
А. И. КОГАН

**НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
КАШМИРСКОГО СУЛТАНАТА
(окончание)***

В статье исследуются некоторые вопросы культурной истории Кашмира в XIV–XV вв., связанные, в частности, с распространением в стране ислама. Автор пытается определить хронологические границы этого процесса и выявить его основные движущие силы. Основываясь на свидетельствах некоторых исторических источников, он приходит к заключению, что уже в первой половине XVI в. Кашмирская долина была преимущественно мусульманским регионом. Кроме того, приводится целый ряд фактов, показывающих, что основной причиной массовой исламизации не могла быть деятельность миссионеров-суфиев. Наиболее вероятным автору представляется объяснение конфессиональных изменений миграциями населения, приведшими к смене этнического состава. На этом основании делается вывод, что перемены в области религии не должны изучаться изолированно от метаморфоз в других сферах жизни, в частности в хозяйстве и технологиях. Их следует рассматривать как различные измерения этнических процессов в средневековом Кашмире.

Ключевые слова: *Кашмирский султанат, история Кашмира, история Индии, ислам, исламизация, суннизм, шиизм, суфизм, этнические миграции, дарды.*

Изменения в этническом составе населения Кашмира, рассмотренные в предыдущей части статьи, едва ли могли не быть связанными с изменениями в составе религиозном. Вопрос о количественном соотношении разных религиозных общин и его динамике до сих пор серьезно не изучался. Обычно, характеризуя конфессиональную ситуацию в стране, исследователи ограничивались рассуждениями о преимущественно мирном сосуществовании индусов

* Начало см. в № 1 журнала «История и современность» за 2014 г., с. 87–108.

и мусульман, миссионерской деятельности суфиев и благоприятствующих ей обстоятельствах, взаимовлиянии ислама и индуизма (Bamzai 1973; Hasan 1959; Parmu 1969). Отмечалось также, что в ранний период существования султаната представители индусской общины играли важную роль в управлении страной и пользовались большим влиянием при дворе, а санскрит наряду с персидским языком употреблялся в сфере администрации (*Ibid.*).

Все эти факты, неоднократно упоминавшиеся историками, действительно весьма интересны. Особенно любопытными они выглядят при сравнении с ситуацией в конце мусульманской (и в начале колониальной) эпохи, когда Кашмир являлся по существу моноконфессиональной областью, где почти безраздельно господствовал ислам с мусульманской культурой в ее ирано-среднеазиатском варианте и имелось лишь довольно небольшое религиозное меньшинство¹. Это лишний раз свидетельствует о том, что период султаната, несомненно, был временем далекоидущих изменений в разных сферах жизни, процессов, важность которых трудно переоценить. Поэтому изучение данного периода, по нашему глубокому убеждению, должно быть прежде всего изучением процессов, а все попытки исследовать его «в статике», в виде некоего неизменного (или почти неизменного) состояния с раз и навсегда заданными характеристиками, заведомо обречены на неудачу.

Если говорить о процессах культурных (в том числе религиозных) изменений, следует отметить, что некоторые важнейшие связанные с ними вопросы до сих пор остаются без ответа. Среди них и вопрос о том, когда эти процессы завершились. Между тем некоторые нарративные источники содержат сведения, способные, на наш взгляд, внести определенную ясность в данную проблему. Весьма интересны, в частности, отдельные сообщения Мирзы Мухаммада Хайдара. Его исторический труд «Тарих-и Рашиди» содержит достаточно подробное описание политических событий в Кашмире, кашмирской истории и географии. Две главы автор специально посвящает характеристике конфессиональной ситуации

¹ Оно было представлено общиной индусов, составлявшей менее 10 % населения. Представители этой общины, известные также под названием «кашмирские пандиты», по всей видимости, являются последними потомками домусульманского населения Кашмира.

в стране (см.: Мирза Мухаммад Хайдар 1996: 539–543). Первое, что бросается в глаза, – полное отсутствие упоминаний о немусульманском (в частности, индусском) населении. Все внимание историка сосредоточено на различных направлениях ислама, распространенных в долине. Особое место занимает описание неортодоксальной мусульманской секты *нурбахшитов*², которую сам Мирза Мухаммад Хайдар считал еретической и, будучи фактическим правителем Кашмира, подверг гонениям. Сообщается, что до прибытия в страну видного представителя этой секты Шамсуддина Ираки³ «жители Кашмира целиком придерживались ханифитского толка (в исламе)» (Там же: 540). Индуизм упоминается лишь в связи с домусульманским периодом кашмирской истории⁴.

Следует иметь в виду, что в других частях «Тарих-и Рашиди» даются достаточно подробные описания религиозных верований различных народов, в том числе немусульманских, с которыми автор сталкивался во время военных кампаний. Ярким примером такого описания является раздел о религии тибетцев (Там же: 522–525), содержащий сведения, собранные во время тибетского похода кашгарского правителя Саид-хана, в котором Мирза Мухаммад Хайдар принимал участие.

Отсутствие в «Тарих-и Рашиди» упоминаний об индусах в Кашмире не может не вызвать удивления, поскольку доподлинно известно, что в XVI в. индусская община в стране существовала. В частности, именно в этом столетии жили и работали кашмирские историки-индуисты Праджьябхатта и Шука – авторы санскрито-

² Известна также как *нурбахши* и *нурбахшия*. Возникла в Иране в первой половине XV в. Вероучение нурбахшитов по целому ряду черт было близким к шиизму, однако содержало и некоторые идеи, несовместимые с ортодоксальной шиитской доктриной. Ниже мы подробнее остановимся на некоторых вопросах, касающихся распространения секты нурбахшия в Кашмире.

³ Фигурирует в источниках также как Мир Шамсуддин Ираки и Мир Шамсуддин. Родился неподалеку от г. Солган на севере Ирана.

⁴ «Ислам в Кашмире распространился недавно. Все жители здесь были индийцы и исповедовали религию Брахмы» (Мирза Мухаммад Хайдар 1996: 539). Мирза Хайдар также упоминает индуистские («языческие») храмы как «первое и самое значительное из чудес Кашмира» (Там же: 534). Однако о том, что эти храмы продолжали функционировать, не говорится. Построенные еще в эпоху раннего Средневековья храмы сохраняются в некоторых районах Кашмирской долины до сих пор. Едва ли не большинство из них пребывает в полуразрушенном состоянии.

язычной хроники «Раджавалипатака». На наличие среди населения Кашмирской долины индусов (брахманов) указывает в конце XVI в. Абу-л Фазл Аллами (The Ain-i-Akbari... 1873–1907).

Единственным правдоподобным объяснением невнимания Мирзы Хайдара к индусскому меньшинству нам представляется малочисленность последнего. Проигнорировать эту конфессиональную группу кашгарский историк мог, по всей видимости, лишь в том случае, если религиозная ситуация в Кашмире во время написания «Тарих-и Рашиди»⁵ была аналогична таковой в XIX–XX вв., то есть индусы представляли собой небольшую общину, составлявшую весьма малый процент населения. Как известно, религиозные меньшинства существовали практически во всех частях исламского мира. Наличие групп немусульман (христиан, иудеев, зороастрийцев, индусов и др.), проживавших дисперсно, преимущественно в городских гетто, было характерной чертой очень многих, если не большинства, мусульманских государств. Кашмир XVI в., вероятно, ничем не выделялся из этой общей картины, поэтому неудивительно, что Мирза Хайдар не счел наличие в стране немногочисленных последователей индуизма фактом, заслуживающим упоминания.

С другой стороны, представляется объяснимым и внимание к кашмирским индусам со стороны Абу-л Фазла Аллами. Он, как известно, был активным сторонником политики веротерпимости, проводившейся падишахом Акбаром, и последователем синкретического вероучения *дин-и-илахи* («божественная вера»), сочетавшего элементы ислама и индуизма. Его интерес и уважительное отношение к индуистской религии представляются, таким образом, вполне естественными.

* * *

Среди исследователей мусульманского Кашмира широко распространён взгляд, согласно которому важнейшую роль в исламизации страны сыграла деятельность миссионеров, прежде всего суфиев⁶. Такое мнение, безусловно, имеет под собой определенные

⁵ Работу над своим историческим трудом Мирза Хайдар вел в 40-е гг. XVI в.

⁶ На подобных позициях стоят, в частности, авторы цитированных выше монографий (Hasan 1959; Parmu 1969). Из новейших работ, где находит отражение данная точка зрения, см., например: Rafiqi 2011.

основания. Период султаната был временем чрезвычайно активной деятельности суфийских орденов. Некоторые члены их занимались обращением немусульман, о чем прямо сообщается в ряде документов. Однако была ли их миссионерская активность **главной** причиной почти повсеместного распространения ислама в Кашмирской долине? Многие ученые априори давали на этот вопрос положительный ответ. Между тем такой ответ вовсе не представляется бесспорным. Усомниться в нем заставляют некоторые свидетельства нарративных источников, позволяющие судить о масштабах миссионерской деятельности в Кашмире. Пожалуй, наибольший интерес в данном отношении представляет жизнеописание упоминавшегося выше Шамсуддина Ираки. По этой причине мы считаем необходимым остановиться на этом труде подробнее.

Жизнеописание Шамсуддина Ираки было составлено в XVI в. на персидском языке⁷ сыном одного из его последователей и сподвижников – Мухаммадом Али Кашмири. Сведения, содержащиеся в этом источнике, представляют немалый интерес, поскольку многие из них получены автором из первых рук. Согласно этим сведениям, Мир Шамсуддин прибыл в Кашмир с территории государства Тимуридов в 1483 г. и прожил там 7 или 8 лет. Затем он покинул страну, однако в 1496 г. вернулся вновь⁸ после нескольких лет пребывания в Средней Азии и родном Иране (A Muslim... 2009). Всю оставшуюся жизнь он провел в Кашмирском султанате⁹ и посвятил ее главным образом пропаганде учения секты нурбахшия среди кашмирцев.

Мир Шамсуддин Ираки может по праву считаться самым ревностным и вместе с тем самым удачливым мусульманским миссионером в истории Кашмира. Едва ли какому-либо проповеднику ислама до или после него удавалось добиться столь многого в деле

⁷ Название памятника, однако, арабское – «Тухфат уль-ахбаб» («Дар друзьям»).

⁸ По другим данным, это произошло в начале XVI в. (The Ain-i-Akbari... 1873–1907; Baharistan-i-Shahi 1991; Hasan 1959; Parmu 1969).

⁹ Точно датировать смерть Мир Шамсуддина Ираки, исходя из данных «Тухфат уль-ахбаб», не представляется возможным. В некоторых работах ее относят к 1526 г. (Parmu 1969). В любом случае имеются надежные основания полагать, что она имела место незадолго до первого вторжения Мирзы Хайдара в Кашмир в 1533 г. (Hasan 1959). Известно, что после своего второго приезда в Кашмирскую долину Мир Шамсуддин покидал ее лишь однажды – во время двухмесячной поездки в горные области Каракорума (Балтистан).

искоренения в стране немусульманских верований. По его инициативе и под его руководством в разных частях Кашмирской долины было разрушено множество индуистских храмов. Опираясь на поддержку некоторых представителей правящей элиты, Мир Шамсуддин развернул кампанию по массовому обращению в ислам индусов. Во время этой кампании только в столице число новообращенных составляло от 500 до более 2000 человек в день (A Muslim... 2009)¹⁰. По мнению автора «Тухфат уль-ахбаб», подобные меры сыграли решающую роль в исламизации немусульман в Кашмирском султанате. Данное утверждение, однако, требует проверки, и вопрос о том, насколько большой вклад внес нурбахшитский проповедник в распространение мусульманства среди кашмирцев, представляется вполне резонным. Ответить на него можно, проследив дальнейшую судьбу тех, кто стараниями Шамсуддина Ираки был обращен в новую веру.

Эти люди должны были составить весьма значительную, а первоначально, возможно, и основную часть появившейся в Кашмирском султанате общины нурбахшитов¹¹. Вскоре после кончины своего основателя эта община вступила в весьма сложный период. Как уже говорилось, завоевавший Кашмир Мирза Мухаммад Хайдар начал гонения на последователей секты нурбахшия. Такая политика вызвала противодействие со стороны части кашмирцев, в частности некоторых представителей правящей верхушки¹². Вместе с тем именно при Мирзе Хайдаре, по всей видимости, начинается процесс массового перехода нурбахшитов в ортодоксальный шиизм. Факторами, способствовавшими этому переходу, были, вероятно, близость нурбахшитского и шиитского вероучений, а также события в Иране – на родине нурбахшизма, где с приходом

¹⁰ В «Тухфат уль-ахбаб» также сообщается, что обряды обрезания и брития головы в это время совершались в огромных количествах, и парикмахеры работали не покладая рук от рассвета до заката (A Muslim... 2009: 241).

¹¹ Другую ее часть составили новообращенные мусульмане-сунниты. В числе последних были и некоторые важные политические фигуры первой половины XVI в., например главный визирь султана Фатх Шаха Малик Муса Райна и представители племени *чак* – Каджи Чак и Хусейн Чак.

¹² Предполагают, что именно враждебное отношение со стороны влиятельных нурбахшитов явилось в конечном итоге причиной гибели Мирзы Мухаммада Хайдара в 1551 г. (Baharistan-i-Shahi 1991; Hasan 1959).

к власти династии Сефевидов шиизм стал в начале XVI в. государственной религией (Hasan 1959; Algar Hamid 1995; Rieck 1995). Процесс превращения нурбахшитской общины в шиитскую был постепенным и достаточно длительным. Наиболее вероятным временем его завершения считают XVII в., поскольку для более поздней эпохи нет никаких свидетельств наличия нурбахшитов в Кашмире (Parmu 1969)¹³. Таким образом, потомки кашмирских индусов, обращенных в ислам Шамсуддином Ираки и его сподвижниками, вероятнее всего, вошли в число кашмирских шиитов.

Шиитская община существует в Кашмирской долине до настоящего времени. По численности она во много раз уступает суннитской и объединяет незначительное меньшинство населения. Есть все основания полагать, что в прошлом ситуация была аналогичной или весьма близкой к современной. Согласно Абу-л Фазлу Аллами, в конце XVI в. в Кашмире большинство жителей были суннитами и имелось лишь некоторое количество нурбахшитов и ортодоксальных шиитов-имамитов (The Ain-i-Akbari... 1873–1907). В подавляющем большинстве сунниты были и в позднюю могольскую эпоху (Parmu 1969: 340). К сожалению, ни для периода правления Великих Моголов (1587–1753 гг.), ни для последовавшего за ним времени господства афганцев (1753–1819 гг.) в нашем распоряжении нет сколько-нибудь точных цифр, характеризующих численность или долю суннитского и шиитского населения. Статистические данные (разной степени точности) начинают появляться значительно позже – в колониальную эпоху. В конце XIX в. автор известного географического справочника по Кашмиру У. Лоуренс оценивает долю шиитов в 5 % всего мусульманского населения долины (Lawrence 1895). Точно выверенные данные впервые приводятся в материалах переписи населения Индии 1911 г. Согласно этим материалам, в Кашмире проживало 42 419 шиитов¹⁴ (Census... 1911), что при общем мусульманском населении долины в 1 217 768 чел. составляло около 3,5 % всех кашмирцев, исповедовавших ислам.

¹³ При этом, однако, секта нурбахшия сохранила определенное влияние за пределами Кашмира, в частности в ряде долин Балтистана (горной области в Центральном Каракоруме), где она существует до сих пор (подробнее см., например: Rieck 1995).

¹⁴ 30 746 чел. в Северном Кашмире и 11 673 чел. – в Южном (Census... 1911).

Приведенные здесь цифры, на наш взгляд, не лишены интереса. Весьма вероятно, что соотношение численности представителей двух основных направлений ислама в Кашмире XIX – начала XX в. не отличалось кардинальным образом от такового в позднюю мусульманскую эпоху. В течение без малого трех веков, предшествовавших установлению британского владычества, сунниты и шииты в Кашмире сосуществовали. Сосуществование это, впрочем, далеко не всегда было мирным, и крупные конфликты между представителями двух общин вовсе не были редкостью¹⁵. Инициатором этих конфликтов в разное время становилась то одна, то другая сторона, причем обе стороны всегда показывали способность постоять за себя и сохранить приверженность своим религиозным убеждениям. Иными словами, ни в могольское, ни в афганское время, по всей видимости, не происходило никаких событий, способных вызвать в конфессиональной ситуации радикальные перемены, в частности такие, в ходе которых доли суннитского и шиитского населения изменились бы в разы или тем более на порядок. Поэтому можно с немалой долей уверенности утверждать, что не только в XIX–XX, но и в XVII–XVIII вв. шииты, скорее всего, не составляли более 3–5 % кашмирских мусульман. Если учесть, что потомки индусов, обращенных в нурбахшизм, составляли лишь часть последователей шиизма¹⁶, то следует признать, что успехи миссионерской деятельности Шамсуддина Ираки на самом деле носили довольно ограниченный характер. Абсолютное число новообращенных действительно могло быть существенным¹⁷, однако их доля во всем населении Кашмира была, вероятнее всего, незначительной.

¹⁵ Абу-л Фазл Аллами сообщает, что сунниты, имамиты и нурбахшиты в Кашмире находились в постоянной вражде друг с другом (The Ain-i-Akbari... 1873–1907). О столкновениях между последователями суннизма и шиизма в могольскую и афганскую эпохи см., например: Raghu 1969.

¹⁶ Помимо бывших нурбахшитов шиитская община Кашмира должна была включать проживавших в стране выходцев из Ирана. Кроме того, после воцарения во второй половине XVI в. династии Чакидов, основанной представителями племени чак, перешедшими из нурбахшизма в ортодоксальный имамизм, могло иметь место распространение шиитского вероучения и среди некоторых групп кашмирских суннитов.

¹⁷ Впрочем, цифры, приводимые автором «Тухфат уль-ахбаб», вполне могут быть завышены. Таковую возможность никак нельзя исключить, учитывая приверженность автора этого труда секте нурбахшия и его почтительное отношение к самому Шамсуддину Ираки и к деятельности последнего в Кашмире.

* * *

Миссионерская кампания Мир Шамсуддина обладала еще одной любопытной особенностью: она проводилась главным образом среди горожан. Все упомянутые в «Тухфат уль-ахбаб» случаи массового перехода в ислам больших групп индусов приурочены к городам, прежде всего к столице. Судя по отдельным сообщениям (A Muslim... 2009: 239–240), едва ли не основную часть новообращенных составляли представители торговых и ремесленных слоев. Лишь один раз, причем весьма кратко и мимоходом, говорится об обращениях «неверных» в сельской местности¹⁸. Никаких подробностей при этом не приводится, что позволяет думать о весьма небольшом числе таких обращений. Большая часть индуских храмов, разрушенных Шамсуддином Ираки и его сподвижниками, также располагалась в городах. Впрочем, случаи разрушения храмов вне городов тоже отмечаются. При этом, однако, в связи с данными случаями ни разу не говорится о принятии ислама сколько-нибудь значительным числом немусульманских жителей близлежащих районов. Есть основания думать, что храмы, уничтожавшиеся по инициативе Мир Шамсуддина в сельской местности, обслуживали прежде всего не местное население, а приезжих, являясь местами паломничества. Так, в «Тухфат уль-ахбаб» упоминается деревенский храм, куда съезжались индусы для омовений и медитаций (*Ibid.*: 255–256). Согласно тому же источнику, храм Бомар, располагавшийся в деревне Чогуль в Северном Кашмире¹⁹, «привлекал толпы людей» (*Ibid.*: 221). Сообщается также о деревне, в которой было 10 храмов (*Ibid.*: 271). Едва ли можно сомневаться в том, что речь идет о каком-то священном для индуистов месте, где располагался крупный паломнический центр.

За разрушением храма обычно следовало строительство на его месте мечети и назначение имама, которому вменялось в обязанность разъяснять исламские догматы и законы местному населению (см., например: *Ibid.*: 223, 271, 272). Поскольку сообщения об об-

¹⁸ Подробно описав деятельность миссии Шамсуддина Ираки в городах, автор «Тухфат уль-ахбаб» говорит, что «неверные в деревнях и селах были обращены таким же образом» (A Muslim... 2009: 238).

¹⁹ Область, в которой располагалась деревня, называлась Камарадж, что соответствует современному названию Северного Кашмира – Камраз.

ращении этого населения в новую веру отсутствуют, можно предположить, что оно уже было мусульманским, хотя и имело достаточно туманные представления об исламе.

Имеются, впрочем, сообщения о противодействии кашмирцев (в том числе сельчан) деятельности нурбахшитов. Так, уничтожению упоминавшего выше храма Бомар предшествовало столкновение с представителями окрестного населения, организованного неким влиятельным местным жителем с целью помешать движению группы суфиев, посланных Шамсудином (A Muslim... 2009: 222–223)²⁰. Кажется заманчивым рассматривать подобные столкновения как свидетельства широкого распространения индуизма среди кашмирских крестьян и стремления последних отстаивать свою веру и свои святыни. Однако при более детальном рассмотрении ситуация оказывается не столь однозначной. Известно, что миссионерский пыл Шамсуддина Ираки был обращен не только на индусов, но и на мусульман-суннитов, что обусловило отрицательное отношение к нурбахшизму со стороны суннитского духовенства и значительной части знати (*Ibid.*: 222–223). Поэтому неудивительно, что проповедям нурбахшитского вероучения активно препятствовали представители не только индусской, но и суннитской общины. В «Тухфат уль-ахбаб» описан случай, когда деятельность нурбахшитов вызвала неодобрение со стороны самого правителя: султан Фатх Шах попытался не допустить разрушения Мир Шамсудином обители йогов в Сринагаре (*Ibid.*: 267)²¹. Вероятнее всего, монархом двигала вовсе не любовь к индусам, индуизму или йоге, а обеспокоенность растущим влиянием секты нурбахшия.

Возвращаясь к событиям вокруг храма Бомар, следует отметить, что конфессиональная принадлежность участвовавших в столкновении местных жителей неизвестна, и поэтому сам факт данного столкновения не может внести какую-либо ясность в вопрос о религиозной ситуации в Кашмире. Небезынтересно сооб-

²⁰ Согласно «Тухфат уль-ахбаб», столкновение продолжалось два дня (A Muslim... 2009: 223).

²¹ В конечном итоге обитель все же была разрушена. Это стало возможным во многом благодаря поддержке деятельности Шамсуддина Ираки влиятельным сановником Ибрагимом Маграем (A Muslim... 2009: 268).

шение о том, что организатор сопротивления пользовался доверием высокопоставленных чиновников и представителей знати (A Muslim... 2009: 222). Это может означать, что инициатором противодействия миссионерам-нурбахшитам и в данном случае являлся либо султан, либо кто-либо из его могущественных приближенных-суннитов.

Косвенные указания на то, что индусское население Кашмира концентрировалось прежде всего в городах, встречаются не только в жизнеописании Шамсуддина Ираки, но и в других агиографических памятниках. К числу наиболее важных из них относится написанный в XVI в. труд «Тарих-и Саид Али», известный также под названием «Тарих-и Кашмир» («История Кашмира») ²². Он посвящен главным образом истории суфизма в Кашмирском султанате в конце XIV–XVI вв., а также в определенной мере политическим событиям этой эпохи. Автор приводит весьма информативные, хотя и избыточные сведениями легендарного характера описания деятельности нескольких десятков живших в Кашмирской долине суфийских проповедников, самым выдающимся из которых, несомненно, является Мир Саид Али Хамадани (1314–1384) ²³. Этот иранский суфий, представитель ордена *кубравия*, посетивший Кашмир в период правления султана Кутбуддина (1373–1389), до сих пор широко известен и глубоко почитаем среди кашмирцев. Именно с его именем связан наиболее массовый из упомянутых в «Тарих-и Кашмир» случаев обращения индуистов в ислам ²⁴. Согласно тексту памятника, в одном из кварталов Сринагара в новую веру перешло более 4000 человек после того, как Саиду Али Хамадани удалось обратить индусского аскета, жившего в том же квартале (Tarikh-i-Sayyed Ali 2009: 33).

Отдельно в «Тарих-и Кашмир» говорится о трудностях, которые препятствовали деятельности персидского миссионера. Сооб-

²² Недавно в Индии вышли 2 издания этого труда: в 2009 г. (Tarikh-i-Sayyed Ali 2009) и 2011 г. (History... 2011). Первое издание содержит персидский оригинал текста и его комментированный перевод на английский язык, второе – английский перевод, снабженный комментариями и двумя пространными введениями.

²³ Известен также как Саид Али Хамадани, Амир-и-Кабир («великий повелитель») и Шах-и-Хамадан («царь Хамадана»).

²⁴ Ни одному другому суфию автор данного труда не приписывает обращение больших групп немусульман.

щается, в частности, что султан был плохо знаком с установлениями ислама. Объяснялось это, на взгляд автора, тем, что «мусульманские обычаи не были в ходу в городе»²⁵, высшие сановники не были мусульманами, и правитель был вынужден подражать им, опасаясь бунта (Tarikh-i-Sayyed Ali 2009: 35). Данное сообщение довольно точно отражает положение вещей, характерное для раннего периода существования султаната, когда, как говорилось выше, представители индусской общины занимали важные посты при дворе и составляли значительную часть правящей элиты. Интересно, что свидетельства наличия влиятельных и многочисленных немусульман связаны именно со столицей, и именно на столичных жителей-индусов, судя по всему, была прежде всего нацелена миссионерская проповедь Мир Саида Али Хамадани.

Ситуация в кашмирской деревне была, по всей видимости, совершенно иной. Хотя, согласно «Тарих-и Саид Али», суфии неоднократно посещали сельскую местность, а некоторые из них оседали там навсегда (*Ibid.*: 35)²⁶, мы не встречаем никаких сообщений об обращении в ислам больших групп сельских жителей. Активность суфийских проповедников в деревне носила скорее просветительский характер, свидетельства чему имеются в рассматриваемом нами источнике. В частности, после разрушения идолов в храме в селении Литапуре²⁷ последователь Саида Али Хамадани по имени Саид Казим по просьбе своего учителя остался в деревне, для того чтобы учить ее жителей основам ислама (*Ibid.*: 37). Два других суфия – братья Мир Саид Рукнуддин и Мир Саид Фахруддин – с той же целью поселились в деревне Аванпура²⁸ (*Ibid.*: 38). В оригинальном персидском тексте «Тарих-и Кашмир» деятельность трех упомянутых проповедников называется словами *ta'lim*

²⁵ То есть в Сринагаре.

²⁶ Интересно отметить, что некоторые суфийские шейхи Кашмира были уроженцами деревень. К их числу, вероятнее всего, принадлежал чрезвычайно популярный даже среди современных кашмирцев суфий Шейх Нуруддин Нурани (Hasan 1959).

²⁷ На правом берегу р. Джелам в 22 км от Сринагара (History... 2011). Примечательно, что служители храма ни разу не упоминаются. Нет также никаких сообщений о чьих-либо попытках помешать акции суфиев. Не исключено, что храм в Литапуре в описываемую эпоху уже не действовал.

²⁸ Точное местоположение неизвестно. Возможно, вблизи озера Вулар (древнее название – Махападма) в Северном Кашмире (*Ibid.*).

(«обучение») и *iršād* («наставление»)²⁹, тогда как термин *tablīy* («миссионерская деятельность») не встречается вовсе. Иными словами, налицо картина, во многом аналогичная той, что отражена в «Тухфат уль-ахбаб». Свидетельства обоих памятников позволяют предположить, что в отличие от города (в частности, столицы) в сельской местности миссионеры занимались главным образом не распространением ислама среди индусов (или других немусульман), а укреплением его позиций среди местного мусульманского населения. Поскольку исламизация как можно большего числа *кафиров* рассматривалась проповедниками как святая обязанность, а успех той или иной миссионерской кампании считался огромной заслугой и фиксировался в исторических документах³⁰; есть основания полагать, что отсутствие свидетельств массового обращения в ислам среди сельских жителей связано с крайней малочисленностью немусульман в кашмирской деревне эпохи султаната.

Подобное географическое распределение религиозных общин (концентрация индусского населения преимущественно в городах при почти полном его отсутствии в сельской местности) характерно и для Кашмира XIX–XX вв.³¹ Вместе с тем оно резко отличает данную область от большинства других районов Индостана, где распространение ислама в Средние века началось именно с городов и доля мусульман среди горожан заметно выше, чем среди сельских жителей³². Объяснить эту специфическую особенность Каш-

²⁹ “janāb-i siyādat ū rā dar mawza’-i mazkūr barāy-i ta’līm-i arkān-i dīn jihat-i mardum-i ān nawāhī guzāšta” («достопочтенный сеид (Мир Саид Али Хамадани. – А. К.) оставил его (Саида Казима. – А. К.) в упомянутой местности (в деревне Литапуре. – А. К.) для обучения жителей этих мест основам веры»)” (Tarikh-i Sayyed Ali 2009: 8).

“...hazrat-i janāb-i siyādat īshān rā dar pargana-i mazkūr barāy-i iršād dar rāh-i īmān ō islām-i mardum-i ān samt guzāšta būdand” («...достопочтенный господин сеид (Мир Саид Али Хамадани. – А. К.) оставил их (Мир Саида Рукнуддина и Мир Саида Фахруддина. – А. К.) в упомянутом округе (Вулар, где расположена деревня Аванпура. – А. К.) для наставления жителей этой местности в исламской вере»)” (Ibid.: 9).

³⁰ Ср., например, упоминавшееся выше сообщение об обращении более 4000 человек в Сринагаре.

³¹ Разница состоит лишь в том, что в отличие от XIV в. в колониальное время индусы и в городах повсюду являлись меньшинством. В начале XX в. среди городских жителей Кашмирской долины мусульмане составляли 81,06 %, индусы – 18,36 %, среди сельчан – 96,23 % и 2,51 % соответственно. Рассчитано по: Census... 1911.

³² Еще одно яркое исключение из данного правила представляет Восточная Бенгалия (ныне Бангладеш). Здесь также мусульмане, составляющие большинство населения, являются преимущественно сельскими жителями (Titus 1959; Eaton 1993). Процессы, приведшие

мирской долины, обращаясь только к культурно-историческим фактам, едва ли возможно. Однако многое проясняется, если предположить связь исламизации с упоминавшимися нами ранее этническими миграциями. Горцы-дарды, переселявшиеся в Кашмир с севера и северо-запада, исповедовали ислам³³, в то время как местное население в начале мусульманской эпохи было преимущественно индусским или буддийским. Если считать, что мигранты и их потомки составляли основную массу мусульман в стране, представляется естественным, что исламизация началась именно с деревни. Обитатели долин Гиндукуша и Каракорума почти не знали городской культуры. Немногочисленные в этом горном регионе города (такие как Гильгит) еще в XIX в. представляли собой по существу большие селения, значительная часть жителей которых занималась сельским хозяйством (Drew 1877). Как всякие переселенцы, дарды, оседавшие в Кашмире, должны были стремиться по возможности в максимальной степени сохранить привычный образ жизни. Разумеется, это было гораздо проще сделать в сельской местности³⁴, нежели в городах, где население было занято преимущественно ремеслами и торговлей.

Просветительская активность мусульманских миссионеров среди мусульманского же населения – феномен, характерный отнюдь не только для Кашмирского султаната. Он находит аналогии в истории целого ряда стран. К числу таких стран относятся, например, исламские государства Малой Азии. Вот что пишет о деятельности

к широкому распространению ислама в Восточной Бенгалии, детально исследованы в монографии американского индолога Ричарда Итона (Eaton 1993). Как убедительно показано в этой работе, массовая исламизация практически всегда сопутствовала хозяйственным изменениям, заключавшимся в сведении леса под пашню и развитии рисоводства в прежде малоосвоенных районах дельты Ганга. Эти изменения, важную роль в которых играли мусульмане (в том числе пришлые), сопровождались обращением в ислам местного племенного населения, крайне слабо затронутого влиянием индийской культурной традиции (*Ibid.*). Показательно, однако, что и в Бенгалии исламизация началась с городов, а первые упоминания о крестьянах-мусульманах появляются во второй половине XVI в., то есть более чем через 350 лет после установления в регионе мусульманской власти (*Ibid.*).

³³ Важно отметить, что в долине Свата ислам распространился не позднее первой половины XI в., чему есть археологические свидетельства (History... 2000).

³⁴ Особенно привлекательными для мигрантов должны были стать части Кашмирской долины, примыкавшие к горным хребтам, где можно было практиковать традиционное для дардов отгонно-пастбищное скотоводство.

поддерживаемого государством мусульманского духовенства в султанате Сельджукидов В. А. Гордлевский: «Завоевывая иноверные города, султаны воздвигали там мечети; ...туда посылались ходжи, то есть духовные учителя. Трудно предполагать, что происходило насильственное обращение христиан в ислам; это не было воинственное выступление ислама, скорее всего, султан заботился о религиозном воспитании тех турецких колоний, тех племен огузских, которые, согласно политике Сельджукидов, водворялись на удобных землях, совершая мирную туркизацию Малой Азии. Словом, султаны хотели укрепить среди кочевников ислам» (Гордлевский 1941: 170–171).

Ситуация, предполагаемая известным востоковедом-тюркологом для Сельджукского государства, близка к той, что принимается нами для Кашмира, в одном важном аспекте. Подобно кочевникам-тюркам, оседавшим в Анатолии, горцы-дарды, переселившиеся в Кашмирскую долину, считаясь мусульманами, вероятнее всего, были таковыми скорее номинально. Несмотря на достаточно давнюю официальную исламизацию некоторых народов Памиро-Гиндукушского региона, влияние ислама на их духовную жизнь вплоть до самого недавнего времени было весьма слабым. Например, в Гильгите и соседних долинах мусульманство еще в XX в. уживалось с шаманизмом и почитанием духов и фей, восходившим, как полагают, к культам местных домусульманских божеств (Йеттмар 1986). В Свате ислам не смог искоренить веру в колдунов и магию, которая впоследствии была даже воспринята пуштунами, завоевавшими долину в XVI в. (Jettmar 1961). Сохранение огромного пласта доисламских верований у многих дардских народов, несомненно, является следствием труднодоступности Дардистана и его отрезанности от крупных центров мусульманской культуры. С другой стороны, Кашмирский султанат поддерживал весьма тесные контакты со многими регионами исламского мира, прежде всего со Средней Азией и Ираном. Поэтому поселившиеся в Кашмире дарды оказались открытыми для культурного влияния, исходившего из этих регионов, в частности для проповедей прибывавших отсюда представителей мусульманского духовенства. Последние, подобно упоминавшимся выше ходжам в Малой Азии, считали своим

долгом усиление влияния ислама и шариатских норм поведения среди масс мусульманского населения.

Не исключено, что следствием поверхностной исламизации дардов было и отмеченное автором «Тарих-и Саид Али» несоблюдение султаном Кутбуддином некоторых мусульманских обычаев и запретов³⁵. Возможно, впрочем, что определенную роль сыграло и влияние его индусского окружения. Здесь опять же просматривается определенная параллель с государством Сельджукидов. Известно, что некоторые сельджукские султаны, имевшие матерей-христианок, воспринимали от них отдельные элементы христианства, в частности почитание икон (Гордлевский 1941).

* * *

Из всего изложенного в настоящей статье естественным образом вытекает вывод о том, что эпоха султаната была для Кашмира временем завершения грандиозных трансформаций в различных сферах жизни. На наш взгляд, было бы даже более оправданным говорить не о единой эпохе, а о двух отдельных периодах: раннем султанате, когда еще продолжались процессы изменений, стартовавшие во времена монгольского владычества, и позднем султанате, когда эти процессы завершились и население Кашмирской долины приняло тот этнокультурный облик, которым оно обладает по сей день. Провести четкую хронологическую границу между этими периодами едва ли возможно, однако, как было показано выше, она должна была предшествовать кашмирским походам Мирзы Мухаммада Хайдара в первой половине XVI в. Не менее важный вывод можно сделать относительно природы происходивших в Кашмире метаморфоз: все они в той или иной степени являлись следствием этнических миграций. Из этого, в частности, следует, что перемены в хозяйстве, технологиях, культуре и религии должны рассматриваться не изолированно, а как различные измерения одного и того же процесса – процесса смены этнического состава населения. Игнорирование этого обстоятельства исследователями может стать серьезной помехой в их работе и привести к тому, что

³⁵ Согласно «Тарих-и Саид Али», он запахивал халат на левую сторону, что противоречило шариатским правилам, а также был женат на двух родных сестрах (Tarikh-i-Sayyed Ali 2009: 34).

некоторые важнейшие факты истории мусульманского Кашмира останутся незамеченными.

Литература

Гордлевский, В. 1941. *Государство Сельджукидов Малой Азии*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Йеттмар, К. 1986. *Религии Гиндукуша*. М.: Наука.

Мирза Мухаммад Хайдар. 1996. *Тарих-и-Рашиди*. Ташкент: Фан.

A Muslim Missionary in Mediaeval Kashmir (Being the English Translation of Tohfatu'l-Ahbab) / English translation, annotations and introduction by K. Pandit. New Delhi: Voice of India, 2009.

Algar Hamid. 1995. Nūrbakhshiyya. *Encyclopedia of Islam*. Vol. VIII. Leiden: Brill.

Baharistan-i-Shahi. A Chronicle of Mediaeval Kashmir / transl. by K. N. Pandit. Calcutta, 1991.

Banzai, P. N. K. 1973. *A History of Kashmir, Political, Social, Cultural from the Earliest Times to the Present Day*. New Delhi: Metropolitan Book Co. (Pvt.) Ltd.

Census of India 1911. Vol. XX. Kashmir. Part I. Report. Lucknow: Newul Kishore Press, 1912.

Drew, F. 1877. *The Northern Barrier of India. A Popular Account of the Jummoo and Kashmir Territories*. London: Edward Stanford.

Eaton, R. M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. Berkeley: University of California Press.

Hasan, M. 1959. *Kashmir under the Sultans*. Calcutta.

History of Civilizations of Central Asia. Vol. IV. The Age of Achievements: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century. Part Two. The Achievements. Multiple History Series. Paris: UNESCO Publishing, 2000.

History of Kashmir (Tarikh-i-Kashmir of Saiyid 'Ali) / English translation with historical analysis. Srinagar: Gulshan Books, 2011.

Jettmar, K. 1961. Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report. *Proceeding of the American Philosophical Society* 105(1): 79–97.

Lawrence, W. R. 1895. *The Valley of Kashmir*. London.

Parmu, R. K. 1969. *A History of Muslim Rule in Kashmir, 1320–1819*. Delhi: People's Publishing House.

Rafiqi, A. Q. 2011. Introduction II. *History of Kashmir (Tarikh-i-Kashmir of Saiyid 'Ali)* / English translation with historical analysis. Srinagar: Gulshan Books.

Rieck, A. 1995. The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community. *Die Welt des Islams. New Series* 35(2): 159–188.

Tarikh-i-Sayyed Ali. 2009. *History of Kashmir 1374–1570*. Srinagar: Jay Kay Book Shop.

The Ain-i-Akbari by Abu-l-Fazl Allami / translated from the original Persian by H. Blochmann, H. S. Jarret. Vol. I–III. Calcutta, 1873–1907.

Titus, M. T. 1959. *Islam in India and Pakistan*. Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House.