

№34, 2008

№34, 2008

Qasevet

историко-этнографический журнал

история • культура • памятники • мифология

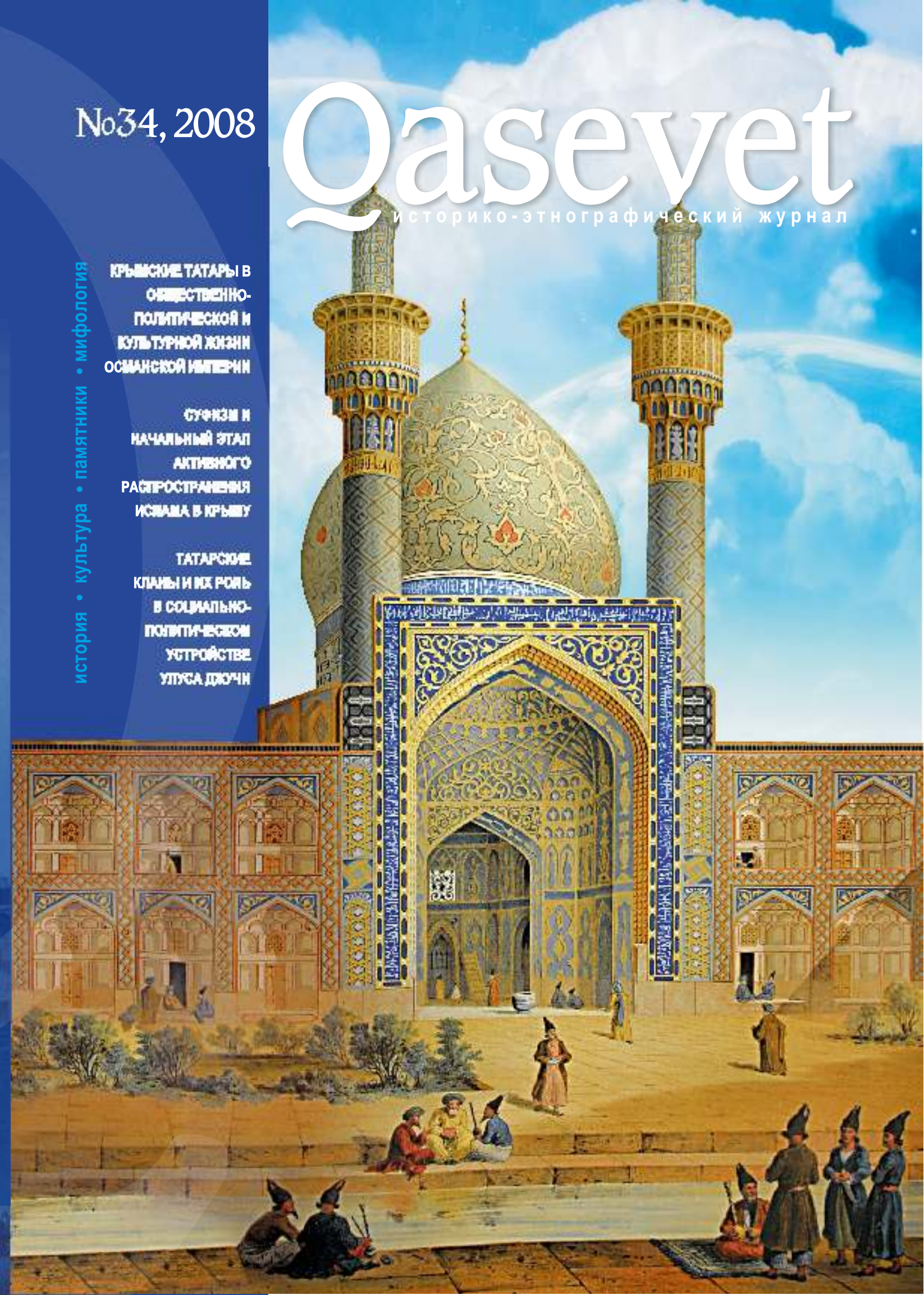
КРЫМСКИЕ ТАТАРЫ В
ОБЩЕСТВЕННО-
ПОЛИТИЧЕСКОЙ И
КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ
ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

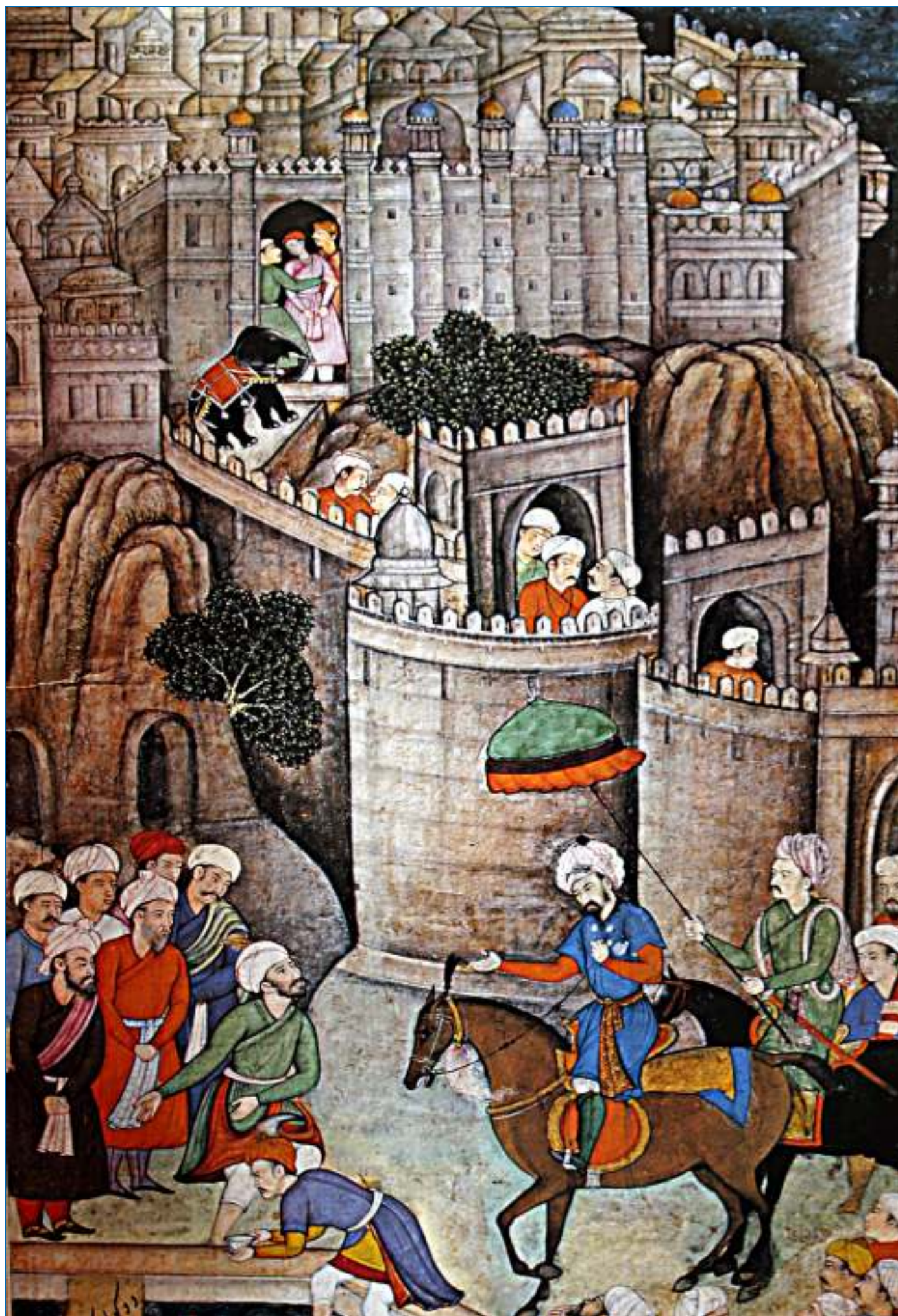
СУФЕЗМ И
НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП
АКТИВНОГО
РАСПРОСТРАНЕНИЯ
ИСЛАМА В КРЫМУ

ТАТАРСКИЕ
КЛАНЫ И ИХ РОЛЬ
В СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКОМ
УСТРОЙСТВЕ
УЛУСА ДЖУЧИН

историко-этнографический журнал

Qasevet





СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ИНТРИГУЮЩАЯ СВЯЗЬ

Нариман Абдулваап
КРЫМСКИЕ ТАТАРЫ В
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ
ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ2

INTRIGUING CONNECTION

Nariman Abdulvaap
CRIMEAN TATARS
IN THE PUBLIC AND
CULTURAL LIFE OF
THE OTTOMAN EMPIRE2

ОСВЯЩЕННЫЕ СЮЖЕТЫ

Нариман Абдулваап
СУФИЗМ И НАЧАЛЬНЫЙ
ЭТАП АКТИВНОГО
РАСПРОСТРАНЕНИЯ
ИСЛАМА В КРЫМУ12

SANCTIFIED SUBJECTS

Nariman Abdulvaap
SUFISM AND START
OF ACTIVE SPREADING
OF ISLAM IN CRIMEA12

РОДОПЛЕМЕННАЯ НОМЕНКЛАТУРА

Дамир Исхаков,
Искандер Измайлов
ТАТАРСКИЕ КЛАНЫ
И ИХ РОЛЬ В СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКОМ
УСТРОЙСТВЕ УЛУСА ДЖУЧИ28

TRIBAL NOMENCLATURE

Damir Iskhakov,
Iskander Izmaylov
TATAR CLANS AND
THEIR ROLE IN THE
SOCIAL ORDER
OF THE ULUS JOCHID28

Qasevet
№ 34, 2008

Историко-этнографический журнал.
Издается с 1984 года.
Регистрационное свидетельство
№28 от 23 октября 1992 года

Главный редактор,
составление,
менеджмент
Шевкет КАЙБУЛЛА

Дизайн, верстка
Маргарита КОЗЛОВА

Художественный редактор
Анна ТОПОРКОВА

Корректор
Миляра СЕТТАР

Выражаем благодарность
за предоставленные материалы
и участие: авторам, Л. Кадыровой
(зав. читальным залом
Крымскотатарской библиотеки
им. И. Гаспринского),
Государственному комитету по
делам национальностей и религий.

В издании использованы
материалы сайтов
acrimea.narod.ru
www.nsad.ru
www.vokrugsveta.ru
www.tataroved.ru
neizv.crimea.ua

Адрес редакции:
95001, АР Крым, г. Симферополь,
ул. Жидкова, 40,
тел.: (0652) 27-21-10.

Подписано в печать 10.12.2008.
Формат 60х84 1/8.

Бумага мелованная.
Печать офсетная.
Условных печ. листов 15.
Заказ №253. Тираж 2000 экз.

В оформлении журнала использованы иллюстрации из книг
Анри Стирлен. Искусство Ислама. Распространение Персидского стиля от Исфахана
до Талд-Махала; Узбекистон Ислом Обидалари,
предоставленных Крымскотатарской библиотекой им. И. Гаспринского.

КРЫМСКИЕ ТАТАРЫ В ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Нариман
АБДУЛЬВААП

Предваряя содержание самой статьи — некоторые общие соображения по сути проблемы. Уверены, темы крымтатарской эмиграции (хиджрет) и диаспоры до сегодняшнего дня остаются изученными в объеме, абсолютно неадекватном масштабу этих явлений для истории Крыма в целом и крымтатар в частности. По нашему мнению, можно говорить даже об определенной исключительности феномена крымтатарской эмиграции и диаспоры среди явлений подобного рода в мировой истории. Исключительности, по меньшей мере, в двух аспектах: в количественном измерении (речь идет о массовости эмиграции и нынешнем количественном составе диаспоры), и, скажем так, в «качественном» отношении (см. ниже). Что касается первого, перед нами — демографический ресурс, в количественном отношении на порядок превосходящий тот, чем располагают крымтатары на своей исторической родине ныне. Касаясь же второго аспекта, а именно уровня участия крымтатар в общественно-политической, экономической, культурной и образовательной жизни государств, ставших для них новой родиной, даже поверхностное знакомство с темой дает повод задуматься о, без преувеличения, огромном интеллектуальном потенциале нашего народа в самом широком историческом смысле и срезе. Потенциале, о котором крымтатары мало знают (собственно, даже и не догадываются) сами, что, в свою очередь, дает повод спекулировать на этой теме их недоброжелателям. Материалы статьи тому хороший пример: блестящая плеяда османских политических и культурных деятелей крымтатарского происхождения конца XVIII — начала XX вв. заставляет задуматься о серьезности урона, понесенного крымтатарами, вследствие вполне очевидных причин, в этот же период на своей исторической родине.

Принимая во внимание вышесказанное, считаем необходимым начать системную работу по изучению тем, связанных с историей крымтатарской эмиграции и диаспоры. Задел тому есть, достаточно сказать о достаточно серьезной прессе, издававшейся и издающейся в диаспоре, в первую очередь, журналах «Крым» и «Эмель». В Турции непосредственно темой занимались крымскотатарские историки и филологи М. Улькюсал, А.З. Соьйсал, Х. Къырымлы, З. Юксель и другие. В Крыму активно работали и работают над темой литераторы (писатели) и ученые А. Ильми, А. Озенбашлы, А. Велиев, Э. Озенбашлы, И. Абдуллаев, Э. Сейдаметов и др.

Что касается частных аспектов темы, весьма интересной представляется дальнейшая судьба, например, членов семьи некогда гордых правителей Крыма — символа 350-летней истории крымтатарской государственности ханской династии Гераев. Некоторых из ее представителей, мы, кстати, встретим и в нижеследующем списке.

Весьма интригующей, на наш взгляд, является и тема браков крымтатар, в первую очередь знати, с представителями наиболее высокопоставленных османских и европейских семейств. Один из (довольно многочисленных!) примеров: последний садразам (глава кабинета министров) Османской империи Ахмед Тевфик-паша, Герар по материнской и отцовской линии, бывший в свое время, в том числе, посольским служащим и официальным послом Османского государства в Италии, Австрии, Греции, Германии, России, Англии и т.д., был женат на принявшей ислам швейцарке Элизабет Вольфисберг — дочери высокопоставленного чиновника (начальника управления государственной безопасности) г. Берна. Один из их сыновей, Исмаил Хаккы Окдай, выпускник Берлинской Военной Академии, стал зятем последнего Османского Султана — Мехмеда IV Вахидеддина, один же из внуков, Гювен Окдай, взял в жены принявшую ислам польскую графиню Стенгиерску. Кстати, подобные факты могут стать интересными не только с чисто исторической точки зрения.

Особый интерес вызывает тема участия крымтатар в становлении османско-турецкого образования европейского образца. К примеру, ниже будет упомянуто имя выдающегося османского математика, ученого-реформатора, ведущего преподавателя знаменитого Султанской инженерной академии — Хусейина Рыфкы Крымского. Ни одно из исследований по истории реформ в сфере образовательного процесса в Турции в соответствующий период не обходится без того, чтобы не воздать должное выдающемуся крымскому ученому и педагогу, знавшему латынь, греческий, французский, английский, арабский и персидский языки, и обеспечившему образовательный процесс необходимыми учебными пособиями собственного авторства, в том числе и переводами с вышеуказанных языков. Не меньший интерес вызывает личность и сына Хусейина Рыфкы — Эмина (ум. 1851), во многом продолжившего дело выдающегося родителя и ставшего одним из наиболее ярких представителей новой интеллектуальной элиты Турции первой половины XIX века. Эмин-бею суждено было стать одним из первых османских интеллектуалов, получивших фундаментальное образование в Европе. Он оказался среди тех, кто был направлен в Англию (1835), и успешно закончил всемирно известный Кембриджский университет. (В лице Эмина-эфенди крымские татары, таким образом, обретают соотечественника, почти 200 лет назад ставшего выпускником Кембриджа. О подобных успехах крымских татар в начале XIX века в пределах Российской империи сведениями не располагаем.) Известно также, что ученым было подготовлено исследование на соискание должности преподавателя Кембриджа (исполненное на французском языке). Увы, по неизвестным пока обстоятельствам, Эмин-бею не суждено было остаться в Лондоне. Известно лишь, что он был вынужден вернуться в Стамбул и со временем стал одним из наиболее авторитетных османских ученых в области точных наук и военного дела, а также высокопоставленным чиновником ряда военно-образовательных ведомств.

Знакомство с материалами, положенными в основу настоящей статьи, стало возможным в результате появления в последнее время, прежде всего, в Турецкой Республике, целого ряда публикаций библиографического характера по истории Османской империи, в которых присутствует довольно обширная информация и о крымтатарах. Эти материалы дают нам возможность более широко и, что очень важно, непосредственно в лицах представить общий портрет крымтатарской диаспоры в Османской Турции, причём, практически за весь период её довольно продолжительной истории. Отрадно, что все эти материалы в Турции сохранились, поскольку подобные источники в Крыму постигла, увы, достаточно печальная участь.

Переходя непосредственно к материалам исследования, хотели бы, прежде всего, обратить внимание на следующие обстоятельства. Во-первых, присутствие крымтатар на арене общественно-политической и культурной жизни Османской империи не ограничивается лишь непосредственно османским периодом в истории Крымского ханства — с 1475 по 1774 год. Контакты существовали как до взятия османами Кафы — на протяжении XIV–XV вв., так и после Кучук-Кайнарджийского мира — вплоть до двадцатых годов XX века. В результате, в настоящее время мы располагаем именами сотен и сотен крымтатар и их потомков, так или иначе оставивших след в истории Османского государства.

Во-вторых, наблюдается непрерывное нарастание этого присутствия, причём, как в «количественном», так и в «качественном» отношении. Особенно ярко это наблюдается в период с конца XVIII по 20-е годы XX столетия. Причины известны — вынужденная массовая эмиграция. Напомним лишь, что, по сведениям ряда учёных, за указанный период Крым вынуждено было покинуть, по меньшей мере, 1,8 млн. крымтатар. Именно в этот период, который в отношении Крыма и крымтатар можно охарактеризовать не иначе, как период национальной катастрофы, крымтатары и их потомки начинают играть весьма значительную роль в общественно-

политической, экономической и культурной жизни Османской империи, в частности, занимая весьма высокие, а порой, ключевые посты в государственных управленческих структурах, а также приобретая широкую известность в сфере науки, образования, литературы и искусства. В нашей статье речь пойдёт, главным образом, именно об этом срезе крымской эмиграции – представителях элиты крымтатарской диаспоры в Османской Турции.

В целом, крымтатар (и их потомков), ставших предметом нашего исследования, можно разделить на следующие группы:

- 1) представители руководящего аппарата различных государственных, административно-политических, финансовых и судебных ведомств, как в центре (включая центральное правительство), так и в провинциях;
- 2) наивысшие чины османского мусульманского духовенства;
- 3) представители управленческого аппарата различных дворцовых служб;
- 4) высокопоставленные чиновники военных ведомств;
- 5) влиятельные сановники различных представительных органов;
- 6) выдающиеся деятели науки, литературы и искусства.

Если говорить подробнее, по каждому из вышеперечисленных пунктов, то вырисовывается следующая картина. Крымтатары присутствуют, прежде всего, среди членов *Диван-ы хумаюн* – Верховного совещательного совета при султани (сочетавшего функции государственного совета и высшего судебного органа), а также в составе других властных структур, выполнявших управленческие функции. Среди крымтатар и их потомков мы видим, в первую очередь, самого *садразам* – великого везира, главу султанского правительства, а также других наиболее высокопоставленных османских чиновников, таких как *нишанджи* (хранитель султанской печати и сводов султанских законоположений, один из высших султанских сановников), *кадыаскеры Анатолии* (Европейская часть Османской империи) и *Румелии* (Азиатская часть Османской империи) (кадыаскер – второе после



Граф Н.П. Игнатьев и турецкий министр Сафвет-паша подписывают мирный договор в Сан-Стефано.

шейхульислама лицо в иерархии османского мусульманского духовенства, выполнявшее функции верховного судьи), *деф-тердары* различных ведомств (дефтердар – высший чин в столичном или провинциальном финансовом ведомстве, казначей), *реис-уль-куттаб* (или *реис-эфенди* – один из заместителей садразам, управлявший канцелярией Порты и ведавший вопросами внешних сношений, глава внешнеполитического ведомства). Крымтатары присутствуют среди глав различных финансовых ведомств – министров (*назир*) финансов, общественных работ, вакуфов и т.п., а также среди высших чиновников таможенных, налоговых, снабженческих и различных сельскохозяйственных служб, департаментов печати, образования и т.д.

Особо следует сказать о крымтатарах, бывших губернаторами (*бейлербей, вали*) различных провинций (*зялетов*) и крупных областей (*санджаков*) Османской империи. Выходцы из Крыма в разное время управляли более чем тридцатью османскими провинциями (Кефе, Тунис, Озю (Очаков), Босния, Салоники, Скопье, Призрен, Крит, Адана, Трабзон, Хиджаз, Тырхала, Кастамону, Анкара, Румели, Мараш, Шехризор, Силистра, Карс, Ниш, Кюстендил, Видин, Джаник, Измит, Нигболу, Кайсери и др.).

Среди крымтатар – главы различных османских представительных орга-

нов, в частности, Высшего совета юстиции (*Меджлис-и вала*), Государственного совета (*Шура-йи девлет*), Военного совета (Сераскериата – *Дар-ы шура-йи аскери*) и др., а также послы и посольские служащие Османской империи в Австрии, Германии, Греции, Италии, Англии, Франции, России.

Присутствуют крымтатары и среди представителей высшего османского мусульманского духовенства. Среди них мы видим, прежде всего, самого *шейхульислама* – главу всех османских улемов и высшего авторитета в вопросах богословия и религиозного права, а также: уже упоминавшихся *кадыаскеров Румелии и Анатолии* – заместителей шейхульислама, *муфтийев* различных рангов (муфтий – богослов-законовед, имеющий право выносить свои суждения в виде официальных религиозных постановлений – *фетв*), *фетва эмини* – начальника отдела по принятию фетв в управлении шейхульислама, многочисленных *кадиев* (судей) самых различных *кадыльков* (судебных округов) во всех частях Османской империи (Кефе, Стамбул, Мекка, Египет, Бурса, София, Иерусалим, Медина, Дамаск, Диярбекир, Галата, Белград, Эдирне, Кутахья, Филибе (Пловдив), Сакыз, Босния, Халеп, Измир, Эйюп и т.д.). Среди крымтатар встречаем *накыб-уль-эшрафа* – главу сейидов (потомков пророка Мухаммеда), внушительное количество *мудеррисов* – пре-

подавателей османских медресе (в том числе, наиболее престижных (см. ниже)), и даже одного *реис-уль-упема* – почётного главу всех улемов (религиозных авторитетов).

Среди представителей духовенства необходимо особо выделить целый ряд имён известных суфийских наставников – *шейхов* – различных дервишеских орденов (*кадирийе, хальветийе, накш-бендийе, саадийе* и др.). В настоящее время мы располагаем сведениями более чем о тридцати шейхах крымского происхождения, возглавлявших известные суфийские обители как в Стамбуле, так и в провинциях. Сохранились и некоторые написанные ими трактаты по теории и практике суфизма, а также поэтические произведения.

Весьма значительным выглядит присутствие крымтатар и в руководстве различных военных ведомств. *Каптан-ы дерья* (или *каптан-паша* – начальник всеми морскими силами Османской империи), *сераскер* (главнокомандующий, военный министр), *топчубаши* (начальник артиллерии), *джебджибаши* (начальник главы латников), *хумбарахане назыры* (управляющий заводом боеприпасов). Что же касается воинских званий, то представлен практически весь их спектр: майоры, полковники, генералы, маршалы и т.д.

Достаточно широко представлены крымтатары и на руководящих постах различных дворцовых служб. *Чаушбаши* (один из заместителей великого везира, следивший за исполнением принятых решений), *имам-ы султани* (личный имам султана), *музззинбаши* (глава придворной службы муэдзинов), *сыр-кятиб* (личный секретарь султана), *капыджибаши* (глава привратников – титул дворцового служащего, выполнявшего обязанности фельдъегеря и порученца по важным делам), *бостанджибаши* (глава султанских телохранителей), *каведжибаши* (глава «кофейной» службы), *мабейинджи* (управляющий внутренними покоями дворца), *мимарбаши* (главный придворный архитектор), *ваканювис* (официальный придворный историограф), *башходжа Эндеруна* (ведущий преподаватель и воспитатель придворной академии

Эндерун), наконец, *мирахур* (шталмейстер, конюший) – вот далеко не весь

уль-улема (почётный глава всех османских улемов);

Абдуллах Рамиз-паша (ум. 1813) – бахчисараец, сын Крымского кадыаскера Фейзуллах-эфенди (эмигрировав назначенного на пост кадыаскера Стамбула); прошёл путь от рядового мудерриса до главного инспектора артиллерии и сапёрных войск, а чуть позже – заместителя государственного казначея в Военном кабинете; стал одним из главных идейных вдохновителей и активных участников так называемого Комитета «Русских друзей» («Русчук яраны») – политической организации по восстановлению на престоле свергнутого усилиями реакционных кругов султана Селима III (1789–1807) и продолжению реформ; в правительстве «Русских друзей», которое в 1808 году на несколько месяцев пришло к власти в Стамбуле, удостоившись звания паши, был назначен на должность командующего всеми морскими силами Османской империи (каптан-паша); после поражения восстания несколько лет провёл в России (в том числе, и в родном Бахчисарае), в связи с чем интересно мнение о нём военного губернатора Новороссии генерал-лейтенанта герцога де Ришелье: «Из всех турков, которых я знал, он (Рамиз-паша – *авт.*) обладает наибольшим умом, познаниями и честностью»; член суфийского ордена мевлеви, поэт;

Ахмед Эсад-эфенди (ум. 1814) – сын шейхульислама Салих Мехмед-эфенди (см. выше), так же ставший Османским шейхульисламом. Прославился как богослов, ставший на защиту прогрессивных преобразований, начатых султаном Селимом III. Ахмед Эсад-эфенди освятил эти реформы соответствующими религиозными постановлениями – фетвами, чем вызвал невероятный гнев многочисленных представителей реакционных кругов. Бесстрашный богослов даже получил прозвище – «Шейхулислама Новой системы». В энциклопедических статьях характеризуется как в высшей степени достойный, принципиальный, при любых обстоятельствах непременно государственно мыслящий человек, завоевавший огромный авторитет среди

современников.

Мехмед Саид Халет-эфенди (1760–1823) – сын крымского кадия Хусейина эфенди, один из наиболее влиятельных османских сановников не только начала XIX века, но и всей османской истории в целом. С 1811 по 1823 годы – фаворит молодого султана Махмуда II (1808–1839), с 1815-го – нишанджи (хранитель султанской печати и сводов султанских законоположений). Влияние его на Махмуда II было настолько сильным, что впоследствии некоторые историки назовут первые годы правления этого султана «временем (периодом) Халет-эфенди» («Халет-эфенди деври»). Получив звание хранителя султанской печати, Халет-эфенди контролировал назначения на самые высокие государственные посты в Империи, включая пост садразамы и шейхульислама. Чуть ранее, с 1802 по 1806 гг. возглавлял османское посольство в Париже, был представлен императору Наполеону Бонапарту, тесно общался с премьер-министром Талейраном. Крупный меценат и поэт;

Мехмед Саид Пертев-паша (1785–1837) – еще один чрезвычайно влиятельный государственный сановник периода правления Махмуда II. Прошел путь от личного секретаря садразамы до составителя политических актов Порты, а чуть позже – реиса-эфенди (министра иностранных дел, 1827–1830). В 1836 удостоился звания паши и был назначен на пост министра гражданского права. Современники весьма лестно отзывались о нём, называя «последним настоящим турком». В народе же его называли «безбунчужным падишахом» («тугсуз падишах»). Будучи крупным поэтом, вошёл в историю османской литературы;

Феррух Исмаил (ум. 1840) – мыслитель, богослов, учёный, поэт, переводчик; в 1797–1800 гг. – официальный посол Османской империи в Англии; один из организаторов и активных участников так называемого «Бешикташского научного общества» – предтечи Османской Академии наук (возникшей много позже); автор ряда произведений (поэзия, проза, богословие), сохранившихся до наших дней;

Махмуд эфенди (ум. в 1829/30 или чуть позже) – мимарбаши (главный архитектор), а также преподаватель Султанской инженерной академии;

Мустафа-ага (ум. после 1830/31) – мабейинджи (камердинер) и каведжи-баши;

Осман-паша (ум. 1839) – бостанджибаши (глава службы придворных телохранителей);

Сафвети Муса-паша (ум. 1865) – министр вакуфов (дважды), казначей Вакуфного ведомства, казначей Дамаска, в ранге везира министр финансов (четырежды), губернатор ряда провинций (Кастамону, Дамаск, Анкара и др.), член, а позже и председатель Высшего совета юстиции;

Кяни Мехмед-паша (ум. 1885) – министр финансов (трижды), управляющий таможами, управляющий налоговой службы, член и руководитель ряда других финансовых организаций, министр по благоустройству, губернатор Боснии (дважды), Салоник и Скопье, член Государственного совета;

Сафвет-паша (ум. 1895) – в звании генерал-майора (лива), а чуть позже – генерал-лейтенанта (ферик) инспектор военных учебных заведений, член Государственного совета, председатель Военного совета, в звании маршала (мюшир) губернатор Боснии, Призрена, Крита, Худавендигяра, Аданы, Траблусгарба, Трабзона и Хиджаза (дважды);

Саид Мехмед-паша (ум. 1871) – дивизионный генерал (сювари ферики), в ранге везира губернатор ряда провинций (Ниш, Румелия (дважды), Янйя (Греция), Диярбекир, Силистра (пять раз), Кюстендил, Салоники (дважды), Видин);

Фазыл Мехмед-паша (ум. 1882) – мударрис, каймакам (заместитель) накыб-уль-эшрафа Боснии, мулла Белграда, мутеселлим Боснии (мутеселлим – управляющий эялетом в отсутствие паши), мутасаррыф Измита; талантливый поэт;

Хусейин Рыфкы (ум. 1817, Медина) – выдающийся математик, учёный-реформатор, в течение двадцати двух лет ведущий преподаватель Высшей султанской академии в Стамбуле, ав-

тор многочисленных научных трудов. Знал латынь, греческий, французский, английский, арабский и персидский языки, что позволило ему обеспечить образовательный процесс необходимыми учебными пособиями, как собственного авторства, так и переводами с вышеуказанных языков;

Эмин-паша (ум. 1851) – сын математика Хусейина Рыфкы, во многом продолживший дело своего выдающегося родителя и ставший одним из наиболее ярких представителей новой интеллектуальной элиты Турции первой половины XIX века. Ему суждено было стать одним из первых османских интеллектуалов, получивших фундаментальное образование в Европе. Эмин-бей оказался среди тех, кто был направлен в Англию (1835), и успешно закончил всемирно известный Кембриджский университет. (В лице Эмина-эфенди крымские татары, таким образом, обретают соотечественника, почти 200 лет назад ставшего выпускником Кембриджа. О подобных успехах крымских татар в начале XIX века в пределах Российской империи сведениями не располагаем.) Известно также, что учёным было подготовлено исследование на соискание должности преподавателя Кембриджа (написанное на французском языке). Увы, по

неизвестным пока обстоятельствам, Эмин-бею не суждено было остаться в

Рифата (ум. 1831, из Гераев) и Татарджикзаде Решид Ахмеда (ум. 1834, сын Абдуллах Татарджика, Кадыаскер Румелии), четырех сыновей эмигранта из окрестностей Кезлева Эбульхайра-эфенди – губернатора Йемена маршала Ахмеда Фейзи-пашу, бригадного генерала Мустафа-пашу, генерал-лейтенанта губернатора Янйи (Греция) Османа Фейзи-пашу, члена Налогового совета Шевки Бея, талантливейшего каллиграфа Озьязыджы Халима-эфенди (ум. 1964) и многих-многих других. Эти личности составляли в свое время цвет османско-турецкой элиты, имена многих из них вписаны золотыми буквами в историю турецкого государства. Однако, на своей исторической родине, в Крыму, они продолжают оставаться практически неизвестными, что не может считаться нормальным в наше время – время поиска крым-татарами своих корней.

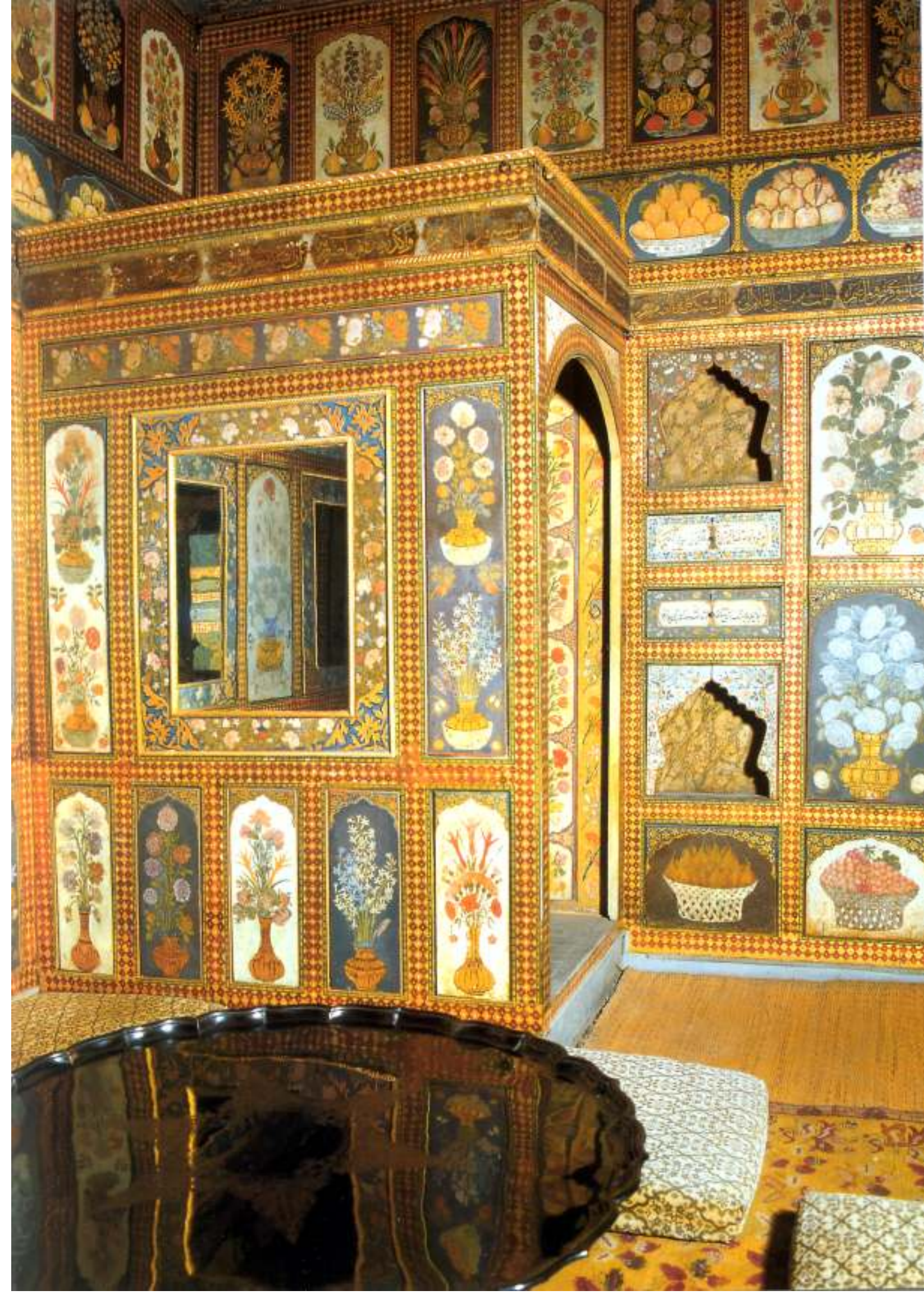
Мечеть и площадь Султанахмед. г. Стамбул (Турция). Миниатюра XIX в.



Использованная и рекомендуемая литература:

1. Süreyya, Mehmed. Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri) / Haz.: Nuri Akbayar, Seyit Ali Kahraman. 6 cilt. – İstanbul, 1996.
2. Bursalı Mehmed Tahir. Osmanlı Zamanında Yetişen Kırım Mü'ellifleri/ Haz.: Mehmet San. – Ankara, 1990. – 64 s.
3. Yaşamaları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi/ Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık. 2 cilt. – İstanbul, 1999.
4. Oztuna, Yılmaz. Devletler ve Hanedanlar: Türkiye (1074-1990). Cilt: II. – Ankara, 1996.
5. Ülküsal, Müstecib. Kırım Türk-Tatarları (Dünü-Bugünü-Yarını). – İstanbul, 1980.
6. Soysal A. Z. Kırında Yetişen Büyükler // Emel. – №№ 2-7, 19, 23, 40, 50, 53.
7. Озенбашлы, Амет. Чарлык акиметинде Кырым фаджисы / Кырым фаджисы. Сайлама эсерлер / Тертип эткен: И.А. Керим, М.А. Озенбашлы. – Симферополь, 1997.
8. Озенбашлы А. С. Трагедия Крыма: Воспоминания и документы. На русском и украинском языках / Переводчики Д. Конененко, К.Усеинов. – Симферополь: ДОЛЯ, 2007. – 288 с.
9. Абдульваап Н. Реформатор Кадыаскер Абдулла Татарджик // Голос Крыма. – 1997. – 6 июня.
10. Абдульваап Н. Крымские татары в составе политической и культурной элиты Османской империи на рубеже XVIII и XIX веков / Репрессированное поколение крымскотатарских общественно-политических деятелей, подвижников науки и культуры. Материалы Международной конференции 28–29 мая 1999 года. – Симферополь, 2001. – С. 74–81.
11. Абдульваап Н. Кырымлы алим ве шейхлери (XIV–XIX асырлар) / Фазыл, Риза. Диний сёзлер ве анылатувлар лугъаты. – Симферополь, 2004. – С. 267–275.

При оформлении статьи использованы иллюстрации из книги
Анри Стирлен «Искусство Ислама»





СУФИЗМ И НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП АКТИВНОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА В КРЫМУ

Нариман
АБДУЛЬВААП

Настоящая статья и ставит целью, на основании впервые вводимых в научный оборот ряда источников, а также предлагаемых гипотез по возможности полнее раскрыть наи-

более значимые аспекты темы, и, одновременно, предложить некоторые направления её дальнейшего изучения.

Несмотря на недостаточную изученность темы, в настоящее время

Место суфизма в процессе распространения ислама в Крыму является, пожалуй, одной из наиболее привлекательных тем современных крымско-суфийских исследований. Как свидетельствуют пусть и немногочисленные на сегодня данные, активная исламизация Крыма в XIII веке происходила, прежде всего, именно в результате суфийской агитации и, в частности, как результат активной миссионерской деятельности представителей многочисленных дервишеских групп, наводнивших Крым в середине и, особенно, во 2-й половине этого столетия.



можно с уверенностью говорить о том, что, при очевидном присутствии отдельных мусульманских общин на территории Крыма по меньшей мере уже с начала XIII в., активный процесс исламизации полуострова приходится на вторую половину этого столетия [1, 7 декабря].

Однако, прежде чем перейти к событиям XIII века, необходимо несколько слов сказать о фактах, связывающих появление ислама в Крыму с временами более отдалёнными. Что обращает внимание, и на них, опять же, так или иначе присутствует суфийский след.

Соответствующие факты группируются вокруг легенд о личностях двух сподвижников Пророка Мухаммеда (сахаб), по преданию, завершивших свою жизнь на территории полуострова. «Могины» этих сподвижников находятся в окрестностях Бахчисарая: Малик Аштера в квартале Азиз и Гази Мансур Султана – справа от дороги напротив Малых ворот Чуфут-Кале (Кырк-Ера). (Любопытно, что город, таким образом, оказывается расположенным между двумя «могилами» сподвижников Пророка, что, надо полагать, являлось достаточно символическим фактом для самосознания мусульман столицы Крымского ханства и одного из религиозных центров полуострова – Бахчисарая, а также верующих всего Крыма.) Речь, следо-

вательно, может идти о появлении ислама в Крыму уже в первой половине VII в. – факт, безусловно, не могущий не обратить на себя внимание.

Не будем подробно останавливаться на личностях этих двух персонажей – соответствующая тема уже была предметом ряда исследований [1; 8; 9]. Лишь напомним, что о первом из них до сегодняшнего дня бытует предание, гласящее, что Малик Аштер (в различных вариантах – Малик Аждер, Аджидер-мелек-султан, Мелек Гайдер) был воином (знаменосцем) в войске Пророка Мухаммеда, и, будучи посланным последним в Крым проповедовать ислам, нашёл здесь вечный приют, погибнув в сражении с неверными. По одному из вариантов этой легенды, записанному в свое время В.Х. Кондараки, Малик Аштер даже лишается головы своей в 30 верстах от города, однако, по велению Бога, взяв голову под мышку, возвращается к месту нынешнего захоронения [10, с. 83]. Могила святого долгое время пребывала в забвении, и лишь спустя несколько столетий была обнаружена неким шейхом суфийского ордена накшбандийе [8, с. 215].

Более подробно, но в значительно более легендарной форме, предание изложено у Э.Челеби [11, с. 66-67].

Предание о втором святом (азизе), Гази Мансуре, известно, главным образом, в изложении И.Гаспринского, опубликованном в 1913 г. в «Восточном Сборнике» Общества Русских Ориенталистов, а также в газете «Терджиман». По этому преданию, Гази Мансур, подобно Малик Аштеру, так же был одним из сподвижников Пророка, прибывшим в Крым и ставшим шеихом (мучеником) на этой благословенной земле. Спустя много столетий два шейха из Бухары – Шейх Халил и Шейх Рамазан, несколько раз во сне получив указание, что на «Зелёном острове», т.е. в Крыму, между скалами про-

тив Чуфут-Кале находится могила сподвижника, прибывают в Крым, находят указанное место, устраивают здесь дервишескую обитель и после смерти в 838/1434 году хоронятся рядом. «С тех пор тут существует шейхи и творят молитву» [12].

Могила, как очень известное место паломничества, упоминается, опять же, и у Э.Челеби [11, с. 38, 67]. По преданию, записанному последним, Гази Мансур был родом из Медины.

Добавим также, что по Э.Челеби, эти два персонажа знали друг друга, более того – после мученической смерти Малик Аштера, Гази Мансур, обмыв его тело, хоронит его в Эски-Юрте, а спустя некоторое время, уже в окрестностях нынешней крепости Чуфут-Кале погибает и сам [11, с. 38, 67].

Впрочем, существуют и другие версии преданий о личностях этих двух наиболее известных крымских святых – не связывающие их с Пророком. О Малик Аштере это, в частности, предание, по которому, Малик Аштер, родом араб, прибывает в Крым в 788 г. хиджры (или же 1386 г. х. э.) и погибает от рук неверных на том самом месте, где ныне находится могила. Спустя почти три столетия, в 1658 г., во время царствования хана Мехмед Герая IV, здесь находят надгробный мраморный памятник, после чего хан велит построить на этом месте мавзолей и текие для совершения молебствий [13, с. 99].

Что касается Гази Мансура, о нем существует прекрасная легенда, записанная Н. Марком и опубликованная в 1918 году в № 54 ИТУАКа. По этой легенде, Гази Мансур – простой крымец, бесконечно любящий свой Крым и не желающий променять его на жизнь даже в священной для каждого мусульманина Мекке. Завершив паломничество, по пути домой, он лишается головы во время нападения разбойников, однако всё же возвращается в свой любимый Бахчисарай – с головой под мышкой, чтобы упокоится на родной земле. После предания его тела земле, над его могилой наблюдают столб зелёного света, после чего Гази Мансур признаётся святым – азизом [14].

Сразу обратили бы внимание на повторяющийся в преданиях мотив т.н.

«усеченной головы», а также весьма характерное обстоятельство в конце последнего предания – появление над могилой зеленого столба света. Последнее, засвидетельствованное определенной процедурой, являлось не переменным элементом практики признания святости лица, покоящегося в соответствующей могиле.

Несмотря на разницу в преданиях, основными из них являются всё же те, что связывают мучеников с Пророком. И это обстоятельство поднимает, что вполне резонно, проблему: насколько реально пребывание в VII веке в Крыму сподвижников Мухаммеда?

В принципе, факт присутствия в Крыму в середине VII века сахабов Пророка не выглядит уж столь невозможным. Занимавшийся темой крымский историк И. Абдуллаев анализирует эту возможность по аналогии с известным мусульманским местом паломничества – могилой Айюба Ансари в Стамбуле.

Абу Айюб Ансари (? Медина – 668/669, Стамбул) был одним из многочисленных сподвижников Пророка, участвовавших в известной осаде Константинополя арабами в 668/669 году и принявших здесь мученическую смерть. Спустя несколько столетий (!), уже после взятия Константинополя султаном Мехмедом II Фатихом (1453 г.), место его могилы было «указано» свыше духовнику Фатиха шейхульисламу Акшемседдину, было обустроено и превратилось в одно из наиболее известных в Турции, и в целом в мусульманском мире, мест паломничества. И. Абдуллаев высказывает вполне логичную мысль, что некоторые из сахабов, как во время, так и после осады Константинополя, во исполнение призыва Пророка как можно далее пронести свет ислама, вполне могли, переплыв Чёрное море, ступить на землю крымского полуострова [1, 30 ноября].

Вполне, повторимся, логичная мысль, и мы готовы к ней присоединиться. Обратим также внимание, что история «нахождения» «могилы» Гази Мансура очень напоминает историю обнаружения могилы Айюба Ансари, однако крымское событие произошло значительно (несколько десятков лет) ранее! (В этой связи, было бы полезным проследить соответствующий мотив, – обна-

ружение спустя довольно значительный период времени могилы того или иного святого, – и на других примерах.)

Впрочем, возможно и другое предположение, а именно то, что «могилы» сподвижников на самом деле таковыми не являются, а представляют собой так называемые «макамы» – «места явления святого, где с ним можно вступить в духовное общение» [15, с. 294]. «...По народным верованиям, – пишет Дж.С. Тримингем, – душа святого задерживается у его гробницы и мест (макам), связанных с его земной жизнью, или там, где он после смерти являлся народу. В таких местах можно получить его заступничество» [там же, с. 33].

В предании о Гази Мансуре такое указание, как мы видели, присутствует. В предании о Малик Аштере оно отсутствует, возможно – не сохранилось.

Обращает внимание то, что макамы Малик Аштера в настоящее время находятся по меньшей мере ещё в двух местах – в провинциях Кахраманмараш и Диярбакыр Турецкой Республики [16, с. 116], и это лишний раз свидетельствует о том, что персонаж этот – не выдумка.

И действительно, мусульманская история знает такую личность: Малик Аштер (618 – 657), йеменец по происхождению – знаменитый военачальник при халифе Али (ум. 661), двоюродном брате и зяте Пророка, местом погребения которого, как сообщают хроники, является г. Аль-Ариш в Египте [9].

О Гази Мансуре подобными, историческими сведениями не располагаем, и личность его пока остаётся неизвестной.

Таким образом, бахчисарайские «могилы» сподвижников Малик Аштера и Гази Мансура, возможно, лишь макамы, т.е. места духовного явления этих двух святых. Отметим сразу, что подобное явление представляет собой довольно распространённый феномен народного ислама (впрочем, как и многих других религиозных традиций). Однако, и прежде всего – в отношении могилы Гази Мансура, нельзя полностью отвергать и возможность принадлежности «могил» действительным сподвижникам Пророка.

Вопрос, таким образом, остаётся открытым. В аспекте же настоящей статьи для нас важно то, что оба места со



временем были освоены представителями именно суфийских кругов, превратившись в наиболее известные в Крыму места паломничества и центры проведения разнообразных религиозно-суфийских ритуалов. В частности, как одно, так и другое святое место располагали дервишескими обителями. Так, обитель при могиле Гази Мансура была основана, по преданию (см. выше), шейхами Халилем и Рамазаном в первой трети XV века и, вероятно, обновлена ханом Менгли Гераем I [17, с. 111]. Впоследствии она так же пользовалась вниманием ханов, в частности, получила значительную материальную поддержку со стороны последнего крымского хана Шагин Герая [18, с. 64]. Просуществовала вплоть до 1930-х гг., и принадлежала, вероятно, братству хальвети: О. Акчокраклы пишет о приходивших сюда на торжественную молитву «качающихся дервишах» [19, с. 13].

Обитель же на Азизе, на территории древнего кладбища средневекового городища Эски-Юрт, в окружении ряда мавзолеев крымской знати, в том числе – и ханских, была построена (или обновлена), надо полагать, в середине XVII в. ханом Мехмед Гераем IV (1641-44, 1654-66) и принадлежала братству «вращающихся дервишей» – *мевлеви* [20, с. 68, 219]. Известно, что Мехмед IV, человек религиозный и даже заслуживший прозвище «Суфи» (или же «Софу», – «набожный», «суфий»), и сам был членом этого братства, лично участвуя в его знаменитых радениях-кружениях – *сема* [там же]. Впоследствии, в XIX веке обитель, по всей видимости, была «перепрофилирована» в



обитель достаточно близкого к мевлеви ордена *саади* [21, с. 143]. В 1914 г. для неё было отстроено новое здание, которое одновременно стало (продолжало (?)) исполнять функции и мечети. Радения именно в этой в обители описаны в известной повести М. Коцюбинского «Под минаретами». Просуществовала обитель-мечеть до 1950-х гг., когда была разрушена и на её месте возник городской базар. (В настоящее время есть планы восстановления обители и создания на этом месте центра по изучению религиозно-духовной культуры Крыма, и, в частности, суфизма и практики различных орденов.)

Итак, как видим, оба факта легендарной истории появления ислама в Крыму со временем обрели суфийское звучание, были освоены суфийской средой, став, таким образом, достоянием и суфийской истории Крыма.

Переходя же к событиям доподлинно



историческим, отметим прежде всего два факта, с су-

ламском мире, но и повсюду в Европе и Азии волну мистических умонастроений, резко контрастировавших с этими разрушительными тенденциями: создавалась мистическая поэзия, возникали мистические чувства и идеи, распространялась мистическая практика. Величайшие мистические писатели исламского мира появились в XIII в. – Аттар и Наджмаддин Кубра; оба умерли ок. 1220 г.; их традиции продолжили ученики... Наивысшим достижением персидской мистической поэзии стало творчество Джеляледдина Руми; а в стране, где он провёл большую часть своей жизни, в Анатолии, такие мистики, как Садреддин Коневии, распространяли идеи Ибн Араби. Позднее турецкий поэт Юнус Эмре впервые создал собственную турецкую мистическую поэзию...» [27, с. 219-220].

Опять же о Малой Азии, ставшей центром активности му-сульманских (и прежде всего суфийских) проповедников пишет и Дж.С. Тримингем: «В Малой Азии сельджукидский период примечателен тем, что мистицизм был органически связан с распространением мусульманской культуры в этом районе. Персидские беженцы (такие, как Бахаэддин Велед, отец Джеляледдина Руми) (здесь присутствует неточность, по-скольку Руми был этническим турком – Н.А.) и тюркские странствующие дервиши (баба) массами хлынули



в Малую Азию в XIII в., особенно во время нашествия монголов. Дервиши не ослабили активности и после крушения сельджукидского государства в Руме. Мистики, энтузиазмом и воодушевлением резко отличающиеся от ортодоксальных мусульман и проявляющие свои душевные качества в таких практических делах, как гостеприимство к путникам и забота о больных и бедняках, способствовали популярности ислама среди христиан, населяющих этот район. Они пользовались поддержкой сельджукидских властей, Джеляледдин Руми был в почёте при дворе в Конье, сохранились многочисленные свидетельства о покровительстве, оказываемом суфиям и при других дворах...» [15, с. 32].

Дж.С. Тримингему вторит Э.Д. Джавелидзе: «К этому времени институт дервишей обрёл твёрдую почву в Анатолии, куда потоками направлялись многочисленные дервишеские группы, оседая в различных местах государства.» [28, с. 27-31].

Итак, в середине XIII века в результате массовых переселений, связанных в первую очередь с монгольским продвижением на Запад, Крым, как и соседние территории Малой Азии и Балкан, становится ареной весьма бурных процессов, имевших к суфизму самое непосредственное отношение. В это время полуостров буквально наводняют представители различных дервишеских групп, объединяемых обычно в религиозно-суфийское движение *бабай* (от тюрк. *баба* – отец, глава), и перемещавшихся, главным образом, с территории Средней Азии (Бухара), а также из ряда религиозных центров на территории нынешних Афганистана и Ирака. Помимо непосредственно членов института «бабай», в это движение входили дервиши групп *есеви*, *вефаи*, *хайдери*, *календери* и др. [там же].

Крымские обстоятельства этого движения до сих пор не были предметом исследований, хотя, судя по всему, они были аналогичны процессам, происходившим на территории Малой Азии. Последние же изучены достаточно подробно (см. выше).

Об аналогичности этих процессов могут свидетельствовать, в частности,

и материалы агиографических произведений турецкой литературы того времени, имеющих отношение и к Крыму. Укажем, в частности, на известное произведение турецкого поэта XV в. Эбу-ль-Хайра Руми – «Сказание о Салтуке» («*Салтук-наме*», 1480) [29], повествующее о процессе мусульманизации Анатолии, значительной части Румелии, ова Крит и Крыма, главным героем которого является один из наиболее известных представителей движения «бабай», яркий последователь шейха Ахмеда Есеви – Сеййид Сары Салтук Баба (см. ниже). Произведение, с точки зрения крым-



Мохаммед Джеляледдин Румийский (1207–1273) – величайший мистический суфийский поэт мусульманского мира

ской истории, увы, до сих пор абсолютно неисследованное, хотя некоторые факты свидетельствуют, что отдельные фрагменты присутствующих в нём легенд продолжали жить в памяти крымских татар многие столетия и продолжают жить поныне [30].

Итак, именно представителям различных дервишеских групп суждено было стать основными героями процесса активного распространения исла-



ма в Крыму во второй половине XIII века.

Среди этих персонажей мы видим личностей, уже при жизни своей ставших легендами тюркского народного ислама (к слову, в значительной степени «замешанного» на элементах мистицизма, и имеющего к суфизму, соответственно, самое непосредственное отношение): Сеййид Сары Салтук Баба (ум. 1293 или 1296), Барак Баба (уб. 1308). Имена этих личностей мы находим абсолютно во всех современных справочниках по истории ислама. Вместе с ними в соответствующих преданиях в связи с Крымом присутствуют имена ещё целого ряда в своё время известных религиозных подвижников: Кемал Ата, Чобан Ата, Кара Дауд и др. [31, с. 187]. Жизнь этих газиев (борцов за веру) святых-чудотворцев, овеваянная многочисленными легендами, породила, в том числе, и богатейший фольклор героического и религиозно-мистического содержания.

Помимо этих, более легендарной истории персонажей, в описываемых событиях принимали участие и доста-

точно известные исторические личности, такие как золотоордынский хан Берке (1257–1266) и один из последних сельджукских султанов Рума Изеддин Кейкавус II (1238?–1278, Судак).

Несмотря на достаточно широкую известность всех этих личностей, крымский период их жизни и деятельности остаётся практически неизученным. До последнего времени единственным историком, попытавшимся так или иначе комплексно осветить данный вопрос, оставался В.Д. Смирнов: в известном труде «Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века» мы встречаем весьма ценные замечания, касающиеся практически каждого из вышеперечисленных персонажей [32, с. 12-33]. В последние годы отдельных аспектов темы касался И. Абдуллаев [1].

Однако, даже поверхностное знакомство с источниками, ставшими доступными в последнее время, позволяет говорить о довольно богатом материале для весьма перспективных и интересных исследований.

Так, из трёх любимых мест пребывания легендарного Сары Салтука два находились именно в Крыму: города Кефе (Феодосия) и Кырым (ныне Старый Крым) [там же]. Не менее легендарный Барак Баба становится мурид-ом Сары Салтука, по всей видимости, опять же именно в Крыму [28, с. 29].

Обращает внимание, что оба шейха в ряде источников упоминаются с нисбой «*Кырымий*» – «Крымский» [там же], что так же может свидетельствовать о достаточно продолжительном периоде пребывания последних в Крыму (в 1260–70-х гг.), по меньшей мере – значимом.

Любопытно, что память об этих личностях сохранилась, в частности, и в крымской топонимике. Так, между нынешними Феодосией и Старым Крымом существовала (и под другим названием, – Журавки Кировского р-на, – существует поныне) деревня Сеййид-Эли [33], что можно перевести как «селение (край) Сеййида», бывшая, как можно предположить, местом проживания Сеййид Сары Салтука в Крыму. Впоследствии, в XVII в., оставив должность Муфтия Кафы, здесь обустроит суфий-

скую обитель шейх и поэт Афифедин Абдуллах (ум. 1640 (?), поэтический псевдоним «Афифий» – сын известного шейха, автора целого ряда суфийских трактатов и поэта Ибрахима бин Акмехмеда (ум. 1592/93)) [20, с. 65, 216-217]. После его смерти место наставника обители перейдет к его сыну, также шейху и поэту, впоследствии Крымскому кадиаскеру – Абдульазису эфенди (ум. 1694/95, псевдоним «Иззий») [21, с. 153].

Обращает внимание, что деревня Сеййид-Эли находилась в непосредственной близости от селения Коледж (ныне, по всей видимости, отсутствующего) – одного из т.н. «четырёх очагов» («*дёрт одаж*») – известных мусульманских религиозно-духовных центров Крыма [21, с. 144], и, надо полагать, составляла с ним единое целое. Добавим, что здесь же рядом располагалось и селение Шейх-Эли (ныне с. Партизаны), что так же укрепляет во мнении, что речь идёт о фрагментах некогда крупного религиозно-суфийского центра.

Помимо этого, в этом же регионе встречаем топонимы Барак (ныне с. Синицыно Кировского р-на) и Барак-голь («Озеро Барака» (?)) – ныне с. Наниково Феодосийского г/с, что даёт основание думать об их возможной связи с личностью легендарного последователя Сеййид Сары Салтука – Барак Бабы.

Кстати, ещё один похожий топоним – Бараки или Барак-Эли («Селение Барака») – встречается и в окрестностях г. Акмесджита (Симферополя), рядом с дер. Чоюнджи – ещё одним из «четырёх очагов». Ныне территория обеих несохранившихся деревень входит в состав дер. Урожайное Симферопольского р-на [34, с. 79]. В непосредственной близости к этим населённым пунктам на-ходилась и деревня Шейх-кой, ныне также не существующая (но от которой сохранился фрагмент прекрасного *михраба* (ниши, указывающей направление на Каабу) местной мечети-обители золотоордынского периода (конца XIV в.), что также может свидетельствовать о наличии здесь в своё время крупного религиозно-суфийского центра, в который, как и в случае с Коледжем, также входило несколько населённых пунктов.

Что касается шейхов Кемаль Баба (по преданиям из «Салтук-наме», он был наиболее известным крымским (т.е. жителем г. Кырым) муридом Сеййид Сары Салтука) и Чобан Ата, то и их историчность не вызывает никаких сомнений. В.Д. Смирнов отмечает наличие в г. Эски Кырым (Старый Крым) двух одноимённых суфийских обителей и со ссылкой на известное историографическое произведение крымского историка XVIII в. Сеййид Мухаммеда Ризы «Семь планет в известиях о правителях татар» («*Эс-Себъ-ус-сеййар фи ахбар-и мулюк-ит-татар*») пишет о том, что автор этого исторического произведения «ещё видел могилы этих обоих мусульманских святых и творил поклонение им» [21, с. 143-144]. О могилах Кемаль Ата-султана и Чобан Ата как наиболее известных в Старом Крыму местах паломничества пишет и Эвлия Челеби [11, с. 83-84]. По его словам, последние были братьями. По свидетельству А. Маркевича, «холм, сплывший у местных жителей под именем Кемаль-ата, с остатками фундаментов каких-то зданий и несколькими надгробными памятниками с именами шейхов» «при въезде в город с северной стороны» существовал вплоть до конца XIX века [35, с. 71].

Помимо этого, о шей-хе Кемале, хотя и в связи с другим святым местом – «азизом» – в окрестностях нынешнего Коктебеля, существует прекрасная легенда, в своё время записанная Н. Марксом [36] и сохранившаяся в памяти народа до сих пор [37].

С именем же Кара Дауда, возможно, связан топоним Давуд-Эли («Селение Дауда») – селение, расположенное несколько восточнее, на территории Керченского п-ва (ныне – с. Марфовка Ленинского р-на).

Перечень топонимических названий, вызывающих интерес в контексте настоящего исследования, можно было бы продолжить. Однако необходимы дополнительные исследования.

Не может не обратить на себя внимание и то, с кем ассоциировались все эти дервиши-миссионеры в сознании крымцев. Вот как описываются соответствующие события в «Истории Тохта Бая» – средневековом крымскотатар-

ском историческом произведении, зафиксированном Эвлией Челеби в его «Книге путешествия». (Кстати, несколько выше упомянутого селения Коледж, на побережье залива Сиваш находится деревня Тохтаба (ныне – с. Лиманка Советского р-на) – надо полагать, именно из этой деревни происходил автор упоминаемой «Истории»):

«Затем в 665 (1266/67) г. (Берекет Хан) (Берке Хан – Н.А.) с восемьюдесятью тысячами воинов направил лошадей из Крыма в Балх, Бухару, Туран, Чин-Мачин, Хата, Хатан, Феггури Туркестан и заставил подчиниться всех не-

покорных падишахов. И собрав около тысячи восьмисот учёных-шейхов (в оригинале: *улема-йи баба* – «учёных баба» – Н.А.), привёл их с почестями в остров Крым, построил всем учёным соборные мечети и медресе и из имущества газавата создал всем учёным семьи, сделав их обладателями супруг.» [38, с. 7].

Косвенным подтверждением описанных событий могут быть некоторые факты, отмеченные и у самого Э. Челеби, в частности, наличие в Старом Крыму мечети, построенной в 661/1262–63 г. неким Бей-Хаджи Умаром ал-Бухари [11, с. 83], а также данные крымской эпиграфики (см. ниже).

Таким образом, Салтук Баба, Барак Баба и другие представители религиозно-суфийского движения *бабаи* ассоциировались у местного населения и последующих историков не только со славными борцами за распространение мусульманской веры на полях сражений, но и с *улема* – представителями учёного сословия. Одним словом, именно с теми, кого было принято называть «обладателями меча и пера» – «*сахибуль-сейф ве-ль-калем*». Именно с их деятельностью, в данном случае – автором вышеприведённого отрывка, свя-

зывалось распространение в Крыму ислама, и в частности – становление на территории полуострова мусульманских наук.

Происходили эти события во времена правления в Золотой Орде



младшего брата знаменитого хана Бату (Батыя) (ум. 1255) – хана Берке (1257–1266), пятого правителя Золотой Орды и первого хана-чингизида, принявшего ислам. И здесь нас вновь ожидает суфийский след. Дело в том, что обращение Берке в ислам произошло результате общения именно с суфийским шейхом: Берке объявил о принятии ислама в известной бухарской обители весьма популярного суфийского шейха (и поэта) Сайфадинна Бахарзи (ум. в 658/1260 г.), бывшего учеником знаменитого основателя одного из наиболее популярных суфийских орденов – ордена *кубрави* – Наджмаддина Кубра (1145–1221), и прозванного бухарцами «шейхом всего мира» (*шайх-и алам*) [39, с. 271].

Дж.С. Тримингем отмечает: «Примечательно, что два первых монгольских правителя, принявших ислам, – Берке в Золотой Орде и Газан в Тебризе, – предпочли найти суфийского, а не сунитского алима, перед которым они могли бы публично заявить о своей приверженности исламу. Берке (правил 1257–1266), золотоордынский хан, специально отправился в Бухару, чтобы



Дервиш ордена мавлавийя

принять ислам от суфия ордена кубрави Сайфадинна Саида ал-Бахарзи (ум. 658/1260) ...» [15, с. 81–82].

Дополнительные штрихи к этой истории встречаем у Аль-Холи: «По рассказам, Берке принял ислам под влиянием суфийского шейха аль-Бахризи (точнее аль-Бахарзи, т.е. – уроженец области Бахарз на территории нынешнего Афганистана – Н.А.), который прислал к нему своего ученика. Тот внушил Берке любовь к исламу и обратил его в мусульманство. О могуществе суфийских шейхов свидетельствуют следующие факты. Берке отправился в Бухару, чтобы посетить аль-Бахризи. Шейх продержал хана у своего порога по одним сведениям ночь, а по другим – три дня, не разрешая ему войти в дом. Когда хан наконец получил разрешение, шейх встретил его, закрыв лицо покрывалом». [40, с. 37–38].

В этой же связи интересно упомянуть имя ещё одного знаменитого современника этих событий, также име-

ющего отношение к Крыму, а именно – египетского султана Захиреддина Бейбарса (ум. 1277), который примерно в эти же годы принимал ислам из рук другого суфийского шейха: «По рассказам, султан поехал в Александрию, чтобы повидать шейха аль-Кыбари. Султану не разрешали войти в дом шейха, и он подчинился. В конце концов шейх согласился благословить Бейбарса» [там же, с. 38].

Ещё одним ярким персонажем этих событий являлся один из последних сельджукских правителей (султанов) Рума – Изеддин Кейкавус II (1238?–1278), в середине 1260-х гг. приглашённый в Крым ханом Берке. Последним султану было пожаловано два города – Солхат (Старый Крым) и Судак. В Судак же султан и упокоился в 1278 году [1, 7 декабря; 41, с. 37].

Именно с Кейкавусом в Крым прибыли дервиши, возглавляемые Сары Салтуком (см. выше). После смерти султана они, в основной своей массе, включая и самого Сары Салтука, покинули Крым и переместились на территорию нынешней Румынии, избрав центром нового расселения деревушку Баба-Даг. Здесь Сары Салтук провёл последние годы жизни и умер в 1293 (1296 ?) году. Над его могилой впоследствии был сооружён крупный мемориальный комплекс, существующий поныне и являющийся одним из наиболее известных в Европе мусульманских мест паломничества. (В своё время его смотрителем (*мудевелли*) был крымский хан Менгли Герай I [42, с. 40]).

Возвращаясь же к Кейкавусу, отме-

тим то, что личность его интересна ещё и тем, что он был мюридом знаменитого конийского духовного наставника и гениального суфийского поэта Джеляледдина Руми (1207–1273) [41, с. 36], и этот факт может внести дополнительные штрихи к истории литературных процессов в Крыму: довольно длительный период проживания Кейкавуса в Крыму даёт основания предполагать, что имя Руми и его творчество, – одна из вершин мировой мистической литературы, – могли стать известными в Крыму уже при жизни поэта. (Впрочем, это не единственный путь возможного проникновения славы и творчества Мевляна в Крым во второй половине XIII века.)

Аналогичное, но уже в связи с Сары Салтуком, можно отметить и в отношении ещё двух известных имен – символов тюркской литературы и духовной культуры в целом: Ахмеда Есеви (ум. 1166, Туркестан) – знаменитого среднеазиатского шейха, основателя суфийского братства есевийе и поэта, по указанию которого, как свидетельствует предание, Сары Салтук и отправился на запад со священной миссией распространения ислама на территориях Малой Азии и близлежащих регионов Европы, а также Юнуса Эмре (1241? – 1321?) – гениального анатолийского поэта, бывшего в духовно-преемственной связи (через своего наставника шейха Тапдука и далее через Барак Баба) с Сары Салтуком [28, с. 28]. Таким образом, личности и того и другого, как и, надо полагать, образцы их творчества, стали известны в Крыму уже во второй половине XIII века.



(Напомним, что в отношении Ахмеда Есеви хронологическая планка может быть опущена значительно ниже.)

О вхождении Крыма во второй половине XIII века в ареал распространения ислама и, непосредственно, суфизма, и, в частности, пребывании здесь шейхов, свидетельствуют и данные крымской эпиграфики [2, с. 13, № 142]. На много-

численных, датированных XIII–XV вв., надгробных памятниках нынешнего Старого Крыма, исследованных в своё время О. Акчокраклы, присутствуют десятки названий городов, бывших в золотоордынское время (и ранее) важными центрами мусульманского мира, и, в частности, суфизма: Бухара, Конья, Тебриз, Эрбиль, Алеппо и др. [2, с. 4; 3, с. 2].

Распространение соответствующих идей происходит, по всей видимости, не только в устной форме. О возможном написании в это время в Крыму первого суфийского трактата пишет Я. Кемаль в статье «Арабский суфийский рукопис XIII в. в Крыму найден и чи не в Крыму и писаний». Статья была опубликована в сборнике «Студії з Криму» в 1930 г. (см. выше), при содействии А. Крымского, и посвящена краткому анализу содержания рукописи суфийского трактата под названием «Светильник в вопросах суфизма» («*Kutab аль-масабих фи-т-тасаввуф*») некоего Абу-Бакра ибн Юсуфа ал-Хасана ал-Васити [6]. На этом произведении стоит остановиться подробнее.

Рукопись трактата, до настоящего времени – единственная, была найдена автором статьи в окрестностях г. Судака (в дер. Таракташ – ныне с. Дачное) во время экспедиции 1926 года. Оказавшись в фондах Восточного музея в Ялте, директором которого в те годы был Я. Кемаль, рукопись вызвала интерес ряда востоковедов, в частности, А. Крымского [43] и В. Гордлевского [44, с. 221]. Помимо анализируемой статьи, Я. Кемаль планировал посвятить ей дополнительное исследование, однако об этой работе в настоящее время нам ничего неизвестно. К сожалению, в настоящее время неясно и то, сохранилась ли рукопись в нынешней коллекции Ялтинского историко-литературного музея. Посему единственным источником о ней продолжает оставаться статья Я. Кемалья.

Статья состоит из двух глав. В первой Я. Кемаль кратко описывает историю распространения суфизма в исламском мире, и, в частности, среди тюркских народов; касается истории соответствующих процессов на территории Золотой Орды, пишет о доволь-

но значительной роли, и даже – достаточно привилегированном положении суфийских проповедников как при ханском дворе, так и в жизни золотоордынского общества в целом.

Анализируя пути проникновения суфизма на территорию Золотой Орды, и в частности, Крыма, Я. Кемаль особо останавливается на личности великого среднеазиатского духовного наставника, «основателя тюркского суфийства», шейха и поэта Ахмеда Есеви (ум. 1166): именно его последователями ислам распространяется до Хорезма и далее – в земли кипчаков, с одной стороны, и до Азербайджана, Крыма и Анатолии, с другой. В процессе суфийской агитации немаловажную роль играет и поэтическое творчество А. Есеви – весьма популярные уже в то время стихи из его «Дивана мудрости» (или же, «Дивана стихов о мудрости» – Н.А.) («Диван-и хикмет») [6, с. 160].

Вторая глава статьи посвящена, собственно, содержанию рукописи трактата. Судя по описанию Я. Кемалья и его заключениям, речь идёт об образце жанра суфийского руководства – весьма популярного жанра суфийской теоретической, со значительными элементами практических рекомендаций, литературы. К середине XIII века этот жанр уже насчитывал добрый десяток весьма ярких, классических образцов. Последним из них был широкоизвестный трактат знаменитого багдадского суфия Шихабалдина Сухраварди (ум. 1234) – «Дары божественной науки» («Авариф аль-маариф»). Он то, судя по Я. Кемалю, и был основным источником для нашего автора, хотя в трактате упоминаются имена и многих других суфийских авторитетов.

По описанию Я. Кемалья, рукопись представляла собой очень раннюю копию трактата – датированную 1284 годом. Написание же самого произведения он относил к периоду между 1234 г. – годом смерти Сухраварди (в рукописи он упоминается как покойный) и 1284 – годом переписки.

Отдельно останавливается Я. Кемаль и на проблеме автора – к сожалению, неизвестного как в 1920-е гг., так и в настоящее время. Неизвестного, надо полагать, именно в результате его деятельности в Крыму: исламская исто-



Ж.Жером. Вертящийся дервиш, 1899 г.

рия полуострова до последнего времени не особенно интересовала научный мир. А также, возможно, по причине единственности экземпляра рукописи трактата.)

В заключении статьи Я. Кемаль приводит названия всех 63 глав трактата, в частности: «Откуда произошла суфийская наука», «Суть суфизма», «Почему суфии так зовутся», «Преимущества тех, что живут в обителях», «Что необходимо путешествующему суфию», «Про женатых и неженатых», «Про священную музыку (сема)», «Молитва и её польза», «Про еду: что в ней полезного и что вредного. Как необходимо питаться», «Как пробуждаться ото сна и работать в ночи», «Дневная работа, распорядок дня», «Послушник («мюрид») и старец («шейх»)», «Человеческое самопознание и суфийское откровение», «Что такое «халь» (экстатическое состояние), «макам» (мистическая стадия), и «курб» (мистическая близость)». Эти заголовки подтверждают мысль о жанре трактата – жанре суфийского руководства.

Надеясь, что исследования рукописи Я. Кемалем были продолжены, а также, что соответствующие результаты, как и сама рукопись, всё же сохранились, хотели бы поделиться некоторыми соображениями в связи со статьей.

Последняя наталкивает на некоторые размышления. Так, Я. Кемаль, в



Текие дервишей ордена мавлавийя, г. Евпатория



Дервиши

основном, и вполне справедливо, акцентирует внимание на среднеазиатских корнях крымского суфизма (и крым-

ского ислама в целом). Однако некоторые моменты, связанные с личностью автора и его произведением, дают основания думать и о других, возможно, не менее важных, его источниках.

Судя по нисбе, «Васити», автор являлся выходцем из Ирака, уроженцем города Васит. Этот город, наряду со столицей Ирака Багдадом, входил в состав одного из наиболее древних и именитых мировых суфийских центров. Собственно, речь идёт об иракской школе – одной из наиболее значительных, – наряду с египетской и восточно-иранской (хорасанской), – школ в суфизме.

Говоря о Васите, на память, прежде всего, приходит имя прошедшего здесь детство и юность легендарного Мансура Халладжа (ум. 922). Васит дал целую плеяду суфийских наставников, кстати, один из них, шейх Мухаммед ибн Муса ал-Васити (Х в.), упоминается и в рукописи [6, с. 162]. Нельзя не вспомнить и ещё об одном суфии из Васита, тезке нашего автора – Абу Бакре ал-Васити (ум. 932), так же сыгравшем весьма значительную роль в распространении иракской суфийской традиции [39, с. 112]. Последний, кстати, был одним из учеников основателя этой традиции – знаменитого суфия Джунайда ал-Багдади (ум. 910). Всех известных представителей багдадской традиции пересчитать было бы довольно сложно. Багдадцем был, к слову, и Шихабалдин Сухраварди (ум. 1234) – автор трактата «Дары Божественной науки» («Авариф аль-маариф»), упомянутого выше.

Обращает внимание, что и Абу Бакр ал-Васити, и Сухраварди были представителями т.н. «трезвого» суфизма [там же, с. 196], обычно связываемого с Джунайдом ал-Багдади (в отличие от школы «опьянения» Баязида ал-Бистами (ум. 874)), традиции, нашедшей своего наиболее яркого последователя в лице ещё одного ярчайшего представителя иракской школы – великого «святого покровителя» Багдада Абд ал-Кадира ал-Джилани (Гейлани, ум. 1166) [там же], с именем которого связывают появление одного из наиболее распространенных и авторитетных в мире суфийских тарикатов – кадрийе. (Последний, кстати, имел свои обители и в Крыму). Обращает внима-

ние год смерти этого святого, – 1166-й, – аналогичный году смерти Ахмеда Есеви. Можно со значительной долей уверенности говорить о том, что спустя столетие после смерти обоих наставников, их последователи и ученики вместе проповедовали в Крыму.

Нельзя не обратить внимания и на следующее обстоятельство: как пишет А.Кныш, именно в «Дарах» Сухраварди, в этом последнем классическом руководстве по суфизму, «трезвая» и «социально ответственная» тенденция в мистическом благочестии (представленная Джунайдом, Абу Бакром и Джилани – Н.А.) нашла свое наиболее яркое отражение [там же, с. 196-197]. Это же мы наблюдаем и на примере нашей рукописи: Я. Кемаль, анализируя трактат, отмечает, что автор не разделяет шариатский закон и суфийские принципы, описывая последние в достаточно строгом ключе [6, с. 162]. Всё это, опять же, может свидетельствовать о принадлежности нашего автора иракской школе, о присутствии элементов соответствующей преемственности в его труде, а также, надо полагать, и в его наставнической деятельности в целом.

Факт присутствия в Крыму в XIII в., наряду с последователями среднеазиатского суфизма Ахмеда Есеви, и представителей иракской школы вполне согласуется с другими известными фактами наличия иракских следов в Крыму в период Золотой Орды: так, в частности, т.н. «Мечеть Узбека» 1314 года в Старом Крыму, как явствует из надписи над входом, была построена неким Абдульазизом бин Ибрахимом ал-Эрбили, т.е. уроженцем (или же сыном уроженца) иракского города Эрбиль [2, с. 4, 14]; тот же город присутствует и на одном из надгробных памятников, описанных О. Акчокраклы, а именно – на могиле некоего Шейха Хаджи Яхьи бин Мухаммеда ал-Ираки (ум. 1380) [там же, с. 7, 15] в с. Отузы (селение расположено между городами Судак и Кафа; О. Акчокраклы высказывает предположение о возможном существовании здесь в XIV в. суфийской обители [там же, с. 7]); В. Гордлевский пишет о «шежере» – сеййидской родословной – из Ирака, приобретенной Я. Кемалем во время его вышеупомянутой экспеди-

ции [44, с. 222] и т.д.

Таким образом, в середине XIII в. Крыму, помимо среднеазиатской, присутствовали, судя по всему, представители ещё одной ветви суфизма. Ветви, связавшей Крым с даже более древним и именитым, нежели среднеазиатский, мировым суфийским центром – Ираком. (Собственно, мнения по поводу иракских, в том числе, корней крымского ислама, высказывались и ранее, однако они, как правило, не подкреплялись конкретными историческими фактами и свидетельствами.) Заметим также, что в это же время в Крыму могли присутствовать представители и ещё одной школы – хорасанской, во всяком случае, уже самым в начале следующего XIV века известный арабский путешественник Ибн Баттута в окрестностях г. Кырыма будет гостить в обители некоего Шейх-заде Хорасани (Хорасанского) [1, 7 декабря].

Все эти факты позволяют ещё более расширить географию исследования путей проникновения и распространения ислама в Крыму, а также роли в соответствующих процессах представителей суфийских кругов.

В заключение, обратим внимание на то обстоятельство, что, в случае подтверждения крымского происхождения, трактат Абу-Бакра ибн Юсуф ал-Хасана ал-Васити станет наиболее древним доподлинно известным на сегодня памятником крымскотатарской (пусть пока и арабоязычной) письменной литературы.

В начале XIV в., при хане Узбеке (1312–1341) ислам станет официальной религией в Золотой Орде, что даст новый толчок для его развития в этом регионе. Значительно укрепит свои позиции и суфизм.

В заключении отметим следующее. Исследования известных на сегодня фактов, связанных с историей начального периода активного распространения ислама в Крыму (вторая половина XIII в.), показывают, что практически на всех них так или иначе присутствует печать суфизма. Более того, даже те факты, которые предшествовали этим событиям и к суфизму непосредственного отношения, по всей видимости, не имели, впоследствии были освоены именно суфийской средой и продолжи-

ли свое существование как феномены, в том числе, и суфийской истории Крыма. Что же касается событий середины и второй половины XIII века, то присутствие суфизма в них наблюдается одно-значно.

На основании пока что немногочисленных исторических данных, а также некоторых материалов фольклорного характера, можно сделать вывод, что основными проводниками ислама в Крыму явились представители различных суфийских (дервишеских) групп, нахлынувших в Крым в середине, и особенно во второй половине XIII века. Среди них мы видим представителей, в частности, двух суфийских школ: среднеазиатской (тюркской) Ахмеда Есеви и иракской (месопотамской). Последователи первой из них, легендарные газиисвятые Сары Салтук Баба, Барак Баба, Кемаль Ата и др., проявляют особую активность в Крыму, введя последний в достаточно значительный по территории ареал своей миссионерской деятельности, включавшей земли Малой Азии, Румелии, Балкан, о. Крит и др.

В многочисленном собрании этих дервишей-миссионеров мы видим и талантливых духовных наставников, в том числе – и тех, которые, не удовлетворяясь устными проповедями и практическим примером, на основе используемых в личной наставнической деятельности известных образцов соответствующей суфийской литературы, и сами пытались создавать различные трактаты по тем или иным аспектам суфийской теории и практики. Одним из таких наставников был Абу-Бакр ибн Юсуф ал-Хасан ал-Васити – автор практического руководства по суфизму, написанного, предположительно, в Крыму в середине XIII века. Последнее может свидетельствовать о появлении уже в самый начальный период распространения ислама в Крыму и соответствующей суфийской литературы: научно-теоретических трактатов и практических руководств.

Помимо теоретической литературы, получает распространение и религиозно-суфийская художественная литература, в том числе, и на тюркских языках. Имена и творчество Ахмеда Есеви, Джелаледина Руми, Юнуса

Эмре становятся известными в Крыму уже при жизни авторов. Более того, под влиянием суфийских идей, в Крыму создаются и довольно значительные местные литературные произведения.

Всё это позволяет говорить о довольно значительных изменениях в культурной жизни Крыма, вернее, о становлении её (в современном понимании) на весьма значительной части территории полуострова. Крым входит в ареал мусульманской цивилизации, в то время доминировавшей на значительных территориях как Азии, так и Европы и Африки. Вместе с нахлынувшими в Крым выходцами из многочисленных городов Средней и Передней Азии, Ближнего Востока и Месопотамии, бывших на тот момент крупными культурными, религиозными и образовательными центрами, в Крым переносятся и значительный интеллектуальный и духовный опыт, достигнутый к этому времени исламской культурой во всех вышеуказанных областях. Ислам формирует новую, значительно прогрессивную культурную и духовную среду в Крыму, собственно, он вводит Крымский полуостров, повторимся, в ареал цивилизационных процессов мирового масштаба. Что же касается суфизма, он становится неперенным участником всех этих процессов, часто – их инициатором, духовно их обогащая и создавая соответствующую атмосферу непрерывного духовного поиска, человеколюбия и терпимости.



Старый Крым. Мечеть хана Узбека

Использованная литература:

1. Абдуллаев И. Ислам и крымские татары // Голос Крыма. – 2001. – 30 ноября, 7 декабря, 21 декабря.
2. Акчокраклы О. Старокрымские и Отузские надписи XIII–XV вв. – Симферополь, 1927. – 15 с.
3. Акчокраклы О. Старокрымские надписи. (По раскопкам 1928 г.) – Симферополь, 1929. – 8 с.
4. Боданинский У. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму. – Симферополь, 1930. – 32 с.
5. Боданинский У. Татарские «дурбе» – мавзолеи в Крыму. (Из истории искусства крымских татар). – Симферополь, 1927. – 7 с.
6. Кемаль Я. Арабский суфийский рукопис XIII в. в Крыму найденный і чи не в Криму й писаний // Студії з Криму. I–IX / Ред.: А.Е. Кримський. – Київ, 1930. – С. 159–168.
7. Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ. – Симферополь. – 2005. – Т. 18 (57). – № 3: Серия «Филология». – С. 179–192.
8. Гаспринский И. Крымские азисы // «Восточный Сборник» Общества Русских Ориенталистов. – 1913. – С. 214–217.
9. Гайворонский О. Мелек-Аштер. Полководец Халифата и покровитель Эски-Юрта // Полуостров. – 2004. – № 26. – 2–8 июля.
10. Кондарак В.Х. Универсальное описание Крыма. – Ч. 12. – СПб., 1875. – 91 с.
11. Книга путешествия. Турецкий автор Эвлиа Челеби о Крыме (1666–1667 гг.) / Перевод и комментарии Е.В. Бахревского. – Симферополь, 1999. – 142 с.
12. Гаспринский И. Бухара и Бахчисарай // Терджиман. – 1893. – 31 января / Керим И.А. Гаспринскийнин «Джанлы» тарихы. 1883–1914. – Акъмесджит: Тарпан, 1999. – С. 65–66.
13. Крым. Путеводитель / Под ред. К.Ю. Бумбера, Л.С.Вагина, Н.Н.Клепинина и В.В. Соколова. – Симферополь: Крымское общество естествоиспытателей и любителей природы, 1914. – 688 с.
14. Азис (Бахчисарайская легенда) / Записал Н. Маркс // ИТУАК (Симферополь). – № 54. – 1918. – С. 260–264.
15. Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 1989. – 328 с.
16. Istanbul ve Anadolu Evliyalari / Haz.: Rahmi Serin. – Istanbul, 1999. – 844 s.
17. Журьяри И. Поездка в ближайшие окрестности Бахчисарая // ИТУАК. – № 9. – Симферополь, 1890. – С. 108–111.
18. Игельстром (Барон). Камеральное описание Крыма, 1784-го года // ИТУАК. – № 3. – Симферополь, 1897. – С. 36–64.
19. Акчокраклы О. Новое из истории Чуфут-Кале. – Симферополь, 1928. – 15 с.
20. Halim Giray Sultan. Gülbün-i Hanan yahud Qırım tarihi / Tilni sadeleştirgen ve ilaveler qoşqan Qırımlı Arif-zade Abdülhakim Hilmi / Haz.: Dr. M. Sadi Çögenli, Doç. Dr. Recep Topralı. – Erzurum, 1990 (latin harfli tipqıbasımı).
21. Смирнов В.Д. Крымско-ханские грамоты // ИТУАК. – № 50. – 1913. – С. 140–178.
22. Абдуллаев И. Мечети Крыма // Голос

Крыма. – 1997. – 1 августа.

23. Конурат К. К истокам крымскотатарской литературы // Qasevet. – 1996. – № 1 (25). – С. 8–14.

24. Абдульваап Н. Крымскотатарская литература XIII–XIX вв. / Очерки истории и культуры крымских татар / Под ред. Э.Чубарова. – Симферополь, 2005. – С. 164–168.

25. Ayan, Gönül. Kırım'lı Mahmud'un Yusuf u Zuleyha Mesnevisi / TİKA I. Uluslararası Turkoloji Sempozyumu Bildirileri. 31 Mayıs – 04 Haziran 2004. Kırım-Ukrayna. – Simferopol, 2005. – S. 182–187.

26. Кныш А. ат-Тасаввуф / Ислам: Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 225–231.

27. Шimmel, Аннемари. Мир исламского мистицизма. – Москва, 2000. – 414 с.

28. Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре. – Тбилиси, 1985.

29. Ebül-Hayr-ı Rumi. Saltuk-name. C. I–III / Haz.: Dr. Ş.H.Akalın. – Ist., 1987, 1988, 1990.

30. Сахтара, Ваит. Кырымнын айтывлы шейхлери / Язып алгъан Риза Фазыл // Янъы дюнъя. – 1995. – Январь 27.

31. Kabaklı A. Türk Edebiyatı. II. Cilt. – Istanbul, 1990. – 758 s.

32. Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века. – СПб., 1887. – XXXV + 797 с.

33. Карта Крыма. – Симферополь: Крымское центральное статистическое управление, 1924.

34. Административно-территориальные преобразования в Крыму. 1783–1998 / Справочник. – Симферополь, 1999. – 464 с.

35. Маркевич, Арсений. Поездка в Старый Крым // ИТУАК. – № 6. – 1895. – С. 64–77.

36. Кемал-бабай – Дедушка-Кемал (Карадагская легенда) // Легенды Крыма. Текст Н. Маркса, рис. К.Арцулоова. – Вып. 2. – Москва, 1915. – С. 15–18.

37. Кемал-бабай чокърагы. (Эфсане) / Язып алгъан: Субхи Вапиев // Иылдыз. – 1990. – № 2. – С. 140–144.

38. Резюме «Истории» Тохта Бая / Транскрипция и перевод на рус. яз. Н.Сейитяхья // Научный бюллетень (Орган НИЦ КИПУ). – 2002. – № 2. – С. 3–8.

39. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – Москва – СПб: «Диля», 2004. – 454 с.

40. Аль-Хали, Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. – Москва, 1962. – 40 с.

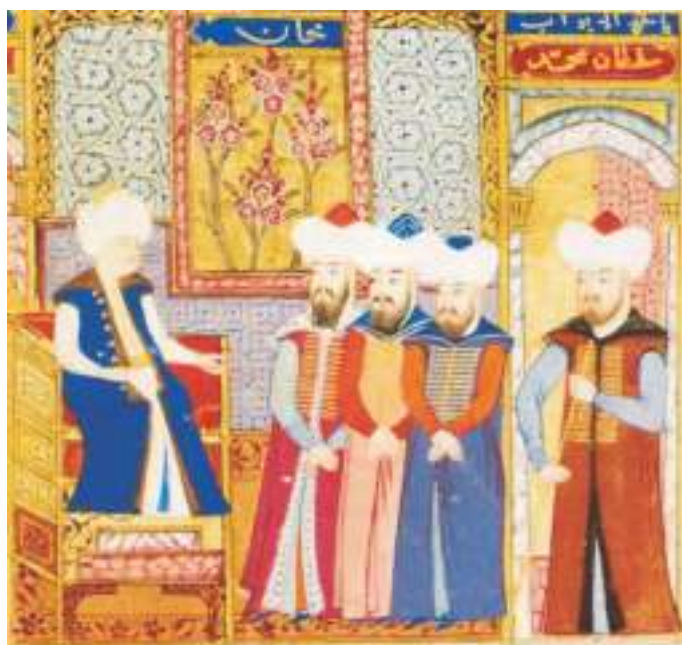
41. Öztuna Y. Devletler ve Hanedanlar. Türkiye (1074–1990). Cilt: II. – Ankara, 1996. – 1224 s.

42. Gölpinarlı A. Yunus Emre ve Tasavvuf. – Istanbul, 1992. – 516 s.

43. Кримский А. Литература крымских татар. – Симферополь: ДОЛЯ, 2003. – 200 с., ил. портр. (на трёх языках: украинском, крымскотатарском и русском).

44. Гордлевский В.А. Рукописи Восточного Музея г. Ялты // Доклады Академии Наук СССР. – № 10. – Ленинград, 1927. – С. 219–224.





На стр. 24-27 опубликованы османские миниатюры XVI века из книги Анри Стиллен «Искусство Ислама. Распространение Персидского стиля: от Исфахана до Тадж-Махала».



ТАТАРСКИЕ КЛАНЫ И ИХ РОЛЬ В СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОМ УСТРОЙСТВЕ УЛУСА ДЖУЧИ

Дамир ИСХАКОВ,
Искандер ИЗМАЙЛОВ

Политически доминировавшее в Улусе Джучи населенное разделенное на кланы и племена до сих пор остается слабо исследованным. Но даже те историки, которые признают значимость исследований в этом направлении, в основном ограничиваются предварительными заключениями или описанием длинных списков кланов, извлекаемых из поздних среднеазиатских исторических сочинений (См.: [Федоров-Давыдов, 1973; Султанов, 1982; Schamiloglu, 1998]). Есть проблема и в определении списка правящих кланов. Судя по некоторым источникам в Большой Орде – прямой наследнице кочевой части населения Улуса Джучи, ими являлись кланы *Кыйат*, *Салджигут*, *Конграт* и *Мангыт*, но в Крымском, а также в Казанском и Касимовском ханствах, политическое ядро государства образовывали кланы *Ширин*, *Барын*, *Аргын* и *Кыпчак* [Schamiloglu 1998; Inalchik, 1978-80; Manz, 1987; Исхаков, 1998].

При этом в различных улусах Золотой Орды и наследовавших ей государств XV–XVI вв. известны и иные кланы. Однако использование поздних

списков кланов для реконструкции ситуации в Улусе Джучи неприемлемо, ибо может привести к искажению реальной этнополитической ситуации в Золотой Орде в XIII–XIV вв. Главным образом, из-за того, что ситуация XV в. отличается от обстановки до середины XIV в., когда в Ак-Орду произошла значительная инфильтрация клановой аристократии из Кок-Орды со своими войсками и частично, видимо, переселение самих родов.

Сложность изучения клановой системы связана с источниковедческими трудностями, поскольку из аутентичных средневековых сочинений не всегда ясно, какое сообщество скрывается под тем или иным термином средневековых источников (*урук*, *кабиле* и т.д.) названием. Определенная терминологическая расплывчатость и неопределенность, характерная для источников, отражается и на трудах историков [Султанов, 1982]. Поскольку за этими терминами стоит определенная этнографическая традиция, то в данной работе под термином *клан* авторы подразумевают объединение более общее, чем род, объединявший кровных родичей или племя, являвшееся потестарно-политическим объединением.

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО И КЛАНОВО- ПЛЕМЕННАЯ СТРУКТУРА ИМПЕРИИ ЧИНГИЗ-ХАНА

Завоевание Северной Евразии и создание империи Чингиз-хана разметало прежние родоплеменные структуры, возведя из их остатков свою собственную систему. С одной стороны, исчезновение прежней племенной организации было следствием насилия со стороны монголов, но с другой – для этого имелись и объективные внутренние предпосылки. Чтобы разобраться в племенной и клановой структуре Улуса Джучи необходимо выяснить, чем были рода и племена в предшествующую эпоху. Основной социальной (и, несомненно, экономической) единицей *аил* (*айил*), своего рода кочевнический двор, обычно состоявший, по крайней мере, из двух семей вместе с их иждивенцами и другими людьми, связанные

с ними системой подчинения и родства. Аил был наименьшей жизнеспособной независимой единицей в центральноазиатском кочевом обществе, поскольку обладал необходимой рабочей силой, чтобы гарантировать эффективный и производительный скотоводческий образ жизни.

Выше уровня аила иногда существовали более крупные единицы, чтобы совместно пасти скот или защищаться от врагов. Определенно, что именно такие объединения были довольно значительными в условиях, когда было достаточно пастбища и воды. Некоторые из этих комбинаций были под контролем отдельных семей или союзов семей и известны как *улус* («вотчина»). Считается, однако, что в Монголии XII в. наиболее распространенным было объединение «булук ирген» («маленький отряд») – некая смешанная группа, состоявшая, вероятно, из нескольких аиллов или, вероятно, из одного очень большого аила, кочующего и не подчиняющегося никакому контролю со стороны [Мункуев, 1977. С. 385 и сл.]. Очевидно, что именно такие независимые группы составляли блоки, из которых основатели степных империй строили свою государственную иерархию.

В отсутствии какой-либо хорошо определенной социальной организации выше уровня аила, критическую роль играли сложные сегментальные системы рода, известные как *обох* (*обок*) или *хамаг*. Хамаг (или обох), в отличие от урука, составленного из потомков по боковой линии реального, известного человека, состоял из потомков по боковой линии более отдаленного (максимально) предка (называющегося эбуген или обохтан). Его самой важной особенностью, однако, как системы происхождения был не его масштаб, но его мобильность и универсальность. В отличие от урука, членство, в котором могло быть изменено только рождением или смертью, обох мог быть подвержен радикальным изменениям, поскольку первые предки обоха обычно имели легендарный характер, и новые линии происхождения могли быть легко изобретены, чтобы приспособить



Чингиз-хан (1155–1227 гг.)



Батый (Бату хаан, ок. 1209–1255/56 гг.), второй правитель Улуса Джучи, внук Чингиз-хана



Берке (? – 1266 г.), 3-й сын Джучи, пятый правитель Улуса Джучи



новые группировки, связывающие себя непосредственно с данным родом. То есть, объединения подобные «Хамаг монгол» Хабул-хана или объединение татар чаще всего были связаны вымышленными системами происхождения, в которых генеалогические линии, ведущие к далекому мифологическому предку, были изобретены, чтобы дать рационалистическое объяснение существующим отношениям родства и подчинения. Все они, как правило, имели единый знак собственности *тамгу* и один особый *уран* (боевой клич), животные-покровители – онгон и почитали особой важнейшей и почетной определенной частью туши овцы (например, правый бок или лопатку).

Важно отметить, что, хотя каждый кочевой аил или группировка аила имели свой установленный ареал кочевания, эта земля принадлежала не им непосредственно, но обоху, с которым они были связаны происхождением и системой родства. Обох также обеспечивал правовые основания и возможности для групповой солидарности в ответ на внешние угрозы. Среди главных подобных объединений в монгольских степях в XII в. можно признать племена найманов, керейтов, татар и монголов (Хамаг Монгол). В большинстве случаев такие объединения носили весьма эфемерный характер, но некоторые из них создали авторитетные династии, которые обеспечивали им лидерство во времена войны или другого кризиса. Сам Чингиз-хан принадлежал к такой ветви старшей линии, и это, возможно, помогло ему в его возвышении. При этом обох и хамаг, несмотря на свою значимость в упорядочении территорий и значения для сплоченности группы и защиты, не смогли стать эффективными постоянными политическими единицами, регулирующими различные аилы и комбинации аилов и объединителями всех племенных группировок в степях Центральной Азии. Здесь господствовала примитивная анархия, а мелкие социальные единицы жестоко боролись между собой за ресурсы и власть. В ответ на давление внешних и внутренних обстоятельств, в кочевом обществе

Центральной Азии конца XII – начала XIII вв. произошла реорганизация многих мелких монгольских социальных единиц (аил, болок ирген), существовавших более или менее независимо друг от друга, в более крупные, более компактные и четко очерченные группировки с определенным политическим руководством, «племенные» группы, которые конкурировали друг с другом с чувством идентичности и с внешним миром. Показательно в этом смысле структура объединения татар. По данным Рашид ад-Дина татары, создавшие свой хамаг в районе озера Буир-Нур объединяли шесть племен: тутукуйут, алчи, чаган, куин, терат, баркуй [Рашид ад-Дин, 1952, I, 1. с. 103]. При этом он же указывает, что «другие тюркские роды, при (всем) различии их разрядов и названий. Стали известны под их именем и назывались татарами» [Там же, с. 102], а еще ранее он писал, что к таковым следует отнести также дурбан, салджиут и катакин. Если же учесть также другие значительные группы племен – найманы, керейты, меркиты, то станет понятно, что сами тюрко-монгольские объединения не представляли собой единства в генетическом и языковом отношении, а являлись чисто этнополитическими сообществами, память о родстве внутри которых носила в значительной мере легендарный характер.

Этот процесс трайбализации многими способами отражен в наших источниках, но особенно ярко в меняющейся семантике важного термина *курень* (монгольское *гуре'ен*). В своем старейшем значении курень означал способ лагерной стоянки, огораживание юрт и повозок с домашним скотом в центре, где за ними было легко присматривать. По словам Рашид ад-Дина, описывавшего его устройство: «В давние времена, когда какое-нибудь племя останавливалось в какой-нибудь местности, оно [располагалось] наподобие кольца, а его старейшина находился в середине [этого] круга, подобно центральной точке; это и называли курень» [Там же, с. 86]. Позже, в конце XII в., этот термин приобрел вторичное значение временно укреплен-

ного лагеря, а так же социальной и политической единицы, имевшей укрепленный лагерь: «в настоящее время, когда вблизи находится вражеское войско, они [монголы] тоже располагаются в таком же виде для того, чтобы враги и чужие не проникли внутрь» [Там же, с. 86-87]. Таким образом, курень стал означать не просто круг юрт и повозок, расположенных вокруг вождя, но главным образом новую социальную и военнополитическую единицу, в основном, эквивалентную «тысяче», полностью развитую племенную единицу монгольской империи. Фактически к началу XIII в. все монгольское общество было организовано в такие курени.

Чингиз-хан, став ханом новой конфедерации племен – прообраза Монгольской империи (*Еке Монгол Улус*), не сделал никаких попыток изменить основной порядок нового общества. Он просто принял и расширил на существующую племенную структуру и в 1206 г., вскоре после формального прихода к власти, санкционировал племенной порядок своей державы, признав в своем ярлыке 9 новых или существующих племенных групп «тысячами», то есть военно-административными и этнополитическими единицами, способными выставлять войска, приблизительно, в одну тысячу годных к действию воинов во время войны (в «Сокровенном сказании» 92 упомянуты по имени), во главе которых поставил верных ему людей из куреней, подержавших его (см.: [Там же, с. 86, 266-278]). Среди этих 92 (или 98, как у Рашид ад-Дина) «тысяч» около 13 были сформированы из родового объединения, составлявшего первоначальную конфедерацию Темуджина в 1201 г., стали «внутренним» ханским родом для Монгольской империи в целом и обеспечивали его личную гвардию и одновременно центральный аппарат управления новой державой.

Позже, с дальнейшей экспансией Монгольской империи были сформированы другие новые «тысячи» и назначены новые их владетели. Фактически, организация «тысяч» и назначение их владельцев было частью процесса монгольской экспансии. Тем самым,



Улус Джучи, реставрация.

прежняя клановая система была включена в военно-административную систему державы Чингиз-хана, но не в «чистом» родовом виде, а в виде подразделений прежних племен и родов. Например, одни и те же кланы вошли в несколько тысяч, а некоторые были просто разнесены по многим тысячам без указания на них. Например, люди из племени керейт были разделены между кланами сподвижников Чингиз-хана. Но некоторые кланы (например, кийат и онгут), видимо, целиком вошли в особые тысячи с сохранением прежней власти. Иными словами, вся эта структура в этноплеменном отношении была довольно сложным конгломератом, включая целую иерархию племен и родов, которые приобрели новую структуру знатности по мере близости к «алтын уругу» самого Чингиз-хана. Иными словами, племенные реалии были, вероятно, изменены, но не стерты новым порядком, сильно затрудняя растущую централизацию власти в руках хана. Поскольку он был вынужден управлять посредством своего куреня (или двора) [см.: Кычанов, 1993], поскольку он правил от имени всего «алтын уруга» над кочевыми территориями и группами населения, используя систему группового, а не личного подчинения (институт «унаган богол») и, соответственно, коллективного использования власти и плодов этой власти. Эта традиция создала серьезные проблемы для молодой Монгольской империи и постоянно порождала противоречия внутри нее, которые

так никогда не была полностью решена даже в государствах Чингизидов.

Кыйат, он женился на его жене (она была дочерью хана Джанибека) (*Kafali*, 1976. С.42). Близкую информацию давали в XIX в. крымские мурзы Ширинские: «...при Токтамыше Дангы бей командовал войском, а сын его Руктемир (Урек-Тимур – Д.И., И.И.)... (находился) при хане Токтамыше... Руктемир (был)... возведен в первые над всеми подвластными хану бегами и народами... в диване (сидел)... с ханом с правой стороны его» (*Пашков*, 1889. С. 99). Ясно, что клан *Ширин* при хане Токтамыше заменил в Крымском тумене клан *Кыйат*. Об этих изменениях говорит и Утемиш-хаджи, указывающий, что «большая часть элей, оставшихся от Джанибек-хана, была у Мамай. Токтамыш хан убил Мамай и забрал его эли и нукеров, пришел в вилайет Сарая» (*Утемиш-хаджи*, 1992. С. 118). Выражение «эли» в данном случае означает кланы. Абдулгаффар Кырыми также сообщает: «Ширин бей Урак-Тимур бине Дангы бей служил Токтамышу как главный бей (до 1398 г.) и его сын, Тегиня б. Урак-Тимур был отцом Шаринов в Крыму» (*Schamiloglu*, 1998. С. 127). Согласно сведениям Утемиша-хаджи, сын Урек-Тимура Яхшы-хаджи являлся аталыком сына Токтамыша Кепек хана, а другой сын – Теке-не бек, «служил» другому сыну Токтамыша – Кадир-Берди хану. Он был у этого хана, указывает Утемиш-хаджи, «беком правой стороны», тогда как Хайдар-бек из клана *Кунграм* – «беком левой стороны» (*Kafali*, 1976. С.43). У продолжателей летописи ад-Дахаби (Дзехаби) известие о смерти Идегея (1419-20 гг.) сопровождается следующим примечанием: «... он (Идегей – Д.И., И.И.) был только вторым эмиром, так как при нем был еще другой эмир по имени Текина. Старшими эмирами там бывают эмир правого крыла и эмир левого крыла. Должность эмира правого крыла правил Текина, а должность эмира левого крыла Идики» (*Тизенгаузен*, 1884. С. 553). Интересные сведения в этом отношении дают русские летописи. Так, в войсках улуг карачибек Идегея, которые совершили вторжение на Северо-Восточную Русь и



Монгольский кочевник XIII века

осаждали Москву в 1408 г. упомянут «князь Тегиня, Шихов сын» (Приселков, 1950. С. 468; ПСРЛ, 2000 Т. 11-12. С. 205), т.е. он был скорее всего сыном Йахши-Яхшы-хаджи (если это не испорченное от «Ширина»). Последнее сообщение о нем в русских летописях относится к 1432 г., когда «Ширин Тегиня» став уже «князем великим ординским» (т.е., видимо, карачи-беком) при дворе хана Улуг-Мухаммада оказывал протекцию в получении великого княжения Московского князю Юрию Дмитриевичу, дяде великого князя Василия. Осенью он находился при дворе хана, а потом ушел «в Крым зимовати», а весной возвратился «ис Крыма в Орду» (ПСРЛ, 1949, Т. XXV. С. 249). Там же указывается, что у него при дворе был «братанич», «постельник царев» «Татарин Усеин именем (т.е. Хусейн).

Характерно, что в тех же событиях участвовали и другие татарские кланы. Упомянутый выше у Утемиша-хаджи Хайдар бек из клана *Кунграт* также фигурирует под 1432 г. в числе «великих князей Ординских» под именем Айдара (ПСРЛ, 1959 Т. 27. С. 103; 2000, Т. 11-12. С. 15). К нему и его брату Мин-Булату, также «великому князю ординскому» обратился с просьбой помочь получить подтверждение прав на великое княжение Василий Васильевич. В ходе многомесячных интриг и переговоров, успех сопутствовал клану Кунграт и ярлык на великое княжение в Москве получил Василий Васильевич. То есть, в этот период представители кланов Ширин и Кунграт, играли ключевую роль

при дворе хана, интригуя и проводя политику в интересах своего клана.

Происхождение клана *Ширин* от «племени Ас» не обязательно означает, что он должен возводиться к кавказским *аланам* (*асам*). Дело в том, что ряд арабских источников XIV в. (Абу'л Фида, Ибн Баттута, ал-Омари) различают аланов и асов, указывая, что последние были тюрками (*qatm min al-Turk*), исповедали ислам и жили в степных районах, а также в Сарае (Алемань 2003. С. 328, 341, 359). Судя по данным ал-Масуди (X в.) и ал-Бируни (XI в.), речь идет о потомках тех асов, которые в X в. жили в окрестностях Хорезма, исповедовали ислам, и назывались «al-Arsiyah» (Aorsi Aš), затем переселившись западнее. Их язык во времена Бируни состоял из смеси хорезмийского и печенежского, что предполагает среднеиранский (хорезмийский) язык с сильным тюркским влиянием (Алемань, 2003. С. 348-349, 333). Так как клан *Ширин* переселился из района Хорезма вместе с Токтамышем, его легендарную связь с «племенем Ас» надо трактовать как отражение генезиса этого клана от домонгольской группы Ас (Aš) тюрко-иранского происхождения.

Не исключено, что и другие кланы (*Арғын*, *Барын*, *Кыпчак*), считавшиеся элями хана Токтамыша, сдвинулись на запад одновременно с кланом *Ширин*. Во всяком случае, Сарай-бек из клана *Барын* был аталыком у сына хана Токтамыша Джелаладдина, служа и его другому сыну – Кадыр-Берди (Kafali, 1976. С. 43). Поэтому, эти группы также надо относить к числу племен, находившихся в Золотой Орде (первоначально скорее всего в левом крыле – Кок-Орде). О группе *Кыпчак* есть сообщение и в династийной хронике Кунгратов, в которой говорится: Нагдай (Нагудай) «...бежал от черкес вместе с *Кыпчаком* Эсен-Бугой, другом отца и прибыл к Узбек-хану, [бывшему] в низовьях Волги» (Bregel, 1982. С. 369). В данном случае известие о группе *Кыпчак* восходит к первому десятилетию XIV в. (начало правления хана Узбека – 1312 г.).

Кроме этих важнейших, правящих кланов в Улусе Джучи существовал це-

лый ряд других кланов. Выявлено всего 37 клановых наименований. Очевидно, что данный перечень кланов Золотой Орды не исчерпывающий, поскольку глав туменов, как уже отмечалось, насчитывалось в первой половине XIV в. от 50 до 70, а в них надо видеть именно племенных вождей, во всяком случае, в большинстве своем. Но из-за состояния источников в обозримом будущем вряд ли удастся установить клановую принадлежность всех глав туменов.

МЕСТО КЛАНОВ В СТРУКТУРЕ ВЛАСТИ

Кланы, существовавшие в Золотой Орде, не были основаны на древних принципах кровного родства – они были нарушены еще при образовании Монгольского государства во главе с Чингиз-ханом. Тем более это было так после образования Золотой Орды. Скажем, в «Чингиз-наме» Утемиша-хаджи есть целый ряд сюжетов, доказывающих это: в рассказе о походе Бату-хана (Саин-хана) против нукеров Иджан-хана (Орды), якобы убивших своего повелителя, речь идет о том, что когда «их великие бежали», все «роды и племена [Саин-хан] переселил к себе, присоединил к своему элю и каждый аймак отдал какому-либо беку в качестве



Кочевой лагерь, XIV в.

кошуна»; в рассказе о времени правления хана Узбека говорится о выделении эмиру Алатау из клана *Салджигут* «эли, состоявшей из племени *Минг*» [Утемиш-хаджи, 1992. С. 94, 105]. Поэтому, прав Ю. Шамильоглу, указывающий, что в Золотой Орде из-за постоянного перемешивания населения «действительное родство было усложнено до такой степени, что сделало родственные отношения неясными и племенное родство было вероятно номинальным». Тем не менее, по его мнению, это «фиктивное родство... выполняло роль в формировании социальных связей внутри общества» [Schamiloglu, 1998. С. 94].

Одновременно широко было распространены брачные связи в среде клановой знати и стремление породниться с членами «алтын уруга». Родство эмиров по женской линии с Чингидами являлось действенным социальным инструментом, позволявшим укрепить влияние при дворе и добиться важных должностей и владений. Для ханов же это был верный способ закрепить лояльность сильных кланов и добиться их поддержки в решении политических вопросов. Прекрасно известно, что матерью Бату была Укихатун из клана кунгратов, а женой – Баракчин-хатун из алчи-татар. Роль и

значение этих связей ханов с кланами через брачные связи подчеркивал



Сборка кочевого лагеря, XIV в.



Золотая Орда



Костюмы и вооружение крымских татар, середина XVI века.





Таблица 1.
Список основных кланов Золотой Орды в XIII – начале XV вв.

Название кланов	Время фиксации в составе владений Золотой Орды			Этническое (языковое) происхождение
	XIII в.	XIV в.	XV в.	
1. Аргын	–	–	+	Монгольское
2. Алчи(н) - Татар	+	+	+	Тюркское (тюрко-монгольское)
3. Бахрин (Барын)	–	+	+	Монгольское
4. Буйрак	+	–	+	Тюркское
5. Баргут (Буркыт)	+	–	+	Тюркское (тюрко-монгольское)
6. Джалаир	–	+	–	Тюркское
7. Емек (Имен)	+	–	–	Тюркское
8. Дурман (Дурбан)	–	+	+	Монгольское
9. Исут	+	–	–	Монгольское
10. Кыйат	+	+	+	Монгольское
11. Кыпчак	+	+	–	Тюркское
12. Конграт	+	+	+	Монгольское
13. Керейт	+	–	–	Тюркское
14. Канглы	–	+	+	Тюркское
15. Кингит	+	–	–	Монгольское
16. Карлык (Карлук)	+	–	+	Тюркское
17. Кушчи	+	–	+	?
18. Кенегес	–	+	+	Монгольское
19. Кытай (Катай)	+	+	+	Монгольское
20. Курлеут	–	+	+	Монгольское
21. Карабогдан	–	+	–	?
22. Кырк (Крек)	+	–	+	Тюркское
23. Келечеи (Калач)	–	+	+	Тюркское
24. Меркит	+	–	–	Монгольское
25. Мангыт	–	+	+	Монгольское
26. Минг	+	+	+	?
27. Найман	+	+	+	Тюркское
28. Ойрат	+	–	–	Монгольское(?)
29. Огунан	+	–	–	?
30. Салджигут	+	+	+	Монгольское
31. Сарай	–	+	–	?
32. Сулдус	+	–	+	Монгольское
33. Тархан	+	–	–	?
34. Тулас (Туклан)	+	–	–	Тюркское
35. Уйшын	+	+	+	Тюркское
36. Уйгур	+	+	+	Тюркское
37. Ширин	–	+	+	Тюркское (тюрко-иранское?)

Использованная литература:

1. Абуль-Гази., 1906. Родословное дерево тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Пер. и пред. Г.С. Саблукова. Казань.

2. Алемань Агусти., 2003. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.

3. Ахмедов Б.А., 1985. Историко-географическая литература Средний Азии XVI–XVIII вв. (письменные памятники). Ташкент.

4. Горский А.А., 2000. Москва и Орда. М.

5. Григорьев А.П., 2004. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. 6. Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб.

7. Григорьев А.П., Григорьев В.П., 2002. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. Источниковедческое исследование. СПб.

8. Золотая Орда в источниках. Т. I. Пер. В.Г. Тизенгаузена. М., 2003.

9. Идегей. Татар халык дастаны. Казан, 1988.

10. История Казахстана и Центральной Азии, 2001. Учеб. пособие. Абусейтова М.Х. и др. Алматы.

11. Исаков Д.М., 1998. От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV-XVII вв.). Казань.

12. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И., 2000. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.

13. Кычанов Е.И. 1993. Кешектены Чингис-хана (о месте гвардии в государствах кочевников) // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания». М.

14. Лашков Ф.Ф. 1889. Архивные данные о бейликах в Крымском ханстве // Труды IV Археологического съезда в Одессе в 1884 г. т. IV. Одесса.

15. Лашков Ф.Ф. 1895. Исторический очерк крымско-татарского землевладения // Известия Таврической УАК. № 23.

16. Мункуев Н.Ц. 1977. Заметки о древних монголах // Татаро-монголы в Азии и Европе. М.

17. Рашид ад-Дин, 1952. Сборник летописей. Т. I. кн.1-2. Пер. Л.А. Хетагурова. М., Л.

18. Сафаргалиев М.Г. 1960. Распад Золотой Орды. Саранск.

19. Султанов Т.И. 1982. Кочевые племена Приаралья в XV - XVII вв. (вопросы этнической и социальной истории). М.

20. Султанов Т.И. 1977. Опыт анализа традиционных списков 92 «племен илатьи» // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М.

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

22. Тизенгаузен В.Г. 1941. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М., Л.

23. Утемиш-хаджи, 1998. Чингис-наме /Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусейтовой. Алма-Ата.

24. Федоров-Давыдов Г.А., 1973. Общественный строй Золотой Орды. М.

25. Bregel Y., 1982. Tribal tradition and dynastic history // Asian and African studies (Journal of the Israel Oriental Society). Vol. 16.

26. Inalchik H., 1979-1980. The Khan and tribal aristocracy: The Crimean Khanat under Sahib Girai // Harvard Ukrainian Studies, vol. 3-4, part 1.

27. Kafali M. 1976. Altin orda hanliginin kurulus ve yükseliş devirleri. Istanbul.

28. Lindner R. P. 1982. What Was a Nomadic Tribe? // Society for Comparative Study of Society and History.

29. Manz B. F. 1987. The Clans of the Crimean Khanate, 1466 - 1532 // Harvard Ukrainian studies, vol. 2-3.

30. Schamiloglu U., 1998. Golden Horde: Society and Civilization in Western Eurasia, 13th - 14th Centuries. Madison.

31. Vasary I., 1983. The institution of foster-brothers (*emildas* and *kokaldas*) in the Chingisid states // Acta Orientalia. T. XXXVI. Fasc. 1-3. Budapest.

Реконструкция костюма воина XIV века – периода Улуса Джучи.



КРЫМ ГЛАЗАМИ КОНСТАНТИНА БОГАЕВСКОГО

Стр. 38:
Классический пейзаж, 1910 г.
Кафа. Старая Феодосия.
Горный пейзаж, 1940-е.
Древняя крепость, 1902 г.

Стр. 39:
Старая гавань, 1931 г.
Феодосия, 1930 г.
Киммерийская область, 1910 г.

Стр. 40:
Старый Крым, 1903 г.
Часовые башни Алупкинского дворца, 1920-е.
Консульская башня в Судаке.
Горный пейзаж, 1940 г.
Генуэзская крепость.





НАШИ АВТОРЫ



Нариман Абдульваапов,
старший преподаватель кафедры крымскотатарской
и турецкой литературы Крымского индустриально-
педагогического университета, г. Симферополь



Дамир Исхаков,
этнолог, руководитель Центра этнологического
мониторинга, главный научный сотрудник
Института истории АН РТ,
доктор исторических наук



Измайлов Искандер,
советник Президента Академии наук Республики
Татарстан. Кандидат исторических наук, научный
сотрудник отдела археологии Института языка,
литературы и истории; научный сотрудник
Института Татарской энциклопедии; собственный
корреспондент исторического журнала «Родина»
по Татарстану и Поволжью.