической власти и его зримые атрибуты: резиденцию (как символ светской власти), фортификационные

[1] لطيف – в названии Коканда, видимо, следует понимать как намек на известную формулу «بلطف الله تعالى» – «Милостью всевышнего Аллаха». Точно так же часто встречающаяся фраза на монетах Коканда «بخير باد» – «Да будет благим» является частью благожелательной формулы «عاقبت بخير باد» – «Да будет благим исход».

сооружения, административные здания, монетный двор, рынки и т.п. И конечно, второй шаг в пространственной легитимации власти – это строительство культовых центров (мечетей, мадраса), а также главного места захоронения представителей новой династии (*Дахма-йи шахан* – Шахской усыпальницы). Столица должна была стать средоточием и светской, и духовной власти. Это зримо можно воплотить только в реальных архитектурно-пространственных образах (комплексах). В строительстве (ремонте, реконструкции) этих комплексов принимали участие почти все правители. И это не просто акции по благоустройству города. Их тоже можно воспринимать как часть пространственной легитимации и сакрализации собственного господства в духовной и религиозно-культовой сфере.

Реальное рождение полноценной государственности со всеми необходимыми атрибутами (включая, как уже было отмечено, монетный чекан как самый важный компонент «монархического атрибута», символизирующий реальную экономическую самостоятельность государства) было связано с именем Нарбута-бийа, тем не менее не решившегося присвоить себе титула «хан». Это сделал его сын ‘Алим-хан, чьи монеты с этим титулом стали действительным символом рождения полноценного Кокандского ханства. Именно в это время у него появилось желание (видимо, еще смутное) легитимировать династийные притязания на основе, вероятно, уже существовавших легенд. Это желание передалось его брату и преемнику ‘Умар-хану, не только воплотившему в первых официальных историях династии идею «ханской легитимации», но и пытавшемуся исламизировать эту родословную (см. выше).

К пространственной категории (фактору) легитимации власти можно отнести и все действия правителей по расширению территории Кокандского ханства за счет захвата соседних самостоятельных владений. Иными словами, целенаправленная экспансия, легитимация которой у кокандских историков принимает формы, основанные на политических резонах (основная фраза-обоснование – *кишвар куша*/миропокорение) при почти полном игнорировании религиозной аргументации (см.: «В». II.1). Не случайно ‘Алим-бик присвоил себе титул «хан» только после завоевания Курамы и Ташкента, увеличив территорию своего государства почти вдвое и отметил это чеканом монет с этим титулом. Его преемник ‘Умар-хан в сложившихся обстоятельствах понимал, что для полной легитимации недостаточно только пространственной (географической) составляющей обоснования правомерности собственного господства, хотя в этом смысле его притязания на тимуридскую родословную могут тоже восприниматься как часть пространственной легитимации власти в смысле «восстановления улуса Великого Амира Тимура».

Краткие выводы. Легитимация владычества Мингов прошла сложный путь. Сейчас трудно сказать, какой вид имела эта легенда в ее первоначальном виде (видах) до ее письменных фиксаций при ‘Умар-хане. Можно полагать, что она едва ли имела стройный и законченный вид, судя по тем вариантам, которые представлены в различных (упомянутых выше) версиях. Однако ясно, что эта легенда, плавно переходящая в реальную историю Мингов, должна была превратить (реструктурировать) именно «хаотичное прошлое» в более или менее упорядоченное «настоящее»; обосновать естественность и правомерность прихода к власти именно этой династии, т. е. легитимировать преемственность ее власти. Мне представляется, что династийная преемственность и есть основная идея легенды. Следовательно, мы видим пример «реконструкции прошлого» ради целей настоящего, чтобы ясно обозначить: «Кто есть тот, кто тобой правит, каковы его генеалогические корни и права на престол?»

‘Умар-хан, вероятно, первым из Мингов предпринял реальные шаги для обоснования и закрепления легитимации собственной власти, а значит и господства всей династии, для чего важны были, так сказать, «идеологические акции». В качестве одной из них следует воспринимать и придание официального статуса упомянутой легенде (т. е. фиксация ее в официальных историях) и попытку «исламизировать» собственное родословие (не отказываясь от «чингизидской» линии в ней). Кроме того необходимо было воссоздать внешний антураж «царственного двора» с полноценной культурной жизнью (или ее видимостью), как «во времена предков», что тоже должно было восприниматься как факт преемственности по тимуридской линии, так как последователями именно этой династии публично позиционировали себя Минги.[1] Таким образом, все эти акции превращались в осваивание (а вернее в присваивание) властного (и заодно сакрального) наследия прежних династий.

Миф о преемственности власти – от Тимуридов (Чингизидов) к Мингам – основной лейтмотив легенды об Алтун Бишике во всех ее вариациях. Вариации, как правило, касались племенных, клановых и иных пристрастий авторов более позднего периода либо тех источников, где они (авторы) черпали инвариантные версии.[2] Вместе с тем мы видим, что легенда была важна для историков Коканда не только для того, чтобы показать непрерывность чингизидско-тимуридской преемственности власти, но и для того, чтобы канонизировать образ идеального хана, справедливость и разумное правление которого служили бы гарантией стабильности власти и государства.

В ранних версиях легенды заметно, как изначальный миф превращается в литературно-религиозный текст (особенно в «официальной версии»), в

[1] См.: Erkinov. Les timourides.

[2] Бейсембиев. Легитимация.

котором сделана попытка придать его содержанию глобальное (по крайней мере региональное) значение. Тем не менее легенда об Алтун Бишике в ее ранних версиях не смогла преодолеть восприятие локального мира, который превратил историю и известных персон (особенно из соседних ханств) в некий вспомогательный фон. Кокандские историографы второго и третьего поколений под влиянием обстоятельств меняющегося мира, а также после детального знакомства с историей соседей пытались придать легенде реальные черты, хотя бы с точки зрения хронологии событий. Однако это не привело к «упразднению» мифической основы сакрального сказания, а лишь видоизменило саму легенду (как это особенно заметно в варианте, изложенном в «*Анжум ат-таварих*»). Мифическая основа сохраняется даже в тех случаях, когда некоторые туркестанские авторы постханского периода корректируют хронологические неувязки и другие недостоверные элементы легенды. Трансформации в восприятии мифического и сакрализированного прошлого показывают, что мир Коканда (и его преемника Туркестана) изменился, стал более открытым и критичным к своей истории. В связи с этими переменами изменялась и легенда, благодаря чему стало ясно, что мифическое сознание уже обретало другие формы,[1] хотя сам миф в измененном виде продолжал «жить» и приспосабливаться под новые реалии, которые влияли на людей, особенно на пишущую интеллигенцию. Интересно, что туркестанские историографы (например, ʻИбрат, Пулат Салиев) продолжали смотреть на историю (в том числе и легендарную) как на форму легитимации и одновременно сакрализации власти правителей, стараясь по-прежнему отыскать среди них самого «справедливого и благочестивого».

Признание оседлыми жителями державных прав Чингизидов (истинных или подложных, но сумевших сформировать общественное мнение), легитимации чингизидской структуры войск и дворцовых церемониалов выглядит уступкой устоявшимся неисламским (кочевым или «чингизидским») традициям. Эта уступка, понимаемая местными историками как легитимное сочетание исламских и чингизидских политических традиций, видимо, появилась как следствие неопределенности исламских политических доктрин (по крайней мере в их местном воплощении). Чаще всего они сводились к морально-этическим наставлениям, абстрактным предписаниям «править по справедливости», следовать *шарʻиат*у и т.п.

[1] Самые примечательные попытки отказаться от мифологической основы легенды об Алтун Бишике мы видим в работах ʻИбрата особенно в исторических статьях Пулата Солиева. Однако и у них заметно прямое смешение легенды с действительностью. По-видимому, историографы не видели разницы между реальностью и историческим мифом, воспринимая их как цепь единых событий. В целом мифическое восприятие истории характерно для местных (в том числе кокандских и туркестанских) историографов.

В Коканде первым «заказчиком» генеалогического древа Мингов стал, как сказано, ‘Умар-хан. Его историк Исфараги персонифицирует этот источник легитимации господства «двойной» генеалогией («дважды легитимной», «дважды сакральной») «Амира мусульман». Это придало его власти одновременно религиозную и светскую санкции. Символично, что некоторые кокандские историографы следующих поколений, заимствуя эти сведения у Исфараги, обошли вниманием кровного брата ‘Умар-хана – ‘Алим-хана, на которого никто даже не подумал распространить эти генеалогические источники легитимности власти.[1] Большинство авторов своем готовы были вовсе не заметить ‘Алим-хана, чтобы обойти его в праве на такую же легитимность. Однако именно его фигуру и «жестокие деяния» историографы вспомнили и использовали тогда, когда нужно было выгодно оттенить образ его преемника – ‘Умар-хана.

В сочинениях кокандских историографов первого и второго поколений персона власти (как «примерная персона») обязательно поддерживается Богом. ‘Умар-хан, кажется, единственный из правителей, кто получил именно такую религиозную (тем не менее изрядно мифологизированную) легитимацию в сочинениях подавляющего большинства историографов Коканда. Он был признан в качестве конфессионального идеала для других правителей династии, подобно Шах-Мураду[2] или Амиру Хайдару у бухарских историков. Оба (особенно Шах-Мурад), очевидно, желали дистанцироваться от родоплеменной (чингизидской) элиты, от иерархической формы наследования власти и ее легитимации, подчеркивая приоритет религии в правлении общиной и государством, а также преимущества такого правления перед «дикими нравами» кочевнических традиций (Кюгельген, там же). Такое же дистанцирование ‘Умар-хана от неграмотных придворных (набранных преимущественно из «степняков и горцев») стараются подчеркнуть и авторы кокандской историографии, особенно Мулла Нийази. Напомню его замечание о том, что ‘Умар-хан воздерживался от общений «с плутоватыми главами ханских служб из черни», акцентируя внимание на его аристократичности и религиозной грамотности. В подобных классификациях заметно не только иерархическое деление общины, но и духовно-элитарное. В этой характеристике «безграмотного и плутоватого» государственного чиновника заметны сожаления по поводу доминирования именно таких качеств в среде чиновников.

За положительный образ ‘Умар-хана и особенно его сына и преемника – Мадали-хана продолжалась «борьба» даже после их смерти на страницах

[1] Исключение составляет, может быть, только Исфараги, который присовокупил к его имени титул «*саййид*» (ШНУ, л. 51а).

[2] Конечно, по личным знаниям и деяниям эти фигуры в действительности несопоставимы, и на фоне Шах-Мурада ‘Умар-хан остается фигурой с искусственно созданной религиозной/«божественной» легитимацией.

сочинений кокандских и туркестанских авторов, потому что историки нуждались в положительном примере, идеале правителя – выходце из династии Мингов. Создавая такой идеал, авторы получали шанс не ощущать никакого давления со стороны современного им потомка династии, для которого писалось конкретное сочинение (пример-идеал в собственной династии). При наличии такого идеала в произведении авторы могли вполне свободно следовать принятым стереотипам в построении сюжета сочинений. И наконец, в этом случае остается возможность сохранить необходимую для жанра связь времен и подчеркнуть положительную преемственность власти потенциального или реального (современного автору) донатора сочинения.

Видимо, по этим причинам практически все авторы кокандской историографии «оставили» ʻУмар-хана в качестве наследника Тимуридов (Чингизидов), не акцентируя внимания на его саййидских притязаниях. Поэтому конфессиональная легитимация власти Мингов у большинства авторов осталась в традиционной форме и представлена как результат регулярного «общения правителя с мудрыми», т. е. тем, кто является носителем сакральных (религиозных) знаний и предписаний. Между тем изложение «советов мудрых и знающих» во всех видах (как в прежней письменной традиции, так и в сакральных текстах) было слишком общим и абстрактным, однако не могло обрести иной формы, поскольку такими были представления не только авторов, но и всего общества. По сути мы имеем дело с разными формами традиционного и архаичного мышления, в котором сакральные представления должны обязательно восходить к мифологизированным архетипам. Судя по действиям правителей, особенно их государственных чиновников и военных, эти архетипы у разных слоев элиты и общества были неодинаковыми, как неоднообразны были и их религиозные представления (соответственно их образованию). При этом ясно выделяется «элитарная идеология», которая вряд ли соответствовала массовым религиозным представлениям, в том числе и представлениям о легитимности и преемственности власти Мингов. В «элитарной идеологии» основополагающим оставалось конфессиональное начало. Однако «назидания» и «рекомендации» религиозной элиты (по крайней мере в их книжном изложении) предназначались для общества, где должны были доминировать исламские законы и представления. Между тем, кокандское общество было далеко от такого состояния. Поэтому представления простонародья имели свои особенности, чаще всего не совпадающие с представлениями или идеологией религиозной элиты, которая в той или иной степени старалась повлиять на «чернь». Впрочем чаще получалось наоборот: носители элитарной религиозной идеологии сами приспосабливались к массовому религиозному сознанию, в частности в отношении легитимности власти и политических ритуалов при дворе. Достаточно напомнить о легитимных (в глазах авторов) политических

(чингизидских по сути) ритуалах вроде «раздачи должностей», форм инаугурации (поднятие в ханы на белом войлоке), пышных аудиенций, «согласно чингизовым правилам» и т.п.

Между «предписанным» по религиозно-правовым установлениям (*шар'иат*у) образом «монарха» и реальной личностью (с ее деяниями) была «дистанция огромного размера», и мало кто из Мингов в действительности вписывался в образ «идеального правителя». Это в принципе едва ли было возможно. Однако позиции авторов, оценивающих «конфессиональную пригодность» правителя с точки зрения сакральных предписаний и традиций, были часто пристрастными и абстрактными. В приложении к конкретному правителю такие оценки могли быть неодинаковыми у разных авторов и даже двойственными у одного и того же. Тогда их аргументы вступают в некоторое противоречие, исходящее из личной позиции конкретного историографа. Иными словами, религиозно-идеологические предписания (в качестве «разумного благоустройства государства») и реальное функционирование власти не совпадали.

Что касается остального населения ханства, то дальнейшая история Коканда показывает, что большинство подданных склонялось к более привычным парадигмам о праве на власть, исходящем преимущественно из чингизидских традиций преемственности власти. Внушить (тем более, поддержать) идею законности «исламской составляющей» («саййидских корней») в собственной генеалогии Мингам не удалось, вследствии (в том числе) противодействия влиятельной части религиозной элиты ханства. Видимо, по этим причинам преемник 'Умар-хана – Мадали-хан не решился (в отличие от своего отца) притязать на саййидство, трезво оценив слабость аргументов, признав бóльшую популярность и легитимность чингизидской генеалогической традиции в обществе, которым он управлял. Кроме того при нем стало ослабевать влияние религиозного сословия, что тоже отодвинуло исламские аргументы легитимации власти на второй план. Это не привело к политическому кризису, поскольку Мадали-хану удавалось сохранять баланс в сфере экономических и политических интересов племен, а главное – между земледельцами и номадами. К тому же *газат* в соседнем Кашгаре отвлекал внимание наиболее воинственной части племен и усиливал политическую и общественную легитимацию Мадали-хана в качестве «Воителя за веру» (*гази*).

Очевидно, что официальные историки 'Умар-хана задали тон для последующих историографов Коканда, избравших широко распространенный стиль персонифицированных историй, в которых групповой носитель власти (династия) отодвигается на второй план в угоду нескольким персонам (либо конкретному правителю, которому посвящено сочинение), избранным как объект внутридинастийного подражания. В этом качестве 'Умар-хан остался постоянным героем практически всех историй Коканда и Туркестана. Апофеоз его личности (внушенный

историками раннего периода) и «справедливый способ его правления» затмили собой даже абстрактную фигуру мифического основателя династии – Алтун Бишика. Особенно нагляден этот апофеоз в титулатуре ‘Умар-хана. Его титулы воспринимаются как заданный семантический ряд, по знакомым в мусульманской истории клише (*Амир ал-муслимин*, *саййид* и др.).

Весьма символична религиозная легитимация восшествия ‘Умар-хана вместо брата, которую приводит Исфараги со ссылкой на подложный хадис: «Ущерб знатного уместен перед интересами простого народа». Однако это, кажется, единственный религиозный аргумент, как бы узаконивший устранение ‘Алим-хана во имя «простого народа», во имя торжества *шар‘иат*а в управлении государством. Все «щекотливые обстоятельства» восшествия ‘Умар-хана на трон и убийство по его приказу законного хана, названные историки смогли интерпретировать в пользу ‘Умар-хана, сделав его пассивным участником драмы и самого переворота. Более того, именно ему приписывается заслуга в устранении негативных последствий нарушения религиозных норм при ‘Алим-хане. Это обстоятельство становится самым важным аргументом в пользу не только оправдания ‘Умар-хана, но и его последующей легитимации в качестве самого последовательного приверженца предписаний богословов и «уничтожения тирании», широко распространившейся при его покойном брате, как это было преподнесено официальными историками его эпохи.

Отвлекаясь от креативных и действительных аргументов историографов, нелишне прояснить следующее обстоятельство: организовав убийство действующего хана, а затем устраняя или изгоняя из ханства племянников и других родичей, ‘Умар-хан действовал согласно устоявшемуся правилу функционирования той формы власти, которая была унаследована от прошлых династий и которая предполагала самые жестокие меры по ее защите. Это правило не стоит называть «чингизиндским», «ханским» или еще каким-нибудь иным названием. Оно исправно действовало в среде всех восточных, европейских, русских и других монархов. Сохранить власть правителя можно было только устранив (чаще всего физически) претендентов на трон. Родственные связи в этот момент еще более усиливают принцип защиты личной власти от любых посягательств, поскольку именно от родичей всегда исходит основная опасность в смысле возможных притязаний на трон. ‘Умар-хану это правило было известно больше, чем кому-либо из его современников, поскольку он начал свою карьеру именно с таких действий, то есть, уничтожая ближайших родственников или изгоняя их из ханства.

‘Умар-хан оказался на гребне «волны легитимации господства», охватившей все три ханства региона. Это произошло и случайно, и закономерно. Случайность, на мой взгляд, состоит в том, что в момент смены власти он оказался удобной фигурой для мятежных амиров,

которые выступили против его предшественника и брата ‘Алим-хана. Закономерность тоже очевидна. По-видимому, ‘Умар-хан обладал известной эрудицией, какими-то поэтическими талантами (в которых, правда, сомневались как современники, так и некоторые поэты последующих эпох[1]) и был склонен к введению некоторых *шар‘иат*ских норм в управление государством.[2] Однако мне кажется, что ничем особенным в смысле способностей к управлению или иными выдающимися качествами государственного деятеля он не отличался от других своих предшественников и последователей (естественно тех, кто правил самостоятельно). А по некоторым качествам уступал даже им (например, своему брату ‘Алим-хану). Особенной его заслугой является то, что он додумался (под влиянием обстоятельств, точнее региональной «игры в легитимации») положить начало официальной истории, в которой удачно представлена персонификация власти Мингов, связанная с его личностью. Более того, у некоторых историков даже персонификация династийной генеалогии как бы «замыкалась» на нем. В письменной традиции ему удалось фактически «заказать» собственный портрет в образе защитника религии и *шар‘иат*а, создателя государства, «покровителя народа» и т.п. Тем не менее, мне думается, что признаки идеального монарха (по исламским предписаниям) почти полностью остаются креативами авторов, руководствовавшихся указаниями ‘Умар-хана, а также тех историографов, кто следовал официальным историям. Представляя ‘Умар-хана в качестве «идеального правителя» династии, ставшего «конфессионально пригодным» эталоном, авторы, очевидно, подражали описательной традиции исторической литературы и устоявшимся в ней стереотипам, недоговаривая, либо действительно не зная о неблаговидных поступках «избранника Бога на земле».

В истории Коканда (и это отличает ее от истории соседней Бухары) легитимация власти находит свое выражение не только в религиозно-идеологических ритуалах, создании генеалогических мифологем, ориентации на образцы подражания. Мингам пришлось привлечь (точнее возвести «с нуля») еще один источник легитимности собственного господства – столицу государства, т. е. центр (сосредоточие) высшей политической и сакральной власти со всеми надлежащими составными частями – фортификационными, сакрально-культовыми, экономическими центрами и прочими атрибутами, создающими облик «стольного града», а значит и твердой, легитимной власти.

[1] См: Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 47-53 и далее; Terletsky. Some data, pp. 7-9.

[2] Хотя и здесь авторы ограничиваются использованием фраз-клише, не уточняя, о каких «шар‘иатских» мероприятиях идет речь.

ГЛАВА II. ПРИРОДА ВЛАСТИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ

Выше мы обращались к проблеме исламских предписаний как регулятора действий власть предержащих, лидеров племен, кланов и групп в Кокандском ханстве. С этой же точки зрения (т.е. сквозь призму исламских предписаний) был сделан обзор религиозных оценок экспансий на территорию Коканда. Кроме того было показано, что во всех использованных здесь источниках обязательным образом затрагиваются те или иные аспекты взаимоотношений власти и религии. Они обычно связаны с проблемами легитимации либо критики образа действий правителя, его отношений с подданными, особенно с кланами из религиозных сословий. В данной главе эти вопросы будут рассмотрены подробнее – с особым вниманием к религиозным оценкам в текстах источников, поскольку конфессиональные (исламские) аргументы во взглядах кокандских хронистов на действия правителей, придворных, особенно групп и кланов были подчас главными, решающими. Это могло относиться к проблемам взаимоотношений разных групп населения внутри ханства, к легитимации внешних походов, к критике власти и т.п. Оценки были неоднозначны, диктовались как личными мотивами, так и позицией определенных групп населения, а значит и историков. В этом смысле представляется возможным использовать пристрастность авторов сочинений, выразившуюся в критике действий «других» (скажем, кочевых и полукочевых племен, бухарцев), для реконструкции «взглядов» критикуемых, т.е. «их» религиозных представлений, взглядов на функции государства и т.п. Однако когда речь идет о межплеменных отношениях и племенном сепаратизме, у большинства рассмотренных авторов критика «других» – это выражение позиции горожанина (скажем, оседлого «сарта») по отношению к «дикому кочевнику», «горцу», «беспутному люмпену» (*авбаш*), смутьяну и пр. Это видно из множества уже приведенных выше примеров именно «сартской критики», т.е. с точки зрения горожан, оседлых и законопослушных, отдающих предпочтение жизни в монархическом государстве, которое основано на законах и управляется «справедливым ханом», несмотря на то, что в исторических произведениях «хороший правитель» наделяется качествами скорее желаемыми, чем действительно имеющими место. Тем не менее такая пристрастность и тенденциозность историографов тоже могут оказаться, так сказать, на руку исследователю в условиях, когда приходится довольствоваться теми источниками, какие имеются в нашем распоряжении. В этом смысле естественно, что особый интерес для настоящего исследования представляет конфессиональная составляющая критических взглядов кокандских историографов.

II. 1. Миропокорение и шар‘иат. Внешняя экспансия и обоснования походов

Владыка мира достигает желанного, обладая невестой власти
ШНУ, л. 83а

Обзор истории Коканда показывает, что возникновение ханства и расширение его пределов происходило за счет присоединения соседних земель, иногда самостоятельных владений. Конечно, по масштабам внешних экспансий Кокандское ханство едва ли может сравниться с Российской империей или, скажем, с империей Цин. Тем не менее, свой самостоятельный путь в качестве «микро-империи» Коканд прошел, расширяясь за счет земель соседних областей (в основном, это северные и северо-западные территории). В советской историографической литературе этот процесс называли «собиранием земель», «централизацией» и т.п.[1] Здесь очевидны аналогии и формулировки, характерные для русскоязычной историографии колониального и советского периодов касательно истории возникновения Руси и Российской империи, внешняя экспансия которых обозначалась политически корректными (для того времени) фразами.[2] Во всяком случае эти термины, заимствованные из официальной истории Российской империи, были затем восприняты советской историографией и прилагались не только к истории России, но и к истории некоторых регионов, вошедших в состав бывшего СССР.

Для настоящего исследования не столь важно, как называть сам процесс становления Коканда в качестве самостоятельного, достаточно сильного и обширного государства. Гораздо важнее отметить, что внешняя экспансия ханства обосновывалась кокандскими историографами разными аргументами, в том числе и с претензией на религиозное оправдание. При этом способность конкретного правителя к организации войны/завоеванию почти всеми авторами оценивалась в положительном смысле. Уже в легенде об Алтун Бишике специально оговаривается, что он освоил науки, среди которых отмечены верховая езда, игрища, стрельба из лука. Усвоенные при этом качества, по слову источника, «есть условия для *падишахства* и миропокорения (*кишвар куша*)» (см.: «В».I.1.).

[1] См., например, введения работ Р.Н. Набиева или Х. Бабабекова.

[2] Позже, в случае Средней/Центральной Азии, понятия завоевания, протектората и колонизации соседних государств заменялись термином «присоединение», который употребляется во всех исследованиях советского периода, имеющих отношение к истории колонизации края.

Походы ранних Мингов против соседних владений и племен чаще описываются как подавление смуты (*фитна*), «приведение к покорности», государственная необходимость и т.п. (ШНУ, л. 47а-49а ТДН, 23б-25б; особенно: АТ, лл. 27б-41а). Другой автор, Хаким-хан, в традиционном предисловии к своему сочинению старается обосновать сходным образом походы Амира Тимура (см. подробней в след. параграфе). Одновременно, рассказывая о захвате Шайбани-ханом Самарканда (1500 г.), он говорит о разрушениях и «разорении мусульман», сравнивает этот поход с интервенцией бухарцев на Коканд (1842 г.). Хотя захват Мавараннахра другим Шайбанидом ‘Убайдаллах-ханом (который считался послушником/*муридом* пращура автора – Махдум-и А‘зама) Хаким-хан оправдывает (МТ-1, сс. 175-176).

Больше всего завоевательных походов ради расширения территории Коканда приходится на долю ‘Алим-хана. Тут оценки кокандских историографов расходятся. Достаточно нейтрален в этом смысле Хаким-хан, поскольку ‘Алим-хан приходился ему дядей по матери. Тем не менее, осуждая некоторые жестокости ‘Алим-хана, автор говорит о нем скорее как об удачливом и бесстрашном полководце (там же, сс. 70-71, 78, 89-90). В таком контексте действия ‘Алим-хана были оценены и некоторыми более поздними хронистами, усматривавшими в решительности и жестокости правителя его «законное право» и «высокую миссию» по расширению пределов государства.

Почти все время правления ‘Алим-хана занято преимущественно военными походами на соседние территории. Напомним, что первым объектом нападения стал Ходженд, который удалось привести к покорности, сломив отчаянное сопротивление его жителей. Наиболее показательна трактовка этого события в сочинении Таджира «*Гараиб-и сипах*», где оценки автора представляют обычное для местной историографии смешение религиозных и рациональных оправданий для действий правителя и его войск. Автор именует ходжендцев «*би-бак*/*пак*» («нечистыми», суть «нечестивыми»), поскольку их сопротивление привело к многочисленным жертвам. По мысли автора, сторонника сильного ханского режима, горожане для своего же блага должны были пойти на мир (*сулх*) и войти в пределы «владений трона», осенив его славой и «не опозорив себя». Этому предшествует описательный портрет ‘Алим-хана в эпическом образе «сурового и бесстрашного воина», от взгляда которого люди и звери приходят в трепет. Именно в таком решительном и бесстрашном правителе «пришло в движение естественное стремление к миропокорению и желание вести победоносные войска на соседние владения». В целом походы ‘Алим-хана на независимые области и города (населенные, между прочим, мусульманами) представлены в

рассказах Таджира как естественное стремление легитимного правителя к «миропокорению» (*кишвар куша*). «Присоединение к трону» новых земель способствует, на взгляд автора, укреплению государства, а значит законности (ГС, лл.4б-5а).

Описания такого рода означали, что ‘Алим-хан проводит масштабные военные операции с целью расширения своего ханства. По этическим меркам того времени обширность означала силу государства, умножала славу династии и конкретного владетеля трона. Жестокость оправдывалась «великой целью», которой задался правитель, а представления о геройстве и славе были тождественны беспощадному отношению ко всем, кто встал на пути «великого завоевателя». Благо символических фигур в прошлом, действовавших аналогично и облагороженных славой «миропокорителя» (потому и наделенных подобными эпитетами), было более чем достаточно.

В таком же ключе изображает походы ‘Алим-хана и Мулла Нийаз Мухаммад (Нийази). Интересно в этом смысле описание похода на Ташкент, предпринятого в ответ на попытку ташкентского владетеля Йунуса ходжи захватить Фергану. Попытка кончилась неудачей, Йунус ходжа потерпел поражение под Гурум-сараем (см.: «А».II.3). Автор стремится представить действия кокандцев как действия в защиту «страны и религии». Войско, согласно Нийази, вело себя соответственно: перед боем воины совершили ритуальное омовение (*махара*[*т*]) и помолились. Напротив, ташкентское войско характеризуется автором крайне негативно, в том числе и с религиозной точки зрения. Предводитель ташкентцев Йунус ходжа назван «неведающим», «безграмотным», даже «наркоманом» (*банги*). Такие же нелестные характеристики достаются и казахским племенам, составлявшим основную часть войска Йунуса ходжи (ТШ, сс. 59-62. См так же: Чехович. *Сказание о Ташкенте*, сс. 172-174).

Далее, по возвращении в Коканд, ‘Алим-хан собирает «совещание амиров», на котором было решено продолжить войну «на территории врага» (на первом этапе – поход на Курама, т.е. южных соседей и союзников Ташкента). Совещание пришло к выводу, что противник ослаб, у него трудности с военным снаряжением и боеприпасами. По словам автора, собрание объявило, что «идти походом на побежденного врага – это из величественнейших советов миропокорения (*аз а‘зам-и маслахатха-йи кишвар куша аст*). ‘Алим-хан посчитал «совет одобренным... и счел для себя необходимым вновь вести войска» (там же, сс. 64). Как видим, здесь автор прибегает преимущественно к рациональным аргументам.[1] Однако

[1] Конечно, это не означает, что религиозная аргументация исключает рациональность, например при использовании такого метода как «*истихсан*» (выбор предпочтительного решения во благо общине). Следует иметь в виду, что такого рода методы в *фикх*е принимались не всеми суннитскими мазхабами, либо они сильно ограничивались. Кроме того в разбираемых случаях походы предпринимались на территории с

для ‘Алим-хана запланированный поход был, очевидно, непростой вехой в том смысле, что речь шла о захвате независимых территорий на которых проживали мусульмане и которые управлялись Ходжой, притязающим на происхождение из семьи Пророка (*саййид*). Это обстоятельство побудило ‘Алим-хана созвать второе «совещание» и заручиться на этот раз поддержкой богословов во главе с Ишаном Дамулла Мухаммад Йа‘куб Ахундом. Дружным благословением улемов ‘Алим-хан получает религиозную легитимацию предстоящего похода.[1] Однако далее, описывая собственно военные действия, автор вновь забывает о религиозной аргументации и ограничивается обычной эпической артикуляцией. Например, в осажденных крепостях все люди «приходили в трепет и дрожали», беременные женщины от страха рожали до срока и т.п. (там же, сс. 65-70; повторено: МТФ, лл. 39б-42б).

Второй поход на Ташкент Нийази представляет как продолжение первого. Единственная фраза, в которой можно усмотреть попытку обоснования этого похода, сформулирована лаконично и без религиозной риторики: «ради завершения покорения земель» (*бар сараньджам-и мулк-ситани*). Поход описан исключительно в стиле героического эпоса и в стиле легенд прежних эпох. Таков, например, рассказ об осаде Ташкента. Еще при осаде Туй-типы (в 25 км. к Ю-З от Ташкента) от звуков канонады ташкентцы «стали дрожать, словно листья», «потеряли цвет лица». И вновь знакомые ремарки: беременные женщины рожают до срока, город охвачен такой паникой, «словно наступил Судный день», горожане в страхе закапывают имущество и т.п. Автор явно смакует собственное описание страха ташкентцев, призванное оттенить «героизм» войск кокандцев. Действия последних описываются в характерных фразах: «сарбазы оголили свои сабли и отважно ступили в город», «бахадуры, словно ураган, устремились на трепещущего врага», «словно река Нил, воины устремились потоком к крепости города» и т.п. При этом мимоходом упоминается, что войска ко всему прочему кинулись грабить скот и имущество в пригородах «до самого Чимкента». Эти действия, судя по тону описания, автором не осуждаются. Напротив, «эпическая» (в представлении автора) сцена сопровождается подобающими стихами:

мусульманским населением, что могло серьезно дискредитировать религиозную аргументацию.

[1] Напоминаю, что ‘Алим-хан перед походом собрал улемов во главе с Ишаном Дамулла Мухаммад-Йа‘куб Ахундом, который в своей «напутственной речи» не пытался отговорить ‘Алим-хана от похода на Кураму и Ташкент, а напротив воспринял его как деяние, несущее мир и спокойствие «мусульманам и приверженным исламу народам». С другой стороны Ишан настойчиво напоминал о «Суде Божьем», призывая соразмерять свои деяния «предписаниями», возможно намекая на те жестокости, которые чинили войска ‘Алим-хана во время осад (см. ниже, параграф 3).

– Страстно желающий царства и счастья
– Должен встретиться с завоеванием и победой (*фатх ва нусрат*).
– Разбивает он на вершине высокой власти шатер,
– Пик которого выше небесной сферы.
– А если всякий осел враждебен государству,
– Следует его пронзить копьем, и пусть будет победа.
– Шах, проявив щедрость, становится завоевателем страны (*мулк-гир*).
– Если кто-то дает сто [долей], он берет сто тысяч.

Сцену завершает эпизод о захвате крепости и о пожаре в ней, описанном как своеобразное восхваление «героических действий» кокандского воинства. Враг Йунус ходжа из города бежал. Многие бийи казахских племен наказаны, а обласканы те из них, кто сдался на милость. ‘Алим-хан возвращается в Коканд «с достоинством победителя» (там же, сс. 71-75).[1]

Как видим, агрессивность и жесткость означают здесь род героизма,[2] а религиозное обоснование захвата Ташкента автором почти полностью игнорируется, если не считать за таковое напутствие перед походом упомянутого Йа‘куб Мухаммад Ахунда и благословление улемов, которым ‘Алим-хан дал понять, что лишь защищает государство (подробней ниже, параграф 3). Во всяком случае оба похода преподнесены как действия во имя «государства», главным образом как право сильного владыки, который должен поставить «высокой власти шатер», пройдя через «завоевание и победу». Стиль победных реляций, характерный для сочинений прежних эпох, очевиден. В таких сочинениях всякое действие «миропокорителя» оправдывается его превосходством, силой, личной отвагой и довольно абстрактными предписаниями соблюдать интересы государства.[3]

Такие же оценки мы находим в источниках по поводу походов ‘Умар-хана. Его официальный хронист Исфараги оставил интересные обоснования военных кампаний своего донатора. Например, по поводу войны против Замина и Джизаха автор сообщает, что ‘Умар-хан задумал «уничтожить там гнет». Не уточняется, о каком гнете идет речь, нет самой

[1] Интересно, что компилировавший описания этих походов Мухаммад-Фазил-бик игнорирует эпический стиль оригинала (т.е. ТШ) и заменяет его на критику в адрес кокандцев за жестокость (*зулмат*). Он пишет, что в осажденном Ташкенте начался голод, а кровь зарезанных животных стала пищей и ее давали детям, чтобы те не умерли с голода (МТФ, лл. 39б-42б).

[2] Суровость и беспощадность ‘Алим-хана по отношению к собственному войску (во время следующего похода на Дашт-и Кипчак) автор резко осуждает и приводит стихи, содержание которых сводится к тому, что шаху нельзя быть жестоким к своему войску, иначе с жестокостью же эта власть у него будет отнята (там, же, сс. 76, 78).

[3] Именно здесь автор приводит свою сомнительную версию о планах ‘Алим-хана начать войну («*газат* и *джихад*») против России (там же. Повторено: МТФ, л.42а).

мысли, что такой вопрос вообще может быть задан, зато в полный голос звучит эпический стиль победных реляций (ШНУ, лл. 73б-76б).

В этом смысле еще более показательно оправдание похода ‘Умар-хана на Самарканд и затем на Рамитан у того же автора. Он пишет:

«Поскольку законы мирообладания и путь царствования таковы, что у обладателей могущества [=властителей] появляется стремление к мирпокорению и [возникает] смятение во имя обладания миром, то они считают себе недозволенным покой и мир,[1] постоянно обращая мысли и стремления ... ради пестования войск и их укрепления ... Владыка мира достигает желанного, обладая невестой власти. Как можно найти покой, если вся земля [тебе] совершенно доступна, ибо [ты] в размышлениях о [завоевании] других стран? [Это] словно хмель вина.. И приобретение цели своего желания в трудах есть желание поднять шахскую степень. И кроме того, если бы ты, о достохвальный Искандар, не был бы в походе, где бы были покоренные [тобой] суша и моря?»[2]

Далее, согласно автору, «потерявший покой» монарх занимается подготовкой и обучением войск. Цель таких походов – «поднять монарший престиж» (رتبه شاهانرا بلند كرداند); более того – «наслаждение султанов в седле, но не на возвышении трона, украшенного кокандскими коврами». Миропокорение прекрасней розовощеких юнцов (*гул-‘изар*), а кровь врагов – словно «хмель вина», и звуки боя «более впечатлительны, чем песни лучших исполнителей» т.п. (там же, л. 83а; повторено в ТДН, лл. 77б-78а).

Сходное по стилю описание намерения ‘Умар-хана начать поход на Замин (ضامين) и Джизах мы находим и у Хаким-хана. При отсутствии явных религиозных стимулов для совершения этого похода, например «войны против гнета» (*зулм*) или «за веру» (*газат*, *джихад*), мотивация военного вторжения обретает у Хаким-хана вид победной реляции в духе средневекового иранского эпоса, столь характерного для исторических сочинений тимуридской и пост-тимуридских династий. Таково, например, описание второго похода в джизакские владения. Сбор был объявлен примерно в начале лета 1237/1822 г. Как обычно, по стандарту воинской повинности, с назначенных дворов призывался один конник с экипировкой, с угрозой, в случае невыполнения распоряжения хана, разорения дворов и семей тех, кто посмеет ослушаться приказа. Хаким-хан объясняет решение ‘Умар-хана идти в этот поход в следующих выражениях: «Дабы соответствовать условиям миропокорения» (*шара’ит-и гитиситани-*

[1] چون قانون جهانداری و سلوك شهریاری آنست که صاحب شوکتی را که هوای کشورکشای و دغدغه جهانگیری در سر است اسوده گی وآرآم باخود حرام کردانیده (и т.д.).

[2] В последней фразе имеется в виду Александр Македонский, который прославил себя именно внешними походами.

ра ба-джай аварда...), или более прагматично: «стараясь расширить ограниченные и стесненные пределы страны» и т.п. И далее в эпическом стиле описывает действия правителя (то есть ‘Умар-хана), используя готовые клише: «И на четвертый день с сиянием Фаридуна и великолепием Сахиб-кирана [Амира Тимура] изволил он воссесть на коня»; «От шагов и поступи воинов вся земля приходила в дрожь». Неудача в этом походе тоже мотивирована весьма символично: ‘Умар-хан решил вернуться, так как увидел, что «вожделенный бутон желаемого не может быть обретен с легкостью» (МТ-2, сс. 256-257). Последняя фраза заключает в себе более прагматичные цели этого и подобных походов. Авторы старались обосновать их аргументами и «украсить метафорами», которые были им доступны из репертуара эпической и исторической традиций прежних эпох. Одновременно религиозных обоснований этих походов нет.

Схожие мотивы первого похода на Самарканд (примерно 1818 г., во время кипчакского восстания[1]) мы находим у того же Хаким-хана. Автор с первых же строк пишет: «... вновь [‘Умар-хану] пришло в голову желание миропокорения» (... باز هوای کشور کشای بسر آمد) (МТ-2, с. 318). Интересно, что другой автор, ‘Аваз-Мухаммад, компилируя этот рассказ, добавляет: «Справедливое миропокорение» (کشور کشای عدل), каковое определение можно, видимо, толковать как попытку религиозно-этической легитимации этого похода (ТДН, л. 65а).

Такие же клише использованы упомянутым автором Исфараги при описании похода на Дашт-и Кипчак. Он вновь прибегает к элементам эпического и даже лирического стиля в рассказе о сборе войск перед походом на Дашт-и Кипчак (весна, запах распускающихся цветов и трав, свежий ветер и т.п.). Описав первые стычки, Исфараги сообщает, что после этого большинство казахских племен «изъявили покорность» ‘Умар-хану.[2] Казахский бий ‘Адил тура тоже «изъявил покорность» ‘Умар-хану, но поскольку он из потомков Тохтамыша (*Тухтамиш*), то «в душе имел намерения захватить Дашт-и Кипчак».[3] Последующие размышления, приписанные ‘Адилу тура, особенно примечательны как литературно-

[1] О нем см.: Иванов. Восстание.

[2] Автор приводит собственное толкование резонов, по которым казахи предпочли кокандское подданство. Он пишет, что в то время казахские племена были «под влиянием русских пределов» (*та’сир-и хадд-и рус*), поскольку пребывали «в неведении». Но потом одумались, «приняв веления *шар‘иат*а и очищения нации» (*миллат-и байда*’), решили перейти в подданство Коканда. Такая интерпретация выглядит как религиозная легитимация и необходима Исфараги для обоснования похода на Дашт-и Кипчак. Собственные резоны казахов, равно как и причины экспансии были, конечно, много сложнее (см.: «А».II.4).

[3] Напомню, что Дашт-и Кипчак входил во владения Тохтамыша.

мифическое осмысление взаимоотношений «сильного султана» с его соседями[1]. Согласно автору, ‘Адил тура в результате раздумий уподобил себя Тохтамышу, а ‘Умар-хана, соответственно, Амиру Тимуру.[2] ‘Адила тура решил, что он будет держаться такого падишаха, который станет победителем «словно Амир Тимур Кураган» и подавит мятежи в Дашт-и Кипчаке. Характерны сравнения и метафоры, обретающие здесь, по замыслу автора, особое значение. Он пишет: «Тимур имел войско, дуновение ступней которого превращалось в ураган...»; в его правлении «проявилась сила Создателя»; «он султан, оставивший о себе хорошую (память)» (*султан-и нику-нам аст*); «и он амир султанов ислама, шах трона справедливости, ... его деяния – справедливость и правосудие (‘*адл ва инсаф*)» и т. п. Таких характеристик, по мнению автора, достаточно, чтобы сделать вывод: «Подчинение ему [Амиру Тимуру] – предписание по велениям веры, его враги – враги Бога».[3] ‘Адил тура (в интерпретации Исфараги) находит, что этих сравнений вполне достоин ‘Умар-хан, ибо он «возвел государство справедливости, лучи солнца которого взошли на востоке справедливости», а «падишахи времени благоустраивали государства по его велению». «Размышления» ‘Адила тура приводят и к другому ожидаемому выводу: он и его «шесть племен» оказались в безвыходном положении, так как «с двух сторон» расположены земли неверных» (т.е. китайцев и русских), а на юге – земли Бухары, где трудно расселиться их племенам с многочисленным скотом. Все эти соображения ‘Адил тура излагает на совете старейшин. Те, по словам автора, заявили, что если он (=‘Адил тура) счел нужным «подчиниться падишаху ислама, они всей душой это принимают». В таком смысле составляется письмо ‘Умар-хану, и сын ‘Адила тура (видимо, в качестве заложника) отправляется с этим письмом в ставку ‘Умар-хана (ШНУ, лл. 89б-91а, 97а-98а; повторено: ТДН, лл. 90а-92б).[4]

Мы видим самые характерные для кокандской историографии способы легитимации внешнего похода. В них смешаны традиции древнеиранского и древнетюркского эпического стилей, кое-где с попытками религиозной интерпретации. Такое определение вовсе не значит, что они были

[1] Исфараги в таком же ключе сравнивает столкновения друг с другом Афрасиаба, Рустама, Исфандийара.

2 Намек на то, что в борьбе за Дашт-и Кипчак Тимуру удалось несколько раз нанести поражение Тохтамышу. Автор также намекает и на генеалогическую преемственность Мингов.

[3] Фрагмент хадиса, правда, в слишком вольной интерпретации (см. ниже).

[4] Повторяю, что описываемые события и резоны в действиях сторон были гораздо сложнее. Нас в данном случае интересуют лишь способы аргументации и характеристики официального историка Коканда. Тем более что версии Исфараги были приняты некоторыми более поздними историографами.

оторваны от мусульманской традиции. Напротив, они стали частью этой традиции, воспринявшей, кроме всего прочего, сакрально-эпическое наследие ранних арабов времени распространения ислама, которое в соответствующих текстах определяется характерным термином «*фатх*» (буквально «победа»). Здесь важно отметить, что такие контаминации зародились гораздо раньше, начало которым, видимо, положено еще в произведениях Фирдауси, а позже они стали воспроизводиться в других персо- и тюркоязычных литературно-исторических произведениях (Бартольд. К истории персидского эпоса, сс. 406-408; Бертельс. История, сс. 239-241 и далее).

С точки зрения религиозных предписаний более всего уязвимыми были описания взаимных походов двух ханств, многие случаи осуждения которых (при помощи шар'иатских аргументов) приведены выше (см.: «А». III.1-3, особенно описания нападений бухарцев на Коканд). Интервенции обосновывались чаще всего теми же аргументами, которые приведены выше, но в их красноречивой череде – и это главное – трудно обнаружить такие, которые мы с полным правом могли бы назвать религиозно обоснованными.

В этой связи напомню также об экспансиях Бухары на Коканд, где внешним поводом стал «грех Мадали-хана» (см.: «А».II.5 и особенно «В». IV.2). Однако сразу после вторжения войск Амира Насруллаха в Коканд стало ясно, что основным мотивом нападения выступали, конечно, стратегические интересы бухарцев. Тем более что их войска, по описанию всех источников, творили чудовищные зверства в землях Коканда, что более всего убедило современников в отсутствии религиозных мотивов этой экспансии. В этом отношении интересны оценки Хаким-ханом (находившимся в то время в составе приближенных бухарского Амира) жестокостей бухарцев, которые те учинили в Канибадаме (МТ-1, сс. 347-348).[1] В этом эпизоде хронист отмечает, что вместе с отрядами шиитов такие же жестокости чинили и войска из суннитов некоторых узбекских племен. Последних автор тоже называет «не боящиеся Бога» (*Худа натарсан*) (МТ-1, сс. 347-348). Это еще один пример того, что в военных

[1] Этот отрывок приводит Р.Н. Набиев (Из истории, сс. 31-32). Однако, как мне кажется, ученый не вполне точно понял смысл отдельных мест в этом отрывке из «*Мунтахаб*». В частности, когда Хаким-хан, обвиняя «самых жестоких убийц и мародеров» из войска Амира Наруллаха, называет «отступниками-шиитами», Р.Н. Набиев комментирует это следующим образом: «Так обвиняли противников, т.е. в отступничестве от суннитского толка ислама» (там же, с. 283, прим. 24). Имеются в виду эпитеты «*ши'йа*/*рафидийа*», «*кизил-баш*», которые в глазах местных суннитов превратились в религиозные оскорбления. Между тем речь шла именно о шиитах в составе войска Амира Насруллаха, о чем неоднократно упоминает тот же Хаким-хан, называя даже командира шиитского отряда в составе войск Наслуллаха – Амдусамада-тупчи (МТ-1, сс. 324, 331-332).

столкновениях ханств нормы религиозных ограничений практически не действовали. Вполне очевидно, что Амир Насруллах использовал шиитов в своем войске не без задней мысли, рассчитывая, что их конфессиональная отчужденность и даже неприязнь к суннитам послужит в походе дополнительным «вдохновляющим фактором». Не случайно в описании названных эпизодов автор отмечает то, что «кизил-баши», вдохновленные приказом Амира, были особенно жестокими в этой войне (там же).

Ответные походы ханств, подвергшихся ранее нападению, авторы квалифицируют преимущественно в прагматическом (но не религиозном!) стиле, например, с точки зрения стратегических интересов государства либо желанием продемонстрировать собственную силу и пр. Иногда в мотивации взаимных походов обнаруживается эмоциональная реакция на те или иные действия соседних ханств и самостоятельных владений (отказ от признания сюзеренитета и т.п.). Или другой пример, который приводит Хаким-хан. Сообщая о кампании Амира Насруллаха на Хорезм (весна 1843 г.), он пишет, что поход совершен «ради мести людям Ургенча [т.е. хорезмийцам]» (از برای طلب انتقام از مردم اورگنج) (МТ-1, л. 363). Мотив взаимной «мести» ханов, столь часто повторяющийся в сочинениях, был серьезным стимулом столкновения ханств, но не мог быть обоснован религиозными предписаниями, тем более что формально речь шла о нападении на мусульманское государство.

Аналогичные оценки борьбы Бухары и Коканда за приграничные крепости мы встречаем у кокандских историографов, изображающих эти столкновения, естественно, с точки зрения собственного ханства (часть этих аргументов и оценок приводилась в предыдущих главах). Например, в случае военных демаршей Бухары в сторону приграничных независимых или полунезависимых крепостей кокандские хронисты трактуют эти походы как результат «затаённых неприязней и вражды» бухарского Амира против Коканда или против конкретного кокандского правителя (см., например: ТДН, лл. 69а, 76б-82а, особенно 82б-87б). Напротив, случаи вторжения кокандских ханов в бухарские или иные сопредельные владения мотивируются историографами с помощью простых, но отнюдь не религиозных аргументов: «победа желания соответствовать условиям миропокорения», «стремление расширить ограниченные пределы страны» и т.п. (см. выше).[1] Представляется, что для самих историков, как и для основной части населения, подобные взаимные походы были делом привычным, и мало кто задумывался о религиозной мотивации частых вспышек взаимной агрессии и военных столкновений между соседними ханствами. За исключением, может быть, случая второй экспансии

[1] Представляется, что такие же оценки, но с осуждением кокандского хана или кокандской военной элиты, можно встретить в произведениях бухарских историков.

бухарцев на Коканд (1843 г.), которая актуализировала религиозные аргументы сопротивления, в результате чего даже появилась фетва (*фатва*), объявлявшая сопротивление бухарцам *газат*ом (см.: «В».III.1-2). Однако эта фетва могла быть ответом на схожее в своей враждебности богословское решение бухарских улемов, которые нашли для Амира Насруллаха религиозные обоснования (*ривайат*), легитимирующее продажу в рабство тех кокандцев (включая их детей), которые были захвачены в плен во время первого похода (см.: Вохидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 196).

Правда, в более поздней версии туркестанского автора Мирзы ‘Алима, описывающего нападение Амира Насруллаха на Коканд, утверждается, что Амир действовал согласно кораническому айату: «Цари, когда входят в селение, губят его и делают славных из его жителей униженными – и так они поступают» (Коран, 25:34/35). Тем самым автор скорее осудил, чем оправдал, действия бухарцев, намекая на те бессмысленные жестокости, которые были допущены в ходе этой войны (ТТ, с. 178. См. также: «А». III.1, в конце параграфа).

Итак, кокандская историография излагает преимущественно прагматические стимулы всплесков агрессивности по отношению к соседям, пограничным областям или к собственным провинциям. Литературная форма аргументации у хронистов часто однообразна, почти ритуальна, особенно в случаях, когда используется традиционный семантический ряд вокруг ключевых определений вроде «*Кишвар куша*» – «Миропокорение/завоевание». Как сам поход, так и его обоснование (если это можно назвать обоснованием в настоящем смысле слова) описываются в парадигме традиционного (навеянного еще Фирдоуси) героического эпоса и следующих этому стилю официальных исторических хроник, возвышающих романтику завоеваний, «славных походов» и т.п. Любая внешняя экспансия не только романтизируется, но и обращается в норму существования государства.

Дошедшие до нас описания кокандских хронистов представляют собой литературную передачу реальных событий в тех формах, которые были приняты и понятны потенциальным читателям этих сочинений и соответствовали их литературным вкусам. Тем более что такова была традиция, предшествующая и более древняя, в которых эпос и реальность смешивались как в смысле стиля изложения, так и в смысле его интерпретаций (Бартольд. К истории персидского эпоса, сс. 407-408; Meisami. ***Persian Historiography,*** pp. 43-54).

II. 2. Структура кокандского общества в контексте восприятия функций власти

Одна из актуальных задач современных историков, изучающих различные политические системы на Востоке, – это взаимоотношения земледельческого и кочевого миров в военной, политической, социальной, экологической и прочих областях. Исследователи сосредотачиваются на вопросе – почему кочевые империи столь же стремительно исчезали, как и возникали? Какие формы они обретали и каким образом они сосуществовали с «миром городов и оседлой культуры»? (Fletcher. The Mongols, pp. 30-33; Крадин, Кочевые империи, с. 21-31. Там же библиография последних лет). Не оспаривая важность и теоретическую перспективность этих исследований, замечу, что на этом фоне «глобальных проблем», как это часто бывает, в поле зрения специалистов редко попадают некие последствия «развалов империй»; незамеченными остаются промежуточные либо смешанные формы сочетания (взаимодействия) двух названных видов субкультур, экосистем, политических образований и т.п. Я имею в виду те многочисленные случаи, когда кочевые племена (кланы) и земледельцы вместо «классического» сосуществования на расстоянии с «дистанционной налоговой эксплуатацией» и редкими набегами (Крадин. Кочевые империи, с. 25) волею случая оказываются «под крышей» единого государства. При самом общем взгляде такое государство обретает статус «полиэтничного и поликультурного» феномена. Во вновь образованном этнокультурном и политическом пространстве былые «законы» сосуществования составляющих его групп вступают в конфликт, одновременно влияя друг на друга и порождая иногда причудливые формы культурных и ритуальных традиций, идентичности, легитимации господства, восприятия функций власти и т.п.

В настоящее время можно сказать, что обширной географической ареной таких образований стал регион Центральной Азии, где череда позднейших (XVII-XVIII вв.) массовых движений кочевников (калмаков, кипчаков, тех же мингов и др.) вновь вносили коррективы в «этническую» карту региона, изменяя также этнокультурный и региональный политический баланс, порождая новые государственные образования или независимые владения. Пожалуй, самым образцовым примером в этом смысле следует признать Коканд.

Как сказано выше («А».II, резюме главы), Мингам не удалось перенести функции управления («политический потенциал») из племенной сферы в чиновничий аппарат. Бюрократическая система управления в государственном аппарате Коканда только начала складываться, когда интервенция Бухары (1842, 1843 гг.) разрушила ее структуру буквально

физически (убийство, угон в плен), заодно выдвинув на политическую арену (а значит и во вновь созданный аппарат управления) лидеров племен, которым не удалось воссоздать былую «бюрократическую администрацию».

Политическая и социальная история Коканда показывает, что формирование структуры государственной власти в этом ханстве в известном смысле повторило эволюцию (трансформацию) схожих государственных образований постчингизидского времени. Вместе с ростом и развитием городских центров (особенно столицы – Коканда) и усложнением структуры власти здесь фактически зарождалась идеология городского и земледельческого населения, которая в тех или иных формах сочеталась (а иногда вступала в конфликт) с традициями родоплеменного строя. Не стоит упускать из виду, что при сильных социально-психологических традициях родоплеменного строя (особенно в среде кочевников, доминирующих в ханстве в военном и политическом отношениях) кокандское общество признавало себя де-факто обществом правоверных (мусульман). Но в то же время о том, что исламские доктрины власти пустили глубокие корни в политической традиции Коканда, говорить не приходиться.

Как показано выше, для кокандских Мингов образы Амира Тимура и Тимуридов (и, соответственно, Чингизидов) оставались ключевыми фигурами для легитимации собственных державных прав, что находило отражение и в источниках. Хотя отношение к религиозности («исламскость») правителя имело едва ли не решающее значение в оценке большинства историков Коканда. Например, Хаким-хан, излагая историю Чингизидов, почти полностью следует традиционному стилю историографии тимуридской эпохи, делая особый эмфазис на биографиях тех правителей, кто в числе первых приняли ислам (например, Газан-хана). Именно таким правителям, по мнению автора, удалось «стереть с лица земли разврат (فساد) и установить справедливость» (МТ-1, с. 85-98). Значит, религия воспринималась как единственный гарант правильного и справедливого устройства государства.

Особое значение для Хаким-хана имеет также история Амира Тимура.[1] Его обращение к этой фигуре неслучайно, поскольку мы видим восприятие личности и толкование деяний Сахиб-кирана в современном автору контексте. Изложив родословную Амира Тимура, автор переходит к истории его военных походов в Переднюю Азию и соседние области. Хаким-хан специально останавливается на описании похода в Сирию, жители которой дважды выражали покорность Амиру Тимуру, но после

[1] Кстати, Хаким-хан воспринимает Тимуридов как Чагатаидов, искусственно связывая их родословными нитями (МТ-1, с.168).

того, как они отложились в третий раз, он жестоко подавил восстание, «убивая и старого, и молодого, ... а кровь лилась рекой по улицам [городов]». Дамаск был предан огню, многие святыни сгорели; остатки пепелищ, сохранившихся спустя более четырех столетий, автор видел своими глазами. По этим причинам жители Сирии (*Шам*), Рума (Малой Азии/Турецкой империи) и Египта (*Миср*) относятся к Тимуру с крайней неприязнью.[1] Однако Хаким-хан пытается оправдать Амира Тимура. Ссылаясь на сочинения тимуридского времени, он вновь напоминает, что местные жители (особенно Сирии) трижды выражали покорность Амиру Тимуру и «все три раза по неразумности откладывались», и только тогда «Сахиб-киран совершил поголовную резню (*катл-и ʻамм*)» в Сирии и оттуда совершил поход и на Багдад. Этот рассказ Хаким-хан завершает весьма символичным бейтом: «Трудной судьбою мой Тимур прославился, // (но) во имя [пророка] Мухаммада – мир ему!»[2] (МТ-1, сс. 106-110).

Такие своеобразные толкования автора (которые следует воспринимать как образцы исламизации истории своего великого предка) вполне приложимы и к пониманию Хаким-ханом современного ему состояния общества. Во-первых, автор воспринимает Амира Тимура как «Миропокорителя», а значит имеющего право «привести к покорности» другие страны (в том числе мусульманские). Во-вторых, первоначальное «выражение покорности» и затем «неразумное отложение» автор приравнивает к измене и нарушению взятых на себя обязательств, что является, по Хаким-хану, достаточным основанием для жестокой расправы. Из контекста изложения и толкований Хаким-хана можно заключить, что такое проявление жестокости не есть самоцель, а служит укреплению власти, что, в свою очередь, толкуется как одно из религиозных предписаний («во имя [пророка] Мухаммада»).

К тому же Хаким-хану легитимация походов Тимура представляется более важной по той причине, что его собственная родословная по линии прабабушки Ай-Чучук Айим восходит к Кенегесам (а значит, к Тимуридам). Хотя, как показано выше, о «тимуридской легитимации» Мингов он не упоминает вообще (похоже, не без умысла). Иными словами он игнорирует главный аргумент Мингов в их притязаниях на трон – утверждение о генеалогических связях основателя династии Алтун Бишика с Мирзой Бабуром. Поэтому мне кажется, что умолчание о «чингизидских державных правах» и предпочтение исламских правил управления у Хаким-хана не случайно (см. подробней в предыдущей главе).

[1] Автор утверждает, что тамошние богословы вынесли неправомерное, с его точки зрения, решение о том, что Амир Тимур является «неверным», и что местное население ошибочно не считает его мусульманским правителем (*падишах-и ислами*).

[2] «بسختی فلك تیمورم کرده نام \\ بحق محمد علیه السلام». В начале первой строфы возможен перевод: «Жестокостью судьбы мой Тимур прославился...».

Как сказано, все толкования истории Тимуридов Хаким-хан отчасти переносит и на современные ему реалии. Например, говоря о времени правления последнего представителя бухарских Аштарханидов Абу-л-Файз-хана (1711-1747), автор утверждает, что одной из причин ослабления власти стал политический сепаратизм племен, который, в свою очередь, явился следствием отсутствия «твердой власти»;[1] вот почему между узбекскими племенами начались раздоры и столкновения, приведшие к полной дискредитации «законного хана» (МТ-1, с. 9). Таким образом, для Хаким-хана вражда племен с центральной властью оставалась постоянной особенностью общества в Трансоксиане (Мавараннахре); единственно возможным средством сохранения мира в условиях перманентного родоплеменного раздора была «твердая власть». Поэтому насилие, к которому в таких случаях прибегает законный хан (то есть ради укрепления собственной/государственной власти), автор воспринимает как должное и религиозно легитимное действие (см. ниже).

Тем не менее пределы насилия, вершимого правителем, по Хаким-хану, должны быть ограничены, если они служат не укреплению центральной власти, а переходят уже в «гнет подданных». Как показательный пример автор, в частности, ссылается на время правления ʻАлим-хана, чья суровость по отношению к придворным и другим подданным стала буквально притчей во языцех для кокандских историков и вошла в расхожие сюжеты устного народного творчества. Хаким-хан пишет, что его отец (Маʻсум-хан, Шайх ал-ислам Коканда) «крайне страдал, видя жестокости и притеснения хана», который «постоянно пребывал пьяным и гордился своими палачами». Шайх ал-ислам ничего не мог сделать с этим, так как хан не прислушивался к его советам. Такое поведение ʻАлим-хана стало сигналом для оппозиции, действия которой,[2] как полагает автор, тоже ослабляли государство (МТ-2, сс. 99-100).

Хаким-хан также резко осуждает бессмысленное насилие, имевшее место в столкновениях с соседними ханствами. Например, когда в войне Бухары против Коканда, насилие, как пишет автор, «перешло за пределы предписанного [*шарʻиат*ом] и не вмещается в разум». В частности, Хаким-хан указывает на крайние жестокости во время столкновений войск Амира Насруллаха и новоявленного кокандского хана Шир-ʻАли (1842-45 гг.). Бухарские войска, потепев поражение на подступах к Коканду, отступили и захватили Канибадам (*Кан-и бадам*). В отместку за верность канибадамцев Коканду они ограбили население (ок. 5 тыс. домов),

[1] Другие причины, по автору, – слабость Абу-л-Файз-хана, его страсть к развлечениям, азартным играм и пр.

[2] Как пишет Хаким-хан, «они подняли знамя вражды и смуты».

учинив при этом поголовную резню.[1] Как пишет Хаким-хан, у нового кокандского правителя Шир-‘Али-хана тоже «проснулось чувство мести» и он приказал умертвить плененных бухарцев (около 3 тысяч), некоторых из них с семьями, с грудными детьми. И кокандские, и бухарские войска автор характеризует как «безбожников» (буквально: «خدا نترسان» – «не боящиеся Бога»), а их деяния называет «гнетом» (*зулм*); это определение использовано им в качестве религиозного термина (МТ-1, сс. 347-348).

Естественная пристрастность Хаким-хана определяет некоторую двойственность в его оценках насилия и «твердой власти». В одних случаях насилие оправдывается, в других осуждается, причем с точки зрения религиозно-этических норм, а понимание этих норм приспособлено в той или иной степени под мировоззрение автора и его читателя.

Религиозная оценка межплеменных столкновений имеется и у других кокандских авторов. Например, Мирза ‘Алим Ташканди всякое выступление против официальной власти (особенно выступления кипчаков) оценивает как нелегитимные (с точки зрения исламских норм) мятежи и смуты (*баги/баги-гири*, *фитна/фитна-бази;* подробней: «В».III.1). Он упоминает о фетвах богословов с религиозно-правовыми заключениями против «антигосударственных деяний» мятежных племен. Причем в религиозной делигитимации выступлений племен автор идет дальше, называя собственно мятежников «неверными», «отступниками». И, напротив, противостоящие им войска и жителей городов автор называет «мусульманами» (*мусулманлар*). Погибших в этих столкновениях «мусульман» он обязательно именует «мучениками за веру» (*шахидлар*) (АСТХ, лл. 100б-103а; схожие примеры из этого и других сочинений см.: «А».III.1-2).

Другой кокандский историк ‘Аваз-Мухаммад Аттар Хуканди так же неприязненно относится к попыткам некоторых племен (в первую очередь, кипчаков) установить свою доминанту в ханстве. Эти выступления воспринимаются автором крайне отрицательно и он обвиняет кипчаков в нарушении всех предписаний *шар‘иат*а. Интересно, что даже перманентные столкновения Коканда с Ура-типой оценены у ‘Аваз-Мухаммада как межэтнические (между племенами «*Йуз*» и «*Кирк*» с одной стороны, и Мингами – с другой), противоречащие религиозным установкам. После описания одного из таких столкновений (поход на Ура-типу в 1265/1849-50 г.) автор приводит хронограмму (*та’рих*) этого события, составленную знаменитым поэтом того времени Кундузи. Хронограмма оказалась весьма символичной. Исчисление искомой даты

[1] По свидетельству опрошенных автором людей, кормящим женщинам отрезали груди и оставляли лежать на дорогах, а дети тянулись к мертвым матерям и вместо молока слизывали кровь.

нашлось в словах «*Кирк*» и «*Йуз*»,[1] т.е. по названию племен, стоявших в оппозиции кокандским Мингам. Эта символическая хронограмма вновь подтверждает тот факт, что все подобные раздоры воспринимались кокандскими авторами как межплеменные (условно «межэтнические») столкновения (ТДН, лл.204а-206а).

Символичны также толкования ‘Аваз-Мухаммадом действий кокандцев во время захвата Ура-типы. Владетель города и области ‘Али-Шукур умертвил 200 человек из плененных кокандцев,[2] среди которых был родственник Мусулманкула. Кокандцы (основную часть которых составляли кипчаки) в отместку казнили 900 человек уратипинцев (из Йузов), из голов которых была возведена башня (*калла-минар*); ее автор видел много лет спустя. ‘Аваз-Мухаммад приводит в своем сочинении еще одну хронограмму того же Кундузи. В стихотворной части хронограммы ответственность за случившееся возложена на ‘Али-Шукура, который «по неразумности поднял знамя смуты» и стал повинен (по представлению автора) в смерти многих людей. Причем казнь невинных людей и собственно возведение «*калла-минара*» не осуждается, скорее даже оправдывается как «справедливая месть» и деяние «в назидание другим». Вот характерный *байт*/бейт из этой хронограммы: «В назидание всем из голов казненных // По велению шаха возведена башня из их голов» (بهر عبرت ز سر قوم قتلان امروز \\ یافت تعمیر بفرمایش شاه کله منار). И собственно хронограмма зашифрована в такой же символичной строфе: شاه امروز بنا– کرد عجب کله منار – «Удивительный минарет из голов нынче возвел Шах», дающую в исчислении (по *абджаду*) искомую дату – 1265 (там же, л. 206а,б). Как видим, Кундузи (а с ним и автор сочинения ‘Аваз-Мухаммад) воспринимают такие жестокие расправы как «справедливое возмездие» и как «назидание другим». Иными словами, насилие и крайняя жестокость вновь толкуются как едва ли не единственный способ усмирения «смуты провинции» (с точки зрения авторов).

Такого рода восприятие и оценки эпохи были порождениями условий, в которых царили противоречивые законы (в смысле восприятия функций власти) и в которых религиозная этика среди большинства населения почти не действовала либо адаптировалась под те же политические парадигмы и представления разнородного кокандского общества. Политическая элита и большинство населения жили по этим законам, которые местные историки часто сводили к «праву мести», «праву допустимого насилия», в том числе, когда речь шла о необходимости пополнить казну государства через насильственный сбор *закат*а, ‘*ушр*а, других налогов.[3] В этом

[1] В полном виде хронограмма выглядит так: «“*Қирқ*” *ва* “*Йуз*” *чиқди Истаравшандан*».

[2] Эти люди были брошены вповалку в тесный зиндан и погибли от нехватки воздуха.

[3] Впрочем, насильственный сбор *закат*а допускается и получил религиозную

смысле история Кокандского ханства являет собой один из примеров перманентного столкновения кочевнических традиций с интересами верховной («центральной») власти. Во внешней риторике власть апеллировала к «законам ислама», хотя, по сути, оставалась под влиянием тех же постчингизидских политических традиций и представлений, особенно в моменты, когда в высшую власть вовлекалась элита кочевых и полукочевых племен.

Впрочем, и «чингизидские нормы» наследования власти и ее легитимация к этому времени уже потерпели серьезную трансформацию, если не сказать дискредитацию.[1] В этом смысле все описанные события после первой бухарской интервенции (1842 г.) и последовавшего затем затяжного кризиса власти показывают, что примерно с середины XIX века «ханское владычество» остается легитимным лишь по форме. Появляется множество мнимых представителей («претендентов») законной династии. И уже не имеет значения ни старшинство их в роду правящей династии, ни родство их (хотя бы по материнской линии) с кланами, чье происхождение из семьи Тимуридов или Чингизидов не оспаривалось. В целом сложившаяся «новая традиция» легитимаций власти «законного хана», выдвигаемого регентами, свидетельствует об известной деградации чингизидских представлений о преемственности власти.[2] Тем не менее идея «законного хана» как устоявшийся способ легитимации оставалась актуальной, конечно в той мере, в какой регентам удавалось доказать подлинность родственной связи претендента на престол с правящей династией. Формальность института ханства не означала полного его игнорирования. Скорее наоборот. В этом смысле уместно напомнить примечательную реплику лидеров киргизско-кипчакской оппозиции, начавших очередную борьбу за власть и пришедших к выводу: «Если мы не поднимем кого-нибудь в ханы, наше дело не продвинется» (АСТХ, л.103б.).

В приведенных выше эпизодах истории Коканда (см.: «А».III.2,3) отчетливо видно, что ханство, как сказано, стало заложником своей

легитимацию. Одновременно пределы насилия не оговорены (см. подробней: «В». IV.4).

[1] Т. К. Бейсембиев связывает живучесть идей чингизидской и тимуридской форм политической легитимности («архаичных форм идеологии», «идеологических институтов», в формулировке автора) с определяющей ролью кочевников, «худшими формами эксплуатации», междоусобными войнами, политической нестабильностью (Легитимация, с.95). Из этих условий нам представляется более или менее справедливым лишь первое, отмечающее «определяющую роль кочевников», а значит и соответствующих традиций. Остальные факторы были постоянными во всей истории региона и действие их, конечно, много сложнее.

[2] Как сказано такие же формы «делегированного представительства» подставных ханов из Чингизидов практиковали уже поздние Чагатаиды, Амир Тимур, первые Мангыты и др.

политики «собирания земель», вовлекая в себя значительные массы кочевых групп населения. Не все из них (особенно в Дашт-и Кипчаке) признали себя в качестве сюзеренов Коканда, главным образом в силу некорректной налоговой политики Коканда. К тому же авторы сочинений считали такие завоевания легитимными, апеллируя к исламским нормативам о «едином государстве» и рьяно доказывая необходимость подчинения султану (каковая идея была основана на хадисах и иных религиозных источниках[1]). Впрочем, не только эта воинствующая мораль, легитимированная ссылками (не всегда уместно) на хадисы и сочетаемая с неэффективностью исламских институтов (предписаний), подтачивала государственную власть. Гораздо более губительным для Коканда была живучесть собственной родоплеменной или клановой структуры основной части социума, его менталитет и архаичное восприятие власти как непременно насилия и «твердой руки».

Родоплеменная (дисперсная) структура основной части общества предполагала наличие особых условий, способных обеспечить более или менее нормальное функционирование власти. Иными словами, сложившаяся форма власти в Коканде так или иначе должна была соблюдать хрупкий, но необходимый баланс экономических и политических интересов вовлеченных в состав государства племен, групп, кланов и т.п., что удавалось не всем правителям. Любой из них всегда рисковал пасть жертвой нарушения такого баланса. С другой стороны ослабление собственно «центральной» (или «твердой») власти правящей династии тоже приводило к фактической деградации легитимного владычества и оспариванию его другими группами или кланами. Показательна в этом смысле почти тридцатилетняя эпоха политической нестабильности, наступившая после интервенции Амира Насруллаха, который сознательно казнил легитимных правителей и тем самым разрушил государственно-бюрократическую структуру власти. Не случайно поэтому замечание Хаким-хана, что после этого «власть Мингов оборвалась» (она была восстановлена только с восшествием на престол Шир-‘Али-хана) (МТ-2, сс. 642, 646).

Хаким-хан еще более конкретен в характеристике племенной конфедерации (киргиз-кипчаков и др.). Он пишет, что за изгнание бухарцев из Коканда и водворение Шир-‘Али-хана взялись племена и племенные группы кипчаков, киргизов, калмаков и других. Автор

[1] См., напр., ряд хадисов, запрещающих выступать против законной власти: ал-Имам ал-Бухари. *Ас-Сахих*, №№ 390, 2104-2105 (от Анаса б. Малика и Абу Хурайры); 2111 (от Убада б. ас-Самита). В случае же, если правитель нарушает нормы управления, не заботится о своих подданных, «управляет ими, обманывая их», «ему ни за что не ощутить аромата рая» (2106-07; оба – от Ма‘киля б. Йасара). Следовательно, «наказание» правителя – дело не его подданных, а «наказание Аллаха».

использует символическую формулировку: «Остатки (племен) Чингиз-хана [сошли] со своих мест и пришли в действие,[1] направившись в сторону Намангана» (там же, с. 644). Под «своими местами» автор подразумевает преимущественно восточные и юго-восточные части Ферганской долины, которые стали ареалом расселения кыргызов, кипчаков, отчасти калмаков и др. племен и групп. Характерно, что автор (и те, чье мнение он отражал) воспринимали этих кочевников как «остатки (племен) Чингиз-хана». Автор не оценивает их ни отрицательно, ни положительно, однако из символического возведения их к имени Чингиз-хана видно, что восприятие этих племен в среде оседлых жителей (особенно горожан) исходило скорее всего из того образа действий и приверженности традициям, которые царили в среде упомянутых кочевых групп. В первую очередь, имеется в виду их воинственность и мобильность.

‘Аваз-Мухаммад, повторяя эти сведения, однако добавляет, что ослабление Мингов (после захвата Коканда и казни Мадали-хана в 1842 г.) привело к тому, что «в племенах, родах и коленах степняков зашевелилась алчная жажда власти». В его сочинении характеристики «восточной конфедерации племен» исключительно отрицательные, главным образом за их «неправильный» и «неисламский» образ поведения, «дикость» и т.п. (ТДН, лл. 188-193 и далее). Речь прежде всего идет о коалиции кипчаков, киргизов, калмаков и др., которая сыграла главную роль в изгнании бухарских интервентов из Коканда. Этот успех выдвинул участников этой коалиции и особенно ее военных лидеров во властные структуры фактически вновь созданного военно-бюрократического государства, серьезно изменил его былые нормы и правила функционирования. Эти лидеры пользовались поддержкой своей группы (рода, племени), члены которой взамен тоже стремились извлечь выгоду из своей политической роли в ханстве. Например, кипчаки, ощущая себя победителями, расселялись в городах и, используя свою временную доминанту, старались извлечь максимальную выгоду: насильно и в массовом порядке захватывали имущество горожан, городскую недвижимость и т.п. (см., например: Набиев. Из истории, с. 31).

Кризис власти Мингов буквально взорвал тлевший до этого племенной сепаратизм и довел его до степени неуправляемости. Этот аспект кризиса тоже отражен в конкретных эпизодах источников. При отсутствии легитимной и твердой власти и разрушении только-только сформированных государственных структур, внутренние раздоры обрели хронический характер, в чем историографы обвиняют «степняков» – кипчаков и киргизов. Позже союз этих племен против бухарцев быстро распался и привел к победе кипчаков, учинивших затем избиение киргизов.

[1] «مانند چینگیز خان از مسکن خود در حرکت آمد».

Опасаясь нового выступления последних, кипчаки «днем и ночью искали подходящего хана» и вместо дважды возведенного и низложенного Шир-‘Али-хана (который был «зарезан в саду страха»[1]) возвели на престол другого отпрыска Мингов – Мурад-хана. Это, как пишет автор, «успокоило киргизов», так как у нового подставного хана мать была киргизкой (ТДН, лл. 190а-191а). Поиски «своего хана» показывают насколько серьезным был племенной сепаратизм даже внутри краткосрочной коалиции, в которой главным условием (едва ли не единственным) для союза могла выступать лишь идея восстановления на престоле хана из легитимной династии, однако имеющего родственную связь с конкретным племенем (родом). Очевидно, что это условие рассматривалось как реальная возможность обрести влияние в ханстве, иметь доступ к ресурсам, добиться послаблений в налоговых обложениях и т.п.

Имеется и другой аспект в оценке племенного сепаратизма. Так, большинство авторов кокандской историографии определяют характер столкновения «степняков» и оседлых (прежде всего горожан) как конфликт неодинакового восприятия функций власти и права распоряжаться ею. В этом смысле отрицательные оценки местных авторов более всего выпадают на долю кипчаков, которые, как писал ‘Аваз-Мухаммад, «убийство и насилие сделали правилом бренной жизни», «распределили страну между наглецами, требовавшими себе отдельных владений», а «титул “хан” уже не имел никакого значения» (ТДН, лл. 190а-193б). Восстановление относительно твердой ханской власти (как оказалось, временное) и подавление племенного сепаратизма авторы рассматривают как «победу *шар‘иат*а». Тот же ‘Аваз-Мухаммад передает рассказ Мирза Гафура Мунши, в котором воспроизводит призывы родовых старейшин кипчаков к своим соплеменникам. Характерна такая фраза: «Доколе мы будем строптивыми (*саркаши*), // упрямствовать перед (законами) ислама?»[2] (там же, л. 217б).

Именно восстановление «твердой ханской власти» горожане (и в целом сарты) рассматривали как самое главное условие восстановления «шар‘иатского правления), а значит стабильности, при отсутствии которой было уже не важно, кто из противоборствующих групп может ее обеспечить. Характерно, например, упоминание Абу ‘Убайдаллаха Ташканди о том, что «благородные и чернь Коканда» сильно разочаровались в Худайар-хане (в смысле его способности самостоятельно контролировать ситуацию

[1] Он был действительно зарезан в саду городской крепости, каковое обстоятельство авторы старались обыграть в качестве «удачного» словосочетания для хронограммы (там же, л. 191а).

[2] Сам призыв старейшин подан в форме стихов, а потому обрел литературную форму. Однако написан он свидетелем, и значит, этот аргумент действительно мог быть озвучен.

в государстве и удержать власть) и предложили киргизской оппозиции войти в город и взять власть в свои руки (ХА, лл. 194б-195б). Напоминаем также эпизоды, когда духовенство и старейшины Маргилана и Коканда готовы были даже к смене династии, поощряя к «захвату трона» кого-нибудь из лидеров оппозиции, кто смог бы «восстановить попранный *шар'иат* и твердую ханскую власть» (речь шла об 'Алимкуле, а позже и Афтабачи; см.: «А».III.3).

Родоплеменная структура основной части кокандского общества проявила как свои положительные (в смысле мобильности и «быстрого реагирования» на внешние экспансии), так и отрицательные черты. Последние были связаны с борьбой за доминанту в ханстве, однако в ущерб остальным родоплеменным группам, горожанам и оседлым жителям, чьи экономические и политические интересы игнорировались либо ущемлялись. Это, в первую очередь, касается сартов, тоже находившихся в непримиримом антагонизме с племенами, осуждая их главным образом за «слабую религиозность», «дикость», незаконные притязания на власть лидеров племенных объединений и т.п. И как сказано, в моменты ослабления центральной власти, оседлые жители (точнее, их лидеры) тоже вовлекались в борьбу племен, выбирая, естественно, наиболее перспективного (в смысле шансов на доминанту) игрока на политической арене. Потом они также легко переходили на сторону центрального государства, когда оно, окрепнув, вновь утверждало собственную власть, однако тоже насилием и избиением «мятежного племени». Жестокое подавление и резня едва ли останавливали («вразумляли») отвергнутую от власти группу, более того – вновь актуализировали традицию мести за пролитую в былом «кровь родичей и соплеменников». И вновь раскручивался маховик насилия и кровавых расправ. Естественно, все это было далеко от элементарных религиозных предписаний. По замечанию В.В. Бартольда, взаимные избиения родов, «не могли не содействовать одичанию нравов» (История культурной жизни, с. 274). И только второе и третье правление Худайар-хана (1854-61, 1865-75 гг.) было началом победы сартов в затянувшейся войне, хотя выступления племен не прекращались и вспыхивали по разным причинам.

Итак, победа кипчаков в столкновениях с бухарцами и вхождение кочевых племен во власть, доминирование их в войске, буквально физическое вторжение части их в городскую жизнь – привели к кризису едва устоявшейся традиции (условно «земледельческой») в государственном управлении, которое, как сказано, Б. Фрагнер назвал «административными принципами» (см. выше). Однако в среде кочевых племен и групп существовало иное понимание функций власти: насильно утвердить собственную доминанту и попытки их лидеров

капитализировать свое влияние в государстве. С другой стороны, массовое вовлечение кипчаков в политическую жизнь ханства (преимущественно в качестве военной силы) стало постоянной особенностью внутренней жизни государства после интервенции бухарцев. Хотя это вовлечение в «большую политику» и господство приносили лишь призрачные (по крайней мере неустойчивые) выгоды любой из племенных групп. Такими же призрачными и временными оставались власть и влияние тех их лидеров (например, того же Мусулманкула), кто единственный источник легитимации собственного положения (регентства) в государстве видел в опоре на доминанту «своего племени/рода», вовлекая его в крайне кровопролитную борьбу.

Родовая элита, войдя в состав верховной власти, вела себя уже иначе, т.е. по законам функционирования этой самой власти, основанной на насильственном сдерживании племенного сепаратизма. Однако власть и доминанта в ханстве, очевидно, давали ощущение вседозволенности, а с другой стороны побуждали основных лидеров политической элиты идти на жестокие меры для того, чтобы защитить собственное влияние. А это, в свою очередь, пробуждало сепаратистские настроения среди других политических кланов и групп, оказавшихся отчужденными от власти, а, значит от распределения (присвоения) государственных ресурсов.

В таких условиях об исламских морально-этических нормах как возможном сдерживающем факторе или регуляторе говорить, естественно, не приходится. Здесь в силу вступали другие законы политического регулирования. Желающий добиться некоторой стабильности в государстве правитель должен был думать о сохранении политического, экономического и даже религиозного баланса в сложном переплетении интересов племен и оседлых жителей. Из всех кокандских правителей, кажется, только ‘Умар-хану и особенно его преемнику – Мадали-хану удавалось сохранить этнополитический конформизм, что было результатом соблюдения баланса интересов между племенами, особенно их лидирующими кланами. Известную лояльность Мадали-хан сохранял и в отношении форм духовных потреб «степняков» (*сахраи*), не только не препятствуя их ритуальным традициям и практике, но и в определенной степени пестуя их «сомнительные» реликты и даже стараясь придать им некий «государственный статус» посредством фетв «религиозных чиновников» государства (см.: «В».V.3).

Как бы опосредовано отражая названные процессы, социальная и условно «этническая» терминология местных источников свидетельствует о доминанте групповой (родовой) идентичности, включая формирующееся самосознание сартов, у которых религиозный компонент социальных самоощущений был, естественно, сильнее. В этом же смысле можно

понимать редкие, но довольно примечательные толкования «родства» 92 (вариант – 32) тюркских племен и колен, которые воспринимаются авторами как «единокровные родственники» (*аймак*/ایماق). Хотя в действительности союз племен в качестве единой конфедерации (если таковая вообще когда-нибудь существовала) давно потерял смысл (АСТХ, лл. 2-4; он же. ХМ, лл. 2а-3б; см. так же: «А».III.3). Однако, как это было показано выше, имели место и обратные, резко критические характеристики группы тюркских (узбекских) племен с выделением привилегированных и «худших из них». «Худшими» чаще всего воспринимались кипчаки («А».III.1). Интересна также исламизация названной абстрактной конфедерации тюркских племен, которую мы наблюдаем у некоторых авторов особенно после ликвидации Коканда. Эти сведения подробней будут разобраны ниже («В».II.7). Здесь заметим лишь, что «родословие тюрок» обыгрывалось авторами как некая отвлеченная форма политической модели, не имеющая ничего общего с реальностью, тем более с предписаниями книжного ислама.

Это же касается семейно-клановых традиций наследования и легитимации власти, которые установились в Кокандском ханстве и которые были основаны отнюдь не на исламских принципах, а на давно признанном здесь праве Чингизидов или Тимуридов на власть. То была устоявшаяся для местной политической традиции идеологическая основа, которую, однако, некоторые кокандские ханы старались дополнить другими источниками легитимации, как это происходило и в соседнем Бухарском ханстве.[1] Напомню о попытке ‘Умар-хана «исламизировать» собственное происхождение очевидными подтасовками.

Таким образом условия возникновения (насильственное объединение независимых владений) и состояние (сохранение групповой/родоплеменной структуры) Кокандского общества предполагали особую форму власти, которая должна была удержать разнообразный конгломерат племен и владений в едином государстве. Ибо при сложившихся традициях взаимоотношений территориальных и племенных владений только прямым административным правлением и военной силой можно было предотвратить отпадение захваченных территорий. Однако, как сказано, административное правление в бюрократической системе Коканда сложиться не успело. К этому следует добавить внешние угрозы, особенно со стороны Бухарского ханства, в котором долгое время жила память о том, что вся территория Кокандского ханства некогда входила в состав Бухары. Территориальный и междинастийный спор выносился далеко за пределы двух ханств, так или иначе занимая значительную часть взаимных дипломатических колкостей и порождая внешние поводы

[1] См. работу: Кюгельген. Легитимация, части «Б» и «В».

к военным столкновениям между обоими ханствами. Эти же условия взаимной конкуренции стали поводом для дипломатических апелляций к Великой Порте, перед которой оба ханства старались доказать собственные притязание на статус сюзеренитета над всем регионом (подробней см.: «А».II.4-5).

После кризиса власти (в результате интервенции бухарцев и фактического разрушения ими структуры государства) оседлые и кочевые части населения как бы меняются ролями. Кочевникам удается перехватить инициативу и захватить доминирующие позиции в политических структурах государства. Однако и этот способ «захвата» уже отличался от былых принципов отношений кочевников и земледельцев. Кипчаки и киргизы просто «вошли в государство», то есть захватили доминирующие чины и должности, к тому времени, по сути, свободные. Это могло обозначать, что кочевники ханства (прежде всего кипчаки и киргизы) в той или иной степени уже ощущали себя частью государства, на защиту которого они поначалу дружно поднялись, а затем не преминули воспользоваться случаем, чтобы занять в его структуре более выгодные для себя позиции. Хотя, как показала последовавшая затем череда внутренних конфликтов, полной интеграции/ассимиляции номадов с земледельцами и горожанами (условно – сартами) в единое общество (в политическом и особенно в этническом смыслах) не произошло. Такая ассимиляция произошла позже – после полного завоевания ханства Российской империей.

Тем не менее кочевники за время существования ханства стали частью политической, экономической, социальной и отчасти религиозной жизни Коканда. Ведь само ханство возникло, как сказано, по вполне обычному в региональной кочевой среде постчингизидского времени правилу политогенеза – возвышением и захватом власти одним из родов,[1] который, опираясь на свое племя и союзные группы населения (в данном случае – на сартов), старался распространить свою власть на другие «этнические группы» или преимущественно на соседние владения.[2] Правда, политическим и экономическим ядром ханства оставались городские центры, а вовлеченные кочевые племена и роды расселялись «вокруг» этих центров в обособленных географическо-экологических зонах, сохраняя более или менее свои собственные общественные и экономические структуры и традиции. Не вполне ясны формы их религиозных представлений и ритуальной традиции. Тем не менее характерно, что в источниках нет сведений о строительстве и функционировали в районах

[1] Впрочем, это правило очевидно общемировое и лежит в основе образования подавляющего большинства государств и государственных образований в средние века.

[2] Вновь хочу повторить, что искусственно отрывать историю этих племенных групп (будь то киргизов или отчасти казахов) от истории Кокандского ханства (как это пытаются сделать ряд историков Кыргызстана) неправомерно.

их расселения медресе или мечетей.[1] Большинство их лидеров (подобно ‘Алимкулу) учились в городах и там приобщались к «новым/городским» традициям (в том числе к религиозным), что часто служило одной из причин их отчуждения от собственных племен (родов), в которых царили другие законы, особенное понимание и восприятие «законной власти». Самый характерный пример в этом смысле – судьба ‘Алимкула, который сам признавался, что религиозное образование отдалило его от «своего же рода» (***The life of ‘Alimqul,*** Предисловие, с. 12; см. так же: «А».III.2).

В заключении этого параграфа, хотелось бы выделить следующие виды и мотивы выступлений родоплеменной оппозиции в ханстве:

1. Часть из них (выступление Мусулманкула кипчака, или ‘Алимкула) представляла собой естественную борьбу за власть верхушки племен. Доминанта вполне устраивала племена, получавшие свои «куски пирога» центральной власти, от которой они прежде были отчуждены. В таких случаях любое выступление племен против «центральной власти», как сказано, облекалось в форму защиты прав «обделенного отпрыска ханского дома», что фактически породило устойчивую традицию регентства со всеми признаками постоянно функционирующего института.

2. Восстания 1870-76 гг. возникали вследствие того, что «центральное правительство» переходило некую черту (по источникам «меру дозволенного») и излишне усиливало налоговую эксплуатацию, вторгалось в экономические и территориальные интересы племен и т.п. Хотя и эти выступления большинство историков классифицировало как религиозно нелегитимную «смуту». Такая оценка в той или иной степени соответствовала сакральным предписаниям, основанным на хадисах (см. подробней: «В».III.1).

3. Методы захвата власти вооруженной оппозицией (независимо от того, как мы оцениваем их – «восстание» «бунт» и проч.) вполне соответствовали традициям преимущественно насильственного решения политических и экономических проблем с помощью оружия («топора»), особенно в случаях, когда центральный государственный аппарат допускал массовые нарушения как религиозных предписаний, так и сложившихся норм в системе обычаев. Точно так же поступало и правительство: в его «этнической политике» (при условном использовании этого определения) тоже доминировали насилие, жестокость и запугивание (например, массовые казни, избиения с «башнями из голов» в «назидание остальным»). В такого рода взаимоотношениях книжные исламские нормы не находили места, за исключением внешней (скорее ритуальной) атрибутики, как,

[1] Интересно, что в «Житии» знаменитого Дукчи Ишана (написано не позже 1898 г.) упомянуты эпизоды, в которых показано, что только к концу XIX в. усилиями Ишана была построена мечеть в районе традиционного расселения кипчаков, и «головы людей впервые склонились в молитвенном поклоне (саджада)» (Манакиб-и Дукчи Ишан, сс. 102-107, текст 46а-52а).

например, «исламизация» ритуала инаугурации (поднятия в ханы), взаимных «клятв на Коране», заказных фетв и т.п.

4. Мы привели выше («А».III.2-4) ряд прецедентов выдвижения подставных ханов, когда при выборе соответствующей кандидатуры «послушного хана» былые правила (пусть даже во многом условные) политического этикета наследования престола (старшинство в роду, доказанная чингизидская родословная, согласие глав племен и групп и т.п.) откровенно игнорировались, еще раз доказав, что «чингизидские» (степные, племенные) политические модели тоже впали в серьезный кризис. Для осуществления реальной власти даже «чингизидские нормы» (условно говоря) или права наследования трона превратились лишь в формальность. Тем не менее единственно знакомой и признанной общественным мнением традицией легитимации власти оставались права правящего дома Мингов, которым некогда удалось доказать свои державные права посредством фабрикации родственных связей с тимуридско-чингизидскими династиями. Похоже, именно поэтому реально покончить с властью легитимной династии Мингов не решился никто, поскольку, повторяю, этот источник легитимации власти оставался единственно признанным в глазах большинства населения. Возможно поэтому лидеры крупнейших племен, которые решались на борьбу за доминанту в структуре государства, старались обосновать свои притязания на власть посредством «выдвижения» нового претендента на трон и закрепления института регентства как формы официального делегирования власти лидеру какой-либо группы племен.

5. Лидеры племен, добившиеся власти в качестве регентов (и вовлеченные в «центральную власть») в той или иной степени отчуждались от своих племен (копьями и мечами которых они получали свою власть) и чаще вели себя именно как прежние ханы, вполне согласуясь с традиционными функциями и господствующими правилами осуществления власти. Более того, элита доминирующего «степного клана» (конфедерации племен), вовлеченная в «центральную власть», вступала уже во взаимную борьбу, согласно действующим в этих кругах правилам дворцовых и межклановых противостояний, политических и дворцовых интриг и т.п. Все это создавало условия для возникновения нового витка «недовольства ханом» (либо регентом) и порождало повторный цикл борьбы за смену хана (или регента).

6. Более 30 лет интенсивных внутренних усобиц на этнической почве (кипчако-сартский, киргизско-сартский и позже кипчако-киргизский конфликты) имели все признаки гражданской войны. Эта война истощала ханство не только экономически. Выражаясь современными определениями, налицо был факт гуманитарного истощения. Хотя по некоторым эпизодам в источниках видно, что к перманентной войне люди привыкли, и базарные дни не отменялись. Военные столкновения

не становились препятствием и для проведения свадеб, традиционных празднеств, сопровождаемых массовыми гуляниями.[1]

7. Если отвлечься от современных этических норм, то следует признать, что в этой межэтнической борьбе за доминанту, переходящей в братоубийственные конфликты, была своя логика, исходящая из правил политической борьбы и, в конечном итоге, из менталитета подавляющего большинства общества при ослаблении общепризнанных племенных институтов типа совета старейшин, межплеменных «совещаний» (*курултай*, *машвара* и др.). К этому добавлялась неэффективная функция исламских институтов. Местные историки и богословы в этих условиях искали свой идеал «справедливого правителя», наделяя соответствующими чертами и «поступками» тех из них, кто меньше остальных дискредитировал себя неблаговидными деяниями. Хотя и такие деяния правителей обычно оправдывались советами «дурных людей», «клеветников» и т.п. (см. подробней в след. параграфе). Однако мышление большинства местных историков и хронистов сформировано под влиянием предписаний теоретических исламских норм, которым было суждено царить только в книгах, в воображении богословов и пишущей интеллигенции.

8. Межплеменные раздоры по сути были выражением крайне болезненных процессов разложения родового общества в Кокандском ханстве и постепенной доминанты сартов, которые в силу обстоятельств и условий жизни в наибольшей степени созрели к особому «государственному мышлению». Тем не менее сложившиеся формы власти и ее формы не регулировались в достаточной степени исламскими предписаниями, которые тоже имели скорее вид абстрактных религиозно-этических принципов (об этом см. подробней ниже). Похоже, только вторжение России придало процессу межплеменной борьбы некоторые черты стихийного сопротивления с попытками религиозной мотивации.

II. 3. От комплиментов к наставлениям и критике: оценка власти и владык как формы легитимации и делегитимации власти

Назидания в адрес правителей и обсуждение их качеств «для лучшего управления» – самая устойчивая тема в политико-нравственной литературе Востока начиная еще с домусульманских эпох. Позже сложившиеся

[1] См., напр., описанные Хаким-ханом эпизоды со свадьбами и гуляниями, устроенными во время походов ʻУмар-хана. На этих торжествах автор участвовал вместе с принцем Мадали (см.: «А».II.5). Другой автор ʻАваз-Мухаммад пишет, что во время захвата Уратипы он был с друзьями на гуляниях по случаю весенних праздников (*сайил*). Тогда они встретили военный обоз и арбу с обезглавленным телом бывшего владетеля Уратипы ʻАли-Шукура (ТДН, л. 206а,б).

представления о «справедливом владыке» повлияли на раннюю арабскую и персидскую литературу назидательного жанра (Игнатенко. Средневековые «Поучения владыкам», сс. 23-24, 30-32 и далее; там же литература).

Идеальная политическая структура общества в глазах авторов кокандской историографии повторяла общие для мусульманских и центральноазиатских авторов представления и характеристики. Главной фигурой в этой идеальной структуре мусульманского общества был, естественно, «справедливый султан/хан» (‘*адил*, ‘*адалат-парвар*). Он характеризовался как соблюдающий предписания *шар’иат*а, советующийся с улемами, благочестивыми шайхами, не притесняющий народ, обращающий внимание на состояние своего двора, войска, казны и т.п. В большинстве случаев мы имеем комплиментарные и «официозные» (по-сути религиозно-мифологические) детерминативы в дежурных характеристиках правителей; их настойчивое повторение и рецитации в произведениях заставляют думать, что «идеальный правитель» оставался литературно-мифическим образом. Для большинства более поздних авторов не имел значения вопрос, кем был в действительности «прежний владыка»; проблема заключалась не в передаче его реального образа. Важнее было создать образец для подражания, а наделить его «идеальными качествами» не составляло труда при наличии веками выработанного семантического ряда комплиментов, прилагаемого к правителям прошлого, начиная еще с сасанидской, персидской, тюрко-монгольской или тимуридской традиций.[1]

Не все авторы кокандской историографии следовали парадигмам построения произведений по образцам «больших историй» мусульманских авторов, в которых древняя история (обычно от Адама) преподносилась как пример для подражаний, нравственных наставлений и т.п. (см. подробней: «А».I.1). Этой традиции придерживались преимущественно те авторы, кто следовал примеру составления сочинений в стиле «иранских историй» (например, Мухаммад-Салих).[2] Такого рода «древние части

[1] Между прочим, еще до становления Коканда как государства в Османской империи был написан трактат «*Усул ал-хикам фи низам ал-умам*» (Мудрые принципы устройства народов), автором которого является яркий представитель общественно-политической мысли Турции Ибрахим Мутафаррики (Мутеферрики). Трактат содержал критику в отношении государственного устройства Турции, вскрывал причины слабости войск Великой Порты перед европейскими армиями и т.д. Стиль и принцип составления этого трактата уже серьезно отличались от традиционных мусульманских сочинений такого рода. Причем автор сознательно приводил в пример европейские принципы устройства государства и армии как «самые разумные» (Каменев. Некоторые источники, сс. 95-101).

[2] Несмотря на то, что он посвятил свою историю Ташкенту, его произведение охватывает более широкое географическое пространство и составлено именно в подражание

сочинений», естественно, были компилятивны. Нередко компиляция интерполировалась на современные автору реалии, особенно в том, что касается выделения среди древних царей и царедворцев примеров для подражания. Здесь использовались образы примерно того же круга, что и у бухарских историков (Кюгельген. Легитимация, с. 227-228). И в бухарской, и в кокандской историографии мы видим героические и поучительные деяния Рустама, Афрасиаба, навеянные, конечно, «*Шах-нама*» Фирдауси (ум. в 1020 г.) либо отрицательные образы Йаджуджа и Маджуджа (т.е. Гога и Магога) (например: ШНУ, л. 97а,б). И конечно, основной герой для подражаний – это сасанидский царь Нуширван/Ануширван (Хосрой/ Хусрав I; 531-579 гг.), который в качестве образца справедливости был легитимирован в хадисе, что обязательно подчеркивается авторами, апеллирующими к «справедливым деяниям» этого правителя. Содержание хадиса, обычно, передается примерно в таком виде (естественно, от имени Пророка): «Поистине я родился в эпоху справедливого царя» (ان ولد ت فی زمان سلطان العدل).[1] В кокандской историографии этот хадис часто цитируется как пример того, что справедливость царя важнее его веры (ШНУ, л. 59; МТ-1, с. 49-50 и др.). ‘Аваз-Мухаммад утверждает, что именно Ануширван основал Фергану (ТДН, л. 173б), и тоже использует упомянутый хадис (там же, л. 64а,б).[2]

Правда, кокандская историография дает и обратные примеры обращения к древней истории, хотя с той же целью – дать нравственный урок своим современникам. Таково обширное предисловие в сочинении Хаким-хана. Так, обращаясь к столкновению Сийавуша и Афрасиаба (особенно рассказывая о пленении и казни последнего), автор делает заключение, апеллирующее к современной ему ситуации. В частности, по поводу убийства Афрасиаба он пишет: «Мадали-хан не действовал согласно этим [мудрым] словам и получил надлежащее наказание» (МТ-1, сс. 26-28).[3] В

классическим образцам исторических трудов в «иранском стиле». Напоминаем, что автор критиковал своего предшественника Мулла Нийаз-Мухаммада как раз за то, что тот опустил в своем произведении «древнюю историю» (ТДТ, лл. 397-98).

[1] Еще большую известность как образец для подражаний Ануширван обрел в упомянутом эпическом произведении Фирдауси, что уже исследовано немецким ученым Вольфганом Кнаутом (Knaut. In Verbindung mit Sejfoddin, S.170-176) и Анке ф. Кюгельген по бухарской историографии (Легитимация, с. 227). Ануширван – герой поучительных рассказов у ал-Газали (ал-Газали. Наставление правителям, сс. 59-64). Образ Ануширвана был также популярным в миниатюрах, сопровождаемых поэтическими притчами в стиле «назиданий владыкам» (Исмаилова. К проблеме «Идеального правителя», сс. 116-117).

[2] ‘Ибрат утверждает, что Фергана как самостоятельное политическое образование основана Афрасиабом (ТФ/Таш, сс. 10-11).

[3] محمد علی خان ... با ین سخن ها عمل نکرد و جزای خودرا دید ... . Намек на казнь Мадали-хана бухарским амиром Насруллахом в 1842 г. Интересно, что после упоминания имени

таком же нравоучительном ключе (в качестве отрицательного примера) Хаким-хан излагает историю царя Бахмана, женившегося на своей дочери, добавляя, что это было в обычаях пехлевийских огнепоклонников. Такой эпизод Хаким-хан не мог упустить, чтобы еще раз не сравнить его с «грехом Мадали-хана», женившегося на своей «шар'иатской матери» (там же, сс. 28-29; Мадали-хан назван здесь «*муртад*» – вероотступник. См. так же: «В».IV.2).

Насколько мне известно, это единственный в кокандской историографии случай использования древнего исторического мифа с преимущественным эмфазисом на отрицательных примерах из современных автору реалий. Между прочим, тот же Хаким-хан обширно использует написанные до него классические мусульманские истории и упоминает других персонажей в качестве интеллектуальных и нравственных ориентиров, например греческих мудрецов Пифагора и Сократа (там же, сс. 28-29). Упоминание этих персонажей в обширных предисловиях зависело, видимо, еще и от личной эрудиции автора, т.е. знания классических произведений мусульманской историографии и литературы.

Кроме упомянутого предания об Ануширване, в кокандской историографии популярен был также хадис (как выяснилось, из разряда «слабых», т.е. не подтвержденных надежной цепочкой передатчиков) с несколькими вариантами содержания: «Час справедливости [правителя] благостней, чем два обязательных предписания»[1]; «Час справедливости [правителя] равен шестидесяти годам молитв».[2] Иногда авторы приводят интерпретации этих хадисов, например в таком виде: «Час гнева [правителя] не равен годам милостей» (МТ-1, с. 292). Указанный хадис чаще всего цитируется как бы в подтверждение положительных качеств

Мадали-хана везде в тексте имеется стертое место. Можно согласиться с издателем (А. Мухтаровым), который писал, что переписчики либо (скорее всего) читатели стирали проклятие, следующее за именем этого хана (Предисловие, с. 6). Это проклятие включало ненормативную лексику: «مادر زن» – «человек, вступивший в интимную связь с матерью». В изданном Я. Кавахара и К. Ханеда тексте это место, вопреки текстам некоторых списков, заменено на «*Абу-л-гази*» и подобные эпитеты (см.: «В».IV.2).

[1] «العدل سعت خير من عبادة ثقلين» (ШНУ, л.25а; ТТХ, л.47б и др.). Под «сакалайн» (буквально «две весомые вещи») подразумеваются два из пяти обязательных предписаний мусульманам (по предположению молитвы/салат и выплата заката).

[2] «عدل سعة خير من عبادة ستين سنة». Кроме указанных сочинений см. также: ТШ, с. 10-14, 109 и др. В классических комментариях этот хадис встречается чаще с другим началом «عدل يوم واحد ...» – «Один день справедливости ....». См., например: Ат-Табрани. т.10, с. 478; Ал-Бусири. Иттихаф, т. 5, с. 15 и далее; ас-Суйути. т. 1, с. 182; ал-Байхаки. Сунан, т. 2, с. 20. Однако во всех указанных произведениях иснад хадиса признан слабым (رواه الأصبهاني بسند ضعيف). Еще один вариант этого же хадиса передает Абу Хамид ал-Газали (1058-1111) в таком виде: «Справедливость султана в течение одного дня лучше, чем поклонение [молитвы] в течение семидесяти лет» (аль-Газали. Наставление правителям, с. 19; пер. А. Миньяновой).

(прежде всего «справедливости», разумеется) конкретного правителя либо какого-либо его деяния. И значит, образу таких правителей придается религиозная сакральность.

Назидания. Специальные произведения с наставлениями «султанам и царям» писались достаточно регулярно. В историографии бухарского ханства это довольно широко известный труд Самандара Тирмизи (Мухаммада Бака) «*Дастур ал-мулук*» (Руководство царям), написанный в конце XVII в. и посвященный бухарскому правителю Субхан-кули-хану (1680-1702). В кокандской историографии такого рода труд появился довольно поздно и написан был поэтом и прозаиком Манзуром, произведение которого было завершено в шаабане 1288/октябрь-ноябрь 1871 г., т.е. во время третьего правления Худайар-хана (1868-1875), которому и посвящено сочинение.[1] Похоже, что упомянутый труд Самандара Тирмизи был хорошо знаком Манзуру, равно как и источники, которыми тот пользовался. Это заметно в структуре сочинения Манзура, в котором начало (по крайней мере две первые главы) названы так же, как и в произведении Самандара Тирмези (*Тазкира-йи султани*, лл. 5а-12а; ср.: Тирмизи. Дастур, сс. 28-41 перевода).[2]

Уже в первой главе произведения «О предпочтительных достоинствах справедливости» (лл. 5а-8а) Манзур, вслед за своими предшественниками, обращается к теме «справедливости шаха», «справедливого правления». Автор показывает, что справедливость в управлении должна быть не сословной («одинакова к бедняку и к избранному»), постоянно («днем и ночью») оставаться предметом внимания падишаха и т.п. К сожалению, прямых апелляций к Худайар хану в сочинении не обнаружено, и тем более пока трудно установить, в какой степени сам труд Манзура оригинален,[3] учитывая, что он старательно компилирует аналогичные произведения предшественников.

Как бы там ни было, реальные события не дают оснований говорить о том, что к такого рода наставлениям (имеющим скорее вид абстрактной

[1] Ш. Вахидов справедливо отмечает, что в этот период Коканд уже потерял более половины своей территории, а нарастающие внутренние противоречия («кипчакское восстание», недовольство людей налогами) все больше говорили о неспособности Худайар-хана справиться с ситуацией и порождали особые взгляды кокандских историков на русское государство как на образец «правильного государственного устройства» (Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 203).

[2] Как заметила переводчица произведения Самандара Тирмизи М. Салахетдинова, сам Тирмизи тоже пользовался сочинениями предшественников в этико-дидактическом стиле (там же, сс. 3-4).

[3] Описание Ш. Вахидова принимать в расчет не приходится в силу его поверхностного и формального стиля (Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, сс. 203-206).

дидактики) правители прислушивались, хотя критика в произведениях продолжала звучать, а ее формы и конкретные адресаты зависели от личных позиций и пристрастий авторов. По-видимому самый ранний пример назидания правителю, который зафиксирован в кокандской историографии, – это «инаугурационная речь» шайх ул-ислама Маргилана (?) и одновременно шайха *силсил*ы Муджаддидийа Закира ходжи,[1] произнесенная перед восшествием на престол Мадали-хана. Первым этот рассказ зафиксировал официальный историк ‘Умар-хана – Исфараги. По его версии, после смерти и похорон ‘Умар-хана для решения вопроса о преемнике во дворец собрались «великие столпы государства» (*аркан-и давлат*), главы племен и родов, улемы, великие шайхи. По словам автора, на собрании доминировали «светила улемов мусульман»,[2] которые «согласно установкам ислама» поставили вопрос – кто мог бы быть достойным преемником ‘Умар-хана (он назван *Сахибкиран*) и каковы условия управления государством?

Эти условия, по Исфараги, огласил шайх ул-ислам Закир ходжа (Ходжа-йи ишан). Его речь представляет собой назидание правителю, которое по стилю весьма близко к классическим формам. Закир ходжа начал с упомянутых выше коранических цитат и хадисов, например в том смысле, что «Аллах дает [власть] кому пожелает и отнимает ее, когда пожелает» (Коран 3:26). После подобных религиозно-дидактических формул Закир ходжа заговорил о преемнике, сказав, что им должен быть только тот, кого можно считать «явным наследником» (نصب العين), который «должен споспешествовать установкам *шар‘иат*а господина посланников» (تمشيت احكام شرع حضرت سيد المرسلين بوده باشد). Далее оратор вновь переходит к назиданиям. В частности, он сказал, что владычество приносит счастье тому, кто «способен [правильно] вершить власть» или «будет орошен благоденствием» (то есть будет творить благое). Такой правитель «вкусит ее [власти] благоприятные плоды», ибо только справедливостью и благочестивыми делами он «обретает квинтэссенцию милости Господа». И напротив, тот правитель, который «будет заниматься гнетом и возжигать огонь притеснения, подожжет свое основание». Повелитель должен

[1] Муджаддидийский шайх, упоминаемый в разных источниках этого «братства». См.: Babadjanov. On the history, p. 388. См. так же: Beisembiev. Annotated Indices, p. 217.

[2] Мулла Нийаз-Мухаммад описывает этот эпизод иначе. По его версии, фактически всей церемонией возведения 14-летнего Мадали-хана на трон руководил его зять Йусуф Мингбаши Таглик (кашгарец), который и стал его первым регентом. По его же инициативе смерть ‘Умар-хана несколько дней держалась в тайне, и в это время он взялся «руководить всеми амирами и распорядителями дел», назначил ханскую охрану и т.п. Затем была проведена церемония вознесения Мадали-хана на трон (на белом войлоке). И только потом Йусуф Мингбаши объявил о смерти ‘Умар-хана и провел ритуал погребения (ТШ, сс. 111-112). Эта версия, очевидно, более точна. Тем не менее, рассказ Исфараги интересен как образец назидания.

уничтожать гнет (*зулм*), заботиться о религии (*дин-парвари*) и т.п. Из контекста видно, что Закир ходжа намекал на Мадали-хана, решение о восшествии которого, очевидно, было принято до этой его речи.

Автор говорит, что присутствующие,[1] как только услышали эту речь (*калимат*) из уст шайх ул-ислама, стали дружно его восхвалять, а некоторые даже заплакали от избытка чувств. Затем амиры и улемы в ответ на сказанное Ходжой решили, что более всех названным условиям по «образу поведения» (اطوار پسنده), по «добрым достохвальным нравам» (موصوف اوصاف حميده), другим «благим делам» соответствует Мадали-хан, который назван «Светом очей» (*куррат ал-‘айн*) ‘Умар-хана.[2] Собравшиеся выразили уверенность, что новый хан «будет укреплять религию Мухаммада». Далее амиры и улемы назвали Мадали-хана «достойным обладать властью» и «пригодным для миропокорения» (*мутабик-и кишварситан*). Резюме собрания, согласно автору, было таким: «Если мы положим свои руки подчинения на ладонь довольства [Мадали-хана] и склоним головы к письменам его повелений, это будет самым желательным ... . Ибо блеск благоденствия, сияние лучей символов миропокорения (*кишвар-кушайи*) и признаки властелина начертаны на его [Мадали-хана] счастливом челе». Рассказ завершается весьма примечательным описанием ритуала инаугурации: «Согласно правилам прежних султанов (и законам) прежних эпох, они посадили этого господина, отмеченного знаком ханства [=Мадали-хана], на белый войлочный ковер и, дружно восклицая «*Аллаху акбар*», подняли его и посадили на трон султанства. [И затем] водрузили на его благословенную голову царский головной убор. Благочестивые улемы и великие шайхи одновременно подняли руки для благословляющей молитвы ... и затем вернулись в свои дома»[3] (ШНУ, лл. 145а-147б. Повторено: ТДН, лл. 135а-136а; ТТХ, лл. 188б-189б).

Конечно, сама речь Закира ходжи дошла до нас в специфической форме, с литературными и религиозно-дидактическими изысками, понятными достаточно ограниченному кругу людей, но в действительности могла быть произнесена в более простом виде[4] в расчете на аудиторию. Тем не

[1] Автор называет их «группы узбеков» (*гурух-и узбакийа*), шайхи, улемы, амиры и военные.

[2] Он назван здесь, в частности, следующими титулами: «Избранник султанов эпохи и хаканов времени» (*Аз салатин-и ‘аср ва хавакин-и дахр мумтаз аст*). Как видно, оба титула (*султан* и *хакан*) для автора равнозначны.

[3] جناب خاندارنشانرا بدستور قانون سلاطين پيشين و نسايق دهرين بر بساط حرير كافورى نهاده بغلغله الله اكبر باتفاق همديگر برداشته وزبر تخت سلطنت نشانيده تاج فرمانروای بر فرق برقد انسای او و كلاه سروری بر تارك سر مباركش نهادند علماء ديندار و مشائخ كبار بيكبار دسب بدعا كشاده ... و بمنزل و مقام خود رجعت نموده

[4] Хотя некоторая «затемненность» такого рода текстов – традиция «теоретических» суфийских текстов, целью которых было оградить учение от профанации и вторжения непосвященных.

менее здесь важно выделить некоторые особые «признаки законности» в преемственности власти, которые отмечает автор. Не стоит упускать из виду, что к моменту восшествия на престол Мадали-хану было немногим более 14 лет. Меж тем «высокое собрание» после речи Закира ходжи пришло к выводу, что юный Мадали по «образу поведения», по «добрым достохвальным нравам», другим «благим делам», а главное по «пригодности к миропокорению» – более всех соответствует быть правителем. Иными словами, за такого рода электоральной легитимацией хана, едва достигшего совершеннолетия (по местным понятиям), конечно, стояли интересы некоторых дворцовых вельмож. Скорее речь шла об упомянутом Йусуфе Мингбаши (зяте Мадали-хана), который фактически и организовал «высокое собрание», признавшее Мадали-хана единственным достойным преемником.

Возвращаясь к речи Закира ходжи замечу, что в ней преимущественно оглашены религиозные аргументы легитимации власти.[1] Можно, конечно, предположить, что автор «приложил собственное старание», придав речи исключительно конфессиональную и, возможно, суфийскую[2] тональность, и сознательно исключил какие-то «чингизидские» правила наследования трона, которые могли быть озвучены в речи ходжи или до нее. Тем не менее статус Закира ходжи (суфийского лидера Муджаддидийа) скорее говорит в пользу того, что его речь могла быть изменена только по внешней форме (т.е. адаптирована под возвышенный стиль авторского сочинения). Однако суть ее скорее всего сохранена. Можно привести в пример резко отрицательное отношение Муджаддидийа к «законам чингизовым», которое фиксировал и защищал известный историк Хумули (адепт Муджаддидийа). Он не скрывает своего одобрения по поводу резко отрицательной реакции бухарского Амира Ма‘сума, когда речь зашла о чингизидских формах инаугурации («поднятие в ханы на белой кошме»), об отказе этого правителя от «чингизовой Ясы» или «монгольских налогов» (Кюгельген. Легитимация, сс. 84-85, 320-321).

В случае Коканда в глазах присутствующих на собрании глав племен и основной (очень влиятельной) части военно-бюрократического сословия интронизация и тем более легитимация кандидатуры нового хана могла быть воспринята только при определенных условиях. Поэтому в формулировки автора скорее всего и попали ремарки вроде выделения особого качества претендента на трон – его способности к

[1] Некоторым отклонением от конфессиональной оценки «пригодности» преемника может показаться первое условие, что трон должен перейти к «явному наследнику». Однако и это условие можно отнести в разряд конфессиональных, поскольку речь идет о статусе «султана». Тем более, в исламе прецеденты «наследного преемства» были легитимированы со времен ‘Умайадских (Омеядских) халифов.

[2] Напоминаю, что Закир ходжа был шайхом Муджаддидийа.

«миропокорению», т. е. готовность организовать внешние экспансии, приносящие немалый доход этому сословию (см. выше, параграф 1). Далее, как военно-бюрократическое сословие, так и главы племен нуждались в более близком их пониманию политической легитимации ритуале. А именно – в исполнении традиционного (тюрко-чингизидского) политического ритуала инаугурации – «поднятия в ханы на белой кошме». Хотя и этому ритуалу автор старается придать внешне «исламские формы» (участие в нем улемов и шайхов, их молитвы, возгласы «*Аллаху акбар*»).

Во всяком случае мы видим фактически две формы легитимации власти нового хана, которые в условиях Коканда не могли быть отделены друг от друга и выглядят скорее как взаимодополняющие. Позиция Муджаддидийа в Коканде (в плане исламизации власти и оспаривания влияния на нее) не могла быть такой же непримиримой, как в Бухаре. Хотя и здесь Муджаддидийская идеология вынуждена была отступить под влиянием политического истеблишмента, в большей степени связанного с тюрко-монгольскими политическими и культурными традициями (Кюгельген. Легитимация, сс. 274-175).

Другие образцы назиданий кокандским правителям ‘Алим-хану и ‘Умар-хану оставил Мулла Нийаз-Мухаммад. Несмотря на то, что речь идет о более ранних, чем вышеприведенное, примерах назиданий, они зафиксированы позже и скорее всего облечены в формы литературы этико-дидактического жанра.[1] Однако частое повторение в разных источниках такого рода эпизодов дает основание говорить о реальности такой практики хотя бы в качестве политического ритуала и приверженности религиозным предписаниям.

Первое назидание имеет вид формальной фетвы и адресовано ‘Алим-хану в связи с его ответным походом против ташкентского владетеля Йунуса ходжи (1806).[2] После сбора войск ‘Алим-хан собрал у себя во дворце улемов во главе с Ишаном Дамулла Мухаммад-Йа‘куб Ахундом.[3] По рассказу, хан поведал о том, как удалось победить врага (Йунуса ходжу), и заявил о задуманном ответном походе, «дабы уберечь народ и страну от завоевания», и в заключение, обратившись к улемам, «подобострастно

[1] Впрочем, и вышеприведенное назидание выглядит так же. Видимо, здесь уместно говорить о едином традиционном стиле такого рода речей суфийских авторитетов.

[2] Практически все кокандские авторы, кто писал о попытке Йунуса ходжи захватить Фергану, отзываются о нем и его походе крайне отрицательно. Например, тот же Нийаз-Мухаммад называет его «потерявшим голову», «бесчестным», «наркоманом» (*банги*) и т.п. (ТШ, сс. 59, 61). Хотя, если представить в воображении, что Йунусу ходже удалось захватить власть в Коканде и он, а затем его потомки утвердили власть в ханстве, вполне возможно, что Нийаз-Мухаммаду пришлось бы адресовать свои отрицательные характеристики ‘Алим-хану.

[3] По стилю речи он, похоже, тоже представлял Накшбанди-муджаддидийские круги.

попросил» (*тамаллук карде*) благословить поход. Улемы некоторое время молчали из уважения к персоне Ишана, от которого ждали заключительного слова. Тот «открыл таинства, сошедшие на сердце в виде фетвы (*фатва*) ... » и «раскрыв благословенные уста, изрек россыпь айатов [Корана] и хадисов». И затем сказал:

«О, Амир [‘Алим-хан]! Просветление таинств этой жизни – в Судном дне. А Судный день – это время ответов за свершения. У всех кто в этом мире вершит свои деяния с осмотрительностью, есть надежда на то, что их дела в том мире будут благополучны. О, Амир! Назидания этого собрания подобны знакам собрания в Судный день, ибо Заступник [=Бог], рассыпающий только справедливость (‘*адл*). Он соберет к себе [в Судный день] и улемов этого собрания и испытает их. Не опозорь себя и этих улемов на этом собрании. Цель этого увещевания тебя в том, что жизнь в этом мире и у шаха, и у нищего коротка. Будь бдителен в своих [поступках]. Более великие деяния и более тягостные испытания выпали на долю пророков – мир им! После пророков – мир им! – вершить правосудие возложено на султанов. Завтра с тебя спросится за каждый из твоих поступков и приказов. И только сердце всегда под Его (=Бога) надзором. Его взгляд всегда направлен на сердца [людей], и обращается Он тоже только к [их] сердцам. И цитата “*Поистине деяния согласуются с намерениями*”[1] подтверждает эти слова. И если в твоем сердце есть намерение [принести] мир мусульманам и приверженным исламу народам и извести бедствия, приносимые врагами, и если они протягивают руки гнета на твою страну и царство, если ты считаешь нужным укротить и извести их, мы тоже принимаем это».

Автор утверждает, что под влиянием этой наставительной речи и «от этого волнительного обращения» всех слушавших охватило смятение, а чувства самого ‘Алим-хана «пришли в движение и вскипели» так, что он лишился чувств. Кто-то из участников собрания положил его голову на свои колени. И когда ‘Алим-хан пришел в себя, он встал и осыпал золотыми монетами голову Ишана, одарил его роскошными одеждами; такие же дары в виде одеяний были даны остальным улемам. Затем ‘Алим-хан попросил благословить поход (*ду‘а-йи хайр*). Улемы дважды дружно помолились за благополучный исход будущей битвы. ‘Алим-хан проводил Ишана и его спутников до самых ворот крепости и «дважды получил их благословение» (ТШ, сс. 64-65).

Здесь назидание изложено в более простом виде, хотя можно допустить, что реакция ‘Алим-хана была менее эмоциональной. Впрочем, отнимать у хана «чувственность» и обычные человеческие качества (вслед за некоторыми историографами Коканда, кто «использовал» его фигуру

[1] Курсивом выделена фраза на арабском; по-видимому, это фрагмент хадиса.

ради того, чтобы выгодно оттенить «благостного и справедливого» ‘Умар-хана) представляется некорректным. Ясно, что он был сыном своей эпохи. Отличаясь суровостью характера (каковое качество представлялось скорее положительным, чем предосудительным),[1] ‘Алим-хан сам участвовал в суфийских ритуалах,[2] которые требовали изрядного психологического и эмоционального напряжения. Значит, хан в принципе был готов к вполне чувственному восприятию религиозного наставления и, может быть, более адекватно, чем его брат, «аристократ и поэт на троне» ‘Умар-хан.

Во всяком случае Ишан в своей речи не пытается отговорить ‘Алим-хана от похода на Кураму и Ташкент, напротив – воспринимает его как деяние, несущее мир и спокойствие «мусульманам и приверженным исламу народам». Создается впечатление, что в этом месте напутствие Ишана и улемов выглядит как благословение уже принятого решения, которому осталось придать внешнюю религиозную легитимацию. С другой стороны, Ишан настойчиво напоминает о «Суде Божьем», призывая соизмерять свои поступки «перед Его надзором». Здесь, возможно, содержится намек на те жестокости, которые чинили войска ‘Алим-хана при захвате городов. Однако напутствия и назидания особых последствий не имели, а этот поход по результатам грабежа и насилий почти ничем не отличался от прежних, хотя автор и старается описать его как некую победную реляцию. В чинимых же жестокостях и в грабеже населения, угоне скота и т.д. он не видит никаких противоречий религиозным предписаниям (см. выше, параграф 1). Однако интересно, что далее Нийаз-Мухммад приводит уже другую историю, в которой этот же Ишан Мухаммад-Йа‘куб отговорил ‘Алим-хана достроить начатое было медресе, в связи с «сомнительным происхождением» доходов, на которые оно строилось (см. ниже, а также: «В».I.4).

Следующий эпизод с похожим наставлением, на этот раз ‘Умар-хану, приводит тот же Мулла Нийаз-Мухаммад. Оно вложено в уста другого суфийского (муджаддидийского) авторитета Ишана Мавлави. Назидание, видимо, записано со слов шайхов Муджаддидийа, к которым принадлежал и сам автор.[3] Конечно, и в этом случае (как в приведенном выше с инаугурацией Мадали-хана) нет уверенности, что «наставление» шайха Мавлави было произнесено именно в таком виде, как записано

[1] Конечно, вновь следует отвлечься от намеренно преувеличенных отрицательных характеристик авторов в адрес ‘Алим-хана. Напоминаем, такой имидж хана был необходим авторам, чтобы обосновать его низложение и убийство («В».I.4).

[2] Рассказы (скорее всего изрядно «агиографизированные») об этих духовных «переживаниях и муках» ‘Алим-хана, о проявлении в нем мистической любви и т.п. оставили Нийаз-Мухаммад и другие авторы (ТШ, сс. 56-58; см. так же: «А».II.3).

[3] Его учителям в суфизме были ‘Ариф Пискати Мудажддиди и Дамулла Махдум (ТШ, с.107).

у Нийази. Однако и эта речь представляется наглядным и лаконичным образцом жанра «назиданий султанам» в абсолютно религиозной (конфессиональной) форме, и потому целесообразно рассмотреть ее здесь подробней. К тому же это один из интересных образцов наставления правителю, вложенного в уста суфийского шайха, а само назидание имеет вид ритуала, подробности которого тоже весьма символичны.

Итак, автор сообщает, что на «собраниях» у ‘Умар-хана часто присутствовали «усердные богословы», которым предоставлялось право выносить фетвы по поводу «султанских и хаканских дел», дабы они соответствовали *шар‘иат*у. Один из таких «собеседников» ‘Умар-хана, по утверждению автора, был Мавлави Намангани, «который соизволил присутствовать на собраниях Шахиншаха [‘Умар-хана], дабы распространять установления *шар‘иата*, и ради наставления и увещевания, и чтобы споспешествовать покровительству справедливости» (از برای تبلیغ احکام شرعیه و بنصیحت و موعظه بخذمت معدلت پناهش امده...). Далее автор описывает один из вечеров, когда Мавлави прибыл к ‘Умар-хану, который встретил шайха с подобающим почетом, угостил его. После еды, когда «султанская скатерть была убрана», Шайх приступил к исполнению ритуала «духовной концентрации», сопровождаемой молчанием и погружением в себя (سکوت\توجه). ‘Умар-хан и остальные гости, «соблюдая обычай», сели на корточки, сложив руки за спинами.[1] После некоторого времени Шайх Мавлави поднял голову и «из его благословенного рта непроизвольно появилась пена [из-за] сильного духовного возбуждения».[2] Затем, будучи в особом мистическом состоянии (حال), Шайх, «погрузившись в море гносиса», произнес свою наставительную речь:

«О, Амир! От кого исходит [земная] власть и каково твое положение? Небо для нее [власти] высоко, и перед небом она неустойчива. Земля для нее [власти] низка, но здесь она находит устойчивость. И потому возвышенность есть причина неустойчивости, а неустойчивость есть причина [само] возвышения. И неуспокоенность возвышенного от того, что оно должно заботиться о том, кто внизу,[3] и оставлять их в низком [положении]. Но «низким» [нужно] дать покой и устойчивость, поскольку они в низком положении. И тебе Бог дал возможность быть лучшим и избранным из всех и подчинил их тебе, ... украсив твою голову венцом султанства. Ибо в своих твердых словах (= Коране) Он известил: «Повинуйтесь Аллаху и

[1] Т.е. старались не мешать духовной концентрации Шайха.

[2] از سکوت سر بر اورده از دهان مبارك بسان بیخودانه کفك شوق بر آورده. Исключительное психологическое напряжение во время духовной концентрации с молчанием и «погружением в себя» может вызвать разные физиологические реакции организма, в частности выделение слюны (пены).

[3] Т.е. низкого социального происхождения.

повинуйтесь Посланнику и обладателям власти среди вас».[1] Это означает то, что справедливые падишахи – это символы [власти] мусульман и их истинных улемов. И эти слова есть доказательство того, что подчинение тебе сделано религиозной обязанностью каждого [подданного]. И значит, нужно добиваться того, чтобы они следовали установлениям *шар'иат*а, удалять из их среды новшества и заблуждения путем милостей и дружеского наставления. Нужно распространять решения улемов и сведущих праведников. Распутников наказывать [по предписаниям] *шар'иат*а, неведающих увещевать назиданиями и наставлениями. … Будь твердым в воспитании народа, отстранись от неведения и покоя, отдали от трона высокомерие...[2] Поставь впереди всего милость и справедливость, ибо [сказано]: "Час справедливости [правителя] благостней, чем два обязательных предписания".[3] И этот [хадис] твой путеводитель. Опасайся гнета и новшеств (ظلم و بدعت), ибо [сказанное в Коране] – "[Аллах] ведь не ведет прямо людей неправедных"[4] – есть запрет таких деяний».

Автор утверждает, что после таких назиданий 'Умар-хан растрогался и даже некоторое время плакал. А Шайх Мавлави подумал, что сказанное им могло быть и не понято либо не воспринято. Он решил проэкзаменовать 'Умар-хана вместе с остальными присутствующими и «скромным и стеснительным голосом» спросил, на чем он остановился. 'Умар-хан тут же ответил: «На справедливости и скромности султанов». Мавлави обрадовался и сказал, что это был лишь экзамен, чтобы убедиться, понял ли правитель его наставления. И вновь 'Умар-хан и все присутствующие на собрании заплакали от избытка чувств. Мавлави помолился за окончание собрания и собрался удалиться. На прощание хан одел его в дорогие одежды и одарил. Автор завершает рассказ ремаркой, что 'Умар-хан значительную часть своих средств тратил на *шайх*ов, *саййид*ов, великих ходжей (ТШ, сс. 108-110).

Вновь напоминаю, что описанная сцена для современного читателя может показаться нереальной и надуманной, особенно в части реакции хана и приближенных. Тем более, выше мы представили «иной лик» 'Умар-хана, некоторые деяния которого могут показаться «не увязанными» с созданным в рассказе образом хана, выслушивающим наставления знаменитого Шайха, готового следовать *шар'иат*у во всех делах, а значит соответствовать понятию «справедливый». Однако выяснять, правду

[1] Коран, 4:59 (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم اولى الامر).

[2] Шайх выразил надежду, что при выполнении этих условий, «не будет стыдно в Судный день».

[3] О хадисе см. выше в этом же параграфе.

[4] Коран, 2:258 (لا يهدى القوم الظالمين).

ли написал автор либо, паче того, приводить доводы, опровергающие достоверность представленного эпизода, означало бы грубо вторгаться как в текст, так и в образ мышления, о котором мы так мало знаем. Тем более что нет уверенности в нашем адекватном чтении и восприятии такого рода текстов, за которыми скрываются совершенно несхожие с представлениями современного человека мироощущение и образ жизни, в котором восприятие мифа, реальности и ритуала порой неразделимы.

Выше было оговорено, что представленный фрагмент я предпочитаю рассматривать как один из видов накшбанди/муджаддидийского ритуала «*сухбат*», означающий назидание, в той форме, которая была принята в традиции этого «братства».[1] Здесь нет смысла выяснять, каков был в действительности исторический факт и как происходила эта наставительная беседа. Важно, что автор представил религиозный (в данном случае – суфийский) контекст «назидания владыки».

Итак, наставление ‘Умар-хана, по версии Мулла Нийази, произошло фактически в виде суфийского ритуала с предварительным спиритуализированным «сеансом» и «подготовительной» духовной концентрацией Шайха Мавлави, который, как считается, во время такого «спиритического сеанса» «общается со своим *нисбат*ом», т.е. с духами шайхов в цепочке своей мистической преемственности, доходящей у «братства» Муджаддидийа до Пророка. Иными словами автор совершенно сознательно пытается продемонстрировать, что наставление только физически произнесено устами Шайха. В действительности же, согласно суфийской традиции, оно исходит от духов тех шайхов и «столпов», кто представлен в этой цепочке духовной преемственности (*силсила*). Иными словами, сам процесс «назидания владыки» сакрализируется не только по внешней форме, но и по «внутреннему содержанию». С другой стороны, автор, будучи адептом Муджаддидийа, конечно же, хотел продемонстрировать участие «братства» в моральном напутствии ‘Умар-хана, что, по его мнению, придает сакральную легитимность ее адресату и поможет ему вершить свои деяния «согласно *шар‘иат*у».

Во всех случаях назидание возвещается в кругу богословов и светских придворных, глав родов, военных и т.п. Значит ритуал обязательно публичный, пусть даже в ограниченном кругу придворной элиты;

[1] Например, характерно название упомянутого выше (в этом параграфе) названия сочинения Махдум-и А‘зама «*Рисала-йи танбих ас-салатин*» (Трактат *Назидания султанам*). Термин «сухбат» в суфийской практике обозначает так же один из первых этапов инициации. Он частично разобран профессором Ф. Мейером (Meier. Zwei Abhandlungen. S. 62-64 и дальше) и более подробно в работе А.А. Хисматулина (Суфийская ритуальная практика, сс. 33-34, 44-45, 47 и дальше).

автор показал, что его резонанс вышел за пределы дворцовых стен. Публичность в назидании – необходимый фон, от которого правитель, естественно, ждет более широкого общественного отклика. Одобрение же самого наставления и его адекватное восприятие тоже демонстрируются публично. Это и эмоциональная реакция правителя, и его щедрая награда за проведенную «беседу» (*сухбат*).

Критика. Кокандская историография дает нам и другие примеры назиданий политической элите и правителям, чаще всего в критической форме, так же зависящей от личных пристрастий и позиций авторов. Такого рода критика довольно часто встречаются у Хаким-хана. Обратимся к нескольким характерным эпизодам, которые автор приводит как участник и свидетель большинства описываемых им событий. В его описаниях ощущается очевидная авторская пристрастность,[1] тем не менее он пользуется принятыми в то время семантическими клише для оценки событий и действий политической элиты, что дает нам возможность сравнивать образ мышления и образ действий политической элиты его времени.

Если не считать Мадали-хана, то более всего критика автора перепадает в адрес ʻАлим-хана, крах власти которого Хаким-хан связывает с нарушениями им норм *шарʻиат*а и отказом ступать «по пути отцов и дедов». Автор, следуя устоявшимся клише в характеристике «падения престижа и авторитета правителя», связывает это с тем, что ʻАлим-хан предпочел «беседы с недостойными людьми», отчего «цветник его султаната не расцвел». Особо отмечена исключительная отвага и решительность этого хана, его одинаковое отношении «к бедняку и благородному», тем не менее во все отрицательные характеристики ʻАлим-хана Хаким-хан вкладывает исключительно религиозный смысл, апеллируя к упомянутым клише дидактического характера.[2] Автор уверяет, что его отец Маʻсум-

[1] Хотя и более беспристрастные авторы не жаловали сексуальной распущенности Мадали-хана, обязательно давая этому религиозную оценку. Более всего такая критика раздавалась в поэтических произведениях. Так, например, современник Мадали-хана поэт Мутриб отмечает положительные перемены во время царствия этого хана. В частности он пишет о стабильности и экономическом процветании при Мадали-хане, территориальном расширении государства и т.п. Однако тут же добавляет, что Мадали-хан «стеснил шарʻиатское» («*шарʻини килди такаллуф*»), поскольку был весьма падок к молодым девушкам, многих из которых он вводил в гарем без религиозного освящения брака (*би-никах*) (ШНМ, л. 216б; см. подробней: «В». IV. 2).

[2] Например, он использует обычную форму назидания в следующих фразах: «Прежние говорили, что если твои собеседники мудрые (دانا), то это подобно благоуханию. От приятного запаха их бесед ты получишь удовольствие, даже если не вполне его поймешь. Беседы же с глупцами – раскаленный метал...» и т.п. По заключению автора, именно «беседа с недостойными» заставила забыть ʻАлим-хана о справедливости, о делах государства, войска, придворных (МТ-2, с. 98; сравните: *Дастур ал-мулук*, с. 46-49, 56, 58-60 перевода. Там же указание на другие источники).

хан (шайх ал-ислам Коканда) пытался «наставить ‘Алим-хана» и очень огорчался от его «неподобающего правителю поведения» (МТ-2, сс. 97-99). В результате, ‘Алим-хан, «опьяненный вином и одурманенный властью», не обратил внимания на то, что в среде его приближенных готовится дворцовый переворот; а то, что он не прислушался вовремя к «совету мудрых», погубило его (там же, сс. 100-101).[1]

Другой эпизод связан с рассказом о Мухаммад-Рахиме диванбиги, правителе Ура-типы. Он искал поддержки у бухарского Амира Насрулллаха и оказался в Бухаре (1244/1828 г.). По всей видимости, Мухаммад-Рахим искал также поддержки у автора (как знатного *саййид*а и совершившего *хаджж*), чтобы через него добиться аудиенции у Амира Насрулаха. Одним словом, после аудиенции Амир Насрулла обещает помочь удержать от нападений кокандцев Ура-типу, куда ее владетель Мухаммад-Рахим возвращается вместе с автором, который хотел там встретиться с отцом. По пути у них вышел интересный разговор. Мухаммад-Рахим обратился к автору и посочувствовал по поводу изгнания его и его семьи из Коканда и добавил, что наслышан по поводу того, что Мадали-хан вступил в запрещенную интимную связь (*зина*) со своей шар‘иатской матерью (об этом подробней: «В».IV.2). Тем самым, по мнению Мухаммад-Рахима, Мадали-хан «вышел из религии» и, следовательно, не имеет права на власть и даже может быть лишен трона насильно.[2] Автор ответил: «случилось то, что случилось» – и призвал спутника отказаться от таких мыслей, добавив, однако, свои рассуждения, которые выглядели как наставление ходжи в адрес представителя политической элиты. В частности, Хаким-хан заметил: «видя гнет (*зулм*)[3] и прелюбодеяние (*зина*), мы [т.е. остальные мусульмане] лишь что-то говорим, но ничего не делаем». Резюме Хаким-хана таково: «Пока установки благородного *шар‘иат*а не будут укреплены, тот, кто себя уснащает нарушением установок религии, не сможет себя украсить ничем [путным]» (МТ-1, сс. 262-62).

Здесь позиции автора и его собеседника неодинаковы. Как истинный представитель своего сословия Мухаммад-Рахим был сторонником насильственного решения проблем такого рода. Сдержанная реакция

[1] ‘Аваз-Мухаммад в целом повторяет эти отрицательные характеристики в адрес ‘Алим-хана, который, по мнению автора, «взалкал завоевание государств, вместо укрепления *шар‘иат*а» (ТДН, лл. 38а-39б).

[2] Мухаммад-Рахим даже попытался отпустить шутку, сказав, что надо помолиться за то, чтобы Коканд захватили китайцы и что нужно их встретить с почетом и отдать им всех женщин ханства. Намек на то, что после такого случая с Мадали-ханом, даже политеистам дозволены женщины Коканда.

[3] Здесь и ниже автор понимает «*зулм*» прежде всего как нарушение установок религии («насилие над религией») и затем в политическом значении – т.е. как гнет по отношению к подданным.

автора (учитывая, конечно, его естественную пристрастность) отражает мнение религиозного сословия, видевшего решение подобных проблем в «укреплении *шар'иат*а» и не только в этом частном случае, но в более глобальном масштабе.

Впрочем, формула укрепления религиозной законности оставалась для некоторых представителей богословской элиты лишь риторикой, абстрактность которой они часто ощущали и нередко предлагали в качестве «мудрого пути управления» насильственные меры. К такому заключению приводит другой эпизод, изложенный тем же Хаким-ханом. Он передает любопытный монолог своего дяди Ишан-хана тура, который побывал в Бухаре в качестве посла от Мадали-хана ко двору Амира 'Умар-хана.[1] Другой дядя автора Султан-хан тура (Ходжа-йи Калан) обратился к посланнику, когда тот вернулся в Коканд, такими словами:

«Нет нужды говорить о Мухаммад-'Али-хане (Мадали-хане), вступившем в [интимную] связь со своей матерью. Но вот в Ура-типа на троне правления сидит сын Мухаммад-Рахима диван-биги – Баба Дадхах. В Бухаре на [троне] султаната падишахом стал Амир 'Умар-хан. Кого бы вы соизволили предпочесть [из них]»? Ходжа-йи Калан ответил: «Если бы моя воля, я бы собрал их всех троих в одно место, взял бы за ноги этого и ударил бы по голове того, и взяв голову того ударил бы по ногам этого. И [дальше] в таком духе – кто первый умрет, того и предпочел бы, ибо он быстро избавил бы мусульман от своей греховности. А другой, кто позже умрет, то [тот] мне безразличен.[2] [Ничего] другого не знаю» (МТ-1, с. 268).

Ответ символичен. Во-первых, мы видим, что религиозная элита (ходжи) относились к современным им правителям более чем критически (если не сказать агрессивно). Хотя эта же элита принимала участие в установлении дипломатических связей между власть предержащими – судя по монологу, без особых результатов. Во-вторых, в монологе все-таки ощущается, что религиозное сословие крайне слабо влияло на дела и поведение правителей, взаимоотношения которых складывались совсем по другим правилам и законам, чем по тем, которые представлялись религиозным авторитетам «шариат*с*кими и законными». И значит, де-факто религиозная элита (по крайней мере кокандская) и выходцы из знаменитых суфийских фамилий во многих случаях не признавали власть современных им Мингов и Мангытов (а с ними и удельных правителей) легитимной с точки зрения «законов мусульман».

[1] Сын Ма'сум-хана (Шах-Мурада). Правил в Бухаре 50 дней и был низложен.

[2] Здесь использована ненормативная лексика (благодарю Ш. Вахидова, который помог мне разобрать это место в тексте). Не вполне ясно принадлежит ли эта грубая фраза автору или Ишан-хан действительно использовал такого рода обороты, как бы демонстрируя свое полное отчаяние «наставить» правителей ханств либо наладить их отношения.

Такое умонастроение проявилось и у Хаким-хана, саййидским авторитетом которого пытался воспользоваться другой бухарский правитель Амир Насруллах, присылая ему подарки и веля дважды в день читать молитвы в Арке Бухары за упокой души его отца и дяди (Ма‘сум-хана и Султан-хана). Однако Хаким-хан всячески пытался уклониться от «службы Амиру», так как полагал, что «служба султанам и трудна, и опасна». «Ибо мудрые говорят, – заключает автор, – не делай трех вещей, если ты не глупец: первое – не служи султанам; второе – не принимай яд сознательно; третье – избегай распутства» (МТ-1, сс. 282-83). Тем не менее автору, несмотря на его разочарование в «деяниях султанов» и «службе им», все-таки пришлось оставаться при Амире Насруллахе даже тогда, когда тот вершил совершенно неприемлемые с авторской точки зрения деяния. В качестве примера он приводит случай с осадой Шахрисабза, во время которой бухарцы стали грабить и жечь дома простых людей и шайхов – хранителей местных мазаров. «Массовые убийства (*катл-и ‘амм*) Амира Насруллаха настолько ударяли в мое сердце, – пишет автор, – что я во второй раз пообещал себе не служить [Амиру]. И вновь у меня появилась тоска по путешествиям, а страсть к [повторному] хаджжу вновь пала на мое сердце» (МТ-1, сс. 286-288).

Продолжая рассказ о взаимоотношениях Шахрисабза и Бухары, автор приводит еще один интересный для нас эпизод. После пятого похода бухарцев местный правитель Шахрисабза Данийал-бик Аталик вынужден был сдаться и составил с Амиром Насруллахом мирные соглашения, которые решено было скрепить династийным браком – дочь Данийал-бика должна была быть отдана за Насруллу. Однако ранее она была обещана Султан Махмуду (младшему брату Мадали-хана), изгнаннику из Коканда. Автор упрекнул Данийал-бика в нарушении клятвы (*ахд*) и вместе с Султан Махмудом пытался уговорить Аталика выполнить обещание. Тот поставил условие, чтобы просители написали письмо кокандскому правителю Мадали-хану (брат Султан Махмуда), которому была обещана другая дочь Данийал Аталика. Взамен Мадали-хан должен был прислать свадебные дары и напасть на Мангытов (т.е. на Бухару). Автор спросил у Данийал-бика: «А что вы сделаете с [вашим прежним] обещанием?» Ответ того очень примечателен: «Мы прибегнем к *шар‘иат*ской уловке» («احدرا چه كار ميكنيد؟ حيله شرعيه ميكنيم»). Однако интрига не удалась или, точнее, получила иное развитие («А».II.5). В последний момент Данийал Аталик отправил Амиру Насруллаху письмо, информируя того, что затея с письмом Мадали-хану, подстрекающим кокандцев напасть на Бухару, принадлежит Хаким-хану (=автору) и Султан Махмуду. Автор продолжает свои упреки, вновь указывая, что сильные мира сего не способны сдержать слово (МТ-1, сс.

280-87). Однако для нас интересно то, что политические интриги вполне могли обосновываться нормативными (допустимыми) методами, вроде «*шар'иат*ской уловки», хотя условия применения этого метода, насколько известно, исключают нарушение взятых обязательств (если речь не идет о прямых военных столкновениях). Именно это обстоятельство (т.е. неправомерное использование метода *хийла-йи шар'иа*) и вызвало острую критику со стороны автора (Хаким-хана тура) и одновременно участника этой интриги (там же, сс. 289-291).

Еще более интересны рассуждения Хаким-хана о политической элите и особенно о правителях его эпохи, поводом к которым послужили расправы Амира Насруллаха с ближайшим окружением, в том числе с религиозной аристократией (Айаз-бий, Шукур-бий, Хаким Кушбиги, Ибрахим шайх и др.). Автор говорит о них в уважительных тонах и утверждает, что они «верой и правдой служили трону Мангытов» и излагает следующие свое резюме:

«Правду говорят мудрецы, что падишахов [иногда] охватывает огонь подозрений. Но если вдруг луч их милости озарит темную комнату надеющихся, то тут же огонь наказания *(сийасат*) сожжет прежние заслуги слуг [правителей]. Совершенные мудрецы единодушны – все, кто наиболее близок к ним [=правителям], тем более близок к опасности. А все, кто любуется светом огня издали, тот не ведает об опасности пламени. Представление знатных людей таково, что их выгода в том, чтобы быть ближе к правителю ... Но если они оказались под [ударами] наказания султана или гнева падишаха, то для них становится ясным, что час гнева не равен годам милостей.[1] И пока то сообщество ищет возможности быть в друзьях правителей, они о [жестокости] их наказаний не знают. Но как только увидят их наказания, не знают покоя и теряют все...» (МТ-1, сс. 291-92).[2]

Хаким-хан знал о чем говорил, так как «огонь наказаний» коснулся и лично его: после «долгих лет милостей» он был изгнан из ханства вместе с отцом. Тем не менее, по возвращении из хаджжа, общественное положение и авторитет заставляли его оставаться в «политической обойме», вновь и вновь вовлекаясь в интриги межгосударственных отношений (см.: «А».I.1). И он как нельзя более точно (хотя несколько эмоционально) обрисовал положение политической и религиозной элиты в условиях ханской власти. Тем более понятны сокрушения автора, что в таких условиях места *шар'иат*у быть не может (там же).

[1] Здесь своеобразное толкование известного хадиса (см. предыдущий параграф).

[2] Сравните с пассажами у Самандара Тирмизи: Дастур ал-мулук, сс. 50-51 перевода.

Такого же рода комментарий Хаким-хан оставил по поводу дворцовой и военной элиты при ‘Алим-хане, которую тот приближал к себе и уже не замечал проступков «верных слуг»:

«Амиры и сипахи [=военные] так часто обманываются поведением падишахов, что не представить пределов этого. Но нерадивость и неверность своим словам так устроилась в характере амиров, что они очень просто и с легким сердцем проводят свое время во власти. ... И вскоре раскаиваются, не подчиняются [правителю], а их отвага пропадает. ... ‘Алим-хан во втором случае [т.н. в случае нерадивости придворных] не стал следовать путем прежних ханов, отцов и дедов [т.е. не стал наказывать их]» (там же, сс. 90-91).[1]

Эти пассажи как нельзя лучше отражают природу ханской власти, которая могла более или менее нормально функционировать лишь при почти тотальном насилии, когда, по представлениям того времени, необходимо было держать подданных в страхе. Тем более когда речь шла о государствах, подобных Коканду, где к обычному дворцовому сепаратизму добавлялась оппозиция племен, регионов или побочных отпрысков династии.

Такие условия, по мнению многих кокандских историографов, приводят к излишней алчности и агрессивности придворных, что тоже комментируется авторами историков. Правда, едва ли не единственная их рекомендация правителям в отношении придворных (представителей бюрократических структур, военачальников), злоупотребляющих властью, – «вырвать зло с корнем», «наказать мечом и плетью справедливости», «наказать и в назидание разорить семью» и т.п.[2]

Рекомендации, подобные крылатому выражению – «топором насилия разрушить основу несправедливости»,[3] тема довольно частая в сочинениях кокандских историографов. Это относится не только к ‘Алим-хану, чья суровость, как показано выше, стала нарицательной для большинства кокандских авторов. Его преемник и брат ‘Умар-хан, которого многие историки рисуют как образец справедливости, «мягкости и мудрости». В действительности он проявлял не меньшую жестокость, которую, правда, одни авторы преподносят как действие, «останавливающее смуту саблей справедливости», например в случае, когда речь идет об избиении казахов

[1] Здесь вновь напрашивается сравнение с «*Дастур ал-мулук*» (сс. 49-51 перевода).

[2] Наиболее последователен в таких рекомендациях ‘Аваз-Мухаммад, который завершает один из таких примеров следующим четверостишием: اگر ز باغ رعیت ملك خورد نسب \\ برآورند (غلامان او درخت از بیخ \\ بنیم بیضه که سلطان روا دارد \\ زند لشکریانش هزار مرغ بسیخ) – «Если Владыка берет из сада подданных [только] то, что ему причитается, // Его слуги рвут дерево с корнями // [И если] султан позволяет себе взять половинку яйца [курицы], // Его воины нанизывают тысячу кур на вертела» (ТДН, л. 246б).

[3] Цитата из того же «*Дастур ал-мулук*» (с. 28).

(ШНУ, л. 61б, 65а,б и дальше). Другие авторы пытаются переложить ответственность на «нерадивых приближенных» за жестокости и грабеж во время этого похода на Дашт-и Кипчак, как это делает Хаким-хан (см. подробней «В».II.4). Третьи, подобно поэтессе Дилшада/Дилшод, обращают внимание на другие эпизоды военных походов ‘Умар-хана, например на захват Ура-типа, где по приказу хана были учинены поголовная резня населения (*катл-и ‘амм*), включая «поэтов и ученых», и массовый угон горожан в Фергану (ТМ, текст: сс. 193-196; оригинал: сс. 16-41; перевод: сс. 296-299). И кстати, об этих эпизодах другие источники умалчивают или описывают их туманно и вскользь, как это сделал, например, Хаким-хан (МТ-2, с. 144-146).

Другой автор ‘Аваз-Мухаммад, как сказано, включает свои назидания в предисловие своего произведения о пользе истории. Автор пишет, что для улучшения дел в обществе нет другого выхода, кроме как знать о «делах царей и царств прошлого» и доводить эти известия до современников, дабы «они обрели прекрасный образ поведения и справедливость» (‘*адл*), а «владыки были заботливыми и о простых подданных, и о высокопоставленных вельможах». Знакомство с историей ведет к тому, что «правители лучше ощущают предписанное религией (*ваджиб*) и трудности в управлении государством». Еще одна цитата:

«Отношение государя к подданным подобно отношению души к телу (نسبت نفس است با بدن). Подобно тому, как душа не может быть неосведомленной даже об одном дыхании тела, точно так же падишах должен быть постоянно осведомлен о каждом деле подданных (رعیت). И тогда подданные будут ему подчиняться. Падишах, который ведет свои дела таким образом, соберет лучшее на пути богоугодных дел [для будущего мира]. И если падишах хоть один день не станет осведомляться о делах своих подданных и государства, то будет столько вреда, что и за месяц не устранить последствий, и проявится столько разлада, что невозможно будет это исправить. Падишах должен быть щедрым по отношению к ученым (اهل دانش), ибо от них большая польза. Падишаха украшает достойное поведение ... И тогда поведение подданных будет достойным ... Друг и почитатель лучше, чем брат, ибо они не обращают завистливых взоров [на трон], желая и мечтая о наследовании власти».

Далее «рекомендации» немного абстрактны и даже мечтательны. Относительно придворной элиты (амиров, хакимов) автор говорит, что они привержены мирному существованию государства. Но для того, «чтобы их мысли были заняты государством, следует заставлять их читать поучительные истории вечерами». «Ибо нет более полезного и легко усвояемого, чем эта наука (=История)» – заключает эту свою мысль автор.

Иногда авторы стараются показать положительную реакцию правителей даже на резкую критику, как это, например, сделано Нийаз-

Мухаммадом в эпизоде о строительстве ‘Алим-ханом медресе. Один из муджаддидийских авторитетов в ханстве упомянутый Дамулла Мухаммад-Йа‘куб отсоветовал продолжать строительство, открыто усомнившись в праведности доходов ‘Алим-хана. Последний, по версии Нийази, покаялся и даже велел разобрать уже возведенную часть медресе и использовал этот кирпич на строительство своей новой крепости (см.: «B».I.4).

По понятным причинам в разных источниках перед нами могут предстать совершенно неодинаковый образ одного и того же правителя. Не менее интересны случаи, когда в одном и том же источнике некоторые действия хана могут подвергаться критике, при сохранении в целом положительной характеристики и признания его легитимности. Скажем, тот же ‘Умар-хан, оставался в глазах ‘Аваза-Мухаммада, Муллы Нийази и других авторов положительным примером «защитника *шар‘иата*» (см. выше). Тем не менее, Мулла Нийази с плохо скрываемой антипатией говорит о том, как ‘Умар-хан расправился со своими ближайшими родственниками особенно об убийстве юного Шахрух-бика, сына ‘Алим-хана. Это событие автор не комментирует и лишь по сложившейся традиции завершает стихами (*назм*): «Шахи, кто кровью родственников окрашивают лик, // Достигают в [этом] мире почета // [Однако] они обретают мирское кровью близких // Не стоит это того, с чем встретишься завтра лицом к лицу [то есть ответа в Судный день]».[1] И напротив, никакой особой реакции (по крайней мере отрицательной) это убийство и ряд других расправ ‘Умар-хана не вызывают у Хаким-хана, а вслед за ним и у ‘Аваз-Мухаммада. Оба вновь возлагают ответственность на исполнителей, оставляя в тени фигуру самого ‘Умар-хана, хотя до этого оба упоминают, что приказ на казнь отдал хан (МТ-2, сс. 125-127; ТДН, лл. 61а,б и далее).

Впрочем, несмотря на свои симпатии к ‘Умар-хану, Хаким-хан иногда позволяет себе некоторую критику в его адрес, которая изложена в форме упомянутых выше «назиданий правителям» и потому особенно интересна для нас. Возьмем, например, эпизод с убийством верного военачальника ‘Умар-хана – Раджаба Кушбиги (см.: «A».I.4). Автор крайне сожалеет об этом неразумном, как он полагает, приказе ‘Умар-хана, который «был свершен по совету невежд и злонамеренных людей». Далее Хаким-хан пускается в интересное, но риторическое рассуждение о возможных сдерживающих факторах, которые, как он полагает, могли бы уберечь правителей от «неразумных деяний», за которые придется держать ответ в Судный день. Он пишет, что общение (*сухбат*) со знатоками, мудрецами и благородными людьми «есть вершина человеческих качеств, дорога, ведущая к спасению». Однако общение с заблудшими, с непорядочными и

[1] (شهان كه بخون جگر سرخ رو \\ شده يافته در جهان آبرو \\ متاعی تخون جگر ميخرند \\ نيرند بفردا بيك رو برو) (ТШ, с.88. Повторено [без перевода мисры] в: ТТ, с. 54).

невеждами «подобно иссушающей пустыне», а «отдаление и отстранение от таких людей – обязанность каждого человека», особенно правителя. «Ибо беседы и общения с такими людьми, – продолжает автор, – уничтожает дворцы и в один миг маленькое суденышко судьбы простого народа (*‘амм*) бросает в ураган четырех океанов и кидает в пучину восстаний (*инкилаб*)». Это рассуждение автор заканчивает тем, что всякий правитель, кто общается с такими невеждами, рискует потерять вожжи управления (там же, сс. 217-218). Вновь нельзя не заметить, что приведенные и другие подобные рассуждения автора в деталях (а иногда буквально) повторяют идеи и даже стиль наставлений правителям, которые были зафиксированы в упомянутой выше назидательной или дидактической литературе.[1]

Чаще всего для авторов «мудрыми и благородными советниками» правителя являлись духовные авторитеты (богословы/*‘улама*), известные суфийские шайхи, выходцы из семей суфийских авторитетов (Ахрараиды, потомки Махдум-и А‘зама). Примечательно, что тот же Нийаз-Мухаммад обязательно приводит списки «благородных улемов и шайхов», с которыми беседовал правитель. Этими списками он завершает большинство разделов о правлении того или иного хана. Причем соответствующими вводными фразами[2] автор демонстрирует, что чем больше такой-то султан общался с духовным сословием, тем больше ему удавалось сохранять образ шар‘иатского правления (ТШ, сс. 98-99, 107-108). Примерно в таком же стиле говорит о «богословах и благородных» ‘Аваз-Мухаммад, указывая, что укрепление *шар‘иат*а в государстве напрямую связано с почтением, оказанным правителем духовному сословию (ТДН, лл. 121а-128а и далее в той же главе текста). Их советы, как мы видели выше, могли адресоваться напрямую правителю, в виде устных речей, специальных сочинений или чаще в виде отступлений (в форме хвалы, критики, назиданий), обильно украшающих исторические сочинения. Однако вновь напоминаю что в источниках мы находим преимущественно литературную форму таких назиданий, которые могли быть произнесены в иных формах (упрощенных и менее высокопарных).

Как бы там ни было, в имеющихся источниках обнаруживаются фактически два вида «общений/бесед» (*сухбат*) правителя с духовным сословием: в виде непосредственных назиданий и в форме «заботы о положении ученых».[3] Последнее подразумевало не просто защиту класса духовенства, его привилегий, прав и прочее. Речь шла о попечительстве над религиозными институтами, которые в той или иной

[1] Вновь уместно сослаться на труд ал-Газали (Наставление правителям, сс. 24-25, 27).

[2] «Беседами с этим сонмом благородных украсил свой трон справедливостью», «действовал согласно их фетвам», «не исполнял шахских деяний без их советов» и т.п.

[3] Обычно эта форма отношения в источниках выражалась фразой, что такой-то правитель постоянно «осведомлялся о положении улемов и благородных».

мере регулировали духовную жизнь и ритуальные собрания общины (через мечети, суфийские учреждения, мазары и пр.), способствовали функционированию законодательных структур (например, казийских судов) и учебных заведений (мактабов, мадраса).

Естественно, «сонм великих шайхов и улемов», с кем «беседовал имярек султан», уберег его от «не*шар'иат*ских дел», что считалось гарантией справедливости государственного правления и его стабильности. Здесь трудно поспорить с авторами, которые в той или иной степени были образованными людьми своего времени, а значит выходцами из духовного сословия либо их приверженцами. Однако они не просто отражали точку зрения преимущественно «своего сословия», но сами жили в тех условиях, когда отклонение от предписанных норм в управлении государством, от ограничений, которые предписывались правителю, самым губительным образом сказывалось на состоянии государства.

В критике такого состояния государства заметна еще одна деталь: шла скрытая и открытая борьба между «советниками дурного нрава» и «добронравными советниками». Это тоже вполне соответствует характеристикам названной выше дидактической литературы «в назидание султанам».[1] Поэтому абстрактная рекомендация «прислушиваться к советам мудрых» отнюдь не означала, что эти «мудрые» (а в случае Кокандского ханства это чаще всего представители знаменитых суфийских фамилий) отстранены от власти или не имеют своих личных интересов. «Благородные и мудрые» (в понимании большинства авторов) суть тоже составная часть государственной машины. Для них так же был открыт простор для использования слабостей системы в своих интересах, в частности через игру на слабостях правителя.[2] В таких случаях часто речь сводилась к тому, которая из дворцовых партий могла искуснее использовать слабости системы и суметь повлиять на правителя. И проигравшая интригу партия, естественно, оценивала действия противника как результат «дурного влияния злонамеренных людей на хана».

Во всяком случае сложившаяся в Коканде и соседних ханствах система управления всегда оставалась ареной дворцовых интриг, а значит и разных оценок авторами одних и тех же событий. Придворные,

[1] Например, упомянутый Манзур по традиции выделяет главу «О пользе бесед с благородными и мудрыми» (*Тазкира-йи султани*, лл. 81а-84б).

[2] Весьма показательна история шайха Гаффар ходжи ('Абд ал-Латифа Каратигини), который побывал в Индии, приобщился к «братству» Муджаддидийа и принял псевдоним Мавлави Джабали. Он прибыл в Фергану «в период султанства/правления Мухаммад-Дийара кипчака», наставником которого он стал. Именно он стал причиной казни местного религиозного авторитета Ишан Халифа-йи Сафа (см.: «А».III.4). Автор намекает, что неправедность Джабали была наказана провидением, так как через некоторое время он заболел гонореей и умер в месяце рамадан 1265/ноябрь-декабрь 1848 г. (ТДН, л. 237а.).

высшая политическая элита (в том числе и духовенство) были зависимы от деспота, который однако, в свою очередь, подвергался их обратному влиянию. В сложившемся виде высшая власть всегда подвержена кризисам и не только в результате политических или экономических факторов. Устойчивость престола нередко зависела от влияния личных проблем и слабостей правителя (пристрастий, симпатий/антипатий, психологических комплексов и пр.). Сами «монархи» нередко становились заложниками такой системы, открывающей простор для использования слабостей правителя.

Неодинаковые характеристики авторов, как сказано, особенно часто встречаются в отношении Мадали-хана. Его образ в связи с женитьбой на вдове своего отца (*шар'иат*ской матери) оставался предметом критики следующего поколения историографов Коканда, хотя более поздние историки не заостряли на этом внимания, упоминая о его правлении чаще как о периоде, когда Коканд достиг своих максимальных размеров, а «государство и религия укреплялись». Таковы, например, характеристики Мухаммад-Салиха, который подчеркивает, что Мадали-хан известен тем, что свершил *газат* в Кашгаре против войск китайцев. При этом на захваченных территориях он накладывал *харадж* и *закат* (!) на «неверных», «превращал буддийские ступы в мечети», выделял средства для ремонта старых мечетей и для их вакфов (ТДТ, л. 430а,б). Автор подчеркивает, что в период Мадали-хана велось активное строительство и особенно религиозных зданий (там же, л. 744б-745 а), продолжалось освоение новых земель, восстанавливалась старая система ирригации, строились новые оросительные каналы (там же, л. 430б).

Абсолютно отрицательные оценки Мадали-хана обнаруживаются в сочинении Хаким-хана. Они вполне ожидаемы, учитывая то, как хан обошелся с семьей автора. Но интересно то, что образ этого хана становится для автора нарицательным и используется в критике других правителей, например, противника и убийцы Мадали-хана – Амира Насруллаха. Особенно примечательны авторские ремарки по поводу бесчинств и грабежей бухарцев в Коканде, прямая ответственность за которые возложена на правителя Бухары. Автор пишет, что «Насруллах, не испил шербета опыта времен ... Уничтожив падишаха-притеснителя [то есть Мадали-хана], сам предался наслаждениям и разврату,[1] не зная, что этот поднебесный мир вращается» (МТ-1, с. 343).[2]

Часто наставления и критика в адрес политических элит прилагаются историографами к случаям усиления племенного сепаратизма и оппозиции

[1] Имеются в виду развлечения Амира Насруллаха с гаремом казненного им Мадали-хана.

[2] Т.е. провидение может «обернуться» и наказать того, кто «преступил дозволенное».

и особенно это относится к интервенциям бухарцев. Интересны в этом смысле рассуждения ‘Аваз-Мухаммада по поводу подавления «смуты кипчаков» и самостоятельного правления Худайар-хана. Автор начинает свои рассуждения издалека, обращаясь к мировому порядку, особенно к обычаям, заведенным среди людей, где правление «должно быть в одних руках справедливого султана», как и задумывал Бог миропорядок, в котором все явления и события взаимосвязаны. Специально комментируя «мирный договор Худайар-хана с кипчаками», ‘Аваз-Мухаммад пишет:[1] «Поскольку мирные отношения очень важны государству и без него обществу невозможно добиться единства ..., точно так же единство общества зависит от самостоятельности падишаха. ... Без красоты строгой политики владык (*сийасат-и мулук*[2]) порядка в государстве не бывает и приводит к появлению разврата (*фасад*)...». Далее автор рассуждает о необходимости не только наказания нерадивых, но и проявления справедливости по отношению к подданным. В противном случае государство, утерявшее справедливость, становится диким (*йаввайи*)[3] (ТДН, л. 219а,б). Эти и нижеследующие по тексту пассажи обращены к Худайар-хану, однако завершаются, как правило, комплиментами и возвышенными похвалами в его адрес.[4] Это вполне понятно, поскольку ‘Аваз-Мухаммад, подобно Нийази, рассчитывал поднести свое сочинение Худайар-хану. Ожидать от них (равно как и от автора упомянутого «*Тазкира-йи султани*») беспристрастного изложения трудно.

Более объективны в этом смысле поздние источники и особенно

[1] Правда, его удалось составить лишь после избиения кипчаков, когда по сути возникла угроза их поголовного истребления.

[2] Термин «*сийаса*[*m*]» в средневековых источниках понимается иначе, чем теперь, т.е. не только в значении «политика». «*Сийаса*[*m*]» в самом широком понимании означает допустимое насилие над нерадивыми в государстве, их наказание и иные суровые меры, во имя сохранения порядка.

[3] Этот пассаж автор, как обычно, завершает стихами: «Правосудие шахиншаха исходит от его лучших качеств, // Покровительство Бога – его справедливость. // Если шах скупится на справедливость, // То от несправедливости рушится государство».

[4] Напоминаю, что в черновом варианте сочинения ‘Аваз-Мухаммада комплименты большей частью адресованы Малла-хану, которому автор рассчитывал преподнести свое сочинение и во время правления которого он записал первый вариант своего опуса, а также сборник од в честь этого хана. В частности, автор пишет, что Малла-хан «поставил на первое место развитие религии и правильного поведения нации мусульман». Он сделал основой своих дел религиозность. «Основную часть времени правления он посвятил победам (*фатх*) над странами неверных и покорению климатов ... примерял халат великих султанов из арабских стран и ‘Аджама и особенно потомков Тимура в завоеваниях стран и т.п. (ТДН, лл. 250а-251а). После падения Малла-хана автор зачеркивает эти места и адресует комплименты в адрес брата и соперника Малла-хана – Худайар-хана. Это показательный случай зависимости автора от предполагаемого или реального донатора.

колониального периода, когда авторы в меньшей степени рассчитывали на донаторство своего сочинения и потому были свободней в изложении критики. Один из таких авторов Абу ʻУбайдаллах Ташканди описывает ситуацию бесконтрольной разнузданности кокандского чиновничества в Ташкенте, Чимкенте и Дашт-и Кипчаке. Под предлогом сбора *заката* и налога «для джихада против русских» чиновники «обирали мусульман до нитки». Такие действия, по мнению автора, привели к ослаблению веры у подданных государства, так как люди стали сравнивать эти действия чиновников с «делами русских». Как уверяет автор, кокандские чиновники по сбору налогов «творили такое, чего не делали неверные, даже неверные из русских». Последние, по представлению Абу ʻУбайдаллаха, воспользовались ситуацией и, в пику кокандцам, стали обращаться к мусульманским богословам, «спрашивая обо всех мусульманских обстоятельствах и [религиозных] решениях у этих ученых». Автор риторически вопрошает: «Если вы мусульмане, то почему не поступаете так же и почему подвергаете гнету своих же мусульман?» Эти наблюдения завершает рассуждение ʻАваз-Мухаммада (с апелляцией к историческим примерам) о том, что «гнет владыки» ослабляет государство. Автор заключает, что если правитель и высокопоставленные люди государства будут следовать мусульманским предписаниям в делах, то «получат награду и милость от Аллаха» и он «считается справедливым» (ХА, лл. 221б-223а).

В отношении того же Худайар-хана более всего критичен автор колониального периода ʻАзизи, который особенно осуждает хана за то, что его слуги приказали закопать живыми несколько десятков крестьян, отказавшихся исполнять непомерные обязанности на «общественных работах» и платить «не*шарʻиат*ские налоги». Жесткость не была наказана. Автор прямо утверждает, что казненные «были мусульманами» и свершенное не соответствует поведению исламского правителя (ТА, лл. 157б-158б).

Другой автор этого периода Мулла Мирза ʻАлим тоже весьма критичен ко всем правителям и регентам, кто управлял Кокандом в последние три десятка с лишним лет его существования и кто, как он полагает, «довел мусульман до края пропасти». Более всего он критикует Худайар-хана, особенно в том, что касается налоговой политики и «избиения своих же мусульман», что. Возмущение его приказами автор вкладывает в уста оппозиции (кипчаков, киргизов, части таджиков и др.), которые на своем межплеменном совещании пришли якобы к следующему заключению:

«Худайар-хан свершил множество дел против [устоявшихся] правил, ввел большое количество непозволительных новшеств (*бидʻатлар*) и тем

самым подверг угнетениям народ. И еще он ввел *ривайат* (=извлечение к богословскому решению) «*Махрум-и мирас*».[1] По этим причинам разорилось множество мусульман, став нищими. Этот хан презирает всех, никого не слушает, и ни в ком среди его окружения нет смелости что-то ему сказать. А люди вокруг не перестают поднимать смуту (*фитна*), занимаясь самоедством, воюя со своим же народом, от чего уже погибло много великих героев. Какое же это заблуждение, и какое издевательство! … Теперь мы отрекаемся от [этого] хана и сделаем ханом другого человека. У нас больше нет терпения» (АСТХ, лл. 124а,б).[2]

Религиозная критика более всего относилась к «новшествам» (*бид‘ат*), введенным Худайар-ханом при обложении населения дополнительными налогами. Чаще всего речь идет о неправомерном с точки зрения *шар‘иат*а налоге, получившем название «Закона о наследии». Предыстория и суть его состоят в следующем. Один из мулл Андижана Мулла Турсун Ходжанди отыскал в книгах по фикху богословское обоснование (*ривайат*) для «законного изъятия» дополнительного налога посредством правила «Нового и старого документа [о наследстве]» (وثيقه جديده و كهنه). По этому правилу, часть полученного во время правления Худайар-хана имущества или денег по наследству должна была передаваться в казну. Мулла Мирза ‘Алим утверждает, что Худайар-хан лично выезжал в Андижан и «успокоил андижанцев», отменив на время налог. Однако, вернувшись в Коканд, ввел этот налог уже государственным распоряжением, распространив «богословское обоснование» к приказу в виде упомянутого *ривайат*а. Документ был назван «*Васика-йи барабар*» (وثيقه بر ابر) – «Документ о равном [наследном] праве»). По этому указу, Худайар-хан объявлял незаконными прежние документы о наследстве, пытаясь доказать свое право «участия в разделе наследства», на основании чего наследники лишались части соответственного имущества (либо денег и проч.) в пользу ханской казны (АСТХ, лл. 121б-122б).

Несколько иное разъяснение по поводу этого налога предлагает ‘Азизи (см. подробней: «В».IV.4), который пишет, что следствием непопулярного закона о наследстве стал ряд восстаний, особенно в восточных районах ханства. В конце концов даже высокопоставленные чиновники стали переходить на сторону повстанцев, например ‘Абдаррахман Афтабачи. Очевидно, что новые законы и налоги Худайар-хана задевали интересы

[1] О нем см. ниже.

[2] Упомянутый ‘Азизи описывает еще более жестокие сцены, когда «жизнь человека для сарбазов и служивых людей Худайар-хана была совершенно ничему не равной» и когда «зарезать человека за малую провинность было проще, чем прихлопнуть муху». Этот же автор описывает сцены во время иригационных работ, когда по приказу придворных Худайар-хана закапывали живыми тех работников, кто по старости или из-за травм не способен был работать (ТА, лл. 156а, 157а-158а).

всех государственных чиновников (ТА, лл. 158б-159а. См. также: Набиев. Из истории, сс. 81, 104, 292, прим. 350). О казнях и других формах экзекуции, применяемых к тем, кто посмел возражать против закона о наследии, пишет и Мулла Мирза ‘Алим. По его же представлениям, из-за неспособности Худайар-хана справиться с мятежниками, «Аллахом были ниспосланы русские, которые наказали всех» (АСТХ, лл. 121б-123а, 137б-138б).

II. 4. Учение о предопределении (*када/каза*) и толкования смены правителей у кокандских историков

– Все, что нисходит человеку – от предопределения,
– Предначертанную долю свою видит он каждое мгновение,
– Все, что ни сотворено в этом мире – судьба человека,
– Будь то величие души, либо подлость

(ТШ, с. 204.)

Споры о «направляющей силе» действий человека в этом мире в суннитской литературе (особенно в *калам*е/рациональной теософии и собственно в философии/*фалсафа*) обсуждались многие столетия. В спекулятивных системах и направлениях (у кадаритов, мутакаллимов, философов, суфиев) были разработаны разные концепции понимания о свободе воли человека в своих действиях, в сотворении собственной судьбы, и о доле божественной детерминированности происходящих в мире явлений и т.п. Не вдаваясь в подробности этих споров, достаточно обширно обсужденных в научной литературе,[1] замечу, что редко какое историческое сочинение мусульманских авторов обходится без апелляции к принципу «*ал-када*’» (القضاء – «предопределение, предустановление»), означающее, что человек не является инициатором и творцом своих действий. В этом смысле кокандская историография тоже не является исключением.

Анке ф. Кюгельген, на основе сравнения с христианской сакральной историографией, выделила три вида «измерения времени», выраженные в особых терминах (определениях, понятиях), которые обнаруживаются в мангытских хрониках. Эти понятия часто употребляются авторами в качестве синонимов, тем не менее выражают не всегда одинаковое толкование времени и конкретного события:

1. Определения, чаще относящиеся к обозначению реального времени (*са‘а*[*т*]/час; *йаум/руз*/день; *шахр*/месяц; *аср/ахд*/эпоха; ‘*умр*/период жизни и т.п.).

[1] См., например: Wolfson. The Philosophy, pp. 601-719; Наумкин. Учение «касб», сс. 11-20; Meisami. Persian Historiographyб pp. 10-12, 280-284 и др.; Кюгельген. Легитимация, сс. 201-209.

2. Вторая группа слов чаще касается вечности[1] (*абад* и *азал*)[2].

3. В эту группу введены определения, «обозначающие бренность и вечность» (*рузгар/дауран*/время, период, судьба; *йаум ал-кийама*/Судный День, День Воскресения; *аджал*/смерть). К этой же группе отнесены понятия *када/када'*, *кадар*, *такдир* и *сар-навишт* (قضاء ' قدر' تقدير' سر نوشت).[3]

Авторы кокандской историографии, которая формировалась под влиянием исламской историографии (особенно соседней Бухары), тоже в той или иной мере использовали этот набор обозначений, прилагая их как к реальным событиям, так и к виртуальным «образам времени» либо к мифическим историям. Однако здесь я несколько ограничиваю свою задачу, рассматривая только определения *када*, *кадар*, *такдир* и реже в персидской форме *сар-навишт*.

Ниже я приведу несколько наиболее характерных примеров толкования исторических событий (особенно связанных со сменой правителей) с точки зрения «предустановления и предопределения» («*ал-када ва-л-кадар*»), которые довольно близки к обычным эсхатологическим представлениям в мусульманской теологии. Здесь особенно интересны наиболее часто повторяющиеся рассуждения кокандских историографов, обращавшихся к толкованиям о предначертанности судьбы, в случаях безвременной смерти (чаще убийства) того или иного правителя. Такой взгляд, как мне кажется, поможет выделить мотивы и пристрастность авторов, желающих затушевать тот или иной поступок «примерного хана» либо вновь указать на цикличность и неизбежность происходящих событий. [4]

Как сказано, чаще всего к теориям «предопределения» или «упования на волю Божью» (*таваккул*) авторы обращаются, описывая убийство или неожиданную смерть кого-нибудь из правителей, высокопоставленных и знаменитых людей, особенно в стихотворных посвящениях и хронограммах (*та'рих*). Правда, иногда авторы хотят показать, что судьбой

[1] Я бы сказал, виртуального понимания/восприятия времени.

[2] *Абад* означает вечность, тогда как *азал* подчеркивает отсутствие начала (Кюгельген. Легитимация, с. 198, прим. 69. Там же указание на литературу).

[3] Анке ф. Кюгельген предложила такие переводы этих понятий: *када* – «вечная воля [Божья]; *кадар* – судьба; *такдир* – веление судьбы; *сар-нивишт* – предначертание (Легитимация с.199). Я не оспариваю точность этого перевода, хотя предпочел переводить первые два слова в более широком смысле (как они часто и используются), т.е. включая такие формы как «предустановление», «предопределение», «предначертанность». Конечно, надо иметь в виду, что в эти понятия вкладывался смысл о предначертаниях Бога. Оба термина часто встречаются в паре как «*ал-када ва-л-кадар*».

[4] Например, Исфараги описывая историю с Алтун Бишиком пишет, что оставляя ребенка в Фергане, Мирза Бабур сильно переживал, но, «вручив малыша Богу», подчинился *када*, «которое обязательно и неизбежно (*лазим ва мутахаттим*) всем рабам божьим» (ШНУ, лл. 34б-35а).

может управлять и особое «сословие» людей вроде шайхов суфийских братств. Они, по тогдашним представлениям, одарены способностью угадывать будущее (*карама/карамат*) либо даже воздействовать на расстоянии на человека, проявившего «неучтивость/*би-адаб*» к божьим людям. Причем таким «неучтивым» может оказаться и правитель, чье могущество распространяется только на мирское, но бессильно перед воздействием потусторонних сил, к посредству которых может прибегнуть суфий при помощи предельной мысленной концентрации (*тавадждждух*). По крайней мере так объяснялась среди некоторых суфиев безвременная смерть Шахрух-бийа, то есть в результате магических действий шайха, отомстившего за отказ выполнить его просьбу и метнувшего стрелой в нарисованный образ правителя (ТШ сс. 22-23).[1]

Большинство кокандских авторов обращаются к названным выше категориям (*када*, *кадар*, *такдир*) в случаях смертей ʻАлим-хана и его брата ʻУмар-хана. Первым из кокандских авторов об этом писал Фазли. Однако он, очевидно, не решился во всех подробностях обратиться к «щекотливой теме» убийства ʻАлим-хана, которое было организовано фактически по прямому приказу ʻУмар-хана (см.: «А».II.3). Возможно, поэтому это место у Фазли выглядит весьма туманно, я бы даже сказал скомкано, без конкретных описаний событий, однако с настойчивым обращением к названным категориям «божественного предопределения» судеб человека, которого не избегнут ни владыка, ни нищий», о предначертанности судеб людей и т.п. Хотя авторские характеристики ʻАлим-хана как «жестокого притеснителя» призваны создать впечатление того, что хан был «наказан» (опять же божественным провидением) за свои проступки (УН, лл. 29б-31а; см. так же: «В».I.4).

Другой автор официальной истории ʻУмар-хана – Исфараги, в целом ориентируясь на сюжетную линию Фазли, более подробен в своем рассказе об этих событиях, поскольку перед ним, очевидно, стояла задача сгладить этот компрометирующий правителя эпизод. Как и Фазли (но, как сказано, более подробно и конкретно), Исфараги пишет об отрицательных чертах ʻАлим-хана.[2] Причем он употребляет такие характеристики, как: «очень жесток к народу», «*шарʻиат* и религия при нем ослабли» и т.п. В конце концов народ и элита обратились к ʻУмар-хану с просьбой «воссесть на трон отцов», спасти людей от гнета и т.п. Подготовив таким образом читателя, Исфараги кратко говорит о том, что ʻУмар-хан нехотя принял «предложение амиров», снялся ночью из военного лагеря под

[1] Вот отрывок из этого стиха: «... شیخ از غصه درون خون خورد \\ صورت شاه رد کرد التماس شیخ \\ ... شهرخی بخاك کشید \\ بزبانرا بگفت – شهرخ مرد \\ تیر انداخت سوی صورت آن ».

[2] Фазли более мягок в своей критике ʻАлим-хана, и даже вначале говорит о положительных его чертах и «хороших деяниях» (УН, л. 26б).

Ташкентом и направился в Коканд, где воссел на престол (см.: «В».I.4). В этой части рассказа такие категории как «предопределение/воля божья» не упомянуты вообще, произошедшее – исключительно результат «дурного поведения» ʻАлим-хана и настоятельных «просьб амиров и народа», уступая которым ʻУмар-хан вынужден был принять их предложение, чтобы спасти «государство и *шарʻиат*» (см.: «В».I.4). Следовательно, в этой части рассказа деяния людей не мотивированы предопределением.

Вторая часть рассказа более занимательна. ʻАлим-хан, крайне удивившись предательству амиров и особенно брата, с горсткой верных войск направился в Коканд с намерением устроить резню среди тех, кто совершил с ним такое. Его преследовали «снаряженные люди», дабы постараться предупредить от «необдуманных шагов». Когда осталась пара фарсахов[1] до Коканда, «неожиданно стрела из лука предопределения (*кадр*) и из орудия предписанного (*када*), выпущенная этими людьми, стремительно взлетела и пронзила могучее тело этого Амира [ʻАлим-хана]». Как видим, здесь категории предопределения (предначертанности) использованы скорее фигурально либо даже как «украшение слога». Исфараги завершает эпизод кратким замечанием, что ʻУмар-хан горевал, услышав об этой новости и что якобы расследование и поиски убийцы не дали результата и преступник не был найден.[2] Затем, стараясь отвлечь внимание читателя, он пишет, что вынужден сократить рассказ, поскольку должен перейти к основной цели своего произведения – изложить известия о благородной генеалогии (*насаб*) ʻУмар-хана. И как бы в оправдание за сокращение рассказа об убийстве ʻАлим-хана он добавляет примечательную фразу: «Что за надобность говорить больше, чем нужно»? (ШНУ, лл. 51а-53б).

Таким образом, Исфараги старается показать убийство ʻАлим-хана как результат деятельности (наказания) людей, а вмешательство Бога в это событие почти незаметно. К тому же это убийство для него лишь незначительный эпизод в сравнении с главной задачей – изложить генеалогию ʻУмар-хана, более достойно представляющего династию Мингов и потомка Тимуридов («В».I.2).

[1] Примерно 12-15 км.

[2] Автор «ТШ» пишет, что личность убийцы никто не пытался установить, хотя добавляет, что слуга ʻАлим-хана Зухур диванбиги, увидев, что кто-то «из-за деревьев» выстрелил и убил низложенного хана, тут же помчался к ʻУмар-хану «на услужение» и, «упав ниц», доложил ему о несчастье. ʻУмар-хан похвалил Зухура диванбиги за верную службу его брату и даже дал ему должность. Кроме того Зухур диванбиги уверял, что ʻАлим-хан очень каялся в своих проступках и совершенном им «гнете народа», решив поселиться навсегда в какой-нибудь суфийской обители и молиться. Эти «покаяния» низложенного хана едва ли соответствуют истине, хотя сам рассказ позволяет понять, кто в действительности стоял за убийством ʻАлим-хана.

Совершенно иначе описаны эти события о низвержении и убийстве ‘Алим-хана у Хаким-хана (подробности см.: «А».II.3, в конце). В рассказе об убийстве законного хана автор так же не возлагает вину на его брата ‘Умар-хана (хотя в его недвусмысленном изложении видно, кто стоял за этим убийством). Вместо этого Хаким-хан делает обширное отступление в витиеватом стиле (характерном для текстов мутакаллимов) в том смысле, что все попытки низложенного хана избежать смерти были бесполезны, а его убийство предначертано свыше. Вот цитата:

«Ибо суть его [‘Алим-хана] убийства и причины нежеланной падишахской мученической смерти (шахадат) были несомненно предначертаны в Судилище предопределения (махкама-йи када’), согласно великому предначертанию – “И когда придет их предел/смерть, то они не замедлят ни на час, и не ускорят”.[1] А предначертание предопределения (мактубат-и када’) были утверждены печатью [коранических предписаний] – “Всякий, кто на ней, исчезнет”,[2] и призывом “[О ты, душа упокоившаяся,] вернись к Господу твоему довольной и снискавшей довольство”[3]» (МТ-2, с. 115).

Изложенные затем отчаянные и даже немного трагичные «размышления» бегущего от преследователей ‘Алим-хана – это, пожалуй, целиком плод фантазии автора (Хаким-хана), впрочем, не далеко отстоящей от истины. Здесь, очевидно, точно отражена вся безысходность положения властителя, у которого отнята власть, а сам он приговорен родным братом к смерти, которую, однако, следует преподнести читателю как «предначертанную в Судилище предопределения».

Итак ‘Алим-хан, согласно автору, вначале подумывал направиться в Ура-типу к Султан Махмуду, но тут будто бы вспомнил, что предал это владение и тамошний народ огню и мечу, и понял, что не может туда бежать. Тогда он решил: «Переживу все,[4] что предопределено мне в Предвечности». Приняв такое решение, ‘Алим-хан направляется в Коканд «к своим амирам», сказав себе, что не сделал им ничего плохого, и, соответственно, ожидая к себе хотя бы нейтрального отношения. «И если эти мои приближенные задумали что-то скверное, я вручаю [себя] Богу», – заключил ‘Алим-хан (по версии автора) и прочитал следующие стихи (*назм*):

– «От превратностей судьбы я достиг [начала] магического круга,
– Но сколько ни вращайся, невозможно вернуться к началу

[1] Коран, 7:34.

[2] Коран, 55:26.

[3] Коран, 89:28. В квадратных скобках – пропущенный в тексте, но необходимый по смыслу айат.

[4] В тексте буквально: «увижу».

– Сколько же можно выносить страдания судьбы?
– Увы, нельзя что-то сделать, кроме как терпеть
– Таково, видно, предначертание всем бренным, но однако,
– Не отступлюсь от предначертанного» ... (и т.п.) (там же, с. 114).

Затем ‘Алим-хан решил идти в Коканд, полагаясь на случай. И здесь автор вкладывает в его уста еще один краткий, но символический монолог:

«Если обещанная нам свыше смерть отложена, пусть так и будет. Но если срок жизни подошел к концу, пусть исполнятся обещания о мученической смерти. Так что же в этом затруднительного? Бейт: “Вся первопричина сущего – в Его воле // Все, что нисходит к нам – в Его воле”» (там же, сс. 115-116).

Далее рассказ о движении ‘Алим-хана к Коканду вновь сменяется его монологами и стихами в том же духе бренности мира – о том, что радости быстро сменяются огорчениями и горем, что судьба людей в руках Предначертателя и т.п. (там же, сс.116-20 и далее). Литературный стиль этих рассуждений заставляет сомневаться в их достоверности, по крайней мере в достоверности именно такого поведения ‘Алим-хана и его речей. Они полностью противоречат самим действиям низложенного хана, который своим поведением опровергал те характеристики его «покаяний» и соответствующие монологи, которые вкладывают авторы в его уста. Например, заключительные сцены рассказа Хаким-хана описывают отчаянное сопротивление ‘Алим-хана отряду преследовавших его кипчаков, когда ему удалось зарубить нескольких из своих преследователей (см.: «А».II.3). Это говорит о том, что, несмотря на отчаянное положение (и наверняка ясно осознавая его), ‘Алим-хан едва ли собирался сдаваться и тем более покоряться судьбе, как в этом стараются убедить читателя Хаким-хан и другие авторы. Впрочем, нам здесь важен собственно стиль повествования автора, навеянный традицией поучительных рассказов о могущественных правителях, в одночасье теряющих власть и иногда саму жизнь. Такие рассказы как нельзя лучше иллюстрируют представления авторов (а значит, и большинства их читателей) о предопределении, что тоже является частью моральных назиданий, в которых полное соответствие истине почти не важно.

В случаях смерти близких людей Хаким-хан тоже прибегает к рассуждениям о бренности жизни и тщетности смертных изменить судьбу. Как пример его личной покорности судьбе изложена история смерти отца автора Ма’сум-хана. Перед самой кончиной его отец направился в Хисар, для того чтобы выяснить – почему получена только часть причитающегося ему дохода с урожая. Однако по пути он неожиданно заболел и умер (осень 1250/1834 г.). Здесь автор прибегает к тем же рассуждениям о бренности мира, тщетности мирских интересов и забот перед «единственно

истинной волей Аллаха» и т.п. Рассуждения заканчиваются тем, что даже переживания близких бессильны перед «предначертанным» еще до рождения (МТ-1, с. 281).

В таком же примерно ключе, хотя более лаконично, Хаким-хан передает историю кратковременного правления (в течение трех с половиной месяцев) и падения сына покойного бухарского правителя Амира Хайдара – ‘Умар-хана, потерявшего власть в результате дворцовых интриг в бухарском дворе. При этом автор приходит к обычному, но весьма символичному заключению: «Таковы дела падишахов – утром они имеют украшенную корону на голове, вечером голова оказывается обнаженной» (МТ-1, с. 258).

Почти полвека спустя еще один кокандский историк Мулла Нийаз в своем рассказе о низложении и убийстве ‘Алим-хана тоже пытается прибегнуть к традиционным толкованиям теории о предопределении и предначертанности судеб людей и их деяний. Хотя у него эти рассуждения чаще имеют форму толкования следствий, т.е. как постфактум тех или иных событий. Он не отнимает у людей их самостоятельности в действиях и преимущественно говорит о тех или иных решениях «сынов Адама» как разумных или неразумных, соответствующих *шар‘иат*у или наоборот и т.п. Что касается убийства ‘Алим-хана, автор, во-первых, пишет о нем с большей симпатией, чем многие другие авторы, хотя не скрывает его жестокости и сурового нрава. Во-вторых, его рассказ о последних днях ‘Алим-хана и его бессмысленном рейде из Ташкента в Коканд гораздо более реалистичен в том смысле, что вполне вписывается в истинное положение дел, т.е. передает совершенно целенаправленные действия хана, не «покорившегося судьбе», желавшего наказать предателей и отвоевать снова власть.[1] Это напоминает контекст рассказа Хаким-хана. Впрочем, Мулла Нийаз подчиняется законам жанра и изредка вкладывает в уста ‘Алим-хана приличествующие случаю фразы, показывающие, что он осознавал свое отчаянное положение, хотя и не торопился проявить покорность судьбе.[2] Помимо этого автор (в качестве своеобразного резюме)

[1] Между прочим, к этому описанию близок рассказ Мухаммад-Салиха, по которому ‘Алим-хан перед выступлением в Коканд казнил нескольких сановников в Ташкенте в которых заподозрил участников мятежа (ТДТ, лл. 398а,б).

[2] Например, в обращении к сыну Шахруху, ‘Алим-хан будто бы сказал, что «произошло то, что произошло» и процитировал несколько фраз из Корана о смертности всего живого, о «бренности всякой вещи на земле» и пр. (Коран, 3:185; 28:88). Затем заявил, что более всего опасается за него (т.е. сына). Это обстоятельство, по контексту рассказа, и заставило ‘Алим-хана предпринять безнадежную попытку вернуть власть. Хан, очевидно, понимал, что его дни сочтены. И его опасения за жизнь сына также были обоснованы, поскольку он сам, следуя традиции, в начале своего правления устранил всех тех родственников, кто мог претендовать на власть.

завершает те или иные эпизоды стихами в эсхатологическом стиле[1] (ТШ, сс. 78-85).

Вполне очевидно, что Мулла Нийаз в таких сочетаниях мотивов и действий хана (отчаянное сопротивление обстоятельствам, с одной стороны, и покорности судьбе, с другой) не видел никаких противоречий. Похоже, он хотел представить эту историю как поучительный эпизод, в том числе, с точки зрения предписаний о Божественной воле, в чьих руках и мирская судьба, и спасение в День Суда. Однако такие наблюдения не должны создавать впечатления, что произведение несет в себе завершенный «теологический образ».[2] Сочинение Мулла Нийаза в кокандской историографии менее всего теологизировано,[3] несмотря на обилие стихотворных и прозаических отступлений (резюме) на темы предопределения либо коранических ссылок, хадисов. Это сопоставимо с результатами наблюдений Готфрида Хагена (Гагена) относительно сочинения Катиба Челеби (ум. в 1657) «*Джихан-нума*». По заключению ученого, в этой истории нет «теологического образа истории», т.е. отсутствует обычная «священная история» с изложением событий от сотворения мира как цепочки «священной преемственности», доходящей до современных автору мусульманских династий.[4] Работа Мулла Нийаза также не имеет традиционного начала и в ней опущена «священная история», без которой преемственность и традиционная нравственная поучительность опуса противоречит традиции, и значит, не может считаться сакральной, доносящей «теологический образ истории». Именно это обстоятельство стало предметом критики (в числе других аспектов) сочинения Мулла Нийаза, которую предпринял Мухаммад-Салих в своей «Новой истории Ташкента».[5]

Другой историк ‘Аваз-Мухаммад написал более традиционное сочинение, с обычным «сакральным началом» истории, сохранив ее «теологический образ», особенно, что касается толкования событий и судеб отдельных исторических личностей. Иными словами, он абсолютизирует

[1] Например: «هر چه ز قضاء رسد بنوشی \\ خواه بد بود نیکو<ی> \\ در روز ازل شده بد و نیك \\ دیدن برسد بسر از این دو» – «Испей же все, что дано предопределением, // Будь то дурное или доброе. // Извечны дурное и хорошее. // Все, что предначертано, предстоит увидеть, либо одно, либо другое из них» (с.80).

[2] Я воспользовался формулировкой Анке ф. Кюгельген, заимствовавшей ее, в свою очередь, из работы Готфрида Хагена (Легитимация, с. 212, прим. 124).

[3] Конечно, к этому типу можно отнести и ТТ. Однако значительная часть этого сочинения, посвященная истории Коканда, заимствована у Мулла Нийаза.

[4] Цитируется по: Кюгельген. Легитимация, с. 212.

[5] Бейсембиев. «Та‘рихи Шахрухи», сс. 58-59. Предложенные Т.К. Бейсембиевым резоны критики Мухаммад-Салиха представляются неполными.

значение предопределения в судьбах людей, династий, войн, катастроф и т.п. В этом смысле особенно интересно упомянутое его отступление о «пользе истории, которую он предпослал беловому (второму) варианту своего сочинения и в котором акцентируется мысль о сакральности истории, пользе ее для «будущего мира» (ТТХ, лл. 8а-15б.). Автор уделяет много места рассуждениям о божественном предопределении деяний, как у простых смертных, так и в среде политической элиты. Интересно, что в изложении событий последних дней ʻАлим-хана он, будучи в серьезной зависимости от Исфараги, тем не менее отказывается компилировать его сухие (и вполне земные) объяснения низложения и убийства. Поэтому он одновременно заимствует эсхатологические толкования этого события из рассказов Хаким-хана, фактически оправдывая ʻУмар-хана, приказавшего умертвить ʻАлим-хана и его отпрысков. ʻАваз-Мухаммад старается «обелить» ʻУмар-хана, избрав обычный стиль в резюме событий с постоянным напоминанием о бренности мира и особенно о том, что «*када*» определяет как срок правления, так и срок жизни (ТДН, лл. 38б, 53а-61б).

Такие же характерные примеры с толкованиями конкретных случаев в стиле «предопределения» мы находим и в других местах сочинения ʻАваз-Мухаммада. Например, рассмотрим главу о начале самостоятельного правления Худайар-хана. Автор предпослал этой главе обширное предисловие, в котором изложил традиционное (суннитское) толкование событий в этом мире, которые были «предначертаны Создателем в непосредственной связи друг с другом» (ТДН, л. 219а). Интересны назидательные стихи (*маснави*), которые ёмко отражают понимание природы власти в сочинениях большинства местных авторов:

– Поскольку власть есть дар Творца,
– Не нисходит она от изобилия (=богатства), ни от деяний толпы.
– Находчивостью [тоже] не обретешь власти,
– Все, что в этом мире – от Творца судьбы,
– Все, что Бог предначертал в этом мире,
– Находчивостью невозможно изменить.[1]

Едва ли сами правители или политическая элита неизменно следовали такого рода назиданиям, поскольку в борьбе за власть руководствовались

[1] ТДН, л. 220а. Наш перевод отличается от перевода, предложенного Ш. Вохидовым (Вахидов Ш. *Аваз Муҳаммад Аттар*, «Приложение», с. 296). Очень похожие стихи поэта Анвари привел в своей монографии А. Каюмов: *Если не предопределение* (*када*) *изменяет состояние мира, // Тогда почему все обращается вопреки* [*нашим*] *желаниям?// Да, все хорошее и дурное, что нисходит народу – это от предопределения, // Доказательство тому – ошибочность всех* [*наших*] *дел* (Қаюмов. Кўқон адабий муҳити, с. 238. Перевод и, тем более, толкование автора некорректны).

более прагматическими целями и правилами, демонстрируя при этом самые изощренные (с точки зрения политических игр и интриг) образцы находчивости. Следовательно, такого рода назидания, выраженные в прозе и стихах, оставались большей частью формой риторических упражнений авторов сочинений, в которых происходящие события, трагедии, политические неурядицы облекались в высокопарные формы сюжетных изысков и рассуждений. Однако ‘Аваз-Мухаммад в своем сочинении при описании практически каждого события старается обосновать тщетность попыток борьбы за власть, вновь и вновь апеллируя к ее природе согласно устоявшимся представлениям того времени. Например, он предпосылает соответствующие предисловия описаниям разных этапов борьбы кипчаков за власть (во главе с Мусулманкулом), быстрой смены правителей в смутные времена. Он пишет: «С тех пор, когда Творец создал мир и людей, среди них появились греховные деяния. И поэтому среди людей часто появляется смута (*фитна*), которая стала злосчастием предопределения и предустановленного (*када ва кадр*)» (там же, л. 178б). Такие же символические определения автор предпосылает своим характеристикам действий тех, кто борется за власть, а в итоге оказывается среди тех, кто пострадал от междоусобиц. Здесь, помимо обычных оценок автора по поводу «неустойчивости мира и бренности сотворенных существ», «злости и милости, (исходящей) от власти», «ее неустойчивости» и т.п., мы видим те же мысли (изложенные в стиле уже знакомых назиданий) с оценкой особенностей устройства мира, который «движется согласно предначертанному предопределению». И только непонимание этого «вечного закона» толкает людей к неразумным действиям, «злым деяниям и неправедности». ‘Аваз-Мухаммад, однако сетует еще и потому, что люди («избранные и чернь») часто забывают о преходящем и предопределенном, как только наступает стабильность в обществе и в жизни людей (там же, лл. 192б-193б и др.). И здесь налицо образец морального наставления через те же представления о предначертанном.

Примерно так же можно оценить рассуждения авторов, когда речь идет о поражениях или победах во время походов, баталий, столкновений племен в борьбе за власть. Например, Хаким-хан поражения одной из сторон либо даже массовые убийства невинных людей во время баталий и осад городов комментирует практически одними и теми же словами и ставшими уже стандартными фразами-клише вроде того, что павшие стали жертвами «стрелы предопределения» (*тир-и када*), а поражение и неудача войск – это естественный результат «круговорота судьбы» (*гардун-и фалак*), вращающейся от удач к неудачам и т.п. (МТ-2, сс. 31-35 и др.).

Или другой пример из сочинения ‘Аваз-Мухаммада. Описывая «смуту кипчаков» (во времена доминирования Мусулманкула), он говорит, что

к деяниям противоборствующих сторон «присоединились глупость и неразумность». А успехи одной из сторон носили временный характер, ибо старание и удача группы людей не может иметь результата, если на то не будет воли Бога («Наблюдателя побед»), и что только «решением воли Господа открываются двери завоевания и победы, но не силой храбрых мужей...». В подтверждение своих мыслей автор приводит *руба'и* Мавлана Джами':

– История мира есть рассказ о маленьких и высокопоставленных [людях],
– В котором [говорится], что, мол, сотворил [этот] владыка, а что – такой-то.
– На каждой странице читай, что в дни некоего [правителя]
– Имели [место] свершения такого-то, сына такого-то, сына такого-то.[1]

Стихи завершаются пессимистическими рассуждениями, что никто из божьих созданий не извлекал уроков из прошлого и что «в землю уходят» не только высокопоставленные или простые люди, но и благочестивые «столпы», кто пытался наставить всех, но безрезультатно. Однако и сам автор повторяет «напрасную суету благочестивых», завершая рассуждения призывами к скромности, благочестию, к следованию законам, установленным Богом и т.п. (ТДН, лл. 201б, 208б-209а, 224а и др.).[2] Автор не пытается скрыть грусть своих назиданий, пытаясь усилить их воздействие на читателя.

Напомню, что в предисловии к своему сочинению 'Аваз-Мухаммад приводит классические для мусульманской историографии рассуждения по поводу «божественного предопределения» судеб «детей Адама» (человечества), «круговорота событий», «деяний праведных», смены правителей и предначертанности их «восшествия на престол султаната» или успехов в «миропокорении» (ТДН, лл. 1б-2а). Такие отступления (введения) вполне отвечают теории современных исследователей, согласно которой в исламской историографии пост-классического периода в качестве почти обязательного объяснения событий выдвигается идея о «циклическом процессе» смены династий и правителей (Meisami. Persian Historiography, pp. 284-285; Кюгельген. Легитимация, сс. 204-205). В этом смысле кокандская историография вполне соответствует этим положениям.

Рассуждения о предопределении и предначертанном используются авторами не в прямом их смысле, т.е. назидательном, а скорее в виде

[1] Я не проверял наличие этого *руб'аи* в сборниках Джами'.

[2] Конечно, следует учесть эпоху смут, когда составлено было сочинение, что повлияло на настроения и авторский стиль толкования событий.

оправдания жестоких и неправедных действий правителя, особенно когда сочинение пишется по его заказу. Таковы описания Исфараги сложных взаимоотношений ‘Умар-хана с переселенными им саййидами Ура-типы. Автор пытается уверить читателя в том, что ‘Умар-хан с уважением относился к переселенным саййидам, особенно к Махмуд-хану. Затем он пускается в несколько неуместные рассуждения о скоротечности времени и предначертанности всех дел, воле предопределения и т.п.[1] (ШНУ, л. 82б). Открытый прессинг ‘Умар-хана представлен как «воля предопределения». Во всяком случае длинный монолог автора выглядит как неловкое оправдание происходящего насилия над саййидами и их семьями. Значит, такого рода рассуждения о предопределении в целом используются (особенно в официальных сочинениях) как способ затушевать правду.

Нередко мораль наставления в адрес читателя сводится к тому, чтобы «раб Божий полагался только на Его волю». В таких «рекомендациях» авторы используют коранический термин «*таваккул*».[2] В качестве обычного назидания он используется местной поэзией или в поэтических произведениях, посвященных историческим событиям. Возьмем для примера произведение поэтессы Увайси (Джахан-Атин)[3] *Байан-и ваки’ат*, посвященное истории «грехопадения и казни» Мадали-хана. Поэтесса толкует образы казненных Мадали-хана и его матери Махлар-Айим (Надра/Нодра) в свете неизбежности удара «длани предопределения»; в их положении остается только надеется на милость Аллаха. И далее следуют стихи с *редиф*ом на искомое слово «*таваккул*» (упование на милость Бога), внушающие, что только надежда на милость Аллаха есть залог успеха. Однако это упование, при всей кажущейся пассивности «раба Божьего», обретает оттенок этического императива в том смысле, что уповающий на милость Бога не может позволить себе отступить от Его предписаний (БВ, лл. 235а-236а).

Итак, исторические события (особенно трагические) или кардинальные изменения судеб людей толкуются нашими авторами исключительно в парадигме этой или подобных концепций предопределения. В позднейших сочинениях (например, ТТ или в опусах ‘Ибрата) рациональные и критические толкования авторов отодвигают на задний план понятия «*ал-када/кадр*». Тем не менее, и там они не вовсе исчезают. Например, уже в первых строках сочинения ТТ мы видим обороты и сентенции, ставшие в некотором смысле «дежурными» и заключающие те же мысли относительно «предначертания судеб Владыкой мира», в том

[1] Вот характерная фраза: «*Кар – мувафик-и са’ат аст, аз хавашш-и Парвардигар ва аз гирдаш-и руз-кар чи пиш аяд*»?

[2] Коран, 3:118,153; 5:26 и др.

[3] О ее творчестве см: Иброҳимова. *Увайсий*; она же. *Увасийнинг достонлари*.

числе и сроков господства правителей. При этом используются такие же «дежурные ссылки» на Коран, среди которых особенно популярны айаты: «Ты даешь власть кому пожелаешь и отнимаешь ее у кого пожелаешь» (Коран 3:26). Тут же приводится характерный байт: سر پادشاهان گردن فراز \\ بدرگاه او بر زمین نیاز \\ مر اورا رسد کبریا منی \\ که ملکش قدیم است ذاتش غنی – «Головы горделивых падишахов // Склоняются к земле услужливости у Его [=Господа] чертога. // И если Он горделив и величественен, // Так ведь владычество Его извечное, а сущность необъятна» (ТТ, с. 1). Мотив назидания остается и даже усиливается, особенно в противопоставлении восприятию правителями своей власти как «вечной» и чуть ли не выше, чем «владычество Бога».

Туркестанские историки постколониального времени были уже в другой ситуации, когда символ суверенности и политического статуса религии – Коканд – пал. Как и в остальных уголках мусульманского мира, подвергшихся европейской колонизации, но не имевших реальных сил для сопротивления, в среде некоторых наиболее консервативных верующих русского Туркестана заметно усиление упаднических настроений и ожидания Мессии (*Махди*) (см.: «В».III.3). Однако это единственный известный мне случай, когда кокандский историк (Мулла ‘Алим) взял на себя смелость заглянуть в будущее. Хотя и оно связано с традицией предзнаменования конца света, а значит несет в себе сакральный и вневременной смысл и тесно связано с секулярным пониманием истории и судеб рода человеческого.

Описанное понимание миропорядка, основанное на принципах предопределения судеб и событий или уповании на милость Бога, – это не только темы для описания и толкования событий историками или для наставлений поэтов. Эти понятия о «предопределении» (предначертанности) всех явлений и человеческих судеб глубоко внедрились в самоё сознание большинства местных мусульман и в известной степени сохранились до сих пор. В этом отношении символичен рассказ русского краеведа Н.С. Лыкошина, для которого совершенно непривычным было наблюдать «поразительное спокойствие» родных, узнавших о гибели близкого человека.[1]

Во всяком случае понятия о «предначертанности судеб и событий» и внушенное с детства отношение к этим событиям в качестве пассивных исполнителей «предписанной воли Бога» не только определяли

[1] Автор описал случай, как некто Инагамджан Салимджанов попытался остановить понесшую лошадь, запряженную в *арбу* (бричку), на которой сидела женщина с ребенком. В результате смельчак разбился насмерть. Родственники умершего «с поразительным спокойствием» (как пишет автор) отнеслись к смерти Инагамджана, в том числе и его старая мать, приговаривая: «*Худодан*» – «Это от Бога», в смысле «На все воля Бога» (Лыкошин. Полжизни в Туркестане, сс. 368-69).

миропонимание большинства мусульман. В живучести этих представлений (ставших частью менталитета) была и своя логика: восприятие событий и собственной судьбы как «предначертанных свыше» превратилось в своеобразное средство внутреннего баланса социума, служило в качестве психологического стабилизатора индивидуума, особенно в моменты политических или личных драм, по-своему помогая избежать стрессов и адаптироваться в крайне нестабильной политической и экономической обстановке.

II. 5. Религиозная аристократия во власти и в обществе

В Коране земная/политическая власть человека не отражена ясно, и обозначение понятия «владычество» представлено разными терминами (*султан*, *мулк*, *хукм*), однако в качестве принадлежащей исключительно Аллаху. Значит власть не может осуществляться без Его разрешения и согласия. Это одно из основополагающих представлений в политической доктрине ислама, хотя на деле, при всей неприкосновенности положений Корана, дело обстояло гораздо сложнее.[1]

По сути более конкретные политические доктрины (независимо от их форм) были сформулированы после смерти пророка Мухаммада. Идея основывалась на делегировании власти «самому достойному», при одобрении большинством общины, а точнее лидеров племен. Такая упрощенная «демократическая» схема передачи власти исходила из инерции социальной психологии и морально-правовых представлений родоплеменного общества, каковой тогда и являлась ранняя *умма* (Грязневич. К вопросу о праве, сс. 164-170; его же: Ислам и государство, сс. 189-190). В раннем исламе делегирование власти наиболее достойному в общине (или в племени Курайшитов) в той или иной степени еще соблюдалось. При Омейадах, а особенно при Аббасидах семейно-клановый принцип наследования власти был утвержден окончательно, хотя халифат считался образцом нераздельности духовной и светской властей.[2] Однако собственно теократические идеи оставались популярными вплоть до начала XX века (Бартольд. Теократическая идея, сс. 303-306; Грязневич, там же).

Впрочем, со временем в эти принципы вторгаются иные политические традиции, в результате чего в пределах халифата образовались фактически

[1] *Султан* (سلطان) – власть, как глагол «повелевать, распоряжаться». *Мулк* (ملک) – «владение, царство, управление». *Хукм* (حكم) – власть принимать решение, как глагол «судить». Подробно этот вопрос разобран: Пиотровский. Светское и духовное, сс. 176-177. Там же основная библиография.

[2] Параллельно существовала и шиитская политическая доктрина об имамате, внутри которой тоже имелась масса различных вариаций этой теории.

светские политические структуры, то есть султанства, а позже и ханства. В образовавшихся государствах всегда актуальной оставалась проблема «духовенство и власть», несмотря на то, что ислам не признает разделения на светское и духовное, поскольку, по упомянутой коранической доктрине, существует единый мир, который должен жить согласно установленному в Коране и зафиксированному в сунне Пророка и регулироваться заключениями *факих*ов (Бартольд. Халиф и султан; Rosental. Political Thought, pp. 8-9; Maqdisi. Les Rapports; Lambtton. State and Government, pp. 4-10 etc…; Пиотровский. Светское и духовное, с. 176). Между тем «де-факто» в таких властных структурах мы имеем достаточно ясно обозначенное разделение светской и духовной властей, особенно в постмонгольской Средней/Центральной Азии (Бартольд. Теократическая идея, сс. 304-307; Пиотровский. Светское и духовное, сс. 175-178).

В свое время Султан (Хорезмшах) ʻАла ад-дин Мухаммад (1200-1220) получил от своих богословов фетву (*фатва*) против халифа. На основе этой фетвы он формально объявил халифом выходца из дома термезских *саййид*ов – ʻАла ал-Мулка Тирмизи (Бартольд. Туркестан, сс. 439-440; Бабджанов. Садат-и Тирмиз, с. 339). Правда, эта акция не получила особого резонанса в исламском мире (кроме осуждений), тем не менее она ярко продемонстрировала фактически светский характер власти Султана. Интересно, что тот же Султан ʻАла ад-дин Мухаммад в 1216 г. велел тайно казнить шайха Маджид ад-дина ал-Багдади (ученика знаменитого суфийского шайха Наджм ад-дина Кубра).[1] И это несмотря на то, что казненный шайх неизменно выражал политическую лояльность в общениях с правителями (там же, с. 440-441). Интересно письмо к Шайху от его современника Шихаб ад-дина Хиваки, осуждавшего намеками излишнее увлечение политикой духовного сословия, в том числе и самого шайха Маджид ад-дина. Тот ответил в том смысле, что в службе султанам нет греха, если это дает возможность помогать бедным и «утешать опечаленных», и что таким образом можно достичь мирского и потустороннего блаженства не меньше, чем в молитвах и посте (там же). Однако политическая лояльность не спасла шайха, а скорее даже послужила причиной его насильственной кончины. При существовавших политических традициях, приближение религиозной аристократии к власть предержащим далеко не всегда означало возможность влиять на владык посредством внушения им религиозной морали.

Позже постмонгольские реалии «разделения властей» были признаны даже ханбалитскими богословами, наиболее законченную позицию которых выразил знаменитый ханбалитский богослов Таки ад-дин Ахмад (Ибн Таймийа) (1263-1328). Прежде всего он обосновал необязательность одного

[1] Вопреки мнению В. В. Бартольда, это убийство скорее всего имело целью ослабить влияние матери Султана Мухаммада, чьим наставником считался казненный шайх.

(или «единого») халифа/халифата, признавая возможность существования нескольких имамов (т.е. имамов как политических и светских фигур одновременно) и необязательно из племени *курайши*тов. Главные условия, по Ибн Таймии, суть таковы: соответствие главы государства требуемым качествам («справедливость и строгость»); неукоснительное следование *шар'иат*у; борьба с непозволительными новшествами в государстве; не использовать власть в корыстных целях и т.п. (Ибн Таймийа. *Ас-сийаса аш-шар'иа*, сс.14-27. См. так же: Laoust. Essai sur lesdoctrines, pp. 34-37 и далее). Антимонгольская («анти-татарская») позиция Ибн Таймийа хорошо известна, особенно в смысле «непозволительных новшеств», вторгшихся в жизнь мусульманской общины после нашествия монголов и переселения массы немусульманских народов на территорию исламских стран. По крайней мере, в своей классификации структуры общества он ясно разделяет класс «управителей» (*умара*) и класс богословов («духовенства» – '*улама*'), указывая на их совершенно одинаковую ответственность в управление обществом, естественно, при разделении сфер мирского и религиозного (там же). Таким образом очевидно, что даже такие строгие пуристы от ислама как Ибн Таймийа или, скажем, ханбалиты, признали фактическое разделение двух ветвей власти, единство которых ранее соблюдалось формально. Специалисты выделяют по крайней мере несколько несхожих теократических типов власти в истории исламских государств, в которых однако собственно теократический принцип управления выражался неодинаково (Пиотровский. Светское и духовное, с. 182).

Что касается постмонгольских реалий в Центральной Азии, то здесь мы скорее наблюдаем сращивание различных институтов духовенства (*шайх ал-ислам*а, суда *кази*ев, контроля *мухтаси*бов и т.п.) с государственным аппаратом. Это сращивание выражалось в устоявшемся принципе прямого назначения (или по крайней мере «высочайшего утверждения») правителем удобных/«угодных» ему кандидатов на соответствующие должности (верховного кади, того же *шайх ал-ислам*а и др.).[1] Следовательно, эти институты оставались подконтрольными государству, что, естественно, ограничивало независимость духовенства. Одновременно само государство де-факто сохраняло светский образ управления, в котором без особых конфликтов уживались чингизидские нормы политического правления и исламские предписания, с чем духовенство тоже мирилось.

Хотя некоторое время независимым оставался институт суфийских братств, особенно в XV-XVII веках. Особенно это касается Братства Накшбандийа и в меньшей степени Кубравиййа (Algar. ***Political aspects***,

[1] Конечно, их влияние отличалось от того, которым носители этих должностей обладали, например, в той же Османской Турции (см. подробней: Cambridge History of Islam. Economy, Society, Institutions (by Cl. Cahen), vol. 2, p. 531-37).

pp. 3-44; Paul. Die politische, S. 120-137 и далее; Бабаджанов. Политическая деятельность, сс. 14-42 и далее; он же: К вопросу о восприятии, сс. 177-190). Однако чем глубже суфийские лидеры вовлекались в политику, тем дальше они удалялись от суфийской практики и принципов аскетизма. Аскетический образ жизни и личные примеры в искреннем следовании суфийской этике привели к тому, что суфийские лидеры стали особенно популярными и могли позволить себе быть относительно независимыми от государства. Всплески роста влияния суфийских братств в трех последних ханствах региона связаны в первую очередь с тем, что отдельные правители сами проявляли симпатии к суфиям, как, например, бухарские правители Шах-Мурад и его сын Амир-Хайдар. Во всяком случае потомки знаменитых суфийских фамилий (Ахраридов, Махдуми-азамидов) не переставали играть серьезную роль в политической и духовной жизни обоих ханств (Бухарского и Кокандского).[1]

В ряду «этнографических групп» (родов, племен и пр.) особое место в социальной стратификации занимали кланы ходжей и/или *саййид*ов (سيد/خواجه) (см.: «А».II.1).[2] Примерно до XV-XVI вв. эти два термина имели схожее грамматическое значение (т.е. арабский и персидский аналоги), но прилагались к разным группам духовного сословия, в первую очередь выходцам из суфийских фамилий. Иными словами, «*саййид*ы» (равно как и *шариф/ашраф*, *ахл ал-байт*) прилагались к именам тех персон, которые происходили от потомков Пророка или считались за таковых. Титулом «*ходжа*» (خواجه) (по крайней мере в Средней/Центральной Азии) большей частью называли выдающихся суфиев и их потомков. Интересно, что знаменитый Ходжа Ахрар (ум. в 1489 г.), к имени которого уже при жизни прилагался титул «*ходжа*» (иногда даже с приставкой *Бузург*/ Великий), категорически отрицал свою принадлежность к потомству Пророка, т.е. к *саййид*ам (Кадырова. Жития, сс. 14, 67). Его последователь в накшбандийской цепочке духовного преемства (*силсила*) Махдум-и А‘зам (ум. в 1542 г.) не претендовал на то, что является выходцем из дома Пророка, хотя именовался этим титулом. В последующем, благодаря «стараниям» его биографов, именовать с приставкой «*саййид*»; была создана его родословная, восходящая к Бурхан ад-дин Киличу (по другим вариантам, к Сатук Бугра-хану), чьи имена упоминает еще Джамал

[1] (Бейсембиев. Духовенство; См.: Babadžanov. *On the history*, pp. 390-394; Von Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqšbandīya). Меньше известно о Хорезмском ханстве, где видимо, суфийские лидеры были не столь активны во вторжении в политику, хотя группы мистиков были активны в сохранении ритуальной традиции (см. подробней Предисловие к переводу: *Халват-и суфиха*, сс. 115-127).

[2] Специалисты (прежде всего этнографы) относят эти категории населения не к этнографическим, а к сословным группам «с этническим оттенком», в зависимости от языка их общения. (Кармышева. Очерки этнической истории, с. 45).

Карши (Бартольд. Туркестан, сс.315, 318; он же: Фергана, с. 534; он же: Кашгар, с. 456; он же: Баласагун, с. 356; Бабаджанов. Политическая деятельность, сс. 47, 52-53; там же библиография).[1] В последующем оба клана (Ахраридов и Махдуми-азамидов) стали именоваться *саййид*ами и *ходжа*ми одновременно, и разница между этими обозначениями, видимо, уже не акцентировалась.[2]

Как бы то ни было, высокий политический, религиозный и социальный статус основателей этих фамилий сохранялся в течение нескольких столетий и был достаточным, чтобы передаваться от поколения к поколению как признанным потомкам благородного рода Пророка и отпрыскам «священных семей». Более того, в обществе закрепилось мнение, что всякая обида, нанесенная выходцам из этих фамилий, влечет за собой кару земную и небесную (Сухарева. Потомки Ходжа Ахрара, сс. 158-160). В свои родословные документы саййидские кланы обычно включали условно «сакральную часть», в которой приводился ряд хадисов, подтверждающих неприкосновенность потомков Пророка. Факсимиле корпуса таких документов было недавно опубликовано Я. Кавахара, А.К. Муминовым и Н. Абдулахатовым. В опубликованных документах, со ссылками на сборники ханафитских фетв (*фатава*), приведен ряд хадисов либо *ривайат*ов,[3] предписывающих уважение к потомку Пророка, «как к нему самому» (т.е. такое же, как к Пророку)[4] (Mazar Documents, vol.3, WT-MA-01, 04-06, сс. 163-166; WT-MM-01, 01-07, сс. 156-162 и др.).

Оба основателя названных фамилий (Ахраридов и Махдуми-азамидов) были известны своим активным вовлечением в политику, каковое известие зафиксировано во многих источниках[5] и повторялось позднейшими авторами, в том числе и некоторыми кокандскими историографами (МТ-1, с. 9; МТ-2, сс. 222-23 и др.). Более активными и многочисленными были отпрыски семьи Махдуми-азамидов, две ветви которой захватили власть в Кашгаре (китайском Туркестане/Синьцзяне), где под именем «*Ак-таглик*»

[1] Могу также сослаться на свой опыт фиксации и изучения текстов надгробных памятников, в которых примерно до конца XVI в. оба титула использовались не как персидский и арабский аналоги одного и того же термина, а как различные по значению.

[2] На принадлежность к саййидской семье претендовали и знаменитые Джуйбарские ходжи, хотя им не удалось убедить в этом «общественное мнение» в Бухаре. Их признавали «*саййид*ами во вторую очередь» (см.: Бабаджанов. Из истории, сс. 87-96).

[3] *Ривайа*[т] – выписки из известных сочинений по фикху с подтверждением какого-либо вопроса.

[4] حرمة اولادى كحرمة الانبيأ – «Почтение к моему потомству, подобно почтению пророкам». Один из вариантов текста в схожих хадисах.

[5] Кроме упомянутых чуть выше работ, см. библиографию и источники в публикациях: Paul. Die politische; Algar. Political aspects; Babadjanov. ***Biographys***; Papas. ***Soufisme et politique*** и др.

и «*Кара-таглик*» (Белогорские и Черногорские ходжи) правили почти двести лет (Fletcher. The Naqshbandiyya; Papas. ***Soufisme et politique***, pp. 12-17 и далее. Там же основная библиография). Одна из *силсила* Накшбанди-Муджаддидиййа в Мавараннахре связана с именем знаменитого отпрыска этой же фамилии Муса-ханом Дахбиди ибн ‘Иса-ханом Дахбиди (ум. в 1776 г. См.: Babadžanov. ***On the history,*** pp. 390-394; Von Kügelgen A. Die Entfaltung der Naqšbandīya, S. 104, 131-134).

Что касается Кокандского ханства, то и здесь влияние этой фамилии и шайхов из последователей и родичей Муса-хана Дахбиди было довольно значительным, правда, преимущественно при Ирдана-бийе и особенно при ‘Умар-хане. Достаточно напомнить, что один из них – Ма‘сум-хан занимал должность шайх ал-Ислама в ханстве. Хотя влияние собственно суфийских братств, равно как и духовенства, на государственные дела в Коканде не так заметно, как в соседней Бухаре.

Родственные связи Мингов с Махдуми-азамидами и другими известными отпрысками из «духовенства»,[1] а также их статус в государстве исследованы в статье Т.К. Бейсембиева, где приведен достаточно полный обзор источников (Духовенство, сс. 37-46). Эти связи, по мнению исследователя, играли серьезную роль в становлении духовного сословия в качестве «самостоятельной силы» (с. 40). Однако так было не всегда, и родственные связи с правящей династией иногда могли сослужить «плохую службу» духовному сословию, как это было, например, в случае насильственной иммиграции семьи того же Хаким-хана. Мне представляется, что чаще мы имеем основания говорить о политически зависимом положении духовенства в Коканде, особенно в последние 30-35 лет его существования (конкретные примеры см.: «А».III.3-5; «В».II.2-4). Во всяком случае картина этих взаимоотношений, в том числе и в периоды возрастания политического влияния духовного сословия в Коканде, представляется гораздо сложнее и хронологически более динамичной, чем это представлено в работе Т.К. Бейсембиева, ограничившегося выводами, которые в большей степени сведены к констатации тесных родословных связей правящей элиты с упомянутыми знаменитыми суфийскими (саййидскими) кланами. Кроме того заключения, сделанные ученым относительно позиций и действий духовенства, представляются немного прямолинейными, в частности это касается тезиса о «реакционной роли духовенства».[2] Сомнительно также утверждение о том, что собственно

[1] Этот устоявшийся термин я сознательно беру в кавычки в силу его неопределенности и ниже предпочитаю использовать термин «духовное сословие» как более точно отражающий его социальный и отчасти «профессиональный» статус.

[2] Другого мнения придерживался В. Наливкин, который говорил о гуманизме некоторой части духовного сословия (Краткая история, с. 67).

«возникновение ханства было актом смены теократии североферганских (Чадакских) ходжей властью узбекской родовой знати» (Духовенство, сс. 37, 40-41).[1] Как дань господствующей тогда идеологии можно толковать и тезисы Т.К. Бейсембиева об особой позиции «духовенства», которое было против «присоединения Кокандского ханства к России» и оказало «этому объективно прогрессивному процессу ожесточенное сопротивление» и т.п. Недоказанными представляются и утверждения о «теократическом притязании религиозной элиты» (там же), поскольку «теократическими» управляемые ими государства и владения мы считать не можем. Ведь у нас нет достоверных известий, что воплощенная в них система управления и налогов, функции государственного аппарата, политические и религиозные институты чем-то отличались от аналогичных структур в соседних «светских» ханствах. Теократическая идея не была возведена в ранг внешней политики, если не говорить о каких-то факторах легитимации своих державных прав с апелляцией к собственному происхождению.[2]

По крайней мере ниже предпринята попытка продолжить исследования, начатые Т.К. Бейсембиевым,[3] имея в виду преимущественно политический аспект вовлечения представителей духовного сословия в структуры государственной администрации, отношение носителей власти к ним, их взаимная зависимость и т.п.[4]

Итак захват власти потомками Махдум-и А‘зама является самым ранним прецедентом восшествия на престол потомков суфийских фамилий. Именно тогда были активизированы массовые «ревизии» родословных этой фамилии, дабы связать их с именами героев исламизации Ферганы и Кашгара (Fletcher. The Naqshbandiyya; Papas. *Soufisme et politique*, pp. 12-17 и далее). Такие же прецеденты выдвижения на престол либо захвата власти наблюдаются и в провинциальных владениях Мавараннахра. Особенно это касается эпохи «безвременья», когда после нашествия Надир-хана (начало 40-х гг. XVIII в.) ослабленные местные династии потеряли свои «провинциальные» владения или города и там водворились суверенные

[1] См. также: Бейсембиев. «Байан-и таварих», сс. 62-64.

[2] На этом фоне утверждение Т.К. Бейсембиева о возникновении Коканда как «акта смены теократии» чадакских ходжей на власть узбекской родовой знати теряет смысл. К тому же ликвидация чадакского владения было лишь одним из многих похожих акций в становлении ханства как самостоятельной политической единицы. Нелишне было бы иметь в виду естественную пристрастность Нийази (на известия которого опирался Т.К. Бейсембиев). Для Нийази отправной точкой истории Коканда стало именно правление Шахруха «Второго», «чадакскую операцию» которого автор действительно считает фактически началом основания ханства (ТШ, сс. 17-21).

[3] Эти замечания ни в коей мере не умаляют значения работ Т.К. Бейсембиева, заслуги которого на ниве исследования кокандской историографии хорошо известны.

[4] В настоящее время историей Муджаддидийа в Коканде начала заниматься японская исследовательница доктор Яёи Кавахара.

правители или главы родов и племен. Иногда элита и старейшины городов в надежде противостоять «разнуздавшимся племенам» выдвигали собственного правителя и нередко из представителей благородных фамилий духовного сословия. Например, в начале 40-х годов того же века в Самарканде «амиры и люди города», уставшие от постоянного оспаривания власти в городе лидерами разных племен, посадили на трон отпрыска Дома Пророка Ишана ʻАбб аш-Шахида ходжу, сына ʻАбб ал-Маджида ходжи (из потомков Махдум-и Аʻзама). Очевидно, горожане надеялись, что *саййид* хотя бы своим сакральным происхождением остановит междоусобицу. Однако надежда не сбылась – сторонники другого претендента на власть Фархада Аталика схватили и казнили *саййд*а ʻАбд аш-Шахида. Его сын Артук ходжа бежал в Коканд и там нашел приют (МТ-2, с. 9). Позже Артук ходжа женится на овдовевшей Ай Чучук Айим, от которых рождается сын Хаким тура – дед автора «Мунтахаб»/МТ (Там же; Бейсембиев. Духовенство, схема на с. 44).[1]

Случаи восшествия на трон *саййид*ов[2] имели место и в других владениях региона. В противовес им можно вновь упомянуть о правлении чадакских ходжей, чьей суверенности был положен конец усилиями группы узбекских племен, которые будто бы предпочли иметь ханом Шахруха «Второго».

Несколько десятилетий спустя два других выходца из клана Мхдуми-азамидов, находясь у фактического главы этого клана Муса-хана Дахбиди,[3] направились в Коканд ко двору тогдашнего правителя Нарбута-бийа (1776-1799). Это были Хан-ходжа и Хаким-тура (внук упомянутого выше неудавшегося владетеля Самарканда). Оба прибывают в Коканд только после того, как узнают о смерти Ирис Кула (убийцы их родича ʻАбд ар-Рахман-бика). Ирдана-бий встретил их с почестями. Сразу по прибытии Хан-ходжа получает в управление Наманган и Тура-курган. А еще через некоторое время дочь Хан-ходжи была отдана за Хаким-тура, и от их брака родился Маʻсум-хан тура – отец Хаким-хана (=автора МТ) (МТ-2, сс. 32-33; Бейсембиев, Духовенство, сс. 38, 42, 44). Этот случай можно рассматривать как еще один прецедент вовлечения муджаддидийских шайхов в политику, каковые эпизоды наблюдались и в соседнем бухарском ханстве (Babadžanov. *On the history*, pp. 390-410). Интересно также, что оба ходжи были при Муса-хане Дахбиди («находились на

[1] Хаким-хан, защищая неприкосновенность саййидского сословия, пишет: «Кто метнет копье в потомка Пророка, // Тому человеку лучше провести жизнь свиньей» (там же).

[2] Здесь не обсуждается достоверность саййидских родословных у претендентов на власть.

[3] Его роль в этом не совсем ясна. Хотя формально он заявлял о своем нежелании вовлекаться в политику (Babadžanov. *On the history*, p. 397).

услужении»), с именем которого, как сказано, связана деятельность одной их ветвей Муджаддидиййа в Мавараннахре. Сам Муса-хан всячески подчеркивал, что отвергает участие в политике, хотя ряд его учеников не чурались сближения с власть предержащими и даже оказывались в противоборствующих сторонах конфликтов (там же). В описанном случае отпрыск знаменитой суфийской фамилии Хан-ходжа, в жилах которого текла и кровь шахрисабзских Кенегесов (через бабушку Ай Чучук Айим), видимо, показался Нарбута-бийу более надежным, чем кровные родичи, оспаривавшие у него власть (см.: «А». II. 2).[1]

Однако при следующем правителе ‘Алим-хане (сыне Нарбута-бийа) Хан-ходжа пытается сыграть роль политического посредника и, по сведениям некоторых источников, помогает ташкентскому ходже Йунусу завладеть Ташкентом, причем вопреки желаниям Мингов, тоже имевшим виды на Ташкент. Возникший конфликт закончился тем, что ‘Алим-хан снаряжает неудачный военный поход против Йунуса ходжи с участием Хан-ходжи. Последний попал плен к ташкентцам и Йунус ходжа, не пожалев «родича» по саййидской крови, велел его казнить («А».II.3).

Происхождение Йунуса ходжи не вполне ясно, а его возвышение в качестве владетеля Ташкента в источниках передается противоречиво. По сведениям российских наблюдателей и исследователей, ему удалось завоевать власть над казахами достаточно легко и без крови. Хотя позже он обходился довольно жестоко с теми казахскими родами, кто пытался выйти из подчинения или не платить *закат*. Кроме того, он упразднил звание хана в Старшем джузе и держал при себе несколько высокопоставленных бийев в качестве заложников (Иванов. Казахи и Кокандское ханство, с.100. Автор считает, что источников на «среднеазиатских языках по истории Юнус-ходжи не обнаружено». Там же, прим. 2). Судя по описаниям Хаким-хана, Махдуми-азамиды признавали Йунуса ходжу в качестве «родственника». Хаким-хан (как представитель этой фамилии) называет Йунуса ходжу «*сайй*дом»[2] и одновременно отпрыском семьи Хаванд-и Тахура, который, согласно накшбандийской агиографической традиции, считался одним из предков Ходжа Ахрара. Потомки последнего, в свою очередь, состояли в родственных связях с Махдуми-азамидами (Бейсембиев. Духовенство, сс. 44-45). Хаким-хан так же пишет, что до Йунуса ходжи Ташкентом управлял потомок Чингиз-хана Бахадир Фарман, после смерти которого «власть перешла в руки ходжей», которые «забили в барабан власти» и, завоевав

[1] Несколько путаную версию излагает анонимный автор АТ. Он пишет, что Хан-ходжа учился в бухарском медресе и затем вернулся в Коканд, где был назначен своим родичем Нарбута-бийем править Наманганом. Однако вскоре «злые люди оклеветали Хан-ходжу и он вынужден был бежать сначала в Ташкент и затем в Бухару» (АТ, л. 90а/45а). Похоже, автор путает Хан-ходжу и Хаджи-бийа.

[2] Хаким-хан называет его «прибежищем саййидства» (МТ-2, с. 33).

власть в Дашт-и Кипчаке, решили передать управление городом и областью в руки Йунуса ходжи. При этом посредником выступил упомянутый Хан-ходжа (МТ-2, с.33). А. Добросмыслов (цитируя рассказ беглеца из Коканда Нур-Мухаммада) уверяет, что Йунус ходжа был потомком Шайха Хаванд Тахура в 16 колене (Ташкент, с.23).[1] В среде самих ташкентцев его клан местные жители называли «ходжами *‘Умари*», т.е. по имени Шайха ‘Умара Багустани, которого считали отцом Шайх Хаванд-и Тахура (о них см. ниже) (ХА, л. 4б).

Автор новой истории Ташкента Мухаммад-Салих вообще не упоминает о принадлежности Йунуса ходжи к роду ‘Умаридов/Тахуридов, хотя сам автор был из числа отпрысков этого рода (Бўриев. *Зиё тараtган*, с. 101-103). Автор наверняка упомянул бы свою родственную связь с Йунусом ходжой,[2] если бы таковая имела место. Он также пишет, что ходжу возвели на предводительство в Ташкенте городские жители (*мардуман-и Ташканд*) (ТДТ, л.353б на полях). Он добавляет, что Йунуса ходжу назначили управлять Ташкентом его (=автора) дядья Салимсак-тура и др. (ТДТ, л. 356б; Чехович. Сказание о Ташкенте, с.175). Мухаммад-Салих, ссылаясь на сведения своего отца и престарелых родственников, говорит об авантюрном характере Йунуса ходжи, о его пристрастии к употреблению опия (прилагая прозвище «*банги*» к его имени). Однако автор признает, что Йунус ходжа пользовался авторитетом у горожан и только после поражения под Гурум-сараем в битве с кокандцами его престиж падает (там же, лл. 353б-359а).

Во всяком случае рассказ Мухаммада-Салиха не вносит ясности в причины стремительного политического взлета Йунуса ходжи. Тем более, если верить автору, власть в городе до ходжи фактически принадлежала бийам из рода Аблай/Авлай-хана (упомянутому Салимсак-туре и др.), которые, по словам автора, и возвели Йунуса ходжу на «престол Ташкента», правда, «вместе с большинством племен и их благородными предводителями, с согласия простого народа» (там же, л. 353б).[3]

[1] Накшбандийская агиография содержит сведения о том, что Шайх Хованд Тахур (ум. в 1355) являлся сыном другого ташкентского шайха ‘Умара Багустани (ум. в 691/1291-1292 г.) и одновременно предком знаменитого Ходжа Ахрара (ум. в 1489 г.) (Кадырова. Жития, сс. 56-63).

[2] О своей принадлежности семье «Тахуридов», Мухаммад-Салих упоминает в следующем эпизоде. В эпоху ‘Алим-хана и по его приказу в только что захваченном Ташкенте у деда автора Мухаммад-Рахим-ходжи потребовали родословную, подтверждающую причастность потомков Шайха Хаванд-и Тахура к *саййид*ской семье. Автор говорит, что эта родословная была во второй раз зарегистрирована в казийате (*дар ал-кудат*) в присутствии судей (ТДТ, лл. 318а-320а; 1034а-1040б.).

[3] Похоже, что автор (а возможно его информаторы из близких родственников) пристрастен в изложении этой истории. Видимо этот эпизод с возведением на престол Йунуса ходжи именно дядьями автора нужен был ему, чтобы подчеркнуть значимость

Имеются сведения, что статус Йунуса ходжи в качестве потомка Шайха Хаванд-и Тахура признавался не только в Ташкенте, но и в Дашт-и Кипчаке. Названный ташкентский автор Абу ‘Убайдаллах Ташканди упоминает, что к Йунусу ходже прибыл некто «Ишан Кашмири», который был из индийских потомков Хованд-и Тахура.[1] Автор сообщает, что Ишан прибыл в Ташкент именно с целью проведать своих родичей (ХА, л. 47б).[2]

Между тем в поздней казахской легенде (зафиксированной и опубликованной Н. Гордековым) Йунус ходжа воспринимался как выходец из племен «*галча*» (о нем см. выше, «А».II.1), т.е. считался горным таджиком. До своего владычества он служил в войске у Туле-бийа б. ‘Алибика, который, согласно этой легенде, владел Ташкентом. После смерти Туле-бийа, Йунус-ходжа якобы начал войну против казахов и через лет 20 отнял город у них (Гордеков. Киргизы, с. 25).

Иную, более подробную (а возможно, и более правдоподобную) версию возвышения Йунуса ходжи излагает анонимный автор АТ. По его рассказу, перед восхождением Йунуса ходжи в Ташкенте фактически царило безвластье, чем пользовались окрестные племена казахов, совершая набеги на город. Каждое из «степных племен» (*бадийа*) Ташкента и Дашт-и Кипчака, как утверждает автор, имели своих духовных «пастырей» (*муршид*ов). Автор уточняет: «А каждое из племени того сообщества (*кабаил-и джама‘а*), взяли себе[3] некоторых шайхов из ходжей, сделали их [своими] особыми муршидами, почитая их и веря им. Они освободили этих своих *пир*ов и *муршид*ов от торговых пошлин, *харадж*а и [других] налогов».[4] И далее: «В то время все горожане и оседлые деревенские жители (قرائی/ قرایی /*qurra’yi*) этого края (страны), которые теперь известны как *сартийя*/сарты, сильно пострадали».[5] В конце концов старшины сартов собрали совет и начали думать, как избавиться от набегов и от гнета этих групп степняков (*фирка-йи бадийа*) и казахов. Потом решили, что выход в том, чтобы пригласить кого-нибудь из ходжей и «поставить его у власти в своем *вилайат*е» (т.е. в Ташкенте) и чтобы он мог организовать отражение нападений степняков. Причем это должен был быть «кто-

собственного рода. Возможно так же, что зная об упавшем престиже Йунуса ходжи после поражения при Гурум-сарае, Мухаммад-Салих намеренно умолчал о своих родственных связях с этим непопулярным ходжой.

[1] О переселении некоторых Тахуридов в Индию см: Бабур-нама (сс. 57-58 и далее).

[2] Благодарю коллегу У. Султонова, указавшего мне на это упоминание.

[3] Буквально – «сделали для себя».

[4] و بعضی مشایخ و خوجگانرا هر قبایل وجماعه (!) پیر مرشدی مخصوص ساخته اخلاص و اعتقاد کرده پیر مرشد (خودهارا از باج وخراج و تحمیلات معاف داشتند).

[5] مردم شهری و قرائی این مرزبوم که در این اوقات به سرتیه موسوم ومشهورند. Очевидно, имеются в виду набеги некоторых «степняков» на Ташкент.

нибудь из тех ходжей, который ведал бы о положении казахов», мог стать их *пиром* и *муршид*ом, «свободно заходить на их собрания и знать об их делах». Собранию старейшин и главам районов города (*даха*) эта мысль понравилась. Они выбрали «трех *пир*ов и *муршид*ов казахов и степняков» и, послав к ним тайно людей, пригласили их для совета. Это был Йунус ходжа, сын ‘Инайат *хаджжи*, Бадал ходжа и Мулла Шамс ад-дин.

Выступил старшина Бешагача Салих-аксакал. Он высказался в том смысле, что не скрывает, зачем их пригласили и что «положение общины и их родины» (*миллат ва ватан*) такое, что они на грани разорения от набегов казахов и степняков. Слово взял Йунус ходжа. Он сказал, что казахи в основном пребывают в спокойствии и зарабатывают себе на жизнь, за исключением племен *Кангли* и *Санджикли*, которым при распределении земель достались неосвоенные и безводные земли. Поэтому они проводят жизнь в трудных условиях и не смогли присоединиться к тем, кто воевал в свое время (во главе с Аблай-ханом) против калмаков (калмыков). По этой причине они тоже остались обделенными при распределении земель. Но поскольку у них много оружия, они начинают добывать себе пропитание грабежами. В заключении Йунус ходжа предложил расселить их в другие места, и таким образом решить проблему. Собрание было довольно Йунусом ходжой, тем более что он был «пиром и муршидом» названных племен.

Предложение Йунуса ходжи переселить названные племена заключало в себе далеко идущие планы. Он привел *Кангли и Санджикли* под Ташкент и, «потеснив другие племена», расселил их. Двое других ходжей были назначены его «соправителями». И вскоре стало ясно, что в действительности приведённые племена были военной силой, с помощью которой Йунус ходжа стал расправляться со своими конкурентами (фактическими соправителями) и независимыми владетелями крепостей области (*вилайат*а), фабрикуя против них обвинения, подвергая их казни, конфискуя имущество. Так, по версии автора, он стал единоличным правителем Ташкента, соседней Курамы, значительной части Дашт-и кипчака и даже стал претендовать на соседние области, в том числе на Фергану. Его войско составляли в основном племена *Кангли и Санджикли*, а также «городские» (*шахри*) (АТ, лл. 45б/92б-47б/94б).

Эта версия выглядит скорее как позднейшее осмысление событий, хотя, возможно, содержит и правдоподобные эпизоды. Например в том, что касается действий Йунуса ходжи, предпринятых для закрепления личной власти, в том числе его расправы со своими «соправителями». По крайней мере в случае Йунуса ходжи мы имеем характерный для Мавараннахра пример захвата власти выходцем из духовного сословия.

Незадолго до этих событий, при Нарбута-бийе, в самом ханстве притязания отпрысков религиозной элиты на власть не были столь заметны. Духовное сословие скорее поддерживало усилия Нарбута-бийа укрепить свою власть. При нем упомянутый Ишан ходжа был назначен правителем в Ура-типу (см.: «А».II.3). При сыне и преемнике Нарбута-бийа – ʻАлим-хане родственные связи Мингов и семей ходжей еще более укрепились. Например, хан отдает свою дочь Афтаб Айим (Афтаб-ханим) за Саййида ходжу, сына Махмуд-хана тура Ахрари (Бейсембиев. Духовенство, с. 45). Хотя это еще не означало, что правитель проявил к саййидским семьям исключительный респект. Браки скорее всего заключались из прагматических соображений.

ʻАлим-хан остро реагировал на любое притязание ходжей на власть и особенно на суверенность от Коканда. Самый примечательный тому пример – мятеж владетеля Чуста – Бузурга ходжи (женатого на дочери Нарбута-бийа), которого удается пленить и привести в ставку ʻАлим-хана. Хан встретил Ходжу с почетом как потомка Пророка, однако ночью отдал приказ казнить его (см.: «А».II.3). Хаким-хан описывает этот эпизод, явно раздваиваясь и колеблясь в оценках поведения как Бузурга ходжи, так и своего дяди ʻАлим-хана. Он пишет, что из ставки навстречу плененному ходже были посланы его «родственники» (т.е. *саййид*ы) Ишан Мавлави и Хаким-тура (дед автора). После того как Бузурга ходжу отвели в ставку ʻАлим-хана, оба *саййид*а (Ишан Мавлави и Хаким-тура), видимо предчувствуя трагическую развязку, заплакали. С ними вместе, по словам Хаким-хана, плакали амиры. Потом было собрано совещание и стали решать, что делать (видимо, стоял вопрос о мере наказания Бузурга ходжи). О решении автор не говорит, лишь упоминает, что ночью саййид был казнен. Эпизод завершается метафорическими стихами в том смысле, что «все бывают внутри опечалены и внешне радостны, внешне заливаются слезами, а в сердце радость». Автор, очевидно, намекал на показную печаль амиров и, может быть, самого ʻАлим-хана. Другое резюме, на которое наталкивают рассуждения автора, заключается в том, что вовлечение духовной элиты в политику связано с серьезными рисками для тех из них, «кто не рожден для земного владычества» и не выдерживают «испытание властью» (МТ-2, сс. 59-60).

Анонимный автор АТ пытается представить Бузурга ходжу шарлатаном и самозванцем. Он пишет, что в Чусте был некто Бузург ходжа, вокруг которого собрались бестолковые и безродные (*бад-насаб*) люди. Они захватили город и велели убить там кадия (он же *мухтасиб*), разорили медресе, ограбили талибов и мударрисов, убивали всех ученых, кто попадется им на глаза. Бунт пытался подавить «правитель Туракургана

и Намангана»,[1] но неудачно. После этого мятежники были атакованы и разогнаны Раджабом Диванбиги (АТ, лл. 51а/98а-51б/98б и дальше).

Критическое отношение к притязаниям некоторых отпрысков Дома Пророка на власть исходило прежде всего от самих саййидов. Тот же Хаким-хан писал о своих родственниках из Ахраридов, Махдуми-азамидов и Джуйбаридов[2], что «они возгордились своим родословием», не знают своих предков, не осваивают наук, возносятся в обществе, хотя иногда по достоинству, знаниям и образу религиозной этики (*адаб*) уступают многим из окружающих «из простых» (МТ-1, сс. 58-59). Он же пишет о притязаниях на саййидство многих своих современников, кто достиг приличного экономического и политического положения и старается «облагородить» собственную родословную подтасовками, которые удавались очень легко, естественно, за определенную плату (см. подробней: «В».V.4).[3]

Респект правителя к духовному сословию (прежде всего, к *саййид*ам) кокандские историографы, как правило, напрямую связывают с конфессиональной пригодностью правителя (в смысле «вершить справедливость по *шар'иат*у и по совету благородных»). Однако «почтение к благородным» часто было показным, а иногда игнорировалось вовсе, особенно когда *саййид*ы вторгались в политику в качестве суверенных правителей. Например, когда власть в Ура-типа перешла в руки *саййид*а Махмуда ходжи,[4] 'Алим-хан попытался захватить город. Однако Махмуд ходжа счел за благо пойти на мир с 'Алим-ханом, выразив формальную зависимость от Коканда.

Иногда ходжи оказывались в разных лагерях противоборствующих сторон. Интересен в этом смысле эпизод, связанный с Йунусом ходжой. В бою при Гурум-сарае (примерно 1806) против него и на стороне кокандцев участвовали сыновья покойного Хан-ходжи (казненного Йунусом ходжой)

[1] Речь скорее всего могла идти о Хан-ходже.

[2] Джуйбаридские ходжи (Бухара) тоже претендовали на саййидское происхождение. Несмотря на изъяны в их родословной, их саййидские притязания признавались (Бабаджанов. Из истории).

[3] По утверждению Хаким-хана, никто из *саййид*ов региона не «обходил» в своих родословных кого-нибудь из «потомков» Мухаммада Абу Ханафийа (!) и что все те улемы, кто подтверждает чью-то саййидскую родословную, не могут выйти за пределы этой линии (МТ-1, с. 58). По-видимому для автора именно эта генеалогическая конструкция (как уже подтвержденная общественным мнением) была самой легитимной, поскольку его предок Махдум-и А'зам возводил свое родословие через Бурхан ад-дина Килича и Мухаммада ибн Ханафийа (Бабаджанов. Политическая деятельность, сс. 77-81).

[4] По отцу он был потомком накшбандийского шайха Ходжа Ахрара и родственником племени Йуз; умер от водянки (?) в 1236/1821 г. См. источники: Beisembiev. Annotated Index, pp. 416-17.

– Йусуф-‘Али ходжа и Йунус-‘Али ходжа, которые «горели жаждой потребовать плату за кровь отца».[1] Тогда же в боях на стороне ташкентцев участвовал Шах-Мансур-хан, по прозвищу Занбурак ходжа Ташканди. Он был из потомков Шайх Хаванд Тахура и племянником (по отцу) Йунуса ходжи. В бою у Гурум-сарая этот ходжа метко стрелял в кокандцев из мортиры, за что и получил свое прозвище («Занбурак ходжа» – буквально «Ходжа-мортирщик»). Но там же он был убит стрелой и похоронен в Гурум-сарае (МТ-2, сс. 61-63). Как видим, ходжи, вовлеченные в политику, легко оказывались по разные стороны баррикад в жестоком противостоянии правителей.

Именно после этого столкновения ‘Алим-хан совершает поход на Ташкент, отбирает власть у тамошних саййидов (братьев Йунуса ходжи)[2] и присоединяет его Коканду вместе с Курамой (см.: «B».II.2). Таким образом, ‘Алим-хану удается покончить с притязаниями ходжей на власть во всем ханстве, и он не останавливается даже перед физической расправой над самыми непокорными из них. Одновременно он готов отдать власть на местах тем из них, кто проявил личную преданность (там же).

Примерно так же в отношении к *саййид*ам поступает его брат и преемник ‘Умар-хан, который, судя по его многочисленным акциям, не вполне доверял религиозной аристократии, хотя большинство источников рисуют его правителем, проявлявшим неизменный респект к семье Пророка и к духовному сословию вообще (см.: «A».II.4; «B».II.3). Конечно, он считался с их влиянием, раздавал им должности и старался использовать связь с ними для поддержания своего положительного имиджа. Однако законы власти, очевидно, диктовали свое, и ‘Умар-хан тоже пытался держать духовенство на расстоянии от власти, хотя делал это не так грубо и жестко, как его предшественник. Характерен пример с лишением власти ходжей в Ура-типа (во главе с владетелем области Махмуд-ханом Ахрари), причем путем довольно банальной интриги. Тем не менее после этого последовало ограбление саййидских семей Ура-типы, а большая их часть была переселена во внутренние районы ханства (например, в Шахрихан) (см. подробней: «A».II.4).

Однако властные амбиции некоторых саййидов оставались довольно сильными. Например, тот же Махмуд-хан Ахрари, будучи отстраненным от власти и насильно переселенным в Коканд, умолял ‘Умар-хана «оградить

[1] Между прочим, им была дана своеобразная сатисфакция, когда в захваченном Гурум-сарае этим ходжам было предоставлено право казнить пленных (МТ-2, с. 65).

[2] Про них Хаким-хан рассказывает тоже в негативном тоне как о «взалкавших власть», предавшихся пороку «курения анаши» и т.п. (МТ-2, сс. 87-88).

его от позора»[1] и дать ему во владение какую-нибудь крепость.[2] Взамен он предлагал отдать за хана свою племянницу. ‘Умар-хану такой «обмен» был по душе, имея в виду его желание облагородить свою родословную. Однако другие высокопоставленные сайиды, зорко охранявшие чистоту своего клана, возразили против такого брака. Несмотря на это, желание Махмуд-хана (по словам рассказчика, Хаким-хана) было столь сильным, что сделка все же состоялась; Махмуд-хан получил вожделенную крепость (Куш-тигирман) в свое владение (см. подробней: «В».I.2). Причем прежде, чем принять это решение, ‘Умар-хан советовался со своими амирами. Это могло означать, что хан все-таки опасался потенциальной оппозиции со стороны ходжи и дал тому в управление маленькую и стратегически незначительную крепость.

Характерны замечания шайх ал-ислама Коканда *сайид*а Ма‘сум-хана по поводу этой сделки. Ма‘сум-хан прежде всего возразил против того, чтобы Махмуд-хану дали какую-нибудь крепость в управление и высказал это так: «Вы [т.е. хан] разжаловали это прибежище сайидства [=Махмуд-хана] от управления своим вилайатом [=Ура-типой], доставив столько страданий, арестовали его. А теперь снова его ставите в этот вилайат.[3] И опять это вожделение (власти) повторится». Узнав о таком обращении Ма‘сум-хана к ‘Умар-хану и амирам, Махмуд-хан начал действовать втайне и добился своего. В результате Ма‘сум-хан отступился и заметил, что «ради мирского *сайид*ы дешево продают свою совесть». Автор вторит ему и пишет: «Мой брат Махмуд-хан имел такое вожделение к власти, что продал бы тысячу дочек и совесть за кусок крепости» (МТ-2, сс. 221-225; см. также: «В».I.2).

Итак в приведенных эпизодах весьма показательно рвение к власти части *сайид*ов. При этом их «сакральный статус» отнюдь не препятствует тому, что власть предержащие с ними обходятся почти так же, как с обычными амирами (условно – светской аристократией), разве что реже проливают их кровь, опасаясь скорее общественного резонанса. И только ‘Алим-хан решился на крайнюю меру, т.е. казнил

[1] Речь шла и о бывшем его владении, куда он мечтал попасть «хотя бы на сорок дней». Автор (Хаким-хан) передает эти эпизоды со слов Махмуда-тура, своего отца и других участников тех событий и потому вполне достоин доверия (МТ-2, сс. 220-223).

[2] Видимо, поначалу речь шла о восстановлении Махмуд-хана в качестве владетеля Ура-типы.

[3] Напоминаю, что в Коканде (как и в Бухаре) ясных принципов легитимной трансмиссии власти не существовало, а несколько абстрактные правила прошлого (например, передача престола по старшинству) фактически не соблюдались. Поэтому переход власти (точнее, ее захват), как правило, осуществлялся стихийно, в зависимости от того, насколько сильным и изворотливым, если угодно, оказывался тот клан, который выдвигал конкретного претендента из династии.

*саййид*а, одновременно являвшегося его родственником. Во всяком случае политическое вовлечение религиозной элиты (прежде всего *саййид*ов/ходжей) меняло их общественный и, главное, политический статус. Иначе говоря, они становились частью политической системы своего времени, где, естественно, правила игры были иными и ответственность перед «центральной властью» за открытую и скрытую оппозицию предполагала соответствующие «меры наказания». Особый религиозный и общественный статус уже не служили гарантией неприкосновенности саййидов в условном «политическом поле». Выше упоминалось, что прецеденты вовлечения в «большую политику» отпрысков религиозной элиты имело место издавна. Права на власть отстаивали даже потомки тех *саййид*ов, кто потерял ее. Символичный тому пример – стремление к власти потомков Белогорских ходжей, например того же Джахангира ходжи. Однако неопытность и пороки (наркомания, другие пристрастия) не позволили ему удержать отвоеванную было власть в Кашгаре (см: «А». II.6).

В среде религиозной аристократии, состоявшей в близком родстве с правящей династией, находились и такие, кто подчеркнуто самоотстранялся от власти. Например, тот же Ма'сум-хан, попытка которого стать владетелем крепости оказалась крайне неудачной. После этого он решительно отказался от вовлечения в «светскую власть», но остался в «обойме» бюрократического аппарата в качестве фактического главы религиозных институтов – Шайх ал-ислама (см.: «А».II.3). Такая позиция была оптимальна, так как позволяла ему сохранять влияние при дворе, не подвергая себя риску политической опалы. Однако опыт Ма'сум-хана не был универсальным. Как уже говорилось, притязания на власть оставались сильными в среде тех элит, в чьих жилах текла кровь не только саййидов, но и политической (племенной) аристократии, рассматривающей некоторые «уделы» как наследственные (через физическое родство). Символично, что 'Ибрат относит к «амирам» (امرا), а не к «шайхам» или «ходжам», тех из них, кто обладал властью (претендовал на нее) или даже занимал должности при дворе (в том числе упомянутого Ма'сум-хана), (ТФ, сс. 54-55).

Как показано выше, власть в Коканде оставалась крайне неустойчивой из-за отсутствия или неэффективности внутренних механизмов стабилизации и регуляции, особенно при смене правителей.[1] Эта специфика неизменно отражалась на положении тех кланов, которые вовлекались

[1] Исключение могли составлять те особенности взаимоотношений, которые имели место во время назиданий и наставлений в адрес правителей со стороны шайхов, как это было показано выше. Однако агиографические формы такого рода назиданий заставляют относиться к ним как к литературным жанрам, формирующим скорее мнения более поздних историков и их читателей (см. выше, параграф 3).

в дворцовые интриги ради отстаивания собственных интересов в том числе и религиозной элиты, приближенной ко двору, занимающей в разрядах высших «религиозных должностей» свое место. В этом случае в сложившейся системе отношений (связанной с жесткой борьбой за влияние или власть) придворная религиозная элита была защищена лишь своим сакральным происхождением («святостью рода») или еще более неопределенными (виртуальными) правилами почтения к религиозному сословию. Понятно, что эти условные барьеры не всегда служили достаточно эффективной мерой защиты клана, особенно в случаях, когда правителю (его регентам) удавалось сыграть на противоречиях внутри клана или между разными группами в религиозной элите. При этом едва ли кто из заинтересованных сторон в борьбе за власть и влияние всерьез руководствовался правилами неприкосновенности духовного сословия, тем более что сами представители религиозной элиты не особенно соблюдали нормы этикета, которые, впрочем, и не могли быть уместными в борьбе за власть и влияние.

Элита религиозного сословия сильно зависела от существующих правил игры в «политическом поле» (вновь условно использую это определение), а также от воли правителей. Об этом с сожалением, но иллюстрируя довольно интересными примерами пишет Хаким-хан, в устах которого (как представителя религиозной элиты) соответствующие эпизоды становятся особенно символичными, хоть и несколько пристрастными, поскольку он и его семья, как сказано, были в числе тех, кто попал под жернова политических интриг. Часть примеров приводено выше. В согласии с избранным стилем автор обращается к тем историческим эпизодам, когда «явные ходжи» пострадали от репрессий политиков; однако «неучтивые расплатились за неуважение к отпрыскам святых». Особое внимание он уделяет истории убийства сына и двух внуков Ходжа Ахрара – Ходжи Йахйи и его сыновей Мухаммада Закарийа и Ходжи Баки. Речь идет о случае с осадой Самарканда войсками Шайбани-хана (1500-1510), когда Ходжа Йахйа фактически организовал оборону города и только после падения крепости явился к Шайбани-хану «с повинной». Шайбани-хан «простил» Ходжу и отпустил его в *хаджж*, что по местным традициям было равнозначно смертному приговору либо, в лучшем случае, отстранению от политической власти с иммиграцией. Так собственно и произошло. Ходжа и двое его детей были отправлены в хаджж; у селения Таткент они были казнены амирами Шайбани-хана (Казаков. Сыновья Ходжа Ахрара, сс. 86-89; Бабаджанов. Надгробная эпитафия, сс. 42-47; Babadjanov. La Naqshbandiya, pp. 72-78; Кадырова. Жития, сс. 47-52). Хаким-хан кратко передает эту историю (правда, спутав название селения, где произошла казнь) и сравнивает этот случай с преследованием его и его семьи в Коканде

при Мадали-хане. Он пишет: «Да, старый обычай этого мира есть приход и уход (*куч ва рафтан аст*).[1] Начиная с Карбалы[2] эти [трагические] узоры время от времени будут повторно наноситься на доме саййидов. Точно так же от Мухаммада-‘Али-хана до нас дошли притеснения. И хотя он не убил этого несчастного раба (=автора), но разорил и обесчестил нас. Такая жестокость к явным *саййид*ам (*саййид-и ‘айн*) подобна [их] убийству».[3]

Интересно, что автор воспринимает Ходжу Йахйу и его потомков как саййидов, хотя ни он, ни его отец (Ходжа Ахрар), насколько это известно по источникам, на это звание не претендовали. Эту фабрикацию «благородной родословной» Ходжа Ахрара начал его ученик Мухаммад-Кази (ум. в 1516) и, видимо, подхватили потомки Ходжи (см. подробней: Кадырова. Жития, сс. 41, 69-74, а также схемы родословий в конце ее работы).[4] Ко времени написания сочинения саййидские притязания Ахраридов, видимо, были уже признаны.

Хаким-хан приводит и другие эпизоды, когда знаменитые *саййид*ы оказывались при дворе и вынуждены были служить ханам, причем под явным прессингом. Например, интересен его рассказ о своем отце и дяде, которые после изгнания из Коканда оказались в Бухаре, где находился и автор, только что вернувшийся из *хаджжа* с намерением продолжить свою учебу в мадраса. Амир Насруллах старается вовлечь в свою свиту автора, его отца и дядю, неоднократно вызывая их ко двору, назначая жалование на содержание и т.п.[5] Особенное давление, очевидно, оказывалось на дядю

[1] В смысле «непостоянство, заблуждение».

[2] Речь идёт о трагедии в Карбала (Кербеле; 102 км. к Ю-З от Багдада), где в близлежащем сел. Нинава был убит ал-Хусайн б. ‘Али с 70 своими сподвижниками (10 октября 680 г.). Фахр ад-дин ‘Али ал-Кашифи тоже упоминает о том, что после захвата Самарканда Шайбанидами (июль 1500 г.) Мухаммад Йахйа, из-за крайне неприязненного отношения Шайбани хана и его амиров, предвещал свою мученическую смерть, «подобно сыну ‘Али ал-Муртада под Кербелой (*Карбала*)» (*Рашахат*, с. 588-591). Интересно, что в надгробном тексте Мухаммада Йахйи тоже отражен этот эпизод с трагедией в Карбала в качестве сравнения с убийством погребенного (Бабаджанов. Надгробная эпитафия, с. 73).

[3] МТ-1, сс. 175-176. Как видно, автор использует и этот эпизод, чтобы вновь напомнить о конфликте Мадали-хана и его семьи, в результате которого имущество клана *саййид*ов было конфисковано, а они сами высланы из пределов ханства.

[4] Исследовательница приходит к заключению: «Заметно настойчивое стремление его ближайших последователей и потомков все более и более тесно связать происхождение «центральной фигуры», то есть Ходжа Ахрара, как со «Священной семьей Пророка», так и с другими родственными кланами, которые имели кровную связь с той же «Священной семьей» (Жития, с. 74).

[5] Из контекста следующих рассказов автора видно, что Амир Насруллах хотел воспользоваться посредничеством ходжей той ветви Махдуми-азамидов, кто имел родственную связь с Кенегесами (правителями Шахрисабза), чтобы окончательно покорить это суверенное бекство. Одновременно Амир хотел, видимо, использовать ходжей в своей будущей войне против Коканда.

автора – Ишана Султан ходжу. Автор говорит, что тот принял предложения (какие – не уточняется), дары и тысячу *танга* месячного содержания от Амира Насруллаха, но вынужденно (*ла иладж*) (МТ-1, с. 277).

Как пишет этот же автор, саййиды оказывались не только под прессингом политиков, но и обычных людей или, по определению автора, «черни». И тоже в результате политических неурядиц. Кроме упомянутого выше случая о выдаче горожанами Чуста своего правителя Бузурга ходжи в руки подошедших кокандцев (см. выше), Хаким-хан приводит и другие эпизоды, когда традиционное уважение к ходже (*саййид*у) не останавливало толпу, которая, видимо, иногда руководствовалась принципом «свой – чужой», посягая на ходжей. Так произошло в момент, когда жители ханства начали изгонять бухарцев (1843 г.) и разорили дом отпрыска Джуйбаридов – юного Ишана Са‘адуллаха (сына упомянутого Ишана Султан ходжи), арестовали его семью, а его самого убили. Хаким-хан, естественно, осуждает этот поступок, говоря, что люди сделали это «не ведая, что творят» и допустили «самый тяжкий грех, подняв руку на отпрыска Пророка». «По причине этого [убийства], – продолжает он, – люди Коканда в сотни раз больше, чем тот Ишан [Са‘адуллах], потеряли свою честь и настолько, что этого даже не описать...» (МТ-1, сс. 344-345). Автор, конечно, явно затемняет историю, «забыв» указать, что молодой Ишан в действительности был казнен за то, что служил Мангытам (в глазах кокандцев – оккупантам).

Для самих *саййид*ов строгая сословность оставалась основным мерилом сакральности и неприкосновенности их рода или в отношении к «белой кости» (аристократии вообще).[1] Надо сказать, что Хаким-хан являет собой образец чувства аристократической избранности и использует в своем сочинении всякий малейший повод, чтобы подчеркнуть «дистанцию огромного размера» между аристократией (в том числе и условно «светской») и чернью. Характерны в этом отношении его рассказы, скажем, об убийстве ‘Алим-хана. В описанной им сцене его больше всего раздражает то, что убийца был из черни, а «благословенное тело того благородного [=‘Алим-хана]» было «брошено на арбу», словно это был обычный простолюдин («А».II.3). И даже описывая захват и арест своего заклятого врага Мадали-хана, автор с нескрываемой досадой пишет, что предавший хана его бывший слуга был из черни и неизвестного происхождения (*би-насаб*). По всему видно, что Хаким-хана раздражает не столько то, что Мадали-хан был унижен (затем казнен), а то, что его унижали «безродные из черни», которые посмели «перейти черту» (МТ-1 с.335).

[1] См. работу С.Н. Абашина «*Ок суяк*»

Хаким-хан в своих рассказах не договаривает (или утаивает) одно важное обстоятельство. Как бы он ни старался (и как бы ни старались другие авторы) показать огромную степень влияния некоторых фамилий религиозной элиты на ханов или просто в народе, едва ли возможно скрыть факт, что ходжи, приближенные ко двору, в очень серьезной степени зависели от воли правителя или регента. Примеры особого влияния суфийских шайхов Накшбандиййа при дворах поздних Тимуридов или первых Шайбанидов, зафиксированные в источниках, – это особые случаи. На самом деле механизм обретения ими такого влияния пока не вполне ясен, несмотря на значительное количество исследований.

Что касается Кокандского ханства, то здесь религиозная элита, вовлеченная в его высшие политические круги, предпочитала капитализировать влияние при дворе. В большинстве своем это были выходцы из названных знаменитых суфийских фамилий. Однако едва ли они были связаны с суфийской практикой и даже, как замечает Хаким-хан, в большинстве своем были отдалены от нее (см. выше). По крайней мере в источниках мы не находим сообщений, опровергающих сказанное. Некоторые из них имели какие-то связи с практикующим шайхом Муджаддидийа – Муса-ханом Дахбиди. Впрочем и эта связь родственников была скорее связью прагматической, нежели духовной. Отправившиеся от Муса-хана в Коканд его родичи были приглашены для исполнения политических функций, а не для распространения идей братства в ханстве. Если верить Маджзубу Намангани, представители практикующих шайхов Муджаддидийа (например, тот же Ишан Мавлави) были активны в Фергане еще до того, как местные ханы сформировали полноценное государство (Намангани. *Тазкира*, 57б-58б, 96а,б и далее).[1]

Таким образом, мы можем выделить следующие виды вовлечения в политику духовного сословия либо влияний на принимаемые власть предержащими решения:

1. Непосредственное вовлечение в политические структуры, т.е. в качестве владетелей независимых и полунезависимых владений и историко-географических регионов (Кашгар, Ташкент, Ура-типа и проч.).

2. Сознательный отказ от занятия светского чина/должности, тем не менее вовлечение в государственный аппарат в качестве глав некоторых религиозных институтов, т.е. блюстителей религиозных обязанностей и законодательных функций. Наиболее доходные должности – Шайх ал-ислам, Кадий ал-куддат, рядовые кадии/казии и др. Такие должности предоставляли возможность влиять на административные и общественные

[1] Здесь не исследуется история Муджаддидийа в Коканде, поскольку это специальная тема, к которой в настоящее время, как сказано, приступила японская исследовательница Яёи Кавахара.

акции ханства, чем эта часть религиозной элиты и пользовалась (например, упомянутый Ма‘сум-хан).

3. Значительная часть религиозной элиты Коканда принадлежала к лидерам Муджаддидийа (Закир ходжа, ‘Ариф Пискати и др.). Они предпочитали оставаться на суфийском пути, т.е. формально дистанцируясь от власти, однако по традиции братства стремились влиять на высшую элиту (в том числе и на хана) через наставления, назидания в письменном или устном виде. Однако в этом статусе шайху чаще всего «перепадает» какая-либо «религиозная должность» (например, как Закиру ходже). Тогда ее носитель как бы переходит условно в другую категорию вовлеченной в политику религиозной (суфийской) аристократии.

4. Группа религиозной элиты, которая оставалась независимой, хотя состояла из довольно влиятельных шайхов, внешне отказывавшихся от вмешательства в политику, однако влиявших на нее через учеников и родичей (как это делал Муса-хан Дахбиди).

Религиозная элита Коканда была неоднородна. Она тоже делились на кланы и родовые ветви, и в этой среде существовала своя внутренняя сословная градация, высшие страты которой занимали семьи Ахраридов и Махдуми-азамидов. Эти последние, как было показано выше, строго охраняли свою социальную замкнутость (а значит, и исключительность) посредством внутренних браков.[1] Поэтому «допуск» в эти семьи был крайне ограниченным даже для правящей династии, несмотря на ее попытки освящения в общественном мнении собственного происхождения. Сакральная респектабельность этих кланов тоже служила гарантией их социальной замкнутости, однако, как сказано, не во всех случаях. И здесь интересные наблюдения оставил Хаким-хан тура. Он рассказывает, что когда подвернулся случай, ‘Умар-хан почти насильно женился на девушке из бедной саййидской семьи Хан-падша Айим, которую ему рекомендовала сестра Афтаб Айим. Отец, Гази ходжа Уратипаги,[2] поначалу отказывавшийся выдать за ‘Умар-хана дочь, вынужден был потом уступить прямому давлению (там же, сс.187-193). В этом случае высокопоставленные кланы потомков Пророка не проявляли рвение в защите «саййидской чести», когда речь шла о тех отпрысках их клана, которые занимали более скромное место в социальной страте и были всего лишь «бедными родственниками». Иными словами, состав сакральных семей был достаточно пестр и неоднообразен; и в этой среде тоже имела место сословность, что еще раз демонстрирует «элитарный режим», царивший в кокандском обществе.

[1] Правда, сами *саййид*ы по мужской линии могли вступать в браки с «несаййидками». Именно в таком браке состоял сам Ма‘сум-хан, который был женат на сестре ‘Умар-хана.

[2] Он был среди тех ходжей, кто был выселен из Ура-типы приказом ‘Умар-хана.

После интервенций Бухары богословы в кокандском ханстве уже не имели того былого влияния и не могли создавать «общественное мнение» (при очень условном определении этого понятия, не совпадающего с современным), как это было раньше.

II. 6. Кто есть истинный шайх? Экзамен ʻАлим-хана для «белой кости»

Несмотря на неудачи и превратности политического характера или, как говорят авторы источников, «вопреки неожиданным поворотам колеса судьбы», большая часть религиозной элиты (особенно саййидские семьи) предпочитали оставаться в структуре власти, несмотря на критическое отношение к современным им владыкам (см.: выше, параграф 3). Как и в прежние времена, само вовлечение в политические структуры[1] оправдывалось идеей посильного содействия «возрождению правил *шарʻиат*а во дворцах правителей».[2] Однако редко кто из авторов упоминает, что вовлечение во власть и особенно саййидский статус имели еще и прямой материальный интерес, который удовлетворялся не только в виде оплаты за должность, но и в виде налогового иммунитета ходжам (см. ниже). Общественный респект тоже выражался вполне материально, например в виде традиционных подношений (*назр*, *садака*, *ихсан*) отпрыскам «святых» (сакральных семей), приглашения их на различные торжества и одаривания, что способствовало увеличению экономического благосостояния, а значит и общественного положения религиозного сословия. Иными словами, между сакральным статусом, общественным респектом, с одной стороны, и экономическим благосостоянием – с другой, существовала обратная связь. По словам В.Л. Вяткина, «для народа богатство, власть и почесть служат явными знаками милости божьей».[3]

Понятно, что такие выгоды всегда порождали соблазн прямой подтасовки родословной, для тех, кто был богат или влиятелен, однако сакральным статусом не обладал. По крайней мере в источниках известия такого рода отнюдь не редкость. Например, Хаким-хан пишет об этом так: «Все, кто достиг могущества [или «богатства» – بدولت رسيد] сразу мечтают о саййидстве [آرزوی سيادت ميكنند] и делает себя *саййид*ом. После

[1] Собственно «религиозные чины» в структуре дворцовых должностей (и на местах) были частью политической структуры, а назначение на них – прерогативой хана или регентов.

[2] См. соответствующие ссылки на источники в предисловии к переводу: Махдум-и ʻАзам. *Рисала*.

[3] В. Л. Вяткин. *О Ходжа Ахраре*, с.693.

этого, согласно хадису Пророка (мир ему!),[1] они уже ничего не делают. Но человек, сделавший себя *саййид*ом, не будучи таковым, и возносящий свое саййидство, наводит на себя проклятие Аллаха» (МТ-1, с. 59).

Стремление к подтасовке своей родословной (практика, начатая, между прочим, много раньше) экономически себя вполне оправдывало. При устойчивой сословности общества, в котором царили представления об особом «священном» статусе сакральных семей, общественное почитание, которое сулило саййидское происхождение, имело следствием не только привилегированное положение в общине, но и, как сказано, прямые экономические выгоды, в том числе налоговый иммунитет (Бабаджанов. Из истории, сс. 86-99. Там же основная библиография).

Видимо, по этой и подобным причинам во второй половине XVIII в. в Фергане появились не только лже-*саййид*ы, но, как отмечал Хаким-хан, и лже-суфии (лже-шайхи). Интересна его информация о том, что такие «шайхи» выдают себя за «святых» (*вали*),[2] «торгуют ложным *карамат*ом [=способностями к чудотворению] и соблазняют мусульман обманным путем». Автор сообщает, что ‘Алим-хан собрал их вместе[3] и, «устроив экзамен», отпускал с почетом тех, «чьи дела соответствовали *шар‘иат*у». Тех же, «чьи дела не соответствовали *шар‘иат*у, он отпускал, но заставив их раскаяться». Автор приветствует эти меры и завершает эпизод бейтом против «лже-шайхов»: «Внутри они неверные, снаружи – словно Масих,[4] // снаружи [у них] Коран, под полой идол». Как бы желая подтвердить уместность (религиозную легитимность) экзамена ‘Алим-хана, автор пишет, что сам хан стал учеником знаменитого в Фергане Ишана Мавлави и вместе с другими его учениками занимался громким зикром (*джахр*) в своей крепости (МТ-2, сс. 91-92).

Этот факт в более поздних источниках интерпретируется иначе и не всегда в пользу ‘Алим-хана, хотя в большинстве случаев известия о притязаниях самозванцев на саййидское происхождение и подтасовках родословных подтверждаются. Так, анонимный автор АТ пишет, что еще со времени Ирдана-бийа и до эпохи Нарбута-бийа в Фергане появилось много разных шарлатанов,[5] выдающих себя за *саййид*ов и шайхов. Они не обладали подтвержденными родословными (*нисбат*) или разрешениями на духовное предводительство. На их собраниях творились дела, не

[1] Мне не удалось установить, о каком хадисе идет речь.

[2] *Вали* (мн. *авлийа*) «приближенные к Богу». В просторечии допускается перевод «святые». О дискурсах по поводу значения этого термина см в сборнике «Подвижники ислама» (Предисловие С.Н. Абашина и В.Н. Бобровникова).

[3] Понятно, что ‘Алим-хан делал это не лично, а через своих богословов.

[4] Т.е. Иисус Христос. Его образ в исламе символизирует аскетизм и самоотверженность.

[5] Автор их называет «цыганами» (*джугги ва лули*).

соответствующие *шар‘иат*у. Автор утверждает, что «они покупали [документы] *рухсат* и *иршад*,[1] не зная [секрета толкования] формулы ‘*нафи‘ ва асбат*’,[2] открыв лавки плутовства и обмана, стали продавать веру и религию».[3] Так они скопили много богатств, стали заводить жен и наложниц, а люди признавали их за духовных предводителей (*муршидан*). ‘Алим-хан решил остановить это шарлатанство. Согласно решениям ханафитских улемов (بر موافق افتاء و احكام علماء حنفيه), в каждый город был назначен *мухтасиб*, в обязанности которого в первую очередь входило устройство «экзамена» (*имтихан*) для такого рода «заблудших групп» (*фирка-йи гумрахи*). Некоторых отпускали после экзамена, у других проверяли их знания, а к некоторым применяли насилие. (АТ, лл. 50а/97а-50б/97б). Авторская позиция здесь совершенно отчетлива. Он оправдывает ‘Алим-хана и полагает, что «чистка», произведенная им, вполне соответствовала *шар‘иат*у.

Более нейтрально об «экзаменах *сайиид*ов и шайхов» пишет ташкентский автор Мухаммад-Салих. Он говорит, что ‘Алим-хан сразу после захвата Ташкента устроил такую же ревизию саййидских родословных аристократии города и области. Дед автора Мухаммад-Рахим ходжа предъявил в кадийском суде (دار القضات) ранее зарегистрированную родословную и добавил устно еще какие-то аргументы (о них не говорится). Его родословная была вторично зарегистрирована в казияте в присутствии судей, где Мухаммад-Рахим ходжа привел основания, убедившие судей и даже правителя ‘Алим-хана (который, по версии автора, присутствовал на том собрании) в достоверности предъявленных документов (ТДТ, лл. 1034а-1040б; Ўринбоев, Буриев. *Тошкент*, сс. 7-8; Буриев. *Зиё тараттан*, с. 102-103). Между тем сама родословная, восходящая к упомянутому Шайху Хованд-и Тахуру (ум. в 1355),[4] доходила до второго халифа ‘Умара б. ал-Хаттаба ал-Фарука. Версия родословной предков Мухаммад-Салиха ходжи еще раз подтверждает, что к XIX в. рамки понятия о принадлежности

[1] *Рухса*[*т*] (или *иршад-нама*) – документ, выданный авторитетным и признанным шайхом своему ученику с разрешением набирать учеников самостоятельно. Иногда к документу прилагались «*насаб-нама*» – документы, подтверждающие духовную преемственность конкретного шайха, восходящую к авторитетам конкретного «братства».

[2] Имеется в виду формула единобожия *калима* (=«Нет Бога, кроме Аллаха, Мухаммад Посланник Его»), которая в некоторых тафсирах и суфийских текстах понимается как формула «отрицания и утверждения» (*нафи‘ ва асбат*), исходя из ее смысла. Традиция комментариев этой формулы особенно развита в суфийской литературе и иногда входила в курс обучения зикрам, в которых она была основой рецитаций.

[3] بی معرفت نفع و اثبات نامه اذن و ارشاد خریده دوکان ریا و فریبگری کشاده متاع امانت و دیانت میفروختند

[4] Интересно, что по некоторым поздним версиям родословной Ходжа Ахрара, мать Хаванд-и Тахура происходила из семьи термезских саййидов. Он них см: Бабаджанов. Садат-и Тирмиз, сс. 338-341.

к семье *саййид*ов расширились – к ним стали относить не только прямых потомков Пророка, но и отпрысков первых трех халифов, которые, как известно, были родственниками Пророка (см. также: Абашин. *Ок суяк*, с. 75). Нелишне заметить, что это не единственный вариант родословной «Тахуридов» или их родственников по другим линиям, однако все они, по заключению М. Кадыровой, не выдерживают критики на предмет их достоверности (*Жития*, сс. 63-77). Впрочем, для нас важнее, что в более позднее время саййидское происхождение этих фамилий не подвергалось сомнениям. И даже родословная деда Мухаммад-Салиха выдержала своеобразный экзамен в присутствии самого ‘Алим-хана. Правда, не исключено, что хан таким образом пытался создать некий противовес роду покойного к тому времени Йунуса ходжи (тоже претендующего на родство с Тахуридами), стараясь нейтрализовать притязания его родичей и потомков на власть в Ташкенте.

Другой автор Мухаммад Фазил-бик по поводу «экзамена *саййид*ов и шайхов» пишет, что в свободное время ‘Алим-хан, «осведомляясь о положении своих подданных», вызывал к себе тех, кто объявлял себя ишанами или шайхами, и экзаменовал их. При этом всех обманщиков арестовывал и заставлял раскаиваться. Автор подтверждает право ‘Алим-хана проводить такого рода испытания, поскольку хан сам участвовал в сеансах *зикр*а и *ракс*а (=ритуальный танец) и нередко входил в транс, который «стирал [сословную] разницу, не ощущая [границ] между богатым и нищим» (МТФ, л 33а,б).

Более прагматические (и, уверен, ближе стоящие к истине) цели «экзаменов», которые устроил ‘Алим-хан среди шайхов и *саййид*ов, приведены в произведении Мухаммад-‘Азиза Маргилани (‘Азизи). Он пишет, что однажды хан сидел и изучал книги, в которых был список *саййид*ов и других обладателей тарханных грамот.[1] Хан, согласно этому автору, старался выяснить, как и когда эти шайхи получили грамоты, освобождающие их от налогов и задавался вопросом: «То ли прежние правители убеждались в их способностях к чудотворству (*карамат*) и выдавали им соответствующие документы, то ли все им просто доверились и выдавали документы без проверки? И можно ли теперь конфисковать их имущество в пользу воинов ислама и народа? Будет ли это богоугодным делом (*саваб*)?»[2]

[1] Тарханная грамота (*тарханлик*, *тархан-нама*) – жалованная грамота (чаще на недвижимое имущество), или специальное разрешение на освобождение от воинских повинностей и т.п. В данном случае речь идет об освобождении от тех или иных видов налогов.

[2] Очевидно, что частые военные походы, которые предпринимал ‘Алим-хан, требовали немалых расходов. Отсюда естественное желание хана устроить ревизию налоговых поступлений в казну.

Изложив вполне реалистические резоны экзамена, автор завершает рассказ в стиле суфийских агиографических рассказов. ‘Алим-хан приказал собрать всех таких суфиев в Коканд и велел приготовить угощение, в которое было добавлено мясо кошки. Когда угощение подали, ‘Алим-хан, взяв в руки свою саблю (с которой никогда не расставался), явился на то собрание и стал требовать от приглашенных явить свои способности к чудотворству (*карамат*). В противном случае он пригрозил изрубить всех «в такие мелкие куски», что можно будет выбросить их останки сквозь решетку окна. Тут один из шайхов Вали-хан тура[1] встал и, взмахнув рукой над посудой, в которой подали пищу, неожиданно вскрикнул: «Брысь, эй, тварь Божья»! Кошка вдруг ожила и сбежала. ‘Алим-хан и его слуги «крайне изумились» и отпустили всех с миром (ТА, лл. 121а-122а).

С еще более неприязненным и одновременно крайне сомнительным (в плане достоверности) отношением ‘Алим-хана к суфиям мы встречаемся у наманганского историка ‘Ибрата. Увлекшись легитимацией прихода к власти ‘Умар-хана, автор, естественно, старается всячески дискредитировать его брата и предшественника ‘Алим-хана, называя последнего исключительно «‘*Алим-залим*» (‘Алимом-угнетателем)[2] и уверяя, что он принадлежал к «отвергаемому сообществу суфиев» (*мункир ахл-и тасаввуф*), то есть тем группам, кто предпочитал громкий *зикр*. Автор полагает, что хан «считал себя ревнителем *шар‘иат*а. Но, притязая на исполнение *шар‘иат*а, сотворил множество притеснений (*зулм*)».

Далее приводится случай, когда ‘Алим-хан якобы избил своего духовного наставника (*пир*а; имя не приведено). Причина была следующая. ‘Алим-хан пытался взять «такой-то город» и несколько раз отправлял туда войска, но все неудачно. В отчаянии он обратился к своему *пир*у с просьбой дать благословение (*ду‘а*), чтобы успешно взять этот город. «Ибо я потратил много средств и жизней, – сказал ‘Алим-хан, – и все безуспешно ... возможно с помощью вашей благословляющей молитвы (*ду‘а*) я смогу взять этот город». Старец согласился и на некоторое время погрузился в мысленную концентрацию (*мураками*), затем, подняв голову, сказал: «В такой-то месяц в такой-то день пошлешь войска и возьмешь [город]». ‘Алим-хану на этот раз удалось взять город, и он отправил слуг за *пир*ом, чтобы выразить благодарность. После угощения и даров хан спросил у старца: «Сударь, каково наказание того, кто сознательно отвергает предписанное (*ваджиб*)?» Тот ответил: «Семьдесят [ударов] плетью (*камчи*)». Тотчас же хан уложил старца и ударил его семьдесят раз плетью. Старец спросил: «В чем мой проступок, что ты наказал меня?»

[1] О нем см.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 504 (под именем «Вали-хан тура Ходжа-йи калан»).

[2] Полагаю, эта характеристика ‘Алим-хана заимствована у В. Наливкина (см.: «А».I.1).

Хан ответил: «Сокрытие вашего *карама*та приближенного к Богу (*авлийа*)[1] было [вам] предписанной обязанностью. Вы же раскрыли свой *карамат*. А неисполнение предписанного (*ваджиб*) наказывается 70 плетьми. Поэтому вы получили наказание [фактически] из собственных рук».

В завершение рассказа ‘Ибрат приводит упомянутый случай «экзамена ишанов» в собственной версии. Он утверждает, что во времена ‘Алим-хана не было обычая присваивать к своему имени титул «Ишан».[2] Если кто-нибудь и где-нибудь заведет разговор о мистическом пути (*сулук*),[3] его хватали и заставляли пройти по натянутой над водоемом (*хауз*) веревкой, приговаривая: «Если ты собираешься провести по пути (*сират*[4]) руководства [своих] муридов, сначала пройди по этой веревке». Так те, кто называл себя «ишаном», падали в этот водоем. Некоторым другим «ишанам» готовили плов и добавляли туда мясо кошки. Некоторые из них угадывали «через свой *карамат*» подвох и их отпускали, а другие «попадали так в беду», т.е. их жестоко наказывали. ‘Ибрат относит это к разряду «очевидных угнетений» (*зулм ал-‘айн*) (ТФ, сс.46-48).

Очевидно, что более поздние авторы вкладывают в свои рассказы современные им переосмысления, личные представления (восприятия) и иные реалии собственной эпохи. С этой точки зрения, видимо, и следует воспринимать позднейшие толкования действий ‘Алим-хана, особенно в попытках «выявить шарлатанов» и даже наказать их.

Если отвлечься от такого рода переосмыслений и «агиографизации», то можно понять, что подобная ревизия[5] родословных и деяний шайхов и особенно правомерности налогового иммунитета по отношению к их доходам коснулась прежде всего семей, которые без подтвержденной родословной претендовали на саййидство или сумели сфабриковать такое родословие. Кроме того совершенно ясно, что ‘Алим-хан лично не проводил таких «экзаменов».[6] Он, очевидно, перепоручал это дело своим мухтасибам или приближенным шайхам. В их число между

[1] О термине «*карама*[*т*]» см. в предыдущем параграфе. *Авлийа’* – приближенный к Богу, которому дана способность к *карама*, включая предвидение обстоятельств того или иного исхода разных событий. Рассказ построен на суфийских представлениях о том, что носитель *карама* обязан скрывать свою эту свою способность.

[2] Титул, присваиваемый суфийским шайхам.

[3] Т.е. начнет собирать учеников.

[4] Использован коранический термин, встречающийся сочетании «صراط المستقيم» («прямой путь»; Коран, 1:6, 37:118).

[5] Называть эти мероприятия ‘Алим-хана полноценной «религиозной реформой», как это предлагает Т.К. Бейсембиев (Образ Алим-хана, с.30), мне кажется, нет достаточных оснований.

[6] Исключением может считаться случай в Ташкенте, о котором упоминал Мухаммад-Салих.

прочим, кроме упомянутого и знаменитого в то время шайха Мавлави Намангани, входили и другие авторитеты, например тот же Ма‘сум-хан, который пребывал при ‘Алим-хане буквально до самого его убийства (см.: «А».II.3). Может, поэтому Хаким-хан (сын Ма‘сум-хана) совершенно положительно оценивает действия своего дяди (‘Алим-хана) по поводу устроенных им «чисток» среди ишанов и шайхов. Не исключено так же, что идея таких «чисток» исходила именно от лидеров религиозной элиты, которые руководствовались в том числе и соображениями конкуренции с новоявленными «шайхами и ишанами». Во всяком случае примеров того, чтобы кто-либо из придворной религиозной элиты пытался отговорить ‘Алим-хана от таких шагов, нет. К тому же сам ‘Алим-хан, как это отмечают все источники, входил в число адептов суфийского «кружка» и был приобщен к ритуальной традиции громкого зикра. Это, конечно, не означает, что его представления о суфизме были полны или хотя бы достаточны. Тем не менее не следует исключать влияние на хана его суфийского (духовного) патрона – Шайха Намангани. Т.е. вероятность того, что идея «чисток» могла исходить от Намангани, тоже достаточно высока.

Разумеется, к упомянутым «чисткам» приложимы и другие резоны. Интенсивные войны, которые вел ‘Алим-хан, требовали все больших налоговых сборов. Дефицит в казне и поиск новых источников поступлений также мог подтолкнуть ‘Алим-хана к идее о ревизии «налоговых тетрадей» (как пишет ‘Азизи). Непомерное количество «святых», освобожденных от налогов, вполне могло побудить хана усомниться в праве некоторых из них именоваться «шайхами». Вероятно, он сначала обратился с возникшими сомнениями к приближенным, в том числе и к религиозным советникам, и только после этого решился на описанный выше «экзамен», который, похоже, принес немалый доход в казну и одновременно лишил многих «сайййидов» и шайхов налогового иммунитета.

II. 7. Исламизация легенд о происхождении племен и родов

Мы уже упоминали, что в структуре Кокандского ханства традиции родового деления долгое время оставались весьма значимыми в общественной и политической идентичности и легитимации. Особенно это касается родов, которых по традиции причисляли к «узбекам»[1] и их коленам. Иногда специалисты причисляют эти племена и колена к «тюркским», преимущественно имея в виду их язык. Однако на деле эта «этническая» градация была куда сложнее и исторически весьма динамична и неоднообразна.

[1] Повторяю, что этот термин используется не в современном значении.

В одном из хадисов (на который в исторических источниках ссылку обнаружить мне не удалось) обозначение «ترك»/*турк*/тюрк используется скорее в негативном значении. Хадис, передающий возможный случай столкновения арабов с «тюрками» гласит: «Настанет час этот, пока вы не сразитесь с турками, [людьми] с маленькими глазами, красными лицами и плоскими носами, и лица их будут, подобно кованым щитам. И не наступит час этот, пока не сразитесь вы с людьми, которые [будут носить] волосяные сандалии» (Ал-Бухари. Ас-Сахих. № 2928; передан от Абу Хурайры). Это предание скорее всего позднее, отражавшее реалии столкновения арабов с тюрками. Однако преемственность передачи предания (*иснад*) была вполне «благонадежной», отчего оно введено в число достоверных хадисов.

По крайней мере реальная история тюркских народов, конечно, гораздо сложнее, равно как и разнообразна их конфессиональная и этническая эволюция (в смысле племенных объединений, расселения и географии распространения, верований, ритуалов и т.п.).[1] Известно также, что тюркские племена гораздо охотнее принимали ислам, нежели другие религии. В.В. Бартольд склонен объяснять это тем, что в пропаганде религии исламские миссионеры (как он полагает, «дервиши») пользовались идеями о Страшном суде, поскольку это было довольно близко к представлениям кочевников о загробном мире (Обзор, с. 432). Однако и этот процесс представляется более сложным, а главное – затянувшимся на многие столетия (см., например: Франк. Татарские муллы, с. 124-132, там же библиография).

История тюрков в кокандской историографии (так же, как и у историков соседних ханств) обрела скорее сакральные формы, нежели отражала ее реальные этапы или, скажем, передвижения хотя бы в переделах Средней/Центральной Азии. Кроме того эволюцию тюрков местные историки рассматривали большей частью с точки зрения «узбеков», под которыми понимались большинство тюркоязычных племен ханства, иногда даже включая сюда и киргизов (см. ниже). Конечно, в трудах историографов основными «героями» этого условно единого конгломерата племен выступали те колена, из которых происходила правящая династия. Так же, между прочим, обстояло дело и в соседних ханствах, в которых позднейшим традициям сакрализации происхождения тюрков продолжил известный правитель Хорезма Абу-л-Гази (1644-1664). Однако и он опирался на прежнюю тюрко-монгольскую традицию, смешивая ее с исламской. Согласно этой традиции, автор возводил генеалогию тюрков до пророка Йафаса (Иафета) и далее до Нуха (Ноя) (*Шаджара-йи турк*, лл. 4б-5б).

[1] Это можно увидеть хотя бы по довольно беглым обзорам В.В. Бартольда (Обзор истории, сс.425-427; Тюрки, сс. 676-595). См. также: Султанов. Опыт анализа списка 92 «племен илатия», сс. 165-176.

Историографы Коканда вдохновлялись явно этой и схожими генеалогиями, иногда заимствуя их, особенно в том, что касается тимуридской/алтун-бишикской родословной правящей династии.[1] Одновременно некоторые из них предложили свои версии происхождения тюрков и даже пытались переиначить прежние сказания. Кокандским (а затем и туркестанским) историкам гораздо важнее было представить «священные мусульманские корни» предков «узбеков» и особенно Мингов. Более того, авторы предлагают свои сакральные альтернативы как бы в противовес приведенному выше хадису. Так, ʻАваз-Мухаммад Аттар Хуканди «вспоминает» о священных корнях тюрков (и в их составе узбеков) в связи с начавшимся отпадением окраин Коканда после казни Мадали-хана (1843). Автор приводит два хадиса о тюрках.[2] Первый о том, что Пророк будто бы сказал: «Тюрки – мой посох». Второй: «Тюрки – самые лучшие из моей общины». И далее излагаются два рассказа-предания (*ривайа*), которые тоже напоминают хадисы.

Рассказ первый. Один из сподвижников Пророка ʻАбдаллах ибн Саʻуд спросил у Пророка : «О посланник Аллаха, от какого Пророка произошли узбеки? Пророк – мир ему! – ответил: “Узбеки произошли от пророка Узгана, а тот от пророка Урмийана, а тот от Малика Талута, а тот от пророка Йахуда, тот от пророка Йаʻкуба, а Йаʻкуб от пророка Исхака, тот от пророка Ибрахима. Таким образом, узбеки через семь колен восходят к Ибрахиму. По женской линии род узбеков восходит к Биби Сара. У Ибрахима не было детей, и он попросил их у Аллаха. Тот дал ему двух детей – Исмаʻила и Исхака. От Исмаʻила произошел Посланник (Мухаммад). От Исхака – 17 тыс. Пророков Бани Исраила”».

Рассказ второй. Пророк вместе со своими сподвижниками (*сахаба*) воевал против неверных. Он много побеждал. Однако сподвижники в конце концов оказались ослабленными. Тут неожиданно из степи появилась группа людей. Они «удостоились поцеловать руку Пророку». Пророк обрадовался и спросил их по-арабски: «Кто вы»? Но те не поняли. Тогда он спросил по-персидски. Те тоже не поняли этого языка. Тогда Пророк спросил у своих сподвижников Абу Бакра и ʻУмара: «Что это за люди, которые не знают ни арабского, ни персидского»? Абу Бакр ответил: «Эти люди тюрки. Они из области (*вилайат*) Туркистан, из сообщества (*джамаʻат*) нашего отца Абу Каххафа».[3] И после этого он заговорил

[1] См., например, введение Йайфани/Сайфани, который приводит известную тимуридскую родословную Мингов, однако завершает ее несколько иначе, чем в других источниках (ХТ, сс. 1-4).

[2] Конечно, оба хадиса креативны. Мне не удалось установить, компилированы ли они автором из других источников или заимствованы из устного творчества.

[3] Здесь намек на то, что тюрки происходят от предков племени Курайш, из которого происходил Пророк. В обоих случаях использовано слово «ʻ*аса*» – посох, палка.

«на расточающем благодарения» (*шукур ни̲с̲ар*) языке – турки: «Давайте воевать». «То сообщество, согласно велению Пророка, встало строем напротив [войск] неверных и ввязалось в бой. И затем небольшими усилиями они победили неверных и обратили их в бегство. Тем самым сила ислама увеличилась. После этого Пророк соизволил сказать: “Тюрки – мой посох. Всякому, кто оскорбит этот мой посох, наказание – [быть битым] палкой”».[1] Автор здесь же дает более расширенный персидский перевод этого подложного хадиса: «Тюрки – моя община, [словно] мой посох. Всякий, кто посмеет оскорбить их языком, тому предписано наказание по великому *шар‘иат*у».

Далее автор переходит к истории родов и колен узбеков: «Это сообщество [узбеков] произошло от двух людей. Их отец был один и тот же человек. Сын этого Абу Каххафа – Абу Бакр. Его сын Мухаммад, сын Мухаммада – Султан Дилдар, его сын Хаиз (?) Султан, его сын Султан Абу-л-Гази, его сын Кайуз, его сын Султан Хаким, его сын Султан Сафа, его сын Султан Джалал ад-дин, его сын Тулаш-баба, его сын Салай Кабай (Кубай?). В эпоху Салай Кабайа произошли 92 рода (*уруг*/اوروغ), которые были зажиточными и имели много детей. Они благоустроили государство (*вилайат*). Их главы составили союз (*иттифак*). Они советовались во всех делах. И если возникнет смута, то “национальное сообщество” (*джама‘ат-и миллий*) успокаивало своих подданных и его решению следовали все».

Затем говорится о знаменитых 92 коленах, хотя реально автор перечисляет только тридцать четыре. Он начинает так: «Минг, Юз, Кирк, Ункаджат, Джалаир, Кунграт, Алчин, Килдичи, Дурман, Рамдан (?), Катаган, Аргин, Сарай, Найман, Хитай-Кипчак, Турк, Кара-калфак, Калмак, Киргиз (!), Тубай, Тилав, Сактийан, Сарайи, Кийат, Караит и др. Как видим, «список» начинается, естественно, с рода правящей династии. Далее в него включены в первую очередь те племена, которые этнически и особенно политически были доминирующими в Коканде. Интересно также, что в список колен «узбеков» автор не включает бухарских Мангытов, о которых везде в своем сочинении говорит с еще большей неприязнью, чем, скажем, о кипчаках.

Далее, автор сразу добавляет интересную информацию. Он пишет: «Однако, некоторые великие «святые» (*авлийа*) были из узбеков. Это, например, шайхи Маслахат ад-дин Худжанди, который был из рода Катаган, Хадрат Йусуф шайх из (рода) Хитайи, Кадир-шайх из Джалаиров, Кул-лам шайх из Дурманов, Баба Туклик ‘Азиз из Манкгит (منكغت!), Бахшаиш шайх

[1] Несмотря на креативность, хадисы приведены на арабском и «оформлены» подобающим образом с соответствующей вводной формулой (قال النبى عليه السلام) – «Сказал Пророк – Мир ему! – : ...».

из Кипчаков, Хадрат Баха' ад-дин[1] – из Караитов, Джугра Ата, Йулгунлиг Ата, Ил-аман-Баба были из Рамдан (?), Миср-'Али шайх из Алчин-из, Ахунд 'Азизан из Караитов, Йаган шайх тоже из Катаган, Барамук шайх из Кара-калфаков (!), Мавлави шайх из Кунгратов, Халитчи Ата из Уйшунов, Курат (Курт?) Ата из Сиргали, Йамгурчи Ата (из) Ширин, Йалкичи Ата Ханчи [из рода] Хазрат Исхака (?), Сали Ата из Найман, Ак-тунлук Ата из Мингов, Худай-кули шайх из Сарайи, Йиглаган Ата из Караитов, Йунсуз Ата из Кийатов. Однако Аллах знает лучше» (ТДН, лл. 187а-188а).[2]

Сам по себе «список» интересен, хотя требует дальнейшей исследования, особенно в плане идентификации приведенных в нем персон. Достаточно известен Маслих ад-дин Ходжанди (у автора в форме مصلحت/Маслахат, XVI в.).[3] Неясен пока и источник информации автора, хотя, очевидно, в нем преимущественно представлены лица давно умершие (т.е. до написания сочинения). Автор, похоже, хочет показать, что у тюрков были свои мусульманские «духовные пастыри», а следовательно, традиция их «исламскости» являет собой некий continuum. И еще. 'Аваз-Мухаммад никак не объясняет, из какой надобности он делает это свое отступление (весьма интересное для современных исследователей), однако сам контекст информации может нам кое-что подсказать. Непосредственно перед «списком тюркских святых» и сразу после него автор с нескрываемым сожалением говорит, что объединение племен и колен состоялось только во время бухарской интервенции, что позволило оказать эффективное сопротивление оккупантам. А начавшаяся смута «в улусе кипчаков» (главных организаторов сопротивления) резко ослабила коалицию и ханство, «бросив народ в пучину разброда и бунтов» (там же, лл. 180б-187а, 188а, особенно 209а-211б).

Совершенно иную версию происхождения тюрок (у автора «узбеков») изложил туркестанский автор Мулла 'Алим Ташканди (АСТХ). Хотя и он старается привнести сакральность в происхождение «узбеков» через еще более сомнительные предания, вложенные в уста Пророка (а значит, с претензией на хадис). При этом он ссылается на некое произведение «*Насаб-нама-йи узбак*», под которым, видимо, подразумеваются свитки, весьма напоминающие креативные «родословия» (*Насаб-нама*) многочисленных «священных/саййидских семей», которые активно

[1] Кажется, он просто тезка Баха' ад-дина Накшбанда.

[2] Интересно, что автор причисляет к узбекам Мангытов и кипчаков, но считает их «вышедшими из религии» на основе вынесенных в ханстве фетв улемов. Первых – в связи с их жестокостями во время захвата Коканда, вторых – во время борьбы за власть (там же, лл. 29а-30б, 77б-78а).

[3] Мухаммад-Салих говорит о его могиле в Ходженде (ТДТ, л. 1008а). Другие упоминания об этом шайхе в кокандской историографии см.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 275.

фабриковались в период расцвета Кокандского ханства.[1] Во всяком случае, по версии автора, об «узбеках» ни много ни мало упоминал сам Пророк, которого однажды спросили: «О Посланник Аллаха! Каково происхождение узбеков»? «Пророк – Мир ему! – своим источающим сладость языком изволил ответить: “В истоках родословной узбеков – пророк Узган. Его отец – Малик Талут, а его отец – пророк Армийа, а его отец – Йахуда пророк. Его отец – пророк Исхак, а его отец – пророк Ибрахим”... И еще [Пророк] соизволил сказать: “Для всякого, кто обидит узбеков и поклевещет на них, это будет великим грехом, а наказание того будет предписанной обязанностью”»[2] (АСТХ, л. 4а,б).

Далее в тексте приводится краткая версия легенды об Алтун Бишике. Судя по контексту, автор причисляет Мингов (а значит и Мирзу Бабура) к узбекам. Как и в некоторых других (более известных) версиях об Алтун Бишике, автор всячески пытается освятить род Мингов, называя их «квинтэссенцией узбеков» (*зубда-йи узбакān*) и связывая историю их потомков с благочестивыми личностями, например с ходжами (с Ходжа Ахраром, с некоей благочестивой женщиной-суфием, со «святыми» Чадака, упомянутыми Махдум-и А‘замом, мавлана Лутфаллахом Чусти). И одновременно подчеркивает связь с Амиром Тимуром, образ которого, естественно, являет собой пример истового приверженца ислама (лл. 4б-17б).

Интересно, что оба автора, используя легенды явно позднейшего происхождения о «пророческом статусе» «узбеков», сакрализируют их, настаивая на том, что Пророку были известны тюрки, или узбеки, и даже заставляя участвовать их в защите раннего ислама. Такими же мифологизированными выглядят обе приведенные версии о предках тюрков. Однако они не сходятся с другой историей подобного рода, которую мы обнаруживаем у хорезмского историографа и правителя Абу-л-Гази

[1] Некоторые из них опубликованы и частично исследованы (см.: Mazar Documents, Vol.1,3. Там же библиография). Однако произведения с упомянутым названием (либо упоминаний о нем) обнаружить не удалось.

[2] Автор упоминает, что в его выписках из сочинений имелись ссылки на то, что это предание (ривайат) приведено в «*Китаб-и Китмир*» и в «*Мишкат-и шариф*». О первом из них сведений найти не удалось. Однако скорее всего речь идет о легендарной истории о собаке «Семи спящих отроков» (*Асхаб ал-Кахф*) по кличке «*Катмир/Китмир*» (قطمير). Что касается второго сочинения, возможно, речь идет о «*Мишкат ал-Масабих*», составленном в 1336 году Шамс ад-дин Мухаммадом б. ‘Али ал-Хатиб ат-Табризи (GAL, I, S. 621). В свою очередь, это произведение является сокращенной редакцией сочинения Абу Мухаммада ал-Хусайна б. Мас‘уда ар-Фара’ «*Масабих ас-суннан*» (там же, S. 620). Однако упомянутый Мирзой ‘Алимом Ташканди эпизод в «*Мишкат ал-Масабих*» не содержится.

(1644-1664). Он сакрализирует колена узбеков, возводя их родословную к Йафату/Йафасу/Иафету. Между прочим, и бухарский историк Мухаммад-Йа‘куб в своем «Трактате» (*Рисала*) тоже принимает версию Абу-л-Гази о происхождении тюрков и монголов (о произведении: Миклухо-Маклай. Описание, с. 313; Стори/Брегель. Персидская литература-II, сс. 1160-1162). Существует некоторая разница в цепочке имен от Йафета[1] до «тюркской» и родственной ей (в версии автора) «монгольской» линий.[2] Во всяком случае исламизация тюркской истории не нова для историографии региона.

Таким образом, ‘Аваз-Мухаммад и Мулла ‘Алим Ташканди включили в свои сочинения, наряду с изложением в целом достоверных историй, мифологические отступления (у Муллы ‘Алима в качестве части введения), явно граничащие с историческим абсурдом. Их фиктивность была бы очевидна любому мало-мальски грамотному богослову. Однако нет нужды ставить вопрос об исторической достоверности приведенных «хадисов» и преданий или пытаться доказывать сомнительность большинства поименованных личностей в качестве «пророков»; эти реалии очевидны и без глубокого анализа. Такого рода пассажи, естественно, лучше рассматривать как продукт исторических интерпретаций авторов (возможно, как вид литературного творчества), инспирирующих «пророческую генетику» тюрков, история которых освящается авторитетом самого Пророка Мухаммада. Причем эти новые сакральные сказания соединили ранних тюрков с исламской традицией «*фатх*», т.е. с историей походов только-только зародившейся исламской общины. История тюрков с очевидным умыслом вводится авторами в

[1] Содержание произведения Мухаммад-Йа‘куба (вместе с более полной версией – «*Гулшан ал-мулук*») подробно описала Анке ф. Кюгельген (Легитимация, с. 152-158). К этому можно добавить, что Мухаммад-Йа‘куб мог использовать для своих компиляций труд Абу-л-Гази либо их источники компиляций одни и те же (например, «История» Рашид ад-дина).

[2] Совершенно иначе история тюрков в Фергане представлена ‘Ибратом. Он связывает раннюю историю Ферганы (вплоть до основания здесь «царства») с именем легендарного Афрасиаба, которого он называет «*Шах Турана*» (Об Афрасиабе как о «правителе Турана» и древних тюрков см.: Бартольд. Обзор истории, с. 433). Затем ‘Ибрат говорит о народах Ферганы (а значит, и всего Коканда) как синтезе тюркской, монгольской и особенно персидской (*ирани*) исторических, культурных и лингвистических традиций. Надо полагать, что на автора, кроме «*Шах-нама*» Фирдауси или «*Кутадгу билиг*», на которые он часто ссылается, некоторое влияние оказали работы В.Н. Наливкина и В.В. Бартольда, которые он указывает в списке использованных им источников информации (ТФ (Душ), с. 1-3). Во всяком случае об исламизации тюрков Ферганы ‘Ибрат говорит только в связи с включением долины и «всего Туркестана» в состав арабского халифата (ТФ (Таш), сс. 4-20, и далее в связи с историей городов). В определенном смысле позиция ‘Ибрата означает отказ от исламской сакрализации истории ранних тюрков и Ферганы. Тогда как Абу-л-Гази утверждает, что уже ранние тюрки (потомки Йафаса) были мусульманами (*Шаджара-йи турк*, л. 6б).

контекст ранней мусульманской истории. Взгляды здесь могут быть разными. Попробую представить собственную версию.

У ‘Аваз-Мухаммада особенно ярко вырисовывается особая миссия тюрков как воинов Пророка, который обращается к ним как к «родичам» по пророческой, «родственной» линии. Эта же идея сакрализации поддерживается и Муллой ‘Алимом. Он, правда, переносит сакральность на «узбеков», апеллируя уже к другой, условно пост-кокандской аудитории, в которой уже начинает формироваться новая идентичность. Иными словами, изменившиеся политические реалии (колонизация) диктовали необходимость сохранять или реструктурировать старую идентичность, которая могла обрести более или менее ясный смысл в историях, подобных приведенным выше. В них достоверность фактов и событий не так уж и важна, но имеет значение сакральная и историческая система координат, в которой «этническая» община должна видеть свое место, свои корни и не «потерять» собственного мироощущения, «древней и священной» идентичности.

В рассмотренных версиях можно, как мне кажется, усмотреть еще и некую попытку представить тюрков или «узбеков» единой коммуной в контексте желаемой идеи их единства и на основе «унифицированной» и сакральной истории, которая, по замыслу авторов, должна, видимо, «возродить» ощущение былой «священной» (исламской или «исламизированной») солидарности. Здесь угадывается реакция на губительные для Коканда межплеменные распри, которые в глазах обоих авторов послужили причиной «самоедства» и уничтожения исламского государства Коканд. Тогда мы вправе рассматривать предложенные мифы как способ мусульманского восприятия и пропаганды своей ранней истории в новых условиях. Хотя для авторов и наверняка для их читателей это не мифология, а «воспоминание забытого» – «воспоминания о собственной истории», преданной забвению за многие столетия.

Особым вниманием к пророческой линии отличаются две приведенные (хоть и краткие) версии от других схожих «священных историй» региона, какие мы находим у Рашид-ад-дина, Абу-л-Гази или Мухаммад-Йа‘куба Бухари. У двух последних генеалогия тюрков, хоть и связана с библейско-кораническим кругом лиц, однако в большей степени поддерживает чингизидские (тюрко-монгольские) линии родства тюркской аристократии, которая стремилась придать собственному праву на власть не только условно «светскую» легитимность, но и религиозную посредством сакрализации генеалогического древа и «освященной» преемственности собственной власти. Иными словами, их версии родословных можно условно назвать «сакрально-аристократическими». Тогда как представленные историки Коканда и Туркестана постарались сакрализировать всю родоплеменную историю и происхождение тюрков

(«узбеков»), подчеркивая, что мусульманами они были уже в эпоху первых преемников Йафета, т.е. еще до рождения Пророка Мухаммада.

Кроме того у Муллы ‘Алима (писавшего спустя полтора десятка лет после ликвидации Коканда) речь скорее всего идет и о сакрализации узбеков вообще,[1] попытке создания нового взгляда на собственную древнюю историю, связать ее с именем Пророка. Следовательно, автор явно желал сформировать («возродить», в его понимании) своеобразную коллективную «этническую» идентичность и одновременно укрепить религиозную на фоне новых политических реалий, т.е. колониального бытия. Тем более, судя по собранным современными исследователями данным, разобщение групп узбеков и тюрков было достаточно серьезным, они имели не только собственные «уделы/наделы», кочевья, выпасы и проч., но даже отдельные святыни и места погребений, названные по их коленам и родам (*Қашғар мозори*, *Қорақолпок мозори*, *Мундуз мозори* и др.) (Mazar Dokuments, vol.1, p. 35). Примерно такое же разобщение царствовало среди родов и колен киргизов и казахов.

В трудах Муллы ‘Алима мы видим, что этнический и одновременно религиозный (эти два компонента идентичности он не делит) смыслы обозначения понятия «узбек» более ясны, хотя и не выглядят как доминирующие в его сочинениях. Автор ставит перед своими читателями особые задачи[2]: «не утратить священную религию ислам», «не смешиваться с христианами» и т.п. (Бабаджанов. Андижанское восстание, сс. 184-185). Мне представляется, что после колонизации, по крайней мере в Туркестане, этническая идентичность (как смена абстрактной «тюркской» или племенной на узбекскую) усиливалась одновременно с исламской. Видимо, с этого времени можно говорить о начале новой «узбекской консолидации» (не только в политическом, но и в этногеографическом значении), конечно, тогда еще не вполне ясно очерченной. Для начала такой консолидации были устранены основные препятствия – весьма кровавые усобицы, которые собственно и сдерживали процесс рождения «единого этноса» (в условном смысле этого определения, конечно) в качестве внутреннего ощущения. Позже у джадидов, уже в начале XX

[1] Конечно, не стоит исключать и попытку дополнительной сакрализации Мингов, т.е. рассматривать его идеи как разновидность политической и исторической легитимации вообще. Хотя во времена написания сочинения (примерно 1881-84 гг.) сама династия была низложена, а государство ликвидировано.

[2] Имеется еще одно его сочинение, посвященное исключительно религиозным назиданиям и именно в контексте новых реалий, возникших после колонизации (Babadjanov. Russian Colonial Power, pp. 80-90; Бабаджанов. Андижанское восстание, сс. 184-188).

века и особенно при первых большевиках, на смену общетюркской идентичности (в стиле Исмаила Гаспринского или Мусы Бегиева) постепенно приходит узбекская. Это отчетливо видно у Мунаввара-кори. Потом к нему присоединяются Фитрат и другие модернисты (Журнал «Haqiqat», сс.34-37).

Краткие выводы. В обоснованиях внешних походов на соседние владения и ханства кокандские историографы не всегда были единодушны. Однако их оценки опирались не столько на религиозную традицию, сколько на традицию героических эпосов прошлого, особенно когда речь шла о масштабных операциях с целью расширения территории ханства. В этом случае право завоеваний отводилось только сильному и справедливому (в представлениях авторов) правителю, а его явно агрессивные действия трактовались как непоколебимость и целеустремленность в заботе о благе государства. Иными словами, «расширение пределов государства» продолжало восприниматься как прямая обязанность правителя.

В тех редких случаях, когда мы находим обоснование в стиле религиозных напутствий и назиданий, описание самого похода составляется в обычном жанре эпической героики. Если в ходе кампании допущены излишние насилия, многие авторы начинают упоминать о религиозных ограничениях, обращая их в форму критики. И почти все историографы единодушны в положительных оценках походов на окраинные владения ханства, т.е. на тех степняков, кто поднимал восстания. Хотя и здесь, при подавлении «мятежей», некоторые авторы напоминают о религиозных нормах (см. подробней: «В».III.1). Впрочем, обнаруживаемые в кокандских историях религиозные оценки и обоснования внешних походов и экспансий остаются уязвимыми именно с точки зрения религиозных предписаний. Исключение составляет случай *газат*а Мадали-хана в Кашгаре. Законность этих походов не подвергается сомнению ни одним из историков.

Разнообразие оценок внешних походов, видимо, зависело и от самого состояния кокандского общества, в котором родоплеменная и локальная дифференциация долгие годы оставалась нормой, что было спецификой многих постчингизидских политических образований в историко-географических регионах «Туран» и «Иран» (Fragner. The Concept of Regionalism, pp. 344-354).

С обоснованиями внешних походов и внутренних карательных рейдов против «смутьянов» связаны критика и наставления богословов в адрес правителей и высокопоставленной военной элиты. В большинстве описанных в этой главе случаев мы имеем литературные формы «назиданий», которые, надо полагать, имели место не только на страницах

исторических сочинений, но и в устных притчах или в иных формах информационных коммуникаций. Конечно, было бы интересно выявить взаимозависимость исторических сюжетов и устных сказаний, которые иногда фиксируются путешественниками. Однако авторы и того и другого вида коллективной памяти стремятся придать правдоподобие такого рода «назиданиям правителям», окружая героев реалистичной обстановкой и связывая любые наставления «святых старцев» с реальными событиями и персонажами.

Этические оценки действий правителей непосредственно связаны и с другим постоянным сюжетом в исторических сочинениях, мемуарах и сакральных историях. Речь идет о предопределении судеб людей (в том числе правителей), о предначертанности событий и т.п. (*када/каза/казо*). Представления о божественной детерминированности событий в мире были весьма устойчивы и сильны в местной литературе, историографии и устных сказаниях. Похоже, что авторы (как и большинство населения) жили как бы вне времени, вне ожидания социальной и политической стабильности, уповая лишь на милость Бога и судьбы. С другой стороны, учение о предопределении, некогда ставшее предметом обсуждения в богословской и дидактической литературе, для большинства мусульманских историографов (в том числе и кокандских) превратилось едва ли не в единственное средство толкования (языком религиозных оценок) результатов военных походов, смены властей, побед и поражений в локальных и более масштабных конфликтах, реакцией на гибель людей, на природные катаклизмы и т.п.[1]

Предопределение в толковании исторических событий не исключает спасения при условии, что из истории извлекаются уроки (*сабак*); а она показывает, что всякое нарушение *шар'иат*а ведет к ослаблению религии, а значит к греховности, за которую придется отвечать в День суда. И хотя речь идет о спасении (или наоборот, о наказании) в будущем мире, сама концепция тесно связана с миром дольним, который, согласно часто цитируемому хадису, есть «нива для будущей жизни». Однако кокандские историографы, как и большинство историков мусульманского мира, оставляют окончательное решение судеб праведника или грешника за Богом в Судный день, который представлен как реальное будущее.[2]

[1] См. великолепный анализ этого вопроса, сделанный Анке ф. Кюгельген (Легитимация, сс. 204-212).

[2] По замечанию Анке ф. Кюгельген, *шар'иа*[*т*] – вневременный закон, ниспосланный Богом, «который однако не содержит исторического плана спасения. Не история меняет этот вечный образец, а наоборот – она сама подвергается вновь и вновь изменению со стороны этого образца» (Легитимация, с. 212). Мне представляется, что эта формулировка, во-первых, слишком отвлеченная, удаляющая нас от понимания источников *шар'иат*а, включающего, между прочим, не только установления Бога, но и, скажем, предписания Пророка, а в некоторых мазхабах и согласное мнение

Земное будущее почти полностью выпадает из поля зрения историков Коканда, даже тех, кто писал во время и после колонизации. Поэтому в сочинениях оно почти не упоминается как связанное с предопределением, т.е. пребывающее в руках Всевышнего.[1] Будущее, как заметила Анке ф. Кюгельген, связано с Судным днем. Хотя исследовательница приходит к выводу, что бухарские авторы не сообщают ни дня его наступления, ни знамений, его предвещающих (там же, с. 212).

В случаях, когда правление и личное поведение того или иного владыки признавалось явным отступлением от норм и пороком, неумолимая «длань предопределения» наказывала его. Такой исход чаще всего обыгрывался как поучительная история, являющая (по представлению историков и их читателей) некий высший смысл божественного предопределения, безжалостного только к тем, кто нарушил предписанное. Читатель получал не только урок, но и нравственное утешение применительно к собственных проблемам, вызванным чьим-то своеволием, нарушением предписанной морали, ущемлением личных и общественных интересов, прав и пр.

Представление о том, что образ государственного правления на Востоке можно определить довольно абстрактным и изрядно мифологизированным понятием «восточная деспотия», вполне уместно подвергаются исследователями серьезной критике.[2] В случае Коканда (как и соседних ханств) следует иметь в виду, что политическая система была гораздо сложнее и едва ли может определяться такими устоявшимися понятиями, как «ханское своеволие», «абсолютная деспотия» и пр. Для стабильности своего господства властители должны были соблюдать некоторые правила управления, например поддерживать баланс интересов племен и городского населения, чтобы ограничить сепаратистские выступления. Религиозные предписания в той или иной мере служили регулятором поведения властителя, правда, правда, обретая очень специфические формы. Хотя, как сказано выше, власть в Коканде оставалась крайне неустойчивой из-за отсутствия или

богословов, принятые фетвы, свободу их интерпретаций во времени и т.п. Во-вторых, такой тезис должен быть подкреплен конкретными цитатами из источников, что дало бы более надежные обоснования для подобных утверждений.

[1] Для этого достаточно заглянуть на последние страницы кокандских историй. См., напр., ТШ. Несмотря на то, что сочинение завершается описанием свадебного торжества, оптимистические строфы тут же сменяются нравоучениями о преходящем значении земных радостей и торжеств. Нет и намека на какой-либо прогноз или иной взгляд в будущее.

[2] См. великолепный анализ и критику этого и похожих историко-политических клише и мифологем в работе: Ильин. Слова и смыслы (относительно понятия «восточный деспотизм» см. сс. 4-5, особенно 280, 285-286).

неэффективности внутренних механизмов стабилизации и регуляции (в том числе и религиозных), особенно при смене правителя.

На ханов оказывали влияние придворные кланы, а в их числе и представители духовного сословия. Последние вовлекались во власть не только в качестве обладателей должностей религиозного контроля (*шайх ал-ислам*, *мухтасибы* и пр.) и правовых институтов, но и чисто светских должностей. Особый феномен – выходцы из духовной элиты в качестве владетелей самостоятельных уделов или городов. Во всех этих случаях духовная элита, а так же отпрыски знаменитых семей из «духовенства» отнюдь не отчуждались от власти, а напротив, активно вовлекались в нее. Причем можно наблюдать разные формы такого вовлечения. Религиозная элита Коканда всегда была связана с властью и политиками и иногда гораздо в большей степени, чем это представлено в источниках. Вовлеченная же в состав политических структур она уже становилась частью бюрократического аппарата со всеми вытекающими отсюда последствиями, риском попасть в опалу и потерять авторитет, который завоевывался не общественной популярностью, а сакральностью рода и связями с власть предержащими. Соответственно, падение авторитета власти влекло за собой падение престижа религиозной элиты, что и произошло в Коканде в последние 30-35 лет его истории. В эти годы духовная элита (как и в целом духовное сословие) в политической сфере большей частью выполняла функции «благословления» нового хана, регентов, местных предводителей восстаний. Религия и религиозные институты в значительной мере утратили свою основную коррелирующую функцию в политической системе, особенно во взаимоотношениях с основной массой подданных.

Социальный и политический статус представителя религиозной элиты, находящегося на службе у хана или ставшего главой независимого владения, тоже менялся. Тут возникает вопрос: остается ли занявший престол ходжа в «духовном сословии» или же переходит условно в «светское сословие»? Видимо, имеет место и то, и другое. Непосредственно вовлекаясь в политику, отпрыск из семьи религиозной аристократии действовал уже как политик, эксплуатируя факт своего благородного происхождения для легитимации собственных притязаний на власть. В целом у духовного сословия, как и у другой придворной знати, всегда была возможность влиять на решения хана. Она всегда вмешивалась в придворные интриги, стараясь образовать собственный «придворный клан», и значит, становилась частью системы власти.

Несколько иначе дело обстоит с той частью духовного сословия, которая не была непосредственно вовлечена в политику, однако оставалась влиятельной в социуме, т.е. вне дворцов. Речь идет и семьях *сайид*ов, лидеров суфийских групп, шайхов – тех, кто был связан узами родства

(чаще сфабрикованными) с популярными в ханстве и в регионе святыми («сакральные семьи»). Влияние, которым они обладали, имело результатом особое общественное положение. В свою очередь, общественный респект приносил немалые материальные выгоды «сакральным семьям», либо тем же шайхам и другим обладателям «священной» генеалогии. Во всяком случае очевидно, что статус *саййид*а или шайха являл собой весьма выгодный «бизнес». Отсюда бесчисленные факты подлогов родословных, утвердить которые печатями и *ривайат*ами кадиев и муфтиев не составляло особого труда, учитывая масштабы скрытой и открытой коррупции. Правда, некоторые ханы решались на ревизию родословных «святых», как это сделал ʻАлим-хан, но скорее в политических целях. Интересно, что эта его акция получила кардинально противоположные оценки авторов – от положительных или нейтральных до совершенно отрицательных.

Во всяком случае сочетание религиозных предписаний и законов политического устройства, сложившееся в Коканде, имело самые разнообразные формы. При этом о доминировании религиозных предписаний в функционировании политической системы, конечно же, говорить не приходится.

ГЛАВА III. ВОЙНА, ПОЛИТИКА И ПРЕВРАТНОСТИ ВЛАДЫЧЕСТВА

В предыдущей главе были рассмотрены особенности влияния религиозных предписаний на реальные формы воплощения власти (управления). Настоящая глава в некоторых отношениях будет продолжением рассмотренных вопросов. Здесь более подробно обсуждены религиозные аспекты толкования историками войны, точнее внутренних и внешних вооруженных столкновений в Кокандском ханстве. По их интенсивности Коканд ничем не уступал соседним ханствам. История вооруженных стычек и военных походов – это, пожалуй, самые популярные темы среди описываемых кокандскими историками внешних акций ханства. Особенно это касается столкновений с Российской империей, когда встал вопрос о способах сопротивления, а затем и об условиях сдачи городов, о формах мирного сосуществования с колонизаторами, то есть адаптации к жизни в «государстве неверных». На риторику авторов, которые пытаются описать эти события, влияет их индивидуальное понимание религиозных предписаний, особенно с точки зрения мусульманского права. Иногда в качестве аргументов, оценивающих действия противостоящих сторон, хронисты используют былую историческую традицию. В тех же случаях, когда мы не обнаруживаем прямых толкований вооруженных конфликтов (в том числе внутренних) с точки зрения исламского права, повествовательные тексты, тем не менее, содержат религиозную риторику, с использованием соответствующего словаря. Взгляды и оценки авторов нам особенно важны, поскольку демонстрируют как бескомпромиссность позиций одних из них, так и гибкость других. Неоднородность взглядов историков следует рассматривать как проекцию на их мышление «особого состояния» общества, для которого утрата былой политической независимости стала социальным и конфессиональным шоком. Преодолеть это потрясение удалось не всем. В этой главе я постараюсь выделить соответствующую палитру оценок историков Коканда всех знаковых событий в жизни ханства и особенно факта обширной интервенции Российской империи и затем ликвидации Коканда.

III. 1. «Смута и бунт – худшие из деяний подданных». Богословские оценки восстаний

Государственно-правовая идеология исламской общины прошла долгий путь эволюции (Грязневич. Ислам и государство, сс. 189-201). Подчинение земной власти, наряду с «покорностью пред властью Аллаха», предписано в Коране: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху,

повинуйтесь Посланнику и носителям власти среди вас» (Коран, 4:59). Предписание о подчинении правителю закрепилась также в хадисах: «Тот, по отношению к кому амир поступил плохо, пусть стерпит. Воистину, тот, кто раскалывает общину, умрет как язычник»[1] (Ал-Имам ал-Бухари. *Ас-Сахих*, № 7143; передан от Ибн Аббаса).[2] Другой хадис тоже категорично предписывает подчинение правителю: «Пророк – мир ему! – сказал: "Тот, кто повинуется мне, тот повинуется Аллаху. Тот, кто не повинуется мне, тот не повинуется Аллаху. Тот, кто повинуется амиру[3], тот повинуется мне. Тот, кто не повинуется амиру, тот не повинуется мне"» (там же, № 7137; передан от Абу Хурайры). [4] В другом предании от Пророка предписывается: «Повинуйтесь своему правителю даже если над вами поставят эфиопского раба ...» (№ 7142; от Анаса б. Малика). Убийство правителя ради стремления к власти тоже порицалось в хадисе (№ 7148; от Абу Хурайры). Нелегитимным считалось «лишать власти тех, кому она принадлежит по праву» (№№ 7199, 7200; От ʻУбада б. ас-Самита). Одновременно в хадисах обнаруживаются и предупреждения в адрес правителей, которые не заботятся о состоянии своих подданных. Таким владыкам уготована участь «не вкусить аромата рая» (№№ 7150-51; от Маʻкиля б. Йасара).

Таким образом, подчинение правителю в Священных текстах обрело форму сакрального предписания, а неповиновение ему могло быть приравнено к религиозному непослушанию.[5] Выступающий против правителя считался *баги* (باغى – «смутьян, бунтовщик, мятежник»). При этом теоретически легитимный монарх считался сторонником «справедливости» (ʻ*адл*/عدل), а цель *баги* лишь в захвате власти.

[1] То есть «неверным».

[2] Российский исламовед Д. Ермаков приводит этот же хадис, зафиксированный в произведении Ибн Ханбала «*Муснад*» (Правитель и община, с. 214). Исследователь замечает, что «отрицание насилия над правителем оправдывается необходимостью сохранения единства общины» (с. 215).

[3] То есть светскому правителю, независимо от ранга.

[4] Этот же хадис (с добавлениями, сделанными Ваки') приведен в «*Муснаде*» Ибн Ханбала (там же, сс. 213-214). Ахмад ибн ʻАли ибн ал-Хаджар ал-Аскалани приводит любопытный комментарий на этот хадис: «Чтобы община мусульман, которая живет согласно своим представлениям (*ра'й*), не стала причиной возникновения различных общин/"сект" (*фирак*), они должны подчиниться какому-либо вождю (амир) или его представителю, [одновременно] повинуясь *шарʻиат*у Аллаха и Пророка. Ибо все проблемы и разногласия происходят из за отсутствия единства и союза» (ал-Аскалани. *Фатх ул-Бари*, с. 140). Благодарю коллегу М. Атаева, указавшего мне на этот комментарий и предоставившего выписку из текста.

[5] О путях эволюции такого отношения в раннем исламском обществе см.: Грязневич. Ислам и государство, сс. 194-196.

Влияние этих идей ощущается и в исторических сочинениях. Особенно интересна их интерпретация в системе взаимоотношений разных социальных страт, в первую очередь власть предержащих и простолюдинов (условно – «владыки и черни»). Интересен исторический анекдот ал-Катиба ас-Самарканди о Султан Санджаре. Последний будто бы сказал, что ограждение сильных от обиды со стороны слабых еще более необходимо, чем защита слабых от произвола сильных, ибо оскорбление слабых сильными – это несправедливость. А оскорбление сильных со стороны слабых – это и несправедливость и позор. Ал-Катиб ас-Самарканди считает, что беспорядок может произойти в случае, если массы выйдут из повиновения. О потенциальных «смутьянах», то есть о «ремесленниках и земледельцах», он пишет так: «Они не знают языка царей, им не доступно понятие о согласии с правителями, ни возмущение против них. Все их дела имеют одну цель – добыть средства, чтобы прокормить жен и детей. Вследствие этого, они свободны от порицаний и достигают спокойствия» (Бартольд. Туркестан, сс. 441-442). Такая подчеркнуто «монархическая» позиция основана на сакральной религиозной традиции и подхвачена большинством историков региона Средней/Центральной Азии.

В сочинениях правоведов местной (центральноазиатской) школы отношение к *баги* было уже не таким суровым, хотя их действия продолжали расцениваться как *фитна* – мятеж, смута. И хотя борьба за власть некоторых групп мусульман оценивалась крайне негативно, статус *баги* уже не приравнивался к «неверным», а большинство их прав (в т.ч. имущественные, право на жизнь и проч.) сохранялись с оговорками, которые напрямую связывались с «покаяниями» мятежников. Особенно это заметно у авторов постмонгольского времени. По словам одного из местных правоведов ал-Уструшани (577/1180 – 637/1240), сложившиеся в начале монгольского владычества условия «прощали мятежников», в силу того, что сами правители часто выступали инициаторами мятежей. «В наше время господство принадлежит тому, кто смог победить. Все они дерутся за власть» – пишет он (ал-Уструшани. *Китаб ал-фусул*, л. 3а).[1]

Отражая реалии своего времени, этот же автор пишет, что те, кто выступил против правителя, не могут считаться *баги*, если к смуте их побудило притеснение властей (*зулм*), то есть действия, не согласующиеся

[1] Ал-Уструшани писал это сочинение через несколько лет после завоевания Мавераннахра монголами и поэтому с первых же строк приступил к обсуждению вопроса о признаках «*Дар ул-харб*» и «*Дар ул-ислам*» (см. о его рассуждениях ниже, параграф 3). Затем он изложил свои взгляды на *баги*. Совсем не случайно ал-Уструшани, немного отступая от традиции в компоновке текстов по фикху, выносит на первый план обсуждение названных вопросов, которые актуализировались сразу после монгольского завоевания и особенно во время внутренних усобиц чингизидов в борьбе за власть.

с религиозными предписаниями и прямые злоупотребления местных правителей (ставленников монгол) властью. В этом случае, по ал-Уструшани, остальным мусульманам предписывается не помогать такому правителю в подавлении мятежа. Хотя одновременно они не должны помогать и тем, кто выступил против падишаха, то есть мятежникам/*баги*. В этом случае помощь восставшим будет расцениваться как выступление, направленное против правителя, что резко осуждается как в Коране, так и в сунне (см. выше). Кроме того, те, кто отказывается поддержать *баги* (даже в случае их выступления против *зулм*), поступают согласно предписаниям, поскольку такое действие (по источникам – «воздержанность») предотвращает рост самого мятежа, который одинаково вреден и правителю, и подданным. В таких случаях правитель тоже должен «воздержаться от притеснений» (собственных или своих приближенных) и «перейти на сторону справедливости». Такие же предписания адресованы и самим *баги*, которые должны «терпеть притеснения», воздержавшись от восстания во имя сохранения единства общины (там же, 3а,б).

Как видно, позиция Уструшани (и большинства именитых ханафитских богословов, на которых он ссылается в своем сочинении) очень близки друг к другу, особенно, что касается общественного и политического «вреда от смуты». Тем не менее, *баги* уже не оцениваются как «враги религии», особенно те, кто выступил вследствие отчаянного положения, порожденного притеснениями властей. В сочинениях по фикху и в исторических опусах некорректная политика правителей обозначается термином *зулм*. Однако решения, предлагаемые правоведами в такой ситуации, довольно абстрактны и едва ли принимались во внимание какой-либо из конфликтующих сторон, одинаково считавших себя «на стороне правды».

Между тем, из богословов четырех мазхабов, более всего жесткими и бескомпромиссными по отношению к *баги* были ханафитские улемы, что видно не только по обзору (и ссылкам) ал-Уструшани, но и по некоторым исследованиям и обсуждениям современных мусульманских ученых. Например, суровость и строгость ханафитов в отношении к *баги* особенно заметна, когда речь идет о сохранении жизни пленных «смутьянов», условий заключения мира с ними, либо об их имуществе, женщинах и стариках в составе «смутьянов» и т.п. (*Ал-Мавсуа ал-фикхийа*, том 8, сс. 142-146).

Ханафитские авторы, писавшие комментарии и супракомментарии на сочинения по фикху (в первую очередь на знаменитую «*ал-Хидайа фи-л-фуру'*» Бурхан ад-дина Маргинани [ум. в 593/1197])[1] не заостряли внимание на внутри- и межмазхабных разногласиях в этом вопросе, а лишь

[1] О нем и его сочинении см. кратко: GAL, I, 376; CBP, IV, 217, № 3083.

констатировали наличие таковых. Однако само изложение приобрело вид общих правовых констатаций, но тоже без излишнего осуждения *баги* и, тем более, без приравнивания его статуса к «неверному». Например, в таком духе написано сочинение ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда ал-Махбуби ал-Бухари (ум. в 747/1348), потомственного бухарского факиха, чье произведение стало (и остается до сих пор) учебником в местных и некоторых татарских мадраса (*Мухтасар*, сс. 297-298).[1]

В историографии Бухары идеи о необходимости признать правителя, независимо от избранных им источников легитимации своего господства, были продолжением общих исламских концепций о власти. У бухарских авторов правитель считался «тенью Бога на земле». От него требовалось создание «базового порядка»[2] в обществе, который Анке ф. Кюгельген называет «универсальной политической нормой» (Легитимация, с. 248). Речь идет о сакральной традиции. Однако в истории Бухары известны случаи, когда в результате «смуты» на престол восходил новый правитель. Например, в 1800 году Насруллах приступил к борьбе за трон со своим братом Амиром ‘Умаром (правил чуть более месяца). Улемы вынесли решение о том, что действия Насруллаха являются «смутой и бунтом» (*баги ва фасад*).[3] Фетва была забыта и отменена, когда Амиру Насруллаху удалось укрепить свою власть.

В сочинениях кокандской историографии эта традиция осуждения смут тоже получила отражение, правда, зависела от личного пристрастия или эрудиции авторов в религиозных науках и особенно в правоведении. Хаким-хан, например, обращается к этой теме в связи с убийством ‘Алим-хана. Однако всю ответственность за это убийство он возлагает на кипчаков, характеризуя их крайне неприязненно. Он пишет: «Если почтение султанства (=правительства) в *шар‘иат*е Господа – это очевидное предписание веры, то его разрушение – из запретных дел Создателя. Не считаться с этим и предпринимать такие запретные действия есть позор и грех» (М-2, с. 122).

[1] Я пользовался хорошим узбекским (чагатайским) переводом, изданным в 1895 г. в Санкт-Петербурге. Данный перевод фактически является систематизированным текстом, весьма удобным для пользования кадиями, с вынесенным в конец книги содержанием.

[2] Имеется в виду спокойствие и порядок в государстве, своевременное подавление смуты, но на основе справедливости.

[3] ТТ, с. 178. Автор пишет, что в числе тех, кто поставил печать под этим решением против Амира Насруллаха был Мулла Салих ибн Назар-Мухаммад Ходжанди. Став правителем, Амир Насруллах отомстил ему, приказав этому богослову читать «заупокойную молитву» (*джаназа*) по своему брату ‘Умар-хану (которому когда-то покровительствовал Мулла Салих). ‘Умар-хан умер за год до этого в Коканде и был там временно погребен. Автор добавляет, что этот приказ являлся фактически унижением, так как перед останками давно умершего человека *джаназа* не читается. То есть богослов был унижен тем, что был вынужден совершить возбраняемое дело.

Кокандские историографы дружно хулили киргизов или казахов за их выступления против ‘Умар-хана.[1] Причем нелегитимность этих выступлений обосновываются, обычно, ссылками на один или два указанных выше хадиса (см. также: «А». III. 2-4).

Мулла Мирза ‘Алим ибн Мирза Рахим Ташканди (Муширф) тоже пытается доказать, что названные предписания о безоговорочном подчинении правителю нарушались в первую очередь кипчаками и киргизами. К тем и другим он прилагает упомянутый термин *баги*, делегитимируя, таким образом, их восстания, которые, по его мнению, привели «исламский султанат [=Коканд] к разрушению». Более того он приводит две фетвы богословов ханства (к сожалению, полного текста нет). Улемы, используя названные выше аргументы, выносят решение о том, что «восставшие кипчаки[2] по всем очевидным и скрытым признакам являются смутьянами, а их действия – есть неправедный мятеж (*баги-гири*)»[3]. Согласно фетвам, они выступили против справедливой и шар‘иатской власти, то есть, в данном случае, против Худайар-хана. Правда, последнему всякий раз приходилось собирать богословов ханства и, очевидно, с целью получить соответствующее решение (*фатва*) против вооруженной оппозиции. Между тем, согласно предписаниям и нормам разбирательства, богословы должны были изучить причины этих мятежей, особенно на предмет причин их возникновения, например, как результата явных притеснений (*зулм*). Однако автор об этом не говорит и в данном случае прямо осуждает только «мятежников», отдавая предпочтение правительственным войскам как сторонникам «справедливости». Одновременно, любой погибший в войне против восставших квалифицируется им как «*шахид*» (мученик за веру).[4] При всей неприязни к бухарцам, помощь Амира Музаффара, оказанную им Худайар-хану, автор оценивает нейтрально (АСТХ, лл. 78а, 100а-103б).

[1] К слову сказать, эти выступления были более редкими, чем во второй половине XIX века.

[2] Имеются в виду выступление кипчаков во времена Мусулманкула. См.: «А».III.3.

[3] Интересно, что это решение богословов вдохновляет только студентов кокандских мадраса, которые собрали ополчение, чтобы, «согласно предписаниям *шар‘иат*а», помочь падишаху в подавлении мятежа. Часть студентов расходилась по городам ханства (прежде всего Маргилан и округа Коканда) «убеждением и принуждением» стали вовлекать невооруженный народ в свое ополчение. Можно предположить, что аргументами студентов были упомянутые выше сакральные предписания. Однако собранное в итоге войско не представляло серьезной угрозы и разбежалось при первой же атаке кипчакской конницы (АСТХ, лл. 102а-103б).

[4] Характерна так же фраза: «قپچاق باستیریب کوب مسلمانلارنی شهید قیلدی» – «Кипчаки, нападая, сделали шахидами многих мусульман» (там же, л. 103а).

Другой кокандский автор Нийази не дает прямых религиозных оценок «смуте кипчаков», хотя тоже называет их довольно нелестными эпитетами, вроде расхожего «*авбаш/авбашан*» (اوباشان – сброд), или «*душманан*» (враги). Тогда как «сторонники государства» называются им как «دولت خواهی» - «верноподданные», или «благожелатели государства» (ТШ, сс. 240-55 и далее везде до с. 287). Ясно обозначив «сторонников государства», Нийази автоматически относит их к лагерю «борцов за справедливость» (там же). Одновременно он избегает таких характеристик, когда речь идет о внутридинастийной борьбе за трон, например в случае с Малла-ханом и его младшим братом Худайар-ханом. Первого из них поддержали кипчаки. Нийази старается смягчить описание их конфликта, в котором, по его представлению, виновато «дурное окружение ханов» и «злонамеренные убийцы» (там же, сс. 217-229. См. особенно стихотворное изложение автором истории Малла-хана, сс. 220-228). В описании этих случаев историк, стараясь не задеть «чести правящего рода», подбирает такие определения, как «تلاش جای خاقان/تلاش ناموس خاقان» (Борьба за место/достоинство правителя), «ослепление от блеска власти» и т.п. В сочинении имеются и другие дефиниции конфликта братьев в борьбе за престол, вместо обычных для других авторов характеристик как *баги*, или *фитначи*. Иначе говоря, Нийази, как и другие авторы, пристрастен в описании «кипчакской смуты», хотя из осторожности, избегает религиозных характеристик их выступлений, особенно, когда они поддерживают одного из претендентов на престол из правящей династии.

О борьбе за власть в эпоху смут Нийази пишет с нескрываемой грустью, прибегая к эмоциональным оценкам, которые, правда, вкладываются в уста разных групп людей. По словам Нийази, переживания не оставляли его по ночам. К примеру, он описывает свой сон,[1] в котором ему привиделись некие старцы и сам Пророк. Обращение старцев («улемов с тюрбанами») можно понять в том смысле, что пришла пора возводить на трон Коканда блюстителя «пути Пророка». В этом видении автор усмотрел намек на то, что «ислам в государстве ослаб». Нийази толкует свой сон как предвидение и намек потусторонних сил на то, что трон ханства скоро освободится (в связи с убийством Малла-хана) и его займет блюститель *шар'иат*а, намекая, естественно на Худайара. Автор рассказал близким о своем сновидении. Позже это известие дошло до правителя Туркестана Кана'ат-шаха и его окружения. На одном из собраний резюме этих людей было таким (естественно, по версии автора):[2]

[1] Рассказ связан с его пребыванием в составе кокандских войск в момент начала наступления России (начало 60-х гг. XIX века).

[2] Этот эпизод, как и большая часть истории Малла-хана, изложены в стихах.

- Ушла власть ислама
- Из [этого] исламского края,
- Уважение к народу и следование *шар‘иат*у исчезли,
- Ушли от шаха справедливость и совесть
- Улемы не следуют своим знаниям,
- Не наставляют амиров без устали,
- Не стали они [улемы] наставлять фетвами шаха,
- Все, что скажет шах, они лишь подтверждали
- Они удостоверяют своими решениями новшества (*бид‘ат*),
- Свершая деяния, каких не делали халифы
- Они [=правители] ввели насильно новшества[1],
- Какими только не были эти неожиданные напасти [людям]
- Но Пророк вершил политику так,
- Что был [их] руководителем ученый[2]

Основная идея этого рассказа о сне автора заключается в том, чтобы обосновать законность прихода к власти Худайара, призванного восстановить попранный *шар‘иат*. Характеристика эпохи Малла-хана – это целиком мнение самого Нийази, старающегося, правда, внушить, что смена власти в ханстве предсказана «старцами» и самим Пророком, которые были недовольны ослаблением ислама. Хотя другие авторы (современники Нийази) пишут, что при Малла-хане «установления ислама расцвели» («А».III.1). Однако Нийази должен был попытаться доказать обратное, отчего и прибегает к такому отвлеченному стилю в рассказе о своем сне. Тем более, что стихотворная форма была удобна для использования гипербол и сгущению красок. По большому счету, характеристики автора можно приложить к стилю правления большинства правителей Коканда, в том числе и его донатора – Худайар-хана.

Более интересны те резоны «ослабления ислама», которые привел Нийази. В числе прочего, он указывает на то, что улемы в действительности готовы были составить любое богословское заключение, которое устраивало бы правителя, подтверждая, «все, что они не скажут». Зависимое положение богословов всегда оставляло простор для использования их мнения, и любой правитель мог получить нужную ему фетву, которая могла бы представить нелегитимным любое выступление против власти.

---

[1] Имеются в виду нарушение принятых норм взаимоотношений между властями и народом.

[2] Сравните с неполным переводом Т.К. Бейсембиева («Та‘рих-и Шахрухи», с. 71). Толкования исследователя, как мне кажется, не учитывали, что в этой характеристике мы имеем дело только с авторской позицией и его взглядами.

Более конкретные оценки «смуты кипчаков» (но тоже в литературных формах) приводит ташкентский историк Мухаммад-Салих. Автор тоже не жалует кипчаков и «племена», которые во главе с Афтабачи и другими лидерами стали оспаривать власть и влияние в ханстве. Он пишет:

«В 1292 [1875] году [в Коканде] началась большая смута, волнение, мятеж и раздор (фитна ва ашуб ва фасад ва ихтилаф). В городах Ферганы и столице Коканде появились злые и жестокие люди. Кипчаки и другие племена подняли знамена подстрекательства и копья гордыни и сделали предводителем этой сумятицы ‘Абд ар-Рахмана Афтабачи сына Мусулманкула, который в поисках власти и султанского владычества надеялся, что буря их раздоров и распрей дойдет до лазоревого круга (небес)».

Автор добавляет, что «их мятеж дошел до дворца *саййид*а Худайар-хана», который вынужден был бежать в Ташкент (ТДТ, лл. 336б-337а). Из этого и следующих ниже по тексту кратких комментариев автора видно, что «алкание власти» со стороны вооруженной оппозиции и есть «*фитна*», то есть религиозно нелегитимный мятеж.

Другой историк Фазил-бик тоже осуждает кипчаков, называя их смутьянами, презревшими религию и *шар‘иат*. Он пишет, что только они осуществляли гнет (*зулм*) в государстве. Основной аргумент автора в осуждении кипчаков – убийство ими знаменитых улемов своего времени (в этот список автор включил сына шайх ал-ислама Закира ходжи – Сулайман ходжу Ишана, Мавлави Кашшака Андиджани и других). Очевидно имеется в виду та группа улемов, которая поставила печати под фетвой. В ней кипчаки и их союзники названы «смутьянами/*баги*» (см.: «А». III. 3). О главе вооруженной оппозиции Мусулманкуле говорится как об «инициаторе смуты и мятежа». Автор так же вкладывает в уста кипчаков покаяния и обращение к своему лидеру Мусулманкулу: «Ты опозорил нас [=кипчаков] недозволенной смутой перед великим падишахом Худайар-ханом». После этой ссоры предводители восставших (в том числе и сам Мусулманкул) были схвачены самими же кипчаками и переданы властям, а старшины родов, «повесив сабли на покорные выи», пришли с покаяниями к Худайар-хану. Тот простил мятежников, однако, велел прилюдно казнить зачинщиков и главарей, «в назидание людям» (تا که مردومغه تنبه بولغای).[1] Одновременно улемы и придворные Худайар-хана подняли вопрос о том,

[1] Этот род казни мятежников с отрезанием частей тел и показом их публике (*махкир*) может применяться по усмотрению правителя (*Ал-Мавсу‘а ал-фикхийа*, с. 144). Правомерность такой жестокости оправдывалась тем, что казнь должна «успокоить сторонников справедливости» и тех, кто потерял своих близких во время мятежа. Хотя, как мы видели выше, казнь покаявшихся может быть и осуждена, и одновременно оправдана, на основании неодинаковых мнений богословов.

что кипчаки должны выплатить «плату за кровь» (*дийа*), что еще больше усугубило их положение, вдобавок к тем гонениям, которые начались после добровольного сложения ими оружия. Такие «мероприятия» хана не погасили страсти, а напротив, «сохранили горячие угольки в очаге смуты» (МТФ, сс. 144-145, 147, 154-156).

Примерно так же толкует выступление кипчаков другой историк Мухаммад-‘Азиз Маргилани (‘Азизи). Одновременно он говорит об их массовом избиении. Он пишет: «Ловили тех из них, кто попадется и без всякой жалости убивали. Кто смог сбежал, оставшиеся – все убиты». Однако автор ни словом не обмолвился о тех запретах и предписаниях, которые существовали на этот счет. Например, что поверженные и изъявившие покорность «смутьяны» должны быть прощены (см. выше). Впрочем, такая позиция автора понятна, так как выступление кипчаков часто обретало вид борьбы за власть. Сами кипчаки пытались легитимировать свои выступления выдвигая («поднимая») в ханы кого-либо из отпрысков династии Минг. Это обстоятельство давало основание историографам толковать почти все выступления кипчаков не как обычную «смуту», а как нелегитимную борьбу за власть. Хотя ситуация была гораздо сложнее.

Итак, лидеры кипчаков обязательно выбирали кого-нибудь из Мингов в качестве «подставного хана», стараясь легитимировать свои действия в качестве борьбы за державные права «обделенных отпрысков». Между прочим, в качестве таковых (то есть как подставные ханы) выступали когда-то Худайар-хан, Малла-хан и другие правители династии. Возможно поэтому ‘Азизи, описывая случаи борьбы за власть группировок и племен, ограничивается лишь такими упреками, вроде «неправедное дело» (*йаман иш*), избегая религиозных характеристик (ТА, лл. 132а-134б, 135б и дальше).[1]

Таким образом, статус правителя в исламе сакрализирован. Подчинение ему является обязанностью, выносимой некоторыми богословами в разряд «очевидных предписаний». Такое положение оставляет простор для религиозной делигимации любого выступления против власти. Кокандские историографы в большинстве своем используют именно это предписание. Большинство авторов, будучи свидетелями последствий выступления кипчаков, полагают, что именно затянувшаяся на многие годы «смута кипчаков» стала причиной ликвидации Кокандского ханства. В таких случаях чаще всего используется богословский аргумент о том, что всякое восстание (даже как реакция на притеснения/*зулм* правителя), или «мятеж против шаха» влекут за собой более тяжелые последствия,

[1] Такие характеристики мы находим по поводу убийства Малла-хана. Автор осуждает его соратников, кто вчера давал клятву на Коране и изменил этой клятве (там же, л. 136а).

как для государства, так и для самих повстанцев, намного превысив меру свершенных притеснений. Правда, некоторые авторы вспоминают и о праве подданных на «возмущение» в случаях неправедных действий правителя, как это было в случае с некоторыми нововведениями и жестокостями при Худайар-хане (см.: «A».III.4; «B».II.3). Однако и в этом случае, большинство историографов говорят о предпочтительности мирного решения конфликтов общины с правителем, вновь напоминая о предписаниях, что лучше «подданным стерпеть», а правителю придерживаться справедливости. Одновременно некоторые авторы, называя главной причиной ликвидации ханства мятежи, возлагают серьезную долю ответственности и на правителей (чаще всего Худайар-хана), обязанность которого по *шар‘иат*у – устранить притеснения (*зулм*).

Из описанных в предыдущих главах действий как мятежников, так и большинства из правителей ханства, видно, что в своих действиях обе стороны едва ли руководствовались в полной мере правовыми (шар‘иатскими) предписаниями. Правда, упоминаются полученные некоторыми правителями (особенно Худайар-ханом) фетвы, предоставлявшие им право крайне жестоко расправляться с мятежниками. Однако это обстоятельство не дает оснований думать, что эти фетвы получены без давления, либо чаще составлены в «угоду монарху» (напоминаю о характеристике отношений «богослов – правитель», которую привел Нийази).

По крайней мере, предупреждения сакральных текстов о каре в будущем мире, тем правителям, кто вершит несправедливость и гнет по отношению к подданным, практически не формировали праведный образ их поведения или внутренней политики. В отношениях с племенами, правители больше руководствовались прагматическими целями, чем предписаниями названных выше хадисов. Тем более что власть в Коканде в большей степени ассоциировалась с военным и отчасти гражданским управлением (например, советы старейшин), которое крайне слабо регулировалось религиозными установлениями, либо посмледние адаптировались под обычаи. Во всяком случае, большинство историков (а также духовенство, городские и оседлые жители) отстаивали приоритет *шар‘иат*а в в действиях властей и подданных. Правда, неконкретность религиозных предписаний в отношении «праведного правителя», неодинаковое толкования *шар‘иата*, зависимое положение богословов и другие похожие обстоятельства приводили к тому, что оценки авторами одного и того же правителя расходились. К этому добавлялось и личное пристрастие историков, большинство которых, по устоявшейся традиции, рассчитывали на донаторство конкретного правителя и писали свои опусы как историю «справедливого монарха» (т. е. своего конкретного или потенциального заказчика).

С другой стороны, упомянутые выше предписания о том, что непослушание правителю есть неподчинение сакральным установлениям, тоже не срабатывали. Отсюда и оценки большинства авторов, сформулированные в том смысле, что «племена пребывают в неведении и презрели *шар'иат*». В таких случаях лидеры племен старались отыскать собственные способы легитимировать свои выступления. Чаще всего они находили и «поднимали своего хана» на трон, однако из рода правящей же династии. В этом случае, согласно устоявшимся представлениям, выступление против власти должно было выглядеть как легитимное (однако, исключительное) право подданных «заменить нерадивого правителя», гнет которого превысил допустимое.

III. 2. Ташкентский договор генерала М. Черняева: «Решать дела по магометанскому закону»

Выше было упомянуто, что захват Ташкента с точки зрения некоторых военных экспертов Российской империи выглядел авантюрой, под которой, впрочем, военное командование в Оренбурге и власти в Санкт Петербурге подписались сразу же, стараясь, однако, смягчить достаточно бурный международный резонанс (см.: «А».III.3). Политический статус города обсуждался еще более года, точнее 14 месяцев. Дискутировались два вопроса: оставить Ташкент в качестве «самостоятельного владения» или присоединить его к России (Азадаев. Ташкент, сс. 89-90). Тем временем «местная дипломатия» почти полностью находилась в руках М. Черняева, который к тому же был назначен первым Генерал-губернатором образованного Туркестанского края.

Примерно за год до захвата Ташкента первым мусульманским городом региона, который имел опыт дипломатического договора с российскими властями (точнее военными) стал г. Туркистан.[1] «Петиция горожан» (как она названа в русскоязычных источниках) в форме требований к мирному договору, была в той или иной степени удовлетворена и принималась во внимание колониальными властями (подробней: «А».III.3). Интересно, что часть сформулированных в ней условий[2] (сохранить шар'иатские суды, не допускать российских солдат в дома мусульман, освободить местных жителей от воинской повинности, освободить вакфы от налогов и т.п.) были почти дословно повторены в договоре генерала М. Черняева с ташкентской знатью. Это наводит на мысль, что «Петиция» жителей

[1] Правда, и туркистанский и ташкентский договора были составлены спешно, выдвинув лишь самые основные требования, отражающие преимущественно интересы тех, кто их составлял.

[2] В Туркистанской «Петиции» эти пункты выглядели как просьбы и пожелания.

Туркистана послужила основой для выдвинутых ташкентцами условий договора, поскольку знать города наверняка была осведомлена о договорах туркистанцев с русскими военными.

Эпизоды до и после захвата Ташкента русскими отрядами достаточно полно изложены военными историками Российской империи и затем по архивным материалам изучены рядом исследователей (см.: «А». III.3). Из местных историков о захвате Ташкента и первых договорах с М. Черняевым пишет свидетель тех событий Мухаммад-Салих.[1] По его впечатлениям и воспоминаниям, после прекращения сопротивления в городе установилась неопределенная ситуация. Иными словами, встал вопрос о переговорах, а самое главное, о форме договора с «неверными». По словам автора, представители тех горожан, кто выступал за мирный договор с российскими военными (т.н. «прорусская партия») посоветовали М. Черняеву ранним утром произвести два пушечных выстрела по городской площади (*хийабан*) и по кварталу Шайхантахур. В этих местах сосредоточились наиболее последовательные сторонники сопротивления во главе с Муллой Салих-бик ахунд Дадхахом (фактический лидер «бухарской партии»).[2] Перед утренней молитвой пушечные выстрелы были произведены. Одновременно сторонники «прорусской партии» из горожан распространили слух, что российские солдаты собираются поджечь дома горожан. По мнению «советников» (их автор называет «внешне мусульманами, внутренне лицемерами/*мунафик*») такая устрашающая акция будет способствовать тому, что горожане с легкостью пойдут на подписание мирного договора. Провокация, похоже возымела действие и Салих-бик ахунд стал собирать знать города на площади, чтобы начать переговоры с М. Черняевым (17 июня 1865).[3] Последний прибыл со свитой и переводчиком, поздоровался с каждым из знатных горожан. После переговоров были представлены тексты мирного договора

[1] Естественно, его сведения отличаются от отчетов русских военных, которые затем опубликованы в виде «Историй» края, его завоевания и проч. Существуют так же полные отчеты и донесения русских военных (в первую очередь М. Черняева и обработавшего донесения военных полковника Серебренникова). В контексте поставленных задач, более интересны местные источники. Цитаты из документов, их переводы и некоторые комментарии этих событий опубликованы: Ф. Азадаев. Ташкент, сс. 80-86; *Солиҳбек Додҳоҳ*, сс. 10-17.

[2] Как пишет Н. Остроумов, Салих-бик ахунд принадлежал семье зажиточных биев Ташкента, имел авторитет в Шайхантахурской и Кукчинских районах города и был мударрисом мечети Ходжа Ахрара (Сарты, с. 134).

[3] Русскоязычные источники называют других (похоже, более влиятельных и авторитетных в городе) лидеров переговоров. У Мухаммад-Салиха инициатором мирных переговоров и главой ташкентской делегации выступает Салих-бик ахунд, которого он особо выделяет в связи с тем, что тот «смело возразил» М. Черняеву, когда генерал хотел составить документ о «добровольной сдаче города» (см. ниже).

и особое соглашение (*ахд-нама*) от каждой части города (*даха*) – Сибзар, Шайхатахур, Кукча и Биш-агач (Бешёғоч) (ТДТ, лл. 666а-669б).[1]

Теперь разберем зафиксированные авторами источников варианты Ташкентского договора. По сообщению того же Мухаммада-Салиха, войска генерала М. Черняева вошли в город 12 сафара 1282/6 июля 1865 года, что на самом деле неточно. Как упомянуто выше, встреча в действительности состоялась 17 июня, то есть 23 мухаррама. От ташкентцев, по словам Мухаммад-Салиха, было подготовлено четыре варианта предложений по мирному договору. Они были подготовлены старейшинами, кадиями и главами четырех районов (*рукн*/*даха*[2]) города. Сам автор, как следует из текста, видел только тот вариант, который был составлен бишагачскими аксакалами (ТД, л. 668б). Не исключено, что именно это договор стал основой для сводного документа. Мухаммад-Салих честно признается, что не может вспомнить точно его содержание. Из этого следует, что и приведенный в его сочинении договор записан лишь на память, а значит приблизительно. Таким образом можно понять и его неточности в датах. Неясным остается вопрос, были ли подписаны все четыре варианта, либо (что, скорее всего, соответствует действительности) на их основе составлен сводный текст? Во всяком случае, этот договор (возможно, уже сводный) Мухаммад-Салих передает в таком виде:

«Пусть мусульмане, согласно прежним правилам (بتعامل قديم), остаются в предписаниях своей веры и общины (ملت) и пусть их обязанности согласуются с этими предписаниями. И пусть харадж и закат[3] собираются с мусульман – владетелей собственного скота и земли – согласно предписаниям Мухаммадовым,[4] один раз в год с урожая и прибавления [скота]. Пусть не берется за сенокос и траву ничего, кроме оплаты правителю (غیر به پآ دشاهی), чтобы бедняки и народ смогли бы этим воспользоваться, как было заведено в древности.[5] По этим же древним обычаям [не облагать] дворы, [загородные] подворья с участками и сады.

[1] По сведениям русских источников 16 июня, когда сопротивление горожан в основном было сломлено, к М. Черняеву явились представители старейшин с просьбой принять делегацию от горожан и составить мирный договор (Азадаев. Ташкент, с. 81).

[2] *Даха* (*рукн*) – район старого Ташкента, в который входило до десяти и более кварталов (*гузарлар*). Подробней см.: Урунбаев, Буриев. *Тошкент*, сс. 14-16, особенно 25-30).

[3] Об этих и других подобных налогах см: «В». IV. 4.

[4] То есть по *шар'иат*у.

[5] Такого рода фразы были пропущены Ф. Азадаевым в его переложении очень приблизительного перевода из архива З.Ш. Раджабова. Ясно, что эти условия договора не вписывалась в его толкования о «классовом характере» составленного документа (Азадаев. Ташкент, сс. 81-82).

Падишахские солдаты[1] не должны останавливаться постоем (قوشخانه نكند) во дворах народа. Не брать с народа годового налога (سالیانه), ибо это ясный признак гнета (ظلم). Никто не должен предъявлять притязаний [мусульманам] вне велений шар‘иата. И если кто-либо имеет иск к кому-либо, пусть заявляет кадию ислама. Смотрители вакфных [имуществ[2]] пусть контролируют [расходы].[3] Без согласования с велениями *шар‘иат*а, никто не должен брать у другого человека и куриного пера».

Автор пишет, что одновременно был подготовлен еще один документ о мирном договоре, составленный российской стороной, и затем документы были переданы М. Черняеву на рассмотрение, который, видимо, не стал внимательно их изучать, поскольку они тут же были подписаны. Автор пишет так же, что Салих-бик Дадхах подозвал его и, показав один из договоров (Бешагачского района), сказал, что этот договор остается «для вас молодых» и велел его хорошенько запомнить. Но автор пишет, что помнит его плохо (ТД, л. 668а,б).

Подписание завершилось раздачей «подношений» (подарков). Почетные халаты получил глава ташкентской делегации Хаким-ходжа Кади-калан, Салих-бик Дадхах и др. На следующий день Черняев вошел в город и осмотрел знаменитые медресе и мечети города, «дав разрешение студентам продолжать учебу». В числе прочего он, по словам автора, посетил могилу ‘Алимкула лашкар-баши (там же, 669а,-670б).[4] Тогда же горожанам было велено сдать оружие, что они и сделали (там же, 669б).

Другой вариант этого же договора (возможно, от другого района/*даха*) приводит в своем произведении Абу ‘Убайдаллах ат-Ташканди:[5]

1. Ни при каких обстоятельствах не предъявлять претензий мусульманам по вопросам религии и *шар‘иат*а и не вмешиваться в них. Все нарушения [порядка] пусть решаются по *шар‘иат*у, не внося в него новшеств.[6] [В этих вопросах] предоставить мусульман самим себе

2. Русские солдаты не должны входить в дома мусульман без их разрешения;

[1] То есть российские военные.

[2] То есть имуществ, пожертвованных в пользу богоугодных заведений.

[3] Так я понял фразу: و محتسب وقف احتساب نمایند

[4] Мухаммад-Салих говорит, что в городе после осады было много разрушений и люди с сожалением и горечью читали по улицам бейт, который намекал на то, что соседние ханства не помогли Ташкенту. «Если есть сахар в Коканде, плюнь на этот сахар, если есть богатство в Ургенче, то отшвырни это богатство» (там же, л. 669б). Здесь использована игра слов с названиями городов/ханств, в графическом написании которых есть искомые слова: قند/*канд* – сахар; گنج/*ганч* – богатство).

[5] Правда, автор был в числе противников Салих-бика ахунд Дадхаха. Поэтому он говорит, что в эту делегацию по мирным переговорам Дадхах был включен «вынужденно» (л. 234а).

[6] Фраза احداث نكند/«не вносить новшеств» добавлена на полях рукой переписчика.

3. Ни через 20, ни через 100, ни через 1000 лет не брать мусульман в солдаты;

4. Не накладывать поземельного налога и налога за урожай (خراج و طناب) на: законно приобретенные земли; на тех [владельцев], кто имеет документы на свои участки (وثیقه دار), либо доставшиеся им в наследство; на другие подобные виды [собственности]. Однако с земель, за пределами города, которые не проданы или не куплены, с них брать *‘ушр*[1] и ничего большего не требовать.

5. За исключением *заката*, не требовать ни одного *фельса* из того, что требовали при притеснителях Кокандского правительства, а именно: на базарах за весы; за *миршаб*ов (میرشبانه);[2] на базарах по продаже скота,[3] а так же разные оплаты, начиная от ворот [базаров];

6. Не требовать от народа (فقرا) и мусульман сверх того, что люди обязаны исполнять по почитаемому *шар‘иат*у Мухаммада – благословения и приветствия ему!»

Автор пишет, что эти условия[4] были утверждены Генералом (Черняевым), который одарил почетными одеждами старшин города, а сам со своими солдатами переселился в городскую крепость/*Арк* (ХА, лл. 234б-235а).[5]

Кроме того М. Черняев, спустя примерно неделю после подписания вышеназванных документов (сводные условия мирного договора от ташкентцев и мирный договор), подписал собственное Обращение («Объявление») к горожанам и жителям области, текст которого был составлен явно с использованием приведенных выше условий горожан. Приведем для ясности полный его текст:[6]

[1] Предписанные *шар‘иат*ом 1/10 урожая, или сбор с иных видов дохода.

[2] Речь идет о ночных дозорных.

[3] В тексте: «на базаре по продаже баран, верблюдов, коней и другого [скота]».

[4] Здесь автор говорит о пяти условиях, хотя в своем тексте приводит шесть, не обозначая их цифрами, а лишь обычной фразой و شرط دیگر/«и другое/следующее условие».

[5] Мухаммад-Салих говорит, что М. Черняев расселился на горе Чихил-духтаран по совету Салих-бика Дадха (ТД, лл. 671б-672а) , в чем можно усмотреть склонность этого богослова к компромиссу.

[6] Документ был полностью и без изменений был опубликован Ф. Азадаевым (Ташкент, сс, 85-86). Здесь текст приведен по этой публикации, так же без изменений. Судя по довольно простой стилистике и не вполне удачному синтаксису составленных предложений, текст был составлен на скорую руку и не вполне грамотным переводчиком, который, похоже, использовал староузбекскую кальку и при переводе смешал ее с канцелярским языком, но на том уровне каком им владел. По информации публикатора, сохранился и узбекский вариант документа с аналогичным текстом, датированный «6 днем месяца сафар 1282 г» (= 30 июня 1865 г. по Григорианскому календарю; публикатор указывает ошибочную дату 1 июля; там же, с. 86, прим. 1). Здесь не совсем понятно, почему даты имеют такие разногласия. Можно сделать два

«По велению Великого Государя и от имени Губернатора генерала Черняева объявляется. Решать дела по магометанскому закону, стараться водворять спокойствие народу, молиться в мечетях Богу, и исполнять магометанские обряды, Богу молиться в положенное время, в большом училище[1] муллы должны учиться по понятию веры и законов, дети непременно должны учиться в школах, если дети будут шалить, то их муллы должны наказывать и принуждать учиться. Отцы и матери, которые не будут отдавать в школу своих детей, за это подвергать их [наказанию] по закону шариата. Все люди, которые занимаются мастерством, должны и продолжать заниматься им, торговый народ должен заниматься торговлей. Земледельцы должны обрабатывать землю. На улицах ничего не бросать, улицы должны чистить; по магометанскому закону запрещается пить вино, бузу и игры в кости. Все дела, которые противны вере и закону, прошу не делать. Запрещается обвешивать на весах. На занятые деньги из мечетей проценты их доставлять своевременно. Все должностные лица при решении дел не должны брать взяток. Запрещается делать с мальчиками мужеложество.

Казы Ислям, Казы Калян, Казы Казы[2] и Муфтий не должны решать дел по своему произволу, а должны решать, как повелевает шариат. Если дело кто-либо решит без шариата, тот отрешится от должности. На улицах не драться, не кричать, если будете ссориться и кричать, то будете виновны. Казы Ислям должен брать за венчание два рубля, а *раис* должен брать один рубль. Брать за то, что повелевает шариат, и в противных случаях не брать. За приложение печатей не брать.[3] Если вы будете исполнять все выше изложенное, то земли, сады и имущество ваши в вашем ведении. Детей ваших в солдаты и казаки брать не будется [!]. В дома ваши солдат для постоя не будем пускать. Солдаты в дома ваши входить не будут, если войдут, то представлять начальству.

Для вас милостей много, молитесь за здоровье Государя».

Условия документа, как видно, строго конфессиональные, хотя сюда не включены экономические требования ташкентцев, которые в условиях

предположения. 1. Текст договора М. Черняева был подготовлен заблаговременно, исходя из требований, сформулированными знатью Туркистана и Чимкента. Значит М. Черняев наверняка знал, какие требования выдвинут ташкентцы. 2. Даты захвата города намерено «передвинуты» самим М. Черняевым, который вел собственную сложную игру, пытаясь уверить свое командование и «высокое начальство» Петербурга в том, что большинство ташкентцев добровольно пригласили его захватить город.

[1] Скорее всего, имеется в виду самое крупное на то время мадраса Ходжа Ахрара.

[2] Имеются в виду верховные конфессиональные должности, обозначенные так: *Кади ал-ислам*, *Кади-калан* и *Кади ал-кудат*.

[3] Сбор за утверждение документов (*мухрана*).

упомянутого выше мирного договора были выставлены едва ли не как основные. И значит цель М. Черняева была ясна – «замирить город», успокоив его опасения за «религиозные устои» (в связи с экспансией «неверных») и сгладить последствия разрушений и погромов во время штурма.

Итак М. Черняев и его свита без особых препираний подписали мирный договор и условия горожан, включив его основные (не экономические) требования в собственное «Объявление». Все эти документы, как сказано, воспринимались М. Черняевым и его окружением как своеобразный стратегический шаг ради «замирения города».[1] Однако российские военные, похоже, не учли международную перспективу, точнее реакцию на захват Ташкента, особенно в контексте пристального внимания к «восточной политике» Российской империи со стороны ее всегдашних оппонентов, прежде всего Англии и Турции. Падение Ташкента действительно вызвало международный резонанс. Первой, естественно, среагировала Турция. От имени Султан ʻАбд ал-ʻАзиза (1861-1876) в Санкт-Петербург была послана нота протеста. В Российской столице реакция на эту ноту была ожидаемой. Согласно сведениям Мухаммад-Салиха, М. Черняеву из столицы Империи была направлена срочная депеша с приказом составить соответствующее письмо от имени ташкентцев. Письмо должно было содержать сведения о том, что горожане «добровольно привели русских и сдались им на милость» по той причине, что устали «от кровопролитных войн за власть в Коканде». Текст этого письма был зафиксирован позже (приблизительно) Мухаммад-Салихом (ТД, л. 672а,б). Однако существовали, по крайней мере, две редакции этого документа. Уже после революции в 1927 году это послание на «Высочайшее имя» и генерала М. Черняева было опубликовано А. Камчинбиком с комментариями (*Туркистаннинг тапширилиши*). Однако текст опубликованного письма выглядит слишком упрощенным.[2] Одновременно, имеются и другие варианты его содержания.

Например, смысл этого послания передает Мухаммад-Салих, который, крайне отрицательно характеризует эту затею М. Черняева и особенно его прессинг по отношению к авторитетам города, кто отказался

[1] Правда, глава ташкентской делегации на переговорах Салих-бик ахунд настаивал на том, чтобы и русская сторона тоже поставила свои печати, подобно ташкентцам. На это ему было дано пояснение, что согласно правилам, русские ставят только подписи, то есть личных печатей у них нет (ТДТ, л. 668а,б).

[2] Современный публикатор этого документа (в популярном изложении) У. Султонов полагает, что это подделка (*сохта*), однако, доказательств своему утверждению не приводит. Кажется, что установить подлинность (и наоборот) этого утерянного документа пока не представляется возможным. По крайней мере в публикации Камчинбика в фотоиллюстрации документа ясно видны печати тех, кто под ним подписался (см. ниже).

подписать документ (см. ниже). Письмо, естественно, было составлено в дипломатических целях, дабы оправдать перед Турцией захват Ташкента, представив его как «добровольное волеизъявление» горожан. Тем не менее, вольно или невольно Мухаммад-Салих вносит в письмо ряд имевших место фактов, которые, скорее всего, были включены в текст при участии «прорусской партии» Ташкента. Здесь, в частности, говорилось (в изложении Мухаммад-Салиха):

«... В период Ферганских правителей [Коканда] ... в этом городе [Ташкенте] усилился гнет и притеснения (ظلم و جبر). ... Из-за того, что увеличился размер оплаты заката и хараджа, наложенного на степняков (باديه نيشينان), они разбрелись в разные стороны. Суммы установленных [выплат] *заката* вышли за пределы справедливо установленного;[1] это [деяние] не признано дозволенным в четырех мазхабах.[2] Они [=кокандцы] так же посягнули на древние обычаи и установления (عرفيات و رسميات), никогда не оказывая послаблений. В течение многих лет они дерутся за власть, погубив многих великих людей. Долгое время они следуют за искусителями, грешниками, и клеветниками, отчего между [ними] пролилась кровь. Они отклонились от установок шар'иата и велений богословов и отдалились от благосклонности улемов и бесед с мудрыми, оставшись в неведении. Ферганой и Туркестаном управляют преимущественно беспутные кипчаки, киргизы, казахи и [разный] сброд. По этой причине, желая остановить их гнет и притеснения, думая о мирной жизни людей и страны, мы добровольно и по собственному желанию привели войска и начальников русских христиан и вручили им страну»[3] (ТДТ, л. 672а,б).

Мухаммад-Салих завершил свое сочинение более 20 лет спустя после этих событий. Однако мне кажется, что собственно запись об этом документе была составлена много раньше (до 1876 г.), так как на полях автографа сочинения к имени Султана 'Абд ал-'Азиза (1861-1876) рукой автора приписана формула: «*Халлада Аллаху мулкаху ва султанаху*» (Да сделает Аллах вечным его царствование и власть!). Напомню, что эта молитва в виде формулы-пожелания прилагается только к живым правителям (там же, л. 673а). И значит есть основания полагать, что автор эти эпизоды и содержание «обращения Черняева» зафиксировал раньше, имея еще свежие впечатления и сумев передать содержание документа достаточно близко к услышанному (или увиденному) оригиналу. Тем более он излагает события как свидетель и даже их участник. Однако М.

[1] Или «равновесия» (اعتدال).

[2] В узбекском переводе О. Буриева этого же абзаца имеются небольшие неточности и пропуски. В частности, пропущена фраза «مذاهب اربعه تجويز نه فرموده» (... что не признано дозволенным в четырех мазхабах ...) (ТД, л. 672а. Сравните: *Солиҳбек Додҳоҳ*, с. 13).

[3] Написано во множественном числе «مملكتها» – страны.

Черняев едва ли мог составить, или произнести текст самостоятельно именно в таком виде; слишком «не по-русски» он сформулирован. А главное, изложенные в письме факты, действительно отражают реальную ситуацию и, как сказано выше, могли быть сформулированы только теми, кто знал ситуацию и жил в этой среде. Поэтому мое предположение, что формулировка документа, вложенная автором в уста М. Черняева, в действительности принадлежит кому-то из местных жителей (скорее всего из «прорусской партии»), имеет серьезные основания.

По версии Мухаммад-Салиха, М. Черняев созвал в свой шатер знать и духовенство города (во главе с тем же Салих-бик ахундом) и стал настаивать, чтобы сформулированное выше письмо было подписано знатью города. Однако Салих-бик ахунд, в числе прочего, заявил: «Мы изложим произошедшие события без изменений и правдиво». Речь, вложенная автором в уста Салих-бик ахунда, имеет, как обычно, литературную форму, однако заключает в себе позицию тех, кто был против вторжения российских войск, но вынужденно пошел на мирные соглашения с ними. В частности было заявлено, что во времена Султан Саййида, и его регента ʻАлимкула ташкентцы написали столько писем турецкому султану, англичанам, французам и другим, «что в казне не осталось шелковой бумаги» (далее названы имена послов с указанием стран, куда они были отправлены). По словам Салих-бик ахунда, все страны и везде знали точно, что происходит в Ташкенте. Далее Салих-бик ахунд добавил, что «русские вероломно и без предупреждения начали захватывать города и крепости от Ак-мечети и до Ташкента», жители которых оказывали серьезное сопротивление. Речь Салих-бик ахунда заключает и другие интересные ремарки, часть которых мы приводим в виде цитаты:

«После мученической смерти главы войск (лашкар-баши) Муллы ʻАлимкула жители Ташкента и живущие здесь [другие мусульмане] вели *газат*, оставшись без султана, военачальников, солдат, без помощи Амира Бухары, Хорезмского Ургенча[1], Ферганы и жителей разных исламских и мухаммадовых областей,[2] без пороха и пуль».

Затем Салих-бик ахунд упомянул другие подробности обороны Ташкента и о том, что инициатива о мире исходила от российских военных и что «мы (жители города) согласились с предложениями и обещаниями, подписав мирные соглашения с нашими условиями» (там же, лл. 674 а,б). Этот монолог (изложенный в пересказе Мухаммада-Салиха) привел М. Черняева в ярость и он, обратившись к собравшимся, спросил: «Кто согласен с Салих-бик ахундом, пусть отойдет в сторону». Вместе с Салих-биком отошли семь человек, которые тут же были арестованы и

[1] Хорезмское ханство.

[2] То есть мусульманских стран.

затем сосланы в Сибирь.[1] Между прочим, неясным остается количество прибывших на это собрание и, соответственно, какой процент составили несогласные во главе с Салих-биком. Одновременно установлено, что количество награжденных Черняевым «за верность русскому государству» составило более 30 человек, в основном купцы и зажиточные люди, в том числе и члены первой делегации к М. Черняеву (Азадаев. Ташкент, сс. 74-75). Можно полагать, что эту часть не присоединившихся к Салих-бик ахунду было достаточно много, однако нам неизвестны их мотивы, если не допустить, что это был обычный страх. Скорее всего ими двигали более прагматические цели, предполагающие социальную и политическую адаптацию. Сам Салих-бик ахунд, несмотря на свой изрядный политический максимализм, тем не менее был склонен к компромиссам и адаптации. Об этом свидетельствует, например, его повторное политическое возрождение после конфликта с горожанами (разорившими его дом) и бегства из города (см.: «А».III.3). К тому же инициативу пойти на мир с М. Черняевым (как это описано у Мухаммад-Салиха) тоже выдвинул он. Уместно также напомнить, что сам Салих-бик Дадхах и его соратники, будучи в ссылке, «покаялись в содеянном», составив прошение на имя Царя с просьбой разрешить вернуться на родину (*Солиҳбек Додҳоҳ*, приложение № 4).

Мухаммад-Салих пишет, что представленный М. Черняевым документ был все-таки отдан на подпись и скрепление печатью знаменитому кади-калану Ташкента Хаким ходже. Тот подписал бумагу «ради подданных, ради предотвращения гнета и насилия и чтобы не возникло смуты и бунта в народе» (ТДТ, л. 677б). Не стоит прибегать к этическим оценкам такого поведения местной элиты, находящейся под прессингом. Для целей настоящего исследование в такого рода эпизодах важнее отметить, что мы имеем дело с разными формами адаптации к новым политическим условиям. Тем не менее эта адаптация не означала полной ассимиляции, утраты конфессиональной идентичности (см. об этом ниже).

Названный документ о «добровольном призыве русских» был фактически черновиком, поскольку Мухаммад-Салих ясно говорит, что после предварительного просмотра и скрепления печатями он был переписан набело ‘Абд ас-Саттаром сыном Карабаша, «который на большой кокандской бумаге начертил рамки (*жадвал*), украсил ее узорами и полностью переписал черновик, отнес известным людям [ташкенского] *вилайат*а, старейшинам, купцам и другим бестолковым и безродным людям, написав их имена, проставив их печати» (там же, л. 675а,б).[2]

[1] Он и трое его соратников умерли в ссылке. Его биография и краткая родословная (доведенная до его нынешних потомков), с подборкой архивных документов и извлечений из источников опубликованы О. Буриевым, Н. Нурилабеком и У. Султоновым (*Солиҳбек Додҳоҳ*).

[2] Конечно, автор, оставаясь на конфессиональных позициях, едва ли бы признал легитимными действия подписавших документ горожан.

Опубликованный уже в советское время Камчинбиком этот текст (см. ниже) подходит под описание черновика, но не того документа, который переписан набело. В этом виде он был передан М. Черняевым делегации в составе ʻАбд ас-Саʻида и Хади-ходжи, которые, направляясь в *хаджж*, завезли послание в Санкт-Петербург. По рассказу Мухаммад-Салиха, оба посланника, передав документ официальным лицам в МИДе России, сразу же отправились в *хаджж*.

Тем временем, дипломаты Российской империи использовали документ, чтобы оправдать экспансию. «Послание» было представлено российским консулом самому Султану ʻАбд ал-ʻАзизу (1861-1876) и «весть об этом быстро распространилась в Истанбуле». Когда оба посланника (ʻАбд ас-Саʻид и Хади-ходжа) появились в Турции, Султан якобы заявил, что следует подумать о достоверности прежней информации по поводу произошедших в Туркестане событий, намекая на то, что есть основания думать, будто ташкентцы сдались России добровольно. Принятые во дворе оба посланника «умолкли и ничего не смогли сказать в ответ».[1] Не исключено, что такое письмо было «на руку» Султану, который не мог реально вмешаться в конфликт, кроме дипломатических демаршей.

Автор добавляет еще один интересный эпизод. В одной из накшбандийских обителей (*текке*) в Истанбуле (Стамбуле) собрались все иммигранты из Бухары, Коканда, Туркистана, Дашт-и Кипчака (т.е. из Средней/Центральной Азии). Они обвинили названных посланников в неверии, неразумности, продажности и так далее. Некоторые даже порывались их побить, «ради чести религии и гордости нации мусульман». Вмешательство властей спасло посланников, и они поспешно отправились в *хаджж* (там же, лл. 675б-676а, 676б-678б). Ясно, что Мухаммад-Салих не был свидетелем этих событий, которые могли быть изложены с обычными гиперболами рассказчиков или самого автора. Однако очевидно, что в Истанбуле турецкие власти и диаспора иммигрантов имели крайне смутное представление о происходящем в то время в Средней/Центральной Азии. Тем более, повторяю, что Турция и едва ли имела силы вмешаться в конфликт.[2]

[1] В этом месте Мухаммад-Салих делает отступление и говорит, что «после (смерти) Халифа Истанбула» (1866), в Турции состоялась большое собрание, подобно тем, «которые при Чингиз-хане называли *курултай*». На него были приглашены все мусульманские страны и договорились о «ненападении друг на друга без необходимости». Автор с сожалением говорит, что из мусульманского мира здесь отсутствовали только представители Ферганы, Мавераннахра, Туркестана и Дашт-и Кипчака (там же, 676а,б).

[2] Судя по приведенной выше информации, кажется, что и в официальных кругах Санкт-Петербурга о происходивших событиях на южных рубежах Империи имели то представление, какое им предлагали военные (см. приводимую выше ремарку А.Е. Снесарева: «А». III. 3).

В международном плане такой поворот событий уместней расценить как победу российской дипломатии, более оперативно среагировавшей на претензии Турции. Тогда как в самом регионе, в связи с перманентными родоплеменными и политическими конфликтами, защитники Ташкента были брошены на произвол судьбы, а потому крайне ослаблены и деморализованы. И об этом открыто заявил Салих-бик ахунд. Хотя его претензии, как это ни странно, касались исключительно того факта, что Ташкент и ташкентцы были оставлены без помощи мусульманских стран (прежде всего Великой Порты и соседних ханств)[1] но продолжали сопротивление. Салих-бик обвиняет скорее не русских, а те мусульманские страны, которые не помогли Ташкенту. О тяжелом положении ташкентцев в составе Коканда и действительно имевшем место перманентном нарушении норм *шар'иат*а (в первую очередь, что касается налоговых обложений), Салих-бик ахунд не обмолвился ни словом. Тем не менее он прямо говорил о стойком сопротивлении горожан и настаивал, чтобы этот факт тоже был внесен в готовящееся письмо от горожан. В таком виде послание означало бы полную дискредитацию идеи «о добровольном призыве русских» М. Черняева. Отсюда понятна реакция Генерала, добившегося ссылки «неблагонадежных».

Однако вернемся к приведенным выше документам ташкентцев с условиями сдачи города. Зафиксированные обоими авторами варианты, скорее всего, писались по памяти. С другой стороны, они составлены наспех. Ясно, что для более тщательной подготовки письма с условиями сдачи города не было времени. Текст обоих авторов (Мухаммад-Салиха и 'Убайдаллаха Ташканди) достаточно близок к требованиям, которые были сформулированы в упомянутом «Объявлении» самого М. Черняева, составленным спустя почти две недели, после подписания требований горожан. Правда, в них он исключил экономические требования, поскольку их удовлетворение не входило в его полномочия.

Предложенные условия мусульман (независимо от вариантов их фиксации)[2] скорее выглядят как условия сдачи и мирного сосуществования. Эти условия не только экономические, которые, впрочем, тоже связаны с религиозными предписаниями. В них достаточно ясно выражена конфессиональная составляющая. Иными словами, заметно желание сохранить привычные устои жизни, очевидны опасение за веру и ее

[1] О малоэффективных дипломатических демаршах османской Турции см.: Komatsu. Khoqand and Istanbul, pp. 982-83. Что касается запоздалой претензии Амира Музаффара в адрес России (в связи с захватом Ташкента), то она тоже была формальным жестом, о чем свидетельствуют его пассивные «протесты» и одновременный захват ослабленного Коканда.

[2] Бегло об условиях горожан и о договорах пишет М. Терентьев, показывая, что духовенство «выпрашивало для себя невообразимые привилегии» (История завоевания Средней Азии, том I, сс. 327-328).

предписания. Если вернуться к экономическим требованиям, то весьма символичным представляется то, что в документы внесены условия, которые практически перманентно нарушались во времена вхождения Ташкента в состав Кокандского ханства (см., например: Набиев. Ташкентское восстание, сс. 4-9 и далее).

М. Черняев, судя по военным донесениям того времени, был крайне заинтересован в том, чтобы подтвердить свои прежние доклады, согласно которым ташкентцы сами призвали его освободить от «ига кокандцев». Потому он без препирательств подписал предъявленные требования горожан. По всей видимости он понимал, что для поддержания мира (или по расхожему тогда выражению – «для замирения туземцев») необходимы были не только военные операции, но и дипломатические шаги. С этой же целью М. Черняев принимает делегацию от ташкентцев (во главе с городским кадием Хакимом ходжой) и даже одаривает их традиционными халатами. Затем Генерал принимает приглашение нанести визит к знатным людям Ташкента, посещает знаменитые места города и т.п. (см. выше). Однако вскоре условия сдачи города были превращены в мирный договор, в котором основная часть указанных условий была сохранена (Камчинбек *Туркистоннинг топширилиши*).

10 сентября 1865 г. (почти три месяца спустя после завоевания) в Ташкент прибыл генерал Крыжановский,[1] который собрал старшин и религиозную элиту, заверив их, что гражданское управление городом остается в руках самих горожан и даже заявил, что позволяет выбрать «управителя» из своей среды. Напомню, что в то время статус города и области еще не были окончательно решены. Спор о возможном присоединении Ташкента к империи, либо образования самостоятельного ханства под протекторатом России, еще продолжался. Этот вопрос обсуждался в оживленной переписке местной российской администрации с высшими властями в Петербурге (Серебреников. Туркестанский край, ч. II, сс. 266-267).[2] Однако у местной религиозной элиты оставались свои

[1] Губернатор Оренбургской области, которому было подчинено Туркестанское генерал-губернаторство.

[2] Окончательно политический статус Ташкента был решен только в конце августа 1866 г., когда генерал Крыжановский объявил жителям города о принятии их в российское подданство. Объявление «не вызвало беспорядков» (которых, видимо опасались), но и особого восторга, похоже, также не было. Тем не менее, тогдашнему Генерал-губернатору Романовскому (который следовал приказу ген. Крыжановского) удалось организовать петицию от знатных горожан с просьбой о принятии Ташкента в российское подданство (Серебреников. Туркестанский край, 1865, ч. I, сс. 32-33; ч. II, сс. 270-71). Спокойное восприятие нового политического статуса, я полагаю, стало следствием осторожной религиозной политики, которой придерживались даже такие «ретивые атаманы» (определение А.Е. Снесарева), какими были М. Черняев (1865-1866) и его преемник С. Романовский (1866-1868).

тревоги и проблемы, главным образом конфессионального порядка. От имени горожан на имя Крыжановского был подан «Адрес», утвержденный печатями 58 знатных лиц города. Интересно, что в предисловии, горожане отказались самостоятельно выдвинуть из своей среды «управителя», опасаясь, что это вызовет беспорядки в народе.[1] Тем не менее «Адрес» содержал очень схожие с вышеприведенными документами просьбы. А именно: 1. Все дела по *шар'иат*у поручить *Кади-калан*у (с правом назначения кадиев на местах), кандидатура которого должна быть утверждена Черняевым. Все назначения *Кади-калан*а тоже должны утверждаться Черняевым; 2. Ему же поручить управление населением с правом назначать старшин/*аксакал*ов, сборщиков *закат*а, *миршабов* и пр.; 3. Не производить подворовых сборов; 4. Освободить ташкентцев от воинской повинностей; 5. Бракосочетание девушек производит *Кади-калан*, вдов – *ра'ис*; Освободить вакфы от сборов, а их доходы употреблять по назначению (Серебреников. Туркестанский край, 1865, ч. II, с. 267).

По сути дела документ очень близок к «Объявлению» М. Черняева и фактически представляет собой передачу власти именно ему. Похоже, Черняев подготовился к приезду Крыжановского и сумел договориться со знатью города, которая едва ли действовала самостоятельно. Документ остался без особой реакции, поскольку сам Крыжановский не был (по крайней мере, в то время) сторонником полного присоединения Ташкента, а предлагал образовать самостоятельное ханство, подчиненное России. Он оставляет М. Черняеву три документа, которые приказал обнародовать. Основной документ – это обращение к ташкентцам, с проектом образования в Ташкенте и области самостоятельного ханства под протекторатом России. Кроме того, Черняеву было оставлено письмо для Бухарского Амира и приказ по войскам. Однако Черняев на свой страх и риск не обнародовал эти документы, за что потом поплатился должностью (там же, сс. 267-68; Терентьев. История завоевания Средней Азии, том I, сс. 326-328).

Как бы там ни было, позже в жизнь был воплощен именно проект М. Черняева. А все старания российских властей организовать местное самоуправление, опираясь на городскую элиту, наталкивалось на «апатию и равнодушие» назначенных членов комиссий из ташкентской знати.[2] К тому же повсеместно практиковался подкуп голосов и симпатий авторитетов и иные виды коррупции (Азадаев. Ташкент, сс. 90-103 и далее). Тем не менее конфессиональные требования к этому времени уже стали не столь актуальными, и колониальная администрация со временем предпочла избрать политику игнорирования «религии и религиозных институтов» (идея генерал-губернатора К. Фон Кауфмана, 1868-1874), предоставив

[1] Этот аргумент трудно признать достоверным.

[2] Такого рода комиссии были для местной элиты незнакомым гражданским институтом.

их самим себе в той мере, в какой их деятельность не противоречила имперским законам (Остроумов. Колебания во взглядах, сс. 139-160).

Во всяком случае, основная часть духовной элиты, в целом проявляя способность к компромиссам, не была готова к новой роли «охранительницы традиций» как глобальной задачи. В первую очередь это касается вопроса сохранения идентичности, которая слабо подвергалась изменениям, в том числе, благодаря призывам духовного сословия и собственной консервативности общины.

В выдвинутых перед российскими властями требованиями ощущается забота духовной элиты о собственном экономическом благе и попытки сохранения социальных привилегий. Иными словами конфессиональные требования (на всех этапах их «развития») не были сформулированы как «глобальный план». Впрочем, такие задачи и не могли быть поставлены той элитой города, которая (несмотря на активные торговые связи Ташкента с Россией) жила в довольно замкнуто, мало представляя о происходящем в окружающем мире. Единственной защитной реакцией духовенства тогда оставался призыв к еще большему замыканию «внутри себя», адресованный общине, духовными пастырями которой они являлись. Статус богословов как знатоков и толкователей божественных законов оставлял за ними достаточно сильные позиции в местном социуме, одновременно возвышая их авторитет перед новыми властями. Позже новое поколение «модернистов от религии» (джадиды) научатся ставить более глобальные задачи перед общиной, выдвигая собственные проекты по сохранению исламской идентичности, при одновременных попытках преодолеть замкнутость мусульман, стимулировать их техническое и культурное развитие, сообразно требованиям времени.

III. 3. Долгий путь из «*Дар ал-харб*» в «*Дар ал-ислам*». Первые дискурсы туркестанских историков об отношениях с Российской империей

«*Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимешь власть, от кого пожелаешь*»
(Коран, 2: 248/47, 260/258; 3:25/26)

Конфессиональные оценки «нашествия неверных», жизни при их политическом господстве и особенно повторное обсуждение вопросов об оценках признаков «*Дар ал-харб*» и «*Дар ал-ислам*» (и их «производных», таких как «*Дар ал-ахд/сулх*», «*Дар ал-куфр*» и пр.)[1] для местных

[1] *Дар ал-харб* – территория, на которой ведутся военные действия против «неверных»; *Дар ал-ислам* – «территория ислама». *Дар ал-ахд/сулх* – территория мира с

богословов не новость. Наиболее символический эпизод в истории региона и большинства исламского мира – это нашествие монгол. Едва ли не самый ранний правовой анализ этих понятий в связи с монгольским нашествием сделан региональными правоведами (فقها/*фукаха*) – Насир ад-дин Абу-л-Касим Мухаммадом ибн Йусуфом ал-Хусайни ас-Самарканди (ум. в 656/1258)[1] и Абу-л-фатхом Мухаммадом ибн Махмудом ал-Хусайном ал-Уструшани (577/1180 – после 637/1240 гг.).[2] Первый из них вопрос о превращении страны ислама в страну войны разбирает в своем произведении «*Мултакит фи-л-фатава ал-ханафийа/Мултакит-и Насири*». Он пишет, что страны ислама, попавшие под владычество «неверных» (*куффар*, то есть монгол) остаются «территорией ислама» до тех пор, пока в них не введены «законы неверия», и пока исполняется хотя бы одно из исламских предписаний (ас-Самарканди. *Мултакит*, л. 4а,б).

К этому же вопросу о признаках территории войны обратился ал-Уструшани. В своем самом значимом произведении *Китаб ал-фусул*, написанном примерно через 6-7 лет после падения Самарканда (1220 г.), он так же обратился к этому самому актуальному вопросу того времени. Буквально с первых строк ал-Уструшани предлагает анализ условий превращения «*Дар ал-ислам*» в «*Дар ал-харб*». Автор прямо указывает на причину обращения к этой проблеме: «Ибо вследствие нашествия этих неверных [монгол] – да уничтожит их Аллах! – есть смысл обратиться к этому вопросу». Далее автор говорит, что в среде ханафитских улемов по поводу обсуждения проблемы превращения «*Дар ал-ислам*» в «*Дар ал-харб*», имеются разногласия. Сам Абу Ханифа (эпоним мазхаба) считал, что для того, чтобы «*Дар ал-ислам*» превратилось в «*Дар ал-харб*» в этой стране должны быть введены в исполнение законы (*ахкам*) многобожников. Если исламская страна является соседом страны, которая считается «*Дар ал-харб*», и между ними нет места (*миср*), где проживают мусульмане, и нет угрозы жизни мусульман или *зимми*ев,[3] то страна остается «*Дар ал-ислам*». Последователи Абу Ханифы – Абу Йусуф и Мухаммад (аш-Шайбани) считали, что страна превращается в «*Дар ал-харб*» (или *Дар ал-куфр*), если в ней введены законы многобожников

«неверными». *Дар ал-куфр* – государство в котором доминируют неисламские законы. Пояснения этих терминов и соответствующие цитаты из сочинений по фикху см. ниже.

[1] О нем и его произведении см.: GAL, G II, S.475.

[2] Его биография и творчество изучены крайне слабо. Узбекистанский исследователь Муслим Атаев посвятил исследованию творчества ученого свою кандидатскую диссертацию (под руководством А.К. Муминова), защита которой намечена на этот год. Пользуясь случаем, вновь благодарю коллегу М. Атаева за выписки из текста используемого здесь произведения Уструшани *Китаб ал-фусул*, который подготовлен исследователем для публикации.

[3] «Неверные», находящиеся под опекой кого-либо из мусульман.

(*ахкам аш-ширк*). При этом соседство с «*Дар ал-ислам*» не имеет значения. Затем автор вновь обращается к мнению Абу Ханифы (дополняющее его прежнее мнение), который полагал, что если в стране сохраняются хотя бы какие-то предписания ислама, она не может считаться «*Дар ал-харб*». Ал-Уструшани ссылается на других авторитетов ханафитского права (в частности, на упомянутое произведение «*ал-Мултакит*» ас-Самарканди) и приходит к заключению, что страны, находящиеся под владычеством монгол, остаются территорией ислама, так как в них продолжают действовать кадии и «религиозные управители» (*мулук ад-дин*). И значит, здесь уместно платить *закат*, *харадж*, совершать пятничные молитвы[1] и исполнять другие подобные предписания и обязанности (ал-Уструшани. *Китаб ал-фусул*, л. 2а,б).

Другой похожий прецедент («подчинение неверным»), который возник после ликвидации Казанского ханства и вхождения поволжских мусульман в состав России, рассмотрен в специальной фетве (*фатва*) в виде отдельного трактата местным богословом Йунусом ахундом ибн Иванай (1047/1636-37 – 1100/1688 или 1102/1691). Фетва подробно проанализирована Михаэлем Кемпером (Суфии и ученые, сс. 399-401). Интересно, что богослов учился в Бухаре и написал свой трактат на персидском языке. Что касается его аргументов в фетве, то они во многом повторяют заключения ас-Самарканди и ал-Уструшани. Причем, ибн Иванай ссылается на сочинение ас-Самарканди и даже приводит из него большие цитаты (Кемпер. Суфии и ученые, сс. 399-400).[2]

В Поволжье появился и другой похожий трактат, который, по предположению Михаэля Кемпера, написан во второй половине XIX века. Трактат назван немного провокационно – «*Рисала фи-д-дар ал-харб*» (Трактат о *Дар ал-харб*). Его автором является мулла Муртаза ибн Хусайн ал-Бурали. Он противопоставляет мнения Абу Ханифы и его последователей упомянутых Абу Йусуфа и аш-Шайбани. Причем последние, в своих заключениях по поводу перехода региона мусульман в «*Дар ал-харб*», занимали более радикальные позиции. То есть, они ставят

[1] Известно, что в принятые славословия (*хутба*) во время пятничных молитв, должно включаться имя здравствующего правителя (на этом вопросе мы остановимся ниже).

[2] Михаэль Кемпер указывает, что Йунус ахунд Иванай ссылается на сочинение «*Мухтасар*». Исследователь предполагает, что имеется в виду призведение Абу-л-Хусайна ибн Мухаммада ал-Кудури (ум. в 428/1037) (Суфии и ученые, с. 400, прим. 1031). Я полагаю, что скорее всего, речь идет о сочинении ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда ал-Махбуби ал-Бухари (ум. в 747/1348) «*Мухтасар ал-вика‘йа* (*ан-Нукайа*)», которое, благодаря своей упрощенной форме и удачной систематизации, стало буквально настольной книгой для большинства муфтиев и кадиев регионов Центральной Азии и Поволжья. Между прочим в среде консервативных ханафитских ученых это сочинение Ибн Мас‘уда используется до сих пор.

вопрос о том, что если в стране исполняются законы многобожников/политеистов, то независимо от наличия в нем мусульман (защищаемых при первом требовании/*аминан би-л-аман ал-аввал*), страна становится «*Дар ал-харб*». Впрочем, именно радикальные позиции Абу Йусуфа и аш-Шайбани в вопросе взаимоотношений с «неверными» привели к тому, что большинство улемов последующих поколений предпочли апеллировать к мнению их учителя Абу Ханифы (там же, сс. 401-403).

По резонному замечанию Михаэля Кемпера, в сочинениях богословов, кто предпочитал следовать в названном вопросе мнению Абу Ханифы, выдвигалась основная мысль: «[Политическое] подчинение неверным ... не означает необходимости потери собственной мусульманской идентичности». При этом мусульманскими остаются все законы, прежние обычаи и социальные отношения внутри общины. Таким образом регион не исключается из «*Дар ал-ислам*» (с. 403).

Насколько мне известно, такого рода поздние труды и заключения поволжских богословов не были известны в Туркестане (по крайней мере, местным историкам). Это можно расценивать не только как какой-то обычный исторический и богословский снобизм, но как еще один признак известной региональной замкнутости (ограниченности) историографов Коканда и затем Туркестана (см. так же: «А».I.1). Во всяком случае, в трудах местных историографов не наблюдается апелляций к «поволжскому опыту», особенно что касается отношений с «неверными», жизни в составе «их государства» и упразднении политических институтов мусульман.

Тем не менее местные авторы не обходят вниманием новые политические условия. Например, весьма символичными представляются ремарки Мухаммада-Салиха, по поводу захвата Ташкента отрядами М. Черняева. Он написал по этому поводу буквально следующее: «12 числа месяца *сафар*, отмеченного печатью тревоги, 1282 года[1] произошло то, что русские христиане ввели город Ташкент в свое владение, отобрав его у правителей Ферганы и у владык Мавараррннахра из Тимуридов. Это государство, с самостоятельным управлением и подчиненное территории ислама (*Дар ал-ислам*), они превратили во владение губернатора территории войны (*Дар ал-харби*)» (ТД, л. 669а).[2]

В других местах своего сочинения Мухаммад-Салих однозначно воспринимает территории, захваченные российскими отрядами, как

[1] Соответствует 6 июля по Григорианскому и 24 июня 1865 г. по Юлианскому календарям. Выше было отмечено, что Мухаммад-Салих перепутал даты примерно на неделю.

[2] در تاریخ دوازدهم صفر بالختم و الخطر روز جمعه سنه ۱۲۸۲ بود که اهل روسیه و نصرانیه بلده تاشکند را از حکمرانان فرغانه زمین و از حکومتداران ماوراالنهر امیر تیموری در قید تصرف باستقلال مستقرار حکومت و فرمان روای دار الاسلامی را فرمان فرمای دار الحربی کردانید

«территорию войны». Причем он отражает такое же восприятие утраченных территорий со стороны высшей политической элиты, в частности ʻАлимкула. Следует иметь в виду, что авторская характеристика относится к моменту захвата Ташкента, когда договор с российскими военными еще не был заключен. Ведь только этот договор (см. предыдущий параграф) позволял считать захваченную территорию в качестве «*Дар ал-ислам*».

В описании рейда кокандцев на захваченный российскими военными Икан (см.: «А».III.3) Мухаммад-Салих называет коканских воинов газиями и моджахедами. Автор пишет, что «после победы над неверными», ʻАлимкул собрал всех кадиев, улемов, старейшин и уважаемых людей Икана и обратился к ним с речью, которая была посвящена религиозному обоснованию *газат*а против «неверных». В числе аргументов было приведено предписание о том, что в сложившихся обстоятельствах переезд (*хиджрат*) мусульман из завоеванных «неверными» территорий (*Дар ал-харб*) на «территорию ислама» (*Дар ал-ислам*) дело предписанное, «во славу фетв четырех мазхабов и *шарʻиат*а». (ТДТ, лл. 590б-591а). Из таких рассказов видно, что разделение оспариваемых сторонами территорий на «*Дар ал-ислам*» и «*Дар ал-харб*» уже сформировалось в то время, вновь подтверждая, что столкновение с российскими войсками для ташкентцев и кокандцев воспринималось, в известной мере, войной религиозной.

Далее автор пишет, что в Коканде велась активная пропаганда *газат*а. После одной из молитв *фаджр* (= утренняя молитва) было оглашено обращение к людям с просьбами помочь защищающим религию *гази*ям продуктами и другими «необходимыми вещами для *газата*». «Ибо каждый понимал – продолжает автор, – что *джихад* из предначертанных обязательств, а исполнение его предписано всем [мусульманам] и касается веры (*ваджибат ва иʻтикадат*)» (там же, л. 581а).[1]

Эти же сведения приводит и независимый автор АСТХ (л. 110а,б). Однако именно с ним, точнее с его мнением о том, что «русские ниспосланы мусульманам Аллахом» (см.: «А».I.1), спорит Мухаммад-Салих. В доказательство приводит легенду об известном богослове Кади-хане.[2] Основное содержание легенды сводится к тому, что во время монгольского нашествия, один из чагатаидских ханов Хулагу-хан (ум. в 1267 ?) будто

[1] Эти действия были предприняты с опозданием, тем не менее, дали свой результат. Например, М. Черняев писал в своих донесениях о резком улучшении состояния вооружения армии Коканда, особенно ее артиллерии (см.: «А». III. 3).

[2] Речь идет о знаменитом богослове Фахр ад-дин Хасане б. Мансуре ал-Узджанди, известном как Кади-хан. (ум. в 592/1196 г.). О нем: GAL. I, 376; SB I, 644; СВР. IV, № 3080, с. 214. Ясно, что Кади-хан не мог быть свидетелем монгольского нашествия. Мухаммад-Салих передает эту легенду от имени ташкентского купца Мухаммада-Саʻида, который, в свою очередь, изложил ее в качестве назидания по поводу российского вторжения в регион.

бы захватывал города Мавераннахра и совершал там поголовную резню. До того, как отдать приказ совершить поголовное избиение, Хулагу-хан, будто бы, справшивал кого-нибудь из старейшин или богословов города: «Кто привел нас [монгол] на вас [мусульман]»? И всякий раз получал односложный ответ, в том смысле, что монголы были ниспосланы Богом. Такой ответ его не удовлетворял, и он приказывал «вырезать и малого и старого». И только в Бухаре 12-летний Кади-хан (в будущем богослов) взялся поговорить с Хулагу-ханом и, умудрившись остаться перед ханом на верблюде (не спешившись), сам ответил на «дежурный вопрос» кровожадного хана так: «[Вас] привело [на нашу голову] наше дурное поведение, наши гнусные дела и ослушание повелений [Бога]». Ответ понравился Хулагу-хану и он помиловал бухарцев (ТДТ, л. 679а,б). Легенда заканчивается тем, что Кади-хану было велено просить то, что ему угодно. Тот попросил клочок земли, равный шкуре быка. Когда было получено разрешение, Кади-хан разрезал шкуру на тонкие полоски о «обвязал» ими значительную часть Бухары, начиная от михраба главной мечети города – Калан (это символично!) и включил в «обвязанную» территорию саму мечеть, некоторые известные святыни (там же, лл. 679б-680а). Рассказ восходит к эпизоду с захватом Бухары, которую привел известный историк монгольского нашествия ʻАла ад-дин ʻАта Малик Джувайни. Правда, здесь вместо Хулагу-хана выступает сам Чингиз-хан[1].

Сравнение интервенции Российской империи с монгольским завоеванием само по себе достаточно символично. Главная идея такого сравнения – показать, что остаются условия сохранить религию, как это удалось сделать при монголах, снова превратив территорию войны в территорию ислама. Более подробно и в виде интересной дискуссии это сравнение повторено у другого кокандского историографа Йунус ходжи Та’иба (о нем и его сочинениях: «А».I.1).

Одно из его сочинений «*Тухфа-йи Та’иб*» специально посвящено обсуждению проблем взаимоотношений с русскими, вопросам о возможности употреблять «их пищу, лекарства» и использовать другие предметы, произведенные «неверными». Это сочинение выходит за пределы собственно историографии и представляет собой одно из сочинений регионального богословского дискурса, посвященного формам взаимоотношений с новыми властями «неверных», пределов возможных заимствований «у них» и т.п. Освещая поднятые им проблемы, Та’иб излагает свой текст как ответы на фетвы анонимных авторов, кто был

[1] Juvaini. Tarikhi jahangusha, Vol. I, text, p. 181 (глава о захвате Бухары). Благодарю Нурёгди Тошева, указавшего мне на это место у Джувайни. В.В. Бартольд упоминает и о других вариациях (еще домонгольских) похожих легенд с разрезанием шкуры быка на полосы, которыми «обхватывались» дарованные властителями территории (Бартольд. Кашгар, с. 456).

категорически против заимствований у «неверных». В этом сочинении нам особенно интересны рассуждения автора, которые касаются характеристики колонизированных территорий как «*Дар ал-ислам*».

Выоды Та'иба можно истолковывать как преимущественно рациональные, то есть с использованием современных ему методов *иджтихада* (см. подробней о сочинении и методах автора: «А».I.1). Что касается его рассуждений об оценке территории Туркестана как «*Дар ал-ислам*», у Та'иба они включены в орбиту его личного дискурса с «безграмотными суфиями», которые предлагали резкое отчуждение и даже враждебность по отношению к «русским христианам». Автор пишет, что в условиях, когда политическая власть «волею Всевышнего» перешла к русским, то любая конфронтация будет во вред только мусульманам (*Тухфа-йи Та'иб*, лл. 24б-25а). Он говорит, что в Туркестане свободно действуют кадии и другие «ответственные мусульмане» из местного самоуправления. А значит, Фергану и Туркестан следует считать «*Дар ал-ислам*». Быть недовольным этими условиями и, поднимая смуту (*фитна*), не принимать должностей, предлагаемых русскими, совершенно неразумно, ибо они, во-первых, не противодействуют воплощению *шари'ат*ского судопроизводства. Во-вторых, продолжает автор, надо иметь в виду, что христиане «не выпустят из рук просто так» захваченных земель. А в случае, если игнорировать предложения русских по организации шариатского судопроизводства и самоуправления и отказываться от предлагаемых должностей, то должности займут люди ничего не смыслящие в *шари'ат*е, либо сами русские. И тогда эта территория превратится в «*Дар ал-харб*», а от этого «никому не будет никакой пользы» (там же, л. 36а,б).

По мнению Та'иба, совершено бессмысленно обрекать себя на погибель, если община имеет дело с более сильным противником и такое противостояние не соответствует *сунне*. В качестве примера он ссылается на период походов и правления Чингиз-хана и его преемников, когда в исламском мире погибло очень много мусульман, вместо того, чтобы сдаться на милость врагу и попытаться «сохранить ислам». Этот период Та-'иб сравнивает с завоеванием региона Россией. Однако он полагает, что Россия не препятствует «сохранению и развитию *шари'ат*а», а потому нет необходимости вести *джихад*, оставаясь в отношениях с христианами в состоянии мирного договора – *сулх* (л. 37а,б).[1]

Итак характеристика мусульманских территорий, захваченных Российской империей была неоднообразна. Видимо, большое значение имели личные позиции, образование и социальный статус конкретного автора, на момент, когда он писал свое сочинение, либо от его личного опыта общения с русскими. Например, тот же Та'иб был в числе достаточно

[1] Тут же автор приводит известные толкования *джихад*а в ханафитском духе.

высокопоставленных чиновников при ‘Алимкуле, инициировал попытки договоров с М. Черняевым («А».III.3). После возвращения из иммиграции, он служил кадием при русском правительстве и сам воочию убедился, что в принципе Туркестан остается территорией ислама, если иметь в виду вышеназванные условия ханафитских богословов. К тому же, опыт посещения других мусульманских территорий, которые стали колониями немусульманских стран (Кашгар/Синьцзянь и Индия), тоже подвигло его к размышлениям и привело к тем идеям, которые изложены выше (см. так же: «А».I.1). Во всяком случае Та’иб явно был сторонником компромиссов. К тому же он вполне прагматичен, утверждая что «бойкот» религиозных учреждений функционирующих при русских будет во вред самим мусульманам и, в случае воплощения, точно превратит территорию края в «*Дар ал-харб*» (там же, л. 36а,б).

Примерно такой же позиции придерживается и Мирза ‘Алим Махдум-и ходжа (автор ТТ), который тоже не видел серьезных угроз для религиозной идентичности мусульман, живущих в составе Российской империи, особенно, когда речь идет о технических и прочих полезных для общины заимствованиях у «культурных народов» (в том числе и русских). Хотя и он тоже настаивает на идее «беречь ислам» и не потерять его (см.: «А».I.1).

Более старшее поколение мусульманских интеллектуалов, таких как Мухаммад-Салих, или мулла ‘Алим Ташканди (автор АСТХ) не смогли преодолеть собственной растерянности и горечи в связи с завоеванием Ташкента и затем падением Коканда. Их призыв к сохранению идентичности мусульман еще более настойчив. Все эпизоды, связанные с потерей городов и областей на территории ислама, воспринимаются ими (особенно Мухаммад-Салихом) как горестные, но все же героические страницы истории местных мусульман и тоже сравниваются с монгольским нашествием. Хотя эти сравнения у авторов неодинаковы. У того же Мухаммада-Салиха они получают скорее легендарные формы, почти без всяких размышлений о возможных исторических перспективах такого сравнения. И в том и в другом случае, завоевание территории ислама воспринимается Мухаммад-Салихом (а вслед за ним и муллой ‘Алимом Ташканди) как результат греховности самих мусульман. И напротив, сравнения Та’иба российской колонизации с нашествием монгол более прагматично и я бы сказал, даже оптимистично, особенно в том смысле, что он предлагает извлекать из истории положительные примеры, в том числе, что касается конфессиональной устойчивости, степени и пределов адаптации исламской общины в условиях владычества немусульман.

И последнее заключение к этому параграфу. Напомню, что после падения Ташкента городская элита (прежде всего, духовенство) сочли за благо пойти на мир с генералом Черняевым, в результате чего был

составлен мирный договор. Его условия, которые проанализированы выше (см. предыдущий параграф), позволяют сделать еще один интересный вывод. Дело в том, что большинство поставленных условий позволяют считать Ташкент в качестве «*Дар ал-ислам*». Эти условия включали: сохранение шар'иатских судов, неприкосновенность внутренней жизни общины, чтение предписанных молитв (в том числе и пятничной[1]), выплату *заката* и т.д. Следовательно, богословская элита, которая, очевидно, формулировала этот договор с русскими, не просто желала сохранения захваченных территорий в качестве «*Дар ал-ислам*», но и резонно предполагала, что такие условия будут приняты М. Черняевым и его советниками.

III. 4. Антироссийский *газат* глазами кокандских богословов и историков

Как показано выше, большинство туркестанских авторов, кто писал свои работы в ближайшие пару десятилетий после ликвидации Коканда, находясь под этим впечатлением, воспринимали русских в конфессиональном контексте. В этом же контексте они пытались интерпретировать историю ханства, или деяния отдельных правителей из Мингов и вкладывали символические фразы в уста наиболее успешных владетелей ханства, приложивших значительные усилия для расширения и укрепления Коканда. Например, по словам Нийаз-Мухаммада, после завоевания Ташкента и части Дашт-и Кипчака 'Алим-ханом, у этого правителя «не осталось злонамеренных врагов, кроме неверных русских» и он, будто бы, произнес такие слова: «Теперь я счел необходимым вести *газат* против неверных (*куффар*) и *джихад* против этой нечестивой толпы (*гурух-и напак*), подвязав себе кушак вражды и распрей против неверных русских» (ТШ, сс. 75-76). Для воплощения своих целей 'Алим-хан, якобы, снарядил большой караван из 300 верблюдов, на который возлагалась разведывательная функция (там же, сс. 76-77). В.В. Бартольд справедливо усомнился в достоверности этого эпизода (Туземец о русском завоевании, с. 334). И действительно, такого рода интерпретации, появившиеся в первые десятилетия колониального периода, скорее отражают ностальгические настроения той части местной пишущей интеллигенции, для которой

[1] Чтение пятничных молитв является одним из признаков территории в качестве «*Дар ал-ислам*». На них должны читаться хутбы со славословиями в честь Пророка, халифов и здравствующего правителя. Правда, неясным долгое время оставался вопрос, как и в честь кого читать такие хутбы. Тем не менее, спустя почти полвека после колонизации, вопрос этот был решен, и в некоторых мечетях региона читались хутбы с упоминанием имени царя и его «августейшей семьи» (Erkinov A. Praying For and Against, pp. text : 101-102; transl. : 86-100).

ликвидация ханства была равнозначна потере политического статуса ислама. Это заставляло искать в прошлом прецеденты собственного могущества, восславляя правителей, которые, по мнению некоторых историков, «радел о процветании *шар'иат*а», укреплял и множил славу мусульманского государства и мог противостоять против «неверных».

Тем не менее сам факт ликвидации Кокандского ханства (февраль 1876) и особенно предшествовавшие этому события, в разных источниках оценивались по-разному. Интересно, что русскоязычные источники (в основном доклады, отчеты и популярные публикации военных и чиновников) при совершенно точном изложении последовательности событий и их хронологии, естественно, оценивали собственные действия достаточно прагматично. Например, как желание обеспечить «беспрепятственное и безопасное развитие торговли», «продвижение русского влияния» и т.п. Хотя риторика о «освободительной и цивилизаторской миссии», о «замирении во благо местных народов» и т.п. тоже вполне находила место в отчетах а затем и исследованиях и популярных публикациях того времени,[1] находившихся под влиянием идеологии русского мессианства (см. об этом ниже).

В местных же источниках мы видим более подробные описания событий «по эту сторону баррикад», а самое главное, обнаруживаем некоторые оценки событий с точки зрения религиозных предписаний, что особенно важно для целей настоящей работы. Здесь я обращусь к краткому обзору описанных выше событий, связанных с ликвидацией Кокандского ханства (см.: «А».III.4), точнее их описания и оценку местными авторами. Эти оценки важны для того, чтобы более ясно представить себе мотивы тех, кто выступал против российской интервенции и затем протектората, особенно те случаи, когда эти мотивы легитимируются религиозными аргументами.

Важно так же оценить влияние на эти мотивы оппозиционного движения в ханстве, которое фактически трансформировалось в сопротивление российским военным и тоже легитимировалось религиозными аргументами. Картина усложнялась традиционным противоборством кипчаков, сартов и киргизов. Соответственно была разделена армия, то есть по племенному

[1] Так, например, один из анонимных авторов (возможно из военно-политических кругов) того времени, пытаясь доказать правомерность ликвидации Кокандского ханства, пишет: «Поэтому желательно, чтобы сила послужила действительному (с) охранению наших владений [в Средней Азии], что возможно только тогда, когда в эти ... степи проникнет **европейская культура, если сила найдет себе освящение в цивилизации**, для которой она будет служить только охранительницею. ... [Русский народ] обладает свойством осваивать и притягивать (к) себе чуждые народности, по крайней мере, те, которые стоят ниже его на ступенях просвещения» (выделен мной – *Б.Б.*). Конец Коканского ханства // Санкт-Петербургские ведомости. 1875. № 224. С. 2.

и локальному признакам, с доминантой в ее рядах кипчаков и отчасти киргизов. Такого рода обстоятельства влияли на взгляды местных авторов, особенно, что касается оценки действий и мотивов тех или иных лидеров оппозиции, которые, как полагали историки, игнорировали предписания книжного ислама.

Авторы, кто описывал начало восстаний последнего года существования Коканда и превращение этого выступления в антироссийское движение, особенно часто обращались к религиозному предписанию (в духе ханафитских авторов), согласно которому не рекомендуется подниматься на *газат*, не будучи подготовленными (оружие, обучение войск и проч.). Поскольку такой «*газат*», как полагали большинство историков, стал причиной неоправданных жертв среди мусульман, а самое главное, привел к потере политической самостоятельности. Другая идея, обыгрываемая среди местных авторов, сводилась к тому, что война за веру предполагает обязательное единение *гази*ев на основе религиозной мотивации и под началом действующего и легитимного правителя.

Между тем большинство кокандских авторов с осуждением пишут об организаторах вооруженного выступления против Худайар-хана в момент его последнего правления (1865-1875). Интересно, что осуждения переносятся и на антироссийские восстания во главе с той же вооруженной оппозицией против Худайар-хана. Большинство авторов порицают тех лидеров, которые выступили против русских, утверждая, что они были введены в заблуждение некоторыми «неведающими людьми» и взяли в руки оружие «по глупости и невежеству», не будучи готовыми к сопротивлению и нарушили религиозные предписания. Конечно, местные авторы писали об этих событиях уже после ликвидации Коканда и присоединения его к русскому Туркестану. И значит, это обстоятельство, как сказано, влияло на позиции и оценки авторов, допускающих в этой связи обычные переосмысления и интерпретацию событий прошлого. Тем не менее, большинству из них удалось сохранить критический взгляд не только на действия на поведение кокандцев но и российских военных.

Рассмотрим для начала аргументы Мирза ‘Алима Ташканди, который был в числе тех историков, кто резко отрицательно относился к российскому вторжению. Следовательно его порицания «неразумного сопротивления» колониальным войскам достойны особого интереса. Тем более что этот автор был свидетелем большинства тех событий, о которых он пишет в оригинальной части своего произведения (написано в 1886 г.). Автор, прежде всего, обрушился с критикой на тех лидеров выступления кипчаков, которые, по его мнению, повинны в том, что «русские пришли в движение» и решили ликвидировать политическую независимость Коканда. Так, например, имя Афтабачи автор сопровождает весьма нелестными

эпитетами, вроде «*мажнун*» (безумец), «*маджхул*» (неведающий) и проч. А самое главное, здесь приведены некоторые откровения от имени самого Афтабачи, открыто заявлявшего о желании занять престол хана.[1] На это обстоятельство Мирза ‘Алим обращает особое внимание, желая показать, что личные (властные) амбиции этого лидера кипчаков доминировали над религиозной мотивацией, которая сохранялась только как внешняя риторика. Тем не менее, автор отмечает, что такого рода риторические призывы Афтабачи все-таки находили отклик в среде люмпенизированных простолюдинов (букв. «бродяг»/*авбаш*), в характеристике которых Мирза ‘Алим тоже не жалеет отрицательных эпитетов. В его рассказах заметно, что часть аристократии и духовной элиты ханства подчинялась Афтабачи, следуя традиции «ставить на сильного». Хотя автор прямо возлагает ответственность на Афтабачи за поражение при Махраме (см.: «А».III.4), осуждает его бегство, после которого он оставил на произвол судьбы своих соратников и войско. Для Мирза ‘Алима «восстание» Афтабачи, и особенно Пулат-хана – это скорее попытки киргизов и кипчаков завоевать доминирующее положение в ханстве, либо «отомстить Худайар-хану» за резню во время второго его правления (1862-63). Видимо поэтому автор не признает это восстание в качестве войны за веру (*газат*).

Конечно Мирза ‘Алим, как непосредственный участник и свидетель большинства из описанных им событий, имел для таких оценок серьезные основания, особенно, когда речь шла о грабежах и насилиях, чинимых вооруженной оппозицией. С особой неприязнью он пишет, как захватившие Коканд киргизы (во главе с Пулат-ханом и ‘Алим-биком) стали грабить горожан, убивать высокопоставленных сартов, конфисковывая их имущество (среди них много членов семей правящей династии), вводить новые налоги на хлопок, дыни и т.д. Такое поведение вооруженной оппозиции, как показывает наш историк, оттолкнуло от движения другие племена и особенно сартов. И сразу же, как бы оттеняя эту характеристику, Мирза ‘Алим приводит характерный эпизод бегства киргизов во время натиска русских отрядов. При этом, «все племена и родовые кланы [ханства] отвернулись от них, не желая давать ни кров, ни защиту». Остатки войск во главе с Пулат-ханом, отступая, пытались найти убежище у хакима Каратигина (Кара-тигина). Тот им разрешил войти в крепость, написав: «Пусть входят. **Мы все мусульмане**, как одно тело и душа» (выделено мной – *Б.Б.*). Однако, сами киргизы заподозрили что-то неладное и не вошли в крепость Каратигина, отступив в горы.[2] Важно,

[1] Достоверность (или наоборот) этих утверждений здесь не обсуждается. Важнее представляются позиция и оценки автора.

[2] Возможно это приглашение действительно было уловкой, так как о враждебном отношении правителя Каратигина к киргизам и его намерении сдать Пулад-хана русским пишет и Н. Корытов (Корытов. Пулат-хан, с. 39).

что, по версии Мирза ‘Алима, призыв к мусульманской солидарности не оказался убедительным, поскольку сами киргизы, как полагает автор, такой религиозной солидарности в своих прежних действиях не проявили. Отсюда и подозрения в отношении других единоверцев (АСТХ, лл. 138а-144а).

Характерен так же монолог (как всегда изложенный в литературных формах), который вложен тем же автором (Мирза ‘Алимом) в уста религиозного авторитета ‘Абдаллах-бика киргиза с обращением к своим соплеменникам: «Эй, киргизы, будьте осмотрительны! Мы стали врагами народов всего света. К какому бы роду мы не пошли [за помощью], везде нам не дают покоя из-за наших неблаговидных дел. Мы стали скверными [в глазах] людей и для страны». ‘Абдаллах-бик добавил, что неоднократно присылал лидерам восстания письма с призывом не проливать крови единоверцев, уважать их и не грабить. Но его не послушались. «Теперь вы опорочили имя киргизов, повергнув нас в пучину проклятий» – заключил богослов. После этого киргизы, как утверждает автор, «сломали свои боевые знамена», казнили некоторых своих лидеров и способствовали поимке Лже-Пулат-хана и его соратников (там же, 146а-147б).

Такую же отрицательную характеристику Мирза ‘Алим дает действиям некоторых отрядов российских военных. Например, он описывает осаду и взятие крепости Уч-курган (недалеко от Маргилана). Здесь отряды М. Головачева беспорядочно обстреляли городские кварталы, базар, подожгли дома и мечети, в результате чего погибло много мирных жителей. Особым кощунством автор считает расстрел укрывшихся в мечети людей (там же, лл. 146 а,б). По сути, автор показывает, что насильственное усмирение проводилось российскими отрядами теми же методами, как это делалось любым из ханов Коканда и бунтовщиками. Одновременно он приводит примеры работы чиновничьей дипломатии, имевшей эффект «успокоения общественного мнения» мусульман. Так автор пишет, что сразу после ввода войск в Коканд, российские военные подписали множество договоров (*ахд-нама*), «наполнили ими свои сундуки», направив копии в другие города ханства для публичного объявления. О сути «договоров» автор не говорит,[1] зато добавляет, что «мусульмане всех этих городов, как послушали их [содержание], сразу отвратили свои длани от войны и нападений» (там же, л. 149б; см. подробней выше, параграф 3).

Более категоричны в своих оценках антироссийского выступления перед самой ликвидацией Кокандского ханства Мухаммад-‘Азиз/‘Азизи и ‘Ибрат. Первый из них, например, резко критикует Афтабачи за его недальновидность, особенно проявившуюся во время его амбициозных и

[1] Можно полагать, что они схожи с теми условиями, что были выдвинуты после взятия Ташкента (см. предыдущий параграф).

ничем не обоснованных планов напасть на Ходженд (занятый в то время войсками фон Кауфмана) и «прогнать русских». Тогда как ранее даже более хорошо обученная и регулярная армия Коканда, по словам Мухаммад-‘Азиза (‘Азизи), не смогла оказать сопротивления российским войскам, что заставило мусульман искать «разумный мир». ‘Азизи полагает, что Афтабачи нарушил основное правило *газата* – он не был подготовлен. В таком случае следовало искать мира (*сулх*) с «неверными», что является легитимным религиозным предписанием. «Вся война с русским началась из-за Афтабачи» – пишет автор, делая из этого вывод, что его «бессмысленный мятеж» и стал первой причиной ликвидации Коканда (ТА, л. 161а,б).

Из этого видно, что ‘Азизи (как и многие местные историки) полагал, что если бы в Коканде сохранялась спокойная обстановка, К. П. Ф. Кауфман не пошел бы на ликвидацию ханства. По его сведениям в начале смуты кипчаков, когда она была направлена исключительно против Худайар-хана, восставшие были едиными, но лишь внешне, поскольку, как сказано, войска повстанцев были разделены по этническому признаку – отряды сартов, кипчаков и киргиз.[1] Далее, лидеры восстания (по автору – «мятежа» или «бунта») сами дискредитировали и себя, и саму идею «*газата*» и потому их авторитет и риторические призывы уже не воспринимались не только в среде горожан среднего класса, но даже среди люмпенизированной части верующих (*авбашлар*). В этом смысле интересен следующий эпизод, записанный автором. Уже после поражения под Махрамом, Афтабачи двинулся со своими отрядами к осажденной М. Скобелевым Асаке и просил людей на базаре благословить его на *газат*. Однако ответ горожан был символичным: «Это ты, тот самый Афтабачи, который разрушил мирную жизнь селений, начал движение, но когда увидел русских, бежал, не воюя? Что ты на этот раз сможешь сделать? Снова побежишь? ...». Возможно поэтому, как полагает ‘Азизи, Афтабачи не совсем верил в свой успех и поставил своих кипчаков на возвышенности, чтобы было удобней отступать, в случае поражения. Как видно, внутри коалиции существовало серьезное взаимное недоверие, что тоже, как полагает автор, заставило бежать «*гази*ев» в разные стороны и совершенно дискредитировало саму идею *газат*а. По поводу поражения объединенных сил кокандцев под сел. Махрам, ‘Азизи пишет, что Афтабачи, по своей недальновидности, распустил хорошо обученную армию Худайар-хана, и затем повторил ошибки своих предшественников и соплеменников (например, Мусулманкула и ‘Алимкула), не пытаясь уладить миром отношения с российскими военными (там же, лл. 161б-163а).[2] Однако по

[1] Отдельный отряд – ополченцы (*кара-чафан*), не имевшие военной подготовки.

[2] Автор так же добавляет, что Афтабачи после поражения растерялся и не смог отдать

сведениям русскоязычных архивных источников Афтабачи, когда понял, что не сможет противостоять колониальным войскам, попытался наладить переговоры с Фон Кауфманом, ставя условием «обеспечить мирную жизнь кипчакам и всем остальным». Письмо было проигнорировано, поскольку у российского командования были уже другие планы относительно Коканда (Бабабеков. Народные движения, сс. 87-91).

Что касается выступления против российских войск сразу после первого поражения повстанцев под Махрамом, то здесь Мухаммад-‘Азиз возлагает вину и на Атакула Бахадурбаши, который был главой отряда сартов, но потом решил перейти на сторону российских властей и был принят в качестве ответственного за сбор контрибуции (*лак фули*). Атакул, по мнению автора, «в своем желании услужить русским» проявил излишнюю ретивость и «перешел все границы», приступив к сбору требуемой суммы крайне жестокими методами, «мучая и избивая единоверцев». Очевидно, что не стоит исключать желания Атакула капитализировать свое положение и присвоить излишки собранного в свою пользу. Все эти действия резко возбудили антироссийские настроения. Интересно, что недовольные новыми поборами люди (автор называет их «испорченными клеветниками») обратились к знаменитому маргиланскому шейху Вали-хану тура,[1] которого уговорили возглавить нападение на крепость Маргилана, где сидел Атакул Бахадурбаши. Возглавил отряд «смутьянов» некто Хайит-бай йузбаши, который некогда был наказан Атакулом Бахадурбаши. Хайит-бай написал Вали-хану туре, что Атакул «давно крестился перед русскими» и сильно мучает мусульман, собирая контрибуцию. В конце послания было добавлено: «Сейчас кроме Вас нет никого,[2] кто бы услышал **жалобы мусульман**. Сейчас все готовы и стоят вокруг крепости [Маргилана]. Просим Вас быстро прибыть, конными и пешими мы сможем войти [в крепость] и сможем убить его [Атакула], **совершая *газат***» (выделено мной – *Б.Б.*). Через некоторое время крепость Маргилана была захвачена и, по обыкновению, грабилась в течении трех дней. Атакул Бахадурбаши был зарезан. Заодно были ограблены дома некоторых *сипахов*, кто, видимо, был в отряде у Атакула Бахадурбаши. Те

каких-либо внятных распоряжений. По описанию видно, что он не отличался особым военным талантом, каким обладал его отец Мусулманкул (ТА, л. 163б).

[1] Уроженец Кашгара, из потомков тамошних белогорских ходжей. Среди киргизов известен под именем «Улу-хан». Был женат на младшей сестре Худайар-хана. До этого был назначен хакимом Маргилана самим Пулад-ханом. В момент своего вооруженного выступления, ему исполнилось 70 лет. После поражения восстания, Вали-хан тура был арестован и препровожден в Ташкент и посажен в одиночную камеру (Beisembiev. Annotated Index, p. 347; Корытов. Пулат-хан, с. 27; Кавахара. Вали-хан тура [отд. оттиск статьи, готовится к печати]).

[2] В тексте буквально «никакого падишаха».

пожаловались Вали-хану туре, который с трудом остановил грабеж. Такое понимание и воплощение «*газата*» автор, естественно, осуждает, называя восставших «бессовестными людьми», а их выступление «смутой» (ТА, лл. 164б-165б. Об этом выступлении см. так же: Корытов. Пулат-хан, сс. 27-30).

Обстановка осложнилась выступлением Пулад-хана, вспышками недовольства в Намангане, Тура-кургане, Андижане. Попытки подавить эти выступления силами отрядов Головачева, Троцкого и Скобелева еще больше усложнили ситуацию. Упомянутый Вали-хан тура будто бы получил от Пулад-хана в управление Маргилан, и удерживал город «от грабежа восставших». Вскоре на Маргилан стал претендовать Султан-Мурад-бик (младший брат Худайар-хана). Это усилило противоречия. Вали-хан тура получает от казиев города фетву, которая содержала решение о том, что против Султан-Мурад-бика можно вести войну, «так как он стал человеком русских», стало быть, отступником. И к тому же была дана фетва на то, что в день сражения отменяется пост. Собранные отряды (их автор называет «*ислам лашкарлари*» – «воины ислама») напали на крепость Файзабад, где сидел Султан-Мурад-бик. Последнему с трудом удалось убежать в сторону Коканда. Однако по пути он был пойман «людьми племени бачкир», ограблен и «за то, что продался русским», был отправлен в Асаку к Пулад-хану. Тогда же «бессовестные простолюдины» (по характеристике автора) схватили и убили других богословов Коканда, кто незадолго до этого встретил русских с мирной делегацией. Затем толпа ворвалась в крепость Коканда, однако Насриддин-хан сын Худайара успел сбежать. Десять дней продолжался грабеж крепости.

Тем временем Пулад-хан освободил привезенного Султан-Мурад-бика, и обещал ему дать должность, но поставил условием, чтобы тот прилюдно разбил свою печать, что означало отказ от притязаний на власть. В ту же ночь Пулат-хан приказывает своим киргизским нукерам казнить Султан-Мурада, который был похоронен на кладбище в Асаке. Убиты были и другие отпрыски дома Мингов, преимущественно малолетние дети (включая грудных), прижитые от наложниц.[1] ‘Азизи говорит, что люди восприняли это как месть за тех многих киргизов, которых Худайар-хан и его брат Султан-Мурад-бик жестоко казнили, посадив на кол, или зарезав. Автор предполагает (и, очевидно, вполне резонно), что в действительности экзекуция имела целью «очистить собственный путь к трону», физически устранив любого возможного претендента из потомков Худайар-хана и его ближайших родственников. Экзекуции подвергались все те, кого подозревали в связях с русскими или симпатиях к ним. Казни обрели

[1] Хотя автор добавляет, что в других случаях Пулат-хан старался сам во всем разобраться, когда шла речь о приговоренных казни (ТА, л. 169а,б).

самый широкий размах. Параллельно амиры из киргизов были обласканы дорогими подарками, жалованными грамотами и должностями. Слухи о таких деяниях (сочевидным расположением одному племени в ущерб остальным) быстро распространились и усилили внутренний раскол в коалиции (ТА, л. 166б-170а).[1] Придать таким действиям религиозное обоснование Пулат-хан едва ли решился бы, а, впрочем, и не пытался.

Эти события ‘Азизи комментирует специальным отступлением, в виде риторических вопросов об отношениях сильных мира сего друг к другу. Самый символический (и одновременно риторический) его вопрос – «Разве это мусульманство»? Далее он пишет:

«Этот человек [по имени] Фулад/Пулад-хан сам мусульманин, по крайней мере, претендует на мусульманство. Однако ясно, что если даже некто считает себя мусульманином, но не познал Аллаха и его качеств,[2] то он никого не признает, ничего не различает, словно скотина. И если он [Пулад-хан] пытается себя оправдать тем, что убил тех [детей] по ошибке, то это абсолютно пустые слова и самооправдания. Ведь никто не может дать свидетельство [по таким оправданиям]. А если он говорит, что он убил их в отместку за кровь киргизов,[3] то вины-то на этих детях нет. И значит ясно, что жестокий человек бывает особенным.[4] Осведомленные люди говорят, что после этой кровавой бури, из потомков Худайар-хана и Султан-Мурад-бика никого не осталось. В Коканде остался ребенок Худайар-хана по имени Мухаммад-Амин-бик. Его спасла мать, прячась по кладбищам и страдая от голода. <...>. Но Пулад-хана все очень боялись. Он обновил все свидетельства придворным слугам. Он раздавал должности своим приближенным киргизам, кто ему нравился, поручая такому должность по его способностям» (ТА, л. 170а,б).

Итак автор в своей характеристике Пулад-хана использует религиозно-этические мерки, фактически усомнившись в притязаниях этого лже-хана на «мусульманскость», не говоря уже о лидерстве в «*газате*». Главное обвинение основано на жестокой и бессмысленной казни малолетних детей – отпрысков последних ханов Коканда.

Далее, с момента, когда разочаровавшиеся в организаторах *газата* мирные жители (в первую очередь сарты) стали склоняться к миру, Пулад-

[1] Примерно такая же версия восстановлена (по рассказам очевидцев) Н. Корытовым (Пулат-хан, сс. 30-31).

[2] Имеется в виду качества Аллаха, отраженные в Его именах-эпитетах (*ал-асма’ ал-хусна*), согласно Корану (20: 8/7; особенно 17: 110). В цитате намек на то, что первыми из имен следуют: *ар-Рахим* (Милостивый) и *ар-Рахман* (Милосердный).

[3] Имеются в виду казненные во время восстания киргизы, что сделано было по приказу Худайар-хана.

[4] То есть, вне этических оценок.

хан приказывает казнить старшин сартов. Это окончательно развалило коалицию, и главы отряда сартов написали российским военным, взяв на себя обязательство поймать Пулад-хана. Последний, узнав об этом письме, еще больше рассвирепел и продолжал казни, одновременно убегая от преследовавших его отрядов М. Скобелева. Тем временем, оставленный в Маргилане Вали-хан тура (см. о нем выше) решил самостоятельно организовать сопротивление российским военным. После того, как его последователями был убит ставленник генерала Скобелева Атакул-бик (ответственный за сбор контрибуции), упомянутый Вали-хан тура, по словам ʻАзизи, «проявляет одно предсказание (*карамат*[1])» и изрекает следующее:

«Теперь с этого момента мы выйдем на *газат* и будем ждать русских. Столкнемся с ними лицом к лицу и будем воевать. И если угодно будет Аллаху, и если Бог даст, нам мусульманам достанется победа (*нусрат*)».

Все мусульмане города, как пишет ʻАзизи, верили Вали-хан туре, поскольку тот был духовным авторитетом. Автор вкладывает в уста толпы такую фразу: «Наш [Вали-хан] тура сказал это,[2] зная о неведомом [нам].[3] И возможно, что в его руках победа в сражении [с «неверными»]». Автор, судя по контексту его рассказов, относится к Вали-хану тура с почтением, не пытаясь критиковать действия этого религиозного авторитета. Хотя внешне беспристрастное изложение дальнейших событий, предоставляет читателю почву если не для критики, то, по крайней мере, к некоторому сомнению относительно рациональности деяний Вали-хана тура. Он вывел плохо вооруженную и совершенно необученную толпу к району Баликчи (между Андижаном и Маргиланом), в надежде, что сражение с российскими отрядами принесет победу. Как и ожидалось, уже при первых залпах артиллерии и стрелков передовых отрядов Д. Скобелева, вдохновение *гази*ев быстро исчезло, и они побежали кто куда, побросав оружие и снаряжение, оставив раненных и убитых. Бежал с поля боя и сам Вали-хан тура, и стал искать возможности присоединиться к Пулад-хану. Однако, вскоре он понял, что победа осталась за российскими отрядами. После этого он бежал, долго скрывался в горных кишлаках и затем, с выходом амнистии покаявшимся, Вали-хан тура добился встречи с первым комендантом Маргилана капитаном [Мир-Йусуфом] Бикчурином и получил разрешение вернуться в свое поместье в Маргилане (там же, лл.

[1] Мне кажется, что по контексту этот термин следует перевести именно как «предсказание».

[2] То есть призвал на *газат*.

[3] Автор отразил в этой фразе суфийские представления о персонах, которых считали приближенными к Богу (*вали*) и которым поэтому было известно сокрытое от простых людей.

173б-175а).[1] Таким образом, и эта попытка *газат*а оказалась безуспешной, а религиозная мотивация не могла заменить профессиональной подготовки воинов и вооружения.

Оценки антирусского выступления (притязавшего называться *газат*ом) у других локальных авторов тоже довольно своеобразны. Обратимся к взгляду Мухаммад-Салиха Ташканди, в сочинении которого, между прочим, так же ощущается довольно серьезное религиозное отчуждение с русскими и искренние сожаления о потере местными мусульманами политической суверенности («исчезновения исламского государства», т.е. Коканда). С другой стороны, видимо как результат известного презрения городского жителя к «провинциалам», в его описаниях названных выступлений заметна неприязнь грамотного богослова к не городским жителям, которых он называет «неучами-степняками», «лукавыми кипчаками», «невеждами-кочевниками» и т.п. Однако в его оценке в глаза бросается внешнее противоречие. С одной стороны, он называет всех участников сражений с российскими отрядами «*гази*ями», а погибшим непременно прилагает звание «*шахид*» (мученик за веру). С другой – он сохраняет критический взгляд на рациональность поведения лидеров движения, полагая, что они взялись за руководство «борцами за веру», не будучи осведомленными в предписаниях *шар'иат*а, особенно по поводу условий, разрешающих «открыть врата *газат*а». Одновременно Мухаммад-Салих осуждает выступления против Худайар-хана. Так он пишет, что люди Афтабачи и присоединившийся к ним «сброд», в силу своей неосведомленности в *шар'иат*е, стали «нарушителями религии Мухаммадовой» (رخنه گری دین محمدی). И далее, в тексте, такого рода резкие характеристики по отношению к восставшим (киргизам и кипчакам) и их лидерам. Их характеристики переданы в весьма символических фразах, вроде «разрушители здания религии» (خانه دین خراب کنندگان), «люди дурного нрава», «смутьяны» и даже «не мусульмане» (نامسلمان). Автор пишет, что «смутьяны» (т.е. отряды Афтабачи и затем Пулат-хана) «захватили территории мусульман», будучи «атеистами эпохи и лицемерами Ферганы» (ТДТ, л. 779б-780б, 796б и далее).[2]

[1] Несколько иначе (в смысле последовательности) эти события описывает Н. Корытов, который говорит, что искомое сражение состоялось до разгрома Пулад-хана (Корытов. Пулат-хан, сс. 28, 30-31). Как выяснила Я. Кавахара, Вали-хан тура все-таки был арестован и отправлен в Ташкент (из неопубликованной статьи исследовательницы, сс. 4-12).

[2] Конечно, следует иметь в виду пристрастность автора. Его мнение нас интересует лишь как крайняя оценка, которую, тем не менее, разделяли многие богословы региона. С другой стороны, не следует забывать, что когда речь заходила о выплатах *зака*та, вопрос о мусульманской принадлежности киргизов или тех же казахов не ставился под сомнение.

Такие же характеристики автор сохраняет по отношению к выступлению против русских, полагая, что «эти мятежи» (باغی گری) были бессмысленны и «сеяли только гнет» (*зулм*). Автор говорит, что они, по сути, продолжают десятилетнюю смуту,[1] которая ведется «без религии», как «война зловредная, разрушающая жилища, расстраивающая религию» (*хана-вайран*, *дин-вайран*). Важно, что «русскую альтернативу» (то есть русский протекторат) автор тоже не считал легитимной, хотя очевидно намекал, что в сложившихся условиях, «ради спокойствия общины и религии», необходимо было выбрать менее мучительный путь, «набравшись терпения, ибо терпение вознаградится» (там же, лл. 781б-784б)[2]. Имелись в виду мирные договора с российскими военными.

Интересны описания автором (Мухаммад-Салихом) и других эпизодов столкновений с русскими отрядами. Например, после бегства Худайар-хана в Ходженд, в Коканде объявился некто Махмуд-хан тура Пискати, который, взывая к нукерам, будто бы сказал: «Этот правитель Коканда вместе со своими приближенными, подчинился русским христианам и, присоединившись к ним, теперь пожелал отбыть в *Дар ул-харб* – Ходженд[3]. Теперь из всех [остались] только вы, кто может вершить *джихад* и *газат*». Автор говорит, что эти слова, равно как и мнение Махмуд-хана тура, были поспешными «и стали причиной разрушения страны и разорения народа», поскольку люди, согласно таким призывам, стали собираться на *газат*. Афтабачи тоже стал слушать «того глупого и ограниченного Махмуд-хана тура» и принял бой с русскими под Махрамом, исход которого, как полагает автор, был очевиден до столкновения. Он так же говорит, что «вся эта ненужная поспешность и притязания на хаканский трон», при отсутствии орудий сопротивления, привела к неоправданным жертвам и развалу страны. Причиной развала государства, по мнению автора, стали также неверность близких людей Худайар-хана, в том числе его брата Султан-Мурада, сына Насриддина, его воинов и челяди.

Другие причины такого исхода, по автору: плохое знание «предписаний ислама, вопросов фетв и изречений в книгах четырех мазхабов» (*маса'ил ва футуйат аз акавил-и мазахиб-и арб'а*), неэффективный контроль за «очищением нации» с точки зрения чистоты веры и знаний. Далее текст

[1] Следовательно, автор включает сюда захват власти Мусулманкулом и ʻАлимкулом.

[2] Интересно, что совершенно в ином тоне автор говорит о *газат*е в Кашгаре, характеризуя его положительно, как истинную войну за религию, которая «велась от Кашгара до Манаса», каковые территории стали «*Мусулман-абадом*» (=местом процветания мусульманства). Напротив, «много домов китайцев Чина (=Китая) и Мачина (=Вост. Туркестана/Синьзяна) были сожжены дотла молнией тюрков Мухаммадовой [религии] (*ахл-и туркани Мухаммади*)» (ТДТ, л.781а,б).

[3] Так оценивал территорию, занятую в то время русскими, не только Махмуд-хан тура, но и сам автор – Мухаммад-Салих (см. подробней выше, параграф 3).

выглядит, скорее, как назидание автора, который толкует известное изречение «Воистину дела [вершатся] по намерениям» (*Иннама ‘умал би-л-ниййа*). Автор, пускаясь в рассуждения, естественно, толкует изречение с точки зрения религиозных предписаний и говорит, что для начала намерения раба божьего должны быть «правильными» (*дуруст*). И затем эти намерения «должны подтверждаться сердцем», то есть соизмеряться с предписанными этическими нормами. И только затем мусульманину следует приступать к исполнению религиозных вопросов (*маса’ил-и диний*), согласуясь изречениям праведных имамов прошлого, то есть в духе уже принятых в общине решений по сходным случаям и ситуации (там же, лл. 786б-788б).[1]

Конечно в рассказах и толкованиях Мухаммада-Салиха мы имеем дело с религиозными предписаниями, в которых кроются намеки, рассчитанные на осведомленных в ситуации и, соответственно, понятные им. Интересно, что религиозно-этические оценки автор использует, прежде всего, в отношении к межэтническому конфликту, который, по автору, стал реальностью для кокандского ханства, в результате «неправильного религиозного воспитания общины». И печальный итог этого – серьезное ухудшение политической ситуации, «разрушение государства», которое можно было предотвратить, если бы смутьяны следовали предписанным нормам, в частности, не прибегали бы к *газат*у, когда отсутствуют шансы на победу. Кроме того, по мнению Мухаммада-Салиха, восставшие против Худайар-хана не имели «явных предписаний» для войны с «неверными». Тем более, они понимали, что это приведет к поражению и неоправданным жертвам среди мусульман. Иными словами, автор полагает, что нужно было более глубого «изучить вопрос» и при этом воспользоваться не прямыми религиозными предписаниями,[2] а теми, которые квалифицирутся как «скрытые»/*батин*, и которые основаны на прагматической и рациональной оценке ситуации. Эта мысль автора требует некоторых разъяснений.

Повторюсь, что, судя по оценкам Мухаммад-Салиха причин ликвидации Коканда, он и то большинство богословов, чье мнение он выражал, вполне ясно осознавали, что борьба с «неверными» с точки зрения религиозных нормативов (*аз ру-йи дин ва аз ру-йи мусулмани*) должна быть отнесена к разряду «очевидных предписаний» (*фард*/*фарз-и ‘айн*). Однако они так же вполне осознанно и, самое главное, основываясь на тех же религиозных

[1] Описанные предписания в целом напоминают принципы определения веры мусульманина, согласно которым человек должен «очиститься намерениями», признать Единого Бога и Его посланника языком (*икрар би-л-лисан*), затем «подтвердить сердцем» (*тасдик би-л-калб*) и в завершении, согласно большинству мазхабов, «подтвердить искренность веры «действиями» (*би-л-‘амал*). Видимо, такая параллель у автора не случайна.

[2] То есть правом тех, кто подвергся нападению «неверных».

предписаниях, говорят, что «воевать за религию и мирское[1], не будучи уверенным» (то есть, не подготовленным) – это значит не найти пиетета ни для самой религии, ни в мирской жизни и не снискать милости [Бога]» (там же, лл. 795а). Хотя одновременно, тех бойцов из войск оппозиции, котрые сражались против российских отрядов под Махрамом, или в других местах, Мухаммад-Салих неизменно называет «*гази*ями» или «моджахедами» (*муджахидин* – борцы за веру), приписывая обычную фразу, что они «были доведены до врат шахидства», то есть признавая их статус в качестве *шахид*ов. Такие же символические фразы автор использует при описании других прецедентов столкновения с российскими войсками, например, в рассказе о захвате Андижана отрядом генерала Троцкого: «Мусульмане [религии] Мухаммадовой – да благословит и приветствует его Аллах! – стали воевать за крепкую религию, повязав на пояса кушаки самоотверженности» (там же, лл. 795б, 797а, 800б и дальше).

Иными словами в описаниях и рассуждениях Мухаммад-Салиха мы видим некое внешнее противоречие, с точки зрения формальной логики. С одной стороны, собственно действия простых участников сопротивления автор оценивает как *джихад*, а погибших в нем, соответственно, называет *шахид*ами.[2] С другой – неподготовленность *газат*а должна была, по мнению автора, склонить лидеров «*гази*ев» искать мира с более сильным противником, чтобы избежать жертв, а самое главное, сохранить мусульманское государство (в данном случае, Коканд), пусть даже в зависимом состоянии. Здесь, как полагает Мухаммад-Салих, в силу вступает другое «скрытое от непосвященных правило», отменяющее (*насх*) действие «очевидного и предписанного правила» о *джихад*е и побуждающее искать мир с «неверными», в случае, если они гарантируют сохранение жизни и не посягают на религию (более подробно об этом принципе см. в предыдущих параграфах).

Интересны описания антироссийских выступлений 1875-76 у ‘Ибрата, который уделяет их оценке особое внимание и тоже утверждает, что восстание против некорректной политики Худайар-хана, превратилось в борьбу за власть и этническое противостояние.[3] Он однозначно говорит, что цель выступления Пулад-хана «была греховной». В таких же тонах ‘Ибрат говорит и об Афтабачи, который, как полагает автор, «внешне собирался вершить *газат*, а в тайне вершил греховные дела (*фасад*)».

[1] К «мирскому» относится имущество, государственные институты и проч.

[2] Для Мухаммад-Салиха главный кумир среди *гази*ев – это упомянутый выше Салих-бик ахунд (Дадхах).

[3] Хотя ‘Ибрат не всегда владеет точной информацией о лидерах антироссийского выступления, довольно поверхностно излагает события, за исключением выступления в Намангане и Туракургане (Тура-кургане), где в это время жил он сам и его информаторы.

Иными словами, ради воплощения собственных амбиций, Афтабачи посадил на трон послушного хана, не пытаясь наладить мирных отношений с русскими, хотя заведомо понимал, что все его попытки вооруженного сопротивления обречены на провал. А самое главное, сам Афтабачи не проявил «качеств настоящего *газия*» и просто бежал с полей сражений. Он, по словам ʻИбрата, еще в начале своего движения встретился с Пулат-ханом с целью выпросить у Пулад-хана средств и оружие. Последний вдохновился речью Афтабачи, «открыл ему свою казну и дал все, что тот пожелает».[1] Однако позже, после ряда безуспешных военных операций, Афтабачи был низведен на вторые роли и, будто бы, имел тайную цель схватить Пулад-хана, чтобы передать его российским военным и таким образом, самому избежать наказания. В таком же осудительном тоне ʻИбрат пишет и о выступлении Вали-хана тура, в связи с его неподготовленностью и неоправданными жертвами (ТФ, сс. 104-105, 114-116).

Более подробно и с интересными для нас деталями ʻИбрат излагает описание другого стихийного выступления *гази*ев в Намангане и Туракургане во главе с неким Батуром (октябрь 1875), которому удалось собрать около 3-4 тысяч «борцов за веру» в местечке Сарсан Чиб (к западу от Туракургана). ʻИбрат говорит, что по наущению Батура «некоторые глупые люди», поднялись на *газа*т и стали совершенно беспорядочно обстреливать отряд полковника Головачева и затем выстраивать баррикады по улицам города. В ответ российские регулярные войска сумели подавить восстание, а Батур трусливо бежал в неизвестном направлении, «опозорив туракурганцев», как полагает автор.[2] В результате пало большое количество людей, что, по мнению автора, является бессмысленным и неоправданным. Хотя богословы советовали воздержаться от спонтанных и неподготовленных действий, полагая, что *газат* не может вестись в таких условиях. В этой оценке богословы (с которыми солидарен и автор), естественно, опирались на собственные толкования такого рода ситуаций, используя соответствующие предписания в рамках фикха-права. Напомню, что примерно такую же оценку мы видели и у Мухаммад-Салиха (см. выше).

[1] Он будто бы заявил, что может пожертвовать собой и готов вести *газат* против русских. Хотя его дальнейшее поведение и особенно неоднократное бегство, свидетельствовали, что такого рода речи оставались лишь внешней риторикой или, возможно, придуманы авторами историй. Тем не менее, они интересны как образцы более поздних оценок, которые в виде полулегендарных поучительных рассказов имели хождение среди мусульман колониального Туркестана.

[2] "*Тўракўрғон фуқаросини бадном қилди*". Здесь выражение «опозоренный» следует понимать как «ненадежный», «испорченный», склонный к смуте, а значит и недостойный доверия. Кроме информации очевидцев, ʻИбрат прилагает и свои детские воспоминания описываемых им событий.

‘Ибрат пишет, что когда выступление пошло на убыль, авторитетные жители Туракургана ‘Абд ал-Вахид кадий, Рахматаллах-бай и старейшина ‘Ашур-баба аксакал пошли на прием к генералу Головачеву с покаяниями и просьбами о мире. Тот спросил с раздражением, почему делегация не появилась раньше, например, вчера, ведь можно было избежать стольких жертв.[1] ‘Абдал-Вахид кади ответил: «Вчера нас не пустили наши люди. Если бы мы вышли сами по себе, то нас бы убили. А теперь они стали искать мира сами. Вот мы и пришли только сейчас». Интересен ответ «русского начальства» (в интерпретации автора): «Русский царь велик, и вы не сможете воевать [против него]. Если вы будете прилежными и хорошими подданными, он вас сделает богатыми. А если будете скандалить, он вас так же [как и сейчас] расстреляет. Идите и скажите людям, что вам даруется милость» (там же, сс. 106-112).

Похожая трагедия, как пишет ‘Ибрат, повторились и в Намангане, где полковник Головачев оставил лишь горстку солдат, выступив в Андижан против Пулад-хана (сентябрь-октябрь 1875 г.). «Тогда простых людей и невежд (*надан*) стали подговаривать старые солдаты (*сипахлар*) напасть на русский гарнизон» – сообщает ‘Ибрат. Отряд Головачева тут же вернулся. На следующий день Головачев предупредил, что будет стрельба и чтобы «дети не выходили на улицы».[2] Солдаты и казаки полковника Головачева, по сведениям информаторов ‘Ибрата, начали марш по улицам и расстреливали тех, кто попадется. Когда часть отступающих повстанцев спряталась в мечети и ханака, русские солдаты врывались и туда, продолжая расстрелы. ‘Ибрат говорит, что такой печальный итог – результат того, что «люди не послушали советов богословов/‘*улама*’», то есть ввязались в боевые стычки, заведомо обреченные на провал. Он приводит конкретные примеры. В самый разгар выступления наманганцев против русского гарнизона, авторитетные богословы города во главе с *кади*ем Мухаммад-Ахундом пытались «отговорить толпу от бесполезной смуты». Обращение Ахунда к толпе ‘Ибрат передает так: «Эй мусульмане, что же случилось с вами? Посмотрите на айаты [Корана] и хадисы. В книгах[3] эти ваши действия не считаются богоугодными (*саваб*). **У нас нет**

[1] Эти события описаны А. Серебрениковым (Из истории Кокандского похода, с. 43-46)..

[2] А. Серебреников пишет, что Головачев перед началом столкновений приказал своим отрядам не вступать в уличные бои из-за узости улиц. Напротив, он пытался выманить нападающих кипчаков и городское ополчение на открытое пространство. И только после того, как прибывшие кипчаки вошли в город, он приказал пройтись маршем до базара, во время которого, видимо, и произошел массовый расстрел, о котором пишет ‘Ибрат. К тому же, часть горожан была против кипчаков и им было разрешено вооружаться в целях самообороны. Хотя эта толпа стреляла довольно беспорядочно (Из истории Кокандского похода, сс. 45-46).

[3] Имеются в виду сочинения по фикху.

ни падишаха, ни оружия. Поэтому это не *газат*» (выделено мной – *Б.Б.*). Однако толпа стала кричать, что надо наказать *кади*я и обвинила его в том, что он взял у русских взятку. Эмоции толпы трудно было контролировать, в результате *кади*й был схвачен и убит. Увидев это, богословы города «оступились, предоставив толпу самой себе» (там же, сс. 112-114).

Эпизод интересен тем, что мы видим еще один характерный прецедент религиозного обоснования мира с более сильным противником, чтобы не обрекать общину мусульман на бесполезные жертвы. За краткой фразой *кади*я (и солидарного с ним ‘Ибрата) стоит давняя традиция, регламентирующая условия, при которых *газат* может считаться легитимным, и наоборот, когда сопротивление «неверным» (при соблюдении определенных условий) считалось предписанным действием. Недоверие толпы к *кади*ю, скорее всего, отражает давно сложившийся сословный и коррупционный характер судебной системы, в которой большинство тяжб решалось на основе размеров материального вознаграждения тяжущихся.

‘Ибрат выделяет скрытые и явные причины поражения мусульман в столкновениях с русскими. К явным причинам он относит следующие факторы: неразумность толпы, отсутствие соответствующих знаний, наличие «неупорядоченного мусульманского правительства» (*тартибсиз хукумат-и мусулманийа*), отсутствие правил стратегии и организации войск (*сийасат-и ‘аскарийа*). К скрытым причинам поражения автор относит: надежду на случай, беспечность, междоусобицу/«самоистребление» (*махв*) кокандских ханов, неразумная эксплуатация народа со стороны Худайар-хана, война амиров между собой, ответственность Афтабачи за разграбленных русских купцов, что побудило русских «вызвать хана в Ташкент», то есть получить повод покончить с Кокандским ханством. Такой краткий анализ автора, кажется, не нуждается в особых комментариях. Обратим лишь внимание на то, что основная часть названных им причин тоже исходит из религиозного регламента и вполне соответствует рациональным толкованиям (*ра’й*) в пределах позитивного права (*фуру’ ал-фикх*), особенно относящиеся к вопросам ведения войны и межгосударственных отношений, заключения мира и т.п. (сравните это с рассуждениями Мухаммад-Салиха).

Очень краток (и не всегда точен) в своих описаниях и характеристиках антирусского движения 1875-76 гг. Мулла ‘Алим Махдум-и Хаджжи – автор позднейшей истории (ТТ). Однако некоторые характеристики автора отражают скорее «русскую позицию», поскольку первый вариант работы автора публиковался в известной газете «*Туркистан вилайатининг газитаси*» (в 1913-14 гг.), редактором которой был знаменитый ориенталист казанской миссионерской школы Ильминского – Н. Остроумов.

Итак, по словам автора, до 1875 года «Кокандское ханство было спокойно» и придерживалось добрососедских отношений с русским Туркестаном. Однако в 1875 году ʻАбд ар-Рахман Афтабачи выступил против Худайар-хана и влияние их противостояний дошло до Ташкента.[1] Как пишет автор, выступление фон Кауфмана в Фергану и сражение под Махрамом (по автору – 29 августа 1875) предрешило судьбу движения. Были взяты Коканд и Маргилан.[2] Далее в тексте интересная фраза: «Генерал [фон] Кауфман счел, что этого строгого назидания и воспитания (*танбих-у тарбийа*) будет достаточно для них [=восставших], решил вернуться [в Ташкент]». Но тут выступили киргиз-кипчаки, которые сделали своим правителем Пулад-хана. Их выступление было подавлено полковником Скобелевым, в результате чего Коканд был присоединен к России» (ТТ, сс. 161-162). Интересны интерпретация и понимание автором военной операции фон Кауфмана как «воспитание и назидание» (а фактически – насилие), каковая функция правителя признавалась, обычно, правомерной, если он мусульманин. По сути, мы имеем дело с фразой-клише, часто используемой в мусульманских источниках, согласно которой «справедливый *падишах*» силой «воспитывает и наказывает нерадивых подданных», поднимающих смуту/бунт (*баги*), и, по устоявшимся представлениям, нарушающих основное условие процветания государства – мирное существование. Однако, прилагая такую характеристику (в виде клише) к действиям фон Кауфмана, Мулла ʻАлим Махдум как бы легитимирует право насильственного подавления «смуты» представителем правителя «неверных» (*Йарим-падшах*/«Полуцарь»), если цель его состоит в том, чтобы обеспечить мирную жизнь подданных, большинство которых являются мусульманами.[3]

В завершении краткого обзора местных источников относительно первых антироссийских выступлений 1875-76 гг., замечу следующее. Не стоит забывать, что туркестанские историки описали и по своему анализировали/оценивали все эти и предыдущие драматические события в ханстве как пост-фактум, то есть после ликвидации Коканда. В целом переосмысление собственной истории у местных авторов в сослагательном наклонении иногда принимало (скорее по традиции) форму мифов, по

[1] Очевидно имеется в виду реакция генерал-губернаторства на августовские события 1875 г., когда отряды Афтабачи вступили в стычки с русскими отрядами под Ходжендом. В результате русские жители Ташкента были вооружены из военных арсеналов (Бабаеков. Народные движения, с. 89).

[2] Автор умалчивает о наложенной фон Кауфманом контрибуции.

[3] Религиозные аргументы подобных интерпретаций (в т.ч. Мулла ʻАлима) рассмотрены выше.

своему удобных авторам для описания, а читателям для восприятия. «Удобных» в том смысле, что они позволяли преодолеть растерянность и конфессиональный дискомфорт, возникшие в самом начале колонизации. Мифотворчество – обязательный элемент истории, тем более, если она связана с «политическим моментом», то есть с новой ситуацией, а часто и конкретным политическим заказом. К этому добавляются религиозные/конфессиональные пристрастия авторов, тоже приводящие к сознательно создаваемой ассиметрии исторической перспективы. Как бы это не выглядело парадоксально, такая ассиметрия во многом естественна и более всего подходит для корректной оценки сложного комплекса восприятий и реакции социума, живущего этими же представлениями и воспринимающего подобные мифы как реальные и поучительные эпизоды собственной истории.

III. 5. «Новые исламские порядки в Фергане» глазами кокандского историка

Итак еще со времен захвата г. Туркистана и особенно Ташкента, колониальные власти охотно предоставляли мусульманам возможность оставлять законодательную и повседневную жизнь, внутреннее устройство в том виде, каком они сложились до российского завоевания. Выше было показано, что большинство религиозной элиты расценивали это как сохранение за завоеванными территориями статуса «*Дар ал-ислам*», что в значительной степени снимало проблему страха перед насильственным обращением, а значит отчасти способствовало преодолению многовекового конфессионального отчуждения, по крайней мере, у большинства местной элиты. Представляется, что высшее военное руководство колонии генерал-губернаторства сознательно придерживалось таких подходов в своей религиозной политике. При этом (тоже, очевидно, сознательно) ставка делалась на прямые договора с религиозной и светской элитами из местного населения, естественно, из влиятельных и зажиточных слоев. В момент, когда генерал-губернатор К. фон Кауфман решил напрямую вмешаться в конфликт оппозиции с Худайар-ханом, лидеры кипчаков и киргизов пытались использовать антирусские лозунги. Однако, как было показано выше, практически все кокандские историки периода колонизации крайне отрицательно характеризуют как само выступление «смутьянов», так и их попытки представить свое выступление как «*газат*». И именно этот неудавшийся «*газат*», как полагают авторы, привел к потере Кокандом политической самостоятельности.

Наиболее откровенные описания и оценки действий оппозиции (киргизов и кипчаков) оставил Мирза ‘Алим Ташканди, который был прямым свидетелем и отчасти участником описываемых им событий в Ферганской долине. Его оценки (несмотря на их известную эмоциональность) особенно интересны нам потому, что они преимущественно конфессиональные. Похоже, что его мнение разделяли многие из верующих, особенно те, чье экономическое положение при новых властях не улучшилось, в первую очередь потому, что былая система коррупций не была уничтожена, а напротив приобрела еще большие масштабы.

Прежде чем приступить к рассказу о договорах с представителями генерала фон Кауфмана, автор говорит, что «лучше всего описать предшествующие события». Эта ремарка важна в задумке автора, поэтому последуем за ним, чтобы попытаться понять его логику, а значит и переживания тех «средних слоев» в социальной страте города и оседлой деревни, чье мнение он выражал.[1] Итак, он в подробностях говорит о «киргизско-кипчакской смуте» во главе с Пулад-ханом, напрямую связывая его с жестокостями отрядов Скобелева. Захват Коканда сторонниками Пулат-хана сопровождался грабежами и насилием. Киргизы и кипчаки грабили и убивали людей при любом удобном случае, даже на базарах и на улицах.[2] Однако автор не скрывает своего осуждения, указав, что улемы, кадии и баи города встретили «нового хана» с почетом и поздравлениями. Но и тогда грабежи и насилия победителей не прекратились. В ответ городские жители всей долины выступили против сторонников Пулат-хана, и в результате, власть в городах (особенно в Коканде) «едва ли не ежедневно» стала переходить из рук в руки. Отряды Генерал-губернатора, посланные на подавление этих вооруженных выступлений, стали «замирять всех» без разбору и крайне жестоко расправлялись с любой вооруженной группой, чем еще больше раззадорили страсти. Позже основное внимание было уделено поимке лидеров «кипчакско-киргизской смуты» (как ее определяет автор), в первую очередь Афтабачи и Пулат-хана. Их добровольная выдача, а так же жестокая расправа с другими вооруженными отрядами по всей Фергане, в известной мере погасили страсти. Автор говорит, что многие «решили покориться судьбе» и «сломали знамена сопротивления», поняв, что силы слишком неравны и продолжение войны станет самоедством (АСТХ, лл. 141б-148б; «А». III. 4). Символичны стихи автора по поводу этих событий, точнее их итога. В

[1] Автор многократно подчеркивает свою неприязнь к «баям, улемам и кадиям», что позволяет отнести его к среднему слою духовенства, кто был недоволен аннексией Коканда.

[2] Автор приводит некоторые имена убитых, большая часть которых вообще была вне политики, особенно женщины и дети.

них имеются такие строки: «Племена кочевников, не думая о последствиях своих деяний, // Собравшись, словно волки и псы, изгадили всю Фергану // Стали они причиной того, что [превратилась Фергана] в страну неверных (*кафиристан*)[1] // Осталось проклятие этим подлецам до Судного дня» (там же, лл. 147б-148а). Здесь следует уточнить, что термин «*кафиристан*» не равнозначен понятию «*Дар ал-харб*». Одновременно он, естественно, содержит отрицательный взгляд на российское завоевание.

После «замирения» восточных и северных регионов Ферганы, российские военные «неожиданно и с угрозами» ворвались в ханскую крепость (*урда*), хотя сидевший в ней Насрулла-хан сын Худайар-хана был вполне лоялен к России.[2] Автор говорит, что «мусульмане [в крепости] потеряли разум и запаниковали». Некоторые из *сипах*ов (очевидно, охрана) просто бежали, другие «покорились судьбе».[3] Аксакалы и баи, выразив покорность, «расстелили скатерть/*дастархан*» и стали угощать русских военных. Те «отведав сладостей и фруктов», и затем, по словам автора, обратились к мусульманам с такими словами:

«У нас нет к мусульманам вражды, и вреда[4] от нас нет. *Шар'иат* останется на месте незыблемым. Пусть муллы преподают в медресе, а [суфийские] ишаны в своих *ханака* занимаются поминанием Бога коллективными молитвами (*зикр*, *тасбих ва аурад*), и благожелательными молитвами (*ду'а*). А простые люди пусть спокойно занимаются своими бедняцкими делами. Пусть обычаи останутся такими, какими они были при Худаяр-хане. Киргизы и кипчаки сеяли среди вас смуту. Если вы не подчинитесь какому-нибудь большому падишаху, вы погибнете. Сейчас нет более сильного падишаха, чем Белый падишах».[5]

Затем присутствовавшие на собрании кокандская знать и делегации из городов Ферганы (Маргилан, Андижан, Шахрихан, Наманган и др.) подписали ряд договоров, были одарены почетными одеждами и «отпущены с миром». Автор пишет, что люди городов Ферганы, услышав содержание подписанных договоров, «отвратили длани от войны и нападений. А *вилайат* (Фергана) вошел в русское владение» (АСТХ, лл. 149б-150а).

Понятно, что автор передает события скорее схематично и в единственно знакомом ему стиле богослова и мемуариста. Из рассказа

[1] Эта строфа звучит так: «كافرستان ليك غه سبب بولديلار ايلات لار».

[2] Напомню, что к этому времени решение об аннексии Коканда было принято окончательно.

[3] مسلمانلاردين هوش باشيدين اوچوب حيران وسراسيمه بولوب بعضى بى كروه سپاه لار قاچيب چقيب كيتى لار

[4] В тексте «زحمت» – «трудность, вред». В другой рукописи (ИВ АН РУз, № 1314, л. 165а) приведено слово «رحمت» – «милость», что является, скорее всего, ошибкой.

[5] Так называли российского Императора (царя).

особенно интересно, что схема «замирения», выработанная еще при взятии Туркистана и Ташкента, оказалась достаточно эффективной, сочетая чисто военные операции с договорами. Начало «замирения» – военное вмешательство, демонстрация силы, собственного превосходства, жесткое подавление всякого сопротивления. Далее – переговоры, проявление победителями собственной расположенности к миру, обязательное обещание не вмешиваться в «дела веры и совести», оставить неприкосновенными религиозные устои, прежние обычаи и религиозные институты. И завершающий аргумент – только сильная власть Белого царя способна остановить «смуту и самоедство», гарантировать мир спокойствие, которых в Фергане не было в течение нескольких десятков лет.

Успех такой своеобразной военной дипломатии (несмотря на простоту схемы «замирения» и затем переговоров) оказывался впечатляющим: масштабное сопротивление прекращалось, мусульмане успокаивались относительно неприкосновенности привычных обычаев и веры, «ломая знамена сопротивления» и «покоряясь судьбе». Однако не упустим и основной мысли автора. Для него (как и для всех кокандских авторов колониального времени) главной причиной успехов российских военных и аннексии Коканда стала это «кипчакско-киргизская смута» против легитимной власти. Именно эта власть, несмотря на недостатки (и автор их открыто критикует), оставалась единственным гарантом политической суверенности мусульман. Ответ на вопрос, почему даже такое «плохое и слабое» правительство было важно сохранить мусульманам, мы находим в последующих объяснениях автора (естественно, это его точка зрения).

Он пишет, что после установления мира, были составлены списки налогоплательщиков (*хараджа* и *заката*), чтобы упорядочить их выплату. Напомню, что *харадж* и *закат* признавались легитимными, если захваченная «неверными» территория мусульман признавалась «*Дар ал-ислам*». Правда, автор никак не комментирует законность (или наоборот) этого предписания, хотя нейтральный тон его изложения говорит в пользу того, что «составление таких списков» он признает вполне естественным. А значит, статус аннексированных земель оставался для него территорией ислама.

Критика Мирза ‘Алима начинается с момента описания выборов кадиев и других чинов в системе местного самоуправления. Автор подчеркивает, что в выборах участвовали только «муллы и баи», которые выдвинули двух кандидатов. Однако новые власти (то есть представители Генерал-губернатора) их не утвердили. Тогда назначение было сделано «по рекомендации» новых властей и в качестве двух главных кадиев были выдвинуты Махдум-и Ходжа-йи калан и Мулла-йи Мир Ма‘сум, то есть

те, кто был в оппозиции к Худайар-хану.[1] Затем были начаты назначения *минг-баши*,[2] *кади*ев на местах, сборщиков податей и т.п. Однако автор говорит, что должности сразу же стали продаваться.[3] Это приводило к злоупотреблениям, повальной коррупции, назначением проходимцев, кто старался через систему взяток капитализировать купленную должность. Расцвели воровство и грабежи, так как при сложившейся системе преступники легко откупались. В конечном итоге эффективность местного самоуправления резко снизилась, население не доверяло ему. Сборщики налогов злоупотребляли размерами налагаемых обложений (конечно, в свою пользу) либо намерено указывали низкий урожай, малую площадь земли тем, кто был способен заплатить мзду. Особенно бурно расцвели злоупотребления на селе, в результате чего многие крестьяне отказывались заниматься посевами, так как это стало невыгодно Бюрократическое безразличие колониальных властей, как пишет автор, тоже способствовало расцвету коррупции. Самоуправление фактически восстановило прежнюю систему в еще более худших формах. (АСТХ, лл. 150а-152а).

Затем Мирза ʻАлим переходит к основной своей цели, то есть рассказывает о том, «какой стала религия» после произошедших событий. Автор подводит свой итог в виде стихов (*мухаммас*). В них он выражает критическое отношение к произошедшим событиям. Причем, оценки автора, естественно, религиозные. Он пишет, что после вторжения русских в Коканд, мусульмане «опешили и пришли в смятение», но затем решили «покориться судьбе» и проявили терпение. Тогда как муллы, ходжи, кадии и баи «вышли встречать завоевателей с почетом и дарами». После того, как Афтабачи «был погружен в телегу» и увезен в Ташкент, русские военные обласкали ходжей и мулл, дали должности и обласкали их. Автор с сожалением говорит, что многие из религиозной элиты сознательно пошли на сотрудничество с колонизаторами, покупая должности кадиев и чиновников. Старые ходжи, ишаны и муллы были отстранены, и вместо них пришли «новые», неавторитетные, но готовые услужить «неверным», а их обычным делом стали «лицемерие и обман». Более всего автор переживает за порчу нравов в семьях, где женщины стали «поднимать голос на мужчин», заявлять о своих правах и даже одевать мужские одежды. Эти

[1] Это был хороший тактический ход колониальных властей, так как оба кадия (особенно первый из них) пострадали во время бесчинств Худайар-хана (там же, л. 150б).

[2] В системе ханского управления – глава корпуса войск. В колониальной системе самоуправления – глава местной полиции в масштабе области. В его подчинении находились «*иллик-баши*» (пятидесятники или «урядники»), отвечавшие за порядок на территориях базаров, кварталах и т.п.

[3] Он даже называет цену за должность кадия в кишлаке – 400 русских рублей. Видимо, в свое время автор пытался выставить собственную кандидатуру и точно знал, о чем говорил.

перемены автор воспринимает как «солнце, взошедшее на западе». Автор переживает и за разрушение былой моноконфессиональности ханства. Он пишет, что в Коканде появилось много русских, армянских, еврейских торговцев и «других неверных». Здесь он с сожалением вспоминает прежние времена, когда «все было ясно и на своих местах», то есть когда мусульмане были «у себя дома». Теперь же «все смешались – и мусульмане и христиане» (*му'мин-у тарса аралаш*).

Мирза ʻАлим выносит свои заключения и вердикты по такому положению в нескольких строках своего стихотворного опуса: «Неверные разорили веру и общину // Наполнились слезами глаза мусульман ... // В книгах пишется, что мулла есть светоч религии // Теперь же светоч религии в бумаге, пере и туши[1] // Ибо нет пользы в устных назиданиях // Так как мусульмане потеряли совесть // Все стали продажны и готовы услужить русским ... // Русские оказали милости богатым // И богатые в ответ тоже оказали им милости ...». Единственный выход, который видит автор из дискомфортной ситуации – надежда на чудо. Такую надежду автору дает сочинение «*Рух ал-байан*»,[2] в котором сказано, что в 1304 появится Мессия и избавит мусульман от «неверных» (там же, лл. 151б-157б).

Если отвлечься от конфессиональной стороны оценок Муллы ʻАлима, нужно иметь в виду, что неприязнь автора к кипчакам и российским военным могла быть результатом того, что в ходе «кипчак-киргизской смуты» автор потерял все свои поместья, дом и нажитое, разграбленные как кипчаками, так и российскими солдатами (Набиев. Из истории, с. 12). По крайней мере, исключать из мотивов автора эти факторы не следовало бы. Интересно, что на фоне своей тотальной критики автор не вспоминает о почти таких же нарушениях *шарʻиат*а при ханском режиме. Правда, в своих стихах он упоминает, что главную ответственность за ликвидацию ханства несет вооруженная оппозиция Коканда, состоящая в основном из киргиз и кипчаков, «которые за бесценок отдали царство Коканда "неверным", а муллы и баи, посоветовавшись, встретили "неверных" с почетом» (там же, л. 158а,б).

В оценке «новых условий» Мирза ʻАлиму гораздо важнее отметить нарушение привычного порядка вещей, утрату былой конфессиональной «чистоты», комфортности и ясности, которые ему, как имаму были очень важны. Новые условия скорее пугают Муллу ʻАлима и представляются ему как начало ослабления веры мусульман и отхода от ее предписаний.

В переживаниях и радикальной критике автора мы слышим голос

[1] Здесь имеется в виду то, что в сложившихся условиях письменное обращение к мусульманам стало единственным средством религиозной пропаганды.

[2] Точнее, тафсир Корана. Идентифицировать это сочинение мне не удалось.

«неприсоединившегося консерватора»,[1] то есть того, кто не счел нужным идти на компромиссы, оставался сторонником дистанции между «неверными» и местной общиной. В глаза так же бросается «антибайская», «антиишановская» позиция, то есть резкая критика той религиозной элиты и богатеев, кто пошел на сотрудничество с колониальными властями. Причем Мулла ʻАлим подчеркивает, что это были зажиточные слои мусульман.

Этот своеобразный «социалистический радикализм» автора не случаен и был довольно устойчивым на протяжении всего периода колонизации.[2] Позже абсолютно схожие (как по форме, так и по содержанию) стихи с обвинениями в адрес «продавшихся русским ишанов, мулл и баев» сформулирует знаменитый Дукчи Ишан (предводитель Андижанского восстания 1898 г.) в своем стихотворном «Назидании» (*ʻИбрат ал-гафилин*). Здесь Дукчи Ишан выразил чаяния и взгляды на колонизацию тех бедных крестьян и ремесленников, кто пострадал от результатов бурной капитализации промышленности и сельского хозяйства (Бабаджанов. Дукчи Ишан и Андижанское восстание, 255-260). Хотя одновременно могу напомнить и о размышлениях Таʼиба (см. выше), который как раз спорит с такой позицией и полагает, что мусульмане не должны отказываться от сотрудничества с новыми властями. Причем он обосновал свою позицию именно религиозными аргументами (см. выше, параграф 3).

Краткие выводы. Захват Ташкента и аннексия Коканда для местных историографов знаковые события, хотя реакция на них была неодинаковой. Тем не менее она отражала то состояние общества, которое столкнулось с незнакомыми ему ранее проблемами, если не иметь в виду давно пережитое монгольское нашествие, которое поставило перед общиной множество проблем и в первую очередь – поиск путей адаптации. Спустя почти шесть столетий по мнению большинства местных авторов (а значит и богословов) ситуация повторилась и некоторая их часть вновь вспомнила о монгольском нашествии, рассматривая его как исторический урок. Другая часть авторов шла дальше, и искала ответы на причины относительно легких побед частей

[1] Я использую это обозначение условно, имея в виду ту группу богословов, кто не принял итогов завоевания и был сторонником конфессиональной и локальной изоляции.

[2] Своеобразное толкование позиции автора получили в работе Р.Н. Набиева, который полагал, что Мулла ʻАлим «стал задумываться над существующей в мире несправедливостью» только после того, как лишился поместия и дома, разгромленного кипчаками и царскими войсками. И, естественно, Р.Н. Набиев, следуя духу господствующей идеологии и подхватывая радикальную критику автора в адрес «баев и духовенства», констатировал, что Мулла ʻАлим «не понимает сущности классовых отношений» (Из истории, с. 12). Одновременно Р.Н. Набиев совершенно игнорирует религиозную (конфессиональную) форму оценок Муллы ʻАлима.

российской армии. Ответы зависели от личных позиций авторов. Однако их объединяли конфессиональные оценки причин поражения и потери политической самостоятельности. Согласно этим взглядам основной причиной поражения мусульман стало ослабление среди них предписаний *шар'иат*а или их полное игнорирование. Авторы рассматривали религиозные предписания довольно широко. В случае неготовности к сопротивлению, мусульмане, согласно тем же предписаниям, должны искать мира и идти на компромиссы, что рассматривалось единственным способом сохранить «исламское государство», то есть относительную политическую суверенность. Однако, как мы видели из приведенных обзоров, в отчаянном сопротивлении «неверным» участвовала часть религиозных деятелей. И значит поиск предписанных компромиссов с более сильным противником не всегда становился руководством к действиям.

После ликвидации Коканда у местной общины возникла другая проблема – формы и способы адаптации к новым условиям. И здесь взгляды авторов (равно как и богословов) неодинаковы. Иными словами, община и ее богословы разделились в своих взглядах на формы адаптации к новому политическому режиму. В частности выделилась группа тех верующих, кто не смог (не захотел) адаптироваться к новым условиям и тех, кто видел положительные результаты российского вторжения (например, прекращение междоусобиц). Об их открытом споре пока мало известно, однако написанные в «Русском Туркестане» компедиумы или мемуары несут в себе отпечатки дискурса о формах сосуществования в государстве, где власть принадлежит «неверным».

Особое место в сочинениях занимал вопрос о статусе завоеванных территорий («*Дар ал-ислам*» и «*Дар ал-харб*»). Здесь мы видим довольно долгую эволюцию и разброс мнений как акторов этих событий, так и, вслед за ними, историографов края. Высшей точкой конфликта или неравных вооруженных столкновений, на мой взгляд, является не сам процесс завоевания, военные операции и проч., а время первых переговоров с «неверными». Именно в этот момент элита мусульманской общины выставляет требования капитуляции и мира, стараясь ревностно отстоять последний (как им казалось, наверное) оплот собственной суверенности – религиозные предписания и привычный образ жизни. Хотя по подписанным договорам мы можем видеть, что конфессиональные требования (или условия) в адрес русских не имели ясных и совершенных формулировок. Эти требования были похожи на страх потерять веру и экономические привилегии времени ханского режима. Как сказано мусульманская элита не смогла сформулировать задачу сохранения своей идентичности (например как глобальный план на ближайшую историческую перспективу).

Со временем, взгляд на те далекие времена, когда пали Ташкент и затем Коканд, меняется. Конфессиональный страх (то есть опасения «потерять веру», быть ассимилированным) был преодолен. В этой связи возникает естественный вопрос: как формировалась «историческая память» у местных авторов колониального периода, когда они старались по-новому взглянуть на собственную историю? Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно ясно представить, что эта «историческая память», изложенная в сочинениях того периода, была «короткой», в том смысле, что большинство упомянутых местных историков второй половины XIX – нач. XX вв. были свидетелями и даже участниками событий, связанных с антироссийским выступлением и последующей ликвидацией Кокандского ханства. Именно эти два события они старались осмыслить, искали собственные ответы. В результате, оба события рассматривались местными авторами в их причинно-следственной связи, однако, с сохранением религиозных подходов к оценкам. На мой взгляд после колонизации в оценках, как доколониальной истории Коканда, так и истории после аннексии ханства, религиозные аргументы/подходы у кокандских историков приобретают более ярко выраженный акцент, чем в исторических сочинениях предшествующего периода.

Взгляд названных и других авторов колониального периода «из будущего в прошлое» уже был обогащен новым опытом, некоторыми отрицательными и одновременно положительными результатами российского завоевания и колонизации.[1] Именно новый опыт позволил им критически посмотреть на многолетние межэтнические столкновения внутри Кокандского ханства, все чаще обретавшие признаки гражданской войны, которую не способны были остановить ни религиозные этические нормы и предписания, ни элементарный политический рационализм, который тоже рассматривается авторами в пределах религиозных предписаний. Оценки историков, при некоторой разнице интерпретаций, обнаруживают множество сходных позиций. С точки зрения большинства авторов вспышки недовольства и восстаний, фактически превратившиеся в *газат*, возникли в результате следующих причин: некорректная и жестокая политика Худайар-хана, нерациональное поведение лидеров восстаний (занятых, скорее, своими властными и политическими амбициями), при полном отсутствии у них военного таланта, жестокость российских военных, их неправомерные контрибуции и т.п. Особенное внимание

[1] Конечно, не стоит сбрасывать со счетов и оглядку авторов на возможную русскую цензуру, за исключением Мирза ʻАлима и особенно Мухаммад-Салиха, не рассчитывавших, что их сочинения будут опубликованы, а потому более свободных в критике «неверных», причем с использованием религиозных аргументов. Однако это обстоятельство (оглядка на русскую цензуру) вносило гораздо меньшую долю пристрастности в авторские изложения, чем в официальные истории Коканда (или соседних ханств) доколониального периода.

авторы обращают на межэтническую отчужденность (переходящую в политическую несовместимость) главных акторов восстания, их разобщенность, плохое вооружение и отсутствие военной выучки у войск мусульман.

Мало кто из местных авторов сомневался, что война против России на всех стадиях – это была война не только за политическую независимость. Не стоит забывать, что столкновение с Российской империей рассматривалось как религиозная война. Но одновременно, эти же авторы подвергли серьёзному сомнению *шар'иат*скую легитимность последнего этапа войны, то есть выступления 1875-76 гг. Иными словами, названные авторы (а значит, и многие богословы) отказывались признать движение Афтабачи, Пулад-хана и другие вспышки антирусских выступлений в качестве *газата*, поскольку основные условия «войны за веру» не соблюдались, в силу «безграмотности толпы», естественно, не осведомленной об основных религиозных предписаниях на этот счет. И значит, согласно мнению большинства кокандских и затем туркестанских авторов, эта война была неправильной (неправедной) с точки зрения религиозных предписаний. Речь, прежде всего, идет о необходимости подготовки к сражениям «за религию», в такой степени, чтобы сопротивление имело шансы на успех, руководилось признанным и легитимным лидером (значит «падишахом») и т.п. Итог игнорирования этих предписаний, в глазах наших авторов, печален: потеря политической независимости, фактический отказ ближайших соседей и остального исламского мира придти на помощь.[1] Эту ситуацию некоторые авторы оценивали как «преддверие конца света», скорого прихода Мессии (Махди) и даже предрекали точную дату его прихода.

Практически у всех туркестанских историков, так или иначе касавшихся истории падения Коканда, заметно, что это событие – отправная точка их оценок и взгляда на собственную историю. Ответы на вопрос – почему это случилось? – у авторов разные. Однако они сходятся в том, что уже в момент, когда стало ясно, что силы неравные, и что мусульмане не готовы к сопротивлению, а *газат* обречен на провал. Значит, следовало искать мира (*сулх*) с «неверными».[2] Контекст оценок авторов показывает, что политическая независимость для них была гораздо важнее унизительного (в конфессиональном смысле) мира с «неверными». Если даже этот мир был бы заключен с некоторыми

[1] Правда, по словам Мухаммад-Салиха, еще в начале столкновений и особенно после взятия Чимкента, в Коканд и Ташкент прибыло множество волонтеров, которые хотели исполнить «шар'иатский долг моджахеда» (ТДТ, л. 587б)

[2] В описаниях и оценках Мухаммада Салиха ощущается и некоторая претензия в адрес Турции, которая, как следует из его рассказа, была введена в заблуждение российской дипломатией и не смогла помочь Коканду и остальным ханствам. В действительности реакция Турции и остальных стран была гораздо сложнее (см. выше).

территориальными уступками и полунезависимым состоянием. Конечно, можно понять историков колониального периода, опиравшихся на новый политический опыт местных ханств. Ведь Бухара и Хорезм через унизительный мир смогли сохранить свою относительную независимость в качестве политических единиц, что могло быть и в случае Коканда. Однако и в этом случае сослагательное наклонение у туркестанских авторов в оценке собственной истории более чем понятно и отражает естественную политическую ностальгию по независимому «исламскому государству» (Коканду), ликвидация которого вызывала у большинства населения конфессиональный дискомфорт; он ощущается в исторических произведениях почти у всех местных авторов колониального периода.

Однако эти реалии в основном касались Ферганской долины. Между тем в этнически более однообразном и более компактном Ташкенте авторитет богословов был более высок. И когда они сочли необходимым пойти на мир с российскими военными (обговорив условия сохранения исламских институтов и законов для общины), основная масса мусульман города и области приняли решение своих богословов. Однако и среди них нашлись такие (например, Салих-бик Дадхах и его единомышленники), которые не только участвовали в активном сопротивлении против российских военных, но и потом, после поражения, активно продвигали свои условия мира. А главное, они отказались подписывать «международное заявление мусульман Туркестана», составленного фактически по указанию из Санкт-Петербурга и осуществленного под руководством генерала М. Черняева. Тем не менее «замиренный Ташкент» больше всех извлек свои уроки из смутных времен межэтнических столкновений, которые прямо или косвенно способствовали ослаблению и затем исчезновению Кокандского ханства. Далее, в колониальный период центр религиозной жизни мусульман Туркестана постепенно стал перемещаться в Ташкент, ставший одновременно столицей Генерал-губернаторства, что тоже накладывало особый отпечаток на принципы взаимоотношений мусульман с христианами.

ГЛАВА IV. ШАР‘ИАТ, МОРАЛЬ И ЭТИКА

Одна из основных особенностей мировых монотеистических религий состоит в том, что предписания, регулирующие моральные принципы и нормы поведения верующего (гарантирующие ему райскую жизнь), часто нарушались либо адаптировались под обычные и тривиальные человеческие потребности. Ислам в этом смысле не исключение. Этические нормы сформулированы в его священных текстах (Коран, хадисы), отчасти в другой нормативной религиозной литературе (*фикх*). Существовали особые жанры прозы и поэзии, запечатлевшие образцы нравственного поведения, например образы аскетов, которые презрели земные наслаждения ради «довольства Аллаха» и ради всепоглощающей любви к Нему. Поучительная мораль таких рассказов и притч (особенно в суфийской литературе) более или менее однообразна. Крайний аскетизм и служение «на пути Аллаха» вознаграждается тем, что верующий, отвергнувший земные наслаждения, имеет шанс получить «право заступничества» в Судный день за своих близких или даже стать «приближенным к Аллаху» (*вали*). Кроме того, что немаловажно, ревностному служителю Бога, обделяющему себя в этом мире, на том свете гарантирован рай, где земные наслаждения (в дольнем мире воспринимаемые как искус Сатаны) он все-таки получит, причем с избытком. Больше всего примеров аскетического образа жизни и самозабвенного служения Богу содержит суфийская литература.

Однако в обыденной жизни эти книжные образы чаще воспринимались именно как литературные герои, столь же далекие от реальности, насколько идеальное и сакральное отстоит от повседневной практики. Впрочем, и эта «дистанция огромного размера» между предписаниями и их нарушениями тоже критически обыгрывалась в литературе разного жанра. Больше всего доставалось вельможам (политической элите) и алчным богатеям, которые в погоне за земными наслаждениями забывали о предписаниях и, согласно господствующим представлениям, обрекали себя на вечные муки на том свете. Критика находила место в устном народном творчестве. Можно напомнить о вариациях пословиц (навеянных как сакральными текстами, так и занимательной литературой) по поводу того, что легче верблюду пролезть через игольное ушко, чем богатому войти во врата рая.

В этой главе я постараюсь разобрать именно эту разницу между предписанными (*шар‘иат*скими) нормами поведения и повседневной жизнью в кокандском обществе, особенно в среде политической и религиозной элиты. Такой обзор представляется мне важным, поскольку дает возможность более или менее ясно представить, в

какой степени аристократия, в чьих руках находился контроль за исполнением предписаний, сама следовала религиозным ограничениям и запретам. Иными словами, в свете поставленных задач важно понять, как в действительности воплощались моральные принципы ислама в общественных и политических ритуалах, в поведении мусульман Кокандского ханства, жизнь которого в более позднее время подавалась авторами как образец воплощения *шар'иат*ских предписаний. Интерес представляют также конкретные примеры того, как личные пристрастия и погоня за наслаждениями представителей высокопоставленной аристократии становились поводом к общественному недовольству и затем провоцировали политические столкновения (в том числе интервенцию Бухары), ставшие в конце концов причиной разрушения Кокандского ханства. Здесь же будет кратко рассмотрена налоговая система ханства с точки зрения ее соответствия *шар'иат*ским нормам. Главу завершит обзор представлений кокандских авторов о «чужих», т.е. о внешнем мире.

IV. 1. Интимные пристрастия, «мужская дружба» и религиозная мораль

Сексуальная доктрина ислама – одна из самых спорных как в кругах конфессиональных богословов, так и в кругах христианских миссионеров, «разоблачающих» этические нормы мусульман. Самым распространенным предметом внешней критики были и остаются традиция полигамии (многоженства) и пристрастия некоторых мусульман к «нетрадиционным» сексуальным связям, особенно к содомии с подростками мужского пола. Это вызывает не только миссионерскую (межконфессиональную) критику. Интересна и собственная защитная реакция внутри ислама – поиск богословами разных правовых школ аргументов, возбраняющих однополые сексуальные влечения в любом их виде (как взрослую, так и подростковую содомию). Любые отклонения от гетеросексуальной нормы рассматриваются как личное неблагочестие отдельных мусульман, а внешняя критика, переносящая эти «отдельные случаи» на религию в целом, категорически отвергается.

Здесь не место для обозрений этих споров и детальных описаний, начало которым положили еще российские колониальные эксперты второй половины XIX – начала XX вв. Их подход, естественно, был критическим, навеянным идеями о своем культурном превосходстве и собственной «цивилизаторской миссии», что было схоже с общеевропейским подходом к «другим» («азиатам», «туземцам», «диким горцам» и т.п.) как невежественным, диким, стоящим на более низкой ступени развития народам. В числе прочего такое отношение формировало представление о

сексуальных отношениях «других» как о «распущенных нравах». Таким же было отношение и мусульман к «чужим».

Следует оговориться, что обзор и обсуждение проблем «сексуальной морали» кокандской аристократии для меня не самоцель и не средство для ригористического разоблачения образа жизни кокандского общества. Основная цель – постараться беспристрастно взглянуть (насколько позволяют источники) на эту малоизученную сторону жизни его политической и религиозной элиты, ибо без этой «ахиллесовой пяты» (скажем так) едва ли можно составить полное представление о моральном духе и нормах поведения общества, царивших в его верхней страте. Тем более что в идеале (теоретически) сексуальная распущенность (особенно содомия) в исламе ограничивается предписаниями священных текстов[1]. Однако ясно, что о реальном состоянии моральных ценностей в обществе нельзя судить по цитатам из Корана и сакральной традиции (*сунн*ы), к которым так часто прибегают религиозные моралисты в своих сочинениях. Разница между предписанием и реальностью не может быть понята без освещения этого «щекотливого вопроса» по другим источникам (например, хроникам или историческим трудам), тем более что здесь обнаруживаются детали, которые дополнят наше представление об обычаях и состоянии религиозной морали в те далекие эпохи.

Разбор критики российскими колониальными экспертами полигамии и подростковой содомии (*бача-бази*) станет предметом обсуждения в следующей книге, которую я намерен посвятить состоянию ислама в колониальном Туркестане[2]. Здесь же, следуя избранному принципу, предлагается обзор названой темы преимущественно по местным источникам. Отмечу лишь, что можно согласиться с мнением большинства русских экспертов по поводу того, что, рассматривая историю и состояние ислама в Кокандском ханстве, нельзя обойти молчанием эти темы, вынесенные в заглавие настоящего параграфа. Конкретные примеры будут приведены ниже.

[1] См., например: Коран, 7: 80-82 (с осуждением греха людей Лота/Лута); 26: 165-168; 27: 55/56; 29: 28-29 и др. См. также: ал-Имам ал-Бухари: №№ 62, 25 (хадисы, не разрешающие жениться на матери мальчика тому, кто «играл с ним», т.е. имел половое влечение или даже вступал с ним сексуальный контакт); № 5886 (хадис, предписывающий изгонять из домов «женщин, уподобляющихся мужчинам, и мужчин, уподобляющихся женщинам», то есть гермафродитов). Хотя существовала поэзия Абу Нувваса (VIII в.) или занимательные сказки, вроде 1001 ночи, которые к гомосексуализму относились с пониманием. Из местных авторов хотелось бы упомянуть и об увлечениях Мирза Бабура юношей, о чем он писал без опасения, что будет не понят или осужден. Тем более он указывает, что такого рода влечения были присущи и другим выходцам элиты (Бабур-наме, сс. 27, 34 и др.).

[2] Об этих явлениях писали многие колониальные эксперты (Н. Лыкошин, Н. Остроумов, В. Наливкин и др.).

Традиция описаний сексуальных наслаждений или ненормативных отношений между юношами и мужчинами попадала в том или ином виде на страницы разных сочинений. О «таинствах» интимной жизни (гетеросексуальных связях) мусульманские авторы создавали специальную литературу, удовлетворяющую сексуальное воображение читателей. Она известна под характерными названиями, типа «*Лаззат-и ниса'*» («Услада [соития с] женщиной»), или «*Лаззат-и каниз*» («Услада [соития с] наложницей»). Такая литература активно переписывалась, и очевидно, что ее копирование (позже печатание) и сбыт были поставлены на коммерческую основу, особенно с появление машинной печати[1]. Если чтение этих, хорошо известных в Центральной Азии и особенно в Индостане, книг признавалось в некоторой степени допустимым, то самые потаённые и даже извращенные сексуальные фантазии читателей удовлетворял нелегальный жанр, известный под названием «*Бахнама*», по сути порнографическая литература, иногда иллюстрируемая соответствующими рисунками, явно навеянными скульптурами храма «Каджухаро». В числе прочих «рекомендаций» в некоторых экземплярах книг этого жанра обнаруживаются «предписания» («рекомендации») по содомии с подростками мужского пола.

Конечно, такие жанры нелегальной (или полулегальной) литературы были не единственными книгами, посвященными сексу. Проблемы «правильного» («легитимного») секса обсуждались на страницах литературы других жанров, в том числе и правовой (*фикх*). Например, женщина не могла выходить замуж, а значит вступать в половой контакт сразу после развода или потери супруга, чтобы определить ее возможную беременность. Кроме того сочинения по *фикх*у регламентировали возраст девушек и юношей, в котором они могут вступать в брак, либо условия, когда половые контакты запрещены и т.д.

Проблема естественного мужского вожделения (*шахват*) была предметом обсуждения в местной суфийской литературе. Например, один из самых знаменитых шайхов Накшбандиййа Махдум-и А'зам (Джалал ад-дин Касани/Дахбиди; ум. в 1542) оставил довольно обширные рассуждения на эту тему, затронув тему «*шахват*» в качестве «заложенного Богом влечения», направленного на продолжение рода «сынов Адамовых»[2].

Ниже будут отмечены отдельные прецеденты неординарных решений проблем сексуальных пристрастий кокандской аристократии, которые

[1] Несколько экземпляров ротапринтных копий такой литературы на персидском языке, изданной в конце XIX в. литографическим способом (Лакхнау, иногда без указания места издания), я видел в частных книжных развалах Ташкента в 90-х гг. прошлого века. Причем я стал невольным свидетелем, что эти же книжки покупал ныне знаменитый имам одной из центральных мечетей Ташкента.

[2] Махдум-и 'Азам. *Рисала*, перевод, сс. 384-387.

встречаются в некоторых источниках и иногда обсуждаются с точки зрения религиозных предписаний. Однако редко кто из авторов решался откровенно излагать и тем более обсуждать тему «мужской дружбы» или однополых сексуальных влечений, особенно в колониальный период, когда понятия о нравственности претерпели некоторые изменения в связи с внешней критикой (прежде всего русскоязычной). Во всяком случае, до российского вторжения этические представления, очевидно, были несколько иными, что видно по источникам тех времен.

В числе доколониальных авторов, кто еще свободно обращался к теме «мужской дружбы» и взаимных сексуальных влечений мужчин, был Хаким-хан тура, в сочинении которого мы обнаруживаем весьма характерные зарисовки по обсуждаемой теме. Описаниям однополой любви Хаким-хан придает вполне традиционные для того времени лирические формы, что говорит о естественном восприятии таких явлений как самим автором, так и теми читателями, к которым он апеллировал. Приведем некоторые зарисовки из его сочинения «*Мунтахаб ат-таварих*».

Первый рассказ касается любовных приключений одного из принцев династии Мингов – Мухаммад-Амина, сына Нарбута-бия. Несомненно автор записал эти эпизоды по рассказам очевидцев, поскольку сам тогда был еще маленьким ребенком. Итак, Мухаммад-Амин был назначен отцом (‘Алим-ханом) правителем Маргилана. Он был статен, красив, хорошо образован, занимался каллиграфией, поэзией и музыкой. Сначала автор рассказывает, как в Мухаммад-Амина влюбился некий «таджик»[1] по имени Мулла-йи Кашшак (по другим версиям «Кишлаки»), встретивший царевича на охоте. Прослышав об этом, царевич пригласил юношу к себе, и между ними состоялась долгая беседа, в ходе которой Мулла-йи Кашшак прочитал свои стихи, посвященные предмету обожания, т.е. принцу. Далее Хаким-хан цитирует лирические стихи другого автора, посвященные воспеванию «огня любви» в том юноше. Царевич одарил Мулла-йи Кашшака из жалости, однако не смог ответить ему взаимностью, поскольку сам был влюблен в юного разносчика еды во дворце, которого автор описывает со знанием дела, т.е. вполне понимая и разделяя чувства своего родича Мухаммад-Амина. Во всяком случае, мы имеем, так сказать, любовный треугольник, правда с героями одного пола. Судя по тому, что Хаким-хан называет влюбленного юношу «‘*Ашик-и пак*» (буквально «Пречистый влюбленный») и говорит об обмене лирическими стихами довольно интимного характера, такого рода влечение в принципе воспринималось в обществе (по крайней мере, в его аристократических

[1] Судя по тому, какой смысл автор вкладывает в этот этноним, речь могла идти об одной из групп горных жителей Гарма или «Кухистана» (последний топоним прилагался к жителям разных горных районов к югу от Ферганы, а иногда и Кашгара).

кругах) как явление столь же естественное, как и разнополая любовь (МТ-2, сс. 37-46). Впрочем, речь в данном случае идет скорее о платоническом чувстве, не перешедшем в физическую связь.

Другой рассказ более откровенен и связан с любовными муками бывшего правителя Ура-типа – Мухаммад-Рахима Диванбиги (казнен в 1236 г. во время попытки отбить Ура-типу у кокандцев). После потери своего владения (1833) он бежал в Бухару и находился в свите Амира Насруллаха, который благоволил к этому отпрыску из саййидской семьи и даже дал ему в управление Джизах. Предметом любовного влечения Мухаммад-Рахима стал «красивый и статный юноша» (*джаван*) по имени Рахматаллах, с которым у него завязались интимные отношения. Мухаммад-Рахим «не мог расстаться ни на час» с возлюбленным. Но однажды юноша сбежал от него в Коканд. Мухаммад-Рахим очень страдал без него и даже заболел. Во время аудиенции Амир Насруллах спросил о причине печали Мухаммад-Рахима, а узнав причину, понял своего вельможу и даже огорчился за него (МТ-1, сс. 269-274).

Сочувствие Амира Насруллаха неслучайно, и он не только нормально воспринимает однополую любовь и связь, но и сам был не чужд таких влечений. В этом отношении интересен другой рассказ Хаким-хана тура о ссоре Амира Насруллаха со своим *накиб*ом (т.е. управителем по делам саййидов – потомков Пророка в Бухаре; имя не названо). Последний имел юного любовника, который, как замечает автор, был «прекрасен ликом и статью». Амир, пользуясь властью, оказал давление на юношу и фактически силой сделал его своим любовником. *Накиб* после долгих страданий решил покинуть пределы Бухары, «бежав от коварства и измены». После долгих скитаний он оказался в Хорезме, затем в России и умер в *хаджж*е в 1255/1839-40 г. (МТ-1, сс. 282-285)[1].

Симпатии Хаким-хана тура, излагающего эту историю, целиком на стороне *накиб*а, и он обвиняет Амира Насруллаха в неподобающем правителю поведении. Одновременно какого-либо осуждения однополых

[1] Надо сказать, что многие высокопоставленные чиновники при бухарском и кокандском дворах имели при себе юных мальчиков для сексуальных утех. При этом они трогательно заботились о своих юных любовниках. Показателен в этом отношении рассказ ‘Аваз-Мухаммада о бегстве из Туркестана Кана‘ат-шаха (по договору с кокандцами в 1844 г.) в Бухару. При переправе через Сайхун (Сырдарью) Кана‘ат-шах «посадил перед собой своего прелестного махрама и положил перед собой на седло все свое золото и переправился вплавь». А воинам приказал переправляться на пароме. Иными словами, он взял с собой все самое дорогое, в том числе своего юного любовника (ТДН, л. 198б). Другой рассказ передает Е.К Мейендорф, который написал об откровениях одного из молодых бухарцев «из хорошей семьи» по поводу собственных развлечений. В числе прочего юноша сказал, что у него есть собственные любовники (в тексте «*джуани*» – от *джаванан*/جوان), что возмутило Е.К Мейендорфа, назвавшего это увлечение «самым постыдным пороком» (Путешествие, с. 145).

интимных связей автор не излагает, напротив, с пониманием относится к ним. Критические ремарки о ненормативных сексуальных увлечениях Амира Насруллаха оставил и побывавший в Бухаре И.В. Виткевич, который писал, что «мальчиков и девочек силою уводят от их отцов и матерей для [удовлетворения] скотской похоти эмира» (Записка Виткевича, с. 113). Пристрастие Амира Насруллаха к подростковой содомии осуждает известный бухарский историк и философ Ахмад Даниш (Трактат Ахмада Дониша, сс. 27-28 и далее).

Между тем Хаким-хана возмущает не столько факт пристрастия Амира к ненормативным сексуальным связям, сколько то, что он «отбивал юных любовников» у своих подчиненных, пользуясь своей властью. Более того, автор откровенно, как об обычном явлении, передает истории собственных любовных пристрастий не только к девушкам, но и к молодым юношам, описывая их в высоком поэтическом стиле, с характерными метафорами («глаза, словно у газели..., лицо, словно у пери/*пари*, кипарисоподобный стан» и т.п.; МТ-2, сс. 163, 258, 299 и др.).

Еще более характерно описание Хаким-ханом своего интереса к русскому юноше. Когда семья автора была изгнана из пределов Кокандского ханства (см. подробнее: «А».I.2), он попадает в город Шамай (Семипалатинск). Здешний губернатор «проявил исключительную милость» к автору[1], приставив к нему своего юного адъютанта в качестве переводчика. Автор не скрывает, что адъютант ему понравился. Он расписывает его с восхищением, неотличимым от от физического влечения, о чем свидетельствуют ремарки: «красивый, нежный лик», «стройные ноги, словно у серны», «прелестный стан»/*пари-йи пайкар*, «глаза ... взмахи ресниц ...» и т.п. Хаким-хан приглашает молодого человека «побеседовать», читает ему стихи, демонстрируя ему всяческое свое расположение. Автор говорит, что после того, как они расстались, он с тревогой и волнением ожидал следующей встречи с юношей. А когда адъютант прибыл и они оказались в одной карете, автор вновь пережил чувствительную радость, буквально физическое наслаждение. Описание сопровождается стихами в соответствующем стиле (МТ-2, сс. 337-339).

В этот момент был «какой-то праздник у русских» с парадом войск и торжественным богослужением. Молодой адъютант огорчился, что не сможет посетить службу, поскольку «иноверцам» посещение русских храмов было запрещено, а у него приказ не оставлять Хаким-хана без сопровождения. Тот посочувствовал адъютанту и неожиданно изъявил желание посетить храм «ради любования зрелищем» (*тамаша*). Адъютант передал пожелание гостя губернатору, и тот разрешил Хаким-хану посетить храм (подробней см. последний параграф в этой главе). Здесь

[1] О других впечатлениях и приключениях автора в России см. ниже, в параграфе 5.

автор приводит стихи (как бы оправдывая перед читателем посещение им православного храма): «Истинный муж тот, кто имея дружбу с неверным, и несколько раз пойдет к Ка‘абе, и так же посетит другие [храмы]» (там же, сс. 340-341).

Итак, очевидно, что автор не ощущает некую «нелегитимность» своего влечения, тем более к «иноверцу». А ведь он хорошо осознавал, что его произведение будет читаться единоверцами и соотечественниками. И значит, Хаким-хан ожидал именно понимания со стороны потенциального читателя по поводу своих влечений и уж никак не морального осуждения. Такой контекст позволяет судить в той или иной степени и о представлениях той части общества (естественно, по преимуществу аристократии), к которой автор обращался. Очевидно, что для Хаким-хана, как и для подавляющего большинства его современников и соотечественников, такое влечение к юноше (даже если он из «неверных») не было осуждаемым явлением и не противоречило моральным (а значит, и религиозным) представлениям. Отмечу также, что речь не всегда шла исключительно о сексуальном интересе. Традиции «мужской дружбы» или «любви» могли обретать и платонические формы, как это видно в описанном случае.

Правда, в приведенном автором *байт*е (см. выше) ощущается некоторый элемент самооправдания, однако не в том, что он симпатизирует молодому человеку из «неверных», а скорее в том, что он решился посетить христианский храм (по представлениям автора – «капище»/*бут-хана*) и то потому, что не хотел, чтобы страдал предмет его любовного влечения (то есть адъютант), лишенный возможности посетить богослужение.

Непривычными для Хаким-хана (как психологически, так и физически) оказались и другие его встречи с «чужими» и с «их нравами», особенно в том, что касается взаимоотношений женщин и мужчин высшего общества. Для нас особенно интересны впечатления автора в описаниях его чувственных и физиологических влечений, а также его реакций на такое влечение к нему. Автор уверяет, что стремился лишь поведать об «их нравах и обычаях», однако больше подчеркивает свою сдержанность в моменты искушений. Одна из таких сцен связана с посещением им супруги губернатора в поисках возможности получить российский транзитный паспорт[1]. В первый визит губернаторша встала ему навстречу и, поцеловав в лоб, усадила рядом с собой. Хаким-хан пишет, что это бросило его в дрожь, и он не мог понять, «как такое действие допустимо среди вельмож (*амиран*) губернатора». Естественно, автора, выросшего в другом мире и воспитанного в других представлениях о взаимоотношениях мужчин и женщин, поведение губернаторши шокировало. Тем более открытые лица женщин и европейский покрой платьев, совершенно отличный от женских

[1] Автор намеревался продолжить свой путь в *хаджж*.

облачений у него на родине, сами по себе были для автора немалым испытанием. Сцена благополучно разрешилась тем, что губернаторша пообещала достать искомые бумаги.

На этом испытания Хаким-хана не закончились. Через некоторое время губернаторша вновь потребовала гостя к себе. На этот раз, по словам автора, все было обставлено более интимно. Губернаторша сидела с фрейлинами и пила вино[1], предложила и Хаким-хану. Тот, понимая, что стал объектом дамского кокетства, продекламировал стих: «Знаю, что сила моя не в питие вина, но знаю, что любуясь вами, я словно пью вино». Губернаторша показала ему паспорт, разрешающий проезд в *хаджж*, но не сразу отдала и, продолжая заигрывать, спросила: «Хаким-хан, скажите, какого возраста женщины вам желанны[2]»? Вопрос показался ему провокационным, и он ответил в том смысле, что беседа с молодыми женщинами – услада души, с пожилыми – «словно питие яда». Далее он изложил дамам своеобразную классификацию женщин по возрастам, которая, как он сказал, «принадлежит мудрецам»[3]. Однако двусмысленные намеки и заигрывания продолжались. Хаким-хану с трудом удалось выпросить свой паспорт у опьяневшей губернаторши и ретироваться (МТ-2, сс. 349-351).

Дальнейшие приключения включают еще несколько сцен, в которых автор поведал о своих сердечных чувствах, проявившихся у него в разное время к двум русским девушкам из высокопоставленных кругов. Если верить Хаким-хану, они отвечали ему взаимностью. Однако и он, и они ощущали серьезный психологический барьер между собой, и не столько конфессиональный, судя по описаниям автора, сколько этнический и, в известной мере, политический. Второе из этих любовных приключений завершилось даже арестом автора. Из плена Хаким-хана выручил его друг из мусульман Астрахани (там же, сс. 360-406).

Столь же сильные искушения ждали автора на обратном пути через Иран, когда подвыпившие девицы из аристократического круга пытались его «склонить к разврату». Однако всякий раз ему удается не поддаться чарам и искушению. Хаким-хан обыгрывает эти истории в контексте личной автохарактеристики, восславляя Бога за то, что Он укреплял его сердце и душу (там же, лл. 511-513, особенно 524-530). Покидая одну из таких вечеринок, автор называет места сбора аристократов «омутом заблуждений/*залалат*», где предаются запретному сладострастию (там

[1] Автор называет его «*май-и наб*» – «чистое/кристальное вино».

[2] По-видимому, губернаторша была немолода.

[3] С 10 до 20 лет – женщина место для чистосердечия и надежд, с 20 до 30 – услада сердцу и душе, с 30 до 40 – хозяйка имущества и детей и мудрости, с 40 до 50 – хранительница совести, с 50 до 60 –«исчадие черной беды, расточительница имущества, дракон» и т.п.

же, 530). И это, пожалуй, единственное место в его сочинении, когда он прибегнул к религиозной характеристике такого явления.

Перед нами довольно уникальный случай столкновения двух разных традиций и представлений о взаимоотношениях между женщинами и мужчинами, а также о «мужской дружбе». Описанные сцены следует понимать не только как своеобразные испытания; для молодого кокандского аристократа это первое знакомство с «чужим миром». И интересно, что его гораздо больше смущают и раздражают распущенные и заблудшие (по его мнению) женщины, чем собственное влечение к юному адъютанту, в описании которого он без затруднений переходит к излишне интимной (как может показаться сегодня) и восторженной лексике. Это вовсе не значит, что он не понимает или отвергает разнополую любовь, тем более что сам влюбляется в девушек «чужого мира», о чем сообщает вполне откровенно. Хотя ожидаемых религиозных оценок своим впечатлениям Хаким-хан не приводит, что ограничивает наши возможности более обширного анализа.

Меньше сведений имеется о сексуальных пристрастиях правителей и политической элиты более позднего времени. Хотя и здесь встречаются отрывочные упоминания об интимных прихотях владык Коканда. Например, неизвестный русский автор (бывший в составе официальной делегации от российского генерал-губернаторства во дворце Худайар-хана в 1866 г.) оставил интересные наблюдения о дворцовой жизни Коканда. По собранным им известиям, Худайар-хан имел довольно большой гарем, однако, видимо для разнообразия, он покупал молодых невольников и невольниц и некоторое время предавался сексуальным утехам с ними, затем раздаривал их своим приближенным, которые тоже охотно развлекались с подаренными невольницами и особенно невольниками (Кокан[д]ское ханство, сс. 454-455).

Более откровенны описания путешественников и богословов из других регионов, кто посещал соседнюю Бухару, учился там и жил некоторое время. Например, о гомосексуальном пристрастии с нескрываемым отвращением пишет Е.К. Мейендорф, называя такого рода увлечения некоторых бухарцев (с кем он общался) «самым постыдным пороком» (Путешествие, с. 145). О других видах половых извращений в Бухаре писали Тимофей Бурнашев (Путешествие, с. 191) и Арминий Вамбери (Путешествие, сс. 126-132)[1].

Очень суров и саркастичен в отношении мужеложства и содомии юношей известный татарский богослов Абу Наср ʻАбд ар-Рахим ал-Булгари (Курсави), который учился и некоторое время проживал в Бухаре. Именно Бухара, ценимая им ранее как центр богословской учености, разочаровала

[1] Более современные примеры содомии среди афганских диаспор см.: Baldauf. Die Knabenliebe in Mittelasien.

его как «исчадие разврата» и пример моральной порчи, где молодым юношам следовало опасаться назойливых суфийских шейхов (точнее тех, кто выдавал себя за таковых), поскольку те под видом «обучения наукам» склоняли своих юных учеников и адептов к сожительству (Кемпер, Суфии и ученые, сс. 257-259 и далее).

Конечно, автоматически интерполировать ситуацию с педофилией, принявшей довольно широкий размах в Бухаре, на ситуацию в Коканде может казаться неправомерным. Однако, во-первых, как мы показали здесь и выше, кокандская аристократия (в том числе и религиозная) получала образование в Бухаре, и невозможно допустить, что тамошние обычаи никак не повлияли на ее образ жизни. Во-вторых, некоторая часть аристократии пребывала как бы между ханствами, как, например, тот же Хаким-хан. И в-третьих, выше были показаны редкие, но все же имевшие место в среде аристократии Коканда случаи однополых сексуальных связей. К этому можно добавить и сведения Мулла ‘Алима Махдум-и Ходжи, который прямо говорит, что педофилия была особенно распространена в войсках кокандцев (*Тарих-и Туркистан*, с. 162). Кроме того в упомянутом выше Обращении («Объявлении») М. Черняева к ташкентцам («В».III.2) запрет педофилии специально оговорен как условие мирного договора («Запрещается делать с мальчиками мужеложство»). Это условие, скорее всего, было включено по настоянию той части богословов, кто был противником этого явления (имевшем, тем не менее, место). По крайней мере, можно предположить, что в Коканде содомия была не столь распространена, как, скажем, в Бухаре. Пока не известны какие-либо комментарии или критика этого явления «изнутри», то есть со стороны богословов Центральной Азии и близлежащих регионов. Исключением можно воспринимать критику ал-Курсави, которая, правда, касается нравов и морального климата в Бухаре.

Во всяком случае, приведенных рассказов достаточно, чтобы говорить об игнорировании в кокандском обществе достаточно строгих религиозных предписаний относительно физических влечений и сексуальных пристрастий, особенно в среде аристократии, политической и отчасти религиозной элиты. Иногда игнорирование этих запретов заходит слишком далеко и перерастает в фактическое нарушение предписаний, поскольку ненормативные сексуальные увлечения аристократии такими авторами, как Хаким-хан, похоже, расценивались как вполне допустимое исключение из правил. Такое впечатление оставляют его личные интимные признания, даже по отношению к юноше из «неверных». Правда, о своих сексуальных пристрастиях он писал в завуалированном стиле, и это обстоятельство оставляет некоторое пространство для интерпретаций; например можно

полагать, что речь идет о платонических влечениях. Однако сам характер описаний Хаким-ханом своих похождений и его неумеренно возвышенные (т.е. страстные) описания, соседствующие с соответствующими автохарактеристиками, заставляют думать, что он лишь соблюдал «законы жанра», следуя традиции «подразнить читателя», не вдаваясь в слишком откровенные подробности и демонстрируя собственную моральную стойкость (естественно, при собственном понимании этой самой морали).

Ненормативные сексуальные отношения были уделом не только аристократии. По источникам той же эпохи известны и упоминания о гомосексуализме в среде простых верующих. И это осуждалось богословами и представителями местной интеллигенции. В этом отношении особенно интересны рассказы ʻАбд ал-Гафура Туркистани, который написал свое сочинение автобиографического характера в начале второй декады XIX века. Оно посвящено долгим странствиям автора родом из города Туркистана[1]. В конце концов, автор попадает в Бухару и заканчивает там медресе. После неудачных попыток сделать карьеру писаря и служащего при бухарском дворе, ʻАбд ал-Гафур Туркистани в компании с несколькими молодыми бухарцами отправляется в паломничество (*зийарат*) к могиле йасавийского шайха Касим-шайха ʻАзизана (ум. в 1570 г.), расположенной в городке Кермине (в 60 км к северо-востоку от Бухары). По пути ʻАбд ал-Гафур уличает своих спутников в содомии (کن بچه) и обращается к ним с проповедью, после чего те, по словам автора, «раскаялись в содеянном и встали на путь истинный». В тексте ʻАбд ал-Гафур ссылается на айаты из Корана (см. выше), предания (*хавадис*) и «фетвы праведных богословов» критикой «этого самого непристойного греха» (*Байан-и дастан*, лл. 63б-70б).

Как видим, отрицательное отношение большинства богословов к гомосексуализму не означало, что явление порицалось и в других слоях общества, хотя те, кто был привержен подобным влечениям, знали о запретах. Очевидно, что гомосексуализм как средство удовлетворения естественного, «вложенного Аллахом» вожделения («*шахват*») в аристократических кругах не становился мерой безнравственности и утери благочестия и тем более не вызывал моральных и психологических затруднений, по крайней мере во внешнем поведении и в смысле отрицательной реакции окружающих. Более того, неестественные сексуальные влечения и отношения, очевидно, воспринималось как нормальное явление жизни и вполне уживались с предписанными ограничениями. Судя по тому, как Хаким-хан достаточно свободно

[1] Об этом сочинении см.: *Бабаджанов, Муминов. Абд ал-Гафур Туркистани, сс. 7-14.*

и непринужденно пишет об однополых мужских связях, то можно предположить, что существовали и соответствующие фетвы, допускающие гомосексуализм в неких ограниченных формах. В любом случае игнорирование такого рода запретов (в лучшем случае их богословская реинтерпретация, если таковая существовала) свидетельствует, что интимные пристрастия членов местной мусульманской общины не всегда регулировались религиозными предписаниями и по крайней мере не считались предосудительными, как того требовали священные тексты. Неприкрытая практика нетрадиционных сексуальных связей показывает и то, что соответствующие запреты священных текстов вполне удавалось обходить, например используя для выведения богословских решений методы легитимных уловок (*хийал*). И значит, мы можем говорить о неоднозначной интерпретации религиозных предписаний.

С другой стороны, отдаленность женщины от общественной жизни (или предписанная изоляция мужчин и женщин), видимо, была тем самым условием, которое порождало особые виды «мужской дружбы», всегда на грани перерастания в более тесные и далее в интимные взаимоотношения.

IV. 2. «Грех Мадали-хана»: между любовью и общественной моралью

Кроме ненормативных сексуальных отношений особым предметом внешней критики ислама была и остается традиция полигамии (многоженства), которая в действительности не является запретом, особенно в том, что касается гаремной жизни. Статус женщины тоже был неоднозначным. Она могла обладать значительным влиянием в высших сферах общества либо оставаться лишь наложницей, удовлетворяя похоти своего хозяина.[1] Хотя формально существовали ограничения в сексуальных утехах, но они, как показано выше, не становились препятствием в разных житейских ситуациях. Напомню, что у того же Мадали-хана в «неофициальном штате» находились сводницы, которые под видом «поэтических собраний» для молодых девушек устраивали вечера, превращавшиеся в тайные смотрины для очередной кандидатки в гарем хана в качестве наложницы. Эти «смотрины» в числе прочего тоже стали предметом недовольства Мадали-ханом, и в момент, когда было поднято восстание против него, толпа разорила дома сводниц, воспринимая их как «дома терпимости» (*фахиша-хана*) («А».II.5). Такие же сводницы были у отца Мадали-хана – ‘Умар-хана (см. ниже).

Между тем райские наслаждения (в том числе физиологические),

[1] Интересные примеры приводит М. Кодырова (XIX аср ўзбек шоиралари, сс. 4-7 и далее).

ограниченные в этой жизни, обещаны в Коране. Описания же некоторых форм «услад в раю» становились и становятся одним из самых первых прецедентов «теоретического опыта» мусульманина в получении представлений о сексуальном наслаждении, однако в награду за благочестие в этом мире. И всегда оставалось и остается искушение перенести обещанные в Коране чувственные удовольствия в мир дольний. Тем более если это позволяют сделать состояние и власть. Возможно, особое (скорее физиологическое) понимание священных текстов и привело к появлению гаремов, к сексуальной разнузданности и к этической проблеме статуса женщины. Во всяком случае, исторически сложившийся социальный код «неполноценности женщины» в исламской общине и ее «особом предназначении» не преодолен до сих пор.

Кокандское общество в этом смысле не исключение. Однако в ханстве прославился ряд женщин-поэтесс, которые вполне могли составить конкуренцию поэзии, созданной мужчинами. Причем среди поэтесс были и жены ханов (как знаменитая Нодра), и выходцы из средних и низших слоев общества, подобно упомянутой Дилшод («А».I.1; II.IV), Увайси, Ниса', Ханим и др.[1]. Талант этих женщин проявился и развился, несмотря на массу социальных условностей и ограничений и, пожалуй, вопреки законам, царившим в обществе. Они оставались утонченными натурами; они пробивались сквозь социальные и прочие ограничения, столкнувшись с массой жестокостей, а самая известная их них, Нодра, была казнена по приказу Амира Насруллаха вместе со своим сыном Мадали-ханом (1842 г.).

Позже на эшафот взошла другая женщина, вопреки своему желанию ставшая знаменитой в истории Коканда, поскольку ей суждено было дважды войти в гарем ханов (отца и сына) и стать поводом для пересуд, отрицательных оценок историографов Коканда. Даже известный исследователь истории Коканда В.П. Наливкин, оказавшись в плену пристрастных рассказов местных историков, писал об этой женщине с нескрываемым осуждением (Краткая история, с. 67). Речь идет о Хан-падша Айим (خان پادشاه ایم). Выше было сказано, что она была дочерью Гази ходжа Уратипаги, оказавшихся в числе тех *саййид*ов, которых 'Умар-хан выселил из Ура-типы (см.: «А».II.4). Поначалу Гази ходжа Уратипаги отказывался выдать дочь за 'Умар-хана, но потом вынужден был уступить прямому давлению (там же).

Действия и поступки Хан-падша Айим, в которых историки ее обвиняли, не имели оснований и скорее всего были почерпнуты из домыслов Хаким-хана и вторившего ему 'Аваз-Мухаммада. Здесь судьба этой женщины

[1] Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 220-303; Қодирова. XIX аср ўзбек шоиралари; Мухтаров А. *Дильшод*; Эшонова. XX аср бошларидаги.

разбирается как символический пример переплетения личных судеб простых людей и высшей аристократии, включая правителей. Судьба этой женщины стала знаковой еще и потому, что дала повод Бухаре к осуществлению экспансии на Коканд. И наконец, некоторые историки ханства воспринимали женитьбу Мадали-хана на этой женщине как низшую точку морального падения этого властителя.

Кажется, единственная вина этой женщины состояла в том, что она была красива и пришлась по вкусу двум правителям – ‘Умар-хану и его сыну Мадали-хану. Самые подробные рассказы о ее жизни и злоключениях передает ее современник Хаким-хан. Именно благодаря ему, эти рассказы заняли свое место в истории Коканда. Правда, в своем весьма объемном повествовании он выступает не просто в качестве главного обвинителя, но и лица пристрастного, который сам был неравнодушен к этой женщине в период ее девичества. Этот факт заставляет относиться с известной осторожностью к его сведениям, особенно к его религиозно-моральным оценкам, которые он часто старается вложить в уста именитых богословов. Тем не менее, эта история вышла за рамки обычной придворной драмы и стала поводом к экспансии Амира Насруллаха, как мы увидим ниже, не без интриг самого рассказчика, т.е. Хаким-хана. Последовавшая интервенция бухарцев и казнь основных участников этой любовной трагедии привела к почти полному разрушению государственной машины Коканда, подтверждая правило, по которому ход истории и судьбы людей, независимо от их положения, тесно переплетаются. Для нас однако важнее, что даже такой пристрастный рассказ в устах более чем заинтересованного Хаким-хана позволяет заглянуть в самые тайные уголки дворцовой жизни, вновь убеждаясь в справедливости правила, что религиозные предписания не становились мерилом поведения царедворцев либо в лучшем случае адаптировалась «заказными фетвами» к их представлениям о морали, сочетающим личный нрав с установлениями *шар‘иат*а. Следовательно, обращение к этой истории вполне отвечает целям и задачам настоящего исследования.

Итак, Хаким-хан тура описывает эту девушку (приходящуюся ему дальней родственницей) более чем пристрастно. Он посвятил ей любовные стихи и даже обмолвился, что готов был на ней жениться. Поначалу ‘Умар-хан хотел ввести Хан-падша Айим в свой гарем в качестве наложницы, прислав сводниц. Однако затем решил на ней жениться[1]. Такой поворот событий заставил Хаким-хана страдать, и он, не скрывая, поведал об этом в своем сочинении. Во всяком случае, первая часть драмы заканчивается

[1] Похоже, что к такому решению его подтолкнула сестра (она же мать Хаким-хана). Она опекала Афтаб Айим и, видимо, вмешалась в конфликт, уговорив отца девушки отдать дочь за ‘Умар-хана.

религиозным освящением брака (*никах*) и свадьбой ‘Умар-хана и Хан-падша Айим. На свадебных торжествах, по замечанию автора, «алое вино лилось, словно вода», раздавались щедрые подарки и т.п. (МТ-2, сс. 188-193).

Уже после свадьбы Хаким-хан, пользуясь тем, что ‘Умар-хан не запрещал ему входить во внутренние покои дворца, «допустил неучтивость» (*би-адаб*) и открыто любовался красотой Хан-падша Айим (там же, сс. 194-196). Здесь автор всячески хочет подчеркнуть, что его личное отношение к этой девушке не выходило за рамки «благовоспитанности», и он не позволил себе никаких фривольностей, сдерживая свои чувства. И напротив, с особой неприязнью он пишет об откровенно сладострастном к ней интересе своего двоюродного брата Мадали (сына ‘Умар-хана). Первое столкновение двух влюбленных юношей случилось во внутренних покоях хана, куда оба явились с разрешения старшей гарема Биклар Айим. Хан-падша Айим, в то время уже жена ‘Умар-хана, приготовила чай молодым людям (своим родственникам) и стала угощать их. Хаким-хана возмутило то, что принц Мадали продолжает смотреть на Хан-падша Айим влюбленными глазами, хотя по *шар‘иат*у она приходилась ему матерью[1]. Здесь Хаким-хан делает небольшое отступление, чтобы осудить «низкие устремления» юного Мадали и с точки зрения религии (*дин*), и с точки зрения совести (*намус*). Когда юноши остались вдвоем, Хаким-хан принялся наставлять двоюродного брата и выговаривать ему, что тот предался непозволительному вожделению, призвал «подумать о Боге и Его посланнике», поскольку таким образом «можно ступить на путь Сатаны (*Иблис*), а такое поведение не приличествует ни верующему, ни неверному и т.п. Автор добавляет, что решился высказать правду, поскольку оба они были близки с детства и знали друг о друге все. Однако юного Мадали больше встревожили не собственные «вожделение и грех», а возможный гнев отца (‘Умар-хана). Молодой принц стал слезно умолять Хаким-хана не разглашать его невольного греха и заверил, что выкинет всякую мысль о Хан-падша Айим из головы. Автор снова делает отступление и говорит, что не особо поверил Мадали, однако руководствуясь правилом, что мусульмане должны прощать друг друга, решил сохранить этот случай в тайне[2] (там же, сс. 261-265).

Пытаясь оправдать причину своего обращения к этой истории в

[1] Правда, в свое оправдание Хаким-хан уверяет читателя, что воспринимал эту девушку до ее замужества как сестру (там же, с. 262).

[2] Похоже, что Мадали поначалу действительно старался держать свое слово и старался избегать встреч с Хан-падша Айим и тем более опасался оставаться с ней наедине. Об этом свидетельствует случай во время путешествия гарема в Ташкент (по случаю торжеств, которые ‘Умар-хан устроил в честь младшего сына ‘Абдаллаха). Хаким-хан и Мадали, оба сопровождали Хан-падша Айим и заблудились. Мадали, очевидно не желая оставаться с Хан-падша наедине, вызвался поискать дорогу (МТ-2, сс. 203-205).

своем сочинении, Хаким-хан изъявляет желание, чтобы его правдивое описание стало известно во всем Мавераннахре и дальше (буквально: «во всех четырех сторонах [света]») и послужило назиданием. Он старается показать, что ради истины он не пытается выгородить и себя, например признается в том, что своей юношеской влюбленностью «совершил неучтивость», однако не преступил «черты дозволенного», а потому надеется на то, чтобы «иметь прощение обладателей разума» (там же, с. 261). Подкупив читателя такой откровенностью, автор, естественно, пытается оттенить куда более «скверный и предосудительный поступок» Мадали, позволившего себе открыто проявлять знаки внимания к жене отца, которая по *шар‘иат*у являлась его матерью. Впрочем, Хаким-хану, при всей показной откровенности и искреннем тоне, так и не удалось скрыть, что и тогда, и позже (даже в момент написания своих воспоминаний) им двигало обычное чувство ревности.

Дальнейший рассказ Хаким-хана отличается особой пристрастностью, но в них интерес представляют его религиозные оценки и аргументация как образцы неблаговидного использования этических предписаний и религиозно-общественной морали в политических интригах. С другой стороны, сам Мадали-хан, похоже, давал массу поводов для обвинения его в нешар‘иатском поведении, особенно в неумеренной страсти к женскому полу, хотя в этом он особенно ничем не отличался от своих предшественников и последующих правителей династии Минг.

Почти все рассказы о периоде после смерти ‘Умар-хана автор так или иначе связывает с «греховным поведением» Мадали-хана[1]. Более интересно и правдоподобно замечание Хаким-хана о том, что «владетели [соседних] государств (*сахиб-и давлат*) бросали взоры на государство Мадали-хана», очевидно пытаясь использовать легкомысленное поведение хана в

[1] Часть этих историй кажется слишком надуманной. Например, о том, что Мадали начал свои грехи, как только был поднят в ханы, и «протянул свои руки» к одной из жен ‘Умар-хана, в свою очередь доставшейся тому после смерти ее первого мужа Махмуд-хана. Отсюда следует, что по возрасту она была слишком стара для Мадали-хана. Такой же неподходящей по возрасту кажется и его молочная мать, с которой, по Хаким-хану, Мадали-хан якобы тоже сожительствовал. Более вероятным представляется рассказ о двух сводницах Мадали-хана, выискивающих для него девиц. Впрочем, такие же сводницы были у всех ханов, например у того же «приверженца *шар‘иат*а» ‘Умар-хана. Напоминаю, что сводницы, под видом «обучения поэзии» приглашали девиц Коканда в специально возведенный зал, а Мадали, «подглядев в щелку», выбирал из них себе очередную пассию и забирал ее насильно, без разрешения родителей и не освящая эту связь брачными узами (*никах*) (МТ-2, сс. 575-579, 581). Хаким-хан пытается также связать дворцовые интриги и борьбу кланов (во главе с Хакк-кули, муллой ‘Азим-джаном и др.) с тем, что они, будто бы руководствуясь «интересами государства и мусульманства» (*аз ру-йи давлатхохи ва мусулмони*), имели неосторожность открыто заявить Мадали-хану о греховности вершимых им деяний. За это хан их казнил (там же, сс. 579-580, 586-587. См. о них «А».II.5).

политических целях. Так, он говорит об Аталик-хане, сыне ‘Алим-хана, жившем тогда в Шахрисабзе. Он переселился в Каратигин, возможно, в надежде воспользоваться «беспорядками», которые ожидал в связи с нарастающим недовольством придворных и части духовного сословия Мадали-ханом (там же, сс. 582-583).

И конечно, более всего Хаким-хан уделяет внимание факту женитьбы Мадали-хана на упомянутой Хан-падша Айим. Она, видимо, не соглашалась на брак, поскольку на это не имелось разрешения богословов. Тогда Мадали-хан, по утверждению автора, обратился к своим улемам с вопросом: дозволена ли ему женщина, имевшая половое сношение (موطؤ/ *мавту*’) с его покойным отцом, или нет? Но улемы не могли найти ответа на этот вопрос, во всяком случае положительного, которого ждал от них Мадали-хан. В конце концов, они поняли, что «исламскими методами» (*бе-рах-и ислам*) этой проблемы не решить. Тогда Мадали-хан, как пишет автор, вызвал к себе «улемов с печатями» (*мухр-и ‘улама’* – те, кто может подтверждать богословские решения своей печатью) и потребовал, чтобы они написали требуемый *риваят*[1]. Нашлись двое мулл, которые написали требуемый документ, но, по словам Хаким-хана, из страха[2]. Мадали-хан скрепил этот *ривайат*[3] также своей печатью и отнес его Хан-падша Айим. Хаким-хан уверяет, что та сама ждала такого решения и с охотой приняла его (там же, сс. 594-595)[4].

После этого Мадали-хан пригласил своих приближенных и передал *ривайат* им на обсуждение. Среди приближенных, по рассказу Хаким-хана, был некий *надим* (имя не названо), более смелый и правдивый. Он сказал, что обсуждаемое дело из категории «ясно предписанных и очевидно установленных» (т.е. решением в Коране, в суре *Ниса*’) и что игнорирующий эти установки становится неверным по установкам улемов четырех мазхабов. Далее *надим* заявил, что улемы, давшие такое решение, «желают представить Вас [=Мадали-хана] неверным (*такфир-и шумо хахад намуд*), навлечь на Вас проклятие до конца жизни» и что это воспринимается окружающими как упорство в свершении «великого греха» (*гунах-и кабир* – нарушение очевидно установленных предписаний). *Надим* призвал к тому, что лучше иметь законную жену, и закончил свое обращение вопросом: «Почему же эта женщина [для Вас] лучше, чем неверие (*куфр*)?» Заключение (со ссылкой на ‘*Ака’ид*

[1] Напоминаем, что речь идет о выписке из авторитетных сочинений о том или ином решении в отношении представленного казуса.

[2] Автор добавляет обычную в таких случаях фразу – «кто религию продал за мирское».

[3] К сожалению, о самом решении или его аргументах автор не говорит.

[4] Ремарка выглядит скорее фантазией автора, который не мог быть свидетелем этой дворцовой сцены, если она вообще имела место.

ан-Насафи[1]) было таким: религиозная легитимация (*истихлал*) больших и малых грехов ведет к неверию. Мадали-хан, по утверждению автора, понял, что «станет греховным с двух сторон». Однако продолжал упорствовать и будто бы сказал своим приближенным: «Я вас привел сюда решить мой вопрос (проблему), но не ради вашей религиозности». Далее автор в качестве своеобразного резюме состоявшемуся обсуждению добавляет рассуждения от себя[2], утверждая, что сотворенное Мадали-ханом деяние подпадает под обвинение в самых тяжких грехах, которые могут стать основой для вечного проклятия, а сам хан попадает в разряд тех, кто отверг очевидно предписанное (*мункир-и насс*). Автор толкует соответствующие предписания установлений *фикха* в качестве ясно определенных категорий и предписаний Корана и сунны (*нассун сарихун*). Затем он приводит другие схожие аргументы, доказывающие греховность и запретность для сына той женщины, с которой его отец имел половые контакты, прибегая к цитатам известных тафсиров Корана и из сочинений по фикху (там же, сс. 595-598)[3].

В этой интриге особое место занимает брат Мадали-хана – Султан Махмуд, которого, напоминаю, вывезли из Коканда в Шахрисабз, дабы не попасть под жернова обычных расправ, вершимых ханом над теми, кто мог претендовать на престол («А».II.5). Он жил там долгое время и, видимо, всегда лелеял надежду воссесть на трон Коканда. Чувство давней и затаенной обиды, личные амбиции и, если угодно, психология и менталитет отчужденного от власти принца (Султан Махмуда) побуждали его искать повод для легитимации собственных притязаний. Такой повод, по версии Хаким-хана (автора МТ), дал сам Мадали-хан. Попробуем разобрать этот рассказ критически, имея в виду, что неприязнь автора к этому хану нередко доходит до абсурдных утверждений. Согласно рассказу, известие о женитьбе Мадали-хана на вдове своего отца и о том,

[1] Речь идет о произведении знаменитого богослова Наджм ад-дина Абу Хафс ‘Умар б. Мухаммада ан-Насафи (ум. в 537/1142: GAL, I, 427; CBP, IV, 328, № 3264).

[2] Он, похоже, намеренно излагает эти рассуждения на арабском языке, желая, очевидно, подчеркнуть непреложную сакральность религиозной традиции (язык Корана).

[3] Невероятной выглядит история, рассказанная Хаким-ханом по поводу совета, который Мадали-хан будто бы испрашивал у своих «друзей – любителей азартных игр (*кимарбаз*) и голубятников». Один из них (Кара-махрам) будто бы дал Мадали-хану «фетву» в том смысле, что если однажды мужчина пребывает в утробе матери, то при родах его половой орган задевает детородный орган матери. Самозванец-«факих» делает заключение: «Почему же тогда это было не запретно, а потом может быть запретно»? Очевидно, что автор такими небылицами старался вызвать максимум отвращения к своему обидчику Мадали-хану, доводя до абсурда поиски ханом приемлемого решения этой его поиск приемлемого решения правовой и морально-психологической проблемы. Тем более что сама избранница Хан-падша не была физической матерью Мадали-хана, а лишь считалась таковой по *шар‘иату*.

что от этого брака уже появились трое детей, дошло до Шахрисабза. Оно побудило Султана Махмуда и автора (Хаким-хана) отправиться «искать истину» у местного религиозного авторитета Ишана Шаф‘ии, который потребовал всех подробностей в изложении сути дела[1]. Ишан, естественно, осудил это деяние, которое, согласно *шар‘иату*, становится еще более предосудительным, если «вершащий грех» сам знает о «греховности сотворенного». Если верить Хаким-хану, Ишан также заключил, что если другой человек (разумеется, мусульманин) достоверно знает о греховности этого деяния, но не «освобождает других мусульман от такого грешника, то он тоже имеет отношение к этому решению» (т.е. ответственен в равной мере). Ясно, что Хаким-хан намеренно передал ответ Ишана в форме фетвы (*фатва*), дабы его личная неприязнь к Мадали-хану имела в глазах потенциальных читателей легитимный религиозный мотив. Во всяком случае, услышав такой ответ (и скорее всего, желанный ответ), Султан Махмуд-хан принимает решение воевать с Мадали-ханом «на пути Аллаха» (МТ-2, сс. 600-601). Иными словами, статус Мадали-хана был приравнен к статусу «неверного», что легитимировало притязания Султана Махмуда на престол.

«Жалобщики» фактически получили авторитетную религиозную легитимацию, позволяющую им в той или иной степени скрыть собственные политические притязания. Ясно также, что сам Хаким-хан вознамерился получить сатисфакцию за грабеж, за те унижения и обиды, которые он по случаю решил припомнить Мадали-хану. О том, что у Султана Махмуда это были исключительно политические притязания, но не благочестивый порыв «побороться на пути Аллаха», свидетельствуют дальнейшие события. Начать с того, что сами претензии и поиск путей осуждения деяний Мадали-хана авторитетным образом выглядят несколько запоздавшими, по крайней мере, лет на пятнадцать. Ясно, что время для «*шар‘иат*ских притязаний» выбрано не случайно, а именно в момент начавшегося морального и политического кризиса власти Мадали-хана[2]. Во всяком случае в такого рода порывах (в форме абстрактной защиты *шар‘иата*) искренности не было ни в ком из участников последовавших затем драматических событий, как и в целом в политике ханств и владений региона, в военных походах и взаимных притязаниях.

Тем временем Султан Махмуд (якобы по совету названного Ишана, а скорее всего по настоянию своего родственника Хаким-хана) написал

[1] Оба рассказчика как лица пристрастные, обиженные некогда Мадали-ханом, в изложении дела могли опустить «извиняющие детали», повлияв таким образом на решение Ишана.

[2] Хаким-хан затушевывает собственную роль в стимуляции гнева Султан-Махмуда и тонком им управлении, ибо у самого рассказчика, как сказано, был свой счет к Мадали-хану (см. также: «А».V.5).

правителю Бухары Амиру Насруллаху письмо примерно следующего содержания:

«Я слышал, что мой брат [Мадали-хан] счел дозволенным для себя женщину, с которой имел половую связь [наш] отец и женился на ней. Бухара – это источник ученых богословов (‘улама’). А что они скажут по этому вопросу? А не Вы ли великий [Амир] в Мавара’ан-нахре? Каково же Ваше веление»? (МТ-2, сс. 600-601).

Совершенно очевидно, что письмо имело целью предоставить Амиру Насруллаху внешне легитимный повод предъявить претензии своему политическому противнику, а при случае расправиться с ним. Заодно Султан Махмуд рассчитывал удовлетворить и собственные притязания на трон Коканда.

Хаким-хан упоминает также, что от этого брака Мадали-хан имел трех детей, которые по *шар‘иат*у считаются «осквернеными» (مقتى)[1]. Осуждение произошедшего автор вкладывает в уста Султана Махмуда, который, со ссылкой на Коран (сура 4, «*ан-Ниса’*»), назвал женитьбу своего брата «мерзостным деянием» (*кабх*) и далее определил его греховность по трем степеням: «мерзость с точки зрения рационального толкования (*кабх-и ‘акли*), мерзость с точки зрения *шар‘иат*а (*кабх-и шар‘и*) и мерзость с точки зрения обычаев (*кабх-и ‘урфи*)», ссылаясь на то, что на такое решение существует согласное мнение ученых богословов (*иджма‘*) (МТ-1, с. 316; МТ-2, с. 600).

Этот случай «женитьбы на *шар‘иат*ской матери» был использован Хаким-ханом для организации политического прессинга на Мадали-хана со стороны Амира Насруллаха, а тот использовал этот повод, чтобы совершить интервенцию в Коканд (см.: «А».II.5). Амира Насруллах составил письмо на имя Мадали-хана, но прежде будто бы «испросил совета у своих богословов». Хаким-хан передает содержание письма в таком виде: «Мы слышали, что вы сочли дозволенным [взять в жены] ту, с которой ваш отец имел интимную связь (موطوة). Каковы же доказательства [правомерности этого]? Сколько бы богословы Бухары ни смотрели в книгах, уместность этого [деяния] не обнаружилась. Если вам известно что-нибудь по поводу этого вопроса, напишите [ответ] и пришлите мне, дабы люди перестали сомневаться». Представляется, что автор передает его содержание лишь приблизительно, может быть в том виде, в каком услышал от своих информаторов (МТ-1, с. 317).

Иной вариант этого письма мы видим у Таджира: «Я слышал, что вы сочли возможным взять в *никах* свою мать. В каком *мазхабе*, в какой общине и в каком *шари‘ат*е это считается приемлемым? Вы падишах ислама (т.е. исламского государства). Так каково же решение вашего вопроса, если

[1] Другие варианты: «مقيت» или «ممقوت».

вы допустили такое противоречие благородного *шар'иат*а?» (ГС, лл. 23а-23б).

Причем Хаким-хан не скрывает того, что фактически он и Султан Махмуд стали инициаторами прессинга и похода бухарцев на Коканд. Однако в этом случае гнев и осуждающий запал Султана Махмуда выглядят попросту лицемерием. Сомнительные действия и далеко не лучшие моральные принципы он продемонстрировал, когда, благодаря своей интриге, добился владычества над Ташкентом и пошел на компромисс с Мадали-ханом ради власти (см. подробней: «А».II.5). Еще менее искренним выглядит Султан Махмуд, если вспомнить, что еще перед началом похода на Коканд Амир Насруллах призвал его к себе, предложив «вместе наказать грешного Мадали-хана»; Султан Махмуд в ответ потребовал «*вилайат* Джизах» в собственное управление (как условие согласия). Амир Насруллах ответил, что может дать ему «любой другой *вилайат*, кроме Джизаха». Тогда Султан Махмуд, посоветовавшись с Данийал Аталиком (владетелем Шахрисабза), попросил Урмитан (Рамитан) и получил его во владение (МТ-1, с. 319; см. так же: «А».II.5). Такие эпизоды показывают, что фактически началась большая торговля за личную власть и выгоду и что большинство действующих лиц в интриге преследовали совершенно иные интересы, чем те, которые декларировали в своих «обличительных» речах и письмах, содержание которых так подробно и небеспристрастно передает Хаким-хан.

По крайней мере Султан Махмуд, столь гневно осудивший брата, едва ли являл собой безупречный «моральный облик». Очевидна и позиция Хаким-хана, чья личная обида подтолкнула события к беспрецедентно кровавой развязке. Хотя в других отношениях Хаким-хан исполнен высоких человеческих качеств и чувств, что заметно, скажем, его реакции на бесчинства бухарцев в Коканде, на казнь Хан-падша Айим и двух ее малолетних детей в Бухаре, куда их привез вместе со всем гаремом Амир Насруллах «для забавы». И после ее смерти Хаким-хан воспевал Хан-падша Айим как эталон красоты эпохи и тем выдавал особенную пристрастность своих рассказов (МТ-1, сс. 354-355).

Однако, описывая зверства и грабежи бухарцев, учиненные ими в Коканде, Хаким-хан не мог не помнить, что именно он стоял в начале этой интриги, обернувшейся разгромом всего государства. Быть может, поэтому все приводимые им аргументы в обоснование греховности Мадали-хана и «заслуженной кары» выглядят скорее как самооправдание. Одновременно Хаким-хан осуждает греховность того же Амира Насруллаха (см.: «А». II.5; III.3), и значит, его личная позиция была гораздо сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. По крайней мере есть серьезные основания толковать действия всех акторов этой любовной, а затем

политической катастрофы с точки зрения самоощущения и собственного понимания моральных ценностей тогдашней религиозной и политической элиты. При этом личный интерес очевиден. Что касается исламских норм и этики, то они оставались «мерилом гнева или одобрения» лишь до того момента, когда частный интерес или притязания на власть превращались в основные стимулы поведения.

Итак изложенная Хаким-ханом история Хан-падша Айим и «греха Мадали-хана», занимающая в его произведении значительное место, как по объему, так и по частоте упоминаний,[1] заставляет думать, что этот эпизод в его жизни был едва ли не основной причиной, побудившей его написать свою хронику. С другой стороны, его рассказы выглядят как самооправдания, поскольку именно благодаря его интригам Амир Насруллах получил искомый повод для экспансии в Коканд, а затем для казни значительного числа политической элиты, включая и ту женщину, которая невольно оказалась главной героиней грандиозной интриги и затем жертвой этой драмы.

Еще более интересны замечания другого кокандского автора Таджира, который утверждает, что фетву на этот брак Мадали-хана со своей шар‘иатской матерью дал *кадий ал-аскар* (кадий войск) Мирза Каландар (ГС, л 17а. См. так же: Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик, с. 181). Автор, к сожалению, не приводит аргументов кадия. Тем не менее в свете его информации все сведения и рассказы Хаким-хана, утверждающего о полной профанации «*шар‘иат*ских установок» в этом браке, вновь заставляют расценивать его информацию как пристрастную интерпретацию произошедшего. Одновременно рассказ Таджира с обоснованиями прав Мадали-хана не прибавляют новых аргументов в праве на этот брак.

Более поздние авторы, наверняка знакомые с хроникой Хаким-хана, совсем иначе передают эпизоды с «греховным поведением Мадали-хана», осуждая в большей степени бухарцев и их Амира. Во всяком случае, Мадали-хан, условно говоря, получает своеобразную индульгенцию от поздних кокандских историографов. Однако обвинения во фривольном поведении с него не было снято, хотя у многих авторов нашлось дежурное

[1] Напомню, что Хаким-хан даже отдаленные истории «древних пророков и царей» умудряется связать с «грехом Мадали-хана». Например, он сравнивает знаменитую историю столкновения Сиявуша и Афрасиаба (убийство Сиявуша Афрасиабом). Автор пишет интересное резюме на эту историю, утверждая, что «Мадали-хан не действовал согласно этим словам и получил надлежащее наказание» (محمد علی خان ... با ین سخن ها عمل نکرد و جذای خودرا دید ... МТ-1, с. 28). В таком же контексте Хаким-хан приводит историю о Бахмане, влюбившемся в собственную дочь и женившемся на ней. Автор добавляет, что таков обычай огнепоклонников и что «в это время» этому примеру последовал Мадали-хан, женившись на своей матери (там же, с. 29). Как видим, автор для легитимации своей позиции и критики пользовался не только аргументами священных текстов или фикха. Эпическая история тоже стала в данном случае инструментом критики.

оправдание его «грехов» как результата влияния «людей дурного нрава» (см. подробней: «А».II.5). И только ‘Ибрат полностью реабилитирует Мадали-хана, отвергая даже факт его женитьбы на *шар‘иат*ской матери, утверждая, что это «козни и злые слухи бухарцев», желавших оправдать собственные убийства, грабежи и скверну (*кабиха*). На самом деле, как утверждает ‘Ибрат, Амир Насруллах, прослышав о красоте Хан-падша Айим, тайно влюбился в нее и решил завладеть ею. За интервенцию и бесправные убийства ферганцы прозвали Амира Насруллаха «*Батур*/*Бахадур-кассаб*» – «Богатырь-мясник» (‘Ибрат. ТФ, сс. 63-65; «А».II.5). Описания ‘Ибрата, скорее всего, отражают восприятие ферганцами тех драматических событий спустя более полувека, когда новое нашествие бухарцев, их жестокости и грабежи побудили к некоторой идеализации образа Мадали-хана и привели к забвению его проступков.

Вызывающее поведение Мадали-хана (с точки зрения исламской этики) вполне могло привести к моральному кризису власти. Однако на этой опасной грани балансировало подавляющее большинство правителей Коканда и соседних ханств, чей «моральный облик» (особенно в смысле пристрастия к женщинам, к содомии и распитию крепких напитков) всегда оставался уязвимым для религиозной критики историков, правда, если находились такие смельчаки в эпоху каждого конкретного хана. Тем не менее, Мадали-хан удержался на троне более 20 лет,[1] и по единодушному признанию большинства авторов его время отличалось стабильностью и спокойствием. Главное, что ему удавалось сдерживать племенной сепаратизм, сохраняя шаткий баланс экономических интересов и доли власти. Кроме того он занимался обширным строительством (мосты, мечети, медресе, каналы).

Во всяком случае к описанным «грехам ханов» люди, видимо, привыкли, если правитель не переступал некой незримой черты, за которой следовало недовольство им. И тогда внутренняя и внешняя оппозиции легко могли воспользоваться «недовольством народа», как это случилось в конце правления Мадали-хана («А».II.5). Тем более что аристократия вокруг хана тоже была отнюдь не безгрешна.

Известия кокандских хроник могут отчасти пролить свет на статус женщин в ханстве, даже из высокопоставленных семей. Например, мы имеем ряд сообщений о том, что девушки передавались ханам в гарем в виде «подношений», видимо в виде заложниц либо жен, если речь идет о политическом браке. Напомним о воспоминаниях поэтессы Дилшод, которая пишет, что среди пленных в Ура-типа отбирали красивых девушек для гарема ‘Умар-хана. И сама Дилшод тоже была предназначена хану в качестве наложницы, однако после некоторых злоключений ей удалось

[1] Между прочим, это самый долгий срок правления из всех ханов дома Мингов.

вырваться на свободу (см.: «А».I.1, II.4). В этом смысле Мадали-хан, конечно же, не был исключением и без устали потворствовал своей слабости к женскому полу, скажем, когда речь заходила о заключении мирных договоров. ‘Аваз-Мухаммад упоминает случай с походом на Кухистан, когда многие владетели крепостей сдавались добровольно и отдавали в гарем Мадали-хана своих дочерей. *Хаким* Кулаба «преподнес в дар» Мадали-хану свою дочь (ТДН, л. 151б)[1]. Абу ‘Убайдаллах Ташканди сообщает другой случай, когда Худайар-хан, выразив благодарность Амиру Музаффару за помощь войсками и фуражом, отослал в числе даров и молодых девушек. Причем мать Худайар-хана в виде собственного подношения (*пиш-каш*) прислала Амиру свою дальнюю родственницу (ХА, л. 200а).

Итак этические и религиозные оценки Хаким-хана в приведенных им рассказах едва ли совпадали со шкалой оценок и предписанными нормами общественной морали, которая могла регулироваться религиозными правилами лишь в той мере, в какой были заинтересованы в этом власть предержащие и зависящая от них часть богословов. Повторюсь, оценки и строгие осуждения в устах Хаким-хана не выглядят абсолютно убедительными, поскольку он лицо пристрастное и тоже небезгрешное, даже судя по тем невинным, казалось бы, рассказам, в которых он прибегает к открытым (естественно, положительным) автохарактеристикам собственного поведения в «щекотливых ситуациях», либо по тем рассказам, в которых пытается себя оправдать, прибегая к литературным приемам (см. предыдущий параграф). Кроме того, приведенную историю можно рассматривать как пример того, что обвинения в сексуальных излишествах легко становились поводом для того, чтобы обосновать притязания на власть со стороны «обвинителей».

В заключение следует сказать и о психологической стороне «греха Мадали-хана». По сути, это была его личная драма. Очевидно, что он любил Хан-падша Айим, и любовь эта заставляла его поступать вопреки общественному мнению, складывающемуся не в его пользу. Привязанность к этой женщине сделала его уязвимым для внутреннего сепаратизма и стала поводом для внешней агрессии.

IV. 3. Пиршества и иные развлечения знати (от запретов Корана к мистической морали ‘Умара Хайама)

Другой аспект жизни, который не может не броситься в глаза при попытке оценить состояние религиозных установок в кокандском обществе (в первую очередь в среде знати), касается развлечений аристократии и политической элиты государства. Описания этой стороны жизни общества

[1] دختری داشت پیشکش محمد علی خان نموده فرستاد

и особенно правящего дома не всегда обнаруживаются в источниках, поскольку составленные по чьему-либо заказу сочинения должны были оставлять благопристойное впечатление у читателя и особенно у потомка правителя, на чье донаторство рассчитывал автор. Это тем более очевидно, если конкретный историк задумал представить читателям «идеального мусульманского падишаха/хана», далекого от реального образа этого правителя. И значит, восстановить эту сторону жизни общества, особенно элиты, всегда бывает сложно в силу пристрастности (или сознательной самоцензуры) авторов использованных нами источников. Однако в этом случае мы имеем счастливое исключение, так как нам на помощь вновь приходит аристократ от истории Хаким-хан тура, и здесь приподнявший завесу на те стороны жизни знати, которые обходили молчанием другие авторы. Редкие упоминания о прецедентах «моральной неустойчивости» представителей аристократии, особенно выходцев из династии Минг, мы находим и в других источниках.

Речь, прежде всего, пойдет о таком явлении, как употребление опьяняющих напитков во время пиршеств и иных «торжественных случаев». Такие торжества нередко отмечались обильным распитием вина и других крепких напитков (арабск. *шурб ал-мускират*, *майсират*, *хамр/хамрийа*; перс-тадж., тюркс. *шараб*, *май*, *буза*). Как и в предыдущем разделе, я далек здесь от примитивных «разоблачений» и тем более осуждения обычаев и церемоний, имевших место во дворцах Мингов или в соседних ханствах. Повторяю, я лишь стремился восстановить более реальную картину состояния высшего общества Коканда, чтобы уяснить, в какой форме (или степени) религиозные предписания могли служить регуляторами личного поведения его элиты, не говоря уж о более низких стратах.

Употребление вина достаточно ясно запрещено в Коране. В одной из самых ранних (мединских) сур (2: 216/219) читаем: «Они спрашивают тебя о вине и *майсире*. Скажи: “В них обоих грех и некая польза для людей, но грех – больше пользы”. В самой поздней суре Корана (5: 92) о запрете опьяняющих напитков говорится более конкретно: «О вы, которые уверовали! Вино, *майсир*, жертвенники, стрелы[1] – мерзость из деяния Сатаны. Сторонитесь же этого, может быть, вы окажетесь счастливыми! Сатана желает заронить среди вас вражду и ненависть вином и *майсир*ом. И отклонить вас от поминания Аллаха и от молитвы. Удержитесь ли вы»?

Одновременно другой более легкий напиток «сикера» (*сакрун*/سكر), изготавливаемый из плодов пальмы и винограда и до сих пор остающийся популярным напитком на Ближнем Востоке, не был запрещен Кораном:

[1] Видимо, как предмет для гаданий идолопоклонников.

«И из плодов пальм и лоз вы берете себе питье пьянящее и хороший удел. Поистине в этом знамение для людей разумных!» Правда, считается, что этот айат относится к числу мекканских, когда этот напиток в неперебродившем виде еще не был запрещен в упомянутом айате пятой суры Корана. Однако вино рассматривалось не только как «искус Сатаны», но и как наслаждение, но только в ином мире, точнее в раю, где, согласно Корану, благочестивых кроме молочных и медовых рек ждут «реки вина, приятного для пьющих», и «опоят их вином запечатанным» (47: 16-17; 88: 25).

Вино было недвусмысленно запрещено еще при жизни Пророка (в мекканский период), причем так же строго, как идолопоклонничество. Несмотря на это, случались прецеденты, когда обходили этот запрет посредством различных уловок (основанных, например, на грамматических толкованиях ключевого слова *ал-хамр* – вино, хмель, либо указаниях Корана по поводу финикового вина). И если многие богословы сходятся во мнении, что речь идет о любом виде опьяняющего напитка, следовательно, запрещенного к употреблению, то находились ученые теологи, кто считал, что запрет не распространяется на его отдельные виды.

Впрочем, даже ясные запреты Священной книги не останавливали некоторых мусульман, благочестие которых часто подвергалось искусу. Тем более что сам запрет был несколько двойственным, так как одновременно находились хадисы с запретом любых опьяняющих напитков и такие, которые предоставляли выбор.[1]

«Двойственность» в репертуаре соответствующих хадисов либо неодинаковые позиции богословов в этом вопросе привели к появлению традиции, или особой культуры, винопития и даже особых форм стихотворчества, которае выделилась в отдельный жанр арабской классической поэзии, получивший характерное название «*хамриййат*» («винные [стихи]»). Одно из самых известных произведений этого жанра – произведение Ибн Му‘тазза (861-908), которое заключает не только предписания по этикету «винопития», но специальную главу (третью) с детальной подборкой хадисов, разделенных на те, которые содержат разрешение употреблять опьяняющие напитки (с некоторыми оговорками), и те, которые запрещают это делать (*Китаб ал-бади‘*, сс. 91; Осипова. *Хамриййат*, сс. 51-54).

Упоминания об употреблении алкогольных напитков, особенно бузы (*буза*)[2], нередко встречаются и в письменных источниках (и не только

[1] См., например, упоминание и подбор таких хадисов: *Китаб ал-бади‘*, сс. 91 [из «Книги о вине»], 292-293, 302; Sadan J. Khamr (EI, New ed.), pp. 997-998.

[2] Опьяняющий напиток, изготовляемый из пшеницы и реже риса. Обнаружить какие-либо сведения относительно решений местных богословов о его дозволенности или наоборот мне не удалось.

в исторических) Центральной Азии. Интересно, что в сочинениях по мусульманскому правоведению (*фикх*) домонгольской и постмонгольской эпох в качестве объектов правовых процессуальных отношений рассматриваются абстрактные «субъекты», употребляющие алкоголь.[1] И значит, собственно явление (т.е. употребление алкоголя вопреки запретам) существовало и в те времена[2], В более поздних источниках тоже встречаются рассказы о такого рода нарушениях коранических предписаний. Наиболее характерный пример – признания Мирза Бабура о кратковременном увлечении бузой. Покончить с этим пороком ему помогло неожиданно нахлынувшее благочестие, снизошедшее, как он полагает, от духов знаменитых суфийских шайхов[3], Известно, что потомки Бабура были более свободны в этом отношении. Например, на свадьбе его правнука Бахадур-хана, женившегося на дочери потомка знаменитого суфийского шайха Ташкента Хаванд-и Тахура (Шайхантахура), употреблялись крепкие напитки, исполнялись музыка и танцы, и в самый разгар свадьбы возник спор относительно уместности с точки зрения *шар‘иат*а музыки и танцев. Большая часть присутствующих богословов вынесла решение об их легитимности, поскольку шейхи братства (Накшбандиййа) не возбраняли их (МТ-1, сс. 163-164).

Интересный дискурс относительно опьяняющих напитков имел место в Волго-Уральском регионе XIX – начала XX вв. Он проанализирован Михаэлем Кемпером (Суфии и ученые, сс. 288-293). Один из видных богословов этого региона Ахунд Фатхаллах бин ал-Хусайн ал-Оруви (ум. в 1843) в своем трактате «О запрете напитков»[4] отстаивает мысль, что изречение Пророка следует понимать так: «Все, что опьяняет, запрещено». В числе четырех разрешенных напитков (*ашириба*) автор приводит финиковое вино и *мусаллас* (выпаренный на 2/3 виноградный сок)[5]. То, что эти напитки не считаются вином, Оруви (как заметил М. Кемпер) обосновывает ссылками на ханафитские труды. Правда, ал-Оруви ничего не говорит об их опьяняющем действии (там же, сс. 289-

[1] См., например, сочинение ал-Имама ал-Уструшани *Китаб ал-фусул*. Согласно приведенным автором прецедентам и их решениям, правовой статус человека, употребляющего хмельные напитки (вновь названа «*буза*»), «уполовинен» как в смысле доверия ему, так и в смысле участия его в торговых сделках, брачных контрактах и пр. (лл. 16б-18а). Пользуясь случаем, благодарю коллегу Муслима Атаева, указавшего мне на эти места в сочинении.

[2] Атаев М. Р. *Мажд ад-дин ал-Уструшани* (Приложения 1, 2).

[3] Бабур-нама, с. 227.

[4] Полное название «*Рисала фи-т-тихад аш-шариба*» (там же, с. 289).

[5] Персидское название «سیکی» (sīkī, se-yak-ī), или «*шараб-и салисан*», «*шараб-и мусаллас*». В словаре Мухаммада Му‘ина это слово разъяснено как выпаренное на две трети («две трети выпариваются и одна треть остается») вино, к которому прилагались все перечисленные названия (Фарханг, том 3, с. 1980).

290). Однако другой ученый этого же региона ‘Абдаррахим Булгари резко критикует такого рода послабления и утверждает, что «запрет на вино охватывает все виды алкоголя, вне зависимости, изготовлен напиток из винограда, зерна, меда, ягод или сладостей». При этом он тоже ссылается на труды ханафитского права, чтобы доказать полный запрет на любой вид *хамр*а (там же, сс. 290-291). Как видим, консенсуса в этом вопросе не наблюдалось и много веков спустя после появления «винной поэзии» в арабской и персидской литературе (особенно поэзии).

В Бухаре, слывшей «куполом ислама», употребление спиртных напитков тоже практиковалось довольно широко, несмотря на строгие ограничения, особенно при Амире Ма‘суме (1885-1800) и его сыне Амире Хайдаре (1800-1825), которого современники и более поздние авторы называли «дервишем на троне». В этом отношении интересны заметки Е.К. Мейендорфа. По его словам, «довольно много бухарцев, особенно молодых, предаются пьянству, но это всегда происходит втайне, и поэтому на улице никогда не видно пьяных». Даже сам ханства Кушбеги признавался Мейендорфу, что «выпивал в компании с нынешним ханом», т.е. с Амиром Хадаром (Путешествие, сс. 144-145)[1]. Другой путешественник Эдуард фон Эверсман, в это же время посетивший Бухару и описавший специфику местной медицины и самых распространенных болезней, оставил любопытные заметки об изготавливаемых здесь крепких напитках (вино и водка), а также свои впечатления об их вкусовых качествах[2].

Что касается Кокандского ханства, то, как сказано, самые интересные описания на этот счет мы находим у Хаким-хана тура[3], который называет нескольких правителей Коканда, имевших пристрастие к употреблению крепких напитков (в основном *буза*), о чем упомянуто выше («А».II.3-4)[4]. Интересны также описания некоторых торжеств. Один из таких эпизодов связан со свадьбой (*туй*) будущего правителя ‘Умара, женившегося на своей дальней родственнице Махлар Айим, дочери Рахманкули-бика (правитель Андижана). Свадьба была большой и распорядителем на ней назначен один из выдающихся религиозных авторитетов того

[1] Автор делает своеобразное заключение европейского образованного аристократа: «даже деспоты старались страх перед восстаниями заглушить вином» (с. 133).

[2] Он пишет, что изготовлением крепких напитков занимались евреи и знаменитый в городе армянин, пользовавшийся покровительством Кушбеги. И даже хан (речь об Амире Хайдаре) покупал опьяняющие напитки только у него, так как считал унизительным для себя покупать вино у евреев. Автор добавил, что по приказу хана иногда устраивались погромы в домах евреев, производились обыски на предмет наличия у них крепких напитков (Eversman. Reise von Orenburg, S. 159-160).

[3] Насколько известно, специальных трудов, составленных в Коканде по поводу ограничения (или запрещения) опьяняющих напитков, пока не найдено.

[4] Э‘Аваз-Мухаммад Аттар тоже говорит с осуждением о пристрастии ‘Алим-хана к крепким напиткам (ТДН, лл. 52б-52а).

времени *Шайх ал-ислам* Коканда Ма‘сум-хан Махдуми-А‘зами, который одновременно выступал как сват жениха. На свадьбу были приглашены все известные люди из политической и религиозной элиты, в том числе и кадии (*казийан*). Показательны следующие ремарки автора:

«Принц Амир ‘Умар-хан в самый разгар веселья был препровожден в дом невесты и принял из рук розовощеких виночерпиев (сакийан) кубки благоухающего вина. Он насладился андижанскими винами ... вино и яства лились рекой» (выделено мной – Б.Б.).

Опьяневший ‘Умар-хан невольно произнес стихи (*назм*) знаменитого поэта Хафиза с символической начальной *мисро*й: «Эй, виночерпий, принеси-ка наш кубок». Пиршество длилось несколько дней, и затем ‘Умар-хан удалился в Маргилан, которым он тогда правил[1]. Через несколько лет по случаю другой женитьбы ‘Умар-хана (на дочери Саййида Гази) тоже был устроен трехдневный пир с обильным распитием вина («алое вино лилось, словно вода»). При этом религиозное освящение брака (*никах*) было проведено «согласно требованиям *шар‘иат*а и сунне Пророка» (МТ-2, сс. 80-81).

Когда ‘Умар-хан стал правителем Коканда, упомянутый Ма‘сум-хан (*Шайх ал-ислам* Коканда!) пригласил молодого владыку в свою загородную резиденцию (*чахар-баг*) и угостил его. Сын Ма‘сум-хана – Хаким-хан (автор) сам встречал высокого гостя. Хаким-хан пишет, что пир и угощение растянулись на три дня, и виночерпии подносили ‘Умар-хану «чистого и кристального вина» (там же, сс. 180-182, 193).

Однако наиболее подробно, с массой фольклорных деталей описаны свадебные торжества (*туй*, *базм*) в Ташкенте по случаю женитьбы юного сына ‘Умар-хана – ‘Абдаллаха, которому тогда исполнилось 14 лет. Пир был устроен на широкую ногу, как это любил делать ‘Умар-хан. Здесь были китайские фейерверки, «певцы и певицы опьяняли своими изумительными голосами», «прекрасноликие юноши разносили в изобилии *мусаллас-и шар‘ии* [дозволенный *шар‘иат*ом *мусллас*[2]]» к полному удовольствию любителей вина[3]. Далее следует высокопарное и изысканно-литературное

[1] Этот же эпизод в кратком виде скомпилировал ‘Аваз-Мухаммад Аттар Хуканди, так же упомянув о распитии вина (ТДН, лл. 47б-48а), хотя другие пиршества этот автор предпочел пропустить, особенно эпизоды, в которых его кумир и образец шар‘иатского правления ‘Умар-хан не вписывался в заданный эталон благочестивого мусульманского правителя.

[2] Упомянутый ‘Аваз-Мухаммад скомпилировал эти эпизоды из «Мунтахаб» (МТ). Однако, в ташкентском списке его сочинения слово «мусллас-и шар‘ии» зачеркнуто, а на полях написан уже более смягченный вариант текста с определением напитка как «*шарбатха-йи кандин*» (сладкие напитки) (ТДН, л. 105а). Если учесть, что ташкентский список сочинения – это первый (черновой) вариант, то, по сути, мы имеем еще один пример редакций автором «острых» мест в тексте.

[3] В тексте буквально: «любителям вина (*бе-май-парастан*) открылся свет небесной сферы».

описание пиршества, сопровождаемое посвятительными стихами знаменитых поэтов этого времени, например Мавлана Хазика. После первой части пиршества ‘Умар-хан, «согласно обычаям Чингиз-хановым» (*бе-йусун-и Чингиз-хани*), устроил церемонию аудиенции (*курунуш-и Сахиб-кирани*), в ходе которой принимал дорогие подарки и сам одаривал приближенных и поэтов. Церемония постепенно превратилась в поэтический вечер, на котором, естественно, читались оды в честь и во славу ‘Умар-хана и его сыновей. После этого «‘*улама*’ и кадии свершили *никах*» (религиозное освящение брака), и пиршество продолжалось с такими же представлениями, винопитием и т.п., закончившись только на десятый день (МТ-2, сс. 208-227). Судя по тону автора, ни одно из названных торжеств не воспринимается им как нелегитимное. Тем более, как он подчеркивает, в большинстве торжеств и пиров в качестве гостей и участников присутствовали местные богословы. Вино распивалось также и в доме у главного блюстителя *шар‘иат*а – *Шайх ал-ислама* ханства, когда он угощал ‘Умар-хана (см. выше).

Интересны воспоминания посла от Российского императорского двора хорунжего Потанина, который в 1829 и начале 1830 гг. побывал в крупнейших городах Кокандского ханства, в том числе в Ташкенте и Коканде. В числе продуктов, выдаваемых на содержание посольства и обоза, всему составу каравана выдавалась также «виноградная водка, крепостью равняющаяся с кизлярскою, но имеющая неприятный запах» (Потанин. Записки, с. 21). Следовательно, этот «крепкий напиток» производился и, по-видимому, не только для «посольств». Тем более что посольство Потанина было едва ли не самым первым из Российской империи, через семь лет после начала правления Мадали-хана.

Как упоминалось выше («А».II.5), пристрастие ‘Алим-хана и особенно его брата и преемника ‘Умар-хана к пирушкам не угасало даже во время военных походов, каждый успех в которых отмечался шумными пьяными разгулами. Возвращение посольства, отправленного ‘Умар-ханом в Великую Порту, тоже было объявлено праздником и завершилось веселым пиром (*джушин*) с обильными возлияниями (МТ-2, сс. 252). Многолюдные охоты (еще одна неизменная страсть практически всех Мингов) также сопровождались употреблением крепких напитков (там же, сс. 159-162 и далее).

Иногда пиршества устраивались без всякого повода или по случаю поэтических чтений. Одно из таких поэтических собраний с обильным возлиянием и раскованным поведением участников описано его свидетелем и участником Хаким-ханом, который замечает, что «то собрание часами занималось винопитием и поэзией». На этом собрании было прочитано *руба‘и* ‘Умара (‘Омара) Хайама: «*Нам Всевышним обещано вино в раю*

/ *Тогда отчего же нам запрещено вино* [*в этом мире*]? / *Хмель запрещен арабу – пастуху верблюдов*[1] / *Наш Пророк запретил вино ему*». Следом были прочитаны двустишия Хафиза (как комментарий на стихи Хайама): «*Сказал Ты о запрете вина, тогда скажи и об искусстве* [*винопития*], *не запрещай же его ради сердец стольких зачарованных людей*» и т.д. (там же сс. 269-270).

Похоже, что участники придворных поэтических вечеров и пирушек предпочитали апеллировать к такого рода виршам, которые Адам Мец назвал «безобидным атеизмом светских людей» (Мец. Мусульманский ренессанс, сс. 54-55). Такое вольное обхождение с кораническими и правовыми запретами можно обнаружить в творчестве ряда арабских (Абу Нувас, Абу-л-‘Ала и др.) и персидских (Хафиз, Хайам и др.) поэтов, чьи стихи, как видим, воспринималось часто буквально, при игнорировании мистического смысла[2]. В описанных случаях мы видим совершенно очевидный пример такого толкования и восприятия «светских поэтов». Очевидно, что некоторые представители мусульманской элиты в пылу опьянения предпочитали оправдывать свое пристрастие к спиртному, апеллируя к образцам их творчества. И конечно, в этих разгулах кокандской аристократии говорить о продолжении каких-то «культурных традиций» винопития (например, в стиле *хамрийя*) не приходится[3].

Конечно более или менее пуристически настроенному богослову покажется верхом кощунства такое фривольное цитирование классиков мистической поэзии по поводу коранического запрета. Хотя, как отмечала проф. А. А. Долина, еще в средние века у арабов-мусульман сложилось своеобразное отношение к тексту Корана. С одной стороны, это был действительно сакральный текст. Но с другой – люди привыкли встречать (в письмах, книгах и проч.) или слышать слова и изречения Корана, нередко использованные всуе и лишь «орнаментирующие» речь. И значит, по заключению исследовательницы, в этих случаях мы видим использование коранических цитат в светском качестве. Эти обстоятельства, в свою очередь, привели к некоторой (иногда не вполне

[1] По результатам исследований И.Ш. Шифмана употребление вина действительно было запрещено в среде доисламских бедуинов и «имело место главным образом в городах [Аравии]». «Соответственно, запрещение пить вино может быть понято как элемент социально-этической проповеди Мухаммада, восходящей (независимо, осознавал это Мухаммад или нет) к древним, общим для всего Ближнего Востока представлениям, идеализирующим кочевую жизнь» (Шифман. О некоторых установлениях, с. 37).

[2] Имею в виду символическое использование терминов вроде «вина», «красавицы» и пр.

[3] Можно сказать, что только поэтические вечера ‘Умар-хана отдаленно напоминают классические «хамрийя». Впрочем, на этих вечерах, похоже, декламировались по преимуществу стихи «во славу Амира мусульман», т.е. самого ‘Умар-хана.

осознаваемой) девальвации священного текста (Долина. Коранические цитаты, сс. 159-160). Психологически это приводит скорее к некоторому снижению благоговения перед Кораном, что видно в приведенных выше эпизодах.

Например, тому же Хаким-хану, как уже говорилось, и в голову не приходит осуждать и порицать участников подобных пирушек с распитием алкоголя, которое он именует «легитимным» названием «*мусаллас-и шар‘ии*» – «допущенный *шар‘иат*ом *мусаллас*». И его, похоже, не смущает слишком буквальное понимание мистических стихов, «опровергающих» запреты Корана и хадисов. Более того Хаким-хан рассказывает и о своих похождениях «во времена юношеской беззаветности», когда они вдвоем с Мадали (тогда еще царевичем и близким другом автора) гуляли по свадьбам, упиваясь вином в компании «с прекрасноликими виночерпиями и серно-глазыми красавицами». Правда, автор оговаривается, что именно этими рассказами хотел, чтобы это откровенное описание (признание) стало известно во всем Мавераннахре и в других местах и послужило назиданием, «дабы иметь прощение обладателей разума» (МТ-2, сс. 258-261). Из контекста авторских признаний, а главное из дальнейших рассказов видно, что выйдя из этой поры юношества, он не раз подвергался искушениям, но не выпил вина[1]. По крайней мере, он старается подчеркнуть это обстоятельство перед своими читателями, подспудно убеждая их в своем искреннем покаянии и благочестии.

Создается впечатление, что для Хаким-хана описанные им пиры и поэтические собрания, сопровождаемые обильным распитием вина, явление не только обычное, но и почти обязательно сопровождающее жизнь аристократии, в первую очередь политической элиты и пишущей интеллигенции (особенно поэтов). Читатель, на которого рассчитывал автор (т.е. его современник) не должен усмотреть в этих эпизодах ничего предосудительного, поскольку все его высокопарные описания великолепных торжеств вполне соответствуют эстетическим нормам ираноязычной и тюркоязычной литературных традиций возвышенного стиля. Хотя Хаким-хан не упускает случая указать на те проблемы, которые возникают у правителей, без чувства меры предающихся разгулу, пьянству или даже наркомании, как в случае с Джахангир ходжой в Кашгаре (см.:

[1] Таким искушениям автор подвергался, будучи в России (см. ниже, параграф 5). В других рассказах Хаким-хана об обратном путешествии из хаджжа тоже приведено множество эпизодов, в которых местная аристократия (включая жен правящей элиты) обильно потребляла вина и другие опьяняющие напитки, неизменно приглашая его присоединиться к интимным вечеринкам и даже (согласно автору) сексуальным оргиям. И всякий раз Хаким-хану удавалось, по его утверждению, не поддаваться «искусам Сатаны» (МТ-2, сс. 508, 511-514, 525-530, 534-535; см. также выше, параграф 1).

«А».II.6). Еще в большей степени это касается ‘Умар-хана, который, между прочим, подорвал свое здоровье от безмерного употребления алкоголя (МТ-2, с. 270).

Примерно такие же характеристики приверженности ко всякого рода сомнительным (с точки зрения религиозных норм) удовольствиям обнаруживаются и у ‘Аваз-Мухаммада Хуканди. Будучи свидетелем возвращения ‘Умар-хана из похода на Дашт-и Кипчак, автор пишет, что в Коканде в связи с победами кокандских войск царило приподнятое настроение. Особенно любопытна следующая ремарка:

«Каждый человек – и ученый, и неведающий, и праведник, и грешник – все радовались по-своему. Одни при этом пили чистое вино, другие радовались любви своего друга (*‘ишк-и йар-и худ*), кто-то хлопотал о кукнаре[1], кто-то курил кальян с анашой[2] ... Другие же отдалялись от греха и осваивали книги с науками, занимались стихами» (ТДН, л. 91а).

Ремарка как нельзя лучше передает, каким пестрым и неоднообразным (с точки зрения следования религиозным нормам) было общество Коканда. Ясно, что для ‘Аваз-Мухаммада большинство перечисленных деяний – примеры грехопадения. Хотя так же очевидно, что оценки греха и благочестия в те эпохи были неодинаковыми, а большинство авторов кокандской историографии, писавшие много позже самих событий, крайне редко решались откровенничать по поводу описанных прецедентов «фривольного поведения» правящей элиты и части простонародья. С другой стороны, довольно редкое явление в местных источниках и эпизоды, свидетельствующие об употреблении крепких напитков в среде простых людей. Например, знаменитая поэтесса эпохи ‘Умар-хана и Мадали-хана Дилшод, описывая свои злоключения, упоминает, что во время своего бегства из дворца случайно наткнулась на группу бродячих суфиев (каландаран), которые сидели в топке бани, распивая бузу (*Та’рих-и мухаджиран*, оригинал: с. 42; перевод: с. 177). Тем не менее, несмотря на редкость таких упоминаний, у нас нет оснований воспринимать кокандское общество как воплощение идеального исполнителя религиозных предписаний, ограничивающего себя в тех удовольствиях, которые в этой жизни (согласно священным текстам) могли расцениваться как признаки грехопадения и разврата. Скорее всего, в высших слоях общества действовали правила, допускающие употребление «разрешенных» опьяняющих напитков, а снятие запрета на них было основано на богословских сочинениях, подобных тем, которые вышли из-под пера упомянутого выше ал-Оруви. Во всяком случае, использование

[1] Опиум, подвергшийся только первичной обработке.

[2] Марихуана, Cannabis.

Хаким-ханом термина «*мусаллас-и шар‘и*» наводит на мысль, что такое обоснование (возможно, в виде специального сочинения или фетвы/ *фатва*) уже имелось, и оно вполне соответствовало названным выше классификациям «запретных» и «разрешенных» алкогольных напитков из класса «опьяняющих».

Авторы более поздних источников кокандской историографии, как сказано, старались игнорировать такого рода «щекотливые эпизоды» из прошлого, что, возможно, стало результатом более строгого отношения к классификациям «дозволенного», когда речь шла об опьяняющих напитках, как это изложил упомянутый ‘Абдаррахим ал-Булгари. Тем более что позднейшие авторы писали в условиях, когда ослабление контроля за исполнением предписаний привело к появлению в мусульманской общине рецидивов неумеренного употребления алкоголя («B».III.5).

Иногда кокандские историографы писали об увлечении правящей элиты опьяняющими напитками, чтобы оправдать их жестокие и неразумные действия. Например, Мулла ‘Аваз-Мухаммад пытается отчасти оправдать свой идеал правителя (‘Умар-хана) за тайный приказ (по клевете) казнить своего самого знаменитого полководца Раджаба Диванбиги, которому он был обязан всеми своими крупными победами (см. подробней: «A». II.4). Автор пишет, что такое политически недальновидное и «крайне несправедливое» дело было допущено ‘Умар-ханом в связи с тем, что решение хан принимал будучи пьяным, когда не был в состоянии воспринимать «советы мудрых» (ТДН, л. 107б).[1]

В завершение обратимся к еще одному излюбленному развлечению кокандской элиты и особенно ханов – охоте. Рассмотрение соответствующих эпизодов оправдано тем, что поведение на охоте часто помогает внести некоторые существенные детали к портрету «охотника», тем более, если он выходец из правящей элиты. Иными словами, мы можем восстановить более реалистичный образ, в известной мере свободный от пристрастности источников. Эти сцены наиболее полно описаны у того же Хаким-хана. Один из таких грандиозных по масштабам охотничьих загонов был организован в Йар-Мазаре (недалеко от Маргилана). В нем участвовало около 4 тысяч всадников и масса загонщиков (с 200 охотничьих собак). Загоны и облавы сопровождались обильным потреблением опьяняющих напитков. Охотились на тигров (*шир*), волков, кабанов и уток. По словам автора, охотники и их помощники буквально истребляли любую попадавшуюся на глаза дичь, оставляя за собой горы трупов животных и птиц за ненадобностью. При этом автор много раз описывает, как ‘Умар-

[1] Хотя, когда дело касается высокопоставленных вельмож, которые так же были увлечены употреблением крепких напитков, ‘Аваз-Мухаммад не скрывает своего укора (там же, л. 158а).

хан старался самолично застрелить животное или птицу, либо добить раненного зверя, явно получая от этого удовольствие (МТ-2, сс. 159-165).

Размах охоты с массовым отстрелом зверей и поведение на ней самого ‘Умар-хана свидетельствует об особом типе мышления. Казалось бы, неуместно говорить о том, что ‘Умар-хан ни на секунду не задумывался о губительных последствиях для природы своих действий и поведения на охоте, нерационального умерщвления животных; принцип исторического подхода декларирует воспринимать это как данность, не привнося в историю мерок современного экологического мышления и тем более эмоциональных оценок. Однако здесь более важны психологические детали к портрету ‘Умар-хана, которого «опьянял вид крови раненного животного» и которому в это время подданные старались на глаза не попадаться из страха стать жертвой «пробудившейся кровожадности Амира». Ясно, что мы имеем дело с поведением властелина, опьяненного видом кровавой расправы, и эта охотничья страсть в нем органично сочетается с нередко проявляющимся деспотизмом.

Во всяком случае, такого рода эпизоды помогают рассмотреть реальные черты правителей, вместо их мифологизированных их портретов, оставленных нам историками прошлого[1]. Одновременно мы находим резоны к отказу от тотального осуждения «феодального правителя» в стиле советской историографической школыа также критики «класса феодалов», которые непременно причисляются к сословию «эксплуататоров».[2] Такой подход слишком упрощает систему взаимоотношений сословий в ханстве и лишает нас возможности оценить правила и принципы функционирования обществ прошлого, тем более в контексте особенностей религиозной морали того времени.

IV. 4. Кому служит *шар‘иат*? Некоторые особенност и налоговой и законодательной систем ханства

Ряд исследователей (В. Наливкин[3], особенно А.Л. Троицкая и Р.Н. Набиев) достаточно подробно разбирали систему повинностей в Кокандском ханстве, способы их взимания, коснувшись попутно некоторых особенностей налоговой системы в ханстве, специфики функционирования исламских институтов и т.п. Две последние работы в этом смысле являются особенно ценными и интересными, несмотря на то, что написаны в стиле советской историографии, направленной

[1] Сравните: Nettleton. Ruler, Patron, pp. 135-140.

[2] Сравните: Қаюмов. Қўқон адабий муҳити, сс. 47-52 и далее по всему тексту.

[3] Имеется в виду его очерк о землевладении в Намангане (Наливкин. Очерки землевладения).

на поиск прецедентов «жестокой эксплуатации трудового народа» на основе бескомпромиссной теории о классовом обществе. В этом смысле характерна обширная критика Р.Н. Набиева в адрес А.Л. Троицкой. Основные претензии (нередко вполне обоснованные) к трудам А. Троицкой сводятся к тому, что исследовательница неточно поняла содержание многих опубликованных ею документов, неадекватно их толковала либо неточно переводила термины, не использовала нарративных сочинений и т.п. (Набиев. Из истории, сс. 19-28). Хотя более показательным следует признать обвинение Р.Н. Набиева в адрес А. Троицкой в том смысле, что в ее работе явно снижены «степень феодальной эксплуатации и ханского произвола» (с. 28). Такой подход методологически ограничил работу Р.Н. Набиева (при всех ее несомненных достоинствах, тщательности и т.п.), особенно в том, что касается религиозной оценки как налоговой системы, иных форм обложения, так и в смысле реакции тех групп населения, кто отказывался нести весь длинный список повинностей (налогов, общественных работ и т.п.). До сих пор остается не исследованным вопрос, каким образом весь этот перечень обложений обосновывался с точки зрения предписанных норм *шар‘иат*а, конечно учитывая, что в таких случаях чаще всего хан или его службы прибегали к открытым нарушениям предписаний либо легитимировали *шар‘иат*ские уловки. Не исследованы и другие принципы и особенности функционирования юридических и правовых институтов в ханстве, например того же казийского суда, его отношения с таким контролирующим институтом, как «служба» *шайх ал-ислама*, или с институтом сборщиков *закат*а (*закатчи*) и др. Неясен сам процесс судебных разбирательств, принципы повторных апелляций, способы проверок свидетелей, их допрос и другие подробности, связанные с работой юридической системы в целом[1].

Как сказано в предисловии к настоящей работе, я не включаю сюда исследование названных вопросов, поскольку это темы отдельных монографических работ. Меня в большей степени интересуют прецеденты, касающиеся некоторых аспектов функционирования налоговых обложений, системы казийского/кадийского суда в Коканде или принципов извлечения или применения *шар‘иат*ских обоснований (*ривайа*) для введения дополнительных обложений с целью пополнения казны. Здесь я апеллирую преимущественно к нарративным источникам и интерпретациям авторов. Конечно, предложенная картина должна быть

[1] Интересные исследования в этом направлении начал Исогай Кенечи (Киото, Япония). Я сужу по его диссертационной работе (см. библиографию). Другой автор Паоло Сартори (Университет Халле, Германия) так же приступил к исследованию принципов функционирования казийских судов колониального периода и, судя по некоторым публикациям (Sartory. Juridical Election, pp. 79-100; Behind a Petition, pp. 401-434), результат обещает быть интересным.

в дальнейшем сопоставлена с данными документов, однако их обилием кокандская история похвастаться пока не может; вовлеченные до сих пор в научный оборот документы относятся преимущественно к эпохе последнего правления Худайар-хана (1865-1875)[1]. Поэтому привлечение любого источника здесь имеет значение.

Налоговое обложение всегда оставалось большой проблемой в исламском мире, и его регламент занимал важное место в сочинениях по фикху, например в наиболее часто используемом кадиями сочинении ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда ал-Махбуби ал-Бухари (ум. в 747/1348) «*Мухтасар ал-вика‘йа* (*ан-Нукайа*)». Правда, автор преимущественно ограничился изложением правил взимания, размерами и видами *зака*та[2], ‘*ушр*а (десятина с дохода, приравниваемая *зака*ту), *хараджа* (налог с урожая) и других выплат в пользу государства. Автор не привел других видов обложений, которые вводились иногда правителями на основе уже имевших место прецедентов и которые подтверждены были каким-либо решением прежних кадиев или других богословов, зафиксированным, например, в других сочинениях по фикху. Извлечение из такого рода документов (сочинений) называлось «*ривайа*» (местн. – *ривайат*/روايت)[3]. *Ривайа*, оторванное от реального контекста и включающее лишь формальное «подобие» ситуаций (например, на основе другого правила – قياس/*кийас*/суждение по аналогии) открывало простор для неправомерного (с точки зрения норм фикха) использования этого правила, как это будет видно ниже.

«Ханские налоги» так же были предметом обсуждений в суфийской литературе. Самый яркий пример в нашем регионе – это жития Ходжа Ахрара. Здесь мы находим интересные эпизоды, в которых Ходжа в довольно жесткой форме пытался влиять на налоговую политику самаркандских правителей из Тимуридов, настаивая на отмене тех обложений, которые не предусмотрены *шар‘иат*ом. Речь шла о так называемых «чингизидских налогах» (т.е. связанных с монгольской традицией), часть которых все-таки была отменена по настоянию Ходжи (Болдырев. Ещё раз к вопросу о Ходжа Ахраре, сс. 50-57; Кадырова. Жития, сс. 8-9, 21 и далее). Одновременно Ходжа Ахрар пытался влиять

[1] В последнее время ряд документов мазаров Ферганской долины и Синьцзяна опубликовали Я. Кавахара, А. Муминов и др. (см.: Mazar Documents, vol. 1-3; см. их описания в приложении к настоящей работе).

[2] *Закат* – в идеале налог в пользу нуждающихся, который «очищает» доход и избавляет от «греха пользования богатством». Собирался так: 1/10 часть с урожая (синоним – ‘*ушр*) и 1/40 с остального в течение календарного года. Существуют предписания размеров *закат*а с других видов продукции (скота, товара и проч.). См.: Закāт. Ислам, сс. 74; Schacht. Zakat // EI, New Ed. V. 4, pp. 1302-1304.

[3] Здесь не обсуждаются другие условия и виды *ривайа*[*т*]а.

на политику в отношениях между локальными Тимуридами, в том числе увещевая их умерить эксплуатацию ремесленников и крестьян, ибо в этом основной источник справедливого правления и стабильности государства (Болдырев, там же).

Формы налогов, существовавшие в Коканде, перечислены и обсуждены в названых публикациях и особенно в работе Р.Н. Набиева (Из истории, сс. 96-132, 248-255; там же основная библиография). Правда, в исследовании речь идет о более позднем времени и интерполировать эти формы обложений (по крайней мере, часть их) на все время существования ханства нет достаточных оснований. Тем более что методологические подходы (скорее атеистические, поиск причин «классового недовольства», часто совершенно необоснованные предположения) этого автора несколько снижают доверие к его выводам. Тем не менее, на настоящий момент это наиболее полное исследование, представляющее детальный обзор ситуации с налогами и особенно системы землевладения в Кокандском ханстве[1].

Самыми уязвимыми акциями в «налоговой политике» Кокандского ханства (с точки зрения предписаний *шар‘иата*) оставался сбор *закат*а и *‘ушр*а. Теоретически первый из них зародился в исламе как налог в пользу нуждающихся, что, как считается, «очищает остальной доход» мусульманина (в ранней общине подразумевался доход со скота, посевов, торговли золота и пр.). Согласно предписаниям[2], *закат* должен находиться в распоряжении кадия и распределяться в том регионе (районе), где собран (позже, с распадом халифата, подразумевалось отдельное мусульманское государство). Оплата *закат*а в принципе считается делом добровольным (поскольку предполагает мысленное повторение своего намерения «очистить» доход – «*нийа*[*т*]»). Однако сразу после смерти Пророка при первом халифе Абу Бакре (632-634) распространились случаи отказа некоторых бедуинов от уплаты *закат*а. Более поздние богословы усмотрели в этом прецеденте «отступничество» (*ар-ридда*)[3]. Видимо, именно это событие привело к появлению хадиса о возможности взимания *закат*а принудительно[4]. Право на получение поступившего дохода с *закат*а

[1] Как сказано выше, в настоящее время готовится к публикации книга Р.Н. Набиева «Вакфное хозяйство Кокандского ханства». Есть надежда, что в ней автор разобрал вопросы налогообложения в Коканде.

[2] В Коране указано, что при вступлении Пророка в Мекку, бедуины стали платить *закат* (9:60).

[3] Речь шла о движениях, возглавляемых «лжепророками» (вроде Тулайха, Мусайлима, Саджаха). См.: Shoufany. Al-ridda, pp. 22-37 и далее.

[4] В то же время один из авторитетных местных богословов Абу Хафс ‘Умар ан-Насафи (ум. в 537/1142 г.) говорит, что *закат* – «из того, что предписал Всевышний Аллах всем свободным мусульманам, достигшим совершеннолетия и в здравом уме» (*Матла‘*

(опять же теоретически) имели бедные, неимущие, сами сборщики *закат*а, «писари двора» (т.е. придворные), «лица, заслуживающие поощрения», *гази*и, неплатежеспособные должники, приезжие мусульмане, кто не имел средств для возвращения на родину. Однако со временем *закат* обратился в один из видов государственного обложения, наряду с *харадж*ем или тем же ‘*ушр*ом. Последний иногда объединяли с *закат*ом, чтобы искусственно поднять размер обложения. Однако говорить о распределении, согласно предписанным правилам, уже не приходится[1]. Следует отметить, что собственно сбор *закат*а по установленным правилам должен был осуществляться кадием, либо старейшиной, личные качества которого (честность, порядочность, строгое следование предписаниям и т.п.) специально оговаривались в сочинениях по фикху (*Мухтасар ал-Вика‘йа*, с. 63). На деле, как это будет показано ниже, кадии не всегда моги влиять на этот процесс.

Другой налог ‘*ушр* подразумевал уплату «десятины» (от арабского ‘*ашара*) с земли. Поэтому иногда ‘*ушр* считался *закат*ом с земли, хотя это не всегда было так на практике, поскольку их размеры (*закат* от 1/5 до 1/20) не совпадали, что порождало появление «арендаторов», которые брали на себя сбор этого и других налогов и, естественно, присваивали разницу. Более устойчивым и поддающимся учету считался *харадж*, который взимался с фиксированной площади земли, хотя и в этом случае становился предметом махинаций как владельцев конкретного имущества (движимого и недвижимого), так и государственных чиновников (Lambton, Orhonlu, Subhan. ***Haraj***, pp. 1062-1087).

Интересно в этом смысле сочинение Мирза Бабура, который как правитель прошел через отрицательный опыт увеличения сборов, когда воцарился на время в Кабуле (1512 г.) (Бабаур-наме, с. 169). Это, как указывает С.А. Азимджанова, стало причиной для составления Мирза Бабуром специального сочинения (Некоторые экономические взгляды, с. 204). На основе произведений по фикху автор в стихотворном виде излагает правила и размеры взимания предписанных податей. Сочинение названо «*Мубайййина*» и много позже было издано типографским способом в Ташкенте (1905 г.), получив символическое название «*Мубайййина ал-ислам*» («Истинный ислам»). Едва ли можно назвать это произведение

ан-нуджум, лл. 51а-53б). Он же передает мнения основателей и авторитетов разных *мазхаб*ов, хотя не говорит о возможности насильственного сбора *закат*а. (Благодарю коллегу С. Мухаммадаминова за предоставленную выписку на арабском языке из этого источника). Примерно такое же толкование (но более краткое) с заключениями о размерах и условиях оплаты *закат*а содержится в более позднем сочинении XIV в. ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда *Мухтасар ал-Вика‘йа* (сс. 58-68).

[1] См.: Schacht. Zakat. Pp. 1302-1304. Там же источники и литература.

оригинальным[1]; оно скорее выдает желание самого Мирза Бабура следовать каким-то известным и предписанным правилам в вопросе налогообложения подданных.

Даже если правитель склонен к тому, чтобы упомянутые обложения производились в пределах предписанных норм (а они в той или иной степени фиксированы, хотя и не вполне определенно), злоупотребления часто допускались самими сборщиками налогов, особенно *закат*а. И Коканд здесь не стал исключением. Интересный обзор на этот счет оставил ташкентский автор Абу ‘Убайдаллах Ташканди. Автор, сам служивший в качестве чиновника – сборщика *закат*а (*закатчи*), передает два таких случая. Первый из них связан с деятельностью Худай-бирди диванбиги. Автор пишет, что при нем сбор *закат*а осуществлялся более или менее в пределах предписаний[2]. Хотя при этом упоминает, что за время своей работы сборщиком он получал много даров и, видимо, денег. Позже, когда он попал в опалу при следующем правителе ташкентской области Рустам-бике, он смог выплатить штрафные 2 тысяч золотых монет (по тем временам более чем солидную сумму). Автор не без гордости заявляет, что легко отказался от этих денег, переведенных в пользу правителя (ХА, лл. 94а-103а, 191б).

Второй случай автор излагает более пространно и начинает с того, что система сбора *закат*а и других налогов «пришла в полное расстройство» при Шир-‘Али-хане (1843-1845). Особенно подробно он пишет о ставленнике Коканда Мирза Ахмаде (о нем: «А».III.1), который самыми жестокими мерами взимал *закат*, увеличив его, вопреки установкам, в 2,5 раза. Возможно, речь могла идти о «состоянии *газат*а» (т.е. начала интервенции России), при котором *закат* передавался полностью на содержание войска. Однако об увеличении его размеров, насколько мне известно, в сочинениях по фикху не упомянуто. И если такое увеличение было допущено, то эта акция должна была быть согласована с *Шайх*

[1] Неудачным кажется толкование этого сочинения, которое предложила известная исследовательница наследия Мирза Бабура и Бабуридов покойная профессор С.А. Азимджанова. Она, как мне кажется, не учла, что на самом деле Бабур перевел в удобную для восприятия и запоминания стихотворную форму уже известные положения фикха, регламентирующие форму и нормы *закат*а/‘*ушр*а, *харадж*а и др. Судя по порядку изложения и классификации указываемых им видов и размеров этих обложений, Бабур скорее всего заимствовал эти данные из упомянутого *Мухтасар ал-Вика‘йа*. Между тем, С.А. Азимджанова представила их как «мнение Бабруа» и восприняла сочинение как первоисточник, дающий основу, по ее мнению, для реконструкции налоговой системы при этом правителе (Некоторые экономические взгляды, сс. 203-208).

[2] Однако думается, что автор здесь пристрастен, поскольку он был на хорошем счету у Худай-бирди диванбиги и именно при нем сумел скопить свое основное состояние, естественно, путем присвоения излишков. Однако в своих отступлениях автор старается убедить читателя, что разбогател, благодаря «божьей помощи» (там же).

ул-исламом города (области или государства). Об этом автор ничего не говорит.

По этим причинам сбор *закат*а, по словам Абу ‘Убайдаллаха, нередко превращался в военный поход, в котором участвовали специальные вооруженные отряды. Кроме того Мирза Ахмад прибегал к разного рода уловкам и прямому мошенничеству, стараясь взять у должников дополнительную сумму, которую, конечно, присваивал. И как пишет автор, именно это обстоятельство, т.е. открытый «налоговый гнет» (*зулм*), послужило причиной восстания некоторых казахских племен, которые либо бежали с насиженных мест, либо «приводили русских каждый год в одно из селений или в крепость». Более того, сам Мирза Ахмад был атакован со своими сборщиками податей и осажен в одной из крепостей (там же, лл. 150а-153б, 166б-167а; см. также: «А».III.1). Казахские племена тоже занимались грабежами, угоняли скот, захватывали урожай земледельцев Ташкента, грабили караваны. При этом главы грабителей (казахские тура) оправдывались тем, что «конфискуют имущество в качестве *закат*а» (ТТ, сс. 164-165). Как видно, само правовое предписание относительно отчуждения (теоретически добровольного) части имущества «в пользу нуждающихся» превратилось в полную профанацию изначально сакрального духа велений Пророка.

Р. Н. Набиев приводит интересный и информативно насыщенный материал, касающийся особенностей сбора всех предписанных *шар‘иат*ом налогов и дополнительных поборов (в том числе и в виде принудительных работ – *хашар*), а также массовых злоупотреблений (вопреки правовым установкам), имевших место в Кокандском ханстве (Набиев. Из истории, сс. 120-156 и далее во всех главах). Больше всего документальных сведений (включая и наблюдения российских путешественников и осведомителей) относится к сдаче в «поручительскую аренду» (*иджара*) сборов *закат*а, *харадж*а или *танаби*[1], особенно в период правления Худайар-хана. Фактически речь идет о легализованном (однако вопреки предписаниям!) выкупе требуемой суммы сборов посредниками, которые затем старались максимально капитализировать прибыль со сборов в свою выгоду, непомерно увеличивая размер оплаты. Причем аренда принимала многоступенчатый характер (хан – *хаким*/правитель области – местный правитель – *заккатчи*/*саркар*/сборщики *харадж*а или *танаби* – нанятые для обмеров площадей «служивые» и т.д.). Арендные виды сборов (т.е. продажа на откуп посредникам) охватили все виды коммерческой, производственной и прочих сфер доходов. Это в первую очередь касается

[1] *Танаб* – мера площади земли (в Коканде 60х60 *гяз*ов; *гяз* – 91 см.), с которой взимался *танаби* (потанабный сбор), фактически приравненный *харадж*у, в размере от 1/10 и выше (до 20%) от урожая (Набиев. Из истории, сс. 116, 300, прим. 99, 100).

периода правления Худайар-хана, в этом смысле изученного лучше всего благодаря сохранившимся документам (Троицкая. Материалы, сс. 38-41. Более подробно: Набиев. Из истории, сс. 110-114, 117-120 и далее).

Остается неясным, каким образом все эти «мероприятия», вершимые явно вопреки установлениям основных предписаний *шар‘иат*а, находили обоснования в соответствующих приказах (*фарман*) хана, которые должны были содержать и *ривайат*, т.е. ссылку на соответствующее сочинение (или фетвы прежних лет), дающее право на те или иные действия правителя или его чиновников. Похоже, что в таких случаях всегда находились доброхоты из богословов, кто с готовностью предоставлял правителю необходимый *ривайат* из богословских сочинений либо, скорее всего, адаптировал его различными «*шар‘иат*скими уловками» (*хийла*) к нужному решению. В этом отношении, пожалуй, наиболее показателен пример с «Законом о наследстве», введенным Худайар-ханом в его последнее правление (1865-1875). Речь идет о налоге, названном «*Махрум-и мирас*» (محروم میراث/«Лишение наследства») или «*Васика-йи барабар*» (وثیقه برآبر/«Документ об уравнении [наследных] прав»). Как говорилось выше («A».III.4; «B».II.3), закон был принят в 1873 г. Худайар-ханом, который объявил себя «со-наследником» всех заключенных до этого года имуществ[1] по наследству.

По сообщению Мулла ‘Алима, эта акция «соучастия в наследстве» была сначала инициирована в Андижане, где некто Мулла Турсун Худжанди отыскал в «богословских книгах» извлечение и религиозное обоснование (*ривайат*), якобы узаконивающее через правило «*Васика-йи джадида ва кухна*» («Старые и новые документы о наследстве») изъятие части наследственного имущества в казну. Однако местные богословы однозначно объявили это извлечение недопустимым новшеством (бид’а). По утверждению Мулла ‘Алима, Худайар-хан сам выехал в Андижан и «успокоил андижанцев» (не поясняется, каким образом). Оттуда он направился в соседний район Баликчи, где тоже «уладил подобные дела» (тоже, видимо, связанные с «нешар‘иатскими налогами»). Автор как «последовательный монархист» (т.е. сторонник твердой ханской власти) всячески старается оправдать Худайар-хана и говорит, что некоторое время спустя проблемы с «уравнением [прав] наследства» возникли и в Коканде (по контексту рассказа, при косвенном участи хана). По сути это был дополнительный налог, который задевал интересы большинства жителей, хотя ему была придана форма *шар‘иат*ской легитимности в виде «*ривайа*», о содержании которого, к сожалению, ни один источник ничего

[1] А к этому моменту Худайар-хану исполнилось 45 лунных лет. Таким образом, фактически документ распространялся не только на периоды его прежних правлений (с 1845 г.), но и с момента его рождения.

не сообщает. Тем не менее очевидное нарушение *шар‘иат*а, задевшее прежде всего интересы средних и богатых слоев населения, вызвало резкие протесты в том числе и в среде богословов. Наиболее активные из них были подвергнуты жесточайшим экзекуциям («А».III.4; «В».II.3). Остальные люди, по словам автора, «вынуждены были молчать и терпеть» (АС, лл. 121б-122а).

Несколько иное разъяснение предлагает ‘Азизи, который пишет, что Худайар-хан в свое последнее правление распространил особый указ, в котором объявил следующее: «Вот уже сорок лет, как я стал наследником престола.[1] Каждый, кто за эти сорок лет составил документ о праве наследства, я отменяю их все. Все составленные ими документы, постановления и вынесенные решения приказываю [своим] султанским повелением отменить, распределить в равной доле [со мной] все наследство и на этом основании составить новые документы»[2].

Худайар-хан, по словам автора, взялся за претворение этого дела с агрессивной настойчивостью (буквально «воссев на вершину злости»). Религиозные чиновники Коканда, Маргилана, Андижана, Оша и Намангана, как говорит ‘Азизи, пытались «наставлять» Худайар-хана, т.е. отговаривали его от этого шага, который, очевидно, задевал и их экономические интересы. Вот характерные фразы (естественно, в передаче автора) из этих наставлений: «Таким деянием нарушается *шар‘иат*»; «мир и люди разрушатся»; «Вы можете потерять трон и счастье [владычества]»; «нас может наказать Создатель мира» и т.п. В ответ Худайар-хан в гневе лишал излишне религиозных чиновников их мест, даже наказывал их ударами плетей либо применял иные формы насилия. Многие люди в надежде, что хан рано или поздно одумается, рвали свои старые документы о наследии и шли к кадиям для составления новых, однако с них, кроме уплаты части наследства, взимали немалые деньги за утверждение новых документов печатями (*мухрана*). Люди боялись пожаловаться на бюрократический произвол, а кадии занимались только этим делом (обновлением документов о наследии). По словам ‘Азизи,

[1] В действительности Худайар правил трижды с перерывами (в 1845-58, 1862-63 и 1865-75 гг.). Если даже считать от первого года, когда он был «поднят в ханы», до последнего года его правления, включив и периоды, когда он был низложен, названная цифра 40 лет (по другим версиям 45) не складывается. Возможно, здесь ошибка автора либо сам Худайар-хан сознательно увеличил срок своего правления, чтобы «захватить» годы стабильности, когда экономическое благосостояние стимулировало составление документов о наследии.

[2] منی تخت مورثیم غه اوتورکانیم غه جمعی 40 یل بولوب دور شول 40 یل ایچیده هر کیم مهروم میراث اوز وارثی نی قیلوب وثیقه قیلکان بولسه همه سیني بیکار قیلدوم و همه قیلکان وثیقه لاری و بولونکان حکملاری نی بوزماق غه و همه وارث برابر تقسیم قیلوب وثیقه جدیده قیلوب الماق غه حکم سلطانی قیلدیم.

многие кадии воспользовались ситуацией и «обогатились сами»[1], т.е. составляли соответствующие документы в пользу истцов, по-видимому укрывая какую-то часть наследства за вознаграждение. Худаяр-хану это его «новшество» принесло настолько большой доход, что пришлось «открыть новую казну». Такого рода действия, как пишет ‘Азизи, послужили причиной ряда восстаний, особенно в восточных районах ханства. В конце концов, даже высокопоставленные государственные чиновники стали переходить на сторону повстанцев. В частности, в лагере оппозиции оказался ‘Абдаррахман Афтабачи (ТА, лл. 158б-159а. См. так же: Набиев. Из истории, сс. 81, 104, 292, прим. 350).

Ни один источник не приводит конкретных аргументов, которыми доказывались правомочность притязаний Худайар-хана. Нет уверенности, что эти аргументы были достаточно убедительными. Однако инструменты и методы «уловок» (*хийла*), которыми чаще всего пользовались при составлении сомнительных указов, заставляет предположить, что аргументация была подобрана на основе произвольного использования методов «*кийас*» (сравнение по аналогии) либо близкими методами очевидно пристрастного толкования цитат из Корана и хадисов (скорее всего, подложных). Во всяком случае такая профанация более или менее ясно обозначенных предписаний и положений фикха – довольно обычная практика в среде той части богословов, которая работала, так сказать, «на заказ». Здесь часто практиковалось вынесение решений по «побочным признакам», использование косвенных предписаний и т.п. Иными словами, сами методы вынесения решений позволяли маневрировать между запретами и пожеланием заинтересованного лица, а значит выносить решения согласно его «заказу»[2]. Тем более в данном случае речь шла о пожелании самого Худайар-хана. При существовавшей тогда системе «ласк и милости владык» (т.е. разных форм государственного поощрения «удобных законов») некоторые богословы (вроде Мулла Турсуна) могли услужливо легитимировать любые «законы», естественно в расчете на ответную ханскую благосклонность.

Схожие проблемы и практика нарушения предписаний царили также и

[1] О том, что система казийского суда в соседней Бухаре была открыта для такого рода махинаций пишет Е.К. Мейендорф (Путешествие, с. 136). Сравнение уместно, если учитывать, что система судов Коканда фактически была слепком аналогичной системы в Бухаре.

[2] В целом фактическое оспаривание ясных коранических предписаний (например, в сурах «Мирас», или «ан-Ниса’», однозначно определяющих доли наследуемого) довольно распространенная практика. Особенно когда речь идет о желании родителя (или иного лица, передающего наследство) закрепить право наследия основной части собственного имущества за одним из потомков. Как пример могу привести практику наследования в знаменитом суфийском «клане» Джуйбаридов (Бабаджанов. Джуйбари, сс. 138-139. Там же библиография).

в системе казийского суда. Здесь документального материала еще меньше, а сведения источников разбросаны и еще не исследованы. Российский посол Е. К. Мейендорф пишет, что в «мусульманских странах религия теснейшим образом связана с гражданскими законами, которым она придает силу». Автор добавляет, что какой-то бухарец уверял его, что если бы хан был должен ему, то кадий (после получения соответствующей жалобы) не побоялся бы сказать хану, что Коран предписывает платить своим заимодавцам. Правда, рассказчик добавил, что если хан откажется, он сможет только сказать: «Он – хан, он не платит; это его добрая воля» (Путешествие, с. 131). Однако далее Мейендорф сообщает о массовых нарушениях законов, особенно в связи с почти тотальной коррупцией (там же, сс. 132-133 и далее). Интересно замечание автора, что религия (т.е. религиозные законы и особенно институты) несколько смягчают («умеряют») жестокость деспотического правления и произвола (там же). Учитывая схожесть систем правления, представляется, что такое же примерно положение было и в Коканде.

Самые ранние сведения о специфике казийского суда в Ташкенте мы находим в сочинении упомянутого выше Абу ‘Убайдаллаха Ташканди. Однако его описания не вполне ясны, поскольку он говорит о событиях своего детства. Автор пишет (видимо, по воспоминаниям матери и других близких) о том, как его отцу пришлось добиваться возвращения собственного сада, который был захвачен более зажиточным соседом. Это было сразу после завоевания Ташкента ‘Алим-ханом (1806), который переселил в Коканд многих ходжей, «что стало причиной того, что несколько алчных невежд объединилось», а в систему казийских судов прошли «нечестные люди». В результате дело отца автора в казийском суде фактически провалилось. Истец посещал улемов (видимо, для получения *ривайа* – обоснования в свою пользу) и кадиев, однако напрасно, поскольку некоторые боялись притеснений, некоторые верили нанятым ответчиком лжесвидетелям и так далее. Словом мытарства истца ни к чему не привели. Тогда он пытается обратиться к последней инстанции – к только что назначенному главе города. Здесь поначалу с пониманием отнеслись к жалобщику, однако ожидая взятки, тянули дело. Но и тут алчный сосед сумел решить дело в свою пользу при помощи взяток, а видимо погорячившийся отец автора был арестован и посажен на три дня под арест. В итоге земля с садом была конфискована в пользу более изворотливого и богатого истца. Так семья осталась без средств к существованию, а отец автора от полученного стресса скончался через год, оставив его (5-6 летнего мальчика) сиротой (ХА, лл. 4б-5б).

Не совсем ясно, был ли у истца документ о праве на владение отобранным садом и принимался ли в расчет такой документ. Из кратких

ремарок автора по этому поводу видно, что судебное дознание строилось преимущественно на опросах свидетелей, большая часть которых, как утверждает автор, была подкуплена. Интересно, что такого рода недостатки в системе работы казийского суда связаны, по мнению автора, с тем, что власть ходжей (т.е. Йунус ходжи и его родичей) в Ташкенте была пресечена. Конечно, отсюда трудно сделать вывод, что при ходжах система суда работала лучше. Не исключено, что отец автора оказался втянутым в тяжбу в не самое удачное время смены власти, когда открывалась возможность не вполне добросовестным личностям «нагреть руки», пользуясь несовершенством процесса «казийского дознания». А оно, судя по предписаниям в сочинениях фикха, состояло из обычной процедуры опроса свидетелей, предоставляемых каждой из сторон. Свидетели должны были подтвердить (или опровергнуть) поставленные кадием (казием) вопросы (*Мухтасар*, сс. 254-278). Одним из самых важных аргументов в пользу достоверности слов свидетеля служила его сакральная клятва (*ант/онт*), которая считалась известной гарантией против лжесвидетельства. Однако мы видим, что этот страх «соврать под клятвой на Коране» не всегда был достаточно эффективным сдерживающим фактором. Одновременно хорошо осведомленные о запретах и ограничениях кадии тоже далеко не всегда отличались кристальной честностью. Как заметил посетивший ханство хорунжий царской армии Потанин, «жизнь брала свое», и потому «мздоимство и лихоимство» не ограничивалось «страхом перед Божьей карой» (Потанин. Записки, с. 27). Правда, косвенное участие в процессе судебного разбирательства принимали и муфтии, которые предоставляли «*ривайа*» (т.е. выписки из сочинений по фикху) для обоснования законности прав просителей – независимо от их статуса – и ответчиков, и истцов[1].

Естественно, автор дает крайне отрицательную характеристику обидчикам своего отца, равно как и личным противникам (там же, лл. 2а, 4а), называя их «неведающими» (*джахилан/джухала*), т.е. не осведомленными о Суде на том свете. С современной точки зрения такие пассажи выглядят несколько наивно, однако для автора они скорее продиктованы законами жанра, поскольку он рассматривает свое сочинение как этико-дидактическое или, говоря его словами, в качестве «примера и наставления для друзей» (там же, лл. 2а, 4а).

Между прочим упомянутый хорунжий Потанин, побывавший в Коканде в период правления Мадали-хана, оценивает местное судопроизводство совершенно однобоко, не понимая его сути. Хотя, возможно, его впечатления живого свидетеля и носителя «иной идеологии» по-своему интересны. Так он пишет: «Письменных законов здесь нет, а

[1] Случай, когда один и тот же муфтий составлял *ривайа* и ответчику, и истцу одного дела, зафиксирован доктором Кенечи Исогай (О самаркандских ривайатах, с. 6.).

руководствуются при решении дел Алкораном [=Кораном] и древними обыкновениями.[1] Судопроизводство совершается не на письме, а на словах, и потому самые большие дела решаются очень скоро. Судебная власть находится обыкновенно в руках духовных особ» (Записки, с. 23). Конечно, об отсутствии «письменных законов» речи быть не может, если даже судебный процесс в Коканде не фиксировался в протоколах, как это было в традиции Российской империи того времени.[2] Хотя наблюдение Потанина, что большинство дел «решаются не на письме, а на словах», вполне точно отражает суть системы судопроизводства в то время, которое, как сказано, было построено по преимуществу на опросе свидетелей.

Интересно также замечание Потанина о том, что хан и его родичи неподвластны казийскому суду. Сословность суда (т.е. вынесение решений в зависимости от благосостояния «клиента») Потанин подтверждает и другими фактами. Например, он рассказывает о казни одной женщины в Ташкенте, которая по вынесенному приговору о прелюбодеянии была сброшена с минарета мечети Ходжа Ахрара. Мужчина, который вместе с ней обвинялся в прелюбодеянии, отделался штрафом. Как объяснили Потанину его информаторы, он был из богатой и влиятельной семьи, что и спасло ему жизнь, поскольку по *шар‘иат*у он несет равную ответственность с казненной.

Больше всего нарушений *шар‘иат*а источники отмечают в период «раздора племен» и борьбы за власть. Так Мухаммад-Салих пишет, что «мусульман убивали безо всякого *шар‘иат*ского права» (особенно люди Пулат-хана), не считаясь с их происхождением. Автора возмущает, что убийцы называли себя мусульманами (ТДТ, лл. 802б-806б). Ему вторит Мухаммад-‘Азиз, который пишет, что «убийцы, не боящиеся Бога, называют себя мусульманами» и что *шар‘иат* не находит себе места «ни во дворцах, ни среди кадиев, ни среди простых мусульман» (ТА, лл. 157б-158а). Конечно, в условиях племенного раздора о сохранении каких-либо предписаний религии (например, правовых ограничений в поборах или в отправлении суда) говорить не приходится.

Другой кокандский автор Мирза ‘Алим Махдум-и Ходжа тоже пишет о том, что «собираемые у народа ‘*ушр*, *харадж*, *закат* и другие сборы не расходовались управителями по предписанному назначению, а тратились на их собственные утехи и нужды. ...они [=правящая элита] считали имущество народа собственным». Автор также упоминает, что право сборов предоставлялось (букв. «дарилось»/*ин’ам*) родичам и близким хана, которые фактически и распоряжались собранными доходами с

[1] Имеется в виду обычное право (‘*адат*), часть положений которого действительно могла быть связана с местными обычаями, не противоречащими *шар‘иат*у либо рассматриваемыми как дополнение к нему.

[2] Российская система судопроизводства, в свою очередь, во многом заимствована из новоевропейской традиции.

указанных обложений по своему усмотрению, естественно передавая «согласно договору» причитающуюся долю в ханскую казну (ТТ, с. 163).

Таким образом нормы предписанных обложений в их теоретическом виде вполне могли были бы регулировать экономический аспект взаимоотношений в системе подданные – государь, по крайней мере серьезно сократить число конфликтов. Однако, несмотря на религиозное освящение (а значит, сакральный статус) этих взаимоотношений, более всего нарушений наблюдается именно в этой области, становясь причиной череды восстаний недовольных нарушениями правил и пределов взимания предписанных налогов. Это, конечно, не значит, что страдающая сторона, т.е. обычные подданные не старались утаить размеры доходов или спешили уплатить предписанные налоги добровольно и в нужном размере. Тем более, как было показано выше, сборщики обложений принимали подарки от своих «подопечных налогоплательщиков» и, очевидно, закрывали глаза на имеющиеся у тех излишки. Кроме того даже нашего беглого обзора достаточно, чтобы сделать вывод о том, что сбор предписанных и не предписанных поборов в Кокандском ханстве вышел за рамки религиозных нормативов, прописанных в сочинениях по фикху. В этом смысле налоговую систему ханства трудно назвать «исламской» в силу той же причины – практически игнорирования и даже полной профанации сакральных предписаний.

Что касается вопроса использования методов фикха в пользу и в интересах власть предержащих либо наиболее зажиточных страт общества (особенно в области казийских судов), то такое положение тоже, конечно, не новость и особенно в Кокандском ханстве. Наиболее гипертрофированный пример обхода запретного мы разобрали на примере женитьбы Мадали-хана на женщине, считавшейся его *шар‘иат*ской матерью (см. выше, параграф 2). Правда, некоторые авторы в описании этого случая более чем пристрастны, а потому доходят в иных своих версиях до абсурда. Однако сам эпизод весьма символичен и в отношении «игры *ривайат*ами», и в отношении того, с какой легкостью состоятельный человек (тем более обладающий властью) мог получить у богословов нужное ему решение.

IV. 5. «Чужие и чужой мир» глазами кокандского историка

Внешние отношения Коканда с «иноверцами» происходили чаще всего в виде посольств в Россию или Китай. Выше был изложен рассказ о посольстве в Китай («А».II.5) в том виде, как это событие отражено кокандским автором (Таджиром), причем в конфессиональном контексте, поскольку посольство было отправлено после завершения *газат*а на территории Кашгара (Синьцзяна). То же самое можно сказать и о торговцах из этих стран либо об обратных посольствах из России. Судя по описаниям путешественников, прибытие посольств вызывало у простых людей

скорее любопытство, чем желание демонстрировать конфессиональное отчуждение. Об этом писал, например, Потанин (Записки, сс. 83, 85 и далее)[1].

Как сказано («В».III.3), только с вторжением Российской империи в пределы Коканда у местных мусульман появляется по меньшей мере чувство дискомфорта, прежде всего конфессионального. Естественно, были и проявления открытой враждебности, подкрепленные религиозными обоснованиями (там же). До этого вторжения отношение к России было, пожалуй, больше положительным, по крайней мере, в среде торговцев и высшей бюрократии ханства, включая ханов, правивших в первой половине XIX века. В этом отношении интересны рассказы Хаким-хана, передавшего свои впечатления о «другим мире», о контактах с «чужими» во время своих долгих странствий, особенно по южным губерниям тогдашней Российской империи. Между прочим, эти его оценки «других» (естественно, учитывая контекст его несколько пристрастных описаний) составлены в то время, когда Россия еще не вторглась в пределы Кокандского ханства. Автор свободен от той естественной антипатии, которая возникла по отношению к русским у некоторых историков и мемуаристов после вторжения генерала Черняева или военных операций генералов Романовского и фон Кауфмана на территориях Бухары и Хивы.

Напомню, что Хаким-хан вынужден был эмигрировать за пределы ханства (примерно в начале 1823 г.), долго странствовал, в том числе и в России. На обратном пути после *хаджжа* он побывал в арабских странах, а вернулся через Иран. Первым городом за пределами Кокандского ханства, куда он попадает в начале своего путешествия, был Шамай (казахск. Самай/Семи, бывший Семипалатинск), где он впервые в жизни сталкивается с «неверными» и их «странными обычаями» (МТ-2, с. 335). Он достаточно подробно, иногда с восхищением описывает незнакомую ему архитектуру, улицы и дома губернских центров, например Оренбурга и Семипалатинска (сс. 335-337).

Конечно, не стоит упускать из виду цель автора в изложении сцен, где губернаторы областей и городов, а позже и сам Александр I (объезжавший тогда южные районы Сибири; осень 1824 г.), принимают его с неизменным почетом, расспрашивают о его приключениях, о положении в ханствах

[1] Правда, Е. К. Мейендорф среди впечатлений о своем пребывании в Бухаре (в начале 1820-х гг.) упоминает о том, каким образом конфессиональное отчуждение проявлялось среди бухарцев. Например, когда с ним здоровались малые дети, то «взрослые мусульмане одергивали грубо и говорили детям, что к “неверным” нельзя обращаться с этим приветствием» (Мейендорф. Путешествие, с. 143). В этом смысле кокандские жители, по впечатлениям Потанина, были гораздо более толерантны, неизменно проявляя любопытство к посланникам из России, приветствуя и приветливо улыбаясь при каждой встрече (там же).

и на прощание щедро одаривают (сс. 342, 355, 357, 365, особенно 374-75 и др.). В рассказах об этих встречах Хаким-хан не упускает случая подчеркнуть особый почет и внимание к своей персоне, какие он встретил в среде военно-бюрократической элиты тогдашних южных провинций Российской империи и даже со стороны императора. Он относит это, как сказано, на счет собственного происхождения (как потомка Пророка), воспринимая такое отношение «чужих» в контексте позорного изгнания и тех унижений, которым он подвергся на родине, и видимо не вполне понимая истинных целей такого неожиданного для него самого «почета, оказанного неверными».[1] Очевиден также мотив моральной самореабилитации автора (в глазах возможного читателя) после описания мрачных эпизодов изгнания из ханства.

В Оренбурге Хаким-хан попадает в поле зрения местного губернатора, имени которого не приводит[2]. Губернатор приглашает Хаким-хана в свой дворец[3]. В связи с «каким-то праздником» (возможно, пасхой) он наблюдает парад войск и присутствует на собрании губернской знати (с. 340)[4]. Во время приема и по завершении обозрения дворца губернатор приносит извинения через переводчика, сказав, что покинет гостя на пару часов для совершения церковной службы.

В этом эпизоде автор (в силу своего религиозного воспитания и крайне слабого представления о православии) называет церковь «*Бут-хана*» (буквально – «Капище идолов»), а для обозначения собственно службы Хаким-хан прибегает к адекватному, на его взгляд, (по крайней

[1] Автор заключает фрагменты таких эпизодов фразами вроде: «Что я видел от родственников и близких мусульман? И вот, что я вижу тут от чужих неверных. Отчего же [изгнавший меня] Мухаммад-‘Али [Мадали-хан] не был неверным?» (с. 343). Хотя очевидно, что обласкавшая автора русская военно-политическая элита руководствовалась целями совершенно прагматическими в контексте растущего интереса (торгового и дипломатического) к тогдашней Центральной/Средней Азии. И такой эмигрант, приближенный в прошлом ко двору кокандских ханов, был весьма ценным информатором. Об этом свидетельствует личное предложение Александра I автору – перебраться в Санкт-Петербург на полный пансион и службу при дворе (с. 375). Однако, судя по рассказам Хаким-хāна, его как гостя (и особенно его наряды) воспринимали в придворной среде (особенно в дамском обществе) как своеобразную «восточную экзотику».

[2] По предположению Э. Хуршута, это был генерал П.М. Капицевич (Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» как исторический памятник, с. 14).

[3] Речь идет о дворце губернатора в Омске. Однако в этом месте Хаким-хан не говорит, что перебрался из Шамайа в Омск. Возможно, он что-то путает, так как писал свои мемуары позже описываемых событий.

[4] Правда, автор относит эти мероприятия на свой счет, всячески стараясь подчеркнуть почтительное отношение русских к его «благородной особе», на фоне «презрения и изгнания» на родине.

мере, знакомому) термину «*намаз*» (сс. 340-41) либо, с большей долей конфессиональной отчужденности – «*бут-парасти*»/«идолопоклонение» (сс. 341, 365)[1].

Губернатор оставляет Хаким-хана на попечении своего молодого адъютанта, который вызывает в авторе симпатию (см. об этом выше, параграф 2). Юный адъютант говорит ему через переводчика о своем сожалении, что не может сегодня посетить службу в церкви, поскольку не может оставить «высокого гостя» (т.е. автора). Хаким-хан добавляет:

«Их обычай был таков, что в свой храм (бут-хана) мусульман они не пускали[2]. И этот раб (=автор), не зная об этом, посочувствовал тому прекрасноликому (адъютанту) и сказал ему: “Мы тоже, ради любования зрелищем (тамаша), можем пойти туда с вами”» (с. 341).

Здесь автор цитирует стих, гласящий, что истинный муж стремится не только посетить Ка‘абу, но и храмы других религий. Адъютант нагнал губернатора и что-то сказал ему на ухо (очевидно, о желании гостя посетить церковную службу). Губернатор громко рассмеялся и, вернувшись к автору, сказал, что по их (христианским) правилам мусульманам не разрешено входить в храм, однако добавил: «Но мы сделаем для вас исключение». Автор указывает на неоднозначную реакцию губернаторского эскорта: все вокруг оглядывались и были поражены (буквально: «прикусили палец удивления»). По рассказу автора, он ощутил это «удивление», которое испытали некоторые из присутствующих (это, естественно, была аристократия губернии), возможно недовольные нарушением «святого правила» – запрета «чужому» («басурманину») входить в «святая святых», в храм Божий. Однако авторитет губернатора, очевидно, был непререкаем, и автор направляется на церковную службу в составе губернаторского эскорта.[3]

Хаким-хан входит в храм, описывая его как великолепное здание с росписями сусальным золотом и т.п. («храм был ... зело украшен»; с. 341). Далее (с. 342) автор добавляет интересные детали:

«Особенно (красивы) были росписи и иконы пророка Иисуса (‘*Иса*) – мир ему! – и святой девы Марии (Марйам), и четырех ангелов в очень похожем виде, словно они, понимая, что-то говорят людям. Несколько

[1] Православная служба воспринималась как поклонение иконам, отсюда такое некорректное восприятие мусульманами самой службы.

[2] В то время это было действительно так. Видимо, межрелигиозные отношения в империи были сложными, и конфессиональное отчуждение между мусульманами и христианами было обоюдным.

[3] Далее следуют явно пристрастные замечания автора с изрядным самоощущением собственной исключительности (с намеком на саййидскую родословную) в том смысле, что губернатор оказал такое гостеприимство и исключительное отношение к нему, принимая во внимание его благородное происхождение.

красиво наряженных монахов, облаченных в разноцветные одеяния, что-то начитывали на своем языке. Девушки и женщины высоких чинов этого вилайата (=губернии) выстроились в стороне. Высокие чины и офицеры выстроились с другой стороны. Двенадцатилетние мальчики на своем языке высокими и красивыми голосами хором так страстно стали распевать (отрывки) Библии, что даже расплакались бы камни (идиома – «камни превращались в воду»). Временами все люди склоняли головы и крестились (буквально: «делали знаки руками»). В это время на меня неожиданно напал такой странный смех, что мне трудно было сдержаться. Адъютант (губернатора) подошел ко мне и, сжав мою руку, намекнул выражением глаз, что это не место для смеха. Я с трудом себя сдержал. После того, как все люди покинули храм, они разошлись по домам».

Итак мы видим две совершенно противоположные реакции мусульманина, впервые в жизни посетившего православный храм, который по представлениям той моноконфессиональной среды, откуда он прибыл, является «капищем идолов». Неподдельно восхищение автора церковным убранством, стенными росписями и образами. Он так же очарован, слушая пение подростков, не понимая слов, однако явно проникшись чувственной мелодией и, видимо, удачно подобранным ансамблем голосов. И совершенно неожиданно (для самого автора тоже) завершение сцены: коллективные ритуальные действия прихожан (поклоны и осенение крестами) вдруг показались просто забавными и смешными.

Почему же более чем положительные впечатления Хаким-хана тура сменились таким неожиданным образом? Дело, разумеется, здесь не в насмешке над «чужими», «неверными». Реакция автора в его воспоминаниях сравнима скорее с шоком; она очень непосредственная, никоим образом не оскорбительна для православия. Естественно, трудно ожидать, что ритуальная традиция «другой» религии могла быть признана легитимной в представлении автора. Хотя в других местах своего сочинения (особенно после описанного эпизода) он восторгается умением «русских христиан» благоустроить города, их строительной техникой, без неприязни характеризует людей и т.п. С восхищением он передает впечатления от концерта провинциальных актеров, который он посетил с императором Александром I. Здесь Хаким-хан замечает, что продемонстрированные артистами и фокусниками «действа и во сне не могут привидеться» (с. 374).

Объяснение неожиданной смены впечатлений Хаким-хана в церкви (восхищение – смех), видимо, нужно искать в другом. Психологически этот своеобразный «религиозный шок» вполне объясним с точки зрения человека, впервые столкнувшегося с ритуальными сценами чужой для него религии, далеких от его понимания, привычек и особенно образа

ритуальных действий в поклонении Богу. Ведь до этой встречи автор вырос, по сути, в замкнутом мире с ограниченным обращением идей и представлений. Не случайно, что в своем долгом путешествии, попадая в разные страны (на пути в Мекку и обратно), он вновь и вновь испытывает потрясения (и даже страх) от впечатлений «нового мира», даже будучи в странах исламского мира – Египте, Сирии, Ираке и особенно Иране (сс. 402-437, 547-550, 555-560).

Иными словами встреча с «другим/другими» при всех неожиданных и иногда рискованных коллизиях подарила автору не просто новые впечатления, но и мироощущение. Тем не менее, судя по его же комментариям, былого конфессионального отчуждения с «другими» (и внутриконфессионального – с иранцами-шиитами) он не утратил. Прежде всего потому, что жизнь в тех странах, где он был (особенно в России), и реакции окружающих людей всегда укрепляли в нем это чувство отчуждения, особенно на почве конфессиональной инаковости. И это несмотря на то, что ему везде удавалось заручаться покровительством высокопоставленных людей, а в России иметь даже временный паспорт для проезда по империи на пути в *хаджж*. И только по возвращении на родину, точнее в Бухарское ханство и затем в Шахрисабз, он обретает знакомое чувство этно-конфессионального комфорта, аристократической респектабельности, несмотря на то, что на родине (в Мавараннахре/ Трансоксиане) политические неурядицы и частые междоусобицы делали жизнь далеко не безопасной.

В описании путешествий Хаким-хана особенно интересно то, что представители военно-бюрократического сословия и аристократии как в России, так и, в меньшей степени, в Иране были неизменно более толерантны к автору, чем люди из более низких социальных страт, особенно лица духовные. Это наталкивает автора на интересные рассуждения относительно возможности и легитимности более близких отношений между сословными элитами разных конфессий. Благородное происхождение легитимирует не только беспрепятственное общение с «другими» (пусть иноверцами), но даёт право на посещение храмов друг друга. Именно в этом смысле он комментирует приглашение губернатора посетить службу в русской церкви, куда простым мусульманам вход был запрещен. И это деяние Хаким-хан характеризует собственно религиозным термином «*ваджиб*» (=религиозное и моральное предписание), если оно вершится по отношению к **иноверцу, но выходцу из элитных сословий** (*бузург-заде*; с. 341). Иначе говоря, в данном случае у автора сословное право (как собственное, так и «других») доминирует над конфессиональным отчуждением.

Или, например, конфессиональное отчуждение не мешает Хаким-хану проявлять нормальные человеческие чувства в этой среде губернской аристократии. Скажем он не скрывает интимной симпатии к упомянутому молодому адъютанту губернатора (с. 337-38; см. также выше, параграф 2). Он как бы на время забывает о взаимном отчуждении и статусе «неверного», т.е. адъютанта. И далее описывает пикантные сцены (видимо, с изрядной долей пристрастности) при встречах с губернаторшей, явно заигрывавшей с ним и пытавшейся его смутить своим кокетством, открыто пишет о своем чувстве влюбленности к молодой русской красавице и т.п.[1].

В изложении подобных эпизодов автор демонстрирует, как высокопоставленная аристократия легко преодолевает конфессиональную отчужденность. И это, очевидно, намеренно подчеркнутый контекст в его рассказах, ведь автор обладал равным социальным (а в его представлении и сакральным) статусом как выходец из аристократических кругов на своей родине и потомок Пророка. Между тем его «История», написанная в жанре занимательных рассказов странника, предназначена только читающей публике, т.е. преимущественно местной аристократии. В этой среде он, очевидно, рассчитывал встретить понимание своего поведения (конечно, с сопутствующими автохарактеристиками) и своих тесных контактов с элитой «чужих» и временных симпатий/пристрастий к некоторым из «них» либо «их» симпатий к нему[2].

В этом же контексте автор воспринимает право аристократии разных обществ (независимо от конфессии) на некие послабления в поведении и игнорирование предписанных запретов либо допустимость общения с «чужими благородными» как более предпочтительное деяние, чем контакты со «своей чернью»[3]. Впрочем, такой же образ поведения «благородных»

[1] Обычно Хаким-хан демонстрирует собственную «моральную стойкость» в таких сценах (сс. 349-351) и особенно в изложении истории о том, как в него влюбилась дочь губернского главы в одном из прибрежных городов Крыма (название не приведено), устроившая тайное свидание с автором. Он и сам испытывал к ней сильное влечение, но пристрастие девушки к вину вызывало в нем отторжение и затем помогло ему преодолеть искушение. К тому же отец дочери (местный губернатор) воспрепятствовал их встречам (там же, сс. 390-398).

[2] Кажется, единственное исключение – это случай столкновения автора с губернатором города (названия нет) на побережье Крыма (см. предыдущее примечание), когда автор проявляет конфессиональную неприязнь к аристократу и называет его «нечестивым неверным»/«*кафир-и би-пак*». Но и этот случай может быть объяснен скорее личными мотивами (с. 390-391).

[3] Например, он без всякого осуждения пишет о пристрастии к вину своего родственника и покровителя ‘Умар-хана (см. выше, параграф 3). В другом случае, утешая своего друга, безнадежно влюбившегося в знатную особу, автор призывает незадачливого влюбленного к соблюдению сословных границ, в характерных фразах демонстрируя реальное отчуждение: «Совесть семьи правителей – высочайшая стена, куда не долетают ни Симург, ни другая сказочная птица», и «комар не может летать так высоко, как птица» (с. 520).

вполне вписывался в нормы «внешних общений», принятых и русским, и другими народами.

В противоположность автор говорит, что внушенную с детства неприязнь и конфессиональную (или внутриконфессиональную, как в Иране) отчужденность, переходящую во вражду, не способны преодолеть «неблагородные», «чернь». Его рассказы о путешествии и злоключениях показывают (за редкими исключениями), что неприязнь и враждебность (особенно в шиитском Иране) к нему исходила преимущественно от простолюдинов («безграмотной черни»). Автор подчеркивает их этно-конфессиональную ограниченность и замкнутость, очевидно влиявшую на их представления о «других», «чужих», на которых не распространяются те нормы социальных и правовых взаимоотношений, которыми руководствуются «свои» в повседневной жизни.

Здесь по аналогии можно вспомнить о тех эпизодах в африканских сагах европейских авторов XVIII-XIX вв., когда колонизаторы Европы с восхищением описывали маски и красочные одеяния местных «шаманов» и их помощников. Но как дело доходило до наблюдения за ритуальными действиями (танцами и «глупыми прыжками»), католик или пуританин не мог не улыбнуться, что страшно оскорбляло местных колдунов и даже приводило к столкновениям.

Краткие выводы. Таким образом представления о том, что книжная религиозная мораль доминировала в дворцовой жизни Коканда и за ее пределами, сильно преувеличены. Причем нормы поведения нарушались чаще всего аристократией ханства, и значит оставались предметом общественного порицания, всегда грозившего вылиться в политические выступления, особенно при наличии внешних и внутренних подстрекателей, преследующих свои политические и иные интересы. Например, выше было показано, каким образом психологическая и личная драма Мадали-хана была воспринята как нарушение *шар‘ият*а и использована во внешнеполитической интриге. Причем характерно, что более полутора десятков лет до этого «грешное поведение» Мадали-хана никак не пробуждало негативной реакции ни в обществе, ни в дипломатических кругах. Однако при удобном стечении обстоятельств именно этот «грех» был использован как удобный повод для возбуждения общественного недовольства и внешней интервенции. Мадали-хану припомнили и другие безудержные страсти, и даже придумали новые. Однако когда то самое общество вдруг оказалось условно у разбитого корыта (после бесчинств бухарцев), образ Мадали-хана был «очищен» и даже реабилитирован (особенно у ‘Ибрата).

Другой вид развлечений кокандской знати тоже балансирует на грани нарушений предписанных норм поведения и ограничений, т.е. употребление алкогольных напитков. Каких-либо специальных сочинений (или фетв/*фатава*) по поводу опьяняющих напитков, написанных в Коканде или, скажем, в Бухаре, пока не обнаружено (по крайней мере, не опубликовано). Между тем примеры такого рода сочинений, написанных в Волго-Уральском регионе, дают основание говорить, что эта тема обсуждалась и по ней выносились неодинаковые заключения. Например, термин «*мусаллас-и шар‘ий*», используемый Хаким ханом, позволяет заключить, что существовала фетва богословов, составленная в духе Ахунда Фатхаллаха Оруви, который квалифицировал *мусаллас* как дозволенный *шар‘иат*ом напиток. Иными словами, скорее всего в Коканде тоже существовала фетва, подразделившая алкогольные напитки на «дозволенные» и «запретные». Отсюда и отсутствие сомнений у Хаким-хана, описывающего подробности пирушек, поэтических вечеров и свадеб, на которых обильно распивались алкогольные напитки, которые, стало быть (согласно упомянутой классификации), следует отнести к «дозволенным».

Правда, фривольные толкования коранического запрета во время пьяного угара (посредством мистической поэзии вроде *руба‘и* ‘Умара Хайама) позволяют расценивать отношение к алкоголю во дворце и за его пределами в контексте весьма условного значения религиозных ограничений для большинства элиты Коканда. Это же можно сказать и о широком употреблении опия и марихуаны.

Не меньшие отступления от предписанных норм наблюдаются в «святая святых» системы религиозных институтов – в казийских судах и сспособах сбора налогов. Конечно, детальное изучение их функций и реальные формы вынесенных решений кадиями – дело будущего, однако имеющихся сведений источников и результатов исследований достаточно, чтобы утверждать, что система казийских судов и сбора налогов обнаруживали массу нарушений имеющихся предписаний и были открыты для разных форм коррупции. Злоупотребления допускались как со стороны ханов, так и длинной цепочки сборщиков налогов. Кроме того, приходится сделать вывод о сословном характере системы казийских судов.

И наконец, представления об окружающем мире (особенно мире «неверных») тоже в известной степени связаны с моральными предписаниями религии. Здесь не случайно взяты примером путешествия Хаким-хана, который попал в «самую гущу» провинциальной жизни тогдашней России. Апогей встречи кокандского и шире

центральноазиатского менталитета того времени с «чужим миром» – сцена посещения Хаким-ханом церкви. Своеобразный религиозно-психологический шок от «чужого» ритуала может вызвать неоднозначную реакцию неискушенных наблюдателей. Еще более резкой может оказаться реакция носителей и исполнителей самого ритуала, поскольку они вершат свои действа с полным осознанием сакральности собственных молений и обрядов (поклонений). Названный же шок Хаким-хана от «другого/чужого» связан с внушенным многими поколениями пониманием «единственно правильной веры», а значит и «единственно правильного поклонения», образа поведения, морали, этических норм в повседневной жизни, пищи и так далее. И такое восприятие при слабых коммуникациях и плохом знании образа жизни, религии и ритуалов «других» кажется естественной реакцией, которую, однако, нельзя назвать враждебной. Тем более, здесь можно напомнить о впечатлениях хорунжего Потанина, когда пребывание российского посольства в ханстве вызывало скорее любопытство, чем неприятие или вражду.

Однако совершенно контрастные впечатления, резкая реакция на «чужих» и «неверных» здесь проявились во время военного вторжения России. С этого момента восприятие «неверных» в местной общине совершенно изменилось, а военное поражение привело к крайней деморализации, смешанной со страхом, что, в свою очередь, породило серьезное этно-конфессиональное отчуждение, преодолеть которое не смогли многие поколения верующих в регионе, особенно консервативные богословы.

ГЛАВА V. СВЯТЫНИ, РИТУАЛ И КУЛЬТЫ. САКРАЛЬНОЕ И ЗЕМНОЕ

Едва ли не самыми популярными культовыми объектами в регионе Центральной/Средней Азии были святые места. Их собирательные названия «*мазар*», «*макбара*», «*авлийа-джай*» и др., постоянно посещаемые паломниками в ритуальных целях (*зийара*). Они связанны с мнимыми и действительными «святыми» либо с мнимыми же могилами пророков библейско-коранического круга; иногда это «чудеса» окружающего ландшафта (пещеры и камни необычных форм, целебные родники, деревья и прочее)[1]. По численности эти объекты могли вполне сравниться с количеством мечетей. Тем более что многие мечети (особенно вне городов) возводились на святынях. Мазары издавна фиксируются и изучаются на территориях всех трех бывших ханств (Бухары[2], Коканда[3] и Хорезма[4]).

В этой главе я сосредоточусь на вопросах, которые на первый взгляд могут показаться несколько отдаленными друг от друга. Поэтому для начала мне придется объяснить, по какой причине рассмотрение этих вопросов сведено в одну главу. Собственно мазары (или святыни вообще) можно рассматривать как полифункциональные объекты. Для большинства паломников мазар был местом не просто прикосновения к духу святого. Поводы к посещению были и вполне земными, т.е. в надежде на помощь в торговле, производстве, излечении от болезней, других повседневных делах. Соответствующие просьбы паломников сопровождались множеством видов одобряемых и возбраняемых книжным исламом культов или ритуалов. Значит, следует обратить внимание и на эти стороны функционирования мазаров с точки зрения их «исламскости», дискурсов вокруг соответствующих действий паломников мазаров, а главное с точки зрения самих вершителей ритуалов.

---

[1] Одна из первых попыток классификации *мазар*ов принадлежит советскому этнографу С.П. Снесареву. Изучая легенды о святых, с именами которых были связаны определенные *мазары*, он выделил четыре основных их типа: 1) «святые, образ которых весьма не определен» и не имеет «даже элементарного жития и собственных имен»; 2) «святые – библейско-коранические персонажи»; к этой же группе примыкают «святые – действующие лица ранней истории ислама»; 3) «святые – средневековые суфии», как ранние и общеизвестные, так и местные; 4) «представители местной власти», мавзолеи некоторых из которых «по инерции сделались объектами поклонения». Снесарев. *Реликты*, сс. 277-279.

[2] По Бухаре и бухарским мазарам см.: Сухарева. Квартальная община.

[3] Здесь можно указать на работы Н. Абдулахатова, с перечнем *мазар*ов Ферганской долины. Там же библиография.

[4] См. указанные в библиографии работы С.П. Снесарева.

Известно, что с определенной категорией святынь, точнее с погребенными там мнимыми и реальными личностями связывали свое происхождение многие сакральные семьи, которые, как правило, не удовлетворялись лишь общественным респектом собственного статуса. Они старались получить и реальные выгоды от своего происхождения, легитимировав право сбора подношений как на мазарах, так и с тех профессиональных общин, которые считали своим покровителем того или иного святого, их сакрального предка. При этом экономическая сторона функционирования мазаров (особенно знаменитых) и пути эксплуатации святости своего предка отпрысками сакральных фамилий тоже вполне логично рассматривать в пределах самого явления множественности функций святынь. И это касается не только экономических аспектов. Опираясь на сведения источников, я постараюсь показать, что любой знаменитый мазар, который в идеале должен быть средоточием исключительно духовного и сакрального, не оставался в стороне и от земных дел, в том числе от политики и политических событий.

Итак, все названные сюжеты и сферы общественной и отчасти экономической жизни Кокандского ханства были так или иначе связаны со святыми, мазарами и теми сакральными фамилиями, кто всячески поддерживал ритуал паломничества и старался извлечь выгоду из культа своего предка. Поэтому я объединил эти разные стороны культа святых в одной главе (чаще мнимого), отдавая отчет, что эти функции осуществлялись несколько изолировано. Однако все они были связаны именно с почитанием святых мест и имеют единый источник духовной легитимации. Другое дело, что требуются дополнительные исследования, чтобы более ясно представить их связь в качестве общественных, ритуальных и прочих видов коммуникаций.

Переходя непосредственно к обзору и анализу, должен оговориться, что здесь ставится довольно ограниченная задача, которая основана преимущественно на материале, не введенном до сих пор в широкий научный оборот. Используются также опубликованные недавно факсимиле некоторых документов, которые, однако, еще не осмыслены и не проанализированы (см. ниже).

V. 1. Мазары святых: между сакральностью и политической функцией

Пути, а главное причины появления и устойчивая популярность культа старых и новых *мазар*ов, несмотря на значительное количество работ по ним, не всегда ясны и обычно связываются исследователями с живучестью «реликтового сознания» в среде тех верующих, среди которых такие объекты были особенно популярными. Исследования по классификации

этих культов, продолжаются. В последнее время свои варианты типологий мазаров Средней/Центральной Азии по разным признакам предложили А.К. Муминов[1] и С.Н. Абашин[2]. Опубликовано много интересных статей и материалов в этом направлении[3]. Но нельзя сказать, что функциональное содержание большинства святынь или связанные с этим формы ритуала исследованы в полной мере.

На примере одного из объектов в Бухаре – семейной усыпальницы знаменитой суфийской фамилии Джуйбаридов (Чор-Бакр) – рассмотрена очень близкая проблема[4]. Однако этот мазар, как и другие известные погребально-поминальные комплексы, являются наиболее признанными святынями, связанными с широкой их популярностью и, следовательно, пользовавшимися особым вниманием политиков и общественной элиты. В этом ряду следует упомянуть также усыпальницу Баха' ад-дина в Бухаре, Шаха Джалила (Джарира) в Джалалабаде, мазар шайха Маслах ад-дина в Ходженде, *Му-йи мубарак* (место хранения благословенного волоса Пророка) в Коканде и Маргилане. Значение таких комплексов выходило за пределы просто сакрального пространства и обретало политическое значение. Например, в Бухаре важнейшие для правящей династии политические ритуалы («коронование», благословление походов и проч.) обязательно проводились на знаменитых святынях, в первую очередь на упомянутом мазаре эпонима братства Накшбандийа – Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.). Его мазар был избран местом фамильной усыпальницы большинства представителей узбекских династий ханства.

[1] Согласно его классификации, по степени популярности и известности мазары можно подразделить на: 1) известные по всей Центральной Азии; 2) известные по одной области или региону; 3) известные только в одной ограниченной местности. А.К Муминов предложил также классификацию по планировочным компонентам (во многом следуя историкам архитектуры): 1) односоставные (только одно святое место – водный источник, дерево, скала причудливой формы и др.); 2) двухсоставные (с мнимой или действительной могилой); 3) сложные (с мавзолеем); 4) с *ханаках* [обителью]; 5) с мавзолеем и кладбищем; 6) с мавзолеем и мечетью; 7) с мавзолеем, мечетью, *медресе* с *вакфами* (Муминов. Святые места, сс. 14-15).

[2] Российский этнолог С. Н. Абашин предложил свою классификацию мазаров, однако справедливо поставил вопрос о смешении культов и ритуалов, показав те сложности и проблемы, которые возникают при типологизации святых мест (Абашин. *Мазар Бобои-об*, сс. 5-6, 1-12).

[3] Могу сослаться на специальные сборники интернациональных коллективов (преимущественно этнологов и востоковедов), в которых имеются соответствующие статьи, в том числе и по Ферганской долине. Самый удачный из таких сборников, на мой взгляд, издан под ред. С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова: Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва: Изд. фирма «Восточная литература», 2003 (статьи С.Н. Абашина, А.К. Муминова, В.Л. Огудина; см. в библиографии настоящей книги).

[4] Babajanov, Szuppe. *Les inscription.*

Кроме того, обретший широкую популярность мазар Баха‘ ад-дина, имел своеобразный статус религиозно-духовного источника легитимации власти многих династий Бухары, по крайней мере, с XVI по начало XX вв.

Коканд в смысле особого политического статуса мазаров (наряду с признанной их сакральностью) следовал примеру Бухары. Правда, местная династия предпочла основать собственную усыпальницу, которая получила название *Дахма-йи шахан*[1]. О том, что здесь до этого был похоронен какой-либо святой либо об особой сакральности этого места, известий в источниках я не обнаружил,[2] если не считать смутных легенд, которые я слышал во время фиксации эпиграфики мазара.[3] Во всяком случае, надежды Мингов превратить этот комплекс в «сакральный центр» столицы ханства не оправдались, так как выбранное для усыпальницы место, видимо, не было изначально связано с известным и популярным в Ферганской долине святым. Тем более что слишком много насильно убиенных правителей и их отпрысков было похоронено здесь, так что среди народа появилось и второе ее название – «*Дахма-йи шахидан*» («Усыпальница насильно убиенных»)[4]. Такой своеобразный имидж едва ли мог способствовать обретению сакральности, какой обладали другие святыни Ферганской долины. По крайней мере, о проводимых на *Дахма-йи шахан* публичных акциях, связанных, например, с легитимацией статуса кого-то из Мингов (поднятием на белой кошме), источники не сообщают.

Это не значит, что *Дахма-йи шахан* не стал местом паломничества. Щедрые вложения Мингов в собственную усыпальницу[5] превратили ее в большой комплекс, включавший не только погребальные сооружения, но и кари-хана (помещения для чтения Корана), места для ночевок, большой водоем (*хауз*), изолированные места для приготовления пищи и другие вспомогательные помещения (Азимов. Дахмаи Шахан, сс. 12-17 и далее; планы на сс. 24, 27). Благоустройство позволило сделать обряд паломничества (*зийара*) максимально комфортабельным. Повышению сакральности комплекса способствовало также то, что были возведены

[1] Название, возможно, навеяно «*Шах-нама*» Фирдауси.

[2] Правда, имеется не каталогизированное (насколько мне известно) произведение с аналогичным названием «*Дахма-йи шахан*» эпохи последнего правления Худайар-хана (1865-1875). Его мне не удалось изучить.

[3] Согласно рассказанной мне легенде, на месте одного из платанов (чинар) было первоначальное место захоронения одного из арабских военачальников Шаха Джарира (!), прах которого потом перевезли в Джалалабад. По-видимому, речь шла о знаменитом мазаре Шаха Джалила.

[4] Мне об этом сообщила моя мама Бобожонова Робия, которая родилась (в 1922 г.) и выросла в Коканде.

[5] См., например: ‘Ибрат. ТФ, с. 57.

знаменитые мечеть и мадраса «Мир», образовавшие фасадную часть и вход в комплекс.

Конечно такое благоустройство повысило популярность *Дахма-йи шахан*, однако комплекс не мог составить конкуренцию более старым и признанным местам паломничества (*зийарат-гах*) Ферганы. Поэтому значение знаменитых мазаров ханства как особых институтов духовной легитимации тех или иных акций правительства не уменьшилось. Например, многие правители династии Мингов (в том числе и подставной «хан» Пулат) были «коронованы» (т.е. подняты на белой кошме) в ханы именно на знаменитых в Ферганской долине мазарах (различные примеры: «А».III.1-3). Кроме того некоторые кокандские ханы предпочитали проводить религиозные и весенние праздники на мазарах, сопровождая эти акции обрядом паломничества, выслушиванием жалоб народа, занимаясь раздачей подарков и т.п. Даже завоевание новых территорий обязательно сопровождалось паломничеством на местные мазары, пожертвованием имуществ в их пользу (*вакф*), приготовлением благотворительной пищи и пр. Так действовал, например, ‘Умар-хан после завоевания Дашт-и Кипчака. Сведения о посещении им тамошних знаменитых могил отложились не только в источниках, но и в виде устных историй (Наливкин. Краткая история, сс. 47, 110 и др.; см. также «А». II.4). Самый символический эпизод в этом походе – это паломничество в мавзолей Ахмада Йасави в Туркестане. Например, этому паломничеству особое внимание уделяет Исфараги, подчеркивая, что мазар был центром Туркестана – главного города Дашт-и Кипчака. Причем ‘Умар-хан совершил паломничество дважды (ШНУ, лл. 92а,б, 94а,б). Другой автор Хаким-хан подчеркивает, что мазар был построен Амиром Тимуром (МТ-2, сс. 135-136). Повторивший эти сведения ‘Аваз-Мухаммад тоже специально оговаривает, что это главная святыня Дашт-и Кипчака и что ранее эта территория принадлежала Амиру Тимуру, который и возвел мазар Ахмада Йасави. В этом контексте посещение святыни ‘Умар-ханом преподнесено как *зийарат*/паломничество потомка к святыне своего знаменитого предка. Само завоевание Дашт-и Кипчака выглядит не как интервенция, а как «возвращение» родового владения. В этом смысле эпизод об обряде *зийарат*а на мазаре Ходжа Ахмада Йасави – ключевой момент в рассказе о походе на Даш-и Кипчак (ТДН, л. 90 а,б), своеобразная сакральная легитимация завоевания этой области. Таким образом, знаменитые мазары в ханствах были не просто сакральными объектами, но выполняли по сути политические задачи.

Мазары по своему значению были, естественно, неодинаковыми. Популярность мазара могла быть ограничена небольшим районом. Либо, если мазар был местом погребения более знаменитой личности, он становился популярен в ханстве и в регионе. Например, это касается

упомянутого мазара шайха Баха' ад-дина Накшбанда (в 4 км. к востоку от Бухары), обретшего славу в региональном масштабе. Его сакральное значение признавалось адептами братства и его ответвлений во всем исламском мире. Однако один из эпизодов в истории комплекса заставляет сомневаться в «массовости» его культа, по крайней мере в среде племен, расселившихся (кочевавших) между Бухарой и Самаркандом. В этом отношении характерен следующий рассказ, который важен для нас еще и потому, что зафиксирован одним из бухарских авторов в контексте сложных взаимоотношений Бухары и Коканда. Еще в правление последнего Аштарханида Абу-л-Файз хана (1711-1856)[1], мазар Баха' ад-дина был разграблен во время весеннего праздника «*Гул-и сурх*» и при «большом скоплении народа для *зийарат*а»[2]. Грабителями оказалась «толпа китай/хитай-кипчаков» (выходцев из самаркандского Мийанкаля) во главе с 'Ибадаллах-бий хитаем (Мухаммад-Йа'куб. ГМ, л. 253а). Бухарские историки Карминаги и Сами говорят, что этот акт вандализма сопровождался нападением китай-кипчаков на окрестности Бухары. Для нас особенно интересно замечание Карминаги, который добавляет, что после этого случая 'Ибадаллах пытался заручиться внешней поддержкой и действовал совместно с кокандцами (Карминаги. ТХ, л. 74а; Сами. *Тарих*, текст – л. 57а, перевод – с. 43)[3].

[1] Его регентом был будущий основатель династии Мангытов – Мухаммад-Рахим-хан (1757-1859). Следовательно, собственно военная акция с нападением на окрестности Бухары фактически была направлена против Мангытов, возвышение которых китай-кипчаки едва ли могли воспринять положительно, учитывая постоянную конкуренцию племен и племенных объединений.

[2] Профессор Роберт МакЧесней говорит о том, что мазары Баха' ад-дин или Чор-Бакр были не только религиозными, но еще и политическими центрами (из писем автору настоящих строк). Как считает японский коллега Кимура Сатору, сам акт нападения на знаменитый мазар имел символическое/политическое значение, поскольку отряд китай-кипчаков 'Ибадаллах-бия совершил нападение на важный для бухарских властей мазар. И значит, 'Ибадаллах-бий рассматривал свои действия еще и как политический акт. Возможно, такая версия имеет право на существование, однако требует более серьезного обоснования, поскольку прямых указаний на то, что 'Ибадаллах-бий совершал грабеж именно как политический акт, нет. Хотя Мухаммад-Йа'куб указывает, что реакция Надир-шаха Афшара была исключительно политической, и приписывает это только возмущению иранского шаха разорением мазара Баха' ад-дина, но не как угрозу владычеству своего сюзерена Абу-л-Файз-хана (там же, л. 253а,б). Карминаги лишь говорит, что Надир-шах дал Мухаммад-Рахиму войска для наказания китай-кипчаков (там же, л. 76б-77а).

[3] Эти события попадают на время правления кокандского правителя 'Абд ал-Каримбия (примерно 1733-1750 гг.). Однако в описываемое бухарскими историками время кокандцы были заняты отражением нападений калмаков и едва ли могли составить в то время союз с китай-кипчаками. Возможно, в эпизоде отложился более ранний союз с китай-кипчаками, который имел место при прежнем кокандском правителе 'Абд ар-Рахим-бие, совершившем походы на Самарканд и даже захватившем его (см.: «А».I.2).

Как бы там ни было при подготовке к ответной военной экспедиции мангытов против китай-кипчаков Мухаммад-Рахим и его племянник (он же глава воинского корпуса и будущий правитель) Данийал-бий совершили с войсками обряд *зийарат*а именно на мазаре Баха' ад-дина. Это тоже следует воспринимать не только как обязательный у узбекских династий Бухары обычай, но и как политический ритуал. Карминаги говорит о знаменательной победе над главами мятежа (в том числе и 'Ибадаллах хитаем), которые были пойманы и казнены. Естественно, победа рассматривается как следствие помощи духа Баха'ад-дина (Карминаги. ТХ, лл. 116а,б, 120б-121б).

Похоже, что те, кто решился на такой акт вандализма, не вполне поддерживали культ Баха' ад-дина, иначе как объяснить их действия, которые по нормам того времени (как и сейчас) воспринимаются как верх кощунства. Это не значит, что у 'Ибадуллах-бия или его соратников, совершивших грабеж, не было «Бога в душе», или они были далеки от культа предков и святых. Это не так. Только похоже, что у них был собственный круг «святых», не всегда совпадавший с «пантеоном» почитаемых мазаров, скажем, среди горожан или земледельцев.

Приведенные эпизоды не единичны. Здесь нелишне напомнить, что во время похода бухарцев на Коканд местные святыни тоже подвергались нападениям и ограблению со стороны бухарских вояк, что отразилось в источниках не только в качестве обычной хронологии, но в виде агиографических рассказов с осуждениями. Например, это касается эпизода во время осады Ходженда, когда здание мазара Маслах ад-дина было повреждено бухарской артиллерией (см.: «А».II.5, III.1). Другой случай, тоже часто повторяемый в источниках, повествует о «неприличном поведении» кокандского правителя 'Абд ар-Рахима бия во время паломничества на могилу Кусама ибн Аббаса (по другим версиям, Имама Матуриди) в Самарканде; правитель не спешился на подъезде к мазару. Этот эпизод воспринимается авторами как оскорбление духа святого, который, по поверью, затем наказал кокандского правителя, и тот умер от болезни («А».II.1).

В политических раздорах мазары не всегда пользовались условно «иммунитетом святости», особенно во время военных действий, взаимных нападений и т.п. Более того, складывается впечатление, что для противников знаменитые мазары (которые, по выражению Роберта МакЧесней, обретали статус политических центров) иногда становились не только поводом для демонстративного пренебрежения местными духовными центрами, но и использовались как повод для нанесения оскорбления конкретному правителю.

Итак, чем более знаменит был мазар, тем больше было шансов, что он попадет в список объектов, которые правящая династия выберет в качестве религиозного освящения важных для себя публичных и сугубо политических акций, о которых говорилось выше. Любая из таких акций, проведенная на знаменитом мазаре, получала особую духовную легитимность, к чему собственно и стремились правители. Естественно, хан старался заручиться в своей публичной деятельности с сакральной легитимностью святого, чья могила должна быть по возможности древней и признанной святыней. Мы пока не знаем точно, какова была реакция тех подданных, кто становился зрителем и наверняка рассказчиком такого рода акций. По крайней мере такие сведения, насколько известно, не нашли отражение в источниках. Однако само стремление властителей провести акции по духовной легитимации своего нового статуса на мазарах может свидетельствовать об их положительном восприятии и идеологической эффективности.

V. 2. Культы и суеверия

Любая религиозная система заключает в себе массу культов и традиционных суеверий, часть которых может считаться реликтами, т.е. сохранившимися со времен до распространения господствующей религии. Некоторые из них вживаются в систему ритуальных предписаний (канонизируются) либо сосуществуют с ней параллельно. Ислам в этом смысле не исключение. Специалисты по-разному называют такого рода явления в исламе. Например, российский исламовед О. Г. Большаков называет их «народными верованиями/обычаями» и полагает, что они существовали параллельно с так называемым «теоретическим исламом». Разница «между теоретическим исламом и народными обычаями и обрядами сглаживалась отсутствием [в исламе] церкви и одновременным существованием равноправных толков» (Большаков. Суеверия и мошенничества, сс. 144). Тезис может показаться спорным, однако в условиях Коканда он, как мы увидим ниже, вполне применим. Тем более что «книжный» ислам и народные верования всегда находились во взаимодействии и взаимовлиянии.

Не менее интересными представляются наблюдения О.Г. Большакова относительно ситуации с религиозными обрядами простых верующих в средневековом Багдаде (XI в.). Автор проанализировал сочинение ʻАбд ар-Рахмана ибн ал-Джаузи «*Талбис Иблис*» («Наущение дьявола»); в нем перечисляются заблуждения правоверных, которые «внушаются им дьяволом». Как отмечает О.Г. Большаков, это очень ценный источник по укладу жизни и привычкам багдадцев предмонгольского времени.

Среди них: популярность гадальщиков, астрологов, немусульманский обряд захоронения (в одежде и в гробах), обряд оплакивания покойников, сопровождаемый громкими рыданиями женщин, ударами себя по лицу, разрыванием на себе одежд, обычай посещать могилы предков в середине месяца *ша'бан* и приносить в дом землю с могил и т.п. Как пишет ал-Джаузи, один багдадский богослов оставил ученику завещание, чтобы на его заупокойной молитве (*джаназа*) не проводилось оплакивание с разрыванием одежд. Воля его была исполнена[1], но вскоре люди признали покойного «святым» и стали посещать его могилу как «святое место». Ал-Джаузи по этому поводу оставил следующие критические замечания: «Люди оставались на его [покойного богослова] могиле на всю ночь среды (на четверг) и оставляли на его надгробии отпечатки (*хатм*). Торговцы продавали там еду, и стало это развлечением для людей. И не прекращалось это, пока не пришла зима и не помешала им. И поставили за это короткое время десять тысяч отпечатков» (цит. по: Большаков. Суеверия и мошенничества, с. 145).

Другой такой же случай произошел во время эпидемии холеры (1248-1249). Одна багдадская женщина заявила, что видела во сне женщину-джина Умм 'Ункуд, которая будто бы сказала, что она «душит людей» из-за того, что они не стали оплакивать ее сына, умершего на дне колодца. Багдадцы стали приносить к тому колодцу угощения, деньги, сладости, другие дары и проводить коллективное оплакивание сына Умм 'Ункуд. Политическая элита города забеспокоилась в связи с массовым сбором народа, падкого на суеверия, которые не совпадали с духом и буквой ни одного из мазхабов суннитского ислама, однако вмешаться в грубой форме правительство (*диван*) не решилось – ситуация и без того была обострена в связи с массовой эпидемией холеры. К народу был послан комендант города с ложным сообщением о том, что правительство само провело церемонии по сыну Умм 'Ункуд, после чего колодец был зарыт, конфликта удалось избежать и люди разошлись (там же, с. 146).

Случались другие курьезы, когда всплески «новых» заблуждений (а значит, и культов) происходили вокруг могил именно тех праведников и пуристов от религии, кто при жизни приложил много усилий в борьбе с описанными выше «суевериями». Так, в том же Ираке в 1147 г. некий человек заявил, что видел во сне праведника, и тот внушил ему, что всякому, кто посетит могилу Ибн Ханбала, простятся все грехи. И на могилу основателя самого пуристического мазхаба Ибн Ханбала, ярого

[1] О. Г. Большаков комментирует это как редкий случай, когда оплакивание в домонгольском Багдаде было запрещено предсмертной волей покойного. Обычно же этот обряд проводился безо всякого сомнения в его допустимости. Далее приводится еще более курьезный случай оплакивания джинов. В источнике указана даже точная дата прецедента – раби' ал-аввал 456/март 1064 г. (там же, с. 145).

противника именно такого рода ритуалов, началось буквально массовое шествие багдадцев всех сословий. О.Г. Большаков не без иронии замечает – «какую выгоду получил от этого этот сновидец, история не сообщает» (там же, с 147).

Я не случайно предложил здесь такое обширное отступление с обзором статьи по поводу «суеверий и мошенничества» в средневековом Багдаде. Ясно, что любой исследователь соответствующих вопросов в исламе (особенно тот, кто занимается исторической и современной этнологией) сразу же найдет в ритуалах средневековых багдадцев достаточно много сходств с аналогичными прецедентами в других частях исламского мира, в том числе и в Средней/Центральной Азии. Близкие параллели можно отметить в мотивах и образе поведения «масс», приверженных схожим культам и суевериям. Особенно это касается культа умерших и в первую очередь праведников, кто еще при жизни прослыл благочестивым. Причем, замечу, вершители этих культов происходят из разных регионов и являются наследниками разнообразных исторических и культурных традиций. Следовательно, искать разные корни и аналоги реликтов не всегда имеет смысл (по крайней мере, едва ли корректно с точки зрения научной логики). Такими же неправомерными представляются априорные уподобления или прямолинейные указания на древние корни (без серьезных оснований) такого рода обычаев и ритуальной традиции нуждаются в более серьезных обоснованиях, чем те, которые приводились в этнографических работах недавнего прошлого (см. в следующем параграфе). Ведь ясно, что в рамках и «старой», и «новой» религии могли появляться и новые культы и ритуалы. Их появление часто было стихийным, и как мне представляется, совсем не обязательно связывать их с «реликтами».

Однако меня в большей степени интересует отношение к такого рода культам в исламе и особенно в среде местных богословов. Оно было неоднозначным, о чем будет сказано ниже (см. следующий параграф). Здесь же я приведу упоминания о мазарах в трудах некоторых историков Коканда, постараюсь объяснить их восприятие и толкования. Надеюсь, материал послужит дополнением к тем исследованиям культов святых мест в Ферганской долине, которые, как сказано, в последнее время достаточно серьезно активировались.

Начну с обозрения некоторых сведений источников о «нестандартных» мазарах, т.е. тех культовых местах, которые связаны с «необычными объектами» природы. Интересен рассказ Хаким-хана о его впечатлениях во время посещения достопримечательностей Оша. В частности, он пишет о знаменитой «горе Соломона/Сулеймана» (*Тахт-и Сулайман*)[1]. Автор с

[1] См. упоминания об этом памятнике: Бабур-наме, сс. 17-19; Мейендорф. Путешествие, сс. 71-72; Щербин-Крамаренко. По мусульманским святыням, с. 53. О главной святыне города «Троне Соломона» (Сулаймана) в местных легендах и небольших

одним из своих спутников посетил ее после охоты, которую устроил в тех краях его патрон и дядя ‘Умар-хан. Хаким-хан пишет, что Ош славится чистым воздухом, приводя стихи Алишира Навайи, Мирза Бабура и других, упоминая также, что существующее ныне на горе небольшое купольное здание возведено Шах-Мансуром Пискати[1]. Автор сообщает о «необычных чудесах» этого места. Например, упоминает, что после смерти Шаха-Мансура (не позже 1818 г.) на ель, растущую у его могилы на вершине, прилетел голубь и всю ночь ворковал «*ху-у-ху-у*», и поэтому это место люди стали называть «*Тахт-и Сулайман*» (Трон Соломона) и «сделали то место обителью для паломничества» (*зийарат-гах*)[2]. Далее автор пишет: «Каждый год весной туда собирается немыслимое количество народа. Этот бедняк [=автор] уверен – что не меньше, чем на горе ‘Арафат[3]. Говорят, что могила Асафа ибн Бархийа [=по арабским версиям – визирь Соломона] расположена там». Далее перечисляются разные приметы и культовые действия на этой горе (например, обязательное прикосновение к «святому камню», «скольжение» по нему, в первую очередь беременных женщин и т.п. (МТ-2, сс. 184-185).

Об этих же культах упоминает Е.К. Мейендорф. Он пишет: «Паломничество, достигшее здесь огромных размеров, способствует притоку сюда больших денежных средств». Далее: «Паломники приходят в Ош, чтобы посетить небольшую гору, где находится квадратное здание: по преданию, Соломон зарезал здесь верблюда, кровь которого до сих пор алеет на скале. Если кто-то страдает ревматизмом, то стоит только

сочинениях: Зимин. Мусульманское сказание, сс. 3-16. Из современных публикаций см. достаточно подробный обзор в статье В.Л. Огудина (Трон Соломона, сс. 69-103; там же библиография).

[1] Поэт и богослов эпохи ‘Умар-хана. Возводил свою родословную к Кара-хану. См.: Beisembiev. Annotated Indices, p. 264. Интересно, что Хаким-хан никак не именует здание (мечеть, ханака, или что-нибудь в этом роде), а просто называет его «*гунбаз*» (купольное здание). Из его рассказа следует, что оно принадлежит Шах-Мансуру, который, видимо, рассчитывал, что будет там похоронен. Одно небольшое здание на горе сохранилось до сих пор, и внутри него устроена могила. Трудно сказать, можно ли его отождествить с сооружением, о котором говорит Хаким-хан. Обзор сведений об остальных сооружениях на горе Соломона см: Огудин. Трон Соломона, сс. 84-85 и далее.

[2] Этот рассказ явно навеян легендами, которые приводит Мирза Бабур (Бабур-наме, там же). См. также схожий рассказ, опубликованный Л. Зиминым, с. 4-7. В фондах ИВ АН РУз обнаружены еще несколько рукописей «Сказания об Оше», в том числе на персидском/таджикском языке (Katalog sufischer, S. 211-217, 237. Автор описания Ш. Зиядов).

[3] Имеется в виду гора *Джабал ‘Арафа* на границе Мекки, где совершается один из главных обрядов *хаджжа* – «стояние перед ликом Аллаха». Что касается сравнения количества людей, автор знал, что говорил, поскольку писал сочинение после того, как побывал в *хаджже*.

вытянуться на плоском камне – и боль обязательно проходит. Все, кто побывал там, рассказывают об этом. ... суеверие постоянно привлекает в Ош множество людей» (Мейендорф. Путешествие, сс. 71-72)[1].

Вернемся однако к рассказу Хаким-хана. Из Оша ханский кортеж тронулся в обратный путь (через три дня)[2]. По пути Хаким-хан услышал еще об одном «чуде», т.е. необычной пещере, которую в народе именовали «*Чихил сутун*» (Сорок устоев/колонн) или «*Тилисми*» (от «*тилисм*» – талисман). Автор отпросился у хана и со своим товарищем посетили то место. Хаким-хан говорит, что это место расположено «в горах» и называет его «одним из чудес света». Далее следует описание трудного подъема на эту гору по двум лестницам. Они были крутыми и полуразрушенными. Святыня представляла собой пещеру, план которой был похож на соборную мечеть с 40 устоями, вырубленными из камня. Двадцать из них были наклонены, но верхушки не достигали земли. А верхушки остальных 20 колонн, стоявших ровно, не достигали свода (возможно, речь идет о сталактитах и сталагмитах). Спутники прошли это место и примерно «через 1000 шагов» увидели «такое широкое пространство, что в нем спокойно поместилась бы и работала водяная мельница». Там находилась скульптура верблюда, высеченная из белого камня. «Он словно спал». Пойти дальше путники не решились из-за обилия летучих мышей, едва не погасивших их факелы. Оба вернулись под большим впечатлением и наперебой рассказывали об увиденных чудесах (МТ-2, сс. 185-187)[3].

Интересно сравнение горы Соломона с горой ‘Арафат, что, по видимому, не случайно и заставляет думать, что устроители *Тахт-и Сулайман* следовали примеру одной из главных (после мечети в Мекке) святынь ислама *Джабал ‘Арафа*, на западном склоне которой так же имеется лестница, ведущая на вершину. На промежуточной площадке устроена собственно «культовая зона», с которой во время *хаджжа* читается проповедь «*Йаум ал-‘Арафа*» («День ‘Арафа»), и выше возведен минарет (Wensinck. ‘Arafa, p. 604). На мысль о подражании принципам благоустройства священной горы наталкивает и тот факт, что обе горы сравниваются в некоторых версиях преданий об Оше (Katalog sufischer, S. 212).

[1] Очевидно, что автор перепутал услышанные им рассказы и смешал информацию о «*Чихил сутун*» с «лечебными ритуалами», которые проводились и до сих пор проводятся на горе Соломона. Сравните: Зимин. Мусульманское сказание, сс. 5-7. О лечении посредством такого рода ритуалов и «духов умерших предков» упоминал и знаменитый историк Джувайни, когда писал о Махмуде Тараби и его восстании (1238). См.: Бартольд. Туркестан, с. 545.

[2] Автор не упоминает, совершил ли паломничество (*зийарат*) на гору Соломона сам ‘Умар-хан.

[3] Судя по описанию, это место находится вне горы «Сулайман», но не так далеко от Оша (к сожалению, автор не уточняет).

Кроме того Хаким-хан, как и Е.К. Мейендорф, говорит о массовом культе. Упоминание о большом количестве паломников именно весной заставляет думать, что это связано с традицией празднеств на Навруз (с 22 марта) или других празднеств вроде упомянутых выше «*Гул-и сурх*», «*Сайил*». Само празднество, как об этом пишет Хаким-хан, продолжалось в течение целого месяца и обязательно начиналось с посещения могил предков и «святых» (*аулийа*) (МТ-2, там же). Хранители святынь готовили угощения паломникам за счет средств вакфных пожертвований мазарам. Интересно, что жертвователи ставили условием, чтобы часть дохода жертвуемого/вакфного имущества попечители передавали в пользу именно таких угощений на «весенние праздники» и традиционные мусульманские даты (*‘ид ар-рамадан*, *‘ид ал-адха*)[1]. Таким образом собственно празднование представляло собой прежде всего действие культовое. И наоборот, празднование превращалось в культовое действо, точнее включало в себя обязательные ритуалы.

По крайней мере, о ритуалах поклонения на *Тахт-и Сулайман* или о «чудесах» увиденных им мест Хаким-хан пишет вполне нейтрально, никак не осуждая «народные верования», связанные с этими святынями, либо культовые действия паломников на них и т.д. Однако о других формах проявления фетишизма Хаким-хан пишет иначе, с достаточно резкой критикой. Вот фрагмент его текста: «В Туркестане существует обычай (*расм*): если где есть огромное дерево, [люди] превращают его в особый знак (*‘алам*), а женщины принимают это место за “святыню” (*мазар*), завязывают там тряпочки [на ветки], ставят светильники и ищут там помощи [у святого], впадая тем самым в заблуждения». Автор утверждает, что ‘Алим-хан (1798-1810) занялся разбором правомерности такого рода культов и сделал вывод об их противоречии *шар‘иат*у, а затем «вырвал их с корнем»[2].

Автор здесь выдает желаемое за действительное, поскольку обычаи, схожие с описанными, существовали и после ‘Алим-хана, о чем упоминает В. Наливкин. Он пишет, что уже в период колонизации на местных мазарах обязательно можно обнаружить такого рода «кусты и деревья, обвешенные тряпочками и лоскутами; причем такие деревья чтутся заповедными и не рубятся» (Наливкин. Краткая история, сс. 15-16). Более того, такие же обычаи продолжают существовать поныне. Гораздо интереснее тот факт, что ‘Алим-хан пытался искоренить такого рода культы одновременно со своей борьбой против фальшивых шейхов, стимулировавших разные суеверия и возрождавших сомнительные (с точки зрения богословов) ритуалы, тем более на мазарах, подобных *Тахт-и Сулайман* (см. ниже).

[1] См. фрагменты текстов таких вакфов: Babajanov, Szuppe. *Les inscription*, pp. 117-138.

[2] МТ-2, с. 91. Автор добавляет, что ‘Алим-хан боролся и с другими подобными «нарушениями *шар‘иат*а» («В». II. 6). Об этом см. также: Бесембиев Т.К. Образ Алим-хана, сс. 28-32.

Как показывают тексты, культовое действо, особенно связанное с паломничеством к святым местам, было обязательно коллективным (семья, род, соседи); социальный компонент культов предполагал их устойчивость. Интересна критика авторами (как в домонгольском Багдаде, так и в Коканде[1]) этих действий, особенно в том, что касается превращения могил и святынь в места приготовления и приема пищи; такая же критика звучит и в отношении того, что обряд паломничества превращается в «развлечение». По-видимому, она не должна восприниматься буквально. Во-первых, сам ритуал паломничества (*зийара* – букв. «посещение») предполагал обязательное разделение сакральной и условно профанной зон, причем первая – это место собственно паломничества или молитвы («священнодействия»); вторая, расположенная за пределами сакральной зоны, это место сбора, приготовления пищи, отдыха и даже ночевок[2]. Во-вторых, для простых верующих такого рода сборища и действа нечто большее, чем ритуал. Это способ широкой общественной коммуникации, обмена информацией, возможности снять критическую массу внутреннего напряжения, которым более всего отягощено простонародье, составляющее основную массу паломников. И именно поэтому оно более всего привержено культу святых. Одновременно, высшее сословие тоже было неоднообразным. И в его среде достаточно было тех, кто стремился к участию в массовых культах, т.е. признавало их легитимными. Это особенно видно в эпизодах, которые описаны в следующем параграфе.

Во всяком случае, паломничество было самым популярным общественным ритуалом со всеми необходимыми атрибутами физического и психологического комфорта, а его периодичность являла основу для устойчивого функционирования. Сам обряд *зийара* означал временный переход из зоны профанной в зону сакральную, в которой, по представлениям паломников, происходит некий контакт с духом святого, даже если это лишь условная «могила», т.е. связана с местом, где ступала «его нога» (قدم جاه\قدم جای/*кадам-джа/кадам жой*). Такое «прикосновение к духу святого» для них абсолютно реально и ощутимо, потому что внутренне они готовы к такому «общению», тем более что другие способы религиозной и общественной коммуникации порой им недоступны (это в первую очередь касается женщин).

Примерно такие же представления и традиции закрепились и за празднествами. Иными словами, в них обязателен компонент исполнения неких обрядов, связанных с верованиями и культами, в первую очередь *зийарат*а[3], который тоже делится на сакральную и «профанную»

[1] Об этой критике см. след. параграф.

[2] Я делаю свои заключения исходя из изучения источников и документов, связанных с мазарами, а также и на основе собственных многолетних наблюдений этих обрядов в регионе.

[3] Интересные наблюдения о празднике ‘*Ид ар-рамадан* (*хайит*, в оригинале – *майран*) в Ташкенте оставил хорунжий Потанин (февраль 1831 г.). Автор пишет о «торжественной

(развлекательную) части. Каждый праздник воспроизводит новый цикл в календаре и отмечается не только сакральными действами, но и обычными развлечениями вроде театрализованных сцен, игр и танцев. Празднества – это своеобразный «большой сакральный календарь», служащий для отсчета времени по большим праздникам, повторяющимся каждый год, особенно в его начале (*Навруз*). «Сакральный календарь» закрепляется в сознании участников ритуальных празднеств и связывается с повторяющимся их циклом, а значит и с поклонениями тем же святыням, поддерживая в сознании (коллективной памяти) обязательность традиционного культа и закрепляя его в конкретном опыте. В конечном итоге, традиционные верования и празднества способствовали, как сказано, укреплению социальной коммуникации внутри общины.

V. 3. Реликты и ритуалы. Фетишизация ритуальной практики

Поскольку общества – это не застывшие структуры, а процессы, от-зывающиеся на перемены, то в них возникают или заимствуются новые ритуалы, а старые хиреют и исчезают. ... В этом потоке постоянных изменений, новых поводов для ритуалов, даже новых ритуальных конфигураций, сохраняются формы, которые принимают скорее вид вариантов старого, чем радикальной новизны.

(Тернер. Символ и ритуал, с. 33.)

Для того чтобы предупредить возможные вопросы и даже критику, мне необходимо сделать здесь небольшое отступление. Речь идет о методологическом подходе, который я предпочитаю в исследовании религиозной ситуации, как в средневековье, так и в вопросах определения

части», связанной, по его наблюдениям, с посещением мечети, и «второй части», связанной с развлечениями. В середине города была «гора», на которой, по словам Потанина, население собирается для увеселений во время такого рода праздников. Потанин посетил это место и видел, что праздник проходил так же, как и в Коканде, с играми, плясками, состязаниями и т.п. На всех других возвышенностях («горках») пригорода Ташкента тоже были разбиты палатки, шла бойкая торговля и велись такие же состязания людей и бои животных. Интересен обряд и церемониал посещения мечети для праздничной молитвы («первая часть»). Первым в мечеть проходит кортеж местного правителя со свитой (его Потанин называет «губернатором» и по званию – *кушбиги*). Вход в мечеть местной политической элиты был обставлен весьма торжественно. По обеим сторонам дороги выстроились солдаты, которые встретили приход «губернатора» (*хакима*) залпами из ружей. После окончания молитвы *хаким* Ташкента задал угощение, естественно ограниченному кругу лиц, преимущественно чиновникам и религиозной элите. Между тем остальные люди справляли «свой праздник» на упомянутых «горках» (Потанин. Записки, сс. 30-33). Похоже, что празднества начинались с «официальной части», которая являлась «государственным мероприятием» (т.е. носила этатический характер), по крайней мере в городах. При существовавших политических и социальных традициях такие виды общественной коммуникации были явно дифференцированными по сословиям.

понятий «религия» или даже «ислам» в современных условиях. Известно, что вопрос о формах «чистой религии» («чистого ислама») один из самых обсуждаемых на протяжении многих веков. И это обсуждение, переходящее в разногласия, расколы, внутриконфессиональные столкновения, не прекращается в исламе и поныне. Исследователи чаще всего указывают на одну из главных причин перманентных споров о формах «новшеств» и «дозволенного» – это отсутствие в исламе такого института как церковь, которая в христианстве призвана предупреждать расколы, более или менее ясно определяя нормы предписанного и формы «ересей». Хотя наличие церкви (как у католиков, так и у православных/ортодоксов) не уберегло христианство от расколов, приводивших к появлению новых сект и даже «новых церквей».

Ислам, лишенный института церкви (в христианском смысле слова), пытался выработать собственные механизмы противостояния бесконечной череде расколов, появления «сект», новшеств в ритуальной практике. Ритуальное и отчасти догматическое разнообразие могли ослабить сам принцип единобожия, заявленный в главном кредо ислама («Нет Бога, кроме Аллаха, Мухаммад – посланник Бога»). Ученые богословы, придерживающиеся сунны, предложили «закрыть врата иджтихада», т.е. основного методологического инструмента (и даже повода) для «разделения мнений» по принципиальным богословским вопросам. «Суннитский ислам» стал доминирующим и легитимным в глазах большинства мусульман общины Пророка.

Взаимная легитимация (взаимное признание) суннитских богословско-правовых школ (*мазахиб*/мазхабов) отнюдь не означала, что внутри них этот необходимый инструмент правовой и ритуальной интерпретации (*иджтихад*) был упразднен окончательно. Речь идет об «*иджтихад*е внутри мазхаба/мазхабов» (*иджтихад фи-л-мазхаб/мазахиб*), право на который получали, естественно, признанные религиозные авторитеты[1]. Компетенция, пределы и методология такого рода *иджтихад*а (интерпретаций, толкований) в *мазхаб*е, естественно, была ограничена преимущественно ритуально-обрядовыми и второстепенными правовыми вопросами, что и определило разнообразие между богословско-правовыми школами и даже внутри них. Т.е. даже такое ограничение оставляло пространство для появления вариаций в толковании одних и тех же прецедентов в ритуальной практике и жизни локальных общин, поскольку у отдельных богословов всегда оставалось право самостоятельного толкования любых вопросов в пределах собственной компетенции.

[1] Естественно, здесь изложена лишь общая схема, не включающая иные важные стимулы в динамике внутренних расколов в исламе.

Характерный пример – дискуссии о формах ритуалов, споры вокруг которых часто выходили за пределы суфийских кружков, обителей/*ханака* и, обретая форму конкуренций разных мистических коммун, становились даже предметом политических противостояний[1].

Кроме того, «живая» (или «народная») ритуальная практика была в этом смысле весьма динамична и консервативна одновременно. Ведь община подобна сложному и живому организму, и она реагировала на всякие внешние и внутренние изменения (см. эпиграф к настоящей статье). Несколько дистанцированная от так называемого «книжного ислама», она была более открыта для новых креативов духовного и ритуального опыта или даже ритуальных коммуникаций, что могло поставить под сомнение «исламскость» этого действа, если конечно исходить из пуристического толкования ислама. А это, как сказано выше, грозило возникновением нежелательного (впрочем, всегда существовавшего) расхождения между толкователями (богословами, имамами) «общего» религиозного предписания и вершителями «свежеиспеченного» ритуального действия. В этом случае часто случалось так, что «Магомет шел к горе», т.е. богословы искали приемлемые формы согласования нового ритуального действа, которое уже стало частью духовной жизни и ритуальной традиции общины, с «книжным» исламом. Иными словами, мусульманские богословы предлагали свои интерпретации возникающим новым прецедентам в жизни общины, в том числе и в ритуальной практике, легитимируя их, например, как «полезные новшества» – «*бид'а хасана*». В этих случаях часто разумелась легитимация тех «новых» обрядов и ритуалов, которые не противоречили в резкой форме общепризнанным установкам *шар'иат*а. Они получили название «*нафила*», т.е. «дополнительные ритуалы», которые, как считалось, способствовали усилению «богобоязненности», укрепляли раба Божьего в постоянной готовности поклоняться Ему и поминать Его.

Возьмем пример, о котором говорилось выше, – ритуал паломничества (*зийара*[*т*]) к святыням, особенно к могилам тех личностей, которые признаны «святыми» (*вали/аулийа*). В практике ранней мусульманской общины паломничество к могилам (*зийарат ул-кубур*) было запрещено. Затем сунна (т.е. традиция следования деяниям Пророка, зафиксированная в виде *хадис*ов) в большинстве мазхабов «пересмотрела» это кораническое предписание (включив его в так называемые «отмененные» – «*мансух*») на основании изречения Пророка: «Сначала я запрещал вам посещение (*зийарат*) могил; теперь посещайте их»[2]. Интересно, что в Средней/

[1] См.: Собрание фетв , сс. 27-34 (там же библиография).

[2] Более подробно эти интерпретации, ссылки на Коран и соответствующие хадисы см.: *Китаб-и Мулла-зада*, сс. 2-6.

Центральной Азии этот хадис зафиксирован на памятниках караханидской эпохи[1], в погребальной эпиграфике (вплоть до начала XIX в.). *Зийарат*, его правила и пределы дискутировались на протяжении очень долгого времени, и его правомерность не была признана некторыми богословскими школами (особенно у ханбалитов, а затем у их последователей – ваххабитов.). Это нашло отражение в местных (ценральноазиатских) сочинениях по фикху. С победой ханафизма здесь легитимность *зийарат*а была признана. Местными авторами были составлены специальные сочинения – «Путеводители» по «святым могилам» знаменитых городов и сел, в предисловиях которых мы обязательно находим интерпретацию названного запрета, хадисы Пророка, отменившие этот запрет, и даже дополнительные аргументы в пользу разрешения паломничества к могилам. Не меньше внимания в них уделяется критике «запретных деяний» во время *зийарат*а (растирание священной пыли могил по лицу, возжигание свечей, громкий плач и т.п.) как явно противоречащих духу ислама[2]. Это, похоже, как раз тот случай, когда «официальное богословие» легитимировало и одновременно лимитировало уже существующий обряд/ритуал.

Итак самый показательный пример изложенному – это дискуссии о формах, ритуальных нормативах, сложившихся вокруг *зийарат*а, особенно в его локальных формах. Однако одно дело паломничество к месту захоронения конкретного и авторитетного в былом лица, другое – паломничество (*зийара*) к иным «святым местам», вроде следов копыт коня халифа ʻАли б. Аби Талиба, мест хранения священных предметов (особенно принадлежавших Пророку и другим знаменитостям), или культ священных деревьев, как это отмечено у Хаким-хана (см. выше). Известия о таких культовых местах попадали даже в исторические источники (см. ниже).

[1] Babajanov, Muminov, Nekrasova. Le mausolé; Бабаджанов, Муминов, Некрасова. *Чашма-йи Айуб*, сс. 414-415.

[2] Предисловие упомянутого сочинения Муʻин ал-Фукара (с обоснованием *зийарат*а) дублировалось во всех соответствующих руководствах паломникам, написанных местными авторами. Очень похожее, правда меньшего объема, сочинение с обоснованиями *зийарат*а и инструкциями для его исполнения недавно было составлено в более близком Фергане (в смысле схожести религиозной ситуации на то время) регионе – Кашгаре. В нем приводится список погребенных в «городе святых» Кум (قوم). Основная часть (примерно 2/3 сочинения) посвящена именно обоснованиям и правилам *зийарат*а. Здесь они включают примерно тот же круг хадисов, что и в сочинении Му'ин ал-Фукара, правда с менее пространными и не вполне профессиональными их толкованиями. Интерпретации автора связанны в большей степени с устной традицией и рассчитаны именно для устного изложения (чтения) в аудитории, которая не искушена в религиозных науках (Mazar Documents, vol. 1, № QM01-1-33, pp. 115-147).

В виде иллюстрации к этим кратким тезисам предлагаю рассмотреть конкретный случай возникновения «нового места паломничества» в Коканде (в конце первой половины XIX в.), подробно описанный Хаким-ханом и затем поправленный и дополненный другим кокандским историком Мулла ‘Аваз-Мухаммадом. Первым (и, кажется единственным) из исследователей, кто обратил внимание на указанные эпизоды, зафиксированные Хаким-ханом, стал Э. Хуршут, характеризовавший их, однако, как «суеверия простолюдинов»[1]. В его статье есть некоторые интересные наблюдения, например относительно распространенного среди многих народов культа деревьев. Однако явно устаревшие методологические оценки автора[2] побуждают вновь обратиться к этим эпизодам, которые, как мне кажется, могут открыть более широкую перспективу и иной взгляд на понимание и восприятие сакрального среди основной массы местных мусульман того времени. Мимо внимания названного автора прошли интересные теологические оценки этих ритуалов, что тоже должно стать предметом хотя бы краткого анализа. К тому же Э. Хуршут не использовал другие источники, авторы которых обращались к этим же моментам в истории Коканда, предлагая однако иную перспективу и более объективный взгляд на те же явления и ритуалы.

Итак речь идет о периоде правления Мухаммад-‘Али-хана (Мадали-хана; 1822-1842). Повторяю, что первым из местных историков на приводимые ниже эпизоды в религиозной жизни Кокандского ханства обратил внимание Хаким-хан. Он пишет, что в то время в Индии жил некий плутоватый шайх по имени «*Гийахи*» (گیاهی)[3]. Жил он на берегу реки Лахор. Мошенники Индии отстригли клок его волос и объявили, что они принадлежали Пророку. Дело было поставлено на коммерческую основу, и эти волоски стали продавать. Одним из покупателей якобы стал Мадали-хан, который поместил «благословенный волос» во дворце своего покойного отца ‘Умар-хана (1810-1822) – «Иски/Эски урда» и превратил этот дворец в место ритуального паломничества (*зийарат-гах*). Более

[1] Хуршут. *Критика суеверий*, сс. 46-52. Эти же эпизоды в краткой и популярной форме были упомянуты вскользь В.П. Наливкиным (Краткая история Коканда. Казань, 1886, сс. 135-36).

[2] В целом статья написана скорее в атеистическом духе, с использованием методологических клише советской этнографической школы (в ее провинциальном облике). К тому же Э. Хуршут оказался в серьезной зависимости от оценок самого Хаким-хана. Последний, как сказано, совершенно пристрастно оценивает описываемые им явления как результат «нешариатского поведения» своего противника и недоброжелателя Мадали-хана.

[3] Т.е. буквально «Заросший/Обросший» (человек, у которого нестриженные волосы и борода).

всего «новая святыня» стала популярной в среде кочевников (буквально – «людей пустыни»), живущих в ханстве. Через некоторое время этот волос был перемещен в селение Каратипа, которое стало знаменито как «*Муйи мубарак*»[1] и превратилось в место паломничества (*зийарат*). В конце концов, как пишет автор, «все оказались в заблуждении» и «стали вершить действия, не соответствующие *шар'иат*у». Например, со всех провинций Ферганы люди стали устанавливать на том месте особые шесты (*туг-ха*/*туг*)[2] на которых навешивались «знамена» из хвостов степных коров (*гав-и дашти*); эти «знамена» назывались «*кутас*» (قوطس). Хаким-хан указывает, что место было отмечено примерно четырьмя тысячами *туг*ов, напоминающими лес. В это же время другой человек, побывавший в хаджже, организовал такое же место поклонения «волосу Пророка» в *вилает*е Маргинан (Маргилан). Почти в то же время в доме у одного из придворных 'Азим-джана[3] появился такой же благословенный волос (Пророка), и он тоже организовал место паломничества. Автор говорит, что народ Ферганы простоват и, приняв все на веру, стал поклоняться этим волоскам, чем допустил появление «новшества» (*бид'а*[*т*]) и «бросил себя в пучину заблуждений» (*далалат*).

Далее автор приводит ряд хадисов и известий о деяниях Пророка и его сподвижников (*хабар*), доказывающих, как он полагает, религиозную нелегитимность описанных им поклонений. В частности, приведен наиболее часто используемый в таких случаях хадис: «Всякое нововведение [в религии] есть недопустимое новшество; всякое недопустимое новшество есть заблуждение; всем заблудшим [гореть] в огне». Изложив эти аргументы, Хаким-хан добавляет, что он много чего видел в мире, побывал в Мекке и Медине, общался с потомками Пророка (*шарифан*), которые в принципе подтверждали наличие волос Пророка в Египте, Сирии и других местах, однако ни один из них не говорил и не слышал, что три таких волоса существуют «в *вилайат*е Коканд». Он (Хаким-хан) долго размышлял над этим. И если волосы Пророка существуют действительно, то те, кто приписывает всякие другие волосы ему, вершит деяние, которое, по убеждению автора, греховно и наказуемо. Хаким-хан заключает по своему обыкновению, что появление таких очевидных «новшеств» (*бид'ат-и сарих*) и «противоречий установленному» (*хилаф-и*

[1] Святыня, где хранится «священный волос Пророка».

[2] Видимо, имеется в виду 'Азим-джан Амин, который при Мадали-хане занимал должность главы по сбору *закат*а и был казнен в Ташкенте (по другим данным в Пишкеке/Бишкеке). См: Beisembiev. Annotated Indices, p. 324.

[3] Видимо, имеется в виду 'Азим-джан Амин, который при Мадали-хане занимал должность главы по сбору заката и был казнен в Ташкенте (по другим данным в Пишкеке/Бишкеке). См: Beisembiev. Annotated Indices, p. 324.

шар‘и) связано с греховностью, исходящей от Мадали-хана (МТ-2, сс. 590-94).

Такова версия Хаким-хана, связавшего эти явления с нарушениями *шар‘иат*а при Мадали-хане. Неприязнь автора к этому правителю серьёзно подрывает доверие к его описаниям и особенно оценкам. Что касается самих эпизодов, связанных с неожиданным возникновением культовых мест со «священными волосами Пророка», Хаким-хан в это время не был в Коканде и не мог видеть всего воочию. Еще более сомнительным следует признать желание автора хронологически ограничить появление «непозволительных новшеств» пределами правления своего политического противника Мадали-хана. Кроме того, столь пуристическая оценка Хаким-хана выглядит несколько лицемерно, если учесть, что он воспринимает совершенно нормально (по крайней мере без осуждения) другие ритуалы, связанные с обрядами паломничества (см. в предыдущем параграфе).

Во всяком случае, чтобы создать определенное равновесие во взглядах на ритуальные традиции кокандцев того времени, обратимся еще к одному автору – Мулла ‘Аваз-Мухаммаду, описавшему эти же эпизоды, однако в несколько ином стиле и, очевидно, более близко к реальному положению дел. Ведь ‘Аваз-Мухаммад сам был наблюдателем событий и эпизодов, которые описывает, либо опирался на рассказы непосредственных свидетелей. По его рассказу, в Намангане жил некто по имени Ишан-и Шайхча, который «по случаю приобрел волос с благословенной головы Пророка». Он старался скрыть это от людей, но однажды проговорился друзьям. Весть дошла до слуха шайхов Коканда (по списку ТТХ – до самого Мадали-хана), которые велели привезти «с полным почетом» того наманганского шайха в Коканд с его реликвией. Несколько дней к к доставленному в Коканд «благословенному волосу» продолжалось паломничество (*зийарат*) «и богатых и бедных, и старых и молодых», затем «сообщество богословов» решило поместить его на втором этаже медресе, построенного ‘Умар-ханом (*Мадраса-йи ‘алийа*) и расположенного в старой крепости (*арк*) *Чахар-дара*. Хранителем святыни сделали Ишан Махдум-и Курра-йи Маргинани (он назван «наставником великих Коканда»). Паломничество было разрешено всем, независимо от происхождения. По утверждению автора, через некоторое время в этом месте началось буквально столпотворение, поскольку люди[1] в своем рвении «услужить святыне» (естественно, в той форме, как они понимали это «услужение») превратили место паломничества у подножия старой

[1] В списке ТДН автор использует неожиданный термин «*мардуман-и Узбакистан*» – буквально «люди Узбекистана», под каковым термином скорее всего разумелись узбекские племена и колена. В списке ТТХ этот термин опущен. Паломников автор (‘Аваз-Мухаммад) называет «*авбаш*» – «толпа, бродяги».

крепости в «свалку мусора» (*мазбала*), проявив множество неучтивостей» (*би-адаб*), т.е. действий, не соответствующих религиозным предписаниям и этике. А мясники, обосновавшиеся там, стали резать жертвенных баранов, тем самым тоже отступая от предписанных, с точки зрения автора, религиозных норм.

Далее рассказ автора обретает несколько легендарную (либо повествовательную) форму, за которой, однако, можно угадать реальные настроения политической и духовной элиты города, которая, видимо, обеспокоилась таким скоплением народа и сомнительными ритуалами. Собственно рассказ заключается в том, что хранителю святыни (*мутавали*) Ишан-и Курра привиделся сон, в котором сам Пророк с гневом сказал ему, что место хранения его волоса превращено в свалку[1]. После этого сна как доказательство незримого присутствия Пророка вся округа наполнилась запахом мускуса и другими ароматами. Ишан-и Курра сильно испугался и сразу доложил о своем сне Мадали-хану, а по другой версии, об этом сне узнали «люди мистического пути (=суфии) и шайхи». Учитывая сложившуюся ситуацию (т.е. «гнев самого Пророка»), реликвию решили перенести в селение *Кара-типа*, и по этой причине позже оно стало называться *Му-йи мубарак*. Перенос реликвии был обставлен торжественно. Множество улемов, амиров (военная и политическая элита), шейхов, ходжей, простых людей «встали группами и рядами» и стали читать молитвы. После этого был совершен своеобразный обряд «упаковки» священной реликвии. Волос был вложен в серебряную коробочку, которую заключили в золотую шкатулку и затем в железный ящик, который «обернули в семь слоев дорогой материи». Упомянутый хранитель водрузил этот «драгоценный сверток» на свою чалму (*дастар*), был посажен на белого верблюда и направился в сторону *Кара-типа*, сопровождаемый «тысячами и тысячами людей», которые шли за его верблюдом с плачем и криками. В этот день, как пишет автор, «и стар и млад государства плакали, словно это было началом Судного дня», а многие «люди мистического пути» исполняли ритуал «*зикр-и джахр*», т.е. громко поминали имена Аллаха или заданные формулы. С таким исключительным почетом, благоговением и шумными эмоциональными

[1] Сновидения воспринимались в качестве вполне достоверной и реальной информации, как это было закреплено в хадисах. Не случайно в своем знаменитом конкордансе хадисов профессор А. Венсинк выделил такого рода предания/хадисы (Wensinck. Concordance, pp. 52-54). Однако сны могли побуждать к действиям, значительная часть которых может показаться сомнительной с точки зрения духа религиозных установок любого мазхаба. Одновременно сновидения становились серьезным соблазном для мошенников. О. Г. Большаков приводит ряд таких случаев (среди них и очень скандальных), собранных в упомянутом сочинении «*Таблис*». Признавались сны авторитетов, а попытки простолюдинов приобщиться к такому источнику славы, а значит и обогащения, богословы старались пресекать (Суеверия и мошенничества, сс. 147-48).

проявлениями священный волос был доставлен на место нового хранения.

После того, как все немного успокоилось, названные представители духовной и политической элиты вместе с Мадали-ханом (по другой версии – по его инициативе) собрались в саду у водоема (*хауз*) *Чахар садда*. Причиной стало то, что в самый разгар описанного выше обряда явился некий «одноглазый мулла»[1] родом из Кандагара (имя не названо) и устроил дискуссию с улемами Коканда. О сути его претензий ничего не сказано. Однако речь, очевидно, шла о правомерности (с точки зрения предписаний) совершаемой церемонии. Страсти накалились, и многие улемы набросились на смельчака «с рычанием лесных львов». Однако в спор вовлеклись другие улемы, и он был продолжен на упомянутом собрании у *хауз*а *Чахар садда*. Дискуссия была весьма бурной, и стороны (*тарафайн*) разделились относительно «исламской легитимности» поклонения волосу Пророка. Деталей дискуссии автор, к сожалению, не передает и лишь сообщает, что своеобразное резюме в споре было подведено авторитетным богословом Коканда Ишаном Махдум-и Бухари (*кади ал-ʻаскар*), который сделал положительное заключение по поводу правомерности культа «священного волоса Пророка» и одновременно привел опровержения (*раддийа*) мнений тех, кто, видимо, высказывался против этого культа (и вновь, к сожалению, в тексте нет конкретного содержания «опровержения» и аргументов Ишана). Окончательное заключение Махдум-и Бухари сводилось к тому, что это дело (т.е. поклонение волосу Пророка) есть «богоугодная/правильная акция» (*савааб*). Это означало, что относительно новый для Коканда культ получил своеобразную «государственную легитимацию», поскольку на собрании присутствовал сам хан, а Ишан Махдум-и Бухари занимал должность главного судьи по делам воинства (*кади ʻаскар*). Мадали-хан, довольный решением, одарил Ишана и остальных улемов (ТДН, лл. 151б-152а; ТТХ, лл. 215а-216а).

Однако даже благословение знаменитого в ханстве шайха не сняло проблемы «сомнительных ритуалов» вокруг культа «волос Пророка», количество которых множилось, а вместе с ними и соответствующих мест паломничества, поскольку это оказалось, как будет видно ниже, весьма доходным предприятием для их владельцев. В действительности раньше и теперь такого рода «святыни» были и остаются местом солидного дохода хранителей и шайхов. За их «посты» шла серьезная борьба. А материальный интерес так же был и остается серьезным стимулом для «пропаганды» и поддержания в среде верующих представлений о том,

[1] В тексте «*Ахд ал-ʻайн*» (одноглазый). Возможно, здесь выражение использовано идиоматически как прилагаемое к не вполне грамотным или не видящим всех обстоятельств дела людям.

что пожертвования таким «святыням» дело богоугодное, дает надежду на «помощь в делах», на исцеление недугов, на удачное разрешение беременности и т.п. Об этом пишет тот же ‘Аваз-Мухаммад. По его рассказу, через некоторое время (полгода или около года) в Коканде стало известно, что один из «старейшин Маргилана» совершил *хаджж* и тоже привез с собой волос Пророка. Его жилище немедленно обратилось в место паломничества (по тексту – «место столпотворения»). Люди шли к нему, оставались на ночевки, резали жертвенных животных, готовили пищу и т.п. Когда слух об этом дошел до Мадали-хана, он послал в Маргилан нескольких авторитетных улемов и велел удостовериться, действительно ли это волос Пророка. Улемы признали волос подлинным, правда, не ясно, по каким признакам. Тогда по приказу Мадали-хана в центре города, у старой крепости Маргилана[1], было выделено место в несколько *танаб*ов[2] земли, где в отдельном помещении стала храниться названная реликвия. И это новое культовое место, получив фактически государственную легитимацию, стало местом паломничества тысяч и тысяч людей, посещавших святыню целыми городскими кварталами (*махалла*), селениями, кланами (киргизы, кипчаки, другие тюркские рода)[3]. Однако, по мнению автора, на месте святыни стали вершиться «излишне суеверные вещи» (*ма‘суб ба-ма‘суб*). Например, на мазаре установили массу *туг*ов (о термине см. выше) с особыми «знаменами» (‘*алам*). Церемонии по их установлению сопровождались коллективным плачем, другими «сомнительными обрядами». Люди жертвовали значительные средства или часть своего недвижимого имущества в пользу святыни (*вакф*)[4], приносили другие дары.

За короткое время количество *туг*ов на маргиланской святыне выросло до тысячи. Эти известия достигли Коканда, и население столицы и столичной округи тоже «решило подвязать пояса» (т.е. проявить усердие) ради «службы святому волосу Пророка». Здесь, по свидетельству автора, для установки одного туга прибывало до двух тысяч человек из какого-нибудь городского квартала или улицы (каждая улица или квартал «поднимали свой *туг*»). Так же поступали жители кишлаков и родственные

[1] В ТТХ добавлено, что «в настоящее время» (т.е. во время написания этой части сочинения –1280/1863-64 гг.) это место забрал в свое владение младший брат последнего кокандского хана Худайара – Султан-Мурад и построил там свой дворец (л. 216 б).

[2] *Танаб* был равен примерно трети гектара.

[3] В списке ТДН говорится, что среди паломников особенно много было киргизов (л. 152а).

[4] *Вакф/waqf* (от арабского «*в-к-ф*/وقف» – остановить) как юридический термин означает приостановку права на частное имущество в пользу богоугодного сооружения или для иных благотворительных дел.

кланы племен. Автор, подтверждая сведения Хаким-хана, пишет, что на навершие *туг*а устанавливались коровьи хвосты, которые назывались «*кутас*» (это, как пишет автор, было диковинной вещью). Цены на них подорожали до двух-трех золотых[1].

‘Аваз-Мухаммад кратко описывает саму церемонию установления *туг*а на месте хранения волоса Пророка в Коканде. Для основания его ствола (часто это высокий многолетний тополь) выкапывалась яма и начиналась церемония «поднятия туга», сопровождаемая громкими криками и плачем и даже зикром *джахр*. Все это, очевидно, должно было свидетельствовать об искренности намерений вершащих ритуал, их «службу от всего сердца» святыне. Это также демонстрирует исключительно высокий накал эмоций, за которыми угадывались надежды на «спасение», на помощь «святого» (в данном случае самого Пророка) в повседневных делах, в сохранении здоровья.

Люди привозили туги в Коканд отовсюду (из Чуста, Намангана и других мест Ферганы). Особенно много прибывало «степняков» (*сахрайи*) и горцев. Они оставались ночевать на неделю-две в местной мечети, в которой во время церемоний установления *туг*ов проводились сеансы зикра *джахр*. Участники (среди которых были женщины и дети) также распевали мистические стихи (*сама‘*), хвалебные оды Пророку (*на‘ат*), исполняли зикры во все время «шествия», т.е. с момента выноса «собственного туга» из своих селений, городских кварталов либо зимних становищ, чем, по мнению автора, проявляли «необычные для мусульман вещи». Приверженцами культа «волоса Пророка» становились даже дети и подростки. ‘Аваз-Мухаммад заметил, что ради поднятия *туг*а люди тратили до нескольких сот золотых. На святыню приносили дорогие ткани (европейские, кашмирские и проч.), украшали ими свои туги. Люди в порыве религиозного рвения готовы были отдать свое имущество; подчас так и было – жертвовали целые сады, земли и т.д. Появилась даже традиция соревнования в том, кто больше угодит духу Порока своей щедростью в подношениях. Самыми «благоприятными днями» для установки *туг*ов считались пятница и понедельник, в каковые дни, как пишет ‘Аваз-Мухаммад, все вокруг приходило в движение и поднимался далеко разносящийся шум голосов, пений и плача. В отдельные дни поднималось от пяти до десяти *туг*ов[2]. Как видно, к описанному культу было привержено значительное количество жителей ханства.

[1] Для сравнения, корова стоила от 5 до 7 золотых.

[2] Список ТДН, лл. 152а-153а; список ТТХ, лл. 216а-217б. Интересно, что в первом из списков сочинения на полях на узбекском (чагатайском) языке читателем (либо скорее владельцем) добавлена следующая фраза: «Невероятно, чтобы благословенный волос Посланника – мир ему! – оказался на руках у какого-то кокандского торговца или ферганского шайха. Это какой-то волос, который называют «Молящийся влюбленный» (?) (‘*ашик салават*). Некоторые [кто видел] говорят, что это похоже на волос. Но [что это] – Аллах знает».

За короткое время на кокандской святыне количество *туг*ов возросло до нескольких тысяч, и она стала «знаменательным признаком» (символом) Коканда того времени. По представлениям многих людей, их действия должны были свидетельствовать о том почтении, которое было оказано волосу Пророка, а значит и ему самому. Правда, по мнению автора, «суеверие» (*мута'асиб*) давало основание расценивать все эти ритуалы как «сомнительные», с точки зрения представлений автора об исламских предписаниях.

Вскоре знаменитый кокандский ветер, переходящий в ураган, смел все эти туги и «разорвал в клочья ткани». Тем не менее, культ того «волоса Пророка» сохранялся не только в эпоху правления Мадали-хана (до середины 1842 г.), но и позже. Захвативший Коканд правитель Бухары Амир Насруллах (1826-1860 гг.), казнивший Мадали-хана (1842 г.), в числе других трофеев вывез в Бухару все три известных в Фергане на то время «волоса Пророка», очевидно признав их в качестве святынь. Поваленные ветром туги на кокандской святыне были использованы для укрепления стен столицы во время второй интервенции бухарцев (1843 г.) либо при строительстве ворот и мостов города. Позже, как пишет 'Аваз-Мухаммад, два волоса «вновь были возвращены в Коканд» (в 1288/1871-72 гг.), а один утерян[1].

В своем сочинении 'Аваз-Мухаммад повторяет также ремарку Хаким-хана по поводу обычая жителей Мавераннахра/Трансоксианы поклоняться разного рода «священным деревьям» (см. в предыдущем параграфе). Однако в рассказе 'Аваз-Мухаммада мы находим некоторые подробности (особенно в списке ТТХ), которые уместно привести здесь. События связаны с попытками «религиозной реформации» упомянутого правителя 'Алим-хана, объявившего войну проявлениям разного рода «суеверий». Одним из таких обычаев, попавший в список «неправильных», был ритуал «освящения» деревьев. 'Аваз-Мухаммад вслед за Хаким-ханом пишет о том, что среди жителей Трансоксианы[2] распространено поверье, по которому большие деревья называются «местами [обитания] *чихилтан*ов[3], и туда устанавливают особые знаки/знамена ('*алам*). Далее

[1] Там же. ТДН, л. 153а,б; список ТТХ, л. 217б-218а.

[2] В списке ТТХ написано «среди узбеков», т.е. узбекских родов. В ТДН и в оригинальном рассказе у Хаким-хана – просто «жители Мавераннахра».

[3] Невидимая иерархия «святых» (*аулийа'*), число которых обычно указывается 40 (реже - 7). Между прочим, эта иерархия (с указанием окончательного их числа) сложилась к X в. и в последующем, с появлением новых «*авлийа'*», количество святых в каждой ступени (начиная, естественно, со второй) у суфийских авторов стало возрастать. Подробнее см.: *Вали*, сс. 45-46. Сравните эти рассказы с народными легендами, записанными русским этнографом М.А. Андреевым (Чильтаны, с. 334-348). Приведенный здесь эпизод упомянут в работе: The Life of 'Alimqul, p. 20, comment. 23.

автор, фактически слово в слово повторяя Хаким-хана, пишет: «А глупые женщины считают это место святыней (*мазар*), подвязывают там тряпочки, возжигают светильники (*чирагха*) и просят там о помощи, бросая себя в пучину заблуждений» (ТДН, л. 50б; ТТХ, л. 114б.). В подтверждение этого «заблуждения и шарлатанства» автор приводит еще один рассказ с кокандским мясником в квартале *Куш-арик* Уста Саййидом, который «всегда был в долгах». Однажды он заявил, что в его дворе у высохшего дерева в ночь на пятницу и понедельник появляется один из «ч*ихилтанов*» – Гавс ал-А'зам (легендарный основатель суфийского «ордена» Кадирийа). После этого его двор стал популярным местом паломничества. Через некоторое время мясник не просто расплатился с долгами, но и еще разбогател (ТТХ, л. 114б.).

* * *

Итак две версии рассказа (при той или иной степени пристрастности их авторов) показывают, насколько быстро распространился и стал массовым этот относительно новый культ (поклонение «волосу Пророка») среди жителей Кокандского ханства того времени. Заключение Хаким-хана по поводу причин появления этого культа не вполне отражает реальное положение дел. Ведь такого рода «суеверия» и «поклонения» существовали и в другие времена. Например, тот же культ деревьев, о котором упомянул сам Хаким-хан. Поэтому его желание связать «суеверия» исключительно с именем Мадали-хана не может быть признано надежным по изложенным выше причинам. Тем не менее, в некоторых замечаниях Хаким-хана есть свои резоны, хотя бы в том смысле, что исламская нравственность (в том числе и в ритуальной практике) среди жителей ханств так или иначе была связана с волей правителя, точнее со степенью его приверженности этой самой нравственности. Не исключено, что Мадали-хан, вовлекаясь сам и вовлекая общину ханства в новый культ, пытался отвлечь общественное внимание от негативных оценок и последствий, связанных с открытыми нарушениями им норм *шар'иата*. В этом смысле «волос Пророка» оказался «в нужном месте и в нужный час», получив «государственную легитимацию», т.е. через благословение нового культа авторитетным богословом, фактически состоящим на государственной службе. Причем публичный акт легитимации поклонения «волосу Пророка» происходил в присутствии Мадали-хана. Конечно, узаконение самого паломничества не касалась «сомнительных ритуалов» (по источникам – «суеверий»), которые потом буквально расцвели вокруг новой святыни. Однако несомненно, что именно государственная поддержка способствовала популярности этого относительно нового культа. А паломники, будучи носителями массы в чем-то схожих и в чем-то различных ритуальных традиций и верований, вольно или невольно способствовали синтезу легитимированного культа

с теми ритуальными традициями, которые почти во все времена были и остаются предметом критики богословов, борющихся за «чистоту ислама»[1].

Тем не менее оба автора указывают на то, что на возникший культ «священного волоса Пророка» первыми откликнулись кочевники, горцы и городские простолюдины. Даже из приведенных скупых описаний совершенно ясно, что в этих слоях мусульман царило свое понимание религии и «святого». Можно даже сказать, что они нуждались в такого рода святынях не меньше, чем в мечетях, ибо на святыне они имели реальную возможность прикоснуться к реликвии, к духу «святого», к его волосу, предмету одежды и проч. Однако объяснение авторами всех описаных ими явлений исключительно «безграмотностью», «простотой», «суеверностью» и даже «дикостью» простолюдинов (каковой оценке следовали и некоторые исследователи)[2] едва ли может дать полное представление о самом явлении, ибо в целом такой способ фетишизации в исламе уже существовал, как существовали «признанные» фетиши вроде камня Ка'абы, одеяния (*хирка*) Пророка, его «легитимных» волос в других регионах исламского мира, могил или «мест, где ступала нога святого» и т.п. Между прочим много раз цитированный здесь «аристократ от истории» Хаким-хан говорит о фетишизации массы других предметов (пещер, святых статуй и пр., что сопровождалось зарождением сложных культов и ритуалов, которые автор не осуждает (см. выше).

Однако отвлечемся пока от оценок местных авторов и повторим аксиому религиозной социологии – духовность общества, как и оно само, дифференцированы. Духовность всегда зависела от социального статуса, от восприятия разными стратами общества категорий священного, ритуала вообще и многих других обстоятельств. Эта дифференцированность всегда предполагает критический взгляд «аристократов» на дела и образ поведения «черни», что порой переходило даже в презрение и духовное отчуждение. Критика «снизу» тоже имела место, но она не так слышна, так как продукты интеллектуального творчества (по которым мы судим часто о конкретных событиях или конкретной «ситуации») – это прерогатива «верхов». Их взгляды и понимание (дошедшие в тех же письменных источниках) так или иначе влияют на наше представление об «истории» и «прошлом» и, увы, часто на наши оценки.

Мне представляются наиболее интересными по крайней мере две стороны в обсуждаемых эпизодах. Во-первых, они указывают на массовость явления, связанного с названными культами. Во-вторых, стоит вновь

[1] Правда, как справедливо заметил С. Н. Абашин, иногда о «настоящем/чистом исламе» спорят не только внутри исламской традиции, но и в исламоведении (из письма автору от 30.02.2010). Хотя это два разных дискурса и не стоит их смешивать.

[2] Э. Хуршут. Критика суеверий, сс. 46-47, 52.

обратить внимание на очевидный элемент фетишизации в большинстве этих и схожих культов. Причем это не дает основания говорить о них как о реликтах, т.е. как о действиях и «фетишах», коренящихся в доисламской традиции.

Нельзя также не заметить, что оба историка (даже более либеральный ‘Аваз-Мухаммад) осуждали форму совершаемых ритуалов, особенно установку *туг*ов и «знамен». Тем не менее, ни один из авторов не обвиняет паломников в «неверии» (*куфр*), а указывает лишь на их «суеверность» (*ма‘асуб*), которая, по их мнению, и привела паломников к заблуждению (*далалат*). В системе дискуссий и обсуждений разных проблем внутри ислама эта разница в оценках деяний личности или группы мусульман весьма важна. Ведь речь идет, условно говоря, о праве «оставаться в исламе» для той части мусульман, которая подвергается критике, и по их деяниям выносится решение богословом (богословами). Здесь хочу напомнить оценки еще более жесткого критика фетишизации культовой и лечебной практики известного бухарского богослова и историка Рахматаллаха Марви, больше известного как Вазих (ум. в 1893 г.). Он с иронией и изрядной гиперболизацией описал практику «лечений и заговоров», широко распространенную и практикуемую в среде знатных бухарских женщин. Однако и его критика не выходит за пределы принятых норм и не содержит даже намека на обвинение в «неверии» (*куфр*) виновников этой критики,[1] т.е. не отчуждая их от ислама.

Повторяю я не склонен разделять устоявшегося среди некоторых специалистов взгляда на такого рода обычаи как на проявление «доисламских ритуалов», реликтов и проч. Это, на мой взгляд, слишком упрощенная оценка сложных проявлений культов и повседневной ритуальной практики, часто связанных с тонкими психологическими переживаниями, мироощущением, особыми духовными запросами и их своеобразным выражением. Речь идет о «ритуальной реакции/действии» на тот или иной культ. Пока не совсем ясны механизмы появления такой «реакции». Однако действия вершителя «нового ритуала» не обязательно должны быть связаны с доисламской традицией. Внутри ислама появлялись собственные ритуалы и новые «культы», даже если они и не одобрялись некоторыми богословами. К тому же, если принять такой взгляд на «исламскость» (или наоборот) описанных и схожих культов, то «настоящими мусульманами» в Коканде следовало бы признать лишь ту небольшую группу богословов (во главе с упомянутым муллой из Кухистана), которая оспаривала правомерность почитания «волоса Пророка». Проблема оценки «истинно исламского» много шире и ее нельзя ограничивать взглядом (критикой) лишь одной группы богословов (одного мазхаба и т.п.).

[1] Вазих. ‘*Акаид ан-ниса*’. Ркп. ИВ АН РУз, 3759/3, лл. 126б-138а.

Исследователям (будь то исламоведы, историки или этнографы) для более корректных суждений и адекватных заключений важнее понять, какие функции эти практики и ритуалы выполняли, кому были нужны, кому мешали, наконец почему отжили или сохранились, обретая, может быть, иные формы. Ведь они были и остаются элементом культурной традиции (необязательно доисламской) и представлений конкретной части общины. Ритуал возникает и существует в определенном этно-культурном пространстве и затем становится его органической частью. И значит, «выносить» за пределы ислама такого рода действа (если даже они стали предметом критики некоторых богословов) не вполне корректно. Независимо от оценок их «правильности» и «неправильности» с точки зрения «внутренней»/богословской оценки, они были и остаются в рамках ислама, учитывая его локальные и внутриконфессиональные формы, разнообразие оценок богословов и т.п. Проблема гораздо сложнее и глубже, и это между прочим было очевидно и для самих мусульманских богословов («взгляд изнутри»), которые при всей жесткой критике описанных деяний, связанных с перманентной фетишизацией культовой практики, все же были гораздо более осторожны в своих оценках, чем некоторые современные исследователи. Как заметил российский исламовед С.М. Прозоров, «отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к “исламским” или “неисламским” переходит лишь в плоскость ретроспективного анализа, основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека» (Прозоров. К вопросу о «правоверии», с. 214).

Поэтому, прежде чем выносить односторонние и упрощенные вердикты «доисламского/неисламского характера» того или иного «реликта»,[1] не мешало бы обратиться к этой «внутренней оценке» конкретного культа, сделанной самими мусульманскими богословами. Тем более что возникновение новых культов и связанных с ним ритуалов вполне закономерное явление в исламе. И это тоже следовало бы учитывать, прежде чем говорить о реликтовых корнях тех или иных обрядах, поверьях и прочем, искусственно сужая «исламское» исключительно книжными предписаниями или его теорией. И значит, лучше смотреть на ислам как на сочетание (пусть не всегда гармоничное) и книжных традиций, и верований

[1] Здесь могу привести в пример рассуждения редакторов упомянутого сборника статей «Подвижники ислама» С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова, которые заметили между прочим, что, войдя в ислам, любой реликт проходит стадию «мусульманизации» (Подвижники, Предисловие, с. 9). Впрочем и эти утверждения несколько абстрактны и не дают ясной картины «мусульманизации» ритуалов в исламе. Повторяем, «сомнительные» ритуалы в исламе, которые мы спешим квалифицировать как «доисламские» и нуждающиеся в «мусульманизации», вполне могли появиться неожиданно (возможно, как продукт сложных социо-психологических явлений) и не иметь непосредственное отношение к доисламской (неисламской) традиции.

общины. Научная продуктивность такой методологии (по крайней мере, в свете нынешней степени изученности проблемы) очевидна. Кроме того, не менее продуктивными должны стать обзор и оценка, условно говоря, «религиозного состояния» общества, с которым мы имеем дело, прилагая формулировки и существующие ныне методы религиозной социологии.

Исходя из сказанного, на мой взгляд, следует отойти от ограниченных или даже апологетических критериев «чистого ислама», рассматривать эту религию (или «исламское») значительно шире, т.е. как культурологический, исторический, региональный и даже этно-бытовой феномен. Например, в смысле наличия «своих обычаев и обрядов»/*‘урф ва ‘ада* у этнических групп и наций, либо групповой ритуальной практики у суфийских групп, рассматриваемой ими как «дополнительные поклонения» (*нафила*) и т.п. Особенно это касается ситуаций в прошлом, например в относительно недавней исторической ретроспективе. Иными словами, предпочтительней основываться на принципе – следовать мнению и самоощущениям самих акторов исторического прошлого, вершащих некие ритуальные действа на условной «религиозной/ритуальной сцене», но, самое главное, воспринимающих эти свои действия как «истинно религиозные», «священные», «сакральные», а значит исламские. Тем более, в случаях, описанных выше, богословы выносили неодинаковые решения относительно религиозной легитимности этих ритуалов. Точно так же я считаю неправомерной оценку миссионеров и отчасти ориенталистов колониального периода, характеризующих названные прецеденты ритуальной практики как «неисламские», «доисламские реликты и верования» и т.п. Все эти оценки были подхвачены и советской этнографической школой[1]. Их работы оставляют впечатление, что такого рода обычаи служат «сами по себе» доказательством их «неисламскости», «суеверного ислама» и в конечном итоге «слабости ислама в местной народной среде». Добросовестно фиксируя «реликты» и «народные верования» местных мусульман, большинство советских этнографов (особенно локальные) фактически восприняли «аналитический метод» миссионеров, рожденный под лозунгом «разоблачения ислама», вскрытия его «консервативной сущности» и т.п. Все это серьезно искажает действительную картину, искусственно разделяя ислам (как это делает, например, советский исламовед проф. Климович и повторяет за ним

[1] См., например: Кнорозов. Мазар Шамун-наби, сс. 86, 97; Несколько противоречивыми в этом смысле были работы замечательной исследовательницы О.А. Сухаревой. В одних она прямо или косвенно говорила о чисто «доисламском» (и значит, очевидно, неисламском) характере некоторых культов (К вопросу о культе, сс. 159-160, 177-178; она же. Ислам в Узбекистане, сс. 3-5, 85; она же. Пережитки демонологии, сс. 85). В других она оговаривает, что все эти «персонажи и пережитки» (из которых, по ее мнению, не все были «исламскими») считали их мусульманскими. «И с этим нельзя не считаться», – заключает исследовательница (К вопросу о культе, с. 178).

советолог Ал. Бенигсен), с одной стороны, на «официальный», и с другой – на «неофициальный», «народный», «бытовой», «параллельный» и проч., т.е. в конечном счете – на «правильный» и «неправильный»[1].

В заключении мне представляется уместным сформулировать вопросы, которые, как мне кажется, содержат другие возможности и направления для размышлений по представленной теме и более полного ее осмысления:

1) Что происходит, если конкретная среда/общество уже имеет некоторый набор ритуальной практики, легитимированный более развитой религиозной системой (в данном случае исламом), и какова окажется природа микроконфликта при появлении нового культа и нового фетиша? Ведь эта религиозная система, как сказано, воспринимает любое «новшество/*бид'а*» в ритуале как недопустимое, возможно даже ведущее к политеизму/*ширк*, оцениваемому иногда как более тяжкий грех, чем даже неверие/*куфр*.

2). Вступает ли ислам в противоречие с этой новой традицией, новым культом, особенно со множественностью его значений? Не следует ли уточнять каждый раз заново, о «каком исламе» (в локальном, культурологическом или хронологическом смыслах) идет речь?

3). Каковы аргументы тех, кто осуждает «новый культ», и насколько правомерна их претензия говорить от имени ислама? Иными словами, так ли уж однозначна позиция богословов и, соответственно, богословия в отношении к новшествам?

V. 4. Сколько стоит благословляющая молитва потомков пророков? Хранители святынь и сборы подношений

История сакральных фамилий изучается давно, однако спорадически. И только в последние полтора десятка лет их родословные стали предметом обширных публикаций и изучения.[2] Эволюция и социальная обособленность этих сословных групп в определенной степени связана с

[1] См. также работу Девина ДеУиза, резонно критиковавшего такого рода советологические подходы к исламу среди некоторых современных западных исследователей: DeWesse. Islam and Legacy, pp. 298-330. Между прочим, такой подход к «некнижному исламу» был характерен не только для советологов. Укажу, например, на характерное (хотя и небезынтересное) исследование Э.У. Лейна по особенностям ислама в Египте начала Нового времени, который тоже разделяет представления египтян того времени на «ислам книжный» (значит, «чистый») и «народный/повседневный», ассоциируемый у него с невежеством и даже грязью (Нравы и обычаи египтян, сс. 17-19 и далее по всему тексту).

[2] Серьезную и едва ли не основную лепту в это внес известный узбекистанский (ныне казахстанский) исследователь Аширбек К. Муминов. См. недавно вышедшую под его руководством работу: Исламизация и сакральные родословные. Там же основная библиография по вопросу.

возникновением и функционированием святых мест к которым каждый конкретный род возводит свое «сакральное начало» и где, как правило, похоронены предки-основатели этих фамилий. Поэтому изучение истории сакральных фамилий напрямую связано с особенностями зарождения и функционирования этих объектов, известных, как сказано, под общим названием «*мазар*».

Я не ставлю себе цели предложить здесь обзор соответствующей литературы (она знакома специалистам) и повторять заключения уже хорошо известных исследований. Здесь хотелось бы проанализировать один вопрос, имеющий отношение к обозначенной теме и до сих пор редко привлекавший внимание специалистов, которые обращались к специфике культов «святых мест» как в средневековье, так и в современной жизни региона. Имеются в виду способы религиозной легитимации собственного статуса (как «хранителей» святынь, «наследников культа») представителями особых сословий, называемых ходжами или саййидами. Кроме того я попробую разобрать экономические стимулы, которыми руководствовались отпрыски сакральных семей в поддержании культа своих предков. Этот вопрос важен по следующим причинам. Советские этнографы не без оснований отмечали, что материальный стимул хранителей мазаров (или, по определению тех времен, «плутоватых шейхов») был основным в поддержании у посетителей мазаров традиционных представлений о том, что дух «святого», в случае проявления «просителем» материальной щедрости в пожертвованиях, поможет и в том мире, и в этом, избавит от болезней, поспособствует удаче в других делах и т.п. Современные этнографы и отчасти востоковеды большей частью сосредотачиваются на «специализации» (или типологии) культовых мест, более пристально изучают связанные с ними устные традиции, сакральные истории и др. (см. упомянутые выше работы С.Н. Абашина, А.К. Муминова, В.Л. Огудина, Н. Абдулахатова). И эта сторона культа (т.е. прямой материальный интерес хранителей) практически выпала из поля зрения исследователей, хотя представляется важной, поскольку экономические стимулы поддержания культов и культовых мест никоим образом не следует сбрасывать со счетов, когда мы говорим о живучести традиции паломничества на могилы святых или в места, которые они посещали.

Тем более в последнее время появилась счастливая возможность не просто ограничиваться общими наблюдениями или опросами при исследовании культовых мест. Такую возможность дают недавно опубликованные факсимиле значительного корпуса документов, обнаруженных именно на святынях/мазарах Ферганы группой японских, узбекских и казахских ученых (Mazar Documents, vol. 1-3; см. их

описание в приложении к настоящей книге). Исходя из своих задач, я буду основываться преимущественно на этом опубликованном материале. В центре внимания, как сказано, будут экономические (материальные) стимулы в поддержании культа святых, а также анализ использованной религиозной аргументации в обосновании своих генеалогий и «сакральных прав» группой потомков святого.

Основная часть документов относится ко второй половине XIX – началу XX вв., однако традиционные способы легитимации как родословных притязаний, так и обоснований своих экономических прав саййидами и другими сакральными фамилиями позволяет интерполировать ситуацию и на более раннее время, особенно в том что касается «священных» экономических привилегий названных групп духовного сословия. Функционирование такого рода комплексов напрямую связано с массовыми пожертвованиями, вроде переданных в пользу сооружений мазаров вакфных имуществ от имени политической и религиозной элиты[1] или простых людей.

Одновременно существовало множество незначительных комплексов, появляющихся, как мы видели выше из описаний Хаким-хана, неожиданно и в местах, где конкретный культ не мог иметь традиционных корней (например, хранилище «волоса Пророка»). И значит, появление культовых мест (прежде всего *мазар*ов) не обязательно связано с погребениями знаменитостей, природными источниками или другими уникальными явлениями. Как сказано выше, типология мазаров (на основе особенностей и «специализации» культа) пока недостаточно выяснена, по крайней мере, не универсальна, особенно в отношении Ферганской долины[2]. Из всех этих типов особенно интересна группа мазаров, связанных с именами библейских пророков либо с героями исламизации Центральной Азии. Они упоминались мусульманскими авторами издавна, по крайней мере, с эпохи Караханидов, которые старались легитимировать свое господство посредством родственных связей (чаще всего вымышленных) с героями исламизации края (Бартольд. Туркестан, сс. 212-214, 216-217; он же. Богра-хан, с. 419-423; Зимин. Мусульманское сказание, сс. 3-16; ФТ, сс. 21-24 и дальше, особенно в изложении истории городов).

Типологически эти две группы можно отнести к одному виду хотя бы по тому признаку, что они связаны с фиктивными могилами, либо выдавались

[1] Как сказано выше (I.1), в настоящее время к публикации готовится работа Р.Н. Набиева «Вакфное хозяйство Кокандского ханства», которая, полагаю, внесет дополнения и уточнения в разбираемые здесь вопросы, если, конечно, исследователь привлекал документы мазаров.

[2] Информацию о значительной части таких объектов в Фергане опубликовал Н. Абдулахатов (см. выше). Что касается Бухары, то в последнее время типологией местных мазаров занимается археолог и этнограф Е.Г. Некрасова.

их основателями за место, где «останавливался святой имярек», оставив «следы» своей ноги, либо копыт коня, посоха и т.п. Будучи вдали от центральных или крупных городов, такие мазары не всегда пользовались вниманием элиты и реже снабжались пожертвованиями (*вакф/авкаф*). Хотя, по всей видимости, они оставались популярными, а главное доходными для их хранителей главным образом за счет подношений (نذر, صدقه/*садака*, *назр*). Именно на специфике этого явления я хотел бы сосредоточить здесь основное внимание.

Пожертвование в пользу могилы было частью ритуала поклонения (*зийара*[*т*]) и, естественно, отчуждалась в пользу хранителя (хранителей) конкретного мазара, который/е считался/считались потомками «святого», чьи останки были похоронены (по представлениям паломников) в этой могиле. Как сказано, пожертвование было связано с представлением о том, что дух «святого» как носитель «благости» (برکه/*барака*) способен поддержать жертвователя (группу жертвователей) в делах земных и потусторонних. Речь, очевидно, шла о значительных суммах, которые оспаривались многочисленными «потомками», старавшимися доказать свое «благородное происхождение» и родственную связь с тем или иным «святым» всеми доступными средствами. И значит, параллельно ими оспаривались и права на долю подношений. Отсюда, я полагаю, получила новый импульс особая традиция (и, соответственно, целый институт составителей) родословных (*насаб-нама*), которые стали предметом обширных публикаций только в последнее время, хотя их полное исследование и осмысление еще далеко от завершения[1].

Некоторые из этих документов будут рассмотрены здесь преимущественно как примеры оспаривания родственной принадлежности «заказчика» к «священному роду», а также с точки зрения структуры документов, используемой в них аргументации и т.п. Особенно меня интересуют приемы и формы легитимации полномочий на сбор подношений тех персон, кто заявлял о своих правах на это. Здесь используются опубликованные факсимиле документов (Mazar Documents, vol. 1,3. Шифры указаны по изданию)[2]. Я предложил краткий обзор документов, некоторые заключения и наметил перспективы исследований, которые, на мой взгляд, были бы полезны в будущем.

Прежде всего хочу остановиться на документе WT-QM-01, который представляет собой длинный свиток. Он состоит из четырех частей:

[1] Некоторые виды таких документов, связанных с именами знаменитых суфийских шейхов и первых героев исламизации региона, опубликованы группой исследователей. См., например: Исламизация и сакральные родословные.

[2] В приложении к настоящей книге я привожу достаточно подробное описание документов (более пространное, чем то, которое привели издатели), имея в виду свои задачи.

1. Родословная (*насаб-нама*) потомка первого завоевателя Центральной Азии Кутайбы ибн Муслима, мнимая могила которого расположена в современном селении Супи (старое название «*Килич*») Джалла-Кудукского района Андижанской области. Начало *насаб-нама* представляет собой рассказы о Кутайбе ибн Муслиме, который везде упоминается с приложением титула «*Шах*». Для восстановления родословной составитель пользовался рядом известных сочинений, например «*Мулхакат ас-сурах*» Джамала Карши и др. Родословная Кутайбы ибн Муслима, вопреки реальному положению дел, через две персоны восходит к четвертому халифу ʻАли ибн Аби Талибу (ум. в 661) в таком виде: Кутайба ибн Муслим ибн ʻУмар ибн ʻАли ибн Аби Талиб.

2. Здесь приведена «нижняя» часть родословной, которая доведена до заказчика – Шаха ʻИса Ходжи. Его имя завершает цепочку имен в оригинальном тексте. Остальные имена его потомков и родственников записаны другими почерками и, очевидно, после составления и утверждения основного документа.

3. Третья часть документа – это обширные и краткие *ривайаты*[1] со ссылками на Коран и хадисы, богословские и исторические сочинения, предписывающие уважение к потомкам Пророка. Например, в начале одного из *ривайат*ов приведен хадис: «Поистине, самые лучшие из созданий [Бога] после нашего пророка [Мухаммада] – да благословит и приветствует его Аллах! – это его первые [его] преемники, а после них – потомки Посланника Аллаха...». Резюме *ривайат*а дано на персидском языке – «Во всех вопросах возвеличивание и почитание саййидов [обладателей] истинных родословных есть предписанная обязанность (*ваджиб аст*)». Причем *ривайат*ы, вопреки ранней традиции, содержат цитаты не только из сочинений по фикху, но и из исторических произведений и житийной литературы. Из цитат такого рода выводится решение, предписывающее освобождение саййидов от *харадж*а и поземельных налогов.

4. Последняя четвертая часть документа – это повтор приведенных аргументов и краткое заключение, представляющее собой решение кадия о привилегиях и правах просителя как потомка Кутайбы ибн Муслима, которого, как мы видели, родословие превратило в саййида, т.е. потомка Пророка. Несмотря на краткость (несколько строк), это, пожалуй, главная часть документа, ради чего была переписана (или составлена вновь)

[1] Здесь *ривайат* (الريواية цитата, отрывок) – документ с цитатами из известных сочинений по фикху, предоставляемый муфтиями для обоснования позиции в каком-либо правовом вопросе и выдаваемый по просьбе просителя. В правовой практике и в юриспруденции означает выписку из авторитетных сочинений по фикху, где представлены прецеденты (казус) решения такого же или близкого вопроса. В представленных документах видим, что основанием для *ривайат*а служили также выписки из известных исторических сочинений и даже сакральных историй.

родословная «заказчиков», т.е. тех, кто возводил свою родословную к Кутайбе ибн Муслиму. Здесь почтение к семье саййидов «во всех вопросах» (со ссылками на Коран и хадисы) названо религиозной обязанностью (*ваджиб*).

Примерно такую же структуру и аргументацию имеет и следующий документ с этого же мазара (WT-QM-02), составленный по поручению других потомков Кутайбы ибн Муслима (см. подробней в приложении). Здесь мы имеем примерно такую же структуру и аргументацию, предписывающую почитание саййидов, у кого есть подтвержденная родословная. Особенно подчеркивается, что почтение саййидам из потомков Кутайбы б. Муслима оказывалось выдающимися султанами прежних эпох, благодаря их благородной генеалогии. Представленная родословная (*насаб-нама*) подтверждена «свидетелями, достойными доверия», и на этом основании утверждена авторитетными кадиями и учеными, вынесшими заключение, что представленное родословие следует воспринимать как «*шар'иат*ский аргумент» (حجت شرعية) и оставлять *харадж* в пользу тех отпрысков рода, кто ее представит. Все эти утверждения и притязания обоснованы в форме фетв, в которых *ривайат*ы представляют не только выписки из хадисов, но большей частью ссылки на сочинения, передающие историю сакральных фамилий (вроде «*Шараф ас-садат*»), либо даже на суфийские произведения.

Следующий документ в этом блоке представляет собой кадийские решения:

А). Ходжей, «живущих в селении имама Шаха Кутайбы, который был истинным саййидом и из отпрысков 'Али...», признать потомками «плоть от плоти» (بطنا بعد بطن) этого Шаха Кутайбы.

В). Признать правомерным по *шар'иат*у освобождать этих ходжей от *харадж*а и позволять им собирать подношения (*назурат*), где бы они ни находились. И наконец, свиток завершает запись, тоже представляющая собой *ривайат* на арабском языке, в котором сообщается, что право сбора «подношения с могил "святых"/*аулийа*» (نذوراة مقبرة اولياً) принадлежит их потомкам».

Другая серия документов (в основном *ривайат*ы), найденных на этом же мазаре, так же представляют собой схожие с вышеописанными решения по поводу подношений и освобождения ходжей от *харадж*а (№ WT-QM-03, факсимиле сс. 71-86). И завершает серию решение Худайар-хана об освобождении довольно большого (судя по описанным границам) участка земли около названного мазара от поземельных обложений (مداخلت تعروض).

Следующая группа аналогичных документов найдена их публикаторами на мазаре Карайази-баба (*Қораёзи бобо*), расположенном в Ферганском

вилайате (области) в кишлаке *Бешкапа*. По легендам, Карайази-баба – это прозвище Асадуллаха ходжи, который был сыном одного из легендарных распространителей ислама в Центральной Азии саййида Баттала Гази[1]. Из найденных документов для нас интересны два (WT-QB-01 и 02). Первый (01, с. 69) представляет собой подтвержденную рядом муфтиев и кадиев (32 печати) родословную, составленную по просьбе потомков святого Асаматуллаха ходжи – Хайдар-‘Али ходжи и др. (всего 10 персон), которая через 28 колен восходит к упомянутому Карайази-баба. Дата составления – *джумада ал-ахира* 1275/ январь-февраль 1859 г. Другой документ с этого же мазара (02, с. 68) – это фетва и *ривайат*ы, посвященные обоснованиям права сбора подношений (*назурат*) потомками святого.

Значительный корпус сходных документов опубликован в другом томе этого же сборника (Mazar Documents, vol. 3). Из этой группы для предлагаемого здесь обзора наиболее интересны документы, обнаруженные на мазаре Хазрат Аййуб, расположенном на северо-востоке Ферганской долины около города Джалалабад (современный Кыргызстан)[2]. Самый большой документ, утвержденный 148 (!) печатями разных богословов (WT-HA-01), представляет собой переписанную в *мухаррам*е 1300/ноябре-декабре 1882 г. копию обширного родословия саййида Махмуд-хан-ата. Родословная его по материнской и по отцовской линиям одновременно возведена к пророку Айубу и к ‘Али б. Аби Талибу (через Мухаммада Ханафийа, Бурхан ад-дина Килича и Махдум-и А‘зама). Здесь же приведены краткие истории о пророке Аййубе, которые ниже интерпретированы составителем в контексте истории всего его рода. Конечно, рассказы о его (Аййуба) первых потомках вымышлены, хотя, похоже, опираются на более раннюю традицию такого рода сакральных историй. Это же касается историй о пророке Мухаммаде, его первых преемниках, о Мухаммаде Ханафийа и его «потомках» (сс. 197-227). Однако надо иметь в виду, что эти истории переписывались и в виде небольших сочинений[3] и путеводителей по мазарам, например Бухары, где, скажем, те же рассказы об Аййубе тоже превращались в сакральные истории, популярность которых подтверждали многие исследователи.[4]

Возвращаясь к описываемой родословной, еще раз подчеркну ее уникальность. Это в своем роде классический образец сакральных родословий Ферганской долины, вобравший все известные доселе ранние

[1] О нем см.: Снесарев. Хорезмские легенды, с. 178-180.

[2] Общие сведения об этих находках: Mazar Documents, vol. 3, pp. 31-32.

[3] В моей личной библиотеке имеется одно такое сочинение, переписанное в мухарраме 1238/сентябрь-октябрь 1822 г. в Намангане, с изложением истории Аййуба (названия нет).

[4] Babajanov, Muminov, Nekrasova. Le mausolé (там же ссылки на источники и литературу).

традиции в составлении такого рода документов. Инициатор переписки (он же владелец) считался одновременно потомком пророка Айуба и Махдум-и А‘зама (отсюда – линия Мухаммада Ханафийа и Бурхан ад-дина Килича). Правда, в известных до сих пор и наверняка более ранних родословных Махдум-и А‘зама нет и намека на «побочные линии», ведущие к пророку Ауйбу (Babadjanov. ***Biographys***, pp. 4-9). Тем не менее, такие фабрикации, а главное внушительный список богословов, утвердивших родословную, говорит о том, что сакральная традиция воспринималась как аутентичная история рода и представленных в ней знаменитых личностей (другие выводы по этой и другим родословным см. в заключении к настоящему параграфу).

Интересны и остальные документы в этой группе под литерой WT-HA (02-23, сс. 169-190). Основная их часть – письма, податели которых названы потомками пророка Аййуба. На этом основании утверждается, что они имеют право на сбор традиционных подношений (نذورات و صدقات/*назурат ва садакат*) «ради довольства духа святого». Речь идет о подношениях в пользу тех святых (точнее, их потомков), кто считался покровителем определенной профессии. В данном случае пророк Аййуб считался покровителем производителей шелка (*пилла-каш*, *баффан/ баффанде* и др.)[1].

Обычно письма представляли собой обращение (на персидском/ таджикском и староузбекском) к главам местных шелкопрядильщиков с просьбой передавать подателям письма (потомкам Аййуба) причитающиеся подношения. Особо оговаривается, что их молитвы (*ду‘а*) «принимаются», т.е. воплощаются. Рекомендуется отдавать им традиционные «подношения на пути [во имя] Аллаха», поскольку у них имеются подтвержденные документы. Интересно резюме одного из писем: «Когда имеется человек, у которого есть подтверждающие его [личность] документы и родословие, то зачем отдавать [подношения] кому-то чужому»? Или другая похожая цитата: «Подношения, передаваемые с добрыми намерениями (*нийат*), должны отдаваться при полном согласии обеих сторон» (براضی طرفین), т.е. того, кто подносит, и того, кто принимает. Эти цитаты позволяют заключить, что собственно подношения, по крайней мере в указанное время (это уже период колонизации), давались добровольно. И похоже,

[1] О ремесленных цехах см.: [Гаврилов.] Рисоля; Он же. О ремесленных цехах; Сухарева. Рисала; Андреев. По поводу процесса; Пещерева. О ремесленных организациях; Пещерева. Гончарное производство, сс. 358-360; Сухарева. Рисала, сс. 86-89; Джумаев. К изучению ритуалов и др. К исследованию цеховых уставов приступила также германская исследовательница Джанин Э. Дагиэли (Jeanine Elif Dagyeli), книга которой должна вскоре выйти под названием: Gott liebt das Handwerk. Zu Inhalt und Rezeption der zentralasiatischen Handwerkler-risâla. Reihe Iran-Turan, herausgegeben von Ingeborg Baldauf und Bert Fragner. Wiesbaden: Reichert Verlag 2010.

что среди претендентов на сборы традиционных подношений попадались и такие, кто не имел подтвержденных родословных и решений кадиев.

Еще один документ (WT-HA-09) снабжает правом сбора подношений на мазаре Хазрат Айуба его потомка, предоставившего утвержденную родословную.

Иногда потомки святого сами обращались к старшинам ремесленных корпораций с просьбой помочь собирать подношения. Одно из таких писем, точнее его черновик, имеет весьма характерный текст, который считаю уместным привести полностью:

«С совершенным почтением господину и брату Мулла-Мухаммад-Закиру, а также другим братьям и верным друзьям, старшинам и руководителям[1] сообщества шелкопрядильщиков (*джама‘ат-и пилла-кашан*)[2]. После благопожелательных молитв сообщаю, что сей скромный слуга Мулла Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан, известный как Мухамммад-хан тура, делаю своими доверенными[3] Муллу Мухаммад-Раззака хаджжи ... [всего 4 человек] для сбора подношений (اخذ صدقات و نذورات) у сообщества шелкопрядильщиков, которые передаются ради [довольства] духа (بروحانيت) его высокоприсутствия Аййуба Терпеливого[4] – да будет мир ему! Эти [средства] каждый год, согласно их обычаям и желаниям[5], отдаются подметальщикам [мазара], поскольку будто бы отсутствовали явные потомки упомянутого Высокоприсутствия [пророка Аййуба]. Теперь я, сей скромный слуга, [заявляю, что] будучи потомком самого [пророка Аййуба], имею на это самые истинные и заверенные документы с подтверждениями правителей и кадиев прежних эпох. В прошлом году[6] эти документы были предъявлены попечителю и распорядителю пожертвований (мутавали) на пресветлом мазаре Аййуба – мир ему! – Хади ходже сыну ...[7] в присутствии Главного кадия ходжи Джан-ходжи Кади-калана.[8] И на этом основании я объявил и утвердил себя в качестве потомка этого Пророка [Аййуба]. И теперь, пусть будет вам известно, что согласно вопросам веры и словам

[1] Здесь: كلانان و متصديان. Видимо, имеются в виду старшины каких-то групп внутри сообщества шелкопрядильщиков.

[2] Можно также условно перевести как – «цеха шелкопрядильщиков».

[3] Здесь обычная формула, используемая в доверенностях: وكيل وقايم مقام نفس خود كردانيم.

[4] Как известно, Аййуб (Иов) стойко терпел те тяжкие испытания, ниспосылаемые ему по наущению Сатаны.

[5] Курсивом выделены арабские фразы. Здесь имеются в виду жертвователи.

[6] Если иметь в виду, что родословная подателя была составлена в 1882 г., то это письмо написано в 1883 г. и является самым ранним из посланий к шелкопрядильщикам.

[7] Имя отца пропущено.

[8] По другим источникам, он был муфтием и ‘аламом и затем кадием в селении Ташмазар (Beisembiev. Annotated Indices, p. 190). Не исключено, что именно он выступил инициатором притязаний Мухаммад-‘Али ходжи.

авторитетных муджтахидов[1], право сбора этих подношений принадлежит потомкам [пророка Аййуба] и никому, кроме них».

Документ завершается приведенными выше сентенциями на арабском в том смысле, что подношения с мазаров «святых» (*аулийа*) принадлежит только его потомкам.

Итак, судя по письмам, владетель приведенного свитка со своим родословием Мулла Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан приступил к активным рассылкам писем и просьб главам сообществ шелкопрядильщиков Ферганы с целью сбора подношений. Причем заметна его попытка изменить старые традиции и переадресовать подношения в пользу «подметальщиков» исключительно в свою пользу. В документах имеются соответствующие *ривайат*ы, обосновывающие такие права со ссылкой на сентенцию о том, что потомки «святого» (*аулийа*) имеют право на сбор подношений, принесенных «ради [довольства] духа святого». Иногда мы имеем не просто желательную просьбу удовлетворить притязания просителя на подношения, а условие в форме распоряжения улемов Маргилана и переданное автором письма (WT-HA-10).

Традиция сбора подношений сохранялась в первые годы советской власти. Одновременно оспаривалась их правомерность с точки зрения нового законодательства и новых креативов в идеологии. Например, один из отпрысков пророка Айуба, обращаясь в Революционный комитет Коканда (WT-HA-13), пишет: «Нижайше прошу вас о следующем. Я принадлежу ходжам, которые с древних времен имели право собирать дары[2] с кокандских ремесленников. На это у меня имеются документы, подписанные улемами и подтвержденные их наставлениями[3]. В этой связи надеюсь на вас, что вы прикажете Шариатскому комитету[4], чтобы они [=служащие Комитета] посодействовали в получении причитающихся мне даров с ремесленников и баев [!][5]. Прошу вас – пусть они вызовут к себе в Шариатский комитет аксакалов [сообществ] ремесленников, чтобы те принесли дары в этот Шариатский комитет. И просьба к вам указать им, что вы не против такого [действия]».

Письмо в Ревком – довольно показательное событие, если не сказать забавное. Ясно, что составитель прошения добавляет к ремесленникам и сословие «баев», чтобы согласоваться с «антикапиталистической» и

[1] Т.е. тех, за кем признано право выносить самостоятельны решения в вопросах права.

[2] Здесь «هديه» – дары. Автор осторожен и не использует терминов прошлого (типа *назр* и *садака*), что могло быть расценено новыми властями как вымогательство.

[3] Очевидно, имеются в виду *ривайат*ы.

[4] Комитеты «по делам верующих», созданные в 1919 году.

[5] Слово «баи» дописано выше строки, но тем же почерком, что и основной текст.

«антибайской» риторикой большевиков (см. приложение к настоящей книге).

Интересны некоторые другие подробности в одном из документов (WT-HA-17), где перечислены профессии, связанные с разными этапами производства и сбыта шелка. Это, например, те, кто растит червей и доводит их до состояния коконов, распрягает на нити, изготавливает разные материи (парчу и проч.) и т.п. Из этого видно, что внутри «цеха» производителей разных видов шелка были свои специализации.

Почти все упомянутые документы мазаров обнимают период со второй половины XIX в. по 1920 г. Тем не менее они отражают прежние традиции, особенно в том, что касается сбора подношений. Здесь я предложил обзор лишь части документов, опубликованных в указанной серии. Их полное и более скрупулезное изучение – дело будущего. Пока же, опираясь на собственное изучение документов, я могу предварительно предложить следующие выводы.

Представленные родословия состояли фактически из четырех частей (иногда меньше). Первая и самая значительная часть является сакральной историей, адаптированной к сказанию о конкретном роде, святые основатели и некоторые представители которого обычно выступают как герои исламизации Ферганы или всего региона. Иногда герои – пророки библейско-коранического круга.

Вторая часть, как правило связана с обоснованием исключительных прав потомков Пророка (пророков) с цитатами из священных текстов о необходимости оказывать почтение саййидам. Причем саййидами признанны не только отпрыски семьи Пророка, но и потомки побочных линий и даже те, чьи родственные линии восходили к первым четырем халифам либо к пророку Аййубу и к потомкам героев исламизации Ферганы.

Третья часть свитков обычно состоит из *ривайат*ов, в которых собраны соответствующие цитаты для обоснования прав потомков конкретного рода (чья родословная становится предметом «восстановления» или заверенной печатями копии).

Четвертая, как сказано, самая краткая, однако едва ли не основная часть документов представляет собой заключения кадиев, подтверждающих достоверность как родословных, так и выводов составителей *ривайат*ов. Как об отдельной (условно «пятой») части можно также упомянуть и о письмах владельцев родословной, адресованных главам ремесленных сообществ, перед которыми саййиды отстаивали не столько свой общественный респект, сколько право на подношения, которые конкретные сообщества собирали для подношений. По традиции считалось, что подношения «ради довольства духа» основателя сакрального рода,

который был покровителем тех или иных профессиональных сообществ. В этом смысле интересна своеобразная «переориентация» побочных линий Махдуми-азамидов, связавших свое родословие с родом пророка Аййуба, что давало им право и на сборы традиционных подношений, которые собирались в сообществах (цехах) шелкопрядильщиков, почитавших этого пророка своим покровителем. И именно такой материальный стимул (судя по настойчивости и активности «потомков» в деле сбора подношений) был едва ли не главным, если говорить о причинах резкого всплеска «интереса» к собственному происхождению.

Причем заметно, что родословные (включая и те, которые представлены здесь) составлялись по устойчивым схемам, едва ли не в одинаковой форме, иногда в сокращенном виде. Тем не менее очевидно, что это традиционная форма со ссылками на одни и те же источники (в одних больше, в других меньше), на очень близкие или одни и те же цитаты из священных книг. Все это заставляет думать, что существовал особый круг лиц, кто «владел вопросом» и, зная сакральную традицию, мог составить такого рода документ. Это особенно касается первых двух частей родословных. Остальные части (составленные уже муфтиями и утверждаемые кадиями) тоже требовали от составителей определенной профессиональной подготовки и не только (а скорее, не столько) в области фикха, но и в области знания сакральной исторической традиции. Почти все имеющиеся обоснования и подтверждения кадиев часто опирались не на тексты по фикху (как того требовала традиция *ривайат*), а на популярные и сакральные истории, которых и в классической историографии всегда было достаточно, как например в том же сочинении Джамала Карши.

Итак фабрикация родословных (по крайней мере, с эпизодами об основателях рода) очевидна и иногда воплощается в формах, совершенно противоречащих реальной истории. Однако в традиции *насаб-нама* существовало собственное восприятие и толкование прошлого; для такого восприятия согласование с более или менее правдивой исторической традицией было необязательно и даже нежелательно, поскольку адекватность с реальностью разрушила бы само это специфическое восприятие. Например, невозможно было бы сделать Кутайбу ибн Муслима правнуком ʻАли б. Аби Талиба. Означает ли все это, что подтверждавшие эти родословные богословы были слабо осведомлены в истории, или что они ставили свои печати под такого рода документами за определенное вознаграждение? Скорее всего и то, и другое. Кроме того мы имеем еще одно подтверждение того факта, что преимущественно сакральное (мифическое) восприятие истории в основной части местного социума приобрело довольно широкие масштабы, что в целом серьезно не противоречит традиции.

Ясно, что родословные имеют целью максимально сакрализировать (особенно в случае с родословной WT-HA-01) личное происхождение конкретных «заказчиков». Однако и аутентичность сопровождающих родословную историй (большей частью связанных с исламизацией Ферганы), похоже, не вызывала серьезных сомнений, по крайней мере у большинства тех, кто с очевидной легкостью подписывался (ставил печати) под такого рода документами. При этом история рода, как сказано, превращалась в рассказы о героях исламизации края, в которых историческая реальность была забыта, а впрочем и не была особо важна для составителей (и особенно «заказчиков») документов.

Тем не менее в большинстве случаев составители в качестве легитимирующего источника предпочитали ссылки на исторические сочинения. Основным источником фабрикаций стали сочинения вроде труда Джамала Карши «*Мулхакат ас-сурах*»[1], либо «обветшалые родословные» того же рода/фамилии, представленные в казийский суд; до этого они, по всей видимости, были предъявлены специально собранному сообществу местных богословов (муфтиев), которые и ставили печати на обновленном варианте. Одновременно в качестве источника указываются устные предания, «достойные доверия». В случаях, когда все эти источники задействованы одновременно, родословная как бы претендует на достоверность, и ее иногда своей печатью подтверждает сам правитель[2]. Тогда документ и прилагающиеся к нему *ривайаты* становятся легитимными, а значит истец получает право на подношения, собираемые на конкретном мазаре либо имеет «законное основание» претендовать на их получение. Кроме того документ дает право получить налоговый иммунитет (освобождение от *хараджа*/*танаби*, *зака*та и др.). Следовательно, не стоит исключать здесь материальный стимул и интерес конкретных «заказчиков» (выходцев из той же династии). Ходжи (саййиды) явно искали не только общественного респекта, но и старались капитализировать его, доказывая через сакральные тексты (Коран и хадисы) право на уважение в обществе и подчеркивая собственную избранность. Как тут не вспомнить ремарки Хаким-хана, выходца из признанной саййидской семьи Махдуми-а‘замидов, который сетовал, что отпрыски благородных фамилий (прежде всего саййиды) заняты «мирским», а некоторые «претенденты» – прямой фабрикацией своих родословных (см. подробней: «В».II.5).

Владельцы родословных и сопутствующих «заключительных» документов старались подтвердить (утвердить) их заново, скорее всего

[1] Между тем в этом сочинении реальные события смешаны с мифами, сакральными традициями и легендами..

[2] Правда, в приведенных случаях такое «Высочайшее» подтверждение не отмечено.

при каждом новом правителе и даже при смене политического режима. Особенно интересным представляется подтверждение родословных или просьб восстановить права на получение подношений «потомками святого» в раннее советское время через обращение в «*Махкама-йи шар'иа*» (Шариатский комитет). Похоже, что провинциальные ходжи воспринимали смену режима, не ощущая (или не понимая) его политики и истинных целей, связанных с атеизмом. Тем не менее, у новых властей (большевиков) была своя игра, которая, видимо, была связана с желанием поддержать относительно не политизированные религиозные авторитеты в противовес тем, кто включился в борьбу против большевиков.

И наконец мы видим истинную причину, ради чего составлялись огромные родословия, обширные документальные легитимации с подтверждениями богословов и т.п. Она становится зримой при изучении упомянутых писем с притязаниями «потомков святого» на традиционные подношения от изготовителей (прядильщиков) и продавцов шелка и других профессиональных сообществ. Конечно, документы не дают достаточных оснований говорить о характере и особенностях структурной организации и иных традициях «сообществ» (или в более распространенном названии – «цехах»), связанных с определенными профессиями. Однако мы видим, что подношения делались профессиональными «общинами» через старшин базаров или аксакалов, которые были тесно связаны с «сообществами». По крайней мере, упомянутые выше прошения показывают нам способы капитализации авторитета и влияния культов.

Не менее важны те стимулы, которыми руководствовались сами жертвователи в пользу духа святого или праведника. Вера в помощь святого сочетала в себе духовный порыв и обыденные интересы, т.е. надежду на помощь в делах земных. С этим аспектом веры связана традиция «ублажения духа святого» посредством подношений или иных форм внимания к святому, например к месту его погребения (пожертвования на ремонт) или к его потомкам. Такую «функцию» культа святых старались поддержать многочисленные его потомки и хранители мазаров.

Краткие выводы. Приведенное выше обозрение дает, казалось бы, основание говорить о часто обсуждаемом в научной литературе реликтовом сознании или реликтовых традициях в обществе, приверженном создавать культы как вокруг природных явлений, так и иных «святых предметов» или личностей (реальных и мнимых), допуская фетишизацию или схожие явления, в принципе осуждаемые в исламе. Образованные кокандские авторы описывают все эти действия паломников с позиции носителей и знатоков «книжного ислама», в котором они были в той или иной степени осведомлены, естественно, больше, чем те, кто вершит описанные и схожие

ритуальные действа. Однако знатоки вроде Хаким-хана и подобных ему богословов столь же естественно далеки от понимания причин живучести такого рода «сомнительных действий», которые всегда были и остаются присущими представлениям простых верующих, их пониманию религии, их мироощущению и нехитрым, однако не менее насущным духовным потребностям. Для знатоков религиозных предписаний все ритуальные действия простонародья, как правило, бессмысленны и граничат с неведением (оценки см. выше). Дистанция между этими социальными стратами не только интеллектуальная или, скажем, сословная. Это больше похоже на духовное отчуждение по сословному признаку, хотя формально они исповедуют одну и ту же религию.

Возможно, по этим причинам ритуальная практика, сопровождавшая культ святынь (мазаров), не переставала быть объектом критики богословов и налагаемых ими ограничений на формы производимых ритуалов. Одновременно это породило критику «реликтового характера ислама», начавшуюся еще со времен миссионеров, указывавших на приверженность некоторых местных мусульман этим самым «реликтам» и «фетишам». Тем самым миссионеры старались подвергнуть сомнению настойчиво декларируемую систему единобожия в исламе. И между прочим «модернисты» конца XIX – начала XX вв. (а вслед за ними Исма‘ил Гаспринский и джадиды) тоже среагировали на эту миссионерскую критику «реликтов» и «фетишей» в исламе, присоединившись к их критике и полагая, что они и есть главная причина отсталости и невежества исламской *уммы*, подрывающие рациональную сущность этой религии. «Отсталый», «консервативный» ислам стал рассматриваться «модернистами» как «историческое прошлое», «ненужный груз» и проч., что, естественно, провоцировало конфликт внутри общины. Такая оценка скорее отражала политические и социальные задачи, которые поставили перед собой «модернисты» от ислама, чем действительно отражала духовные потребности простых верующих.

Я далек от мысли осуждать или обвинять «модернистов» или джадидов и их сторонников. Нет, конечно. Они тоже явление историческое и должны рассматриваться в рамках ислама как результат общественных, интеллектуальных и прочих перемен в общине. Я лишь говорю о методе научного анализа и оценок, в которые не должны переноситься реалии политических задач каких-то движений, господствующих идеологий или отдельных личностей более поздних эпох.

Повторяю, исследователь не может и не должен воспринимать как истину суровые оценки пуристов от ислама ритуальных действий «простых верующих», воспринимающие их как «суеверия» и прилагающие к ним столь же некорректные определения вроде «доисламские», «неисламские» реликты и проч. По крайней мере, используя схожие термины, гораздо

продуктивней в научном анализе отказаться от его критической и осуждающей тональности. Ибо задача исследователя в том, чтобы рассматривать такого рода действия (ритуалы) в локальной общине как результат проявления именно верований, обычаев (но в рамках ислама!), как проявления собственного понимания религии вершителями «сомнительных» ритуалов, однако считающих себя мусульманами и воспринимающих свои действия как часть традиционных (а значит, в их глазах, исламских) обрядов. Попытки унификации, «очищения ислама», «возрождения его первородных форм» и тому подобные лозунги в современном мусульманском мире не должны переноситься в научные оценки отдаленного и более близкого прошлого и тем более на его «родимые пятна» (или «реликты») в сегодняшних реалиях.

Тем более что ислам как религиозная система, или как традиция предписаний и ограничений, гораздо более динамична и гибка, особенно если учесть его мазхабные и локальные формы и имеющие место в этой религии разнообразные методологии «обоснования» и «опровержения», отточенные богословами в многовековых дискурсах. Иными словами, ислам не исключает проявления «новшеств» в ритуальной практике, многие из которых с течением времени все-таки легитимировались в той или иной форме (в виде «приемлемого/хорошего новшества»), а некоторые перманентно отвергались, хотя продолжали существовать либо возрождаться. А потому ограничивать сложившийся порядок ритуальных норм в разных мазхабах и регионах рамками исключительно книжных и пуристических регламентов «дозволенного» и «запретного», на мой взгляд, некорректно. Такими же неправомерными мне кажутся назойливые попытки отыскать корни «доисламских реликтов» в так называемых «народных обычаях», поскольку сама система «оценки» внутри ислама уже давно детерминировала, а в большинстве случаев легитимировала, такого рода ритуальное разнообразие, закрепив за одними ритуалами понятие «*машру‘ун*» (шариатские), за другими ‘*урф ва* ‘*ада* (обычаи и локальные обряды, не противоречащие *шар‘иат*у), или *навафил* (дополнительные ритуалы) и т.п. Конечно, можно представить случай, когда задачей исследователя становится проблема «выявления», например, эволюции и преемственности современных мировых религий и некоторых ритуалов в них, и он пытается «реконструировать их корни». Спору нет, такие подходы имеют право на существование, хотя и они достаточно рискованны в своей обычной некритической априорности, поскольку всегда остается проблема – как далеко вглубь веков сможет «заглянуть» исследователь? И главное, не стоит при этом отнимать эти же «реконструированные корни» у той религии, которая их восприняла.

Локальные исламские общины не были свободны от перманентного возникновения «внутри них» различных прецедентов появления «новых

культов», в том числе связанных с фетишизацией предметов, таких как одежда Пророка (знаменитая «*хирка*»/халат), его волосы, предметы туалета других личностей, знаменитый «Коран Османа/‘Усмана» и т.д.). И эта фетишизация, отчасти легитимная (как в случаях с некоторыми святынями Мекки или с теми же волосами Пророка[1]) и отчасти «новая» или «региональная» (а значит, сомнительная для богословов других регионов, как в случаях с культом одежд знаменитых личностей[2]), является частью религиозной жизни локальных (этнических, если угодно) общин, как бы строго они ни осуждались некоторыми наиболее пуристически настроенными богословами.

Итак символы ритуала – это символы восприятия того общества, которое сакрализирует их. В приведенных эпизодах мы видели, как легко возникали «новые культы», например вокруг того же «волоса Пророка». При этом удачное стечение обстоятельств дало возможность местным жителям сочетать собственное восприятие символов (например, материальное их воплощение – сакральные шесты/*туг*и и как действие-символ – коллективные радения) с официально сакрализированным ритуалом (*на’ат* – хвала Пророку) и/или к предметам (волосу Пророка) – однако не вопреки «официальной религии», а в полной гармонии с ней, по крайней мере в глазах самих исполнителей ритуала. Священный волос – еще и центр ритуального пространства. Кроме того, ритуальное пространство вокруг нового культа включает в себя и культовые сооружения, так сказать, нормативного свойства. Я имею в виду мечети, которые используются не только как площадки для исполнения предписанных ритуалов (молитв *салат/намаз*), но и как места, обслуживающие «дополнительные ритуалы» (*навафил*) этого самого нового культа. Именно синтез всех этих составляющих ритуала был бы интересен для теоретического осмысления. Однако следует иметь в виду, что мы имеем дело не только со столкновением, но и с взаимодействием разных точек зрения как в их «официальном» проявлении, так и в обыденном. Таким образом, перспективной задачей исследователя стала бы расшифровка семантики ритуальных действий и их форм на стыке (и даже в конфликте) традиционной культуры с религиозными (книжными) предписаниями, особенно в их строгом, исключительно книжном толковании, в котором

[1] Между прочим, другой богослов региона начала XX в. Али-хан тура Сагуни, опираясь на хадисы, тоже писал о «священных признаках» волос Пророка, их целительной силе и о том, что уже первые *асхаб*ы (сподвижники) собирали эти волосы и хранили их (Соғуний. Тарихи Муҳаммадий, сс. 9-10).

[2] Например, в настоящее время, кроме ряда мазаров, связанных со святым волосом Пророка, известны реликвии, приписываемые знаменитым суфиям средневековья, например обувь и халат знаменитого основателя династии кашгарских ходжей Аффака ходжи См.: Н. Абдулахатов. “Святые” предметы мазаров Ферганы: между фетишизмом и исламом, сс. 3-4 (статья находится в публикации).

естественно доминирует попытка делегитимировать такого рода ритуалы.

Полезно было бы так же взглянуть на «новые ритуалы» с точки зрения ролей акторов этих действий, смысла этих действий, самоощущений и, наконец, собственно структуры ритуала. Скажем, приведенные здесь эпизоды показывают высокую степень социальной вовлеченности индивидуумов в коллективные действия и такую же высокую потребность в них. Накал эмоций, выраженный в высшей степени духовного переживания/экстаза – плаче, тоже может восприниматься как способ ритуальной коммуникации, коллективного сопереживания и призван, казалось бы, объединить духовно всех участников ритуала. Однако в описанных случаях этого не происходит. Каждый городской квартал, каждый род (родовое колено) и село ставят «свой *туг*», и значит буквально возводят собственное символическое воплощение «службы духу Пророка». Это порождало некое соревнование разных социальных групп, желавших получше (побогаче) украсить свой *туг* и тем самым выделиться, а значит иметь больше заслуг перед Пророком; ведь его волос стал символом материализации духа Посланника. Именно эта «духовная конкуренция» при едином культе и единообразных ритуальные действиях, вместо социальной унификации, порождала групповую изоляцию, и в этом отражалось этнически дисперсное состояние общества, в котором патриархально-родовая структура еще не была разрушена окончательно. Индивидуумы привыкли к сохранению групповой (родовой, племенной) идентичности, разбивая единое ритуальное пространство на родовые «священные ячейки», в одной из которых установлен «собственный *туг*» рода (квартала, улицы).

По крайней мере культ мазаров выходит далеко за пределы своеобразного духовного центра. Можно привести массу примеров внимания политиков к знаменитым мазарам, а проводимые на них акции (паломничество, пожертвования, ремонты, «коронации» и проч.) представляют собой еще одну форму легитимации собственной власти и одновременно возвышения авторитета конкретного правителя.

Святой и место его погребения охватывали более значительные сферы общественной жизни, чем просто духовная жизнь, ритуал и культ. В этом же контексте полифункциональности культов, полагаю, интересно было бы продолжить исследование связей ритуальной практики и обрядов в профессиональных (цеховых) общинах с культом мазаров или конкретного святого (их покровителя). Это же исследование смыкается с изучением *насаб-нама* (родословных), однако и к ним следовало бы подходить не только как к сакральному источнику, но и как к продукту вполне материальных и земных интересов их заказчиков.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основная часть выводов сделана в конце глав и некоторых параграфов. Здесь сформулированны общие заключения.

Опубликованные работы по истории Коканда неоднообразны. Наиболее интенсивными (прежде всего, в смысле количества) следует признать исследования советского периода. Однако в работах советских ученых обнаруживаются методологические проблемы, особенно что касается религиозного аспекта исторических событий, имевших место в Кокандском ханстве. Язык атеистической литературы и исторических исследований раннего советского времени в большинстве своем представлял собой почерпнутые из трудов русских марксистов фразы-клише с идеями примитивного коммунизма и эгалитаризма. Эта наивная, однако достаточно агрессивная идеология оказалась более понятна и доступна нижним социальным стратам общества, на которых опирались большевики. Теория о классовой борьбе как двигателе прогресса и единственном пути справедливого устройства человечества, со временем потеряла свой изначальный смысл. Однако она оказались довольно живучей, превратившись в миф и методологию большинства исторических исследований; ее влияние заметно в исследованиях по кокандской истории до настоящего времени.

Одновременно советский период был достаточно продуктивным в исследованиях истории Коканда. Для некоторых ученых собственно методология, обязывающая ученого искать прецеденты «классовой борьбы» или похожих «объективных предпосылок» в историческом развитии оставалась лишь формальной составляющей частью (своеобразной идеологической легитимацией) научных работ. Тем не менее, именно в советское время была проделана большая работа по выявлению и описанию значительного количества источников, выяснены неизвестные страницы истории Кокандского ханства и т.п.

Ранняя история Коканда, пути и этапы его сложения как государства остаются малоизученными в силу недостаточности источников. Имеющиеся сведения основаны на легендарной традиции, которая в большей степени была нацелена на легитимацию власти Мингов, чем на фиксацию реальных событий. Тем более что историография Коканда сложилась много позднее, чем собственно государство.

Из дошедших до нас наиболее ранних письменных источников, тем не менее ясно, что Коканд складывался за счет возвышения рода мингов (давших название династии), захватывавших соседние владения, которые

до некоторой степени оставались автономными. Если в «классический» период образования кочевых империй, захваченные ими земледельческие государства эксплуатировались «на расстоянии» в качестве «данников» (Крадин. Кочевые империи, сс. 24-27), то в случае Коканда мы имеем обратный пример. Оседлое государство завоевывает округу с кочевыми и полукочевыми племенами и навязывает им другой способ «даннических отношений», путем введения исламских и иных форм государственного налогообложения. Такой способ привлечения прибавочного продукта, почти не контролируемого никакими ясными предписаниями (даже в случае *закята*), был чреват вооруженными выступлениями номадов, которые собственно и сопровождали историю Коканда на протяжении почти всего его существования.

Обнаруженные в кокандской историографии разные источники обоснования державных прав Мингов достаточно близки к аналогичным источникам легитимации власти бухарских Мангытов в трудах их историографов (выявлены Анке ф. Кюгельген). Однако в случае Кокандского ханства мы имеем вариации, которые исходили из реалий собственной истории этого государства. Изученный нами материал позволяет выделить следующие основные способы легитимации власти Мингов:

1. Чингизидская (Тимуридская) преемственность власти (у А. ф. Кюгельген – «генеалогическая легитимация»);

2. Попытки «реконструировать» саййидскую родословную Мингов. В этом можно усмотреть поиск «параллельного» (исламского) источника легитимации господства. Саййидская родословная должна была выделить Мингов из других племен и родов, подчеркивая сакральный характер их власти;

3. Пространственная легитимация. Это, прежде всего, касается основания столицы именно на владениях Мингов со всей надлежащей державной атрибутикой (крепость, духовные учреждения, погребальный комплекс для правящей династии, здания администрации, базары, площади и т.п.).

4. Ориентация на образец для подражания внутри династии. В качестве такового используется мифологизированный образ ‘Умар-хана[1]. Главные критерии идеального правителя – его справедливость и соответствие религиозным нормам (*шар‘иат*у).

5. Способность правителя к внешним завоеваниям (*кишвар куша*) ради расширения территории ханства или удержания (преимущественно силой) завоеванных земель.

[1] Правда, авторы, которые посвящают свои произведения конкретным правителям, наделяют соответствующими чертами «образца справедливости» своих потенциальных донаторов (например, того же Худайар-хана). Тогда как другая группа авторов прямо критикует его действия (особенно «нешар‘иатские» приказы).

Другие источники легитимации в Коканде были слабее, по крайней мере, не так часто подчеркивались историографами ханства. Например, в качестве одного из косвенных источников легитимации династии можно воспринимать чекан монет. Для любого правителя династии эмиссия монет (особенно золотых) является официальной прокламацией собственного статуса посредством его закрепления в монетной титулатуре. Другой пример – территориальные претензии ханства, которые тоже могут восприниматься как часть пространственной легитимации власти в смысле «восстановления улуса Великого Амира Тимура».

Поиск источников легитимации собственного господства Минги пытались сочетать с укреплением внутренних политических связей между некогда самостоятельными локальными владениями. Это было самым проблемным аспектом функционирования Коканда как государства. Здесь сложился в основном традиционный для местных ханств тип управления включенными в состав ханства историко-георграфическими областями, путем назначения на управление близких родственников и доверенных лиц. Основная функция «владетеля/управляющего» тоже была традиционна (как и во всем регионе) и заключалась преимущественно в следующем: организация сбора налогов и обложений; «выставление войска», в случае требования хана; участие в ирригационных работах; религиозный контроль (службы *кади-ра'ис*ов, *мухтасибов*); поддержка единообразной судебной системы и т.п. Однако полноценный и единый для ханства бюрократический (управленческий) аппарат в Коканде не сложился. Главными проблемами оставались слабые внутренние связи (в контексте отношений центральное государство – провинция) и сепаратизм (племенной, локальный, внутридинастийный).

В таких условиях наиболее часто используемым средством удержания довольно разрозненного конгломерата «старых» и «новых» владений оставалась принуждение посредством военной силы, страха, казней и террора. Это подрывало саму идею о создании естественного союза, основанного, например, на взаимной экономической заинтересованности, осознания необходимости политического объединения и т.п. О религиозных стимулах объединения (как единой мусульманской общины) говорить не приходится вообще.

В то же время существовали объективные факторы, стимулировавшие интегрирующую и созидательную роль государственного аппарата ханства. Например, это касается строительства обширной сети ирригационных систем, организации единой денежной системы, более или менее устойчивых торговых связей, создании единых государственных религиозных институтов и т.п. Эти и подобные мероприятия дали свои плоды в упорядочивании взаимоотношений племен, земледельцев и горожан и других достаточно разрозненных «социальных

ячеек» кокандского ханства. Однако эти мероприятия охватывали преимущественно географическое ядро Коканда – Ферганскую долину. Кроме того, эти процессы естественной интеграции не были закреплены и развиты, а разрушение государственного аппарата и угон в плен политической и религиозной элиты во время интервенций Бухары (1842 и 1843 гг.) сильно подорвало еще слабые внутренние макросоциальные связи, которые не были восстановлены вплоть до самой аннексии Коканда. Завоевательная политика, включение в состав ханства новых территорий и проживающих там групп, перманентно актуализировало проблему социального или, скажем, этно-политического единства в ханстве, которое так и не сложилось вплоть до ликвидации Коканда.

Общество в трех ханствах региона Трансоксианы было дисперсно (распыленно) по социальным, этническим и даже географическим признакам. Источники разделяют жителей (как отдельных групп населения) на городских (сартов, таджиков-*галча*, кашгари и др.) и массу «провинциальных» племен и групп населения (кипчаков, киргизов, казахов, курама, бачкир и др.). Иногда авторы источников выделяют группы населения по локальным признакам (степняки/кочевники, *кухи*/«горцы», горожане). Еще чаще мы видим разделение населения по месту, занимаемому в социальной страте: аристократы (*фудала*), военное сословие (амиры, сипахи), бедные (чаще всего под наименованием «*карачафан*») и богатые, простые верующие (*фукара*) и религиозная элита (ходжи, ишаны, миры, саййиды, кадии и т.п.). В силу такой социальной дисперсности идентичность большинства населения ханства оставалась преимущественно сословной (особенно в городах); что касается локального компонента идентичности, она соответствовала историко-географическим областям, которые включались в состав Коканда (чаще всего насильно), либо внутри городским «районам» (*даха*, *рукн*, *гузар*). Возможно по этим причинам в Коканде не сложилось единого «этнического самосознания» («нации», в условном понимании этого термина), которое преимущественно связывалось с конкретными группами населения, родами, кланами и т.п. Исключение, видимо, составляют сарты. Тюркская (узбекская) идентичность (по крайней мере, как консолидирующий фактор) была весьма слабой и стала укрепляться после колонизации.

По названным и другим причинам государственное управление в Коканде не покончило с номадными традициями. Бюрократический аппарат не успел сложиться, как не успела сформироваться более или менее единая «государственная идентичность» населения. Ханство не смогло реализовать свою регулирующую и интегративную роль между макро и микро ячейками общества («этническими» и локальными, то есть сартами и кочевниками, земледельцами и степняками, внутри самих степняков и т.д.). Хотя все предпосылки такого начала и регуляции уже существовали. Это было связано со следующими мероприятиями:

попытки создать вертикальные связи в государственном аппарате (через прямые назначения глав областей); основать единый рынок, налоговую и денежную системы; контролировать и унифицировать культы и культовые учреждения; организовать собственные образовательные учреждения и другие религиозные институты; достаточно обширные (в масштабах локальных возможностей) ирригационные работы и т.п. Хотя эти процессы не были стабильными, а названные мероприятия спонтанными. Тем не менее, ислам (как идеологическая система) не смог стать реальным интегрирующим фактором для дисперсного общества Коканда. Понимание религии и религиозных ритуалов в этих социальных и этнических (или этно-географических) группах тоже были дифернциированны.

Тем не менее единого политического и отчасти экономического пространства в Коканде не сложилось. Ханство было разобщено по историко-георгарфическим районам (восточная и западная часть Ферганы, Курама, Ташкент, Дашт-и Кипчак и др.). Их военно-политическое объединение в составе единого ханства не смогло преодолеть этно-социальную и локальную разобщенность «областей» ханства. Некорректная (с точки зрения установок *шар'иат*а) налоговая политика «центра» по отношению к провинциям тоже становилась серьезным стимулом политического, локального и отчасти «этнического» расколов внутри разнородного населения ханства и приводила к племенному сепаратизму. Иными словами, многослойность социума стала основой взаимного отчуждения, всегда имевшего тенденцию превратиться в локальную или групповую (межплеменную) вражду. Обострение наступало в моменты, когда взаимная отчужденность выплескивалась в политическое поле и становилась основным фактором столкновений и племенного сепаратизма. Бесконечная череда выступлений племен в ханствах (в первую очередь в Кокандском), часто описываемая авторами источников как нелегитимные, оппозиционные и враждебные действия.

Поэтому наиболее часто обсуждаемый местными историографами вопрос – вооруженные выступления племен. Особенно это касается периода последнего правления Худайар-хана, когда вооруженное выступление племен превратилось в антироссийский *газат*. Оценки этих событий у авторов в подавляющем большинстве конфессиональные,[1] причем с неизменным осуждением вооруженного выступления, которое, как полагают авторы, стало причиной ослабления и аннексии Коканда. Это событие расценивается историками как потеря мусульманами ханства политической самостоятельности.

Таким образом самым неразумным действием оппозиции местные историографы считали превращение антиханского выступления в *газат*.

[1] В целом, выступление против легитимного хана у большинства авторов классифицировано как неправомерное, т.е. в соответствии с сакральной традицией и более поздними работами богословов суннитских мазхабов.

Причем, для делегитимации этой трансформации используются труды ханафитских авторов классического периода, так и более рациональные (условно «светские») аргументы, однако тоже основанные на религиозных предписаниях и методах. Одновременно авторы критикуют действия власти, особенно по поводу некорректной (с точки зрения предписаний *шар'иат*а) налоговой политики, что стало едва ли не основным стимулом «смуты племен» периода последнего правления Худайар-хана.

Ликвидация Кокандского ханства как государственно-политического субъекта, привело к неожиданному эффекту. Несмотря на почти повсеместную дискредитацию ханской власти, былой политический хаос, повсеместные отступления от религиозных предписаний и прочие признаки нестабильности и разрухи в Коканде уже не воспринимались так остро историками нового поколения («русского Туркестана»), на фоне военного и политического вторжения «чужих». «Чужое» (христианское, русское) показалось поначалу еще более опасным, чем былая нестабильность. Позже, критика авторов обращается именно к этим факторам (особенно к «кипчакско-киргизской смуте»), приведшим, по мнению туркестанских историков к ослаблению ханства и потере политической самостоятельности.

Одновременно российское завоевание стало самым действенным толчком для преодоления социальной и локальной разобщенности кокандского общества и сыграло роль основного стимула в стирании отчуждения между «этническими» группами и объединениями (в первую очередь, в результате установившейся относительной политической стабильности и более свободных коммуникаций). При этом религия становится основным фактором «единства нации» в конфессиональном понимании). С другой стороны, в первые годы колонизации русские оценивались местными жителями как «чужие/другие», как «неверные», даже как «враги». Это обстоятельство естественным образом усилило не только этническую, но в большей степени религиозную идентичность местных мусульман, вводя в нее естественный фактор отчуждения – «они» (=русские/неверные/захватчики) и «мы» (мусульмане, тюрки, таджики и т.п.). Причем отчуждение с «ними», способствовало интеграции «своих», где «свои» все чаще и чаще оценивались местными историками с религиозной (исламской) точки зрения. Однако этно-групповые различия (сарты, кипчаки, киргизы, *илатийа*, таджики и т.п.) в качестве основы идентичности продолжали сохраняться.

Российские военачальники удачно использовали конфессиональный фактор для завоевания и последующего «замирения»; следует отдать должное религиозной составляющей их «военной дипломатии» во время вторжения и колонизации Коканда. Прямых и грубых прецедентов посягательств на веру или религиозные институты в начале колонизации не наблюдается. Это несколько нейтрализовало опасения мусульман

перед насильным обращением, хотя к полному устранению отчуждения с русскими это не привело. И в дальнейшем колониальные власти избегали вмешиваться в религиозную жизнь местных мусульман, что нашло отражение в политическом кредо генерала Кауфмана «игнорирования ислама и его учреждений».

Кокандское общество было неоднородным не только в смысле этнической идентификации, но и в смысле разного восприятия религии, особенно религиозного ритуала. Социальное и религиозное самосознание большинства членов общества было основано на неодинаковом понимании духа ислама, его предписаний и особенно пределов допустимого в ритуалах. В кочевой среде традиции, культы и ритуальная практика обретали скорее «языческие формы», связанные, прежде всего, с обычной для большинства религиозных систем фетишизацией. Их преодоление (под влиянием, а иногда и под давлением «городского ислама») шло довольно медленно в силу сохранения общинного или племенного строя, который всегда был открыт к таким социальным ритуалам, которые предполагали коллективное действо (например, напоминающим зикр *джахр*) и сакральный предмет поклонения (святыню). Завоевание Коканда Российской империей и последующая капитализация экономики ускорили разложение общин и племен, а значит, привели к усилению религиозной идентичности в ее «правильных» формах, к чему призывало духовное сословие. «Этническая» идентичность усиливалась параллельно, но одновременно не могла быть отделена от религиозной. Поздние кокандские историки используют определение «*милла*» (местное «*миллат*») не только в религиозном его значении, но уже в этническом.

Выше было показано, что в исламе не появилось единой концепции верховной власти. Инициированные разными религиозно-политическими группировками теории о «божественной и земной власти», отличались неодинаковыми представлениями об источниках легитимности «земного господства». Некоторые из этих теорий исчезли, некоторые живы и поныне. Однако все они претендовали и претендуют на то, чтобы считаться «истинными», основанными на сунне Пророка и т.п. (Грязневич. Ислам и Государство, с. 201). Постоянные контакты с внешним миром «неверных» тоже вносили свои коррективы в представления мусульман о власти и ее легитимности. В этом смысле Центральная Азия, пожалуй, самый показательный регион исламского мира, особенно в период после нашествия монголов и их постепенной исламизации и ассимиляции. Серьезные перемены в составе населения после монгольского завоевания повлекли за собой этно-культурную и религиозную трансформацию более широкого плана, в частности повлияв на представления местных народов о власти. Былые сакральные принципы (то есть «халифский/султанский статус» правителя как исполнителя воли/завета Аллаха) должны были

уступить место чингизидским нормам, либо, чаще всего, соседствовать с ними.

Возможно поэтому мы имеем разные формы легитимации власти и политических ритуалов. Особенно, если исходить из доминирующих в монгольское и «пост-монгольское» время общественных представлений о легитимности и функциях власти, сочетающих как собственно исламские нормы, так и кочевнические (в том числе и тюрко-монгольские) обычаи. Ислам в той или иной степени влиял на формирование и принципы функционирования государственной системы, особенно на риторику и внешнее поведение владык. Одновременно политический ритуал (особенно придворный церемониал) и большинство должностей придворных (особенно военных) в Коканде оставались в стиле чингизидских или тюркских традиций.

Представления о власти у кокандских историографов близки к тем, которые мы обнаруживаем у авторов соседней Бухары, с той только разницей, что чингизидские/тюркские нормы управления и легитимации власти в Коканде были гораздо более сильными. В то же время большая часть кокандских авторов в этических оценках власти следовали, с одной стороны, устойчивым мифологемам, вроде устойчивых образцов поведения политика (Ануширван, халиф Харун ар-Рашид и др.). С другой – стереотипам оценок по известным назидательным сочинениям мусульманской историографии. Кроме того историографы выбирали такой же образец для подражания внутри династии. Для авторов не всегда важно, соответствовал ли конкретный «образец» стереотипам в исламской назидательной литературе (справедливый и идеальный правитель). Кокандские историки следовали устоявшемуся в мусульманской историографии и богословской литературе персонифицированному образу власти, одинаково ответственному как за воплощение сакрально-религиозных предписаний, так и за отклонение от них. Однако, отражая преимущественно мнение городских жителей и земледельцев, авторы предпочитали религиозные оценки власти и источники ее легитимности. Именно в этих случаях мы, скорее всего, имеем дело с конфессиональной (чаще мифологизированной) санкцией правителя.

Итак в оценках историографов деяний носителя верховной власти обязательно доминировал религиозные критерии, несмотря на отдельные упоминания о политических ритуалах, согласно «законам чингизовым». Однако описания последних оставляет впечатление, что и «чингизовы нормы» обрели исламскую легитимность, хотя их былая религиозная (неисламская!) сакральность часто игнорируется; но до тех пор, пока речь не заходит о тех правителях «рода/племени чингизова», кто принял ислам, что расценивается как победа религии во власти, и значит в принципах управления. Можно вновь напомнить о другом примере отклонения от

чисто конфессиональных оценок – апелляции к образу древнеперсидского царя Ануширвана (реже, Афрасиаба, воспринимаемого «царем тюрков») в качестве эталона справедливого правления. Однако и в этом случае, конфессиональность снова находит свое отражение в оценках авторов, если вспомнить, что Ануширван получил сакральную «санкцию», будучи упомянутым в хадисе Пророка в качестве образца справедливости.

Таким образом в большинстве сочинений кокандских историков мы видим стереотипические построения образа монарха (хана/султана), основанное на развитии «имперской/монархической» модели «универсального государства», которое, правда, редко соответствовало реальности. Кроме того, при таком видении роли владыки и государства доминирует, как показано выше, персонификация этатического начала. То есть, государство и его функции почти полностью ассоциируются с конкретным правителем, либо реже с династией. В «пост-ханской» или туркестанской исторической традиции обнаруживаются уже немного иные оценки, большей частью связанные с критическим взглядом на правителей, особенно в плане их ответственности перед «Богом, *шар'иат*ом и подданными». Хотя такие же напоминания правителям об их обязанностях перед общиной (обществом) и перед Богом имели место и в прежней литературе. Однако они редко становились руководством к действиям; критерии и принципы «мудрого и справедливого управления» оставались лишь теоретическими предписаниями, мало влияющими на реальность.

Морально-нравственные принципы и предписания не смогли упорядочить ни государственную жизнь, ни взаимоотношения между конгломератом племен и родов, по крайней мере, удержать их от кровопролитных распрей (по источникам – «самоедства»). Несмотря на попытки создать единую систему религиозного контроля (через институт *мухтасиб*ов, *шайх ал-ислам*ов или *кади-ра'ис*ов), государство не смогло использовать религию как инструмент социальной регуляции, и, тем более, как инструмент преодоления клановых и региональных противостояний. Хан в той или иной мере был ограничен условностями функционирования системы, в которой он должен был соблюдать некоторый баланс интересов, особенно, что касается племен, конфедераций, земледельцев и городских жителей. Нарушение баланса приводило к расстройству системы и оборачивалось против самого же правителя или регента. Религиозная этика и мораль лишь номинально регулировали внешнее поведение, риторику власть предержащих, которые пытались придать шар'иатскую легитимность своим действиям и распоряжениям. Более того, зависимость сословия богословов от властей и полное сращивание юридических (казийских) институтов с государственно-бюрократическим аппаратом позволяло легитимировать более чем сомнительные налоги, придавать «законность» иным государственным мероприятиям.

Социальная психология большинства тогдашнего общества Коканда, в основной части которого еще доминировали родовые отношения, единственно легитимным носителем верховной власти могла, видимо, воспринять только потомка Амира Тимура, или Чингиз-хана. Кочевые племена ханства без особого энтузиазма воспринимали исламские политические теории, тем более, в их достаточно абстрактном виде. Такие теории, как видно, успели прижиться преимущественно в городской (оседлой) среде, так как больше отвечали их образу жизни и соответствовали их представлениям о нормах безопасности. Хотя формирование полноценной «городской среды»[1] (как и части оседлых земледельцев) в Коканде состоялось много позднее, чем в соседних государствах, и затянулось на долгие годы, что связано со строительством новых городов (в том числе и столицы), сооружением ирригационных систем, организацией в этих районах земледельческих общин и т.п. Несмотря на это, почти все авторы источников, обращаясь к истории последних трех десятков лет истории ханства, отмечают политическую доминанту кочевников, которые так же составляли основную часть армии и служилого сословия. Их традиции и представления тоже, очевидно, влияли на названные процессы, особенно на восприятие норм легитимации власти.

Коканд, несмотря на свою относительную географическую изоляцию, не мог оставаться вне влияния внешнего мира, особенно ближайших соседей (Бухары и Кашгара). Начавшиеся в соседнем Бухарском ханстве процессы поисков исламских источников легитимации власти, отказ от некоторых чингизидских норм в управлении государством и системе налогообложения (при Шах-Мураде и отчасти продолженные при Амире Хайдаре), символизировали попытку исламской («накшбанди-муджаддидийской») реформации политической системы и жизни общества. Эти явления можно рассматривать как часть процесса, имевшего свои непохожие формы в Великой Порте, в Волго-Уральском регионе, Средней/Центральной Азии, Иране или в Индии.

Реформация в Бухаре была начата Шах-Мурадом как «обновление» или «восстановление» мусульманских норм, сильно ослабших и отчасти вытесненных кочевническими обычаями. Поэтому «муджаддидийская реформация» обрела здесь ясно выраженный «анти-чингизидский» и «анти-‘адатный» вектор, подразумевая исламизацию всех сфер политической и общественной жизни, религиозной морали и т.п. Попытки Шах-Мурада возродить истинно исламские нормы в управлении государством сразу же находят отклик у современников и, особенно, у историков либо

[1] Исключение составляют старые города-центры как Ташкент, Ош, Андижан, Касан. Однако надо иметь в виду массовые переселения в Ферганскую долину кочевых племен (в том числе мингов и кипчаков), которое состоялось в первой половине XVIII в. Это серьезно изменило состав населения.

авторов суфийских (дидактических и биографических) сочинений. Они, в той или иной степени, выражали мнение городского и оседлого населения в деревне. Эти части общества были особенно заинтересованы в воплощении религиозных норм политической и общественной жизни, как определенной гарантии стабильности и социального порядка.

«Бухарская реформация» нашла своеобразный отклик и в политических кругах соседних ханств, однако не при жизни Шах-Мурада, а во время правления его сына Амира Хайдара. При нем, под давлением «кочевого элемента», произошла уступка «чингизидским обычаям», а сама реформация обрела уже не такие максималистские формы, как это было при Шах-Мураде. Амир Хайдар не продолжил всех начинаний отца и даже вернул некоторые нешар‘иатские налоги, пытаясь одновременно создать свой образ в качестве «ученого на троне». А самое главное он позаботился о генеалогической легитимации собственной власти, инициировав создание саййидской родословной. Именно такое завершение «муджаддидийской реформации» больше всего повлияло на владетелей соседних ханств, которые включились в это соревнование «благородных генеалогий». В Коканде поиск «саййидских корней» был воспринят не только в качестве основного источника легитимности власти, а как доказательства политической независимости Коканда от Бухары.

Социальные и религиозно-духовные регуляции в кокандском обществе большей частью выпали на долю ритуальной традиции вокруг святынь. Правящая аристократия тоже старалась использовать популярность святынь, где проводились самые важные политические ритуалы власти. Хотя прямого воздействия на эту сферу общественной жизни точнее глубоко социализированного (коллективного) и унифицированного ритуала государство не могло инициировать. Тем не менее, ритуальная практика масс («черни») оставалась относительно независимой от государственного вторжения. Впрочем из этого правила были исключения, например попытки ‘Алим-хана провести «ревизию» деятельности шайхов и суфийских групп. Эти действия получили разную оценку современников и особенно поздних историков ханства. Никто из преемников ‘Алим-хана не решился повторить подобные попытки жесткого контроля действий суфийских групп, возможно не желая нарушать устоявшийся религиозный и социальный баланс.

В духовных и общественных регуляциях суфийские шейхи участвовали достаточно активно. Однако их социальная роль не была стабильной, по крайней мере, не смогла противостоять племенному сепаратизму и предложить какую-либо альтернативу для идеологического объединения дисперсного социума ханства. Это же касается сословия религиозных аристократов (саййидов, ходжей и др.)[1]. Их сословное отчуждение от

[1] Значительное количество суфийских шайхов были выходцами из сословия религиозной аристократии.

«черни» (степняков, «сброда») граничило с духовной деспотией, что тоже едва ли могло способствовать объединению общины или, скажем, унификации ритуальной практики разных социальных страт верующих.

Функционирование религиозных институтов в кокандском ханстве еще ждет своего исследователя. Предварительно мы можем говорить о слабой эффективности большинства из них. Основная причина, как сказано, состояла в том, что религиозные и правовые институты были частью государственного аппарата и, естественно, обслуживали интересы власти, но не интересы закона (при всей абстрактности его положений). Другая причина, резко снижающая эффективность юридических институтов, крылась в систематической коррупции. К тому же, функционирование всех этих институтов было основано на самофинансировании. Иными словами, просители (истцы), ответчики или другие заинтересованные стороны процессов с разбирательствами оплачивали «услуги», размеры которых были не под силу простым гражданам, отчего суды обретали открыто сословный характер.

Это же можно сказать и о налоговой системе. Часто количество сборов не контролировалось государственными органами и превращалось в многоступенчатую систему поборов, которая кормилась именно с количества собранного, а значит, сборщики были заинтересованы в увеличении сборов или находили другие формы утаивания реально поступившего количества налогов. Еще более примечателен сбор «чисто религиозного» налога – *закат*а. К рассматриваемому времени он потерял изначально заложенный в нем религиозно-сакральный смысл, и обрел светский характер, то есть практически полностью расходовался на нужды государства и тоже не был свободен от злоупотреблений и коррупции.

Культурная жизнь ханства была частью духовной жизни и, конечно, имела свои особенности. Говоря об уровне и формах культурного развития в ханстве, исследователи чаще всего апеллируют к бурному всплеску в развитии придворной поэзии. Однако трудно рассматривать дворцовую и «официальную» поэзию как продукт культурного развития. Тем более что в этом смысле речь может идти только об эпохе ‘Умар-хана и отчасти его преемника Мадали-хана. Можно лишь говорить, что сама атмосфера покровительства поэтам и поэзии, очевидно, подтолкнула развитие этого жанра вне дворца, интересные образцы которой публикуются исследователями. Во всяком случае, культурная и духовная жизнь носили довольно многообразный характер, хотя и не могли полностью вписаться в религиозные ограничения, исходящие из предписаний книжного ислама. Это особенно касается поэтических собраний при дворце.

THE KHANATE OF KOKAND: POWER, POLITICS, RELIGION

(a brief summary)

This book was conceived as part of the first volume of an extensive study on the history of Islam in Central Asia in the period from the 18th century down the collapse of the Soviet Union. The topic was introduced in the program of the «Islamic Area Studies» project at Tokyo State University under the direction of Prof. Hisao Komatsu. When starting this work, I quickly became aware that even a brief review to cover the history of Islam in the three Central Asian khanates, scheduled for the first volume, turned out to be an extremely complex and voluminous endeavor. The main reason for this is a serious lack of academic studies dedicated to this aspect of regional history during this period. While there exists a relatively large number of publications, these, according to Anke von Kügelgen, mostly concentrate on the "informational reconstruction of the political framework of the time".

Having started to study the material over a year ago, I thought that the historiography and history of Kokand had been studied extensively enough that it was possible to build on these previous studies in order to proceed directly to the review and analysis of the dynamics of the religious situation in the khanate. This theme interested me most and has been virtually unexplored. However, after several months of work with publications and written sources, I realized that I had placed much too high hopes on the degree to which the history and historiography of Kokand had been studied. Continuing to explore the material, I arrived at the following disappointing conclusions:

1. The existing studies on the works of Kokand historians, for all its vastness, have been and are still relying on outdated methodology, being firmly situated in the Soviet and post-Soviet (national-regional) bibliographic context, where modern methods of research in Islamic historiography have not been taken into account. Most of these studies come in the form of bibliographic manuals dedicated mainly to the formal characteristics of sources, such as the kinds of paper, the physical dimension of the manuscripts, the dates when they were written, a concise and formal informational text on the author's repertoire and the contents of the source. Rarely do we find investigations on mutual connections and interdependencies between sources written within the same khanate, the connections between different authors and so on. Even when a detailed review of the content of a source is given, most of the publications published on the topic up to now use it mainly for the reconstruction of political events and socioeconomic history the khanate, mostly in the well-known style where the focus in the Soviet period lay on exposing class struggle and exploitation, or

where in most studies by contemporary scholars in the region it lies in a coarse critique of the colonial policy of the Russian Empire. Many important questions of historiography remain outside the attention of most researchers – such as the style how political events are presented, the relationship of this style with the common Persian- and Turkic-language histories of the past, the intermingling of Islamic and Chingizid traditions, the understanding by the authors of dynastic genealogy, its legitimacy, forms of criticism of some rulers or of elevation of others, etc. And, most crucially and importantly, most researchers had no interest in and paid no attention to the religious aspects of the text, including both semantic problems (such as the analysis of the religious contexts of historical events) and formal problems (such as the principles of explication of quotations from the Koran and Hadith).

2. The academic historiography of the khanate of Kokand was literally scattered into individual articles and prefaces of various works, most of them dedicated to problems of source studies. Besides, the history of the khanate was portrayed by many a researcher in terms of only the individual sources or documents which this particular researcher was investigating or editing; many of these publications portray the history of the khanate in the light of a single source. And once again we find that there were a few key issues to which historians in their studies paid virtually no attention: the means of religious or, so to say, electoral legitimization of power, the forms and means of justification for expansionism or for the suppression of internal feuds, the role of Islam as a social regulator or as a means of communication in its various different forms, the religious assessment of the invasion of the Russian Empire in terms of ***dar al-harb*** and ***dar al-islam***, the discussions by theologians of the new political environment after the Russian colonization etc.

3. The structure and character of Kokand as a state entity, its social, religious and communal institutions have been studied very poorly. We are faced with still more problems when trying to answer the question at which point we should be considering Kokand as a state or khanate of its own, and what the peculiarities of its bureaucratic structure and the specificities of its provincial administration were.

These and many other issues and unexplored aspects in the history of the khanate, mentioned separately in the relevant sections, made it necessary to address two interrelated problems. First it was necessary to provide an independent reconstruction, keeping the objectives of the study in mind, of the history of Kokand in a more complete and systematic manner, in particular in terms of religious interpretations of sources and events as well as the incentives for the historical legitimization of power or of the actions of powerful actors within the state. In my opinion, these ideas largely stimulated authors to write their historical works and were thus laid down as an inseparable aspect of the sources. Secondly, from the very beginning of my study of the works of Kokand

historiography and of scientific publications it became clear very early that an encyclopedic research of the form in which I had planned it cannot be realized in full, moreover since the book was primarily conceived as a history of Islam in the Kokand khanate. The shortcomings mentioned in previous publications as well as the necessity to elaborate some of the relevant issues in detail have prompted me to adjust not only the name, but also the direction of research. I came to the conclusion that, as the volume of this study was rapidly expanding, some aspects of the original plan would have to be left out of the scope of the book. This concerns, for example, the system of religious education in the khanate, a more detailed review of the *qadi* courts, the functions of other religious institutions (mosques, Sufi *khanaqahs*, shrines), the *waqf* economy of the khanate, the institutes of the *qadi-ra'is* and *muhtasib* etc. These issues I could consider only partially. What remains similarly poorly studied is the system of taxation in the khanate of Kokand, for example from the viewpoint of religious prescriptions, which is particularly relevant in the light of how it remained a permanent cause of dissatisfaction of the tribes on the fringes of the khanate. Hence it is with some regret that I have to admit that some of the material I have accumulated and studied has not found entry into this study, and that much work nevertheless remains for the future.

Nevertheless, I see this work as another small step towards the study of religion and politics in Kokand. In spite of the deliberate and conscious limitation of the scope of this study, I retain the hope that some of the issues raised by me will stimulate discussion and further studies in the research community. Likewise, I also assume that in the future I will be able to return, at least in the form of articles, to the subjects and materials left outside the scope of this book and to attempt to formulate my own views on them.

Based on the foregoing, the purpose of this study is, therefore, to examine the political, economic and social history of the khanate of Kokand in the context of the religious situation, or rather through the prism of religious prescriptions. My basic assumption was that it is impossible to adequately understand the sources and history of Kokand itself without the "religious component". This basic assumption resulted in the following research objectives. First of all, I concentrated on the secular and sacred sources of legitimacy of the Ming dynasty of Kokand, on the principles of admonition and of criticism of the rulers by the historians of the Khanate, on the discourse concerning the relationship with colonial authorities, and on the historians' assessment of revolts and rebellions in the context of legitimate power. This also includes reviews and analysis of the religious morality and ethics in the conduct of the powers that be and of the political elite. The question of spatial legitimacy (establishment of the capital, territorial claims, etc.) also occupies a special place in the historiography of the khanate. And finally, I analyzed the different interpretation and assessment of rituals and rites in terms of religious prescriptions by different authors and theologians.

In this manner I tried to focus on the reconstruction of how local authors from the khanate of Kokand and from Turkestan perceived their own history. We should keep in mind that the historians of Turkestan described and analyzed these and earlier dramatic events *ex post facto*, that is, after the khanate of Kokand had been eliminated. Therefore, the rethinking of this history in the subjunctive mood by local authors sometimes, probably by tradition, takes the form of myths, which were convenient for authors to describe events, and for readers to understand them. In this understanding, myths were "convenient" in the sense that they allowed to overcome the embarrassment and religious discomfort that characterized the beginning of the process of colonization. Myth-making in this sense is a mandatory element of history, especially where it involves a political characterization of a new situation, or where there is a concrete political purpose behind it. Added to this we find the religious predilections of the authors themselves, which likewise led to a consciously created asymmetry of their historical views. However paradoxical it may seen, this asymmetry was in many ways natural, being well-suited to the assessment of the complex set of perceptions and reactions within a society that lived by the same ideas as the authors and that perceived these myths as real and instructive episodes of its own history.

ПРИЛОЖЕНИЕ.
Описание документов мазаров Ферганы

Свиток WT-QM-01 (факсимиле сс. 106-112[1]). Содержит родословную (*насаб-нама*) потомка первого завоевателя Центральной Азии Кутайба ибн Муслима (!)[2]. Его мнимая могила расположена в совр. селении Супи, (старое название «*Килич*»), Джалла-кудукский р-н Андижанского *вилайата*/ области (сноски на литературу: «B».V.4). Первая часть свитка начинается с краткого обоснования направления *киблы* мечетей, со ссылками на Коран и хадисы. Это связано с упоминанием о строительстве Кутайбой ибн Муслимом мечети в Самарканде у ворот *Аханин* («Железные»), со ссылками на авторитетные сочинения «*Равзат ас-сафа*» и «*Мулхакат ас-сурах*»[3]. Затем приведена краткая родословная Кутайбы (он упоминается везде с титулом «*Шах*»), которая, вопреки реальному положению дел, через две персоны восходит к четвертому халифу ʻАли ибн Аби Талибу (ум. в 661) в таком виде: Кутайба ибн Муслим ибн ʻУмар ибн ʻАли ибн Аби Талиб (сс. 110-112). Далее утверждается, что настоящая родословная составлена на основе родственных линий «потомков великих праведников» (سلالة سلاف طاهرين), а так же на основе достойных доверия сведений лиц», которые жили и похоронены вокруг этого «великого Шаха» (=Кутайбы б. Муслима»), то есть в селении *Килич* (قليج – старое название этого селения. Бартольд. Туркестан, с. 216).

Собственно родословная (это вторая часть свитка) была восстановлена заново «по просьбе этого Ишана», то есть «заказчика» Шаха ʻИса Ходжи, который завершает цепочку имен в оригинальном тексте (с. 107). Остальные имена его потомков и родственников записаны другими почерками и, очевидно, позже. Датировка документа оказалась сложной из-за неясно исправленной оригинальной даты, которая (кроме месяца – *раджаб*), очевидно, была переделана на 1241 (январь-февраль 1826), вместо первоначальной 1271 (март-апрель 1855)[4].

---

[1] Передачу имен мы сохраняем так, как они зафиксированы в документах Краткое описание, выполненное Я. Кавахара см. на сс. 36-37. Издатели документов в факсимиле проставили пагинацию в современном (европейском) стиле. Однако документы расположены в стиле арабских книг (условно «с права на лево»), что запутывает порядок страниц в сносках.

[2] Особенность написания имен сохранена. Всего упомянуто 28 колен и 45 персон. Имеются оттиски печатей 35 богословов (там же, с. 37).

[3] И действительно об этой могиле упоминается в названных и более ранних источниках. Обзор этих источников см.: Бартольд. Туркестан, с. 216-217.

[4] Издательница факсимиле Я. Кавахара полагает, что первоначальная дата 1271 г.х. исправлена на «1261» (или наоборот). Она склонна принять за оригинальную дату 1271 отмечая, что большинство печатей имеют даты 1270 или 1271 (с. 37). Исследовательница так же полагает, что печать Малла-хана может быть доказательством оригинальности

Третья часть свитка (сс. 107-108) представляет собой обширные и краткие *ривайаты*[1], со ссылками на Коран и хадисы, предписывающие уважение к потомкам Пророка. Например, в начале одного из *ривайат*ов приведен хадис: «Поистине, самые лучшие из созданий [Бога] после нашего пророка [Мухаммада] – да благословит и приветствует его Аллах! – это его первые [его] преемники[2], а после них – потомки Посланника Аллаха ...»[3]. Резюме *ривайат*а дано на персидском языке – «Во всех вопросах возвеличивание и почитание сайиидов [обладателей] истинных родословных есть предписанная обязанность (*ваджиб аст*)». В других частях *риваят*ов мы видим обоснование (со ссылками не только на сочинения по *фикх*у, но и исторические произведения) об освобождении сайиидов от хараджа и поземельных налогов. Последняя четвертая часть документа (с. 106) представляет собой повтор тех же аргументов и краткого заключения, представляющего собой решение кадия о привилегиях и правах просителя. Несмотря на краткость (несколько строк), это, пожалуй, самая главная часть документа, ради чего была переписана (или составлялась вновь) родословная «заказчиков», то есть родственного клана, кто возводил свою родословную к Кутайбе ибн Муслиму. Здесь почтение к семье *сайиид*ов «во всех вопросах» обосновывается ссылками на Коран и хадисы, из чего делается вывод о религиозной обязанности (*ваджиб*) считаться с их правами.

Свиток № WT-QM-02 (факсимиле сс. 87-105) Принадлежит потомкам Кутайбы ибн Муслима, состоит из блоков, подобно описанным выше. Это рулон, составленный из четырех отдельных документов, почти соответствующий четырем отдельным блокам. Начало текста схоже с документом, описанным выше. То есть, здесь так же приведена история Кутайбы ибн Муслима и далее упомянуты его потомки (собственно родословная) до Мир *сайиид* А‘али (اعلى) Ходжа-йи ишана сына Сайиид Шаха Мир Саримсака Ходжи (с. 98)[4]. Как видно из текста, инициаторами составления этой родословной выступили оба отпрыска одной из побочных линий клана. Скорее всего, мы не имеем дело с обычной подделкой[5]. В

второй даты – 1271 (март-апрель 1855), поскольку попадает на правление этого хана (из-за не вполне удовлетворительного качества оттисков печатей, мне ее обнаружить не удалось). Этот аргумент мне не кажется убедительным, так как дата не соответствует времени правления Малла-хана (1858-1862), который, насколько известно, никогда не правил в Андижане даже в качестве хакима. Тем более, к искомой дате (1271) он не носил титула «хан».

[1] Напоминаю, что *ривайат* (الريواية цитата, отрывок) – документ с цитатами из известных сочинений по фикху (см. подробней: «В». V.4, прим. 64).

[2] Имеются в виде первые четыре праведных халифа.

[3] ... ان افضل الخلق بعد نبينا صلى الله عليه و سلم الخلفأ الراشدون وبعدهم اولاد رسولنا

[4] Его имя имеется в предыдущем документе, правда, в числе дописанных после составления документа (с. 107).

[5] Дело в том, что имена Мир сайиид А‘али Ходжа-йи ишана и его отпрысков дописаны позже, и эта приписка не подтверждена соответствующей записью и печатями (с. 107).

конце документа приведена дата (*раби‘ ал-авал* 1274/октябрь-ноябрь 1857) и затем имена свидетелей (они все ходжи, возможно из этого же клана). Их свидетельства сопровождаются стандартной формулой о том, что они «достойны доверия». Эта приписка заканчивается другой формулой, подтверждающей достоверность родословной (97-98).

Затем в свитке следуют четыре обширных *ривайа*та.[1] В них приведен тот же хадис о необходимости почитать потомков Пророка и заключительным резюме, что почитание *саййидов*, у которых имеется подтвержденная родословная, есть религиозная обязанность (*ваджиб аст*). Первый *ривайат* (подтвержден 8 печатями) датирован тем же 1274 годом, хотя на одной их печатей (крайняя левая) имеется дата 1283/1866-67 г. (с. 97). Второй *ривайат* (с. 96-97) изложен в том смысле, что почтение *саййидам* из потомков Кутайбы ибн Муслима оказывалось выдающимися султанами прежних эпох, благодаря его благородной родословной. На этом основании представленная родословная (*насаб-нама*) была утверждена авторитетными кадиями и учеными. Поэтому *шаджару*[2] следует воспринимать как «шар‘иатский аргумент» (حجت شرعية) и оставлять харадж в пользу тех, кто ее представит. Затем приведены разные аргументы (*ривайа*), представляющие собой краткие цитаты из разных сочинений,[3] в которых такое решение представлено как правомерное. Документ подтвержден 13 печатями, среди которых печать верховного кадия/*кади-йи калан* (крайняя левая, с. 96).

Далее (сс. 94-95) снова приведены две выписки разных сочинений (вроде упомянутого выше «*Шараф ас-садат*») с предписаниями «почитать и любить» саййидов, с использованием явно подложных хадисов[4]. Следующая часть документа составлена в виде вопросов, то есть имеет форму фетвы (*фатва*). Например: «Предписано ли уважение и почтение потомкам Пророка, если они представили утвержденные родословные? Ответ сформулирован в виде решения о том, что почтение и уважение саййидам предписаны (*ваджиб*). Или: «Обязаны ли султаны

[1] Издательница текста Я. Кавахара назвала их «фетвами» (*фатво*) (с. 37). Однако во всех случаях мы имеем стандартное начало *ривайат*ов: «ما قوله الايمة الاسلام رضى الله تعالى عنهم اجمعين در اين مسله كه» («Из того, что сказали имамы ислама – да будет ими всеми доволен Всевышний Аллах! – в этом вопросе, который....»). Либо его завершение: «الريواية من ...» – «*Ривайат* [=выписка] из ...». Впрочем, иногда в документах ощущается попытка подражать фетвам, например формулировками в виде вопросов и «заключениями» по ним в виде аргументированных ответов.

[2] Здесь – то же, что и *насаб-нама* (родословная).

[3] «*Кади-хан*», «*Мухит*», Мулла ‘Али, *Рисала-йи шаджара-йи тайййб* и др. Из названных сочинений удалось идентифицировать только первые два. Первое из них – это сборник фетв «*Фатава Кади-хан*» Фахр ад-дина Кади-хана (ум. в 592/1196). Второе – «*ал-Мухит ал-Бурхани фи фикх ан-ну’мани*» Бурхан ад-дина ал-Бухари (ум. ок. 570/1174).

[4] Например: «حب السادات افضل العبادت» – «Любить саййидов самое предпочтительное из поклонений» (то есть молитв) (с. 95, первая строка).

[разных] эпох и разных мест наказывать тех, кто оказывает непочтение к *саййидам*»? Ответ: «Обязан наказывать». Следующая часть документа (сс. 89-94) является *ривайат*ами, с обоснованиями положительных ответов на поставленные вопросы.[1] Например, первая выписка из того сочинения «*Шараф ас-садат*» (иногда с указанием глав) представляет собой список (и, соответственно, историческую и социальную градацию) тех «сословий», которые следует особенно почитать. Естественно, это пророки их потомки, преемники и последователи и т.п. Остальные выписки так же содержат другие аргументы (составленные в виде хадисов и «шар'иатских предписаний и обязанностей») в пользу почитания *саййид*ов. Интересно, например, упоминание о том, что обложение земель *саййид*ов налогами (عراض تعريض) – дело Фараона (с. 92), в смысле угнетателя. Эти документы без печатей. Однако следующий короткий *ривайат*, подтвержденный одной печатью (с. 89), является фактическим резюме предыдущим пространным выпискам из сочинений. Он содержит заключение о том, что представленная родословная является достоверной и «утвержденной».

Следующий документ (сс. 88-89) в этом же блоке представляет собой следующие решения: А). Ходжей, «живущих в селении имама (!) Шаха Кутайбы, который был истинным саййидом и из отпрысков 'Али ...», признать потомками «плоть от плоти» (بطنا بعد بطن) этого Шаха Кутайбы. В). Признать правомерным по шар'иату освобождать этих ходжей от хараджа и позволять собирать им подношения (*назурат*), где бы они не находились. Решение утверждено семью печатями муфтиев и кадиев. Дата отсутствует.

И, наконец, этот свиток завершает запись, тоже представляющая собой *ривайат* на арабском языке, в котором, со ссылкой на сочинение «*Мухит*»,[2] в котором приведено известие о том, что право сбора «подношения с могил "святых"/*аулийа*» (نذوراة مقبرة الاولياً) принадлежит их потомкам (с. 87-88).

Свиток № WT-QM-03 (факсимиле сс. 71-86). Серия оригиналов (в основном *ривайат*ы), найденных на этом же мазаре Кутуйбы ибн Муслима. Представляет собой схожие с вышеописанными документами решения по поводу подношений в пользу потомков Кутайбы ибн Муслима и освобождения ходжей от хараджа. Эту серию завершает решение Худайар-хана об освобождении довольно большого (судя по описанным границам) участка земли около названного мазара от поземельных обложений (مداخلت تعروض!).[3]

Свитки WT-QB-01 и 02 (Факсимиле сс. 65-79)

[1] Здесь, кроме указанных, приведены названия сочинений «*Раузат ал-ахбаб*», *Тафсир* Хусайна Ва'иза ал-Кашифи (начало XVI в.) и др.

[2] См. о нем выше.

[3] Автор краткого описания неточно квалифицировала документ, как распоряжение Худайар-хана об освобождении от налогов названных здесь группы ходжей из потомков Кутайбы ибн Муслима (сс. 37; английский текст 24 – «Tax exemption»). Между тем, речь идет только о конкретном участке земли и одном виде налога.

Следующая группа аналогичных документов найдена исследователями на мазаре Карайази-баба (*Қораёзи бобо*), расположенном в Ферганском вилайате (области) в кишлаке *Бешкапа*. По легендам Карайази-баба прозвище Асадуллаха ходжи, который был сыном одного из легендарных распространителей ислама в Центральной Азии, который больше известен под именем саййид Баттал Гази (с. 37).[1] Из найденных документов особенно интересны два. Первый из них (01, с. 69) представляет собой подтвержденную рядом муфтиев и кадиев (32 печати) родословную, составленную по просьбе потомков святого Асаматуллаха ходжи, Хайдар-ʻАли ходжи и др. (всего 10 персон), которая через 28 колен восходит к упомянутому Карайази-баба. Дата составления – *джумада ал-ахира* 1275/ январь-февраль 1859.

Другой документ с этого же мазара (02, с. 68) представляет собой фетву с *ривайат*ами. В первой части ставится вопрос – имеют ли право сбора подношений (*назурат*) потомки святого? Ответ содержится в двух приложенных *ривайат*ах (выписки из упомянутого сочинения «*Мухит*») с сентенцией (аналогичной, что приведена выше) о том, что потомки святого имеют права сбора пожертвований в пользу мазара их предка. Заключительное решение муфтиев и кадиев дано в том же смысле, что названные просители имеют право на сбор подношений, поступающих от посетителей могилы их предка.

Значительный корпус похожих документов опубликован в другом томе этого же сборника (Mazar Documents, vol. 3). Из этой группы для предлагаемого здесь обзора наиболее интересными представляются документы, обнаруженные на мазаре Хазрат Аййуб, расположенный на северо-востоке Ферганской долины, около города Джалалабад (совр. Кыргызстан).[2]

WT-HA-01 (факсимиле сс. 191-232). Это самый большой документ (из опубликованных), утвержденный 148 (!) печатями разных богословов. Он представляет собой переписанную в *мухарам*е 1300/ноябре-декабре 1882 года копию обширного родословия саййида Махмуд-хан-Ата. Родословная по материнской и по отцовской линиям одновременно возведена к пророку Айубу, и к ʻАли б. Аби Талибу (через Мухаммада Ханафийу, Бурхан ад-дина Килича и Махдум-и Аʻзама).[3] Здесь же приведены краткие истории о самом Пророке Мухаммаде, его первых «праведных преемниках» (*хулафа-йи рашидун*). При этом в первой части имеются ссылки на некоторые айаты Корана о пророке Аййубе, которые ниже обыгрываются в контексте истории всего его рода (сс. 227-232). Рассказы о первых потомках Айуба, скорее всего, вымышлены, хотя, похоже, опираются на более раннюю

[1] О нем см.: Снесарев. Хорезмские легенды, с. 178-180.

[2] Общие сведения об этих находках: Mazar Documents, vol. 3, pp. 31-32.

[3] О них см.: «B». V. 1.

традицию такого рода сакральных историй. Это же касается историй о Пророке Мухаммаде, его первых преемниках, о Мухаммаде Ханафийа и его «потомках» (сс. 197-227). Однако надо иметь в виду, что эти истории переписывались в виде небольших сочинений,[1] и путеводителях по мазарам, например, Бухары, где, скажем те же рассказы об Аййубе тоже превращались в сакральные истории, популярность которых подтверждали многие исследователи.[2]

Возвращаясь к описываемой родословной, еще раз подчеркнем ее уникальность. Она представляет собой по своему классический образец сакральных родословий Ферганской долины (подробней заключения см.: «B».V.4).

Документы WT-HA, 02-23 (факсимиле сс. 169-190).[3] Обнаружены на том же мазаре Айуба. Сохранность некоторой части из них неудовлетворительна, что заставляет описать их бегло. Основная часть оригиналов представляет собой письма, податели которых названы потомками пророка Аййуба. На этом основании утверждается, что они имеют право на сбор традиционных подношений (نذورات و صدقات/*назурат ва садакат*), «ради довольства духа святого». Речь идет о подношениях в пользу тех святых (точнее, их потомков), кто считался покровителем определенной профессии, в данном случае пророк Аййуб считался покровителем производителям шелка (*пилла-каш*, *баффан* и др.). Ниже представлены описания некоторой части этих писем.

WT-HA-02 (с. 190). Без печатей, дата утрачена. Представляет собой «нижайшее прошение» (عرض بنده) на персидском (таджикском) языке от имени Йусуфа ходжи. Адресат из-за утрат не установлен.[4] Проситель пишет о том, что ранее от ханов его семья имела тарханный ярлык,[5] который он хотел бы восстановить.

WT-HA-04 (с. 188).[6] Обращение (на таджикском и староузбекском) главы шелкопрядильщиков Маргилана Закира Аксакала к прядильщикам

[1] В моей личной библиотеке имеются одно такое сочинение, переписанное в мухарраме 1238/сентябрь-октябрь 1822 г. в Намангане, с изложением истории Аййуба (названия нет).

[2] Бабаджанов, Муминов, Некрасова. *Чашма-йи Айуб* (там же ссылки на источники и литературу).

[3] Описание издателей (А.Муминов, Н. Абдулахатов) очень краткие (1-3 строки) и не всегда точные. Поэтому я предпочел изучить материал самостоятельно. Другие параметры документов (размеры и проч.) указаны в описаниях издателей.

[4] Обращение начинается с формулы «...بجناب عالیحضرتم» - «Его высокоприсутствию, моему господину...». Это может свидетельствовать, что адресатом был сам хан (Худайар?).

[5] То есть жалованная грамота правителя, дающая право на владение землей, или освобождение от каких-то налогов и т.п.

[6] Некоторые документы, не имеющие отношение к поставленным нами задачам, мы пропускаем.

и изготовителям шелка передавать подателям письма (потомкам Аййуба) причитающиеся подношения. Особо оговаривается, что их благожелательные молитвы (*ду‘а*) «принимаются», то есть воплощаются. Имеется приписка отправить такое же письмо шелкопрядильщикам Чуста и Санг ... (?).

WT-HA-5 (с. 187). Языки – арабский и персидский (таджикский). Казийское решение с *ривайат*ом о том, что Мулла Мухаммад-‘Али ходжа является потомком пророка Аййуба и имеет право сбора подношений и даров (نذورات و هدايأ), поскольку является потомком пророка Аййуба, что доказывается его родословной, утвержденной кадиями (казиями).

WT-HA-06 (с. 186). Язык староузбекский. 22 *шаввaля* 1304/13 июля 1887 г.[1] уведомление в адрес профессиональных шелкопрядильщиков о том, что податель этого письма Мухаммад-‘Али ходжа (упомянут в предыдущем документе) является потомком Мухаммада Ханафийа,[2] на что у него имеются утвержденные документы и йарлыки, дающие ему право сбора подношений. Далее составитель (имени нет) пишет, что желательно отдавать свои «подношения на пути [или «во имя»] Аллаха» подателю письма. «Однако отдавать подношения добровольно, – продолжает составитель, – поскольку у подателя имеются подтвержденные документы. ... И когда имеется человек, у которого есть подтверждающие его [личность] документы, то зачем отдавать [подношения] кому-то чужому»?

WT-HA-07 (с. 185). Язык персидский (таджикский). Сохранность плохая. Дата: 23 *шаввaля* 1304/14 июля 1887 г. Дата поставлена и по Юлианскому календарю (1887). Обращение к шелкопрядильщикам Маргилана, Коканда, Андижана, Намангана и других прилегающих к ним селений о том, что податели письма из потомков пророка Аййуба – Мулла Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан сын покойного Кади ходжи Ишана и Мийан Хади ходжа-йи Ишан сын ... ходжа-йи Ишана, который является распорядителем пожертвований (*мутавали*) мазара «*хадрат Аййуб*»; они имеют необходимые разрешения и подтвержденные родословные, дающие им право собирать подношения, переданные в пользу своего предка. Имеются приписки: «Подношения, передаваемые с добрыми намерениями (*нийат*), должны отдаваться при полном согласии обеих сторон» (براضی طرفين), то есть того кто подносит и кто принимает. Тут же приводится подтверждение кадиев о том, что упомянутый Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан имеет право сбора подношений, поскольку предъявил

[1] Интересно, что составитель переводит дату в хиджре на Юлианский календарь, точно указав год, но поставив 2-е число, без указания месяца (в действительности, по используемому тогда Юлианскому календарю, дата соответствует 1 июля 1887 г.). Издатели в своем кратком описании число в дате не приводят. Кроме того, начало имени подателя ими прочитано неверно как «Мир». В письме имя пророка Аййуба, вопреки описанию издателей, не упомянуто (с. 32).

[2] Написано с ошибкой خنيفه/Ханифа.

нужные и достоверные документы, доказывающие его родственную связь с Аййубом. На обратной стороне документа четыре печати кадиев.

WT-HA-08 (с. 184). Язык староузбекский. Сохранность хорошая. Дата 1304/1887.[1] Письмо от имени Мулла Мухаммад-Йунус Ахунд *мутавали*, Мулла Мухаммад-Зийа Ахунда и других,[2] которые обращаются к «братьям шелкопрядильщикам» (*йар-у дуст филлакашларга*). В письме, в частности, пишется: «Мулла Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан, который является избранным потомком пророка Аййуба – покровителя саййидов, явится к вам[3] [то есть к шелкопрядильщикам] почитать молитвы (*ду‘а*). Мы надеемся, что вы соберете всех шелкопрядильщиков округи. И если они имеют отложенные [для такого случая] подношения, возможно они отдадут их ему и удостоятся его молитвы. Ибо все улемы, шайхи и кадии Маргинана и других [городов] подтвердили, что господин Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан является потомком [пророка Аййуба]».

WT-HA-09 (с. 183). Язык персидский (таджикский) и арабский. Дата и печати отсутствуют (есть основания датировать 1883 годом). Видимо, это черновик письма (полный текст документа приведен в: «B».V.4). Документ завершается приведенными выше сентенциями на арабском, в том смысле, что подношения с мазаров «святых» (*аулийа*) принадлежит только его потомкам.

WT-HA-10 (с. 182). Язык – староузбекский. Дата отсутствует. Имени отправителя нет. Возможно им является тот, кто поставил печать под письмом (оттиск не читается). Адресовано аксакалам и старшинам (*аба’*) вилайата Коканд.[4] Сообщается, что несколько людей в Маргилане претендовали на то, чтобы объявить себя потомками пророка Аййуба, но их притязания были отвергнуты. Однако родословная одного из них – Муллы саййида Гани (внука покойного Шайха Насыра/ناصير) – была признана достоверной. «И поэтому – пишет отправитель, – в силу распоряжения упомянутых улемов, сообщаю вам [=старшинам], что если этот упомянутый саййид прибудет в ваш вилайет, встретить его с почтением и отдать ему причитающиеся подношения».

WT-HA-11 (с. 181). Язык персидский (таджикский) и арабский. Дата – *рамадан* 1320/декабрь 1902-январь 1903. Имеются две печати (не читаются). Сохранность плохая. Однако, удалось установить, что содержание очень близко к черновику письма WT-HA-09. Иными словами,

[1] Я полагаю, что этот документ составлен в то же время, что и предыдущие, может быть с разницей 2-3 дня.

[2] Между тем, на печатях приведены имена: Муллы Мухаммад-Ибрахима сына Мулла Мухаммада Гази и ‘Абд ал-Кайума ра’иса (?) сына ‘Азиза Аксакала, которые не упомянуты в тексте.

[3] Из текста неясно, к какому конкретно сообществу шелкопрядильщиков обращено письмо.

[4] Судя по характерному началу письма «братьям», очевидно, имеются в виду старшины «цехов» шелкопрядильщиков.

Мулла Мухаммад-‘Али ходжа-йи Ишан, известный как Мухамммад-хан тура, назначает доверенных лиц на сбор подношений, поскольку кадии и улемы утвердили его родословную.

WT-HA-13 (с. 179). Язык узбекский. Без даты, печатей и подписей. Черновик заявления Саййид Махмуд-хана (Саййид Махмуд-хана тура) сына покойного Мулла Мухаммад-‘Али Ходжи, проживавшего в селении *Таш-тупа* Маргиланского уезда. Заявление адресовано в Революционный комитет (Ревком) Коканда. Проситель, в частности, пишет: «Нижайше прошу вас о следующем. Я принадлежу ходжам, которые с древних времен имели право собирать дары[1] с кокандских ремесленников. На это у меня имеются документы, подписанные улемами и подтвержденные их наставлениями.[2] В этой связи надеюсь на вас, что вы прикажете Шариатскому комитету,[3] чтобы они [=служащие Комитета] посодействовали в получении мной причитающихся даров с ремесленников и баев [!].[4] Прошу вас – пусть они вызовут к себе в Шариатский комитет аксакалов [сообществ] ремесленников, чтобы те принесли дары в этот Шариатский комитет. И просьба к вам указать им, что вы не против такого [действия]».

WT-HA-14 (с. 178). Язык – узбекский. Дата составления – 7 шаваля 1337/21 июля 1919 г.[5] Отправитель старшина ремесленного «цеха» ‘Асам ад-дин Аксакал сын Асадуллаха ходжи, печать которого поставлена внизу. Адресат – аксакал текстильного базара г. Чуста. По содержанию напоминает недатированный документ WT-HA-10, правда, это письмо является просьбой (*илтимас-нама*). Здесь сообщается, что в Маргилане несколько претендентов считаться потомками пророка Аййуба не смогли предъявить доказательств своего происхождения кроме Муллы саййид Махмуд-хана сына саййида Мухаммада-‘Али. Далее излагается просьба о том, что если упомянутый саййид явится в Чуст, то встретить его с подобающим почетом, и передать ему причитающиеся подношения.

WT-HA-15 и WT-HA-16 (сс. 176, 177) Составлены тем же лицом (с его же печатью) седьмого и пятого *шаввал*я, того же года. Содержания аналогичны предыдущему документу, однако, письма направлены аксакалам базаров продавцов шелка в Коканде и Андижане с той же просьбой собрать изготовителей шелка и передать их подношения упомянутому саййиду Мухаммаду-‘Али.

WT-HA-17 (с. 175). Дата (по печати кадия) 1338/1919-20 г.

[1] Здесь «هديه» – дары. Составитель письма осторожен и не использует терминов прошлого (типа *назр* и *садака*), что могло быть расценено новыми властями как вымогательство.

[2] Очевидно, имеются в виду *ривайат*ы.

[3] Комитеты «по делам верующих», созданы в 1919 году.

[4] Слово «баи» дописано выше строки, но той же рукой, что и основной текст.

[5] Издатели неполно прочитали дату, не указав число (с. 33).

Письмо составлено от имени Народного суда и кадия Джалал-абада, уведомляющий, что упомянутый Махмуд-хан тура имеет право сбора даров,[1] так как его родословная и другие документы были утверждены улемами Маргилана. Сформулировано прошение, чтобы собираемые дары отдавались упомянутому лицу, чем просто неизвестным проходимцам. В конце приведен стандартный *ривайат* (утвержденный печатью кадия ʻИмад ад-дина), содержащий знакомую сентенцию о том, что подношения, жертвуемые могилам святых (*аулийа*) принадлежат его потомкам. Вторая печать (с надписью на русском) читается с трудом, хотя по обрывкам фраз ее можно идентифицировать как печать Народного суда Джалал-абада. Интересны другие нюансы. Утверждается, что упомянутый саййид возводит свои родословные и к Махдум-и Аʻзаму и пророку Аййубу одновременно. В начале письма имеется перечисление профессий связанных с разными этапами производства и сбыта шелка, к кому обращаются авторы письма. Это, например, те, кто растит червей и доводит их до состояния коконов, распускает их на нити, изготавливает разные материи (парчу и проч.) и т.п. Из этого видно, что внутри «цеха» производителей разных видов шелка были свои специализации.

WT-HA-18, WT-HA-19 (сс. 173-174). Язык – узбекский. Дата не отмечена. Очевидно, советское время, однако печати смазаны и нечеткие, потому почти не читаются. Такое же обращение к производителям шелка в Маргилане и других мест с просьбой передавать дары (*хадийа*) названному Махмуд-хану тура.

WT-HA-23 (с. 169). Список 16 базаров. Один из них (базар мясников) зачеркнут. Без дат и печатей. По-видимому, можно согласиться с издателями, указавшими, что это список тех базаров, с которых собирались (или предполагалось собирать) подношения.

[1] Здесь в тексте сначала было написано обычное «نذورات و صدقات» – «подношения», затем зачеркнуто и надписан более нейтральный термин «هديه» – «дары», что тоже можно воспринимать как «политическую поправку».

УКАЗАТЕЛЬ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

(Примечание: во избежание повторов аббревиатур в настоящей книге ссылки на рукописи даны по названиям сочинений и по авторам. Соответственно разделен и список неизданных источников)

Источники. Неизданные (по названиям):

АТ – *Анжум ат-таварих* (انجم التواريخ). Ркп. ИВ АН РУз, № 11366. Аноним.

АСТХ – Мулла ‘Алим ибн Мирза Рахим Ташканди (Муширф). *Ансаб ас-салатин ва таварих-и хавакин* (انساب السلاطين و تواريخ خواقين ملا عليم ابن مرزا رحيم تاشكندى.) Ркп. ИВ АН РУз, № 7515.

БВ –Увайси (Джахан-Отин). *Байан-и Ваки’ат* (*Ваки‘ати Мухаммад-‘Али-хан*) (جهان آتون.واقعات محمد على خان) Ркп. ИВ АН Руз № 1837, сс. 233-246.

Байан-и дастан – ‘Абд ал-Гафур Туркистани. *Байан-и дастан-и саргузашт-и ‘Абд ал-Гафур Туркистани* (بيان دستان سرگزشت عبد الغفور تركستانى). Ркп. Национальной публичной библиотеки им. М. Салтыкова-Щедрина (Санкт-Петербург), № Хан-53.

ГМ – Мухаммад Йа‘куб б. амир Мухаммад Данийал бий Аталик. *Гулшан ал-мулук*. (محمد يعقوب بن امير محمد دنيال بى اتليق- گلشن الملوك). Ркп. ИВ АН РУз, 1507/ III, лл. 119б-282б.

ГС – Таджир. *Гараиб-и сипах*. (تاجر. غرايب سپاه). Ркп. ИВ АН РУз, № 5408, лл. 4а-36б.

Джанг-нама – Мулла Шамси (Шавки). *Джанг-нама-йи Худайар-хан* (ملا شمس. جنـگ نامه خدايارخان) Ркп. ИВ АН РУз, № 599.

ЗНХ – ‘Абд ал-Гафур-бай. *Зафар-нама-йи Худайар-хани* (عبد الغفور باى. ظفر نامه خدايارخان) Ркп. ИВ АН РУз, № 508, лл. 1б-65а.

Маджму‘а-йи шуара – ‘Абд ал-Карим Намангани (Фазли Намангани). *Маджму‘а-йи шуара-йи ‘Умар-хани* (عبد الكريم نمنـگانى. مجموعة الشعرا عمرخانى). Ркп. ИВ АН РУз, № 7510.

Масму‘ат – Мир ‘Абд ал-аввал Нишапури. *Масму‘ат*. (مير عبد الاول نشاپورى. مسموعات) - Ркп. ИВ АН РУз, 3735/II, лл. 47б-198б.

МТФ – Мухаммад Фазил-бик Атабек-кази угли. *Мукаммал-и тарих-и Фаргана*. (محمد فاضل بيك اتابيك قاضى اوغلى. مكمل تاريخ فرغانه) Ркп. ИВ АН РУз, № 5971.

ТА – Мухаммад-‘Азиз Риза Маргинани. *Тарих-и ‘Азизи*. (محمد عزيز رضا مرغنانى. تاريخ عزيزى/تسنيف الغريب) Ркп. ИВ АН РУз, № 11108.

Таварих-и манзума – Имом-‘Али кари Кундузи (Ками). *Таварих-и манзума*. (امام على قارى. تاريخ منظومة) Ркп. ИВ АН РУз, № 597.

Тарджима-йи ахволи амирон – Ахмад Данииш. *Тарджима-йи ахволи*

амирон-и Бухор-йи шариф (أحمد دانش. ترجمه احوال امیران بخارا شریف) Ркп. ИВ АН РУз, № 1987.

ТДН – Мулла ‘Аваз-Мухаммад Аттар Хуканди. *Тарих-и джахан нумай* (ملا غوض محمد عطار خوقمدی. تاریخ جهان نمای). Ркп. ИВ АН РУз, № 9455/I, лл. 2а-324б.

ТДТ – Мухаммад-Салих ибн Рахим Кара-ходжа. *Тарих-и джадида-йи Ташканд* (محمد صالح خواجه ابن رحیم قارا خواجه تاریخ جدیده تاشکند). Ркп. ИВ АН РУз, № 7791.

ТТХ – Мулла ‘Аваз-Мухаммад ‘Аттар Хуканди. *Тухфа-йи таварих-и хани* (*Тухфат ат-таварих хани*) (ملا غوض محمد عطار خوقمدی. نحفهة التواریخ خانی) Ркп. Санкт-Петербургского Института рукописного наследиия (бывшее отделение ИВ РАН), № С-440.

ТФ (Душ) – Исхак-хан ‘Ибрат. *Тарих-и Фаргана*. (اسحاق خان عبرت. تاریخ فرغانه) Ркп. Института истории, этнографии и археологии им. Ахмада Даниша, № 1512.

ТФ (Таш) – Исхак-хан ‘Ибрат. Тарих-и Фаргана. (اسحاق خان عبرت. تاریخ فرغانه) Ркп. ИВ АН РУз, № 11616/I, сс. 2-153.

ТХ – Кади Вафа’ ибн Кади Захир Карминаги. *Тухфа-йи хани* (قاضی وفی ابن قاضی ظهیرکرمناگی. نخفه خانی)Ркп. ИВ АН РУз, № 2726.

ШНМ – *Шах нама-йи Дивана-йи Мутриб* (شاه نامه دیوانه مترب). Ркп. ИВ АН РУз, № 596/IV, лл. 216б-225б.

ШНУ – Мирза Каландар Исфараги (Мушриф). *Шах-нама-йи ‘Умар-хани* (*Шахнама-йи Нусратпайам*). (میرزا قلندر مشرف اسفرگی. شاه نامه عمرخانی / شاه نامه نصرة پیام) Ркп. Санкт-Петербургского Института рукописного наследия (бывшее отделение ИВ РАН), № N-471.

УН – ‘Абд ал-Карим Намангани (Фазли Фаргани). ‘*Умар-нама* (عبد الکریم نمنـگانی. عمر نامه). Ркп. Санкт-Петербургского Института рукописного наследиия (бывшее отделение ИВ РАН), № С 2467.

ХА – Мулла Мухаммад Йунусджан Мунши (Та’иб). *Хадикат ал-анвар* (ملا محمد یونس جان منشی/طائب. حدیقة الانوار) Ркп. ИВ АН Руз, №596/II, лл.187б-197б.

ХАЛ – Абу ‘Убайдаллах Ташканди. *Хуласат ал-ахвал* (ابو عبید الله تاشکندی. خلاصة الاحوال). Ркп. ИВ АН РУз, № 2084.

ХМ – Мирза ‘Алим ибн Мирза Рахим Ташканди (Мушриф). *Хидайат-и му’минин*. (مرضا علیم. هدایة مؤمنین). Ркп. Института востоковедения АН РУз, № 9379.

ЧК – *Чанд калима аз аба ва адждад-и мамалакат-и Фаргана*. (چند کلیمه از آبا و اجداد مملکة فرغامه). Ркп. ИВ АН РУз, № 1314. Аноним.

Неизданные (по авторам):

‘Абдаллах. *Тарих* – ‘Абдаллах амир-и лашкар. *Тарих-и сигари* (عبد الله امیر لشکر.تاریخ سغر). Mns. British Library, No. Or 8156.

Ал-Байхаки. *Сунан* – ٢ الجز .سنن البیهقی .إمام البیهقی (данные издания не указаны).

Бинайи. *Фатх-нама* – Камал ад-дин Бинайи. *Фатх-нама* (كمال الدين بنائى. فتح نامه) Ркп. ИВ АН РУз, № 844.

Касим б. Мухаммад. *Танбих аз-заллин* – Касим б. Мухаммад шахр-и Сафа'и. *Танбих аз-заллин*. Ркп. ИВ АН РУз, № 3969.

Мир Хусайн. *Махазин* – Мир Хусайн б. Шах-Мурад (Мири). *Махазин ат-таква фи-т-тарих ал-Бухара* (مير حسين بن شاه مراد. مخازين التقوا). Ркп. ИВ АН РУз, № 51, лл. 1б-312б.

Мир Хусайн. *Тарих* – Мир Хусайн ибн Ма'сум-хан. *Тарих-и салатин-и узбакийа-йи Аштарханийа ва Мангитийа* (مر حسين ابن معصوم. تاريخ سلاطين اوزبكيه، اشترحانيه، منغتيه). Ркп. ИВ АН РУз, № 112.

Мухаммад-Амин-бик. *Тарих-и Алим-кули* – Мухаммад Йунус Та'иб. *Тарих-и Алим-кули Амир-и лашкар* (محمد يونس تائب. تاريخ عالیم قولی امير لشكر) Ркп. ИВ АН РУз, № 1213.

Мухаммад Кади. *Силсилат* – Дуст Мухаммад б. Факр ад-дин б. Кадр б. Науруз ал-Киши (сумма) ал-Касани. *Силсилат ас-садикин ва анис ал-'ашикин* (محمد قاضى. سلسات الصدقين و انيس العاشقين). Ркп. ИВ АН РУз, № 622.

Намангани. *Тазкира* – Маджзуб Намангани. *Тазкира-йи Маджзуб Намангани* (مجزوب نمنـگانى. تذكيرة مجزوب) Ркп. ИВ АН РУЗ, № 2662/II, лл. 46б-402б. Садри Зийа. *Тарих* – Садри Зийа (Шарифджан Махдум). *Тарих* (صدر ضيا. تاريخ) Ркп. ИВ АН РУз, № 2241/II.

Ас-Самарканди. *Мултакат* – Наср ад-Дин Абу ал-Касим Мухаммад б. Йусуф ас-Самарканди. *Мултакат фи-л-фатава ал-ханафийа/Мултакат-и Насири* (ناصر الدين ابو القاسم محمد بن يوسف السمرقندى. ملتقط فى الفتاوى الحنفيه/ملتقط ناصرى). Ркп. ИВ АН РУз, № 4828.

Сами. *Тухфа-йи шахи* – Мирза 'Аб ал-'Азим Сами/Бустани. *Тухфа-йи шахи* (ميرزا محمد عظيم سامى / بوستانى. تخفه شاهى). Ркп. ИВ АН РУз, 2091.

ал-Уструшани. *Китаб ал-фусул* – Абу-л-Фатх Мухаммад ибн Махмуд ибн ал-Хусайн ал-Уструшани. *Китаб ал-фусул* (ابو الفتخ محمد ابن محمود ابن الحسين الاستروشانى. كتاب الفصول) Ркп. ИВ АН РУз, № 3245.

Изданные источники:

ал-'Аскалани. *Фатх ал-бари* – حفظ الحافظ ابن حجر العسقلانى. فتح الباري شرح السحيح البخارى. بيروت. دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ جزء-١٣ .

Журнал «Haqiqat» – Журнал «Haqiqat» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. Факсимиле и исследования текста: Б.М. Бабаджанов. Токио, 2007.

Йазди. Зафар-наме – Шараф ад-дин 'Али Йазди. Зафар-наме. Подготовка к печати, предисловие и указатели А. Урунбаева. Ташкент: Фан, 1972.

Ибн Таймийа. *Ас-сийаса аш-шар'иа* – Ибн Таймийа (Таки ад-дин Ахмад). *Ас-сийаса аш-шар'иа* (الشريعة تقى الدين أحمد ابن تيمية. السياية). Байрут. 1966 (издательство не указано).

Китаб-и Мулла-зада – Му‘ин ал-Фукара. Китаб-и Мулла-зада (معين الفقرا. كتاب ملا زاده). Каган, литография, 1904.

Кашифи. *Рашахат* – Ва’из Кашифи. Рашахат ‘айн ал-хайат (واعظ كاشفى. رشحات عين الحيات). Изд. доктора ‘Али Асгара Му‘инийан, том II, Тегеран, 1976.

Ал-Мавсу‘а ал-фикхийа – Ал-Мавсуа ал-фикхийа, джилд 8, Кувайт: (الموسوعة الفقهية. جلد ٨. كويت) [Министерство вакфов и исламских дел], 1993.

Мизан аз-Заман – Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Хваджа (‘Ибрат). *Мизан аз-Заман*. Подготовка к изданию, комментарии и Предисловие: проф. Х. Коматцу, Б. Бабаджанов. Ташкент-Токио, 2004.

МТ-1 – [Мирза] Мухаммад Хакимхан [тура] ибн Ма‘сум-хан [тура]. Мунтахаб ат-таварих. Подготовка факсимильного текста, введение и указатели А. Мухтарова. В 2 книгах. Книга первая. Душанбе: Дониш, 1983.

МТ-2 – منتخب التواريخ. جلد دوم. تألف محمد حكيم خان. تصحيح – يايوئى كاواهارا، كوئيچى هانه دا. توكيو: مؤسسه مطالعات فرهنگ ها و زبانهای آسيا و آفريقا، ٢٠٠٦

Мустафад ал-ахбар – Шихаб ад-дин ал Марджани. *Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар* (شهاب الدين مرجانى . مستفاد الاخبار فى أحوال قزان وبلغار). Казань: типография Б. Домбровского (издание второе, исправленное), т. I, 1897.

Мухтасар – ‘Убайдаллах ибн Мас‘уд ал-Махбуби ал-Бухари. Мухтасар ал-Вика‘йа (ан-Нукайа) (النقية مختصر الوقاية. مختصر عبيد الله ابن مسعود المحبوبى البخارى-)) СПб, 1895.

Ас-Суйути. Джами‘ – Имам ас-Суйути. *Джами‘ ал-ахадис* (إمام السيوطى. جامع الأحاديث. الجز ١٤) (данных изд. не указано).

Ат-Табрани. *Ал-му‘джам* – Имам Ат-Табрани. *Ал-му‘джам ал-аусат ат-Табарани* (إمام الطبرانى. المعجم الأوسط للطبرانى. باب العين, الجز ١٠) (данных изд. не указано).

Та’иб. Тухфа-йи Та’иб – Мухаммад Йунус Хваджа б. Мухаммад Амин Хваджа (Та’иб). Тухфа-йи Та’иб. (محمد يونس تائب. تخفهء تائب) Подготовка к изданию и предисловие: Б. М. Бабаджанов, Ш.Х. Вахидов, Х. Каматцу. Ташкент-Токио, 2002.

Тарих-и салатин-и Фаргана – Тарих-и салатин-и Фаргана // Кингаш журнали (تاريخ سلاطين فرغانه // كينگاش ژورنالى), 1917, № 3, с. 23.

ТМ – Дилшад (Барна/Барно). Тарих-и мухаджиран // Мухтаров А. Дильшод и ее место в общественной мысли таджикского народа в XIX – начале XX вв. Душанбе: Дониш, 1969. Текст: 191-204; факсимиле: 333-349; перевод: 295-306.

ТТ – Мирза ‘Алим Махдум-и Ходжа. Тарих-и Туркистан (مرزا عالم مخدوم خواجه. تاريخ تركستان). Ташкент: Издательство Туркестанского Генерал-губернатора, 1333/1915.

Туркистаннинг тапширилиши – Камчинбик А. Туркистаннинг тапширилиши (تركيستان نگ تاپشيريليشى) // Йир йузи, 1927, № 25, Б. 17-21.

ТШ – Мулла Нийаз-Мухаммад б. ‘Ашур-Мухаммад Хуканди. *Тарих-и Шахрухи* (Таарих Шахрохи. История владетелей Ферганы. Сочинение Моллы

Ниязи Мухамед бен Ашур Мухамед Хокандца) (ملا نیاز- محمد بن عشور- محمد خوقندی. تاریخ شاهروخی). Изд. Н. Н. Пантусова. Казань, 1885.

Фарғона музофоти – Саййид Муҳаммад-Амин бик. *Фарғона музофотининг хонлари хусусидаги воқеъалар* // Туркистон вилояти газити (سید محمد امین بیك. فرغانه مظافاتنینـگ خانلاری حصوصنده غی واقعه لار// ترکستان ولایت گزیتی). Март, 1894.

ХТ – Махмуд Хаким Йайфани/ Сайфани ибн Дамулла Шади-Мухамад Фаргани. *Хуллас-и таварих* (*Тарих-и салатин-и Фарғана*). (محمود حکیم ییفانی/ صیفانی ابن داملا شادی-محمد فرغانی. خلاصة تواریخ /تاریخ سلاطین فرغانه) Хуканд: Типогр. Шумакова,1332/1914.

‘Ala’ ad-Din ‘Ata Malik Juvaini. Tarikhi jahangusha. Ed.: Mirza Muhammad Qazvini. Vol. I, Leiden and London, 1912.

Firdāws al-iqbāl – Munīs, Shīr Muhammad Mīrāb/Āgahī, Muhammad Rizā Mīrāb. Firdāws al-iqbāl (History of Khorezm). Ed. by Yu. Bregel, Leiden [u.a.], 1988.

The life of ‘Alimqul – Mulla Muhammad Yunus Djan Shighavul Dadhah. The life of ‘Alimqul: a native chronicle of nineteenth-century Central Asia. Edited and translated by Beysembiev T.K. London: Routledge Curzon, 2003 (xiii, 116, LXXXIII Pp.).

Mashari‘ al-ashwaq – Abi Zakariya Ahmad ibn Ibrahim (Ibn an-Nahhas) ad-Dimashqi thumma ad-Dimyati. “Mashari‘ al-ashwaq ila masari‘ al-‘ushshaq” (fi-l-jihad wa fada’iliha) (ابی زکریا احمد ابن ابراحیم الدمشقی. مشاری الاشواق الی مساری الاشاق) Bayrut: Dar ul-basha’ir ul-Islamiya. 1410/1989.

Переводы источников:

Алтан товчи – Лубсан Данзан. Алтан товчи/Золотое сказание. Перевод с могольского, введение, комментарии и приложение Н.П. Шастиной. М.: ВЛ, 1978.

Бабур-наме. Перевод, предисловие и комментарии М. Салье. Ташкент: Фан, 1958.

ал-Газали. Наставление правителям – Абу Хамид аль-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. Пер. А. Миньянова. Москва: Издательский дом «Ансар», 2004.

Китаб ал-бади‘ – Ибн ал-Му‘тазз. Китаб ал-бади‘. Исследование, перевод, текст и комментарии И.Ю. Крачковского // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Том VI, М.: Наука, 1957, сс. 9-30.

Махдум-и ’Азам. Трактат – Махдум-и ’Азам. Трактат о Назидании султанам (Рисала-йи Танбех ас-салатин). Перевод, комментарии и предисловие Б. Бабаджанова // Мудрость суфиев. Составитель А. Хисматулин. СПб, 2001, сс. 373-440.

Мир Мухаммад Амин-и Бухари. Убайдулла-наме. Перевод и предисловие А. А. Семенова. Ташкент: Фан, 1957.

Ансаб ас-салатин (пер.) – Мирза Алим ибн Мирза Рахим Ташканди. Ансаб ас-салатин ва таварих ал-хавакин (انساب السلاطين و تواريخ خواقين.ملا عليم ابن مرزا رحيم تاشكندى) (Генеалогия султанов и история хаканов) / Перевод, примечания и указатели С. Юлдашева. Автор введения и научный редактор Ш. Вохидов // «История Узбекистана в арабографических источниках». Т. I. Ташкент, 2007.

Мирзо Олим Тошкандий. Қўқон хонлиги тарихи. Табдил ва изоҳлар Ш. Воҳидовники. Тошкент: Фан, 2001.

Мирзо Олим Маҳдум ҳожи. Тарихи Туркистон. Сўзбоши ва изоҳлар муаллифи Ш. Воҳидов. Тошкент: Янги аср авлоди, 2008.

Муким-ханская история – Мухаммад Юсуф Мунши. Муким-ханская история. Первод с тадж., предисловие, прим. и указатели А. А. Семенова. Ташкент: АН УзССР, 1956.

Рашид ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. 2. Пер. С перс.: Смирнова О. И. Прим.: Панкратов Б. И., Смирнова О. И. Редактор: Семенов А. А. Москва, Ленинград: Наука, 1952.

Сами. *Тарих-и салатин* – Мирза ‘Абдал‘азим Сами. Тарих-и салатин-и Мангитийа (История мангытских государей). Изд. текста, предисловие и прим. Л.М. Епифановой. Москва: ВЛ, 1962.

Тарихи Азизий – Муҳаммад Азиз Марғилоний. Тарихи Азизий. Нашрга тайёрловчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифлари Ш. Воҳидов, Д. Сангирова. Тошкент: Маънавият, 1999.

ТДН 2 – «Приложение» к: Вахидов Ш. Аваз Муҳаммад Аттар.

Трактат Ахмада Дониша – Трактат Ахмада Дониша «История мангытской династии» // Перевод, предисл., прим. и указатели И.А. Наджафовой. Душанбе, 1967.

Фарғона тарихи – Исҳоқхон Жунайдулло ўғли Ибрат. Фарғона тарихи. Мерос. Т.: Камалак, 1991. Б. 268-327.

Халват-и суфиха – Халват-и суфиха. Аноним. Издание оригинального текста, перевод и комментраиии Б.Бабаджанова // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries). Edited by Anke von Küegelgen, Ashirbek Muminov, Michael Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, pp. 114-217

Шейбанинама – Мухаммад-Салих. Шейбанинама. Подготовка к печати Э. Шадиева. Т.: Маънавият, 1989.

Литература на русском языке:

А

Абаза. Завоевание – Абаза К. К. Завоевание Туркестана. СПб, 1902.

Абашин. Ок-суяк – Абашин С. Н. *Ок-суяк* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М.: Восточная литература, 1999, сс. 75-76.

Абашин. Бурханиддин Кылыч – Абашин С. Н. Бурханиддин Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2003, сс. 215-236.

Абашин. В. П. Наливкин − Абашин С. Н. В. П. Наливкин: «…будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть…». Кризис ориентализма в Российской империи? // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Омск: Издательство ОмГУ, 2005. сс. 43-96.

Абашин. Мазар Бобои-об – Абашин С. Н. Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме. Сборник статей к 70-летию Рахмата Рахимовича Рахимова / Отв. ред. М. Е. Резван. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2008, сс. 4-16;

Абдуллаев. Межэтнические процессы – Абдуллаев У. С. Межэтнические процессы в Ферганской долине (XIX - начало XX века). Автореф. дисс. … докт. ист. наук. Ташкент, 2006.

Азадаев. Ташкент – Азадаев Ф. Ташкент во второй половине XIX века. Очерки социально-экономической и политической истории. Ташкент: Фан, 1959.

Азимджанова. Некоторые экономические взгляды – Азимджанова С. [А]. Некоторые экономические взгляды Захир ад-дина Мухаммада Бабура, изложенные в «Мубайине» // Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов. М.: Восточная литература, 1960, сс. 203-206.

Азимов. Дахма-йи Шахан – Азимов И. [А]. Дахма-йи Шахан в Коканде. Фергана, 1989 (изд. не указано).

Акимушкин. Новые поступления – Акимушкин О. Ф. Новые поступления персидских рукописей в Рукописный отдел Института народов АН СССР // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. История и филология. Москва, 1967, сс. 132-151.

Андреев. По поводу процесса – Андреев М. С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927, № 2 (кн. 4), сс. 323-326.

Андреев. Чильтаны – Андреев М. А. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // «В.В. Бартольду» – Туркестанские друзья, любители и почитатели. Ташкент, 1927 с. 334-348.

Андреев, Чехович. Арк – Андреев М. С., Чехович О. Д. Арк Бухары. Душанбе, 1972.

Ахмеджанов. Российская империя – Ахмеджанов Г. А. Российская империя в Центральной Азии. (История и историография колониальной политики царизма в Туркестане). Ташкент: Фан, 1995.

Б

Бабабеков. Народные движения – Бабабеков Х. Н. Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVII-XIX вв.). Ташкент: ФАН, 1990.

Бабабеков. Литература о Кокандском ханстве – Бабабеков Х.Н. Литература о Кокандском ханстве. Ташкент: ФАН, 1977.

Бабаджанов. Политическая деятельность – Бабаджанов. Политическая деятельность суфийских шайхов Накшбандиййа в Мавераннахре // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Т. 1996.

Бабаджанов. Махдум-и А‘зам – Бабаджанов Б. М. *Махдум-и А‘зам* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь (Отв. ред. С. М. Прозоров), вып. 1, М.: Гл. ред. концерна «Восточная литература», 1998, сс. 69-70.

Бабаджанов, Некрасова. *Туг* – Бабаджанов Б., Некрасова Е.Г. *Туг* // Ислам. Энциклопедический словарь, вып. 2, (Отв. ред. С. М. Прозоров). М.: Гл. ред. концерна «Восточная литература», 1999, сс. 85-86.

Бабаджанов, Некрасова. *Чашма-йи Айуб* – Бабаджанов Б., Некрасова Е. *Чашма-йи Айуб* // Ислам. Энциклопедический словарь, вып. 2, (Отв. ред. С. М. Прозоров). М.: Гл. ред. концерна «Восточная литература», 1999, сс. 98-99.

Бабаджанов. Надгробная эпитафия – Бабаджанов Б. М. Надгробная эпитафия Хʷаджа Мухаммад-Йахйā сына Хʷаджа ‘Убайдуллаха Ахрара // Археология, нумизматика и эпиграфика Средневековой Средней Азии. Самарканд: Изд-во института археологии АН РУз, 2000, сс. 42-47.

Бабаджанов. О фетвах САДУМ – Бабаджанов Б. [М]. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри (ред. А. Малашенко, М.Олкотт). М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001, сс. 170-184.

Бабаджанов, Муминов. Абд ал-Гафур Туркистани – Бабаджанов Б., Муминов А. Абд ал-Гафур Туркистани и его рассказы о странствиях // Известия МОН РК, НАН РК. Серия общественных наук. 2002, № 4, с. 7-14.

Бабаджанов. Дукчи Ишан и Андижанское восстание – Бабаджанов Б. М. Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 года / Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе (Сб. ст.) // Сост. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. Москва, 2003, сс. 251-277.

Бабаджанов. Из истории – Бабаджанов Б. М. Из истории одного «святого семейства» средневековой Бухары (родословная и родственные связи Джуйбаридов) // Узбекистан в средние века: история и культура (сб. в честь Р. Г. Мукминовой). Ташкент, 2003, сс. 86-99.

Бабаджанов. К вопросу о восприятии – Бабаджанов Б. М. К вопросу о восприятии статуса суфийского шайха (на примере Хʷаджа Ахрара) // Arabia Vitalis. Арабский восток, ислам, древняя Аравия. Сб. статей, посвященный 60-летию В. В. Наумкина. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2005, сс. 177-190.

Бабаджанов. *Джуйбари* – Бабаджанов Б. *Джуйбари* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I [сводный том]. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2006, сс. 138-139.

Бабаджанов. *Лутфаллах Чусти* – Бабаджанов Б. Лутфаллах Чусти // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I [сводный том]. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2006, сс. 242-243.

Бабаджанов. *Садат-и Тирмиз* – Бабаджанов. *Садат-и Тирмиз* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Под ред. С. М. Прозорова. Том I, М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2006, сс. 338-341.

Бабаджанов, Муминов, Некрасова. *Чашма-йи Айуб* – Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е. *Чашма-йи Айуб* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Под ред. С. М. Прозорова. Том I, М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2006, сс. 414-415.

Бабаджанов. О принципах «исламской легитимации» – Бабаджанов Б.М. О принципах «исламской легитимации» в надгробных текстах (Мавераннахр) // История и культура в Средней Азии (под ред. Э.В. Ртвеладзе) М.: Главн. ред. Концерна «ВЛ», 2007, сс. 117-129.

Бабаджанов. *Андижанское восстание* – Бабаджанов Б.М. Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») // Ab Imperio, № 2, 2009, сс. 155-200.

Бандиленко. Религиозно-идеологическая концепция – Бандиленко Г.Г. Религиозно-идеологическая концепция монархической власти как объект систематического описания (в связи с изучением монархий Нусантры VII-XV вв.) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. № 4, 1998, сс. 22-42.

Бартольд. Туркестан – Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения, т. I, М.: Наука (изд. ВЛ), 1963.

Бартольд. История культурной жизни – Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения, т. II, часть 1. М.: Наука (изд. ВЛ), 1963, сс.169-433.

Бартольд. История Туркестана – Бартольд В.В. История Туркестана <V. Узбекские ханства> // Сочинения, т. II, часть 1. М.: Наука (изд. ВЛ), 1963, сс. 109-168.

Бартольд. Кашгар – Бартольд. Кашгар // Сочинения, т. III. М.: Наука (гл. ред. ВЛ), 1965, сс. 456-459.

Бартольд. События перед Хивинским походом – Бартольд. События перед Хивинским походом 1873 года по рассказу хивинского историка // Сочинения, т. II, часть 2, М.: Наука (гл. ред. ВЛ), 1964, сс. 400-413.

Бартольд. Туземец о русском завоевании – Бартольд В.В. Туземец о русском завоевании // Сочинения, т. II, часть 2, М.: Наука (гл. ред. ВЛ), 1964, сс. 333-59.

Бартольд. Баласагун – Бартольд. Баласагун // Сочинения, т. III. М.: Наука (гл. ред. ВЛ), 1965, сс. 355-357.

Бартольд. Теократическая идея – Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Сочинения, т. III, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1965, сс. 262-266.

Бартольд. Улугбек – Бартольд В.В. Улугбек и его время // Сочинения, т. II, часть 2. М.: Наука (гл. ред. ВЛ), 1963, сс. 25-198.

Бартольд. Халиф и Султан – Бартольд В.В. Халиф и Султан // Сочинения, т. VI, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1964, сс. 15-80.

Бартольд. Коканд – Бартольд В. В. Коканд // Сочинения, т. III, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1966, сс. 462-469.

Бартольд. Фергана – Бартольд. Фергана // Сочинения, т. III, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1966, сс. 527-538.

Бартольд. Обзор истории – Бартольд В.В. Обзор истории тюркских народов // Сочинения, т. V, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1968, сс. 419-424.

Бартольд. Тюрки – Бартольд. Тюрки (историко-этнографический очерк) // Сочинения, т. V, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1968, сс. 576-594.

Бартольд. Отчет о командировке в Западную Европу – Бартольд В.В. Отчет о командировке в Западную Европу // Сочинения, т. VIII. М.: Наука (гл. ред. ВЛ), 1973, сс. 397-412.

Бартольд. Арк – Бартольд В.В. Персидское Арк «Крепость», «Цитадель» // Сочинения, т. VII, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1974, сс. 413-416.

Бартольд. К истории персидского эпоса – Бартольд В.В. К истории персидского эпоса // Сочинения, т. VII, М.: Наука: (гл. ред. ВЛ), 1974, сс. 383-408.

Бартольд. История изучения Востока – Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России // Сочинения, т. IX. М.: «Наука» (гл. ред. ВЛ), 1977, сс. 199-484.

Бейсембиев. «Байан-и таварих» – Бейсембиев Т. К. «Байан-и таварих-и хаванин-и шахр-и Хуканд» как исторический источник // Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР, Нукус, 1977, № 4, сс. 62-64.

Бейсембиев. Известия – Бейсембиев Т. К. Известия «Та'рих-и Шахрухи» о Восточном Туркестане // Актуальные проблемы советского уйгуроведения. (Материалы I уйгуроведческой конференции), Алма-Ата, 1983, сс. 244-250.

Бейсембиев. Легенда – Бейсембиев. Т. К. Легенда о происхождении кокандских ханов как источник по идеологии в Средней Азии (на материалах кокандской историографии) // Казахстан, Средняя Азия и Центральная Азия в XVI –XVIII вв. Алмата: Наука, 1985, сс. 94-105.

Бейсембиев. Особенности – Бейсембиев Т. К. Особенности употребления казуативных глаголов в персоязычных сочинениях кокандской историографии XIX века // Мир языка. Материалы научно-методической конференции (памяти М.М. Копыленко). Алматы: КазГУМО, 1999, сс. 615-624.

Бейсембиев. «Анджум ат-таварих» – Бейсембиев. «Анджум ат-таварих» – малоизвестный источник по истории Кокандского ханства XVII – первой половины XIX в. // Бартольдовские чтения. 1990. Тезисы докладов и сообщений. М.: Наука, 1990, сс. 14-15.

Бейсембиев. Духовенство в политической жизни – Бейсембиев Т.К.

Духовенство в политической жизни Кокандского ханства в XVIII-XIX веках (по некоторым сочинениям кокандской историографии) // Духовенство и политическая жизнь на Среднем и Ближнем Востоке в период феодализма, М.: Наука, 1983, сс. 37-46.

Бейсембиев. «Та'рих-и Шахрухи» – Бейсембиев Т. К. «Та'рих-и Шахрухи» как исторический источник. Алмата: Наука, 1987.

Бейсембиев. Образ Алим-хана – Бейсембиев Т. К. Образ Алим-хана в кокандских хрониках и политическая жизнь Ферганы в XIX в. // Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации, г. Алматы, 5-7 июня 1995 (материалы конференции). Алматы, 1995, сс. 28-32 (изд не указано).

Бекназаров. Юг Казахстана – Бекназаров Р. Юг Казахстана в составе Кокандского ханства и его присоединение к России (по русским архивным и опубликованным материалам). Дисс. … на соискание уч. степени к. ист. н. Алма-Ата. 1969.

Бертельс. История – Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы // Избранные труды [том I]. М: ВЛ, 1960.

Болдырев. *Ещё раз к вопросу о Ходжа Ахраре* – Болдырев А. Л. *Ещё раз к вопросу о Ходжа Ахраре* // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука, 1985, сс. 47-60.

Брегель. *Рецензия* – Брегель Ю. [Э]. *Рецензия на:* Б. В. Лунин. *Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении*. Изд. «Наука» Узбекской ССР, Ташкент, 1965 // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник, год 1968. М.: Наука, 1970, сс. 260-284.

Брежнева. Подготовка Российской империи – Брежнева С. Н. Подготовка Российской империи к наступлению на Туркестан в 50-е годы XIX в. // Вестник Московского университета. История, серия 8, № 3б, сс 19-27.

Большаков. Суеверия и мошенничества – Большаков О. Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XI-XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство (отв. редакторы П. А. Грязневич, С. М. Прозоров). М.: Гл. редакция Восточной литературы, 1984, сс. 144-148.

В

Вали – Кныш Ан. А. *Вали* // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991, сс. 45-46.

Валидов. Некоторые данные – Валидов А. З. Некоторые данные по истории Ферганы XVIII-го столетия // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (ПТКЛА). Год двадцатый. 1916, вып. 2-й, сс. 68-118.

Валидов. Восточные рукописи – Валидов А. З. Восточные рукописи в Ферганской области // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Петроград, 1915, т. XXII, сс. 303-320.

Валиханов. Собр. соч., III – Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том III. Алма-Ата: АН КазССР, 1964.

Валиханов. *Избранное* – Валиханов, Чокан. *Избранные произведения*. М.: Наука. Гл. ред. Восточной литературы, 1986.

Вамбери. Путешествие – Вамбери, Арминий. Путешествие по Средней Азии. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2003.

Васильев. Взаимоотношения – Васильев. Взаимоотношения Османской империи и Якуб-бека Кашгарского // Восток (Orienc), 2007, № 2, сс. 13-23

Вахидов. О двух редакциях – Вахидов. О двух редакциях сочинения Аваза Мухаммада Хуканди. // Адабий мерос, № 1 (47), 1989, сс. 37-42.

Вахидов. Аваз Муҳаммад Аттар – Вахидов Ш. Аваз Муҳаммад Аттар Хуканди и его сочинение "Тарихи жахоннамойи" (Исследование, перевод и примечания). Дисс… канд.ист.наук. Т., 1991.

Вахидов. Об историке эмира Умархана – Вахидов Ш. Об историке эмира Умархана Фазли Фаргони // Преподавание языка и литературы, 1997, № 3, сс. 78-84.

Вельяминов-Зернов. Сведения – Вельяминов-Зернов В. Сведения о Коканском ханстве // Вестник, № 1, 1953, сс. 107-152.

Веселовский. Новые материалы – Веселовский Н. [И]. Новые материалы для истории Кокандского ханства // Журнал Министерства народного просвещения. Часть 248. СПб, 1886, сс. 175-177.

Веселовский. Киргизский рассказ – Веселовский Н. Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае [рассказ мулла Хали-бая]. Текст, перевод и приложения. СПб, 1894 (I-X, 1-125).

В[еселовский] Н. [Краткая рецензия на:] – В[еселовский] Н. [Краткая рецензия на:] «Краткая история Кокандского ханства». Составил В. Наливкин. Казань, 1886, VI+215 сс. С приложениями // Записки Восточного отделения Русского Археологического общества, 1886, Т.I, вып. III, сс. 227-228.

Г

[Гаврилов.] Рисоля – [Гаврилов М.] Рисоля сартовских ремесленников. Ташкент, 1912.

Гаврилов. О ремесленных цехах – Гаврилов М. Ф. О ремесленных цехах в Средней Азии и их статутах рисоля // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып.3. Ташкент, 1928, сс. 24-32.

Гейнс. Управление Ташкентом – Гейнс А. К. Управление Ташкентом при Кокандском владычестве (как характеристика администрации среднеазиатских городов) // Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. Т.2. СПб, 1898 (312 сс.).

Грязневич. К вопросу о праве – Грязневич П. А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам. Религия,

общество, государство (отв. редакторы П. А. Грязневич, С. М. Прозоров). М.: Гл. редакция Восточной литературы, 1984, сс. 161-174.

Грязневич. Ислам и государство – Грязневич П. А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) // Ислам. Религия, общество, государство (отв. редакторы П. А. Грязневич, С. М. Прозоров). М.: Гл. редакция Восточной литературы, 1984, сс. 189-201.

Гордеков. Киргизы – Гордеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-дарьинской области. Том I. Юридический быт. Ташкент, 1899 (178 сс.; изд. не указано).

Горшенина. Крупнейшие проекты – Горшенина С. Крупнейшие проекты колониальных архивов России: Утопичность тотальной Туркестаники генерал-губернатора Константина Петровича фон Кауфмана // Ab Imperio. 2007. № 3. С. 2-64.

Губаева. Этнический состав – Губаева С.С. Этнический состав населения Ферганы в конце – начале XX в. (по данным топонимии). Ташкент: Фан, 1983.

Гуломов. Дипломатические отношения – Гуломов М. Дипломатические отношения государство Средней Азии с Россией в XVIII – первой половине XIX века. Ташкент: Фан, 2005.

Гулямов. Новый источник – Гулямов Я. Новый источник по истории завоевания Туркестана русским царизмом // Известия Узбекистанского филиала АН СССР, Т., № 4, 1941, сс. 81-83.

Д-Е

Джаббаров. Освещение истории – Джаббаров М. Освещение истории Ферганской области в «Туркестанском сборнике» (конец XIX – начало XX в.). Автреф. дисс. … канд ист. наук. Ташкент, 2000 (26 сс.).

Джамгырчинов. Из истории господства – Джамгырчинов Б. Д. Из истории господства Кокандского ханства в Киргизии // Известия АН Киргизской ССР. 1958, вып. VIб сс. 179-187.

Джамгырчинов. Начало утверждения – Джамгырчинов Б.Д. Начало утверждения России в Северной Киргизии // Труды Института истории АН Киргизской ССР. 1959, вып. V, сс. 3-38.

Джумаев. К изучению ритуалов – Джумаев А. Б. К изучению ритуалов “арвохи пир” и “камарбандон” в городских цехах музыкантов Средней Азии. - Общественные науки в Узбекистане. Ташкент. 1995, № 5-8, сс. 27-29.

Добросмыслов. Ташкент – Добросмыслов А. И. Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. Ташкент: Изд. Туркестанского кружка любителей археологии, 1911.

Доклад ген. Колпаковского – Доклад генерала Колпаковского. ЦГА РУз, фонд И-715, оп. 1, дело № 66, сс. 2-317 (доклады, телеграммы и записки генерала Колпаковского).

Долина. Коранические цитаты – Долина А. А. Коранические цитаты

и реминисценции в «Макамах» ал-Харири // Ислам. Религия, общество, государство (отв. редакторы П. А. Грязневич, С. М. Прозоров). М.: Гл. редакция Восточной литературы, 1984, сс. 156-160.

Ермаков. Правитель и община – Ермаков. Правитель и община в «Муснаде» Ибн Ханбала // Ислам. Религия, общество, государство (отв. редакторы П. А. Грязневич, С. М. Прозоров). М.: Гл. редакция Восточной литературы, 1984, сс. 212-216.

З

Заднепровский. Древнеземледельческая культура – Заднепровский Ю А. Древнеземледельческая культура Ферганы // Материалы по истории и археологии, М.-Л., № 18, с. 171-184.

Записки Виткевича. – Записки И. В. Виткевича // Записки о Бухарском ханстве (отчеты П.И. Демезона и И. В. Виткевича. М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1983, сс. 84-129.

Записки Демезона – Записки П. И. Демезона // Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демезона и И. В. Виткевича. М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1983, сс. 17-83.

Зиёев Х. Туркистонда Россия тажовузи ва хукмронлигига карши кураш. Т.: Шарк, 1998 (337 бет).

Зияев. Экономические связи – Зияев Х. З. Экономические связи Средней Азии с Сибирью в XVI-XIX. Ташкент: Фан, 1983.

Зимин. Зерцало побед – Зимин Л. Зерцало побед и его значение для истории Кокандского ханства // ПЗСТКЛА, год XI-й, вып. 1, 1910, сс. 31-38.

Зимин. Первые шаги Алим-хана – Зимин Л. Первые шаги Алим-хана на государственном поприще // ПЗСТКЛА, год XVII-й, вып. 1, 1913, сс. 101-08.

Зимин. Мусульманское сказание – Зимин Л. Мусульманское сказание о городе Оше // ПЗСТКЛА, год XVIII-й, вып. 1, Ташкент, 1914, сс. 3-16.

И

Иванов. Казахи и Кокандское ханство – Иванов П. П. Казахи и Кокандское ханство (к истории их взаимоотношений в начале XIX в.) // Записки ИВ АН СССР, М.-Л., 1939. T.VII, сс. 92-128.

Иванов. Очерки – Иванов П. П. Очерки истории Средней Азии (XVI – сер. XIX вв.). М.: ИВЛ, 1958.

Иванов. Восстание китай-кипчаков – Иванов. Восстание китай-кипчаков в Бухарском ханстве 1821-1825 гг. (Труды Института востоковедения АН СССР, вып. XXVIII), М.-Л.: Изд. АН СССР, 1937.

Игнатенко. Средневековые «Поучения владыкам» – Игнатенко. Средневековые «Поучения владыкам» и проблематика власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. М. 1987, сс. 24-37.

Ильин. Слова и смыслы – Ильин. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: Наука, 1997.

Исламизация и сакральные родословные – Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 2: Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX-XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе // Составители, авторы перевода на русский язык, комментарии, приложений и указателей: А. Муминов, З. Жандарбек, Д. Рахимджанов, Ш. Зиядов. Ташкент, Блумингтон: Дайк-Пресс, 2008.

Исмаилова. К проблеме «Идеального правителя» – Исмаилова. К проблеме «Идеального правителя» в миниатюре Мавераннахра и Среднего Востока // Узбекистан в средние века: история и культура (сб. в честь Р.Г. Мукминовой). Ташкент, 2003, сс. 115-122.

Исогай. О самаркандских ривайатах – Кенечи Исогай. О самаркандских ривайатах конца XIX – начала XX вв. Текст доклада на международной конференции в Ташкенте (3-4 сентября 2009), 6 сс.

История Средней Азии – История Средней Азии. Самарканд, Ташкент, Хивинское, Бухарское и Кокандское ханства, Туркестан. Сборник исторических произведений. М.: Евролинц, Русская панорама, 2003.

Ишанханов. Каталог – Ишанханов С. Х. Каталог монет Коканда XVIII-XIX вв. Ташкент: Фан, 1976.

К

Кавахара. [Рецензия] – Кавахара Яёи. [Рецензия на:] *The life of ‘Alimqul: a native chronicle of nineteenth-century Central Asia* (by Mulla Muhammad Yunus Djan Shighavul Dadhah). Edited and translated by Beysembiev T. K. London: Routledge Curzon, 2003? xiii, 116, LXXXIII // Вестник Евразии/Acta Eurasia, № 2 (28), 2005, сс. 207-214.

Кавахара. «Святые семейства» Маргелана – Кавахара Яёи. «Святые семейства» Маргелана в Кокандском ханстве в веке (отд. оттиск неопубликованной статьи, 17 сс.).

Кадырова. Жития – Кадырова М. Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраридов // Document de travail de l’IFEAC. № 23. Отв. ред. Б. М. Бабаджанов. Ташкент: IFEAC, 2007.

Казаков. Сыновья Ходжа Ахрара – Казаков Б. А. Сыновья Ходжа Ахрара и последние Тимуриды.// Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма, М., 1985, с. 81-89.

Каменев. Некоторые источники – Каменев Ю. А. Некотоые источники трактата Ибрахима Мутеферрика «Мудрые принципы устройства народов» // Ученые записки ЛГУ, № 395, Серия востоковедческих наук, вып 20, Востоковедение-4. Исторические исследования. Ленинград: Изд. ЛГУ, 1977, сс. 95-101.

Камчинбек А. Туркистоннинг топширилиши. // Ер юзи, 1927, № 25, сс. 14-26.

Кармышева. Очерки этнической истории – Кармышева Б. Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М.: «Наука», ГлРВЛ, 1976.

Кемпер. Суфии и ученые – Кемпер, Михаэль. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789-1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008 (изд. не указано).

Кнорозов. *Мазар Шамун-наби* – Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Советская этнография, 1949, вып. II, сс. 76-97.

Кокан[д]ское ханство – Коканское ханство по новейшим известиям (аноним) // Военный сборник. Год 12 (июль), 1869, № 5, сс. 43-56 (повторное издание: История Средней Азии, сс. 419-461).

Конец Коканского ханства – Конец Коканского ханства (аноним) // Санкт-Петербургские ведомости. 1875. № 224. сс. 2-6.

Корытов. Пулат-хан. Корытов Н. Пулат-хан (Историческая заметка) // Отд. Оттиск статьи из журнала «Военный сборник» (1877, вып. 7/70).

Корытов Н. П. Самозванец Пулат-хан // Ежегодник Ферганской области. Ново-Маргелан, 1902 (37 сс.; отд. оттиск).

Крадин. Кочевые империи – Крадин Н.Н. Кочевые империи: генезис, расцвет, упадок // Восток/Oriens, 2001, № 5, сс. 21-32.

Кулдашев. Политические, экономические и культурные связи – Кулдашев Ш. Т. Политические, экономические и культурные связи между Кокандским ханством и Восточным Туркестаном (XVII – сер. XIX вв.). Автореферат дисс. .. к.и.н., Т. 2009.

Кун. Некоторые сведения – Кун Ал. Некоторые сведения о Ферганской долине. Военный сборник, № 4 (67), 1876, сс. 417-448.

Кутликов. Взаимоотношения – Кутликов М. Взаимоотношения Цинского Китая с Кокандским ханством // Китай и соседи. М., 1982, сс. 203-216.

Кузнецов. Империя Цин – Кузнецов В. С. Империя Цин и мусульманский мир (к вопросу о мусульманской реконкисте в Центральной Азии) // Центральная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1990, сс. 98-109.

Кюгельген. Легитимация – Кюгельген, Анке. Легитимация среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII – XIX вв). Алматы, 2004 (изд. не указано).

Л-М

Лейн. Нравы и обычаи египтян – Лейн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века. М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1982.

Литвинов. Государство и ислам – Литвинов П.П. Государство и ислам в русском Туркестане. Елец; Елецкий государственный университет, 2005.

Литвинов. Органы департамента – Литвинов П.П. Органы департамента полиции МВД в системе «военно-административного» управления Русским Туркестаном (по архивным, правовым и иным источникам). Елец: Елецкий государственный университет, 2007.

[Ломакин А.] Грамоты – [Ломакин А.] Грамоты (ярлыки) и приказы кокандских ханов и ташкентского хакима, известные Кыдрали Нуракову // Протоколы заседаний и сообщений Туркестанского кружка любителей археологии (ПЗСТКЛА). Год VIII-й. Ташкент, 1903, сс. 14-18.

Лунин. Б. В. История Узбекистана в источниках. Узбекистан в сообщениях путешественников и учёных (20-80-е годы XIX века). Ташкент: ФАН, 1990.

Лыкошин. Полжизни в Туркестане – Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. первый. Петроград: изд. товарищества В. А. Березовских, 1917.

Малицкий. Несколько страниц – Малицкий Н. [Г.] Несколько страниц из истории Ташкента за последнее столетие // (ПЗСТКЛА), год 3-й, 1897-98. Ташкент, 1898, с. 158-177;

Малицкий. Один из драматических эпизодов – М[алицкий Н.Г.] Один из драматических эпизодов кокандской истории (покушение на жизнь Алим-хана) // Туркестанские ведомости, 30 дек., 1905.

Манелис. Государственные формы – Манелис Б.Л. Государственные формы дореволюционной Средней Азии» (Ташкент, 1953?). Рукопись, подготовленная к печати.

Махмудов. Система административного управления – Махмудов Ш. Система административного управления в Кокандском ханстве (1709-1876 гг.). Автореф. канд. ист. наук. Ташкент, 2007 (30 сс.).

Меддендорф. *Очерки* – Меддендорф. *Очерки Ферганской долины* (перевод с нем. В. И. Ковалевского). СП, 1872.

Мейендорф. Путешествие – Мейендорф Е. К. Путешествие из Оренбурга в Москву. М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1975.

Мокеев. «Насаб-наме» Абд ар-Рахима – Мокеев А. М. «Насаб-наме» Абд ар-Рахима как источник по истории киргизского народа и генеалогии кокандских правителей // Из истории Средней Азии и Восточного Туркестана XV-XIX в. Ташкент: Фан, 1987, сс. 174-179.

Мухтаров. Очерк истории – Мухтаров А. Очерк истории Ура-Тюбинского владения в XIX в. Душанбе: АН ТаджССР, 1964.

Мухтаров А. *Дильшод* – Мухтаров А. Дильшод и ее место в общественной мысли таджикского народа в XIX – начале XX вв. Душанбе: Дониш, 1969.

Муминов А. Святые места в Центральной Азии (Взаимовлияние общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока, № 1–2, 1996, сс. 14-16.

Н-О

Набиев. Уникальный источник – Набиев Р. Н. Уникальный источник по истории Кокандского ханства // Известия Академии наук УзССР, № 4, 1947, сс. 31-35.

Набиев. Из истории – Набиев Р. Н. Из истории Кокандского ханства. Ташкент: Фан, 1973.

Набиев. Ташкентское восстание – Р. Н. Набиев. Ташкентское восстание 1947 года и его социально-экономические предпосылки. Ташкент: Фан, 1966.

[Назаров.] Записки – [Назаров Ф.] Записки о некоторых народах и землях Средней части Азии Филиппа Назарова, Отдельного Сибирского Корпуса Переводчика, посланного в Кокант в 1813 и 1814 годах. СПб: Императорская Академия наук, 1821.

Наливкин. Краткая история – Наливкин В. П. Краткая история Кокандского ханства. Казань: Типография Императорского университета, 1886.

Наливкин. Очерки землевладения – Наливкин В. П. Очерки землевладения в Наманганском уезде // Туркестанские ведомости, 1880, №№ 11, 13, 15, 18-21, 24-25, 27-29.

Наумкин. Учение «касб» – Наумкин В. В. Учение «касб» в произведении Газали «'Ихйа' 'улум ад-дин» // Классическая литература Востока. М: ВЛ, 1972, сс. 11-20.

Обозрение Коканского ханства – Обозрение Коканского ханства в нынешнем его состоянии» (аноним) // Записки Русского Императорского географического общества. СПб, 1849, кн. III, сс. 176-204.

Огудин. Трон Соломона – Огудин В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе (изд.: С.Абашин, В. Бобровников). М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2003, сс. 69-102.

Осипова. *Хамриййат* – Осипова. *Хамриййат* («винные стихи») в средневековых арабских трактатах (VIII-X вв.) // Вестник Московского университета. Серия «Востоковедение», № 2, 2007, сс. 51-64.

Остроумов. Колебания во взглядах – Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае (Хронологическая справка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К.П. фон-Кауфмана I-го. Москва, 1910. сс. 139-160

Остроумов. Объяснение к ярлыку – Остроумов Н. Объяснение к ярлыку Сейид Мухаммед-Али, кокандского хана, известного в истории под именем "Мадали-хана", правившего Ферганой с 1822-1842 г. хр. эры // ПЗСТКЛА. Год 21-й. Ташкент, 1917, сс. 27-34.

Остроумов. Сарты – Остроумов. Сарты. Этнографические материалы, вып. первый. Издание 3-е дополненное. Ташкент, 1908.

П

Паллади. О магометанах в Китае – Паллади М. О магометанах в Китае // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV, СПб, 1866 (изд. не указано).

Пантусов. Архив Кокандского хана – Пантусов Н. Н. Архив Кокандского хана // Туркестанские ведомости. 1876, № 12.

Пантусов. Податные сборы – Пантусов Н. Податные сборы в г. Кокане // Туркестанские ведомости. 1876, № 13.

Пантусов. О податях и повинностях – Пантусов Н. Н. О податях и повинностях, существовавших в бывшем Кокандском ханстве в последнее время Худояр-хана // Туркестанские ведомости. 1876, № 16.

Пантусов. Сборы и пошлины – Пантусов Н. Сборы и пошлины в бывшем Коканском ханстве // Туркестанские ведомости. 1876, № 17.

Петровский. Очерки Коканского ханства – Петровский Н. Ф. Очерки Коканского ханства // Вестник Европы. Кн.10 (октябрь), 1875, сс. 105-120.

Пещерева. О ремесленных организациях – Пещерева Е. М. О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX – начале XX в. // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 23. М.-Л., 1960, сс. 36-47.

Пещерева. Гончарное производство – Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии. М.-Л., 1959.

Пиотровский. Светское и духовное – Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство (отв. редакторы П. А. Грязневич, С. М. Прозоров). М.: Гл. редакция Восточной литературы, 1984, сс. 175-188.

Письмо Черняева – Письмо Военного губернатора Туркестанской области Генерал-майора Черняева Командующему войск Оренбургского края. 7 июля 1865 г. // ЦГА РУз, фонд И-715, оп. 1, дело 30, лл. 140-149) (опубликовано: Солиҳбек Додҳоҳ, 10-илова, 94-102).

Плоских. Очерки – Плоских. Очерки патриаорхально-феодальных отношений в Южной Киргизии (50-70-е годы XIX века). Фрунзе: Илим, 1968.

Плоских. Киргизы – Плоских В. М. Киргизы и Кокандское ханство. Фрунзе: Илим, 1977.

Показания сибирских казаков – А. Макшеев. Показания сибирских казаков Милюшина и Батарышкина, побывших в плену у коканцев с 1849 по 1852 год. Известия Русского Императорского географического общества, год 1855, т. XVII, отд. V, сс. 21-31.

Потанин. Записки – Записки о Коканском ханстве хорунжего Потанина (1830 года) // Вестник Императорского Русского Географического общества, СПб, 18/6, 1856 (отд. оттиск, сс. 1-35).

Прозоров. К вопросу о «правоверии» – Прозоров С.М. К вопросу о «правоверии» в исламе. Понятие “Ахл-и сунна” (сунниты) // Памяти академика И.Ю. Крачковского. М.: ВЛ, 1997, сс. 213-218.

Р-С

Ромодин. Новый источник – Ромодин В. А. Новый источник по истории Кокандского ханства //Проблемы востоковедения, № 3, 1959, сс. 110-113.

Ромодин. Некоторые источники – Ромодин. Некоторые источники по истории Ферганы и Кокандского ханства (вв.) в рукописных собраниях Ленинграда // Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов. М.: Восточная литература, 1960, сс. 58-66.

Северцов. Месяц плена у Кокандцев – Северцов Н. Месяц плена у Коканцев. СПб, 1872 (изд. не указано).

Семенов. Ташкентский шейх – Семенов А. А. Ташкентский шейх Хавенд-Тахур («Шейх-Антаур») и приписываемый ему «кулях» // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского Кружка любителей археологии. Год XX-й. Ташкент, 1916, сс. 25-31.

Семенов. Покоритель и устроитель – А. [А.] Семёнов. Покоритель и устроитель Туркестанского края генерал-губернатор К. П. фон Кауфман 1-й (материалы для библиографического очерка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К. П. фон-Кауфмана I-го. Москва, 1910, сс. I-LXXXIV.

Семенов. Надписи – Семенов А. А. Надписи на надгробиях Тимура и его потомков в Гури-Мире. // Эпиграфика Востока-II, М., 1948, сс. 50-78.

Серебренников. Из истории Кокандского похода – Серебренников А. Из истории Кокандского похода. // Военный сборник, № 2, 1878, сс. 26-49.

Серебренников А. К истории кокандского похода // Военный сборник. 1897, № 9; 1899, № 4; 1901, № 4, 7-11.

Серебренников. Кокандский поход – Серебренников А. Кокандский поход 1875-1876 гг. [Отд. книга из статей «Военного сборника»], СПб, 1897-1904.

Серебреников. Туркестанский край – Серебреников А. Г. Туркестанский край. Сборник материалов для истории его завоевания. 1864, части I, II; 1865, части I, II; 1866, части I, II. Ташкент, 1914.

Соколов. Начало военных действий – СоколовА. А. Начало военных действий Кокандского ханства и вопросы присоединения его к России // Материалы по истории присоединения Средней Азии к России. – Труды ТашГУ. – Вып 343, 1969, сс. 31-59.

Скрытникова. Харизма и власть – Скрытникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингиз-хана. М.: Восточная литература, 1997.

Снесарев. Значение Индии – Снесарев А. Е. Значение Индии в среднеазиатском вопросе // Афганские уроки. Выводы для будущего в свете идейного наследия А. Е. Снесарева. Российский военный сборник, вып. 20. М.: Военный университет, 2003, сс. 43-70.

Снесарев. Хорезмские легенды – Снесарев С. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Восточная литература, 1983.

Снесарев. *Реликты* – Снесарев С. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Сокровенное сказание – Сокровенное сказание монголов. Перевод С. А. Козина. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2002.

Султанов. Опыт анализа списка 92 «племен илатия» – Султанов Т.И. Опыт анализа списка 92 «племен илатия» // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). Ред.: Б.Г.Гафуров, Б. И. Литвинский. М.: ВЛ, 1977, сс. 165-176.

Султанов. Чингиз-хан и Чингизиды – Султанов Т. И. Чингиз-хан и Чингизиды Судьба и власть. М.: АСТ, 2006.

Сухарева. К вопросу о культе – Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии АН УзССР, вып. II. Ташкент, 1950, с. 157-178.

Сухарева. Ислам в Узбекистане – Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

Сухарева. Пережитки демонологии Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Мусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва, 1975, сс. 77-98.

Сухарева. Рисала – Сухарева О. А. Рисала как исторический источник // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. Бартольдовские чтения 1981 г. Ред. Гирс Г.Ф., Давидович Е. А. М.: Издательство “Наука”, Главная редакция восточной литературы, 1984, сс. 86-99.

Сухарева. Потомки Ходжа Ахрара – Сухарева О. А. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенсво и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука, 1985, сс. 157-168.

Т

Ташев. Занимал ли Мухаммад-Йусуф – Ташев Н. Занимал ли Мухаммад-Йусуф Байани должность диван-беги? // O’zbekiston tarixi, 2009, № 2, сс. 14-25.

Тереньтьев. История завоевания Средней Азии – Тереньтьев М. А. История завоевания Средней Азии. С картами и планами. Т. 1 (1906;); Т. 2 (1907; 547 сс.); Т. 3 (1909; 496 + 30 сс. Приложений), СПб: типография В. В. Крамарова.

Тернер В. Символ и ритуал. М.: Восточная литература, 1983.

Трепавлов. Соправительство – Трепавлов В. В. Соправительство в Монгольской империи (XIII в.). Проблема исторической преемственности // Archivum Eurasiae medii aevi. 1991, Vol. 7, pp. 248-278.

Троицкая. Сагира – Троицкая А. Л. Сагира в Кокандском ханстве (XIX в.) // Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь акад. И. А.Орбели. М.-Л., 1960, сс. 97-114.

Троицкая. Ганчи-ганчибаши – Троицкая А. Л. Ганчи-ганчибаши в Кокандском ханстве (XIX в.) // Тюркологические исследования. М.-Л., 1963, сс. 60-74.

Троицкая. Каталог – Троицкая А. Л. Каталог архива кокандских ханов XIX века. М.: Наука, 1968.

Троицкая. Материалы – Троицкая А. Л. Материалы по истории Кокандского ханства XIX в.: по документам архива кокандских ханов. М.: Издательство “Наука”, Главная редакция восточной литературы, 1969.

Троицкая А. Л. Несколько документов – Троицкая А. Л. Несколько документов по военному делу из архива кокандских ханов XIX в. // Восточный сборник. Вып. 3. М., 1972, сс. 138-148.

Троицкая А. Л. Челобитная учащихся медресе кокандскому хану Худаяру // Письменные памятники Востока. 1973. М., 1979, сс. 174-179.

Туркестанский край – Туркестанский край. Сборник материалов для истории его завоевания. Собрал полковник А. Г. Серебренников. Тт. XVII-XXII, Ташкент, 1914-1915.

У-Ф

Урунбаев. Неизвестная рукопись – Урунбаев А. Неизвестная рукопись по истории Кокандского ханства // Известия АН УзССР, № 3, 1957, сс. 33-38.

Усманов. Татарские исторические источники – Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII-XVIII вв.: «Сборник летописей», «Дафтар-и Чингиз-наме», «Таварих-и Булгария», татарские шаджара. Казань, 1972.

Ушаков. Политический ислам в ЦА – Ушаков В. Н. Политический ислам в Центральной Азии. Основные факторы и перспективы. Москва, Бишкек: Киргизско-Российский славянский университет. 2005.

Файзиев. Узбеки-курама – Файзиев. Узбеки-курама (в прошлом и настоящем). Автореферат дисс. … к. ист. н. Ташкент, 1963 (24 сс.).

Федченко. В Кокандском ханстве – Федченко А.П. В Кокандском ханстве // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XI. Вып. 7. 1875, сс. 55-72.

Фрагнер. Общие структуры – Фрагнер Берт. Общие структуры и трансрегиональные аспекты в истории Центральной Азии и Ирана с XIII по XIX век[а]: макроисторические рамки для синэргетических исследований // Узбекистан в средние века: история и культура (сб. в честь Р.Г. Мукминовой). Ташкент, 2003, сс. 157-166.

Франк. Татарские мулы – Франк, Ален. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII-XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи / Сб. ст. под ред. Р. Хакимова и Р. Мухаметшина. Казань, 1993, сс. 124-132.

Х

Халфин. Присоединение – Халфин Н. А. Присоединение Средней Азии к России. М.: Наука, 1965.

Халфин. Россия и ханства – Халфин Н. А. Россия и ханства Средней Азии. М.: Наука, 1974.

Хасанов. Народные движения Киргизии – Хасанов А.Х. Народные движения Киргизии в период Кокандского ханства. Мю: Наука, 1977.

Хидаятов. Россия и Средняя Азия – Хидаятов Г. А. Россия и Средняя Азия во второй половине XIX века // Материалы по истории присоединения Средней Азии к России. – Труды ТашГУ. – Вып 343, 1969, сс. 11-30.

Хидаятов. Из истории – Хидаятов Г. А. Из истории англо-русских отношений в Средней Азии. Ташкент: ФАН, 1969.

Хисматулин. Суфийская ритуальная практика – Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). Санкт-Петербург: ПВ, 1996.

Ходжаев. Захват – Ходжаев А. Захват цинским Китаем Джунгарии и Восточного Туркестана. Борьба против завоевателей // Китай и соседи. М. 1982, сс. 153-202.

Ходжаев. Цинская империя – Ходжаев А. Цинская империя и Восточный Туркестан XVIII в. Т., 1991.

Ходжаев. Из истории – Ходжаев А. Из истории международных отношений Центральной Азии в XVIII веке. – Т.: Фан, 2003.

Ходжаев. Китайский фактор – Ходжаев А. Китайский фактор в Центральной Азии. – Т.: Фан, 2007.

Хорошкин. Очерки – Хорошкин А.П. Очерки Кокана: сборник статей касающихся до Туркестанского края. СПб, 1876 (изд. не указано).

Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» как источник – Хуршут Э. «Мунтахаб ат-таварих» как источник по истории Средней Азии и сопредельных стран XVIII-XIX веков // Общественные науки в Узбекистане (ОНУз), № 7, 1984, сс. 41-45.

Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» и его источники – Хуршут Э. «Мунтахаб ат-таварих» и его источники // ОНУз, № 12, 1986, сс. 39-44.

Хуршут. Воспоминания – Хуршут Э. Воспоминания о Хаким-хана о Хазике // Адабий мерос, № 2 (44), 1988, с. 48-54.

Хуршут. Критика суеверий – Хуршут Э. Критика суеверий и духовенства в «Мунтахаб ат-таварих» // Адабий мерос, 1989, № 1 (47), сс. 46-52.

Хуршут. «Мунтахаб ат-таварих» как исторический памятник – Хуршут Э.У. «Мунтахаб ат-таварих» как исторический памятник Средней Азии первой половины XIX в. Автореферат дисс. … д.и.н. Ташкент: Институт рукописей АН РУз им. Х. Сулейманова, 1990 (38 сс.).

Ч-Ш

Чехович. *Сказание о Ташкенте* – Чехович О.Д. *Сказание о Ташкенте* // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник, год 1968. М.: Наука, 1970, сс. 172-195.

Шаниязов. К этнической истории – Шаниязов К.Ш. К этнической истории

узбекского народа: (историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента). Ташкент: Фан, 1974.

Шифман. О некоторых установлениях – Шифман И.Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Гл. редакция Восточной литературы (отв. редакторы П.А. Грязневич, С.М. Прозоров). 1984, сс. 36-43.

Щербин-Крамаренко. По мусульманским святыням – Щербин-Крамаренко Н. По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справочная книга Самаркандской области, вып. IV, 1896, сс. 45-61.

Литература на узбекском и таджикском языках:

Абдуллаев. Фарғона водийсида – Абдуллаев У. Фарғона водийсида этнолараро жараёнлар (XIX-XX аср бошлари). Тошкент: Янги аср авлоди, 2005.

Абдуахатов, Эшонбоев. Кўҳна Марғилон – Абдуахатов Н., Эшонбоев Ҳ. Кўҳна Марғилон зиёратгоҳлари. Фарғона, 2007.

Асадуллоев. *Абчад ва тариҳҳо* – Асадуллоев С. Абчад в тариҳҳо. Душанбе: Дониш, 1972.

Атаев. *Мажд ад-дин ал-Уструшани* – Атаев М. Р. Мажд ад-Дин ал-Уструшанининг Мовароуннаҳр фиқҳ илми тарихида тутган ўрни. Т. ф. н. диссертацияси Тошкент, 2009 (184 б. + 52 б. иловалар).

Бобобеков. Қўқон тарихи – Бобобеков Х.Н. Қўқон тарихи. Тошкент: Фан. 1996.

Бобобеков. Пўлатхон қўзғолони – Бобобеков Х.Н. Пўлатхон қўзғолони. Тошкент: ФАН, 1996.

Болтабоев. Амир Уморхон – Болтабоев Ҳ. Амир Уморхоннинг Турк Султонига мактуби // Мумтоз сўз қадри. Тошкент: Адолат, 2004. Б. 59-65.

Буриев. Амир Темур – Буриев О. Амир Темур авлодлари. Т.: Шарк, 1996.

Бўриев. *Зиё таратган хонадон* – Бўриев. *Зиё таратган хонадон* // Имом ал-Бухорий сабоқлари. Тошкент, 2004, № 2. Б. 101-103.

Воҳидов. Қўқон хонлигида тарихнавислик – Воҳидов Ш. Қўқон хонлигида тарихнависликнинг ривожи. XIX аср XX асрнинг бошлари (тарих фанлар доктори унвонини олиш учун тақдим этилган диссертацияси), Т., 1998 (315 б.).

Иброҳимова. *Увайсий* – Иброҳимова Э. Увайсий биографиясига оид янги маълумотлар // Ўзбек тили ва адабиёти. 1960, № 2. Б. 7-14.

Иброҳимова. *Увайсийниг достонлари*. Иброҳимова Э. Увасийнинг достонлари // Ўзбек тили ва адабиёти масалалари. 1960, № 6. Б. 12-19.

Қаюмов. Қўқон адабий муҳити – Қаюмов А.П. Қўқон адабий муҳити (XVII-XIX асрлар). Тошкент: ФАН, 1961.

Солиев. Ўзбекистон тарихи – Солиев П[ўлат]. Ўзбекистон тарихи (XVI-XIX-нчи асрлар). Самарқанд; Тошкент, 1929 (изд. не указано).

Солиҳбек Додҳоҳ – Солиҳбек Додҳоҳ. Тузувчилар : О.Буриев, Нуруллабек Убайдуллабек ўғли. Тошкент : Фан, 2006.

Султонов. Муҳаммад Солиҳхўжа – Султонов Ў. А. Муҳаммад Солиҳхўжа ва унинг «Тарихи жадидайи Тошканд» асари. Тошкент: O'zbekiston, 2009.

Турсунов. Қўқон хонлиги – Турсунов Б. Я. Қўқон хонлигида ҳарбий иш ва қўшин: ҳолати, бошқаруви, анъаналари (XIX асрнинг 70 йилларигача). Тарих фан. ном. автореф. Тошкент, 2006. (26 б.).

Турдалиев. Маҳмуд Ҳаким Яйфоний – Турдалиев Л. Маҳмуд Ҳаким Яйфоний адабий ва илмий меросининг манбалари. Филол. фан. ном. автореф. – Тошкент, 1997 (24 б.).

Ўринбоев, Буриев. Тошкент – Ўринбоев А., Буриев О. Тошкент Муҳаммад Солиҳ тавсифида. Тошкент: Фан, 1983.

Шодиев. Ҳозиқ ҳақида – Шодиев Э. Ҳозиқ ҳақида янги малумотлар // Ўзбек тили ва адабиёти. 1974, № 1. Б. 85–88.

Қодирова. XIX аср ўзбек шоиралари – Қодирова М. XIX аср ўзбек шоиралари ижодида инсон ва халқ тақдири. Тошкент: Фан, 1977.

Қориев. Фарғона фиқҳ мактаби – Қориев О.А. Фарғона фиқҳ мактаби ва Бурҳонидин Марғиноний. Тошкент: Фан, 2009.

Эшонова. XX аср бошларидаги – Эшонова С. Н-қ. XX аср бошларидаги Қўқон шоиралари (Нисо ва Хоний). Филол. фан.номз. … дисс. Автореферати. Тошкент, 2007 (25 б.).

Ғаффоров. Россия – Ғаффоров Ф. Россия билан Қўқон савдо алоқалари (XIX асрниг биринчи ярими). ЎИФ, 1968, № 7. Б. 61-63.

Литература на английском, немецком, французском, турецком и японском языках:

Algar. Political aspects – Algar Hamid. Political aspects of Naqshbandi History // Naqshbandis-historical Development and Present Situation of a Muslim Mistical order/ Istanbul-Paris, 1990, pp. 3-44.

Babadžanov B. On the history – Babadžanov B. On the history of the Naqshbandiya-Mujaddidiya in Central Mavara'annahr in the late 18th and Early 19th Centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th – to the early 20th Centuries. Ed. M.Kemper, A.v. Kügelgen, D. Ermakov. Berlin, 1996, pp. 385-413.

Babadjanov. La Naqshbandiya – Babadjanov B. La Naqshbandiya sous les premiers Sheybanides // Cahiers d'Asie Centrale, No 3-4. Tashkent – Aix-en-Province: IFEAC, 1997, pp. 69-80.

Babajanov, Muminov, Nekrasova. Le mausolé – Babajanov B., Muminov A., Nekrasova E. Le mausolé Chashma-yi Ayub à Boukhara et son prophète // Cahiers d'Asie Centrale, No 5-6. Tashkent – Aix-en-Province: IFEAC, 1998, pp. 63-94.

Babadjanov. Biographys – Babadjanov B. Biographys of Makhdum-i A'zam Khwadjagi al-Kasani ad-Dahbidi, Shaykh of the Sixteen-Century Naqshbandiya // Manuscripta Orientalia (International Journal for Manuscript Research), vol.5, No 2, St.- Petersburg-Helsinki, 1999, pp. 3-10;

Babadjanov. Mawlana Lutfullah Chusti – Babadjanov B. Mawlana Lutfullah Chusti. An outline of his hagiography and political activity // In: ZDMG, 149/1, 1999, pp. 67-89.

Babajanov, Szuppe. Les inscription – Babajanov Bakhtiyar, Szuppe Maria (eds.). Les inscription persanes de Chār Bakr, necropole familiale des khwāja Jūybary près de Boukhara (Corpus Inscriptionum Iranicarum, vol. XXXI: Uzbekistan). London: Corpus Inscriptionum Iranicarum, 2002.

Babadjanov. Russian Colonial Power – Babadjanov B. Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // B. Eschment, H. Harder (Eds). Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas. Berlin, 2004, pp. 80-90.

Bacqué-Grammont J-L. TÛRÂN – Bacqué-Grammont J-L. TÛRÂN: une description du Khanat du Khokand vers 1832 d'après un document ottoman // Cahiers du monde russe et soviétique. 1972.XII, No. 2, pp. 193-216.

Baldauf. Die Knabenliebe in Mittelasien – Baldauf, Ingeborg. Die Knabenliebe in Mittelasien: Bačabozlik. Berlin, 1988.

Beisembiev. Annotated Indices – Timur K. Beisembiev. Annotated Indices to the Kokand Chronicles. Tokyo: ILCAA, 2008.

Beisembiev. Ferghana's Contact with India – Beisembiev T.K. Ferghana's Contact with India in the 18th-19th Centuries (According to the Khokand Chronicles) // Journal of Asian History. Vol. 28, No 2 (Wiesbaden), 1994, pp. 124-135.

Beysembiev. Great Mughals – Beysembiev T.K. Great Mughals in Historical Traditions of Kokand // Journal of Central Asia (Islamabad). Vol. IX, No 2. 1986, pp. 55-57.

Beisembiev. Ideological Contacts – Beisembiev T.K. Ideological Contacts between East and West: Chingiz Khan's Law Eurasia and its Impact on Sarmatism in the Commonweals of Poland and Lithuania // Labyrinth. Central Asia Quarterly. Vol. 2, No 1, 1995, pp. 35-39.

Belgelerle Osmanli-Türkistan ilishkileri – Belgelerle Osmanli-Türkistan ilishkileri (XVI-XX. Yüzyillar). Editörler: Cevat Ecici, Kemal Gurulkan. Hazirlayanlar: Ayhan Özyurt, Kevser Şeker ve bashk. Ankara: Bashki. 2005.

Bosworth. The new Islamic dynasties – Bosworth, J. The new Islamic dynasties – a Chronological and Genealogical manual. Edinburg, 1996.

Bregel. Khokand Khanat – Bregel Yuri. Khokand Khanat // J. L. Esposito (ed. in chief) "The Oxford Encyclopedia of modern Islamic worlds". New York, Oxford: Oxford Univ. press, 1995, pp. 430-431.

Bregel. Notes – Bregel, Yuri. Notes on the study of Central Asia // Papers on Inner Asia, No 28, 1996, pp. 1-26.

Bregel. Tribal tradition – Bregel, Yuri. Tribal tradition and Dynasty History:

The early Rulers of the Qongrats according to Munis // Asian and African studies (Jerusalem), 3 (16), 1982, pp. 357-398.

Bregel. Bibliography – Bregel, Yuri. Bibliography of Islamic Central Asia. Parts I-III. Bloomington: Indiana University, 1995.

DeWeese. Islamization – DeWeese, Devin. Islamization and native religion in the Golden Horde – Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition. Pennsylvania, 1994.

DeWesse. Islam and Legacy – DeWesse, Devin. Islam and Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaakov Ro'y's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies, No13 (3), 2002, pp. 298-330.

Von Eversman. Reise von Orenburg – Eduard von Eversman. Reise von Orenburg nach Bukhara von Eduard Eversman. Berlin, 1923 // Мейендорф Е.К. Путешествие из Оренбурга в Москву. Москва: Гл. Ред Восточной литературы, 1975, сс. 155-160.

Erkinov. Les timourides – Erkinov A. Les timourides, modeles de legitimite et les recueils poetiques de Kokand. Ecrit et culture en Asie centrale et dans le monde turko-iranien, XIVe-XIXe siècles // Writing and Culture in Central Asia and in the Turko-Iranian World, 14th-19th Centuries. F. Richard, M. Szuppe (eds.), Cahiers de Studia Iranica, 40. Paris: AAEI, 2008, pp. 285-330.

Erkinov. Un temoin important – Erkinov A. Un temoin important du mecenat de Muhammad-'Ali khan, le manuscript Supplement persan 1446 de la BNF // Studia Iranica. 37, 2008, pp. 129-138.

Erkinov. Praying – Erkinov A. Praying For and Against the Tsar : Prayers and Sermons in Russian Dominated Khiva and Tsarist Turkestan // ANOR, No 16, Berlin, 2004.

Fletcher, Joseph. The Mongols: Ecological and Social Perspectives. New York: Univ. Press, 1963.

Fletcher. The Naqshbandiyya – Fletcher, Joseph. The Naqshbandiyya in Northwest China // Joseph Fletcher: studies on Chinese and Islamic Central Asia (J Lipman, B. Manz - eds), Aldershot: Variorum, 1995, pp. 72-92.

Fragner. Die "Persophonie" – Fragner, Bert. Die "Persophonie" – Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asien // ANOR, No 5. Berlin, 1999.

Fragner. The Concept of Regionalism – Fragner, Bert. The Concept of Regionalism in Historical Research on Central Asia and Iran (a Macro-Historical Interpretation) // Studies on Central Asian History/ In honor of Yuri Bregel. Ed. By Deween DeWesse. Bloomington: Indiana University, RIFIAS, 2001. pp. 341-354.

Frank. Islamic Historiography – Frank, Alen. Islamic Historiography and "Bulgar" Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden: Brill, 1998.

Frank. Islamic Shrine – Frank, Alen. Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volgo-Ural-Region // Journal of Islamic Studies. Vol. 7, 1996, pp. 265-286.

Grenard. La legende de Satok Boghra Khan – Grenard F. La legende de Satok Boghra Khan et l'histoire // Journal asiatique. Ser. 9/XV, 1900, pp. 7-12.

Crews. For Prophet and Tsar – Crews, Robert D. For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. London: Harvard University Press, 2006.

Haarman. Staat und Religion – Haarman Ulrich. Staat und Religion in Transoxianien im frühen 16. Jahrhundert // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Band 124, 1974, S. 332-370.

Hamada. Jihâd, hijra – Hamada, Masami. Jihâd, hijra et "devoir de sel" dans l'histoir Du Turkestan oriental // Turcica, No 33, 2001, pp. 35-61.

Kawahara. Kōkando Hankokuni – Kawahara, Yayoi. Kōkando Hankokuni okeru Mafudūmuzada (Makhdumzadas in the Khanate of Khokand, in Japane. The Author's English Abstract of her Dissertation 4 pp.).

Kawahara. Mangitochō buhara – Kawahara. Yayoi. Mangitochō buhara amīrutachino shokanshūnitsuite (Коллекция писем бухарского Амира Мангитской династии) // Sh. Yasushi (ed.) "Chūōajianiokeru kyōzoku ishikito isuramuni kansuru rekishiteki kenkyū (Historical studies on the community identity and Islam in Central Asia The Author's English Abstract of her article). Tokyo, 2004.

Khalidi. Arabic Historical thought – Khalidi, Tarif. Arabic Historical thought in the classical period. Cambridge, 1994.

Hodong. Holy War – Hodong, Kim. Holy War in China. The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877. Stanford, California: Stanford University Press, 2004 (295 pp.).

Knaut. In Verbindung – Knaut, Wolfgang. In Verbindung mit Sejfoddin Nadjmabadi, das altirnische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, nach den antiken und einheimischen Quellen dargestellt. Wiesbaden, 1975.

Kočnev. The last period – Kočnev B.D. The last period of Muslim coin minting in Central Asia (18th – eatly 19th century) // Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th – to the early 20th Centuries. Ed. M.Kemper, A.v. Kügelgen, D. Ermakov. Berlin, 1996, vol. 1, pp. 431-444.

Komatsu. Dar al-Islam – Komatsu, Hisao. Dar al-Islam under Russian Rule // Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia. U. Tomohiko (ed.). Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007. pp. 9-18.

Komatsu. Khoqand and Istanbul – Komatsu, Hisao. Khoqand and Istanbul: An Ottoman Document Relating to the Earliest Contacts between the Khan and Sultan // Asiatische Studies/Étude Asiatiques, X, 4, 2006, pp. 963-986.

Von Kügelgen. Die Entfaltung – Von Kügelgen, Anke. Die Entfaltung der NaqshbandiyaMujaddidiya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19 Jahrhunderts: ein Stück Detektivarbeit // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th – to the early 20th Centuries*. Ed. M. Kemper, A. v. Kügelgen, A. Frank. Berlin, 1998, vol. 2, S. 106-154.

Lambton. State and Government – Lambton A.K. State and Government in Medieval Islam. Oxford: Oxford Library, 1982.

Lambton, Orhonlu, Subhan. Haraj – Lambton A., Orhonlu C., Subhan A. Haraj // EI, New ed., vol. 4, pp. 1062-1087.

Laoust. Essai sur les doctrines – Laoust H. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya. Le Caire, 1939 (378 cc.; изд. не указано).

Livi. The Feghana Valley – Livi, Skott S. The Feghana Valley at the crossroads of world history: the rise of Khokand, 1709-1822 // Journal of Global History (2007) № 2, pp. 213-232.

Mantz. The Rise and Rule – Mantz B. F. The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Maqdisi. Les Rapports – Maqdisi G. Les Rapports entre Calife et sultan à l'époque séljuqied // International Journal of Middle Eastern studies. London-New York, 1975, vol. 6, pp. 228-236.

McChesney. Central Asia – McChesney, Robert D. Central Asia: Foundations of Change. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1966 (340 pp.).

McChesney. Waqf in Central Asia – McChesney Robert D. Waqf in Central Asia – For hundred years of the history of a muslim shrine, 1480-1899. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.

McChesney. Özbek – McChesney Robert D. Özbek // EI, New ed., vol. 8 (pp. 232-233).

Meier. Zwei Abhandlungen – Meier F. Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. Istanbul, 1994.

Meisami. Tarik Halidi – Meisami, Julie Skott. Tarik Halidi, "Arabic Historical thought in the classical period" (book review) // Journal of the American Oriental Society. No 2 (116), 1996, pp. 309-313.

Meisami. Persian Historiography – Meisami, Julie Skott. Persian Historiography to the end twelfth century. Edinburgh. 1999.

Millward. Beyond the Pass – Millward, James A. Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864. Stanford (California): Stanford Univ. Press, 2007.

Muminov, Babajanov. Amîr Temur – Muminov A., Babajanov B. Amîr Temur and Sayyid Baraka // Central Asiatic Journal. Vol. 45 (2001), pp. 28-62.

Nalivkin. Histoire – Nalivkin V. Histoire du Khanat de Khokand. Traduit du russe par Auguste Dozon. Paris: Ernest Leoux, 1889.

Nettleton. Ruler, Patron, Poet – Nettleton Susana S. Ruler, Patron, Poet: Umar Khan and the Blossoming of the Khanate of Qoqan, 1800-1820 // International Journal of Turkish Studies. Vol. 2, No 2, Winter 1981-82, pp. 127-140.

Newby. The empire – Newby, Laura. The empire and the Khanate: a political history of Qing relation with Khokand c. 1760-1860. Leiden: E.J. Brill, 2005.

Papas. Soufisme et politique – Papas, Alexandre. Soufisme et politique. Entre Chine, Tibet et Turkestan. Etude sur les khwajas Naqshbandis du Turkestan oriental. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 2005 (291 pp. + 10 illustrations).

Juergen. Die politische – Paul, Jürgen. Die politische und soziale Bedeutung der Naqsbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Berlin, 1991.

Paul. Doctrine and Organization – Paul, Jürgen. Doctrine and Organization the Khwajagan-Naqshbandiya in the First Generation after Baha'uddin // ANOR, No 1, Halle-Berlin, 1998.

Rudolph. Idjtihad and Taqlid – Rudolph, Peters. Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam // Die Welt des Islam. – Vol. 20, – 1984. – No 3-4, pp. 131-145;

Rudolph. Islam and colonialism – Rudolph, Peters. Islam and colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. – The Hague-Paris-New York, 1979.

Rosental. Political Thought – Rosental E. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge: Cambridge Univ. pres, 1962.

Sahadeo. Russian Colonial Society – Sahadeo, Jeff. Russian Colonial Society in Tshkent, 1865-1923. Bloomington & Indianopolis: Indiana University press, 2007.

Saray. Rus İşgalyi – Saray, Mehmet. Rus İşgalyi Devrinde Osmanli ile Türistan Hanliklari Arasindaki Münasabetler (1775-1875). Istanbul: Istanbul Matbaasi, 1984

Sartory. Juridical Election – Sartory, Paolo. Juridical Election as a Colomial Reform. The Qadis and Biys in Tashkent, 1867-1883 // Cahiers du Monde russe, 49/1, Janv.-Mars, 2008, pp. 79-100;

Sartory. Behind a Petition – Sartory, Paolo. Behind a Petition: Why Muslims' Appeals Increased in Turkestan Under Russian Rule // AS/EA LXIII, 2, 2009, pp. 401-434.

Schiewek. À propose des exilés – Schiewek, Eckart. À propose des exilés de Boukhara et de Kokand à Shahr-Sabz // Cahiers d'Asie centrale. "Boukhara la Noble". No 5-6, 1988, pp. 181-197.

Schaibanidesche Grabinschriften. Herausgegeben von Babajanov B., Muminov A., Paul J.. Wiesbaden: L. Reichert Verlags, 1997.

Schwartz. The Khwajas – Schwartz, Henry. The Khwajas of Eastern Turkestan // Central Asiatic Journal, 20/4, 1976, pp. 266-296.

Sela. Evoking the Russian conquest – Sela, Ron. Evoking the Russian conquest of Khiva and the massacre of the Yomut Turkmens: the choices of a Central Asian historian // Asiatische Studien/Etudes Asiatiques. LX/2. 2006, pp. 459-477.

Shoufany. Al-Ridda – Shoufany E. Al-Ridda and the Muslim Conquest of Arabia. Toronto-Beyrut, 1972 (287 сс.; изд. не указано).

Terletsky. Some Data – Terletsky N. Some Data about the Early works of the Khuqand Historiography // Manuskripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. Vol 11, No 1, March 2005, pp. 3-19.

The Russians in Central Asia – The Russians in Central Asia: Their occupation the Kirghiz Steppe and the Line of Sir-Daria: Their Political relations with Khiva, Boukhara, and Kokan (etc…), by Capt. Valikhanof, M. Veniukof and other travelers. Transl. from Russian by John and Robert Michell. London: Edw. Stanford, 1865.

Togan. Bugünkü Türkili – Togan A. Zeki Velidi. Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakin Trihi. Cilt 1. Bati ve Kzey Türistan. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981.

Togan. The Khojas – Togan A. Zeki Velidi. The Khojas of Eastern Turkestan // Muslim in Central Asia: expression of identity and change (Jo-Ann Gross – ed.). Durham, NC: Duke University Press, 1992 pp.134-148.

Toru. The Eastern trade – Toru, Saguchi. The Eastern trade of the Khokand Khanate // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library), № 24, 1965, pp. 47-114.

Trepavlov. The formation of and – Trepavlov V. The formation of and early history if the Manghït yurt // Papers of Inner Asia, No 35. Bloomington: Univ. Indiana, 2001.

Waldman. Toward a Theory – Waldman, Marilyn Robinson. Toward a Theory of Historical Narrative – A case Studu in Perso-Islamicate Historiography. Ohio: Ohio Univ. press, 1980.

Wensinck. ‘Arafa – Wensinck A. J. ‘Arafa // EI, New edition, 1, p. 604 [prep. by H. A. R. Gibb].

Wensinck. Concordance – Wensinck A. J. Concordance et indices de la tradition musulmane. Vol. 7. Leiden, 1969.

Wolfson. The Philosophy – Wolfson H.A. The Philosophy of the Kalam. Cambridge (Mass.). London: Cambridge University Press, 1976.

Woods. The rise of Tīmūrid Historiography – Woods John E. The rise of Tīmūrid Historiography // Journal of Near Eastern Studies. No 2 (42), 1987, pp. 81-108.

Woods. Timur’s genealogy – Woods John E. Timur’s genealogy // Intellectual studies of Islam. Essays written on honor of Martin B. Dickson. Ed. By Michel Mazzaoui and Vera B. Moreen. Salt lake City, 1990, pp. 85-125.

Словари, каталоги, специальные сборники и справочники:

Ислам – Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Гл. ред. Восточной литературы, 1991.

Миклухо-Маклай. Описание – Миклухо-Маклай Н.Д. Описание персидских и таджикских рукописей Института Востоковедения: Исторические сочинения. М.: Наука, 1975.

СВР – Собрание восточных рукописей Академии наук ИВ АН УзССР, Ташкент, 1952-1991:

Т. I – 1952; Т. II – 1954; Т. III – 1955; Т. IV – 1957; Т. V – 1960; Т. VI – 1963; Т. VII – 1964; Т. VIII – 1967; Т. IX – 1971; Т. X – 1975; Т. XI – 1987.

Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан. История. Составиетли: Д.Ю Юсупова, Р.П. Джалилова. Отв. ред. А. Урунбаев. Ташкент: Фан, 1998.

Стори/Брегель – Стори Ч.А. Персидская литература. Био-библиографический обзор. Переработал и дополнил Ю.Э. Брегель. Часть II, Москва: Наука, 1972 (сс. 697-1314).

EI. New ed. - Encyclopaedia of Islam. New/Second edition. Volumes IV, V, 1976,1977.

GAL – C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur Bd. I, [Bd. I-IV, Leiden. 1937-1942].

Katalog sufischer – Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts fuer Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan / Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 37. Herausgeber Jürgen Paul. (Zur Veröffentlichung vorbereitet: B. Babadzanov, S. Gulomov… Andere) Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002. – 358 S.

Mazar Documents from Xinjiang and Ferghana (Faximile). Tokyo: Tokyo Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies: Vol. 1. Ed. Sugawara Jun, Kawahara Yayoi. 2006 (154 pp.); Vol. 2. Ed. Abliz Orxun, Sugawara Jun. 2007 (152 pp.); Vol. 3. Ed. Ashirbek Muminov, Nodirbek Abdulahatov, Kawahara Yayoi. 2007 .

МИКК – Материалы по истории киргиз и Киргизии. Вып I, М.: Наука, 1973.

Му‘ин. Фарханг – ۱۳۵۷ تهران (د- ق). جلد دوم. فرهنگ فارسی. دکتر محمد معین .

ПЗСТКЛА – Протоколы заседаний и сообщений Туркестанского кружка любителей археологии.

Абашин С.Н., 9, 93, 628, 630, 658
‘Абд ал-‘Азиз-хан, 228, 322, 339
Абд ал-Гафур-бай, 224
Абд ал-Гаффар-бик (Йуз), 225, 236, 239, 240
‘Абд ал- Гафур Туркистани, 579
‘Абд ал-Джаббар Султан, 339
‘Абд ал-Кадир шайх Бухари, 180
‘Абд ал-Карим Намангани (Фазли Фаргани) , 17-18, 20-22, 338-339 и далее
‘Абд ал-Карим-бий, 104, 107-109, 330, 339, 343, 378, 380 и далее
‘Абд ал-Каххар Султан,
Абд ал-Кудус-хан, 339, 341
‘Абд ал-Фаттах султан, 339
‘Абд ал-Хамид Ирани, 278
‘Абд ар-Рахим-бий, 101, 175, 330, 339, 377 и далее
‘Абд ар-Рахман Афтабачи, 33, 65, 281, 290-293, 295-300, 416
‘Абд ар-Рахман-бий, 104-112, 205
‘Абдаллах (сына Умар-хана) (бик), 163, 220
‘Абдаллах-бик Киргиз, 292
‘Абдаллах Кушбиги, 113
Абдухалимов Б.А., 6*, 9
Абу ‘Убайдаллах Ташканди, 169
Абу Наср ‘Абд ар-Рахим ал-Булгари (ал-Курсави), 577-578, 596
Абу-л-Гази (хан), 330, 332, 498, 499
Абу Йусуф, 532-534
Абу-л-Касим, 330*
Абу-л-Файз-хан, 100, 354, 410, 631
Абу-л-Фатх ал-Уструшани, 532-533
Абу-л-Хайр хан, 327
Абу Ханифа, 532, 533
‘Аваз-Мухаммад (Мулла Аваз Мухаммад Аттар), 324, 337-339
Ага-йи Мах-ханим, 341
Адам, 56, 313, 349
‘Адил тура, 143, 401-403
Азадаев Ф., 256*, 267-71 и далее
‘Азиз Маргинани (‘Азизи), 34-39 и далее
‘Азиз Парваначи (Чусти), 216, 217
‘Азим ходжа Ишан Маргинани, 202
‘Азим-бай, 171, 293-294
Ай-Джан Айим, 106, 109, 111
Ай-Чучук Айим, 21, 101, 106, 109-116, 120, 471-472
Ак-Бута-бий, 105
Акимушкин О.Ф., 18, 212
Ак-мечеть, 202, 207, 256, 264, 280
Алан-Гоа/Аланкова/Аланкува, 308-309, 311
Александр I, 22, 617, 620
Александр II, 261
Александр Македонский (Искандар Зулкарнайн), 26, 49
‘Али Акбар, 341
‘Али б. Саййид-Карим, 341
‘Али ибн Абу Талиб, 308, 339, 341
‘Алимкул (Мулла), 39, 236, 238, 243-278 и далее
Али-Мухаммад, 212
‘Алим-хан, 68, 86, 100-101, 117-137 и далее
Алишир Навайи, 48, 636
Алтун Бишик, 17, 85, 109, 110, 302, 307-341 и далее
Амир Ма‘сум (Шах-Мурад), 115-116, 212
Амир Музаффар, 236-237,241-242, 253-259 и далее
Амир Насруллах, 171, 174-175, 180 и далее
Амир Тимур, 18, 106, 143, 302-310,

313-316 и далее
Амир Утам бай Кушбеги, 222
Амир Хайдар, 84, 119, 122-123, 140-141 и далее
Амир Шах-и Мухаммад, 339
Англия, 170, 259, 523
Андижан, 186, 202, 211, 251 и далее
Ануширван (Хосров), 372, 426
Араван, 287
Армийа (пророк), 497
Артук ходжа, 471
Асака, 544
Асил-зада, 330*
Атакул Бахадур баши, 545
Аталик-бик, 205
Аулие-Ата, 259-260
Афганистан, 259
Афины, 46
Афрасиаб, 49, 425
Афтаб-Айим, 164-165, 476
Аффак ходжа, 184
Ахмад б. Асад, 90
Ахмад Даниш, 574
Ахмад Йасави, 48, 143, 630
Ахсикент (Ахсикат), 90, 148, 281*, 319
Ахунд ‘Азизан, 357, 358
Ахунд Фатхаллах бин ал-Хусайн ал-Оруви, 595-601, 624
Ашт, 99
Аштарханиды, 97
Ашти-кули (мадраса), 265
‘Ашур-баба,
‘Ашур-Мухаммад-хан Аталик, 330*, 332
Баба Туклик ‘Азиз, 454
Бабабеков Х.Н., 46, 50, 80-81, 87, 297*, 298
Баба-бик (Диванбеги), 108, 116, 120
Бадал ходжа, 475
Бадахшан, 107, 150, 172
Байхаки, 12
Балх, 150, 179, 318
Бани Исраил, 494
Барамук шайх, 454
Бартольд В.В., 7*, 15-16, 58 и далее.
Баттал Гази, 603
Баха’ ад-дин Накшбанд, 210, 628-629
Бахман, 426
Бейсембиев Т.К., 9, 10, 14-15 и далее
Биби Сара, 494
Бик-Мурад-бий, 120, 122
Бик-Назар-бий, 159
Билкиллама, 221
Бишкек (Пишпек), 172, 235
Брегель Ю.Э., 18, 58, 196*
Бузург-ходжа, 120-121, 476, 483
Бурхан ад-дин ‘Али б. Абу Бакр ал-Маргинани, 210, 509
Бурхан ад-дин Килич – см. Сатук Бугра-хан
Бухара, 17, 22, 49, 51, 58, 63, 73, 86, 97-98 и далее
Валидов (Валиди, Тоган), 59, 66, 98, 169
Вали-Мухаммад, 325, 330
Вали-хан тура, 65, 229-230, 490, 546, 548
Валиханов Ч., 62, 169, 184, 186 и далее
Вайнберг, А., 292
Вахидов (Вохидов) Ш. Х., 9-11, 17*, 18-20 и далее
Великая Порта – см. Рум,
Вельяминов-Зернов В.В., 62, 64
Веселовский Н., 313
Гадай Саркар, 247
Гариб – см. ‘Азиз Парваначи
Головачев, 294, 554
Гул-баг, 187-191
Гуломов Х., 82, 235*
Гурум-сарай, 121, 398-399, 478

Дамулла Хал, 212
Данийал-бик Аталик, 118, 172, 440-441
Дашт-и Кипчак, 72, 114, 135-135, 141, 156, 172 и далее
Девин ДеУис, 9, 457
Джалалабад, 194, 286
Джамал Карши, 49, 668-669
Джамиля-ханим, 339
Джани-бик султан, 329
Джасус-хан, 341
Джахангир ходжа, 146, 153-156, 166 и далее
Джизах, 123, 141, 147-148, 232-234 и далее
Джума-бай, Кийатка, 129-130, 134, 139
Дилшад[а] (Барно), 23, 374, 443, 581, 591
Дуст-Мухаммад-бий, 322
Дуст-Мухаммад Каракалпак, 247-249, 255
Европа, 46, 623
Египет, 621, 645
Жан-Луи Баке-Грамон, 57, 168-169
Закир ходжа Ишан (Кади), 212, 428-430, 485
Занги-ата (мазар), 239, 273
Захир ад-Дин Мухаммад Бабур (Мирза Бабур), 26, 119, 307, 314, 316-327 и далее
Зимин Л., 15, 58, 65, 114-116, 176, 239, 400-401
‘Ибадуллах-бий, 631-632
Ибн Таймийа, 466, 635
Ибн Ханбал, 634, 637
‘Ибрат – см. Исхак-хан
Ибрахим (пророк), 494
Ибрахим Аталик, 106
Ибрахим Парваначи (Хайал), 183
Ибрахим-бий/бик, 138
Идрис Мухаммад-бий, 322
Икан, 267
Илтузар-хан, 357
Имам Джа‘фар Садик, 341
Имам Матуриди, 632
Имам Муса Рида, 341
Имам Мухаммад ‘Али Наки, 341
Имам Хусайн, 341
Имам-Кули-хан, 319, 325, 331
Индия, 46, 63, 326-327, 538
Ирак, 621
Иран, 621, 623
Ирдана-бий, 59, 106, 109-111, 378, 387, 471
Ирис-кули-бик, 112, 117, 129-130, 134, 471
Ирназар-бий, 122-123, 148-149,
‘Иса (пророк), 619
‘Иса Авлийа, 288
‘Иса/Исхак-бик Парваначи, 218
Искандар Джанибек, 319
Исма‘ил б. Ахмад, 90
Исфара, 112, 145
Исхак (пророк), 497
Исхак-хан Джунайдаллах ходжи (‘Ибрат), 46-49, 56-57 и далее
Ишан Мавлавий (Намангани), 127, 433-435, 487, 492
Ишан Махдум-и Бухари, 648-649
Ишан Махдум-и Курра-йи Маргинани, 646-647
Ишан Халифа-йи Сафар, 219, 447
Йа‘куб (пророк), 494
Йа‘куб-бик, 269-271, 282
Йадгар-бий, 117
Йар-Мухаммад-Султан, 319-320, 331, 349
Йафат/Йафас/Иафет, ибн Нух, 54, 494, 498, 500
Йахуда (пророк), 494, 497
Йулдаш-бик, 246-248
Йунус ходжа,114-115, 120-122, 124, 398-400, 472-476

Йусуф ‘Али ходжа, 478
Йусуф мингбаши Кашгари, 163, 173
Ка‘ба, 575, 612
Кабул, 330
Кавахара Я., 9, 84
Кади-хан, 536
Кай-Кубад, 49
Кал Фаттаки, 326-327
Камал ад-дин Ата Бак, 331
Кана‘ат-шах, 234, 237-240, 242*
Кара-йази баба (Асадаллах ходжа), 663
Каратипа, 234
Караханиды, 91
Касан, 99, 108, 159, 298, 300
Касим султан, 320
Касым аталик, 146, 160, 164
Касымов, Сарыджан, 172
Катиб Челеби, 458
Катта-бик, 201
Кашгар (Синьцзянь/Хиньянь), 48, 51, 69, 86, 94, 135, 152-153 и далее
Каюмова А.П., 73, 137
Кемпер М., 41, 53, 533-534, 595
Кимура, Сатору, 9
Кираучи, 205
Китай, 59, 61, 63-64, 86, 91, 98, 153-155 и далее
Коканд (Кокандское ханство), 1-20 и далее
Коматцу, Хисао, 3, 9, 61, 84, 151
Кондратьев, 60
Крижановский, 284, 529
Кулаб/Куляб (Кулоб), 118, 150, 172
Кун, Ал. 65
Курама, 121, 125-126, 176 и далее
Кусам ибн Аббас, 106, 632
Кутайба ибн Муслим, 661-663
Кутлиг-ханим, 329
Кутлуг Нигар-ханум, 331
Кухистан, 118, 201
Ливай, Скотт 61, 85-86
Лутфий, 48
Лыкошин Н.С., 463
Ма‘сум-хан, 128, 131, 140, 146, 164, 342-344, 480
Мавараннахр (Трансоксания), 83, 91, 97, 112, 193 и далее
Мавлави Кабули, 371
Мавлана Лутфаллах Чусти, 103-104, 183*, 337, 318*
Мавлана Хазик, 148, 203
Мадали-хан (Мухаммад-Али-хан), 20-23, 88, 162, 359, 418, 429-430 и далее
Маджзуб Намангани, 104, 484
Маджид ад-дин ал-Багдади, 465
Малик Талут, 494, 497
Малла-хан (бик), 25, 28, 205, 225-226, 230-240 и далее
Мангыты, 53, 58, 98, 180-183 и далее
Ма‘мур-бий (Мерген), 286
Маргилан, 35, 90, 147, 243, 253-254 и далее
Марджани (Харун ибн Баха’ ад-дина ал-Марджани),
Маслахат ад-дин Худжанди, 210, 496, 628
Махди (Мессия) – 34,
Махдум-и А‘зам, 21, 84, 103, 135,183*, 319, 336-337, 397, 470-471 и далее
Мах-и чихра, 326-327
Махлар-Айим (Надра/Нодра), 180-181, 187, 462, 596,
Махмуд-хан ходжа, Ахрари, 124-125, 132, 139-141, 144-145, 342-344
Махмур, 363
Махрам, 544
Мейендорф Е.К., 150, 156, 577, 596, 613
Мейсами, Джулия, 13-15, 55
Мийан-Халил Сахиб-зада, 237, 247
Минг, 26, 54, 97-99, 102, 109, 115,

119 и далее
Минг-Айим, 113, 117
Мирза Ахмад, 252, 255, 266, 608-609
Мирза Давлат Таджик, 258-260
Мирза Каландар, Исфараги, 18-22, 26
Мирза Хаким, 283
Мирза Миран-шах, 339
Мирзо Каландар (Кади ал-‘Аскар), 24
Михр-ханум, 317
Муким-хан, 325-326, 330, 331
Мулла ‘Алим Ташканди, 31-32, 34-35 и далее
Мулла Касим Киргиз, 234
Мулла Нийаз-Мухаммад (Нийази), 28-29, 116
Мулла Турсун Худжанди, 450, 612
Мулла Хал бик, 215
Мулла Шамс ад-дин, 475
Муминов А.К., 69, 658-659
Мурадхан бин ‘Алим-хан, 211-212
Мурат-бик/бий, 138
Муртаза ал-Бурали, 533
Муса-хан Дахбиди, 111, 115, 471-472, 484-485
Мусулманкул, 24, 206-229 и далее
Мусулманкул (Киргиз), 287
Мутриб, 182
Мухамад-Салих Ташканди, 30-31, 381 и далее
Мухаммад (Пророк), 499, 500, 595, 618, 622,
Мухаммад ас-Сануси, 40
Мухаммад Йа‘куб Ахунд, 366-368, 370-371, 399-400, 431-433
Мухаммад Йусуф ходжа, 192
Мухаммад Раим-хан I, 144, 149, 357
Мухаммад-‘Али ходжа, 341
Мухаммад-Амин(бик), 109, 323, 329-330
Мухаммад-Амин-хан, 319-320, 330*, 331-332
Мухаммад-баба, 341
Мухаммад Ханафия, 339, 664
Мухаммад-Йар, 219
Мухаммад-Рахим-бий, Диванбеги), 59, 110, 147, 160, 171, 173, 359, 488, 573 и далее
Мухаммад-Салих Ташканди, 54-55, 243 и далее
Мухаммад-Фазил-бик, 371
Мухаммад Шайбани, 532-534
Махмудхон-тура Пискатий, 550
Мухтаров, Ахрор, 23
Набиев Р.Н., 6*, 7*, 13, 15, 36* и далее
Нажм ад-дин Кубра, 465,
Наливкин В., 48, 62-66 и далее
Наманган, 103, 217, 249, 298, 300, 415
Нарбута-бий/бик, 112-117, 119, 164, 384
Нар-Мухаммад, 217, 219
Нар-ходжа Ишан, 247
Наср б. Ахмад, 90-91
Насриддин ас-Самарканди, 532, 533
Насриддин-бик (хан), 291-293, 295-298, 300
Нийаз-бик, 274
Ниса‘-бигим бинт ‘Али-хан, 325, 581
Нух (Ной), 26, 54, 349, 494
Огудин В.Л., 658
Оренбург, 264, 273, 301, 618
Остроумов Н., 68, 555
Ош (Уш), 202, 211, 281, 330, 611
Падишах-Айим, 177, 179
Пантусов Н.П., 28, 68
Пекин, 194-196
Петерс, Рудольф, 40,
Пифагор, 426
Плоских М., 60-64

Пулад/Фулад (внук ‘Алим-хана), 282
Пулад-хан/Пулат-хан (лже хан), 65, 287, 546-548, 552-554, 558-560 и далее
Раджаб Диванбиги, Мухаммад-Раджаб Бадахши (Таджик/галча), 121, 123, 139, 142-143, 149
Раджаб-бик, 322
Райхмут, Филипп, 9
Рахим-хан, -см. ‘Абд ар-Рахим-бий
Рахман-кули-бий, 132, 136
Романовский, 283, 529
Россия (Российская империя), 25, 39-40, 44, 59, 64-65, 74, 95, 138, 140 и далее
Рум (Малая Азия/Турецкая империя, Великая Порта), 46, 65, 149-50, 52, 166 и далее
Рустам-бий, 117-118
Рустам-хан, 322
Са‘ат-бай, 275-276
Саййид-бик Дадхах Киргиз, 234
Саййид-Мухаммад Насриддин – см. Наср ад-дин-хан
Саййид-хан Гази тура (ходжа), 177, 357
Сайрам, 36, 129-130, 158
Сайфани/Йайфани, 46, 134
Сакрат, 426
Сали Ата,
Салимсак тура, 473
Салих-бик Ахунд (Салих-бик Дадхаха), 263, 265, 518-523 и далее
Самандар Тирмизий, 427
Самарканд, 35, 105-106, 148, 152-153 и далее
Санкт-Петербург, 25, 169-170, 256, 264-265 и далее
Сарай, 328
Саримсак-бик, 210-211, 215
Сарсан Чиб, 505
Сахиб-зада Миян-халил, 169
Сахиб-зада шайх (Мийан Халил), 208-209, 215
Серебреников А.Г., 65, 69
Синьцзян – см. Кашгар
Сирия, 409, 621, 645
Скобелев М., 292, 298-301, 544, 546, 556
Снесарев А.Е., 69, 280-281
Согд, 49, 83
Солиев П., 70
Стамбул (Истанбул), 527, 529
Сулайман ходжа 212, 242-243
Сулайман-бий, 112-113
Султан ‘Абд ал-Азиз, 524, 527
Султан Асил, 320
Султан Илик, 329, 331
Султан Махмуд, 163, 170, 175-182
Султан Са‘ид, 39
Султан Саййид (хан), 30, 250-251, 261, 266, 277
Султан ходжа (ибн Йунус ходжа), 124-126, 139-140, 144-145
Султан-Мурад-бик, 282, 287, 292, 546-547
Султан-хан тура Ахрари, 342-344, 357 и далее
Султонов У., 81-82
Та’иб Йунус ходжа, Мулла Йунус, 38-42, 56-57 и далее
Таджир, 24-26, 46-48, 161, 164 и далее
Тангри-Йар (Султан Илик), 319-320, 331-332, 349
Таргава, 103, 325, 328, 379
Ташкент, 30-31, 85, 100, 114-115, 120-121 и далее
Таш-ходжа Судур Ташканди, 260
Тереньтьев М.А., 59, 65, 265* и далее
Терлецкий Н., 18
Тинтак/Тукай-тура, 158-159

Троицкая, 15, 69, 72
Тукай-тепа, 103,
Туракурган, 47, 108, 244 и далее
Тура-хан тура Ахрари, 183-184, 274-275
Тура-ходжа, 343
Туркестан (Русский Туркестан), 29, 39, 42, 71
Туркистан, 129, 223, 280, 560
Турсун-бай (бий), 237
Турция, - см. Рум
‘Убайдаллах-хан, 329, 397
Увайси (Джахан-Атин), 187, 462
Узган (пророк), 494, 497
Узгенд, 91, 287
Улугбек, Мирза, 83
‘Умар-хан, 17-18, 20-26, 117 и далее
Уолдман, М. (Waldman), 12, 15, 52
Ура-типа, 59, 97, 100, 110-117, 121-124 и далее
Урмийан (Рамитан), 494
Уструшана, 195
Фазил Аталик, 322
Фазил-бий/бик б. Садик-бий, 107, 110-113, 117, 133
Фархад Аталик, 471
Фергана (Ферганская долина), 34, 44, 47-48, 50, 54, 63, 65, 69 и далее
Фирдауси, 404, 406
Фон Кауфман, К.П. 284, 288, 296-300, 556-557
Фон Кюгельген, Анке, 7-9, 10-15 и далее
Фон Эверсман, Эдуард, 596
Фрагнер, Берт, 10, 14, 19*, 83, 198-199
Франк, Ален, 53
Франция, 259-260
Хабибуллаев А., 9
Хаванд-и Тахур (Шайхантахур), 30, 120, 277, 472, 474, 478, 595
Хаджжи-бий (хан), 114-115
Хаджи-хан, 322
Хаким букри, 106
Хаким-хан, ибн Ма‘сум-хан, 21-23, 54
Хаким ходжа Кади Калан, 524-526
Хак-кули Мингбаши, 163, 173, 183*, 187, 190, 192
Хал-бик (посол), 177
Хал-бик Кипчак, 211
Халиди, Тариф, 12-14
Халитчи Ата,
Халифа-й Ишан Атмиш (Алтмиш), 228
Халфин, 73-74-235* и далее
Хамид-ходжа ибн Йунус ходжа, 125
Хан-падша Айим, 581-589
Хан-ходжа, 114, 471, 478
Хатифи (Мавлана Джами), 18
Хашим Ходжа б. Йунус Ходжа, 202, 204
Хива, 97, 149-150
Хисар, 144
Ходжа Ахмад Йасави, 261
Ходжа Ахрар, 247, 467-468, 472, 481-482
Ходжаев А., 60-61, 184*
Ходжа-йи Хурд, 146,
Ходжа-тура, 269-270
Ходженд, 24, 102, 106, 114-115, 140, 176 и далее
Ходжи Каландар Мисгар (Самарканди), 177, 178, 180
Ходжи Мир-Курбан (посол в Турцию/Рум) 149-150
Ходонг Ким, 54, 62
Холикова Р., 42
Хорасан, 310
Хорезм, 83, 100, 150, 204, 255, 319, 321, 405 и далее
Хорошкин А.П., 65
Худайар-хан (Худайар-бий), 8, 26, 94, 115, 124, 213-217, 220-240 и

далее
Худайар Султан, 329
Хулагу-хан, 536-537
Хуршут Э., 79, 80, 664
Хусайн Тура б. Амир Хайдар 152,
Цин, 112, 184, 396
Чадак, 99, 102-103, 380, 382
Чамач/Чамани-бий, 100, 103, 320-321, 330*, 336, 348*, 379
Чач, 91
Черняев М., 63, 69, 82, 85, 236 и далее
Чехович, 85
Чимкент, 71, 129, 158, 260, 264 и далее
Чиназ, 276
Чинакент, 328
Чинат, 103
Чингиз-хан, 35, 200, 261, 308, 312, 324, 345, 347
Чуст, 102-103, 120, 217, 298, 483
Шади-бий, 109, 315
Шади-бик Дадхах, 206-207
Шадман Ходжа, 220, 226-227, 240, 243 и далее
Шайбани-хан, 283, 299, 363, 441, 481
Шамай (Семипалатинск), 273
Шараф ад-дин ‘Али Йазди, 308-309, 324
Шах-‘Абд ал-Фаттах, 339
Шах Валиуллах ад-Дихлави, 40
Шах Джалил (Джарир), 212, 628
Шах Касим – Амир ‘Абд ар-Рахман, 339
Шах Мурад-хан (Ма‘сумхан), 240-242, 354, 362, 390, 467
Шах-Кучак, 341
Шах-Мансур Пискати, 636
Шах-маст-бий, 320-321
Шахрисабз, 105-106, 111, 152 и далее
Шахрихан, 67, 221
Шах-Рустам, 341
Шахрух-бий «Второй» (Шахрух-хан), 28, 49, 102-104, 315-317 и далее
Шахрух-хан (подставной хан), 138, 245, 249
Шир -‘Али-хан, 8, 200-201, 205, 360-361, 411, 416
Шир Мухаммад Мирза, 39
Шихаб ад-Дин Хиваки, 465
Шпулер, Бертольд, 12
Эркинов (Erkinov A.), 9, 15, 86

СОДЕРЖЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

ЧАСТЬ «А». КОКАНДСКАЯ ИСТОРИЯ: ОТ ПОБЕД К ПОРАЖЕНИЯМ И УПАДКУ 10

ГЛАВА I. **Источники и краткая история изучения Коканда** 10
I . 1. Кто и зачем писал «истории царей»? Краткие заметки по историографии Коканда 10
I. 2. «В прошлом Коканда много белых пятен». Обзор публикаций 58

ГЛАВА II. **Политическая история Кокандского ханства: между трайболизмом и исламом** 88
II. 1. Границы и состав населения ханства 90
II. 2. Возвышение Мингов и становление нового государства 97
II. 3. Начало внешних экспансий, или «собирание земель» 117
II. 4. ‘Умар-хан. «Властелин, поэт, защитник шар‘иата» 137
II. 5. Мадали-хан. От пика политической стабильности к упадку 163
II. 6. Кашгарский газат Джахангира ходжи 183

ГЛАВА III. **Падение престижа власти: от ханов к регентам** 200
III. 1. Этнополитические раздоры и начало экспансии Российской империи 200
III. 2. Политический кризис. Оппозиция снова у власти 242
III. 3. Кризис власти: между «смутой племен», бухарской и русской интервенциями 256
III. 4. Последнее правление Худайар-хана (1865-1875) и ликвидация Коканда 281

ЧАСТЬ «В». МИФЫ, ВЛАСТЬ И РЕЛИГИОЗНАЯ МОРАЛЬ 305

ГЛАВА I. **Способы легитимации владычества Мингов: между легендами и реальностью** 305
I. 1. «Золотая колыбель» Мингов: секулярные источники легитимности власти 306
I. 2. Сакральная легитимация власти: саййидские притязания ‘Умар-хана....338
I. 3. Состязания «потомков Пророка» на ханском троне: кто же истинный отпрыск Посланника Аллаха? 353
I. 4. ‘Умар-хан – «спаситель государства и *шар‘иат*а» 362
I. 5. Пространство власти: легитимации территориального господства 376

ГЛАВА II. **Природа власти и религиозные предписания** 395
II. 1. Миропокорение и *шар‘иат*. Внешняя экспансия и обоснования походов 396
II. 2. Структура кокандского общества в контексте восприятия функций власти 407

II. 3. От комплиментов к наставлениям и критике: оценка власти и владык как формы легитимации и делегитимации власти 423
II. 4. Учение о предопределении (*када/каза*) и толкования смены правителей у кокандских историков 451
II. 5. Религиозная аристократия во власти и в обществе.....464
II. 6. Кто есть истинный шайх? Экзамен ‘Алим-хана «белой кости» 486
II. 7. Исламизация легенд о происхождении племен и родов 492

ГЛАВА III. **Война, политика и превратности владычества** 506
III. 1. «Смута и бунт – худшие из деяний подданных». Богословские оценки восстаний 506
III. 2. Ташкентский договор генерала М. Черняева: «Решать дела по магометанскому закону» 517
III. 3. Долгий путь из «*Дар ал-харб*» в «*Дар ал-ислам*». Первые дискурсы туркестанских историков об отношениях с Российской империей 531
III. 4. Антироссийский газат глазами кокандских богословов и историков 539
III. 5. «Новые исламские порядки в Фергане» глазами кокандского историка 557

ГЛАВА IV. ***Шар‘иат*, мораль и этика** 568
IV. 1. Интимные пристрастия, «мужская дружба» и религиозная мораль ...569
IV. 2. «Грех Мадали-хана»: между любовью и общественной моралью 580
IV. 3. Пиршества и иные развлечения знати (от запретов Корана к мистической морали ‘Умара Хайама) 592
IV. 4. Кому служит шар‘иат? Некоторые особенности налоговой и законодательной систем ханства 603
IV. 5. «Чужие и чужой мир» глазами кокандского историка 616

ГЛАВА V. **Святыни, ритуал и культы: сакральное и земное** 626
V. 1. Мазары святых: между сакральностью и политической функцией 627
V. 2. Культы и суеверия 633
V. 3. Реликты и ритуалы. Фетишизация ритуальной практики 640
V. 4. Сколько стоит благословляющая молитва потомков пророков? Хранители святынь и сборы подношений.....657

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....675

RESUME 687

Приложение. Описание документов мазаров Ферганы 691

УКАЗАТЕЛЬ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....701

ИМЕННОЙ И ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ 733

63.3(5Ў)5
Б12

УДК: 94(575)

Бабаджанов, Б. М.

Кокандское ханство: власть, политика, религия / Б. М. Бабаджанов; рец. С. У. Каримова, Н. И. Тошев; Nihu islamik area studies (Tokyo university), Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. - Ташкент; Токио: Yangi nashr, 2010. – 744 с.

ББК 63.3(5Ў)5

Подписано к печати 26.04.2010. Формат 60x90 1/16
Усл.печ.л. 46,5 Уч.издл. 47,5 Тираж 1000 экз. Заказ 39

Издательства “YANGI NASHR”

Отпечатано в типографии ООО “MEDIANASHR”
Ташкент, ул Чиланзар дом № 1

744