

---

---

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА

---

---

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ОБЛИК УЛЕМОВ ЕГИПТА XVII–XVIII ВВ.

А.А. Куделин

Кафедра всеобщей истории  
Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В статье рассматривается социально-политический статус улемов Египта в XVII–XVIII вв. Дается историографический обзор основных точек зрения на положение улемов в отечественной и зарубежной историографии, анализируется степень их вовлеченности в политическую жизнь Египетского пашалыка и участие в конкретных политических событиях рассматриваемого периода, а также вмешательство власть имущих в дела улемов. Отдельный сюжет посвящен борьбе за пост главы корпорации потомков пророка Мухаммада в Египте.

**Ключевые слова:** Египет, ислам, социально-политический статус, военно-политическая элита, хроника.

В XIII–XV вв. Египет сумел завоевать место важнейшего центра исламской учености. Этому в значительной степени способствовало то, что в Каире находилось ведущее учебное заведение *дар ал-ислама* – университет ал-Азхар (1). В османский период (XVI–XVIII вв.) ислам также лежал в основе идеологии Египта, определяя мироощущение его жителей, их морально-нравственные ориентиры и поведенческие стереотипы. В связи с этим особую роль в египетском обществе играли *улемы* (от араб. *алим* – «знающий», «ученый», мн. ч. *улама*) – хранители и интерпретаторы исламского духовного наследия. Улемы объединяли в своих рядах представителей духовной элиты, наиболее влиятельных служителей культа. В их число входили *имамы* (проповедники. – А.К.) крупных мечетей, богословы, *факихи* – знатоки исламских этико-правовых норм, *кади* – деятели в области шариатского судопроизводства, наставники высших религиозных школ.

Проблема социально-политического статуса улемов была поставлена в ряде работ отечественных и зарубежных исследователей (2). Существуют различные мнения относительно их места в египетском обществе османского периода. В частности, американская исследовательница египетского происхождения Афаф Лутфи ас-Сеййид Марсо в одной из своих работ охарактеризовала улемов как некий «средний класс», занимавший в Египте промежуточное положение между управляющими и управляемыми (3). С этим мнением нельзя согласиться хотя бы в силу того, что лица, принадлежавшие к «духовному сословию» (4), не составляли в Османском Египте монолитной группы.

Средние и низшие слои духовного сословия – имамы мелких мечетей, чтецы Корана, муэдзины, учителя в религиозных школах низшего звена, исполнители шариатского судебного аппарата и др. – по своему экономическому и политическому уровню были близки к простонародью, в том числе к низшим торгово-ремесленным слоям и крестьянству. Они не имели фундаментального богословского образования и ограничивались минимумом религиозных знаний в объеме выполняемых ими обязанностей, то есть они никак не могли претендовать на принадлежность к улемам (5).

С другой стороны, Ф.М. Ацамба в своих исследованиях убедительно доказывает, что значительная часть улемов – высшего слоя духовных лиц Египта – принадлежала к правящей элите египетского общества. Они участвовали в политической жизни провинции, обладали значительными доходами от *вакфов* (земли и имущество духовных мусульманских организаций, переданные им с благотворительными целями, не подлежащие отчуждению и пользовавшиеся налоговыми и правовыми льготами. – *А.К.*) и *илтизамов* (налоговые откупа в сельской местности и в городах. – *А.К.*). Кроме того, они выступали как идеологические лидеры населения Египта (6).

Данные хроник (в частности, биографии улемов из летописи египетского хрониста ал-Джабарти, жившего в конце XVIII – начале XIX столетия) свидетельствуют о том, что многие улемы были выходцами из деревни или из средних и низших слоев торгово-ремесленного населения. Религиозная стезя являлась едва ли не единственным «путем наверх» для египетского простонародья, так как мамлюкская среда и османская административная структура были для него практически закрыты: первая – из-за специфической системы воспроизводства, вторая – из-за резервирования ряда должностей за лицами неегипетского происхождения, а также распространенной практики покупки должностей и передачи их по наследству. В то же время религиозное образование было открыто для всех желающих и не требовало больших расходов. Более того, учащиеся куттабов (начальных школ) и медресе (мусульманских образовательных учреждений среднего и высшего звена) получали питание и пособие из благотворительных фондов (7).

«Генетическая» связь улемов с низшими слоями египетского общества приводила к тому, что служители ислама часто выступали своеобразными

посредниками между народными массами и властями Египта. Подобные случаи неоднократно фиксируются в арабо-османских хрониках. В частности, в летописях описывается кризис, разразившийся в 1702 г. Торговцы терпели убытки в связи с широкой циркуляцией испорченной монеты и были вынуждены обратиться за помощью к религиозным авторитетам. После ходатайства влиятельных духовных лиц паша был вынужден навести порядок в системе денежного обращения.

Тема взаимодействия наиболее влиятельных улемов и верхушки военно-политической элиты Египта уже становилась предметом исследования в отечественной историографии. Ф.М. Ацамба в статье, посвященной месту высшего мусульманского духовенства в политической жизни Османского Египта (8), анализирует эту проблему главным образом на основании фактического материала второй половины XVIII – начала XIX в., в то время как в рамках данной статьи рассматривается участие улемов в политической жизни Османского Египта в конце XVII – первой половины XVIII в.

Духовные лица не составляли в элите Османского Египта какой-либо единой обособленной группы, которая могла бы выступать единым фронтом. Многие улемы были связаны с различными группировками в мамлюкской среде, администрации Египта и военных корпусах (*оджаках*) и выступали на их стороне в различных политических конфликтах, хотя эти союзы были достаточно непрочными. Ф.М. Ацамба так характеризует политические взгляды духовных лиц Османского Египта: «Улама прекрасно разбирались в беспрестанно меняющихся политических коллизиях... они показали себя величайшими реалистами и прагматиками» (9).

Подтверждением этой констатации служат предшествующие события и перипетии конфликта 1711 г. (10) Согласно версии хронистов ал-Маллавани и Шалаби конфликт начался из-за того, что в Каир вернулись восемь влиятельных чинов (*оджаклы*) янычарского корпуса, сосланных в 1709 г. Уже в событиях 1709 г. улемы принимали деятельное участие. Янычары активно сопротивлялись решению *санджак-беев* (в Османской империи – глава административной единицы – санджака; в Египте – почетный титул, которым наделялись наиболее видные мамлюки. – А.К.) и высших чинов других корпусов по поводу ссылки этих оджаклы. Как и во время самого конфликта 1711 г., янычары заперлись в каирской Цитадели и удерживали там османского наместника. Вооруженных столкновений в этом случае удалось избежать лишь благодаря тому, что *кадиаскер* (верховный шариатский судья Османского Египта. – А.К.), *накиб ал-ашраф* (глава корпорации потомков пророка Мухаммада в Египте. – А.К.), главы суфийских братств и группа влиятельных улемов написали фетву с осуждением образа действий янычар и в поддержку решения о ссылке восьми представителей этого корпуса (11).

Что же касается действий улемов во время кризиса 1711 г., то, по сообщению египетского хрониста XVIII в. Йусуфа ал-Маллавани, одна группа улемов выдала фетву в поддержку правоты янычар и их союзников, а дру-

гая – в пользу их противников. Автор в частности писал: «К янычарам отправился шейх ал-Халифи, один из улемов шафиитского *мазхаба* (мазхаб – правовая школа в исламе; мусульмане-сунниты признают четыре школы – ханифитскую, шафиитскую, маликитскую и ханбалитскую – в равной степени соответствующими духу и букве мусульманского вероучения. – *А.К.*) в ал-Азхаре, и говорил с Ифрандж Ахмадом (в 1711 г. – один из высших чинов янычарского корпуса. – *А.К.*) и высшими чинами янычар о заключении мира. Ахмад возражал ему, наговорил ему неподобающих слов и послал человека с приказом артиллеристам начать обстрел из пушек. Они внезапно открыли огонь, и это встревожило людей. Когда шейх услышал пушечную пальбу, он вернулся туда, откуда пришел. Причиной этого [прихода шейха ал-Халифи к Ифрандж Ахмаду] было издание фетвы группой улемов о законности тех боевых действий, которые вел *дафтардар* (должностное лицо, ведавшее финансами, в том числе сбором налогов, и списками держателей откупов. – *А.К.*) Кайтас-бей и его сторонники из числа санджак-беев и членов оджаков. В свою очередь, другая группа улемов издала фетву о законности боевых действий тех, кто был в Цитадели, и их союзников за ее пределами (то есть янычар и их союзников. – *А.К.*). Каждая из двух групп настаивала на своей правоте» (12).

Помимо политических интересов, улемы также руководствовались и соображениями безопасности. Например, во время конфликта 1711 г. кадиаскер оказался фактически в заложниках у янычар и группировки ал-Фикарийя (ал-Фикарийя и ал-Касимийя – две наиболее влиятельные мамлюкские группировки Османского Египта XVII – первой половины XVIII в. – *А.К.*), которые благодаря этому могли действовать от его имени, а после победы ал-Касимийи и шести остальных оджаков кадиаскер был лишен своего поста. Впрочем, османский наместник Египта Халил-паша оказался такой же марионеткой в руках янычар и мамлюков и повторил судьбу верховного судьи (13).

События на политической арене Египта не ограничивались борьбой между различными группировками военной элиты пашалыка, состоявшей из мамлюкских беев и влиятельных оджаклы. Еще одним важным аспектом политической жизни пашалыка в конце XVII – первой половине XVIII в. было стремление османской администрации сохранить свое влияние на дела управления или хотя бы содействовать приходу к власти более лояльной группировки египетской элиты. В этих делах египетские улемы также не остались в стороне. Однако духовные лица не принимали безоговорочно сторону османской администрации или, наоборот, какой-либо из египетских политических группировок. Как и в случае других политических коллизий, улемы руководствовались своими корпоративными соображениями, интересами населения Египта и принципами исламской законности и справедливости, как они сами их понимали.

Один из известных эпизодов такого рода связан с участием улемов в свержении османского наместника Раджаб-паши (1721 г.). Влиятельные ду-

ховные лица совместно с представителями военной элиты Египта пришли к согласному мнению о том, что деятельность Раджаб-паши на посту наместника угрожает их интересам. После того как паша отказался добровольно покинуть Цитадель, улемы не препятствовали мамлюкам и оджаклы разрешить конфликт силой (14). Вслед за свержением Раджаб-паши улемы сделали все возможное, чтобы представить эту операцию в нужном свете в глазах центральных властей Османской империи, приняв участие в написании соответствующего отчета в Стамбул и послав туда своих делегатов вместе с представителями военной элиты (15).

Таким образом, в данном случае улемы выступили в поддержку представителей египетской военной элиты, которые успешно обуздали не в меру властного и склонного к самостоятельным решениям османского наместника. Однако буквально спустя несколько лет улемы были вовлечены в новое столкновение, связанное с отстранением от власти шейх ал-балада (глава мамлюкской иерархии Османского Египта в XVIII в. – А.К.) Мухаммад-бея Черкеса, одного из активных участников свержения Раджаб-паши. Освещение этих событий представляет определенную сложность в связи с противоречивостью информации, которая содержится в арабо-османских летописях. Согласно одной из версий в 1724 г. между Мухаммад-беем Черкесом и османским наместником Мухаммад-пашой начался конфликт, в ходе которого паша попытался лишиться шейх ал-балада звания санджак-бея. Мухаммад-бей, в свою очередь, заручился поддержкой семи оджаков и некоторых улемов и отправил петицию в Стамбул с жалобой на злоупотребления паши и просьбой отстранить его от должности. В свою очередь, наместник послал в Стамбул жалобу на действия шейх ал-балада (16). Формально в Стамбуле в этом конфликте поддержали Мухаммад-бея Черкеса, и Мухаммад-паша был отстранен от должности, а ему на смену прибыл Али-паша с Крита. В действительности замысел центральных властей заключался в отстранении Черкеса от власти. Мухаммад-паша, уже отрешенный от должности, провел переговоры с мамлюкскими беем из группировки ал-Фикарийя, которые встали на сторону османских властей. Вскоре после этого Мухаммад-бей был вынужден бежать из Каира (17).

По другой версии, в основу этого конфликта легло противостояние двух мамлюкских беев из группировки ал-Касимийя – Мухаммад-бея Черкеса и Зу-л-Фикар-бея. Зу-л-Фикару и его сторонникам удалось добиться изгнания Мухаммад-бея из Каира в Верхний Египет. Затем Зу-л-Фикар-бей получил звание шейх ал-балада от османского наместника Мухаммад-паши (18). Понимая, что его соперник сможет собрать силы и выступить на Каир, Зу-л-Фикар решил сам предпринять против него боевые действия и попытался получить у группы улемов соответствующую фетву. Однако шейх Мустафа ал-Азизи отказался выдать фетву, предложив послать к Мухаммад-бею для переговоров десять человек: по 2 от паши, кадиаскера, улемов, оджаков и санджак-беев. Зу-л-Фикар, однако, подобное посредничество отверг, надеясь решить конфликт силой (19).

Таким образом, улемам регулярно приходилось выступать посредниками в конфликтах между османскими наместниками и представителями египетской военной элиты, а также при столкновениях мамлюкских беев между собой. Необходимо отметить, что мнению улемов, безусловно, придавали немалое значение, но далеко не всегда к ним прислушивались. Со своей стороны, египетские улемы в основном стремились к предотвращению возможных конфликтов в военно-политической элите пашалыка.

Необходимо добавить, что улемы больше внимания уделяли поддержанию тесных контактов с представителями местных влиятельных сил. Вероятно, это связано с тем, что османские наместники часто менялись и не всегда могли в достаточной мере повлиять на обстановку в Египте и что-либо предпринять в интересах улемов. Кроме того, надежды на то, что какой-либо османский наместник сможет восстановить авторитет центральной власти в Египте, у религиозных авторитетов оставалось все меньше. Косвенным доказательством этого тезиса служит крайне негативная оценка, которую дал египетский хронист ал-Джабарти экспедиции Хасан-паши в Египет в 1786–1787 гг.: «Из приезда Хасан-паши в Египет и отъезда его ничего, кроме вреда, не получилось. Он не отменил вновь введенные поборы, не положил предел произволу. Больше того, он узаконил злоупотребления и эти вновь введенные поборы. До него все это скрывалось из опасения, что все это станет известно Порте, и все отрицалось. Возлагавшиеся на Хасан-пашу надежды и иллюзии утрачены» (20).

Следует отметить, что не только улемам приходилось участвовать в политических событиях, но и наоборот, представители военной элиты Египта вмешивались в дела улемского сообщества. Мамлюкские беи, влиятельные оджаклы, представители османской администрации стремились заручиться поддержкой «духовного сословия». Для достижения этой цели они пытались контролировать или хотя бы оказывать влияние на избрание ведущих лиц духовной «иерархии» Египта – *шейх ал-Азхара* и *накиб ал-ашрафа*.

Виднейшим религиозным авторитетом, фактическим главой улемской иерархии Османского Египта являлся ректор ал-Азхара. Хотя университет имел своего официально признанного главу и ранее, собственно титул *шейх ал-Азхара* появился достаточно поздно – в конце XVII в. По наиболее обоснованным данным, первым алимом, носившим этот титул, был *шейх Мухаммад Абдаллах ал-Хураши* (ум. в 1689/90 г.) (21). Высокое положение *шейх ал-Азхара* определялось не только его административными полномочиями и членством в диване, но и управлением весьма существенными источниками дохода от наиболее значительных и прибыльных египетских вакфов, что, в свою очередь, открывало возможности для личного обогащения (22). В результате за пост *шейх ал-Азхара* в улемской среде разворачивалась нешуточная борьба, которая, однако, обычно носила закулисный характер и редко находила отражение в хрониках.

Тем не менее об одном из случаев рассказывается весьма подробно, что связано с исключительными обстоятельствами, которые сопровождали смену власти в ал-Азхаре.

Ал-Малла-вани пишет: «В субботу 27 зу-л-хиджжа 1120 года хиджры (далее г.х. – *А.К.*) / 9 марта 1709 г. скончался имам, алим шейх Мухаммад ан-Нашрати, шейх маликитов в ал-Азхаре. Он умер после полудня, и его похороны были отложены до утра воскресенья 28 зу-л-хиджжа 1120 г.х. / 10 марта 1709 г. Муэдзины призвали людей прийти на молитву, и люди молились за него в мечети ал-Азхар. На его похороны пришли санджак-беи, амиры (представители военной элиты Египта. – *А.К.*) и айаны (лица, владевшие земельными и иными откупными и не несшие при этом военных и административных обязанностей. – *А.К.*), и это был памятный день» (23).

Другой египетский хронист, Ахмад Шалаби, прямо называет Мухаммада ан-Нашрати шейх ал-Азхаром (24).

Если сам Мухаммад ан-Нашрати был избран на этот пост «с удивительным единодушием» (25), то вокруг фигуры его преемника развернулась серьезное противоборство. Ал-Маллавани сообщает: «Ночью в субботу 11 мухаррама 1121 г.х. / 23 марта 1709 г. началась большая смута в ал-Азхаре. Причиной этого стало то, что скончался шейх Мухаммад ан-Нашрати, который преподавал в медресе ал-Ибтигавийя (26). Учащиеся в этой школе разделились на две группировки, разойдясь во мнениях о том, кто будет преподавать вместо шейха Мухаммада. Одна группа выбрала шейха Ахмада ан-Нафрави, другая – шейха Абд ал-Баки ал-Каллини. Шейх Ахмад ан-Нафрави получил разрешение на преподавание от кадиаскера и фирман от паши, а шейха Абд ал-Баки в то время не было в Каире. Тогда группа учеников шейха ан-Нашрати послала за ним, чтобы побудить его приехать, но прежде чем он прибыл, шейх Ахмад ан-Нафрави приступил к преподаванию, однако группа учащихся препятствовала ему в этом.

Когда прибыл шейх Абд ал-Баки, с ним встретила группа учеников шейха ан-Нашрати, которая образовала группировку его сторонников. Ночью в субботу группа сторонников шейха Ахмада ан-Нафрави ворвалась в ал-Азхар с оружием в руках, и выстрелами из ружей были ранены нескольких сторонников шейха Абд ал-Баки. Они разбили двери школы ал-Ибтагавийя, и шейх Ахмад занял после этого место шейха Мухаммада ан-Нашрати. В тот же день после полудня собралась группа сторонников шейха Абд ал-Баки, они ворвались в мечеть, заперли двери, напали на сторонников шейха ан-Нафрави, одержали над ними верх, убили около 10 из них и еще больше ранили. Казна была разграблена, а светильники разбиты. Начальник полиции Каира прибыл со своими помощниками, чтобы вывезти убитых, разнять учащихся и очистить мечеть ал-Азхар от молящихся и живущих там.

В воскресенье 12 мухаррама 1121 г.х. / 24 марта 1709 г., на утро после этой стычки, шейх Ахмад ан-Нафрави прибыл в диван со списком убийц, но паша не стал его смотреть, он вынес шейху Ахмаду порицание и приказал ему оставаться дома, не выходить оттуда и ни с кем не встречаться. Шейху Мухаммаду Шанану было приказано отправиться в свою деревню, так как он был заодно с шейхом Ахмадом ан-Нафрави. Было приказано

схватить тех сторонников шейха Мухаммада и шейха Ахмада, которые пришли в диван. Паша приказал заключить их в тюрьму ал-Аракана (27), а «было их 12 человек» (28).

Описание этих событий в хронике Ахмада Шалаби полностью соответствует приведенному выше (29). Сведения, содержащиеся в этой летописи, дают возможность предположить, что после смерти Абд ал-Баки ал-Каллини шейху Ахмаду ан-Нафрави все же удалось стать шейх ал-Азхаром, поскольку, как пишет хронист, когда Ахмад ан-Нафрави скончался 10 раби ас-сани 1125 г.х. / 6 мая 1713 г., ему, как шейх ал-Азхару, наследовал Мухаммад Шанан (30). Это косвенно подтверждает и материал хроники ал-Маллавани, который пишет, что Ахмад ан-Нафрави умер, занимая пост шейха маликитов в ал-Азхаре (31). До 1725 г. место шейх ал-Азхара было закреплено за улемами маликитского мазхаба, а затем этот пост монополизировали шафииты (32).

Этот эпизод истории Османского Египта может создать совершенно неверное представление о том, что в улемской среде силовые методы в борьбе за лидирующие позиции использовались также часто, как и в османско-мамлюкской военно-политической элите Египта. Напротив, данный случай описывается в хрониках именно в силу своей исключительности. Власти вмешивались в дела улемов лишь в случае возникновения конфликтных ситуаций, которые служители ислама не могли разрешить своими силами. Этой точки зрения придерживается, в частности, С.А. Кириллина: «Далеко не всегда передача властных полномочий в ал-Азхаре сопровождалась рукоприкладством и кровопролитием. Все же чаще приход к власти нового кандидата осуществлялся в результате скрытого политического давления и многотрудного закулисного маневрирования, куда вовлекались различные клики и группировки. Ситуация усугублялась отсутствием четко сформулированных правил выдвижения кандидатур и утверждения ректора ал-Азхара в должности. ...Хотя османско-мамлюкское вмешательство в избрание глав исламской “иерархии” имело место, однако оно за редчайшими исключениями не носило самодовлеющего характера. Скорее шла речь об использовании скрытых рычагов нажима на улама и их ориентировании в предпочтительном направлении» (33). В более спокойной ситуации назначение шейх ал-Азхара происходило автоматически, хотя правящая верхушка Османского Египта могла и в такой ситуации не допустить появления у руля ал-Азхара неугодного им улема. При этом всегда существовала возможность интерпретировать вмешательство властей как отвечающее интересам самих улемов, поскольку в их среде всегда находилась группа, которая могла выступить против кандидатуры, не устраивающей военно-политическую элиту. При этом личные связи между улемами, с одной стороны, и мамлюкскими беями, оджаклы и представителями османской администрации, с другой, приобретали особую значимость (34).

Отдельное направление в отношениях Египта и Стамбула, а также в контактах между «людьми меча» Египетской провинции и представителями

«духовного сословия» составляют сюжеты, связанные с выбором накиб ал-ашрафа. В XIX в., когда окончательно сложилась своеобразная иерархия духовных лиц Египта, накиб ал-ашраф занял в ней второе место после шейх ал-Азхара.

Потомки пророка Мухаммада (*шерифы*) традиционно занимали в египетском обществе почетное место и, благодаря своему происхождению, пользовались всеобщим уважением, поскольку считалось, что они являются наследниками высоких духовно-моральных качеств посланника Аллаха. Представители шерифского сословия весьма сильно различались между собой по материальному положению и социальному статусу. Шерифами могли быть как члены военной элиты Египта, улемы, богатые купцы, так и ремесленники, феллахи и представители городской бедноты. Поскольку звание шерифа передавалось как по мужской, так и по женской линии, число лиц, принадлежавших к этому сословию, росло весьма быстрыми темпами.

Нет оснований именовать шерифов «религиозной аристократией» (35), как это делают некоторые исследователи. Тем не менее, потомки Пророка были связаны с духовным сословием Египта многочисленными и разнообразными связями. Так, по подсчетам Ф.М. Ацамба, около 20% улемов возводили свою генеалогию к посланнику Аллаха (36). Кроме того, шерифы играли значительную роль в суфийской иерархии Египта (37), а также совместно с дервишами участвовали в общественных мероприятиях религиозного характера – торжествах в честь мусульманских святых – *маулидах*, празднествах, приуроченных к отправке каравана хаджа, шествиях с покрывалом для Каабы – *кисвой* и ритуальным атрибутом – *махмалем* и т.д. (38).

Шерифское звание позволяло его обладателям не только пользоваться уважением единоверцев, обусловленным религиозными мотивами, но и претендовать на определенные социальные и экономические привилегии. В частности, в Египте существовала категория вакфов, доходы с которых распределялись исключительно среди шерифов. Социальные привилегии этой категории населения выражались в том, что в случае нарушения закона они были подсудны только особому шерифскому суду, и ни один шериф не мог быть приговорен к смерти без санкции накиб ал-ашрафа (39).

Глава корпорации шерифов обладал значительными полномочиями в рамках своего сословия. Он выступал как представитель шерифов в конфликтах с другими группами населения и в диалоге с властями, присутствовал на заседаниях египетского дивана, обладал исключительным правом наложения наказаний на представителей своего сословия. Кроме того, под контролем накиб ал-ашрафа производились записи в генеалогических сводах шерифов и выдача свидетельств, удостоверявших принадлежность к этому сословию (40).

В XVII – первой половине XVIII в. назначения на пост накиб ал-ашрафа осуществлялись непосредственно в Стамбуле, наряду с назначениями на должности наместника Египта и кадиаскера. Тем не менее, накиб ал-ашрафы

Египта могли передавать свою должность по наследству, хотя для этого и требовалась санкция центральных властей Османской империи.

В начале XVIII в. основная вина за интриги вокруг поста *накиб ал-ашрафа* лежала, как свидетельствуют источники, на шерифе Мустафе ар-Рифаи, который трижды пытался занять этот пост, хотя хронисты и не выдвигают против него прямых обвинений. Ал-Маллавани так описывает первую из этих попыток, которая была предпринята в 1709–1710 гг.: «В пятницу 29 *раджаба* 1121 г.х. / 4 октября 1709 г. скончался шериф Хасан-эфенди, *накиб ал-ашраф* Каира. Эту должность до него занимали его дед, отец и дядя со стороны отца, а после его смерти их род пресекся. На его похороны собрались и знатные, и простые люди. На пост *накиб ал-ашрафа* был назначен Мустафа ибн Саййиди Ахмад ар-Рифаи до получения [соответствующих] распоряжений из Стамбула» (41).

Отметим, что как в отсутствие наместника Египта на его место назначался *каим макам* (должностное лицо, управляющее провинцией в отсутствие наместника – А.К.), так и пост *накиб ал-ашрафа* во время отсутствия лица, назначенного из Стамбула, замещался тем или иным местным представителем шерифского сословия. Однако в отличие от обычной практики Мустафа ар-Рифаи надеялся закрепить этот пост за собой. Тем не менее, по сведениям хроники ал-Маллавани, обстоятельства сложились таким образом, что ему пришлось уступить. «В четверг 13 *джумада ал-ула* 1122 г.х. / 10 июля 1710 г., – свидетельствует хронист, – из Стамбула прибыл Абд ал-Кадир, новый *накиб ал-ашраф* Египта. Шерифы Египта встретили его и проводили в дом шерифа Ахмада ал-Хашшаба в Булаке (он занимал пост *баиш чауш ал-ашраф* – секретарь и поверенный в делах *накиб ал-ашрафа* Египта), где Абд ал-Кадир провел день. Утром 14 *джумада ал-ула* / 11 июля он был найден в постели умерщвленным, убийца был неизвестен. По обвинению в убийстве был схвачен упомянутый Ахмад ал-Хашшаб и помещен в тюрьму ал-Аракана в диване. Шерифы договорились назначить *катходу азабов* (глава финансово-хозяйственной службы военного корпуса азабов – А.К.) шерифа Мухаммада временно исполняющим обязанности *накиб ал-ашрафа*, чтобы не позволить саййиду Мустафе ар-Рифаи занять эту должность, и расследовать убийство Абд ал-Кадира» (42).

Следует отметить, что действия Мустафы ар-Рифаи можно расценивать как проявление стремления египетской корпорации шерифов добиться автономии от Стамбула. Ни ал-Маллавани, ни Ахмад Шалаби напрямую не обвиняют претендента на пост *накиб ал-ашрафа* Мустафу ар-Рифаи в организации убийства Абд ал-Кадира, но, несомненно, этот эпизод сильно подпортил репутацию ар-Рифаи, не позволив ему одержать верх в борьбе за этот пост, добиться поддержки шерифов Египта и утверждения своей кандидатуры в Стамбуле. В итоге, по свидетельству ал-Маллавани, место *накиб ал-ашрафа* Египта занял новый ставленник Стамбула: «За день до приезда Халил-паши (19 *шабана* 1122 г.х. / 13 октября 1710 г.) из Стамбула прибыл Мустафа-эфенди, известный как Йақджи-заде, назначенный *накиб ал-ашрафом* Египта» (43).

По данным летописных источников, следующий раунд борьбы за место накиб ал-ашрафа Египта начался в 1721 г. Согласно ал-Маллавани, Мустафа ар-Рифаи сумел занять пост накиб ал-ашрафа, воспользовавшись тем, что саййид Йасин был смещен с этого поста по решению представителей военной элиты Египта. Хронист пишет: «1 рамадана 1133 г.х. / 26 июня 1721 г. был отправлен в отставку накиб ал-ашраф шериф Йасин, а на его место назначен шериф Мустафа ар-Рифаи. Хотели также отстранить кадиаскера, но против этого выступили янычары, после чего каим макам издал фирман, по которому кадиаскер остался в должности, и никто не должен был оспаривать его власть» (44). Этот эпизод напрямую связан с событиями политической борьбы в Египте, в частности, с низложением Раджаб-паши. В его конфликте с египетской элитой верховный судья Египта и накиб ал-ашраф встали на его сторону, и их попытались сместить, после того как паша проиграл в борьбе с мамлюкскими беями.

Однако и во второй раз Мустафе ар-Рифаи не удалось закрепиться на посту накиб ал-ашрафа Египта. Шериф Йасин продолжал одновременно с ар-Рифаи занимать его, так как мог быть смещен только с санкции Стамбула. В итоге сложилось своеобразное двоевластие. По сведениям ал-Маллавани, шерифы Египта были вынуждены отправить соответствующий запрос в Стамбул (45). К сожалению, в хронике ал-Маллавани более не содержится информации, которая могла бы пролить свет на то, чем закончился этот конфликт. Видимо, он был решен не в пользу Мустафы ар-Рифаи.

Дополняет эти сведения сообщение египетского хрониста XVIII столетия ад-Дамирдаши, относящееся к периоду правления османского наместника Али-паши (1725–1726 гг.). Хронист пишет, что новый накиб ал-ашраф, прибывший из Стамбула в Александрию, был встречен шерифами Египта и препровожден сначала в Розетту, а затем в Каир, где наиболее влиятельные потомки Пророка устроили ему пышную встречу и пир в его честь. На следующий день должна была состояться церемония его вступления в должность, однако наутро он был найден задушенным. Летописец воспроизводит версию о том, что прибывший мог покончить с собой, так как страдал душевным расстройством, однако сам в ней сомневается. После этого шейх суфийского братства (*тарика*) ар-Рифаийя, шериф Мустафа, был назначен накиб ал-ашрафом. По оценке ад-Дамирдаши, «это было одно из странных событий в Египте» (46).

Таким образом, после убийства очередного кандидата на пост накиб ал-ашрафа Мустафа ар-Рифаи сумел достичь того, чего он добивался в течение 15 лет, а именно занять место главы шерифского сословия Египта. Хронисты воздерживаются от прямых обвинений в его адрес в организации убийства стамбульского претендента на должность главы корпорации шерифов Египта. В источниках нет данных относительно того, как долго Мустафа ар-Рифаи занимал этот пост, однако его сомнительная репутация, связанная с двумя «странными случаями», а также тот факт, что он был шейхом братства

ар-Рифаййа – весьма популярной, но достаточно «маргинальной» тарихи, не принадлежащей к числу наиболее уважаемых суфийских братств Египта, дают основания полагать, что этот срок был весьма коротким.

Следует особо подчеркнуть, что борьба вокруг должности *накиб ал-ашрафа* в первой четверти XVIII в. сыграла определенную роль в оформлении структуры духовного сословия Египта. Вероятно, власти убедились в необходимости передать управление шерифским сословием в руки египетских потомков Пророка, знакомых с местными реалиями и обладающими большим авторитетом у местных шерифов, чем выходцы из Стамбула. Со своей стороны, египетские шерифы также были заинтересованы в том, чтобы *накиб ал-ашрафы* защищали интересы их сословия перед властью имущими, а не «являли собой типичных турко-османских функционеров, подобных пашам или *кадиаскерам*» (47). В результате во второй половине XVIII в. главенство в сословии потомков Пророка перешло в руки местной духовной элиты: за этот пост началось соперничество между двумя наиболее уважаемыми семействами шерифов Египта – *ас-Садат ал-Вафаййа* и *ал-Бакриййа* (48). Изменения в характере замещения пост *накиб ал-ашрафа* подняли его престиж в египетском обществе, поскольку на эту должность стали претендовать лица, и без этого наделенные значительным авторитетом.

Следует добавить, что эта уступка османских властей была обусловлена общим ослаблением влияния имперского центра в Египетской провинции и отразила один из аспектов консолидации местных элит. В этом отношении шерифы даже опередили представителей военного сословия, которым так и не удалось добиться формального признания за мамлюками права занимать пост наместника Египта.

С другой стороны, консолидация сословия шерифов и сближение его верхушки с наиболее влиятельными улемами и шейхами суфийских братств представляли собой определенную угрозу для властей преобладающих, поскольку в случае каких-либо действий, ущемляющих их корпоративные интересы, шерифы могли выйти на улицы Каира и спровоцировать массовые беспорядки. Тем не менее, египетские шерифы не могли претендовать на то, чтобы стать самостоятельной политической силой, подобно потомкам Пророка в Сирии или Дальнем Магрибе (49).

Как и шерифы, египетские улемы представляли собой весьма влиятельную группу населения, но не обладали возможностями для того, чтобы оказывать существенное воздействие на решение политических проблем. Получая значительные доходы от вакфов и из других источников, улемы все же не были самодостаточной группой египетского общества. Кроме того, в улемской среде существовали свои внутренние противоречия, которыми представители военно-политической элиты часто пользовались. Влияние светских властей на положение духовного сословия Египта в рассматриваемый период было весьма значительным. Проведенный нами анализ вполне подтверждает тезис Ф.М. Ацамба (50) о тесной связи египетских улемов с

военной элитой в политическом, экономическом и культурном отношении: «В условиях XVIII в. (в полной мере это относится и к XVII столетию. – А.К.) правительство не могло осуществлять тотальный контроль над деятельностью всех религиозных институтов Египта, однако оно обладало важными рычагами воздействия на улемское сословие... Именно светские власти, а не мусульманское духовенство, реализовывали благотворительные программы на государственном уровне... Наряду с объективными факторами, предопределившими зависимость улама от светской власти, в Египте существовали и субъективные факторы, способствовавшие нарушению автономии сословия улама. Существование разногласий внутри корпуса улама и то обстоятельство, что духовные авторитеты зачастую были несвободны от мирских страстей, давали удобный повод к вмешательству светских властей в их внутренние дела» (51).

С другой стороны, духовное сословие представляло собой важное связующее звено между привилегированными слоями египетского общества и простонародьем. Выходцы из низов могли путем получения традиционного мусульманского образования попасть в ряды элиты египетского общества, причем в данном случае речь идет не только о духовном сословии. Браки между мамлюками и дочерьми улемов не были особенно распространенным явлением, но встречались чаще, чем, например, браки представителей военной элиты с дочерьми богатых купцов (52). Потомки мужского пола от такого брака обычно пополняли военное, а не духовное сословие Египта. Напротив, браки между улемами и дочерьми мамлюков и оджаклы в исследованных источниках не упоминаются и, скорее всего, были редкостью.

Наконец, улемы были чрезвычайно важны для власти имущих, так как выдавали духовную санкцию на их действия и обладали широкими возможностями для формирования общественного мнения, в том числе и посредством проповедей в мечетях. Кроме того, именно к представителям духовного сословия каирские жители обращались с жалобами на произвол властей. Сами улемы понимали свою общественную значимость и регулярно обращались с петициями к властям, часто выступая, например, от имени всего каирского населения. В хрониках неоднократно упоминаются события, когда жители египетской столицы обращались за помощью к религиозным авторитетам, надеясь на то, что к их ходатайствам прислушаются представители османской администрации или мамлюкские беи.

Несколько иное впечатление складывается от участия улемов в конфликтах внутри военно-политической элиты. Выдавая религиозную санкцию на действия той или иной группировки мамлюков или оджаклы, улемы рисковали своим авторитетом ради сиюминутных выгод, хотя, возможно, в некоторых случаях у них не было выбора. Однако когда улемы брали на себя роль арбитров при разрешении конфликтов между враждующими группировками, они обычно не добивались успеха, поскольку увлеченные борьбой за власть военные редко прислушивались к мнению духовных лиц.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Ал-Азхар (сокращение от ал-Джами ал-Азхар – «Светозарнейшая мечеть») – название мечети и учебного заведения в Каире. Мечеть ал-Азхар была построена в 970–972 гг. по распоряжению военачальника Джаухара одновременно с самим городом, ставшим новой столицей династии Фатимидов (909–1171 гг.). Преподавание в стенах ал-Азхара началось в 990 г., причем учебное заведение играло роль основного центра подготовки исмаилитских проповедников. После прихода к власти Салах ад-Дина в 1171 г. преподавание в ал-Азхаре прервалось. Новый расцвет ал-Азхара как учебного заведения начался при мамлюкском султана аз-Захире Байбарсе (1260–1277 гг.). Преподавание в нем велось в суннитском духе, основными предметами были арабский язык, коранические науки, хадисоведение и фикх. Когда Египет вошел в состав Османского государства, престиж ал-Азхара как центра преподавания юридическо-богословских и филологических дисциплин только возрос, а в XVIII в. он стал фактически центром суннитского образования и наук.
- (2) Среди авторов, работы которых представляются наиболее значимыми в плане данной тематики, следует назвать Ф.М. Ацамба, С.А. Кириллину, Л. Бьернбоу и Афаф Лутфи ас-Сеййид Марсо: *Ацамба Ф.М.* Высшее мусульманское духовенство Египта в конце XVIII – начале XIX века (социальные функции. Экономические позиции) // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. – 1992. – № 4. – С. 40–57; *Ацамба Ф.М.* Высшее мусульманское духовенство в политической жизни Османского Египта (XVIII–XIX вв.) // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. – 1993. – № 3. – С. 33–55; *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта в XVIII – первой трети XIX века. – Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000; *Bjørneboe L.* In Search of the True Political Position of the ‘Ulama. – Damascus: The Danish University in Damascus and Aarhus Press, 2007; *Marsot al-Sayyid Afaf Lutfi.* The Political and Economic Functions of the Ulama in the 18<sup>th</sup> Century // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 1973. – V. XVI. – Pt. II–III.
- (3) *Marsot A.L. al-Sayyid.* The Political and Economic Functions of the Ulama in the 18<sup>th</sup> Century... – P. 130.
- (4) В связи с тем что в исламе отсутствуют церковь и духовенство, понятие «духовное сословие» применительно к нему весьма условно. Тем не менее, автор статьи считает необходимым его ввести, оговариваясь, что под лицами духовного звания в данном исследовании подразумеваются лица, связанные с осуществлением культурных, судебных и образовательных функций ислама, для которых эти занятия являются основными в их повседневной деятельности.
- (5) *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 44.
- (6) *Ацамба Ф.М.* Высшее мусульманское духовенство Египта в конце XVIII – начале XIX в. (социальные функции, экономические позиции)... – С. 42–43, 53–55.
- (7) Там же. – С. 43–45; *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 47–48.
- (8) *Ацамба Ф.М.* Высшее мусульманское духовенство в политической жизни Османского Египта (XVIII – начало XIX в.)... – С. 33–55.
- (9) *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А.* Религия и власть в Османском Египте (XVIII – первая четверть XIX в.). – М., 1996. – С. 53.
- (10) Подробнее о кризисе 1711 г. см.: *Куделин А.А.* Борьба за власть в Османском Египте начала XVIII в. в отражении арабо-османских хроник // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. «Всеобщая история». – 2009. – № 1. – С. 52–54.
- (11) *Ал-Маллавани Йусуф аш-шахир би Ибн ал-Вакил.* Туфхат ал-ахбаб би ман малака Миср мин ал-мулук ва-н-нувваб (Подарок друзьям [со сведениями] о тех, кто пра-

- вил Египтом из царей и наместников). Тахкик ад-дуктур Абд ар-Рахим Абд ар-Рахман Абд ар-Рахим. [Б.м.]: Наср, 1998. Далее: *Маллавани*. – С. 243.
- (12) Там же. – С. 253–254.
- (13) *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda Azaban, al-Amir*. Al-Damurdashis Chronicle of Egypt 1688–1755. Al-Durra al-Musana fi Akhbar al-Kinana (The Protected Pearl in the History of Egypt. Concerning the events which took place in the Mamluk State among the *Sanjaqs*, the *Kashifs*, the seven *Ojaqat*, including their manners and customs, and the (Ottoman) State and the Pasha to the end of the year 1168 A.H., comprising two volumes). Transl. and annotated by Daniel Crecelius and Abd al-Wahhab Bakr. Leiden. – New York: E.J. Brill, 1991. Далее: *Damurdashi*. – P. 172.
- (14) *Маллавани*. – С. 333.
- (15) Там же. – С. 334.
- (16) *Ад-Дамирдаши Ахмад Катхода Азабан*. Китаб ад-дурра ал-мусана фи ахбар ал-кинана фи ахбар ма вакаа би Миср фи даулат ал-мамалик мин ас-санаджик ва-л-кушшаф ва ас-саба ауджакат ва-д-даула ва аваидихим ва-л-баша ила ахири санат 1168 (Книга сбереженных жемчужин из истории Египта и событий, произошедших в Мамлюкском государстве, касательно санджаков, кашифов, семи оджаков, включая их нравы и обычаи, [а также Османского] государства и паши к концу 1168 г.х.). Тахкик Абд ар-Рахим Абд ар-Рахман Абд ар-Рахим. Ал-Кахира: Ал-Маахад ал-илмий ал-фарансий ли-л-асар аш-шаркийа би-л-Кахира, 1989. Далее: *Дамирдаши*. – С. 155–156.
- (17) *Damurdashi*. – № 604. – P. 253.
- (18) *Ахмад Шалаби ибн Абд аль-Гани ал-Ханафи ал-Мисри*. Аудах ал-ишарат фи ман тавалла Миср ал-Кахира мин ал-вузара ва-л-башат (Ясные указания и разъяснения относительно тех, кто полновластно правил в стольном городе Каире из числа везиров и пашей). Такдим ва тахкик Абд ар-Рахим Абд ар-Рахман Абд ар-Рахим. Ал-Кахира: Мактабат ал-ханджи би Миср, 1978. Далее: *Шалаби*. – С. 477.
- (19) *Al-Khashshab Isma'il*. Tadhkira li Ahl al-Basair wa l-Absar ma'a Wajh al-Ikhtisar. – Paris, Bibliothèque Nationale, MS. arabe 1858. Далее: *Khashshab*. [P. 6–7].
- (20) *Ал-Джабартти Абд ар-Рахман*. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / Пер. с араб., предисл. и примеч. Х.И. Кильберг. – М., 1978. – С. 235.
- (21) *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 49.
- (22) Там же. – С. 50, 52.
- (23) *Маллавани*. – С. 239.
- (24) *Шалаби*. – С. 219–220.
- (25) *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 52.
- (26) Медресе ал-Ибтигавиййа располагается недалеко от мечети ал-Азхар, слева от ее западного портала напротив медресе ат-Табарисиййа.
- (27) Ал-Аракана – главная каирская тюрьма, располагавшаяся внутри Цитадели недалеко от Янычарских ворот.
- (28) *Маллавани*. – С. 239–240.
- (29) *Шалаби*. – С. 220–221.
- (30) Там же. – С. 261.
- (31) *Маллавани*. – С. 279.
- (32) *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 52.
- (33) Там же. – С. 52–53.
- (34) Там же.

- (35) См., напр.: *Winter M. Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798.* – London; N. Y., 1992. – P. 185–186. Сам М. Винтер отмечает, что термин «религиозная аристократия» применительно к шерифскому сословию носит условный характер.
- (36) *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А.* Религия и власть: ислам в Османском Египте... – С. 26.
- (37) *Winter M. Egyptian Society under Ottoman Rule...* – P. 186.
- (38) *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 66.
- (39) Там же. – С. 66–67.
- (40) Там же. – С. 67.
- (41) *Маллавани.* С. 245. Шалаби указывает, что Хасан-эфенди скончался 12 сентября 1709 г. (*Шалаби.* – С. 226).
- (42) *Маллавани.* – С. 247. Шалаби указывает на то, что Абд ал-Кадир прибыл в Булак 3 июля 1710 г. и на следующий день был найден мертвым (*Шалаби.* – С. 227).
- (43) *Маллавани.* – С. 248.
- (44) Там же. – С. 337.
- (45) *Маллавани.* – С. 342.
- (46) *Дамурдаши.* – С. 165–166; *Damurdashi.* – P. 260–261.
- (47) *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 68.
- (48) Там же.
- (49) Там же. – С. 66.
- (50) См., напр.: *Ацамба Ф.М.* Высшее мусульманское духовенство Египта в конце XVIII – начале XIX в. (социальные функции, экономические позиции)... – С. 42–43, 56; *Ацамба Ф.М.* Высшее мусульманское духовенство в политической жизни Османского Египта (XVIII – начало XIX в.)... – С. 43–48, 52–55.
- (51) *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А.* Религия и власть: ислам в Османском Египте... – С. 52.
- (52) *Marsot, A.L. al-Sayyid. Marriage in Late Eighteenth Century Egypt // The Mamluks in Egyptian Politics and Society.* – P. 287. *Кириллина С.А.* Исламские институты Османского Египта... – С. 82.

## THE POLITICAL AND ECONOMIC APPEARANCE OF THE ULAMA IN THE 17<sup>TH</sup> AND 18<sup>TH</sup> CENTURY

A. Kudelin

World History Chair  
Peoples Friendship University of Russia  
*Mikluho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russia, 117198*

The article deals with political and social role of ulama in Ottoman Egypt. The author makes a short review of historiography and analyses different points of view on the ulama and the grade of their participation in the political life of Egypt. Another problem which the article deals with is the influence of political elite on the interior of ulamas society. Also the article deals with the struggle for the place of *nakib al-ashraf* of Egypt.

**Key words:** Egypt, Islam, political and social role, military and political elite, chronicles.