

**Несколько замечаний по поводу исламской терминологии в книгах Литовской Метрики XV–XVI в.: русское *сеит*, литовское *sajidas*, английское *sayyid*, польское *sejjid*, русское *сейид* (*саййид*) – «потомки Пророка Мухаммеда и семьи халифа Али»**

Первым толчком написать эту работу послужила на первый взгляд незначительная археографическая проблема, связанная с публикацией материала посольских книг Литовской Метрики о посольствах в государства восточных соседей ВКЛ: Крым, Казанское ханство, Великую (до 1502 г.), Заволжскую, Ногайскую орды. Я думаю, наиболее точно эту проблему определил один из исследователей исторической ономастики Средней Азии, утверждавший, что на основании имени собственного, например, Сейид Мухаммед, невозможно установить идет ли речь о Пророке Мухаммеде или о Мухаммеде из рода сейидов<sup>1</sup>, или, продолжая мысль исследователя, это просто красивое уважительное мусульманское имя собственное, как Сейид Мухаммед, сын Ахмеда, младший брат последнего хана Великой орды Шейха Ахмеда из ЛМ<sup>2</sup>. При публикации источников на русском языке возникает дилемма: определить написанное как титул (в издании дать с маленькой буквы; привести в предметном указателе) или как имя (в издании дать с большой буквы; привести в указателе личных имен). Можно предложить писать оба варианта с большой буквы, и, возможно, это лучшее решение в том случае, когда мы не располагаем дополнительными, как подчеркивает назван-

<sup>1</sup> А. Гафуров, *Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь*, Москва, 1987, с. 7.

<sup>2</sup> *Литовская Метрика. Отдел первый, часть первая: книги записей*. [под ред. И. И. Лаппо], Санкт-Петербург, 1910, стб. 352 (Русская историческая библиотека, т. 33); И. Зайцев, *Крымская историографическая традиция XV–XIX веков*, Москва, 2009, с. 116.

ный выше исследователь, «необходимыми знаниями об этих лицах»<sup>3</sup>. В этом вопросе нам на помощь неожиданно пришло опубликованное в 1997 г. исчерпывающее исследование историка из Татарстана Д. Исхакова о сейидах в Крымском, Казанском, Астраханском, Касимовском, Тюменском Сибирском ханствах и в Ногайской орде после распада Золотой орды (XV–XVI в.). Публикаторам ЛМ исследование очень удобно, поскольку материалы соответствуют хронологии посольских книг ЛМ. Т. е. речь идет о тех же лицах и социополитических реалиях. Также удобно использование родственной лексики анализируемых источников: исследование по сути опирается на материал написанных на русском языке посольских книг Великого Княжества Московского и материалы летописей Московского государства, дополненные фрагментами аутентичных татарских источников<sup>4</sup>. Жаль, что Д. Исхаков не использовал в исследовании материалы книг ЛМ. Тем не менее его исследование не заменимо в решении археографических проблем идентификации *сейидов*.

В ходе анализа археографических проблем обратило на себя внимание несколько

<sup>3</sup> А. Гафуров, *Имя и история...*, с. 7. Об употреблении слова *сейид* см. там же, с. 32–33, 93–94, 186.

<sup>4</sup> Д. Исхаков, *Сейиды в поздnezолотоордынских татарских государствах*, Казань, 1997. Эта работа оказалась для нас недоступной. Был использован более поздний текст того же автора, в котором очень широко освещается деятельность сейидов, см.: Д. Исхаков, *Ислам в поздnezолотоордынских татарских государствах, Ислам в Среднем Поволжье: история и современность*, Казань, 2001, с. 57–89. <<http://www.tataroved.ru/publication/>> [просмотрено 2011 03 31].

неожиданное влияние этой небольшой по объему работы (85 с.) на историографию современного Татарстана, осознание роли ислама в истории этого государства. После того, как пришло понимание причины, удивление сменило сомнение – роль *сейидов* возвеличена чуть ли не до уровня основополагающего признака характеристики структуры ислама рассматриваемых в работе государств. Трудно не согласиться с мнением авторитетнейшего ориенталиста о том, что, приняв мусульманство, представители династии Чингизидов признали исключительный статус *сейидов* в своей стране<sup>5</sup>, но как правители мусульманских стран они в этом случае ничем не отличались от большинства владык исламского мира того времени. В этом нетрудно убедиться просто ознакомившись с данными энциклопедий ислама и сравнив эти данные<sup>6</sup>, не говоря уже о богатом направлении исследований в области *сейидологии-шарифологии*, развившемся в последнее время в западной ориенталистике и значительно расширившем знания о географии и истории этого явления, равно как и признание его роли в исламском мире<sup>7</sup>. К сожалению, как и Д. Исхаков, про-

игнорировавший другие исламские страны, западная *сейидология* так же успешно упустила из вида исследованный Д. Исхаковым регион.

Еще одна проблема возникла после сравнения положений западной *сейидологии* и работы Д. Исхакова. И разница не только в форме и степени уважения к *сейидам*, потомкам пророка Мухаммеда и семьи халифа Али, поскольку для определения явлений ислама принято использовать концепт «универсальной специфичности», подчеркивая тем самым различие форм и содержания явлений, равно как и разнообразие в зависимости от конкретного временного и локального контекста. Понятно, в определенных рамках, поскольку большинство крымских и казанских мусульман были сунитами ханафитами (правовая школа шариата, *мазхаб*)<sup>8</sup>, и эта форма ислама является доминирующей в Турции и Средней Азии. Корни проблемы в интерпретации организации исламского «духовенства». Д. Исхаков, рассуждая о Казани и Крыме (остальные упомянутые в исследовании государства не являются актуальными для ЛМ), представляет мусульманское духовенство как

<sup>5</sup> Т. И. Султанов, *Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть*, Москва, 2006, с. 23–25, 194–195.

<sup>6</sup> [Е. А. Резван], Саййид, *Ислам: Энциклопедический словарь* (далее – *ИЭС*), Москва, 1991, с. 203–204 (там же указана библиография). Также см. связанные с сейидами другие явления ислама: [Е. А. Резван], Шариф, там же, с. 294; [С. М. Прозоров], Накиб, там же, с. 185–186; [Е. А. Резван], Ходжа, там же, с. 280; [С. М. Прозоров], Ахл ал-Байт, там же, с. 27; [С. М. Прозоров], ал-‘Алавийа, там же, с. 18; [А. Кныш], Вали, там же, с. 45–46. Сравн., E. Račius, *Islamo žinynas*, Vilnius, 2007, p. 118 (*Sajid*), 125 (*Šaryf*), 10–11 (*Ahl al-Bait*).

<sup>7</sup> М. Kazuo, Toward the Formation of Sayyido-Sharifology: Questioning Accepted Fact, *The Journal of Sophia Asian Studies*, no. 22, 2004, p. 87–103. На сайте автора приведен список публикаций, информация и краткое содержание докладов проходившей в 2009 г. конференции по вопросам сейидологии-шарифологии <<http://homera.ge3.nifty.com/morikazu/english.htm>> [просмотрено 2011 04

06]. Так же см.: R. Kiliç, Sayyids and Sharifs in the Ottoman State: On the Borders of the True and the False, *Muslim World*, vol. 96, 2006, p. 21–35; Hülya, Canbakal, The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c. 1500–1700), *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 52, no. 3, 2009, 542–578; T. Bernheimer, The Rise of Sayyids and Sādāt: The Āl Zubāra and Other ‘Alids in Ninth- to Eleventh-Century Nishapur, *Studia Islamica*, no. 100/101, 2005, p. 43–69; D. DeWeese, The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia, *Journal of the American Oriental Society*, no. 115, 1995, p. 612–634; M. Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798*, London, 2005, p. 186–192; D. Aigle, Hommes de Dieu en islam: le cas des sayyids dans l’Iran médiéval (IXe–XIVe siècle), *Histoires des hommes de Dieu dans l’islam et le christianisme*, sous la direction de D. Iogna-Prat et G. Veinstein, Paris, 2003, p. 43–65.

<sup>8</sup> И. Зайцев, *Астраханское ханство*, Москва, 2006, с. 184–185.

однородную (разветвленную) структуру, для которой характерна специфическая иерархия, сейиды находятся на вершине иерархии (руководят структурой). *Главой и руководителем* мусульманского духовенства является *верховный сейид*<sup>9</sup>.

Точку зрения Д. Исакова разделяют и другие исследователи. Точнее Д. Исаков развил традицию до логического конца. Еще в XIX в. В. В. Вельяминов-Зернов в работе, посвященной Касимовскому ханству, писал: «во главе мусульманского духовенства стоял особый сейид»<sup>10</sup>. В первой половине XX в. В. Е. Сыроечковский отнес это положение к Крымскому ханству: во главе духовенства Крымского ханства стоял *главный сейид*<sup>11</sup>. Это определение В. Е. Сыроечковского в работе А. Л. Хорошкевич трансформировано в «сейиды, потомки Пророка, главы улем»<sup>12»</sup><sup>13</sup>, поскольку определение взято из работ турецкого историка Халила Иналчика (*the sayyids, the descendants of the Prophet who were leaders of the ulema*), который в свою очередь предложил собственную интерпретацию приведенной В. Е. Сыроечковским информации (добавлено определение «потомки Пророка»

<sup>9</sup> Д. Исаков, *Ислам в позднесредневековых...*, с. 57–58, 60–62, 74–79, 81.

<sup>10</sup> В. В. Вельяминов-Зернов, *Исследование о Касимовских царях и царевичах*, ч. 1, Санкт-Петербург, 1863, с. 60–61; В. В. Вельяминов-Зернов, *Исследование...*, ч. 2, Санкт-Петербург, 1864, с. 442–444.

<sup>11</sup> В. Е. Сыроечковский, Мухаммед-Герай и его вассалы, *Ученые записки Московского Ордена Ленина государственного университета им. М. В. Ломоносова*, вып. 61, (История, т. 2), Москва, 1940, с. 38.

<sup>12</sup> Улемы (*ulama*; ед. ч. – *ālim*) – образованные мужчины, хранители правовых и религиозных традиций ислама (см. К. Armstrong, *Islam. Trumpa istorija*, Vilnius, 2003).

<sup>13</sup> А. Л. Хорошкевич, *Русь и Крым. От союза к противостоянию. Конец XV – начало XVI вв.*, Москва, 2001, с. 96 (сн. 133).

и введен термин «улем» вместо понятия «духовенство»<sup>14</sup>.

Первое и наиболее важное предупреждение историкам – не поддаваться соблазну представления об иерархии исламского «духовенства» как однородной структуры<sup>15</sup>, т. е. соблазну повести аналогию с организацией католической или православной Церкви. Это предупреждение заставляет нас более внимательно рассмотреть исторические источники рассматриваемой традиции «сейидов стоящих во главе духовенства». Откуда пришел этот образ?

### **Великий сейид – глава мусульманского духовенства – творение Сигизмунда Герберштейна и Андрея Курбского?**

Родоначалник традиции В. В. Вельяминов-Зернов не смог не поддаться влиянию работы Сигизмунда Герберштейна, известного австрийского дипломата периода правления императора Максимилиана I, «Записки о Московии». С. Герберштейн входил в состав делегации, встречавшей в 1524 г. претендента на престол Казанского ханства Сафу Гирея, и оставил впечатляюще описание сейида: «в той свите был и сейид (*Seyd*), верховный жрец татар (*supremus tartarorum sacerdos*). Он пользуется у них такой властью и почетом, что при его приближении даже цари (*reges, Chan*) выходят ему навстречу, стоя предлагают ему руку – а он сидит на лошади – и, склонив голову, прикасаются (к его руке); это позволено только царям, герцоги (*Duces*,

<sup>14</sup> H. Inalchik, *The Khan and Tribal Aristocracy: The Crimean Khanat under Sahib Gerai I, Eucharisterion: Essays Presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, edited by I. Ševčenko and F. E. Sysyn, (Harvard Ukrainian Studies, vol. 3/4, part 1, 1979–1980), 1980, p. 447 (5).

<sup>15</sup> И. П. Петрушевский, *Ислам в Иране в VIII–XV веках*, Ленинград, 1966, с. 93–94.

*Bij, Bu*) же касаются не руки его, а колен, знатные люди (*nobiles*) – ступней, а простой народ – только его платья или лошади»<sup>16</sup>. Этот сюжет обезоружил В. В. Вельяминова-Зернова: «Существование особого сейда в Казани, как главы духовенства, не подлежит ни малейшему сомнению»<sup>17</sup>. Следует отметить, что в работе С. Герберштейна за величественным описанием сейида следует случай совершенно иного обращения: подозревавшийся в сговоре с великим князем московским сейид был публично заколот кинжалом<sup>18</sup>. И это не единичный подобный эпизод в истории Казани до 1552 г.<sup>19</sup>

Обращает на себя внимание термин «верховный жрец татар». Переводчики издания 1988 г. перевели как «жрец» слово *sacerdos*, имевшее это значение в классической латыни, такое значение оставалось актуальным и в XVI в. и может быть одним из возможных вариантов перевода. И все же необходимо иметь в виду и наследие средневековой латыни, где *sacerdos* – священник, епископ<sup>20</sup>. Термин «сейид – *supremus sacerdos tartarorum*» попал в «Хронику Сарматии» Алессандро Гванини (1578); в польском переводе 1611 г. использован термин *kaplan: A najwyzszego Kaplana zowiq Seid*<sup>21</sup>. Сторонником этой интерпрета-

ции был еще один автор XVI в., внесший немалый вклад в возвеличение казанских сейидов. Андрей Курбский высоко ценил работу С. Герберштейна<sup>22</sup>, но не ограничил себя данными лишь этого труда, называя Кула Шерифа, одного из самых известных защитников Казани во время успешного для русских войск штурма города 1552 г., *велики бискуп их* (перевод определения С. Герберштейна!) и добавляя оригинальные титулы: *абызы их сеиты моллы пред великим бискупом их а по их со великимъ анарьи або амиром имянемъ Кулишариф моллою <...>*<sup>23</sup>. Происхождение эпитета «великий анарый» остается неясным. Д. Исхаков предполагает, что эпитет является производным от латинского *honor* или *honorus*<sup>24</sup>, т. е. является переводом слова эмир. Титул (эпитет) «эмир» употреблялся по отношению к сейидам в Иране, Индии, Турции, но это общее энциклопедическое положение<sup>25</sup>. Но как при этом оценивать определение сейида как верховного жреца татар, священника или епископа?

Прежде всего, необходимо обратить внимание не на достоверность повествования, что наиболее акцентирует Д. Исхаков и с чем по сути можно согласиться: С. Герберштейн и А. Курбский в данном случае не создали легенды. Важнее всего вспомнить выдвинутый еще в середине XIX в. Вильгельмом

<sup>16</sup> Сигизмунд Герберштейн, *Записки о Московии*, Москва, 1988, с. 176, 184 (комментарии № 636, там же, с. 341).

<sup>17</sup> В. В. Вельяминов-Зернов, *Исследование...*, ч. 2, с. 441.

<sup>18</sup> Сигизмунд Герберштейн, *Записки о Московии*, с. 176.

<sup>19</sup> Д. Исхаков, *Ислам в позднелазоордынских...*, с. 58.

<sup>20</sup> *Niermeyer's Mediae Latinitatis Lexicon Minus: Lexique Latin Medieval – Medieval Latin Dictionary – Mittellateinisches Wörterbuch*, J. F. Niermeyer, C. van de Kieft, J. W. J. Burgers, Leiden-Boston, 2002, vol. 2, p. 1208.

<sup>21</sup> Цитируется по Е. Siemieniec-Gołaś, *Wizerunek tatarów w dawnym polskim piśmiennictwie, Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai*, sud. T. Bairašauskaitė, H. Kobeckaitė, G. Miškinienė, Vilnius, 2008, p. 214.

<sup>22</sup> А. М. Курбский был знаком с произведениями М. Бельского и С. Герберштейна см.: К. Ю. Ерусалимский, К вопросу об исторических представлениях Курбского, *Сообщения Ростовского музея*, вып. 12, Ростов, 2002, с. 33–52.

<sup>23</sup> К. Ю. Ерусалимский, *Сборник Курбского. Исследование книжной культуры*, т. 2, Москва, 2009, с. 58.

<sup>24</sup> Д. Исхаков, *Ислам в позднелазоордынских...*, с. 58.

<sup>25</sup> [Е. А. Резван], Шариф, *ИСЭ*, с. 294. Для сравнения см.: R. D. McChesney, *The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 26, no. 1, 1983, p. 33–70.

фон Гумбольдом и позже, в XX в., развитый Эдвардом Сапиром и Беньямином Ворфом тезис о том, что язык определяет картину мира говорящего, что вызывает проблему лингвистического (культурного) релятивизма<sup>26</sup>. Каждый перевод навязывает чужой культуре собственные культурные реалии, содержащиеся в самом языке перевода. Какими бы ни были определения названных авторов, дословные переводы писарей посольств ВКМ и ВКЛ<sup>27</sup>, все они ограничены лексическими возможностями, которыми располагали латынь, русский и *русский* языки того времени. Так, писарям посольств ВКМ и ВКЛ пришлось импровизировать, искать соответствия явлений чужой исламской культуры в явлениях знакомой культуры и в *русском* языке. И писари находили соответствия в реалиях православной и католической Церквей. Понятно, что это не мешало отношениям между государствами: правители понимали друг друга, удавалось достичь согласия по вопросам текстов договоров (на тюркском и *русском* языках): следовательно, была достигнута договоренность и об использовании терминологии. К сожалению, историк

решает совершенно другие задачи и должен понимать, что *русский* язык, способствуя называнию явлений чужой культуры, может и мешать ее пониманию<sup>28</sup>. Обычным для документов как ЛМ, так и посольских книг ВКМ является определение сейида как *богомольца*. Неизвестно, что послужило оригиналом такого перевода, но понятно, что сейид и в письменной традиции ВКЛ, и в традиции ВКМ считается в XVI в. священником, таким же как ксендз, поп, архимандрит и проч.<sup>29</sup>. Для историка в данном случае скорее всего наиболее важным является понимание роли сейида в Крымском ханстве или в Казани, то, что сейид как *богомалец* приравнивается к мулле и шейху, которые тоже определяются как *богомолцы*<sup>30</sup>. Еще меньше могут сказать специфические определения сейидов, встречающиеся в русских текстах ВКЛ и ВКМ. *Богомалец* сейид Бабашейх, в начале XVI в. активно участвовавший в политических отношениях и с ВКМ, и с ВКЛ, в одном из документов ЛМ назван *духовником* крымского хана Менгли Гирея (1478/1479–1515 г.), Бабашейху: «слышал есми у великого ц(а)ря Менъдли Кгирея тебе духовникомъ ижъ цар и солтаны тобе не могут солгати»<sup>31</sup>. Очевид-

<sup>26</sup> R. Povilionis, *Prasmė ir tapatumas arba Kelionė į save*, Vilnius, 2005, p. 33, 143, 247.

<sup>27</sup> О переводах Московского посольства см.: E. L. Keenan, *Muscovy and Kazan: Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy*, *Slavic Review*, vol. 26, no. 4, 1967, p. 549; М. А. Усманов, *Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв.*, Казань, 1979, с. 192–193. Искренне благодарю сотрудников Центра турецкого языка ВУ доц. Галину Мишкинине и Абдулхакима Килинджа за консультацию и транслитерацию тюркского оригинала мирного договора от 21 октября 1520 г. между Польским королевством и Крымским ханством, опубликованного В. В. Вельяминовым-Зерновым (*Материалы для истории Крымского ханства, извлеченные по распоряжению императорской Академии наук из Московского главного архива Министерства иностранных дел*, издал В. В. Вельяминов-Зернов, Санкт-Петербург, 1864, № 1, с. 3–5), и сравнение с *русским* переводом из книги ЛМ №7 (*LVI*, f. 389, LM, kn. 7, p. 779–785; далее – LM, kn. 7).

<sup>28</sup> О переводе концептов ислама (*concept of cultural translation*) в антропологии см. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, 1993, p. 171–199.

<sup>29</sup> *Гістарычны слоўнік беларускай мовы*, вып. 2, Мінск, 1983, с. 97–98.

<sup>30</sup> Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымом, Ногаями и Турцией, т. 2 (1508–1521 гг.), т. 95, под ред. Г. Ф. Карпова и Г. Ф. Штендмана, *Сборник*, Санкт Петербург, 1895, Санкт Петербург, 1895, с. 25 (*мулла*); LM, kn. 7, p. 801(403) ([1520] 11 03): <...> *сеитове а шейхове, а мольлы, <...>. Богомолцы <...>* [цитируется по рукописи, готовящейся к публикации в Отделе археографии Института истории Литвы].

<sup>31</sup> LM, kn. 7, p. 263–265, [1509 05 11]; там же, с. 289: <...> *богомалец <...>* [1510]. Сравн. с действительностью Бабашейха на московском «фронте», см.



но, мы снова имеем дело со «священником» (сравн. *духовник*, *поп*<sup>32</sup>), при этом остается неясным, почему для перевода выбрано другое понятие? Как мы увидим далее, участие сейидов в священной церемонии принесения присяги на Коране было характерным как для Крымского, так и для Казанского ханств. В реестре присягнувших шерстной грамоты Крымского ханства от 1524 г., высланной в Москву, перечень лиц открывается записью *a se величество учителей великих*, т. е. первыми в реестре названы сейиды<sup>33</sup>. Слово *учитель* отсылает нас к старославянскому языку, к Святому писанию<sup>34</sup>, но что несет в себе употребление этого слова по отношению к сейидам? Является ли это выражением их авторитета, уважения к ним или их реальной роли, а может быть это только употребляемый в документах формальный эпитет? В ЛМ было отмечено употребление аналогичного русскому *учитель* определений *светитель*, *пророкова сын*<sup>35</sup>, но это *господь свѣтитель мой* Святого писания<sup>36</sup> или *святитель* – «представитель духовенства»<sup>37</sup>. Эпитет «сын пророка» заставляет обратить внимание на первое из упомянутых определений в

значении распространения ислама, но это предположение в большей мере основано на интуиции. Необходим поясняющий значение контекст – исторические источники, причем на языке оригинала. Сеть понятий оригинального языка способна помочь более ясно обозначить явления ислама, упоминаемые в *русских* документах, в то же время способствовать пониманию места, создаваемого в интерпретации переводами (лучшему пониманию осознания явлений ислама современниками документов – тогда *русские* (равно как и латинские) переводы превратятся из препятствия в полезный инструмент).

Проблему исламских соответствий понимал и Д. Исхаков, но ему никак не удалось отказаться от образа сейида как *supremus tartarorum sacerdos*: этот образ стал основанием, и найденные татарские (исламские) термины не корректировали, но, напротив, должны были дополнить и подтвердить этот образ. Еще в начале XX в. казанский историк М. Чудяков, говоря об информации С. Герберштейна, предупреждал, что подобное описание сейида могло означать лишь принадлежность духовного лидера Казанского ханства к сейидам, поскольку в ханстве было несколько сейидов (родов), но только один<sup>38</sup>. Решением проблемы могло бы быть обнаружение отдельного «великого сейида», но что делать в случае, когда исторические источники не дают ответа на этот вопрос. Как утверждает Д. Исхаков, в единственном сохранившемся ярлыке казанского хана Сахиб Гирея от 1523 г. упоминается «великий сейид», или точнее «великие сейиды», поскольку в источнике используется множественное число (*великий сейид – великие сейиды*, татар.

А. Л. Хорошкевич, *Русь и Крым...*, с. 24, 178, 179, 251; И. Зайцев, *Астраханское ханство*, с. 70–72.

<sup>32</sup> *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 4, Москва, 1977, с. 381–382.

<sup>33</sup> А. Малиновский, Историческое и дипломатическое собрание дел, происходивших между российскими великими князьями и бывшими в Крыму татарскими царями с 1462 по 1533, *Записки Одесского общества истории и древностей*, т. 5, 1863, с. 412–415 (Дипломатическое приложение, № 37, 1524 г.).

<sup>34</sup> *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, Москва, 1999, с. 756.

<sup>35</sup> ЛМ, кн. 7, р. 620: *своего посла, светителя своего, сеит Казыя, пророкова сына.*

<sup>36</sup> *Старославянский словарь*, с. 596.

<sup>37</sup> В. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, т. 3, Санкт-Петербург, 1912, стб. 303–304.

<sup>38</sup> М. Худяков, *Очерки по истории Казанского ханства*, Казань, 1923, с. 189.

судат гызам – садату гозам)<sup>39</sup>, это мнение приводится как установленный исторический факт<sup>40</sup>, несмотря на то, что это лишь один из возможных вариантов прочтения наряду с *sälā[īni 'izām]*, что Ш. Ф. Мухамедьяров и И. Вашари переводят как «великие султаны» (*mighty sultans*)<sup>41</sup>. Формуляр и терминология этого ярлыка отличается от лучше сохранившихся ярлыков Крымского ханства, поэтому поставить точку в дискуссии трудно. М. Усманов не выразил какого-либо мнения по этому вопросу<sup>42</sup>. Только в трех из 61 сохранившегося оригинального ярлыка Крымского ханства XV–XVI в. присутствует формула *сайид ас-садат* «сейид из сейидов». Формула содержится в инскрипции документа формального содержания и открывает список «духовных лиц»<sup>43</sup>, который, надо заметить,

<sup>39</sup> Д. Исаков, *Ислам в позднесолотоордынских...*, с. 58, 62.

<sup>40</sup> Как было отмечено, книга Д. Исакова 1997 г. оказалась для нас недоступна (сноска № 16 на с. 40). Возможно, в этой работе приводится аргументация.

<sup>41</sup> S. Muhamedyarov, I. Vasary, *Two Kazan Tatar Edicts, Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Consuming Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, Budapest, 1987, p. 192–193. Такой же вариант прочтения см.: Ш. Ф. Мухамедьяров, *Тарханный ярлык казанского хана Сахиб-Гирея 1523 г., Новое о прошлом нашей страны. Памяти академика М. Н. Тихомирова*, Москва, 1967, с. 108; И. Мьстѣкыймов, *Сахиб-Гѣрѣй хан ярлыгы, Гасырлар Авазы – Эхо веков*, 2003, № 3/4, <<http://www.archive.gov.tatarstan.ru/>> [просмотрено 2011 04 20].

<sup>42</sup> М. А. Усманов, *Жалованные акты...*, с. 37 (№ 14), 211–212.

<sup>43</sup> Первый ярлык (тарханский) крымского хана Хаджи Гирея от 3 марта 1453 г. купцу из Анкары, см. *Le khanat de Crimée dans les Archives du Musée du Palais de Topkapı*, présenté par A. Bennigsen, P. N. Boratav, D. Desai, C. Lemerrier-Quellejeay, Paris, 1978, p. 33–35 (перевод на французский язык); перевод на русский язык см. С. Е. Малов, *Изучение ярлыков и восточных грамот, Академику Владимиру Александровичу Гордлевскому к его семидесятилетию*, Москва, 1953, с. 189–191. М. Усманов высказал сомнения в оригинальности этого документа, возможно, это более поздняя некачественная копия, см. М. А. Усманов, *Жалованные акты...*, с. 31 (№ 4), 62–66. Многие несоответствия, хотя и не все, например,

не содержит так хорошо известных книгам посольств ВКМ и ВКЛ мулл.

Также следует взвесить и второй найденный Д. Исаковым термин – *naqib al ashraf* (татар. *накыйбел эшраф*, переведено Д. Исаковым как *руководитель великих*). Термин взят из опубликованного в 1885 г. труда по истории Казани известного казанского историка XIX в., «отца татарской истории» Шихабетдина Марджани (татар. *Ш. Мәрҗани*)<sup>44</sup>. Как отмечает Д. Исаков, «хотя источник Ш. Марджани в данном случае неизвестен, его информация заслуживает внимания»<sup>45</sup>. Таким образом, наличие этой институции в Казанском ханстве остается лишь гипотезой. Кто может опровергнуть предположение, что Ш. Марджани просто искал соответствие мусульманскому термину для описания одного из знаменитых казанских сейидов<sup>46</sup>?

Может быть пришло время после стольких неудачных попыток отказаться от поиска могущественного «великого сейида – главы мусульманского духовенства», просто выкинуть из головы созданные С. Герберштейном и А. Курбским образы и, критически подойдя к оценке данных исторических источников, обращая внимание на характер последних,

последовательность частей формуляра, можно объяснить ошибками нумерации фотокопий строк документа в более ранней публикации турецкого историка Х. Кураг, см. V. Ostapchuk, *The Publikation of Documents on the Crimean Khanate in the Topkapı Sarayı: The Documentary Legacy of Crimean-Ottoman Relations, Turcica. Revue des études turques*, 1987, vol. 19, no. 65/66, p. 260–261. Второй (от 27 ноября 1459 г.) и третий (от мая 1515 г.) ярлыки крымского хана Менгли Гирея адресованы жителям города Кырк Эр, см. М. А. Усманов, *Жалованные акты...*, с. 32 (№ 5), 36–37(№13), 212–213.

<sup>44</sup> U. Schamiloglu, *The Formation of Tatar Historical Consciousness: Sihabaddin Marcani and the Image of the Golden Horde, Central Asian Survey*, 1990, vol. 9, no 2, p. 39–49.

<sup>45</sup> Д. Исаков, *Ислам в позднесолотоордынских...*, с. 58.

<sup>46</sup> См. [С. М. Прозоров], *Накиб, ИЭС*, с. 185–186.

попытаться по кусочкам склеить коллективный портрет сейидов? В посольствах ВКМ и ВКЛ в Крымское и Казанское ханства есть данные о сейидах, но исследователи не зря подчеркивают символический аспект этих документов, репрезентирующих государство. Сейиды в этих текстах раскрываются прежде всего как неотъемлемая и исключительно важная часть дипломатической (церемониал) и политической культуры Крыма и Казани, равно как и яркий след исламского мира в этих государствах<sup>47</sup>. В связи с ограниченным объемом статьи приводим лишь важнейшие моменты.

1. Документы (*шертные грамоты*)<sup>48</sup>, отражающие церемонию принесения святой присяги, свидетельствуют о том, что участие в церемонии сейидов (сейида) могло иметь глубокое символическое религиозное значение (Д. Исхаков). Это положение подтверждают и материалы ЛМ, так сейид Бабашейх в текстах прямо назван гарантом святой присяги на Каране: «Ино которую присягу цар и солтаны вчинили через наши руки, естли бы они с тое присяги выступили, тогды бы из наше вери выступили, такъ ведаите.»<sup>49</sup>. В шертных грамотах Крымского ханата сейидам отведено конкретное место в иерархии: «А се салтаны и

сеити, шихзоды, моллы, уланы, князи, мурзы; а ичкамъ имена ведомо» (посольство ВКМ 1524 г.<sup>50</sup>; тюркское *içki* дословно переводится как «внутренний, частный»; *ички-беги* ~ князи-двораки)<sup>51</sup>. Следующий порядок имеет место в присяге мирного договора с ВКЛ от 1520 г.: «великии цар, от(е)ць нашъ, вамъ, брату нашему, справедливе, которая правда и присега вчинена, и з сыномъ нашимъ у головахъ Богатыр сольтаномъ, и братья наши царевичи, и сеитове, и шейхове, и молълы, и кн(я)зи, вланы и мурзы, и дворане н(а)ши, и н(а)ши посполитыи»<sup>52</sup>. В данном случае следует прибегнуть к сопоставлению с еще одной иерархией, зафиксированной в других документах посольств: сейиды приносят присягу в след за ханом (*царь*) и султанами (*султаны, царевичи*), но перед уланами (*oglan, «сын»* – неоднозначный термин, хотя в этом случае, скорее всего, прав Г. Иналчик: «потомки семьи Гиреев (сыновья), не претендующие на престол»<sup>53</sup>) и князьями (беками). О шейхах и муллах даже не упоминается. Хорошо прослеживается твердая позиция сейидов: на символической пирамиде власти и почета Крымского ханства эта «несравненная исламская аристократия» (Т. Бергеймер) находится рядом с правящей семьей Чингизидов. Положение на пирамиде позволяет иногда однозначно отнести одно или другое лицо к сейидам, даже если отсутствует сам титул *сеит*. В текстах казанских документов сейид

<sup>47</sup> Сравн. с последней работой Д. Исхакова, где сейидам отводится соответствующее место в определении культуры дипломатии (церемониала, дипломатической культуры) тюрко-татарских государств, Крымского, Казанского ханств, Ногайской орды и других упоминаемых в статье государств, см. Д. Исхаков, Быть верным с друзьями и притворно равнодушным с врагами (Культура государственной жизни в тюрко-татарских обществах XV–XVI вв.), *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2007, № 1, <<http://www.archive.gov.tatarstan.ru>> [просмотрено 2011 04 20].

<sup>48</sup> Документация посольств Московского княжества и ВКЛ с Крымским ханатом детально рассмотрена А. Хорошкевич, см.: А. Л. Хорошкевич, *Русь и Крым...*, с. 15–28.

<sup>49</sup> ЛМ, кн. 7, р. 263–265 [1509 05 11].

<sup>50</sup> А. Малиновский, *Историческое и дипломатическое...*, с. 412–415 (Дипломатическое приложение, № 37, 1524 г.); В. Е. Сыроечковский, Мухаммед-Герай..., с. 38–39.

<sup>51</sup> В. Е. Сыроечковский, Мухаммед-Герай..., с. 38–39; О. Галенко, Золота Орда у битви біля Синіх Вод 1362 р., *Синьоводська проблема у новітніх дослідженнях*, Київ, 2005, с. 133, 149.

<sup>52</sup> ЛМ, кн. 7, р. 800 (402).

<sup>53</sup> Н. Inalchik, *The Khan...*, p. 446.



(или сейиды) часто упоминается первым, что, возможно, объясняется большим по сравнению с Крымским ханством политическим значением сейидов в жизни и несколько иной политической культурой, в которой выделяется многозначное понятие «вся казанская земля» (присягает и просит претендента на престол от великого князя московского или от крымского хана)<sup>54</sup>.

2. Аудиенция послов у хана была важной частью репрезентации государства, поэтому правила церемониала соблюдались неукоснительно. Таким образом, сейид неслучайно сидел рядом с крымским ханом – место подле хана было знаком почета и уважения, не только символом политического веса или показателем участия в политической жизни<sup>55</sup>.

3. Крымским сейидам отсылались из ВКМ традиционные *поминки*, которые передавались по наследству (от отца к сыну). В исторических источниках ВКЛ подобная традиция не прослеживается и *поминки* упоминавшегося выше крымского сейида Бабашейха следует рассматривать как исключение, сделанное ввиду политического влияния, которым обладал сейид<sup>56</sup>.

4. Казанские сейиды часто руководили посольствами Казанского ханата, чем отличались от крымских сейидов (известно лишь одно посольство в ВКЛ, которым руководил крымский сейид). Эту деятельность оценивать достаточно трудно, поскольку наряду с репрезентативными функциями демонстрировалась и компетенция сейидов. Так, казанский сейид Шаусейн сам составлял тексты мирного до-

говора с Москвой и присяги и потом возил их для окончательного подтверждения в Казань (начало XVI в.)<sup>57</sup>.

Это основная информация посольских документов о сейидах и их деятельности. Конечно, в документах могут быть найдены случайные, но важные сведения иного рода. Некоторые семьи крымских сейидов, выдавая замуж своих дочерей и сестер, породнились с крымскими ханами Гиреями. В списке *поминок* посольства ВКМ от мая 1501 г. упоминается сейид Бабик, шурина крымского хана: *Бабике сеитю, шурина цареву*<sup>58</sup>. В августе 1518 г. крымский султан Ахмед Гирей (брат крымского хана Мухамед Гирей) сообщил великому князю московскому о том, что взял в жены дочь покойного сейида Хозяка (*покоирик Хозяка сеит от дедов и отцов наших наш пошлой богомолец*)<sup>59</sup>. На это стоит обратить внимание, поскольку сейиды строго придерживались эндогамной матримониальной стратегии: дочери не должны были выходить за пределы группы; их старались выдать замуж за сейида или мужчину, принадлежавшего к схожей по статусу группе; сейиды не были заинтересованы расширять количество потомков пророка по материнской линии, кроме того сохранение чистоты генеалогического *nasab* создавало определенную отчужденность от других социальных групп. Сами сейиды были свободны в выборе жен<sup>60</sup>. Род сейида Бабашейха состоял в родстве с родом князей Кипчаков, одним из четырех важнейших родов Крымского ханата

<sup>57</sup> Д. Исахов, Ислам в позднесредневековых..., с. 59.

<sup>58</sup> Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Ногайскою ордами и с Турцией, т. 1: с 1474 по 1505 год, эпоха сверженья монгольского ига в России, под ред. Г. Ф. Карпова, Сборник, т. 41, Санкт Петербург, 1884, с. 352.

<sup>59</sup> Сборник, т. 95, с. 511.

<sup>60</sup> М. Kazuo, *Toward the Formation...*, p. 96; Т. Н. Султанов, *Чингиз-хан...*, с. 24.

<sup>54</sup> Д. Исахов, Ислам в позднесредневековых..., с. 57–62.

<sup>55</sup> Там же, с. 76.

<sup>56</sup> М. Довнар-Запольский, *Литовские упоминки татарским ордам. Скарбовая книга Метрики Литовской 1502–1509 гг.*, Симферополь, 1898, с. 51, 59, 63, 68, 73, 76.

(представители рода Бабашейха женились на дочерях из рода Кипчаков)<sup>61</sup>. Возможно, именно этот факт определил зафиксированное документами высокое положение отдельных крымских сейидов, поскольку имеют место данные о «меньших» сейидах, упоминающихся при дворах крымских царевичей вместе с уланами, слугами и князьями. Если провести аналогию с жизнью сейидов в других государствах, можно говорить о том, что наряду с известными и почитаемыми сейидам и их родами, существовали и «невидимые» (не нашедшие отражения в источниках) роды обедневших сейидов, которым с трудом удавалось сохранить остатки своей генеалогической харизмы<sup>62</sup>.

#### **Обманчивое представление о сейидах как «о потомках Пророка Мухаммеда и семьи халифа Али»**

Сейиды Касимовы, известные в царской России под фамилией Шакуловы, в XIX в. в

своим шеджере (генеалогия, генеалигическое дерево, татар. *шәжәрә*; прямое значение слова – «дерево»; сравн. *шаджарат ан-насаб* – генеалогическое дерево<sup>63</sup>) вели происхождение рода от потомков дочери пророка Мухаммеда Фатимы и Хуссейна, второго сына четвертого последнего праведного халифа (Рашида) Али ибн Аби Талиба (двоюродного брата пророка Мухаммеда – сын брата отца)<sup>64</sup>. В энциклопедиях часто указывается значение присвоения титула сейида, тесно связываемое с *Ахл ал-Байт* (людьми Дома, семья Пророка). В то же время, в начале XIX в. крымские сейиды вели свою генеалогическую линию от потомков первого халифа Абу Бакра (632–634 г.)<sup>65</sup>. Таким образом, достаточно опасно опираться на современные энциклопедии ислама, а также конкретизировать генеалогические линии сейидов, не располагая дополнительной информацией о генеалогии исследуемых лиц.

*Лаймонтас Каралюс  
(Вильнюс, Институт истории Литвы)*

<sup>61</sup> Д. Исхаков, *Ислам в позднелазоордынских...*, с. 81.

<sup>62</sup> M. Winter, *Egyptian Society...*, p. 186–192.

<sup>63</sup> Более подробно об татарском документальном наследии *шеджере*, а также определении его жанров, специфике, возможности использования см. М. А. Усманов, *Татарские исторические источники XVII–XVIII вв.*, Казань, 1972, с. 167–195.

<sup>64</sup> В. В. Вельяминов-Зернов, *Исследование...*, ч. 1, с. 60–63. Несмотря на то, что В. В. Вельяминов-Зернов пообещал опубликовать генеалогическую рукопись сейидов XIX в., хранившуюся в семье Шакуловых, опубликована лишь в XXI в., см. М. И. Ахметзянов, Ф. Л. Шарифуллина, *Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам)*, Казань, 2010.

<sup>65</sup> И. К. Загидуллин, *Мусульманское духовенство в Крымском ханстве, Средневековые тюрко-татарские государства*, вып. 1, Казань, 2009, с. 94.