

А.К. Муминов



Родословное древо
Мухтара Ауэзова



Фонд Мухтара Ауэзова

Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова
Комитета науки МОН РК

А. К. Муминов

при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова

Родословное древо
Мухтара Ауэзова

Под редакцией С. Н. Абашина

АЛМАТЫ
«ЖИБЕК ЖОЛЫ»
2011

УДК 929.5
ББК 63.2
М 90

Муминов А. К.

М 90 Родословное древо Мухтара Ауэзова / А. К. Муминов, при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова. Сост. указ. У. А. Утепбергеновой; Под ред. С. Н. Абашина. — Алматы: Жибек жолы, 2011. — 304 с.

ISBN 978-601-294-070-1

Работа посвящена родословной Мухтара Ауэзова в двух аспектах. С одной стороны, изучена его личность в тесной связи с культурным миром *кожа*, выходцем из которого был великий писатель. Вместе с тем, рассмотрен духовный мир казахского народа, благодаря которому проявился гений Мухтара Ауэзова.

В исследовании на основе широкого круга новых источников изучена роль *кожа* в качестве духовных авторитетов казахского мусульманского общества. Среда *кожа* имела огромное значение в разработке и распространении положений исламского учения, оказавшего воздействие фундаментального свойства на развитие казахской национальной культуры.

УДК 929.5
ББК 63.2

ISBN 978-601-294-070-1

© Муминов А. К., 2011
© Фонд М. Ауэзова, 2011
© ИД «Жибек жолы», 2011

Вводное слово

У каждой книги своя предыстория, своя цель, своя судьба после издания. «Родословное древо Мухтара Ауэзова» принадлежит к числу книг, которые, несомненно, вызовут интерес у читателя. Ей свойственны два дополняющих и усиливающих друг друга качества.

Первое — внимание к происхождению, к семейной родословной великого писателя Мухтара Ауэзова. Любой человек становится личностью в процессе своей социализации, восприятия и усвоения окружающей его культуры. Огромную роль в этом, конечно же, играет семья, если можно так сказать — «семейные гены», т. е. традиции, представления, жизненный опыт, накопленные родителями, предками и передаваемые по наследству новым поколениям. Когда речь идет о значительных личностях, каковой являлся Мухтар Ауэзов, то они, безусловно, берут от своих предшественников более крепкие и более многообразные «гены». Это обстоятельство диктует вполне естественный исследовательский и читательский интерес не только к биографии и достижениям той или иной исторической фигуры, но и к истокам, которые ее питают. Настоящая работа приоткрывает многое из того, что обычно остается в тени, и позволяет увидеть биографию Ауэзовых в новом свете, понять, каким образом закладываются основы выдающихся человеческих свершений.

Второе качество книги, о котором надо сказать, это ее фундаментально-академический характер. Это не художественный пересказ порой весьма наивных, хотя и любопытных семейных легенд и не простое перечисление реальных или мнимых заслуг предков, на чем частенько строится жанр генеалогии. Настоящая книга — это результат многолетних исследований, которые вел замечательный казахстанский востоковед, доктор исторических наук Аширбек Муминов, ведущий, и не только в Казахстане, специалист по истории ислама в Центральной Азии, в том числе по истории родословий тех ходжей (*кожа*), к которым принадлежит семья Ауэзовых. Автор уже издал целый ряд научных работ на эту тему, хорошо известных в научном мире. Настоящая же книга является своего рода подведением итогов этих исследований и представляет их на суд широкой читательской аудитории. Здесь стоит добавить, что в работе можно найти весьма интересные материалы

и очень вдумчивый анализ сложных и противоречивых процессов и различных этапов исламизации региона, роли ислама и различных его адептов в культуре кочевников, взаимодействия разных групп и сегментов центральноазиатского общества и изменений в том, как понимался и практиковался ислам.

Надеюсь, что эта книга будет внимательно прочитана многими людьми в Казахстане и за его пределами.

*Сергей Абашин,
доктор исторических наук,
Институт этнологии и антропологии
Российской академии наук,
Институт востоковедения
Российской академии наук*

Введение

Сбор, упорядочивание памятников письменного наследия и их комплексное изучение в сравнении с данными материальной культуры (артефакты, нумизматический материал и др.), разнообразных историко-культурных (лингвистических, этнографических, фольклорных) материалов приобретают в настоящее время особую актуальность. Это направление в науке, в частности, имеет значение для исследования региональных форм бытования ислама, сложившихся путем сращения «нормативного» ислама с местным субстратом разных культур. Как известно, с распространением ислама во всех крупных историко-культурных регионах Азии и Африки начинают формироваться региональные мусульманские общества. Народы древних цивилизаций, включившись в духовную жизнь мусульманского общества, привнесли в эту религию свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи, культурные традиции. В разных частях мусульманского мира процесс адаптации проходил не одновременно и с разной степенью глубины, но в конечном итоге привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму бытования ислама от другой. Процесс «освящения» исламом местных традиций, правовых норм и превращение его в «свою» религию связан с формированием местного сословия религиозных авторитетов, со сложением местных духовных центров¹.

Естественно, казахское мусульманское общество также прошло свои этапы формирования и эволюции с присущими только ему особенностями в истории, вбирая в себя конкретные проявления национальной культуры, духовности, менталитета, образа жизни и мышления. К сожалению, казахское мусульманское общество, особенно в части истории его духовных авторитетов, остается слабоизученным. Этому имеются свои причины. В период господства Российской империи в Казахстане (1731–1917), когда фактически

¹ *Прозоров С. М.* Предисловие // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. / Под ред. С. М. Прозорова. Т. 1. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 10.

начались собственно научные изыскания в современном их понимании, задачи изучения казахского мусульманского общества были подчинены практическим целям официальной политики ассимиляции («русификации и христианизации» в царское время, «советизации и атеизации» позже в советское время)¹. Явно прикладной характер исследований преобладал над академическим подходом: местному обществу навязывались ненаучные представления типа «превалирование языческих элементов в казахской мусульманской культуре над исламскими», «раздельность юга и севера» («игнорирование единого казахского общества»), «отсутствие собственных исламских институтов», «отсутствие собственной среды богословов», «влияния с юга или с севера» и т. д.

Ради справедливости следует оговориться, что именно в этот период начался важный этап накопления новых знаний, их осмысления, приобщения к науке. Интересен сам факт фиксации со стороны российских исследователей того или иного явления, феномена местной культурной жизни. Однако, с одной стороны, сами наблюдатели, фиксируя явления чужой культурной жизни, не отличались серьезным знанием действительности². С другой стороны, постепенно стала традицией практика, когда вырванные из контекста отдельные фрагменты целостной духовной культуры использовались для обслуживания интересов имперской политики. По этой причине большей части публикаций прошедших лет, наряду с рядом общепризнанных положительных черт, присущи отдельные серьезные недостатки.

Ранние интерпретации различных проявлений духовной жизни местного населения, мусульман-казахов в том числе, предлагаемые представителями колонизаторской среды, в общем приобрели предвзятый и тенденциозный характер. Такое субъективное отношение представителей исполнительной власти к местной форме бытова-

¹ *Прозоров С. М.* Предисловие.

² Интересны оценочные мнения специалистов-этнографов о круге источников такого типа имперского периода: «...посторонним наблюдателям были доступны, как правило, внешние проявления религиозной жизни казахов, и их рассуждения о якобы невежестве казахов в отношении основ ислама не опирались на серьезное знание действительности. Многие авторы, публиковавшие свои впечатления о казахах, сами не знали хорошо ислама» (*Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1997. С. 17). О новых оценках в отношении существующих подходов к изучению региона см.: *Абашинов С. Н.* О самосознании народов Средней Азии (как Александр Игоревич поспорил с Джоном) // Восток. № 4. 1999. С. 207–220.

ния ислама вытекало из характера оперативных задач управления местным социумом. «Ибо в конце XVIII в. ислам уже выступал как идеология, способная вдохновить антироссийские настроения в среде тех групп казахов, которые были недовольны действиями русской администрации»¹.

Научное исламоведение в России, в первую очередь благодаря исследованиям крупного историка Центральной Азии, отца среднеазиеведения В. В. Бартольда (1869—1930), достигло определенных успехов в изучении истории формирования, эволюции и современного состояния мусульманских социумов Центральной Азии. Однако результаты этих работ остались невостребованными на фоне тактических задач управления завоеванными территориями и подчинения местного социума требованиям общероссийских стандартов.

В последующий период своего зависимого развития — в советскую эпоху (1917—1991) — казахское мусульманское общество не имело шансов стать объектом комплексных исламоведческих исследований. Внедрение новой тоталитарной идеологии, вовлечение широких народных масс в новые социальные эксперименты не предусматривали научного изучения традиционных обществ, а перед «прикладной наукой» стояла цель обслуживать политику по их подчинению правлению одной партии. В результате осуществления открытой антирелигиозной политики на территории Казахстана тотальным репрессиям систематически подвергались религиозные авторитеты — хранители и носители традиций местного мусульманского общества. Сейчас трудно установить размеры и масштабы безвозвратных потерь в материальной и духовной культуре, параметры осуществленных трансформаций в сознании, исторической памяти и религиозной жизни населения. Под прямым воздействием долговременной прагматической политики атеизма постсоветское мусульманское общество приобрело такие черты, как низкий уровень религиозных знаний в среде верующих, слабое развитие исламских институтов, частичная утрата традиционных связей с исламской культурой, ослабление нравственности, формирование «отдельных пережитков» ислама (стереотипов) на основе народных верований, представлений и домыслов непрофессионально подготовленными богословами, служителями культа, изоляция мусульман от остального мусульманского мира и т. д.

¹ *Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х.* Ислам у казахов. С. 11.

Прагматические задачи, стоявшие перед советской марксистской наукой, предопределили выработку новых «нестандартных» теорий и подходов в изучении традиционных мусульманских обществ. Именно в это время сложилась и укрепилась живучая советская традиция изучать историю и культуру Центральной Азии (в пределах границ бывшего СССР) в отрыве от единовременных процессов, имевших место в истории мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока, в качестве отдельного изолированного региона¹. Это привело к рассмотрению истории духовной культуры вне общего контекста истории ислама, в отрыве от общего исторического и культурного пространства, без учета параллельных явлений, при игнорировании корней того или иного учения и практики, существующих в соседних регионах. В такой ситуации возникла благоприятная почва для появления новых, искусственно созданных концепций о возможном бытовании и сохраняющейся силе паганистических традиций («шаманизм», «бурханизм», «тенгрианство»), об обособленности национальных культур от влияния ислама («поверхностная исламизация», «ислам не пустил глубоких корней», «наличие иммунитета от влияния радикальных идеологий») и т. д. Среди других нововведений в науку можно назвать интенсивные диспуты о кочевничестве как особой социальной форме, вызванные к жизни влиянием марксистского тезиса о верховенстве материального над идеальным (т. е. духовным, духовной жизнью), изучение творчества выборочно взятых деятелей «философии свободомыслия» и т. д.

Вместе с тем следует констатировать, что и в советское время в науке шло накопление большого объема информации в области археологии, лингвистики, этнографии и других вспомогательных исторических дисциплин. Инициированное советской властью национально-территориальное размежевание в Центральной Азии в 1924–1925 гг. и формирование пяти союзных республик привели к появлению многочисленных национальных академических институтов и сложению научных школ в новых столицах. В них интенсивно изучались проблемы национальных культур, в чем имеется немало достижений. Однако стратегия развития и приоритетные направления их исследований осуществлялись в предначертанных и спланированных «сверху» контурах в угоду актуальным в ту пору государственным задачам.

¹ *McChesney R. D. Central Asia's Place in the Middle East. Some Historical Considerations // David Menshri (ed.). Central Asia Meets the Middle East. London: Frank Cass, 1998. P. 29.*

В части изучения традиционных мусульманских обществ в Центральной Азии в два упомянутых периода истории, когда политические условия требовали их трансформации в колонизаторском и идеологическом русле, было сделано сравнительно мало. Диктуемое сверху желание все ломать и менять не содействовало устремлениям некоторых исследователей понять настоящую суть существующих традиций на основе данных первоисточников. Нужно констатировать, что в полном объеме не были собраны, академически изданы и изучены все, невзирая на их «классовую и идеологическую сущность», памятники письменности, устной словесности, мифологии, традиционной культуры и т. д.

Главное в наследии прошлого состоит в том, что за годы господства колониальной политики и коммунистической идеологии были сформированы и утверждены живучие стереотипы (особенно в местной среде научных сотрудников) в таких отраслях гуманитарных наук, как история, этнология, антропология, литературоведение, лингвистика и религиоведение. Местные исторические источники были поделены на две группы: достоверные («полезные») и недостоверные («вредные»). К разряду «слабых», «ущербных» источников принято было относить памятники, образцы религиозной литературы, устного народного творчества — мифы, исторические предания, былины и другие фольклорные материалы, зафиксированные в письменной форме в более позднее время. Следует отметить, что некоторые образцы вышеперечисленных типов источников публиковались. Однако этим публикациям присущи такие черты ненаучного характера, как опущение частей, имеющих, по мнению издателей, «идеологическое» содержание (к разряду «запретного», в первую очередь, относились сюжеты на религиозную тему), игнорирование максимально всех списков сочинений, имеющих в наличии, оригинального арабского шрифта, на котором был записан памятник (очень часто тексты издавались на кириллице), эмоционального, музыкального и звукового сопровождения, искажение оригинальных имен, названий, терминов, непрофессиональное комментирование текста, профанация сакрального значения текстов и т. д.

С провозглашением в 1991 г. независимости Республики Казахстан появились реальные возможности для того, чтобы обращаться к изучению различных аспектов традиционной культуры. Например, было обнаружено и издано много новых документов о казахских ханах, султанах, батырах и биях, репрессированных представителях интеллигенции, политической элиты и т. д. Из числа новых направлений в исследованиях можно отметить те, которые в преж-

ние годы были под запретом. Живой интерес вызвали генеалогии разных родов и племен — *шежире*, среди которых отдельную группу составляют сакральные родословные *кожа* — *насаб-нама*. Стало возможно использовать эти виды первоисточников для разработок важных аспектов истории казахского общества, государственности и национальной идентичности. Однако возникли трудности. С одной стороны, в историографии сохраняют свою силу старые предубеждения, стереотипы, отрицательно-оценочные подходы к упомянутым источникам, когда они разработчиками старых идеологий либо вовсе игнорировались, либо использовались для отвержения «старого феодального строя». С другой стороны, появились объективные проблемы в планомерном и систематическом сборе разбросанных по стране и миру источников, их каталогизации, издании, введении в научный оборот, профессиональной обработке, разработке со стороны компетентных специалистов соответствующих подходов и методов по извлечению из них достоверных исторических сведений¹.

Большой научный интерес вызвала публикация генеалогий четырех групп казахских *кожа* (Алты-Шайх балалары, Карахандык *кожалар*, Хорасан *кожалар*, Дуана *кожалар*), включающая в себя шесть редакций сакрального сказания². В них особым языком, с использованием специфических приемов передачи исторических знаний описаны начальный этап истории, направления распространения и пути утверждения ислама на территории Казахстана. В каждой из шести редакций сакрального сказания предпочтение при изложении сведений об основании местных мусульманских общин отдавалось той среде *кожа*, которая пользовалась влиянием в кон-

¹ О научных проблемах и особенностях нынешней историографической ситуации см.: *Самашев З.* Наскальные изображения Казахстана как исторический источник. Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Алматы: Ин-т истории и этнологии им. Ч. Ч. Валиханова, 2010. С. 3–4; *Галиев А. А.* Этнополитические процессы у тюркоязычных народов: история и ее мифологизация. Алматы: Ин-т востоковедения им. Р. Б. Сулейменова, 2010.

² Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Т. 2: Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков: *насаб-нама* и группы *ходжей*, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе / Сост., пер. на рус. яз., коммент., прил. и указ.: А. Муминов, З. Жандарбек, Д. Рахимджанов, Ш. Зиядов. Ответ. ред.: Аширбек Муминов, Анке фон Кюгельген, Девин ДиУис, Михаэль Кемпер. Алматы; Берн; Ташкент; Блумингтон: Дайк-Пресс, 2008. К составлению шести критических текстов различных версий сакрального сказания составителями было привлечено десять документированных его списков, еще 24 списка были использованы для комментирования переводов на русском языке.

кретном духовном центре, где составлялась та или иная его версия. Ценность документированных списков сакрального сказания, по нашему мнению, состоит в том, что в них приводится история конкретных региональных мусульманских общин через перечисление имен их духовных предводителей, богословов — эпонимов того или иного учения, доведенная до времени их составления или обновления предшествовавших версий, редакций, — XV–XX вв.

Привлечение к научному анализу такого сложного источника, как сакральное сказание, выдвигает строгие требования к методике его исследования, расширению применения сравнительно-сопоставительного анализа, использования междисциплинарных подходов. Буквальное понимание и прямая интерпретация сведений, извлеченных из такого неоднозначного вида локальных источников, могут породить массу проблем. Например, в отношении истории Казахстана исламского периода, с одной стороны, свою историческую картину рисуют внешние источники — средневековые нарративные исторические (составленные в жанрах «хроника» — *та'рих*, «история завоеваний стран» — *футух ал-булдан*) и историко-географические сочинения («путеводители» — *ал-мамалик ва-л-масалик*, записки путешественников — *рихла*) на арабском и персидском языках. Совсем другая, во многом противоречащая первой группе источников, картина арабских завоеваний и исламизации региона складывается по сведениям сакрального сказания¹. Прежде эта информация не воспринималась всерьез из-за ее легендарного характера и поздней письменной фиксации².

¹ Впервые после долгого периода молчания на этот источник обратил внимание американский исследователь профессор Д. ДиУис: *DeWeese D. Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // Denis Sinor (ed.). Aspects of Altaic Civilization III: Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Indiana University, Bloomington, Indiana, June 19-25, 1987. Bloomington, 1990. P. 1–19.*

² *Андреев М.* Исторические заметки о Ходженте // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 4 (1896). С. 22–27; *Каллаур В. А.* О Карахане и мазарах Аулия-ата и Айша-биби // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (далее — ПТКЛА). 1897, год 2-й. С. 6–8; Легенда о Хорасан-ата // ПТКЛА. 1901, год 6-й. С. 79–82; *Колосовский В.* В Каратавских горах Чимкентского уезда (археологическая заметка) // ПТКЛА. 1901, год 6-й. Приложение к протоколу № 3. С. 89–97 и др.

Недавно была обнаружена и готовится к изданию ранняя редакция сакрального сказания на основе его афганского списка, переписанного в XV в.: Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии... Т. 1: Открытие дороги для ислама. Сакральное сказание об Исхак-Бабе / Введ., сост. критических текстов, пер. на рус. и англ. яз., коммент. и указ.: Д. ДиУис, А. К. Муминов, Д. О. Рахимжанов, Ш. Ш. Зиёдов. Изд. Д. ДиУис, А. К. Муминов. Алматы; Блумингтон; Ташкент: Дайк-Пресс (находится в печати).

В своей недавней публикации историк-археолог Мухтар Бахадырулы Кожа предложил научной общественности применить новый подход к анализу этого источника. Использованный им метод сравнительного изучения археологических данных и сведений сакрального сказания по части названий населенных пунктов, маршрутов коммуникаций, водных ресурсов дал уже толчок к качественно новым исследованиям в изучении истории средневековых городских центров и культуры данного региона (см. подробно гл. II)¹.

Можно предположить, что сакральное сказание содержит многовековую историю большинства групп *кожа* этого региона. В пользу этого утверждения свидетельствует тот факт, что уже в XV в. ранняя версия этого сказания была интерполирована в конец текста в качестве приложения к некоторым спискам средневекового сочинения Исхак-кожа ибн Исма‘ил-ата ал-Кадикурти ат-Туркистанани (XIV в.) «Хадикат ал-‘арифин». Сакральное сказание дошло до сегодняшнего дня в несколько трансформированном виде в многочисленных списках более позднего времени, а также бытует в устной форме в среде *кожа* на обширных территориях Евразии. Вероятно, интерпретация ранней истории ислама уже в постмонгольское время в нескольких редакциях отражала позицию определенных кланов *кожа*. Сакральное сказание имеет ценное значение в качестве вспомогательного источника по истории мусульманских общин, поскольку содержит информацию о географии распространения групп *кожа*, конкретные имена основателей кланов, цепи имен их потомков, доведенные до сегодняшнего дня, описывает разнообразные локальные традиции в материальной и духовной культуре и т. д.

Однозначно, что сакральное восприятие некоторых аспектов собственной истории должно учитываться исследователем. Изучение с этой точки зрения, например, среды *кожа*, открывает новые перспективы для выявления и понимания особенностей казахского мусульманского общества. Однако для того, чтобы показать степень древности того или иного явления, требуется привлечение других видов достоверных источников, датированных соответствующим периодом и исходящих из ареала, с которым оно связано.

Немаловажно мнение, широко распространенное среди *кожа*, о том, что они являются проводниками ислама среди казахов, основателями идейного фундамента казахского мусульманского общества, религиозными авторитетами, хранителями и носителями его древних духовных традиций.

¹ *Кожа М. Б.* О начальном этапе исламизации юга Казахстана. На основе данных родословных и археологии // Научный мир Казахстана. № 3 (19). 2008.

Известно, что в изучении конкретных мусульманских обществ в остальных частях исламского мира, установлении их основных отличительных черт ключевую роль играли потомки Пророка. Этот феномен свойственен всему мусульманскому миру от Марокко до Индонезии. Одно только название, присвоенное этой группе населения в различных мусульманских странах («*шурафа*» в Магрибе, «*машарифу*» на африканском берегу Суахили, «*ашраф*» в Османской империи, «*алавиты*» в Йемене, «*садат*» в большинстве арабских стран, «*хаба'иб*» в Индонезии, «*овлат*» среди туркмен, «*кожа*» среди казахов, «*худжа*», «*тура*» среди узбеков, уйгуров и др.), показывает различные условия формирования и развития мусульманских обществ внутри этого единого и, в то же время, разнообразного мира.

В последние десятилетия, в первую очередь благодаря исследованиям проф. Девина ДиУиса, проф. С. Н. Абашина, доктора Брюса Привратски, показана ключевая роль *кожа* в традиционном казахском мусульманском обществе в качестве местных религиозных авторитетов¹. В подтверждение этого положения можно привести слова отца великого поэта Абая (1845–1904) — Кунанбая Оскенбаева (1804–1886), произнесенные им для характеристики казахов во время *хаджжа* в Мекке (в 1879 г.) на приеме у *шарифов* (правителей) города: «Для нашей жизни на этом свете все решают торе/чингизиды, для жизни на том свете — *кожа*» (Тіріміздің билігі — төреде, өліміздің билігі — қожада)².

¹ DeWeese D. Islamisation and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania, 1994; *Idem*. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia // Journal of the American Oriental Society, 115 (1995). P. 612–634; *Idem*. The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Kh^waja Ahmad Yasawi in Shrine Documents and Genealogical Charters // International Journal of Middle East Studies. № 31/4 (1999). P. 507–530; *Idem*. Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines and Legends of Origin in Histories of Sayram, 18th-19th Centuries // Figures mythiques des mondes musulmans (Révue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 89–90). Paris, 2000. P. 245–295; Абашин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение (Москва). № 4. 2001. С. 62–83; Privratsky B. Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, Surrey: Curzon, 2001; *Idem*. ‘Turkistan Belongs to the Qojas’: Local Knowledge of a Muslim Tradition // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century: Proceedings of an International Colloquium held in the Carré des Sciences, French Ministry of Research, Paris, November 12–13, 2001 / Ed. Stéphane A. Dudoignon. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004 (Islamkundliche Untersuchungen, Band 258). P. 161–212; Ибадуллаева З. Ө. Қазақ халқының құрамындағы қожалар (тарихи-этнографиялық зерттеу): Тарих ғылым. канд. ... дис. автореф. Алматы: Тарих және этнология институты, 2001.

² Көпейұлы Мәшһүр Жүсіп. Қазақ шежіресі. Әзірлеген Сәрсенбі Дәуітұлы. Алматы, 1993. С. 10. Фраза буквально звучит так: «Об этой нашей (светской) жизни знает торе, о нашей смерти (о жизни на том свете) знает *кожа*».

Все это подтверждает перспективность темы «*кожа*» для изучения казахского мусульманского общества. Однако большинство аспектов этого феномена остается малоисследованным. Слабая изученность темы ощущается и в географическом (до конца не определены центры, основные территории расселения *кожа*, не проведены их этнографическое, генеалогическое, антропологическое исследования и т. д.), и в историческом (в исторической литературе и архивных материалах не отражены все периоды их истории) отношениях. Трудность исследования этого направления ощущается даже в том, что ключевое понятие «*кожа*» понималось и интерпретировалось по-разному¹.

В сложившейся ситуации мы решили пойти по пути от частного к общему. В данном исследовании предпринята попытка изучить казахское мусульманское общество на примере истории одной из групп его духовных авторитетов — *ходжей/кожа* Баксайыс/Бахшайыш. Эта ветвь *кожа* дала миру целую плеяду выдающихся личностей: духовного авторитета при правителе Абылай-хане (1771–1781) — Саргалдак-кожа, выдающегося казахского писателя Мухтара Ауэзова (1897–1961) и др.

Мухтар Омарханович Ауэзов был прямым потомком традиций рода Баксайыс *кожалар*, и, по нашему мнению, невозможно понять и увидеть все грани его гения без раскрытия сути и черт этой традиционной культуры. Опираясь на нее и впитав ее, великий мыслитель создал произведения, ставшие наследием мировой цивилизации. Значимость заслуг Мухтара Омархановича Ауэзова, великого писателя XX в., в развитии казахской художественной литературы и культуры, несомненно, объясняется его личными качествами, его талантом. Несомненно и то, что, зная и используя духовные ценности казахского традиционного общества, он смог в совершенно иных условиях, в рамках новой культурной ситуации и требований дать изображение картины жизни,

¹ Рассудова Р. Я. Термин «ходжа» в топонимике Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1978. С. 115–128; Настич В. Н. К эпиграфической истории Баласагуна (анализ изданных надписей и новые находки) // Красная Речка и Бурана. Фрунзе: Илим, 1989. С. 174–175; Резван Е. А. Ходжа // Ислам: Энцикл. слов. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1991. С. 280; Демидов С. М. Овлат // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4 / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 65; Абашиин С. Н. Ок-суяк // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 318–319; см. определение термина «х^ааджа(м)/хаджа/ходжам», «сайид», «сайид-хусайни», «сайид-хасани» по поздним центральноазиатским источникам: Бейсембиев Т. К. Кокандская историография: Исследование по источниковедению Средней Азии XVIII–XIX веков. Алматы: ТОО «Print-S», 2009. С. 41, 48.

идеалы, ценностные ориентиры того общества, которое власти были готовы осудить. М. О. Ауэзов, посвятив большую часть своей творческой жизни изучению жизни и наследия Абая Кунанбаева, получил заслуженный эпитет «второго Абая».

Согласно семейным преданиям Ауэзовых, имеется множество письменных родословных потомков Баксайыс-шайха. Нам удалось пока обнаружить только один их список. Он принадлежал Ибрахиму Байбатше, из рода Баксайыс *кожалар*, переселенному в 1930-е гг. вместе со своей семьей из родового центра, расположенного в районе Шайан (Южно-Казахстанская область), в село Сексен-Ата (ныне входит в состав Средне-Чирчикского района Ташкентской области Республики Узбекистан). В настоящее время документированная родословная в форме свитка хранится в семье его потомка – Ахмета Ибрагимова. Нашему коллеге Сейтомару Саттарову удалось дважды, в 2006 и 2008 гг., ознакомиться с этим документом на месте и переписать родословное древо (*шежире*), изложенное в нем¹. На основе этого документа и ряда других опубликованных генеалогий ‘алидов-ханафитов², различных устных преданий С. Саттаров довел родословную по линии семьи Ауэзовых от ее основателя до современных представителей³. Она выглядит так (расположена по принципу «отец – сын»):

¹ В ходе осуществления данного проекта к нам в руки попала фотокопия этого документа: она была предоставлена нашему вниманию Рахимгали Кул-Мухаммедом, заслуженным деятелем культуры Республики Казахстан, за что мы выражаем нашу признательность. На строках 166–171 этого документа Молдахметом Ашимулы (житель г. Алматы, представитель Баксайыс *кожалар*) кириллическим письмом на казахском языке подтверждается, что оригинал этого документа хранится в семье потомков вышеупомянутого Ибрахим-Байбатша в селе Сексен-Ата. Родословная состоит из двух частей: оригинального генеалогического документа (строки 1–70) и присоединенной в позднее время части с приложением имен продолжателей этой линии по одной из ее ветвей (строки 71–165; потомки Аби-л-Гази-кожа ибн ‘Абд ал-Хайшайх ибн Аллах-берди-шайх ибн Йараткан-Кули-шайх и его родного брата Абу-л-Мухаммада). Документ был заверен семью оттисками печатей (из них две – в форме раскрывающегося бутона, две – миндалевидные, три – круглые. Все они, вероятно, имеют отношение к представителям администрации кокандских ханов); печати на копии из-за ее плохого качества, к сожалению, не поддаются чтению. Документ составлен на персидском языке, записан на восточной кустарной бумаге; его текст взят в рамки (*мистара*).

² Төрөқожаев Е., Омартаев М. Баксайыс әулие. Алматы: Тамыр, 2006.

³ Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің атаегі. Тарихи-құжаттық, танымдық кітап. Алматы: «Жібек жолы» баспа үйі, 2010. Родословная приведена на вкладыше, находящемся между с. 128–129.

1. Хазрат ‘Али ибн Аби Талиб ибн ‘Абд ал-Мутталиб (зять, двоюродный брат, сподвижник пророка Мухаммада, четвертый из «праведных» халифов, курайшит, хашимит, родоначальник всех ‘алидов).

2. Имам Мухаммад-и Ханафийа (родоначальник ‘алидов-ханафитов или группы Мухаммадийа)¹.

3. ‘Абд ал-Фаттах-шайх² (его родной брат ‘Абд ал-Маннан является ранним предком шайха Кусам-ата, духовного наставника Баха’ ад-дина Накшбанда (1318–1389), основателя суфийского братства Накшбандийа. Учитывая высокий авторитет «шайха тюрок» Кусам-ата в постмонгольском обществе, молодой Баха’ ад-дин Накшбанд декларировал себя его приемным сыном – *валад-и сабаби* и использовал его родословную для подтверждения в социуме того периода своей духовной и физической преемственности, идущей непосредственно от пророка Мухаммада).

4. ‘Абд ал-Джаббар-Баб³.

5. ‘Абд ал-Каххар-Баб (другой сын ‘Абд ал-Каххар-Баба – ‘Абд ар-Рахим-Баб является родоначальником Карахандык *кожалар*).

6. ‘Абд ар-Рахман-Баб (другой его сын – ‘Абд ал-Джалил-Баб (Хорасан-ата) является родоначальником двух групп *кожа* – Хорасан *кожалар* и Дуана *кожалар*).

7. Исхак-Баб (Баб-ата), родоначальник *кожа* Алты-Шайх балалары (его брат Йуваш-Баб является родоначальником фамилии Бабахановых: Ишан Бабахан (1943–1957); его сын Зияутдин Бабаханов (1957–1982); его внук Шамс ад-дин-хан Бабаханов (1982–1989), – выполнявших при жизни трех поколений (1943–1989 гг.) функции муфтия САДУМ).

8. Харун-шайх (= Йардил-шайх).

9. Му’мин-шайх⁴.

10. Исма‘ил-шайх.

11. ‘Умар-шайх.

12. Хусайн-шайх.

13. ‘Усман-шайх (его братья – Муса-шайх по прозвищу Тагай ад-

¹ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда: его мать – Биби Ханифа, дочь иудейского царя (*падишаха*) крепости Хайбар (строка 39).

² В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда: его мать – Биби Шамсийа, дочь халифа Хазрата ‘Усмана ибн ‘Аффана Зу-н-Нурайна (строка 40).

³ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда: сыном ‘Абд ал-Фаттаха, отцом ‘Абд ал-Джаббара записан ‘Абд ал-Джалил-шайх. Мать ‘Абд ал-Джалил-шайха – Биби Сайида, дочь сподвижника Хазрата Му‘аз-и Джабала (строки 41–42).

⁴ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда он именуется Муса-шайхом (строки 45–46).

дин-баба; Мир-‘Али-шайх по прозвищу Хилват-шайх; его сестра Кара-Шаш-ана по прозвищу Тагай-бича – мать Ходжи Ахмада Йасави).

14. Махмуд-шайх (его брат – Мухаммад-шайх; его сын – Хасан-шайх-ата; его сын – Куш-Баб-ата).

15. Ифтихар-шайх¹ по прозвищу Див-баба (имя другого его сына – Илийас-шайх, он является родителем Арслан-Баба, духовного наставника Ходжи Ахмада Йасави).

16. Ибрахим-ата (имя другого его (младшего) сына – Ходжа Ахмад Йасави, эпоним суфийского братства Йасавийа; мать обоих его сыновей – Тагай-бича по прозвищу (*кунйа*) Биби Кара-Шаш-ана, молочная сестра (*хамшира*) шайха ‘Умара Багистани ‘Умари, ум. в 1291).

17. Садр-кожа (Кара-чуки).

18. Ходжа (Суфи) Мухаммад Данишманд (Зарнуки, Ходжа Мухаммад-хан Урунг-куйлаки) (имена его сыновей – Малик-ата (‘Абдал-Малик-шайх), Хасан-шайх и Абдал-‘Али; сын Малик-ата – Маулана Сайф (Сафи) ад-дин-шайх Урунг-куйлаки является родоначальником Аккоргандык *кожалар*; сын Хасан-шайха – Мир-‘Али-шайх)².

19. Абдал ‘Али³.

20. Мухйи-д-дин-шайх.

21. ‘Ала’ ад-дин-шайх (его величали как ...-ата [в фотокопии текста это почетное имя не поддается чтению]).

22. Джамал ад-дин-шайх.

23. Камал ад-дин-шайх (его почетное описательное имя (сифат) – Бахшайыш/Бахсайыс, он является родоначальником Баксайыс *кожалар*).

24. Наср ад-дин-шайх.

25. Хабибаллах-шайх.

¹ Знатки казахских устных преданий его имя чаще приводят в форме Кахар-шайх (*Жәмекұлы Маханбет*. Байыргы Бабата. Алматы: «Ақ Арыс» – «Алатау», 2008. Б. 114).

² *Әбутәліпұлы М. Ұлылардың ұрпақтары*. Қызылорда: ADAST, 2006. Б. 102: Согласно устным преданиям, циркулирующим в среде Аккоргандык *кожалар*, Садр-шайх был старше Ходжа Ахмада Йасави на два года. Садр-шайх переехал из Сайрама в Узгенд, где стал главным имамом города, и в этой местности был известен под прозвищем «Хилвати/Хилватты-шайх». Он после своей смерти был похоронен на кладбище на северном берегу озера Койлаки. Здесь в настоящее время хоронят умерших из рода Кырык-Садак *кожалар*. Информация о Мир-‘Али-шайх ибн Хасан-шайх, одном из потомков Садр-шайха, вошла в научный оборот в связи с апокрифичной вакфной грамотой Амира Тимура (Жалованная грамота, данная Тимуром Туркестанской мечети Азрета Ясави / Пер. с перс. А. А. Диваева // Туркестанские ведомости. № 39, 41. 1901).

³ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда имя Абдал ‘Али пропущено. В ней сыном Ходжа Мухаммада Данишманда назван Мухйи-д-дин-шайх.

26. Вахидаллах-шайх.
27. Кожа Мухаммад (имя его брата — Кожа Махмуд).
28. Кожа Исма‘ил-шайх.
29. Кожа Касим-шайх (имя другого его сына — ‘Иса-кожа).
30. Муса-кожа.
31. Хаким-кожа.
32. Ахмад-кожа.
33. ‘Абд-и Карим-кожа.
34. Арыслан-кожа (имя другого его сына — ‘Абд-и Рахман-кожа).
35. ‘Абд-и Рахим-кожа.
36. ‘Абд ал-Джалил-кожа.
37. Ибрахим-кожа.
38. Разик-кожа (имя другого его сына — ‘Абд-и Саттар-кожа¹; его сын — Хан-кожа; его сын — Ай-кожа; его сын — Тагай-кожа; его сын — Мухаммад-‘Али-кожа; его сын — ...-кожа; его сын — Бай-кожа; его сын — Хан-кожа Халифа...).
39. ‘Абд ал-Му’мин-кожа².
40. Йараткан-Кули-шайх³.
41. Аллах-берди-шайх (имена других его сыновей — Отеш (Отеген)-шайх⁴, Тикеш-шайх, Ибрахим-кул⁵; среди сыновей Тикеш-шайха известен Мусир/Миср-‘Али-шайх, духовный предводитель племени алшын/кереит; его сын — Косым-шайх, основатель рода Косым-кожа).
42. ‘Абд ал-Хайй-шайх (его прозвище — Аблахай-шайх; имена его четырех сыновей — 1) Кожа Ахрар; 2) Хубби-кожа; 3) Аби-л-Гази-кожа [I. Его сын — Мусир-‘Али; II. Его сын — Шукур-‘Али; III. Его сыновья: Хасан-кожа, Куда-йар-кожа; Данийар-кожа; Кара-кожа; Ай-кожа; IV. Сыновья Хасан-кожа: Бай-Мурад-кожа; Кожа-Мурад-кожа; Заман-

¹ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда (в первоначальном документе, находящемся в тексте копии до строки 66 включительно; эта часть была заверена представителями кокандской администрации) дана генеалогия потомков младшего сына Разик-кожа — ‘Абд-и Саттара.

² В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда генеалогия потомков старшего сына Разик-кожа — ‘Абд ал-Му’мин-шайха интерполирована позднее и вписана начиная со строки 76 другим почерком, на другом виде бумаги. Третья часть (продолжение генеалогии этого рода) — строки 140–165 добавлены еще позднее, написаны третьим почерком. Эта часть (строки 70–165) впервые была расшифрована казахским арабистом Максут Шафиги 4–6 ноября 1998 г., о чем свидетельствует автограф, написанный им на казахском языке и хранящийся в этом же собрании.

³ Шайх Мурад-хан (*Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің ататегі*. Б. 213).

⁴ Семья Рахимгали Кул-Мухаммеда относится к потомкам Отеш-шайха (*Кәріпбеков А. Ислам және қожалар. Шежіре кітабы*. Алматы: Айдана, 2009. Б. 182–183).

⁵ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда имя Ибрахим-кула пропущено.

кожа; Шах-Мурад-кожа; V. Сыновья Бай-Мурад-кожа: Назар-кожа; Кара-Бала-кожа; VI. Сын Назар-кожа – Джуман-кожа; сын Кара-Бала-кожа – Турсун-кожа]; 4) Абу-л-Мухаммад [его сыновья – Аулия, Тура-джан)]¹.

43. Хубби-кожа (Хабиби, Абиби) (его прозвища – ‘Абди-кожа, Ма‘лим-кожа, Турикпен-кожа и Сайакып-кожа; имя другого его сына – Саргалдак-кожа; сыновья Саргалдак-кожа: Жамши, Пирали, Мырзали, Козыбагар, Бекали; дочь Саргалдак-кожа – Айганым. Она была замужем за сыном Абылай-хана – Вали-ханом. Чокан Чингисович Валиханов (1830–1865) – ее внук²).

44. Берди-Кожа³ (имена его сыновей – 1) Усен-хан; 2) Бура-хан; 3) ‘Ауэз-хан; 4) Смайыл/Исма‘ил-хан; 5) Самар-хан; 6) Кенже-хан и имя его дочери – 7) Нур-ханым/ганым)⁴. [I. Ветвь Усен-хана, имя его сына – Кулжан. Сыновья Кулжана – ‘Иса-хан, ‘Азим-хан и Сма‘ил-хан]. [II. Ветвь Бура-хана, имя его сына – Абзал-хан⁵. Сыновья Абзал-хана – Турар и Турсун-бай]. [III. Ветвь Сма‘ил-хана, имена его сына – Рахим-бай и дочерей – Салима, Хабида]. [IV. Ветвь Самар-хана, имя его сына – Раззак⁶, имя его дочери – Зауре/Зура; дети Раззака – Сафура, Гафура, Мансура, Фарзана, Наупил, Толы, Бек-Назар, Акрам, Зайра, Гулнар, Болат; сын Зауре – Мажит, дети Мажита – Ауен, Галия-бану, сын Ауена – Мурат; дети Гафуры – Эрнес, Баукен, Айдар; дети Мансуры – Калия, Зайра, Закийя; дети Фарзаны – ‘Акылбек, Клара, Галия; сыновья Акрама – Ерик, Канат, дети Ерика – ‘Алибек, Алийа, дети Каната – Амир, Асан; дети Гулнар – Элдос, Лайла, сын Элдоса – Карим, дети Лайла – Дийар, Дина; дети Болата – Мурат, Нурлан, Тимур]).

45. ‘Ауэз-хан (имена его сыновей – ‘Омар-хан, Арын-бек, Касым-бек, Агзам, Ахмед; дочь – Райхан. [I. Сын Арын-бека – Кудрийа, сын Кудрийа – Ерболат, дети Ерболата – Найла, Амина, ‘Алийа]. [II. Дети Агзама – Дарезет, Халел]. [III. Дети Ахмеда – Фаузийа, Раузийа]. [IV. Сын Райхан – Алыпарыстан]).

¹ В копии Рахимгали Кул-Мухаммеда многочисленные потомки двух его старших сыновей – Кожа Ахрара и Хубби-кожа не упоминаются, так как они не были заказчиками этого документа. Здесь приведены только потомки Аби-л-Гази-кожа и Абу-л-Мухаммада, заказчиков данного документа.

² Информация Карилхан Сайпол-ұлы, г. Караганда.

³ Его имя является калькой имени его прадеда – Аллах-берди (Берди-Аллах/Кожа).

⁴ *Кәріпбеков А.* Ислам және қожалар. Б. 261–262.

⁵ Кожайыр-хан (Там же. Б. 261).

⁶ Его полное имя – ‘Абд-и Раззак (Фатима. Дневники, воспоминания, стихи, статьи, интервью / Сост. М. Жанузакова. Алматы: Жибек жолы, 2010. С. 40).

46. ‘Омар-хан¹ (имена его детей – Хур-Ли́ка’, Рахийя, Гулсим, Зубайла, Мухтар, Умийя, Билал).

47. Мухтар (имена его детей – Мугамила (Мугаш), Шокан, Зере, Магрипа, Елдос, Лайла, Елдар, Мурат, Ернар). [I. Дети Мугамилы – Нариман, Бахтийар (дети Бахтийара – Аскар, Али́я), Гулжахан (дети Гулжахан – Байкен, Аида, Зере)]. [II. Сыновья Лайла – Елдар, Дийар; сын Елдара – Мухтар; сын Дийара – Дин-Мухаммед].

48. Мурат, Ернар (дети Мурата – Алуа-Зифа, Магжан; дети Алуа-Зифа – Жанел, Жами и Назир; дочь Магжана – Зауре; дети Ернара – Аскар, Лола; дети Лолы – Алуа, Алан, Ахмед).

Как видно из приведенного древа, группа Баксайыс/Бахшайыш *кожсалар* входит в состав рода *кожа* Алты-Шайх балалары. Последний, в свою очередь, вместе с другими крупными родами казахских *кожа* – Карахандык *кожсалар*, Хорасан *кожсалар* и Дуана *кожсалар* образуют ветвь ‘алидов-ханафитов, потомков имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа (ум. 700–701), сына четвертого «праведного» халифа (*ал-хулафа’ ар-рашидун, чахар-йар, шар-йар*) ‘Али ибн Аби Талиба (656–661) от его брака с Хаула ал-Ханафийа, женщиной из арабского племени бану ханифа.

Описываемое сакральное сказание в письменной и устной формах исходит именно из среды этой группировки казахских *кожа* – ‘алидов-ханафитов.

Как показали данные обнаруженных нами письменных генеалогий, география расселения ‘алидов-ханафитов простирается от Восточного Казахстана (городов Кайалык и Алмалык в Семиречье²) до Западного

¹ Бахсайыс приходился потомком в 18-м колене для ‘Омар-хана (*Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің ататегі. Б. 18*). Вероятно, имена родных братьев, сыновей одного шайха в поздних генеалогиях были восприняты и записаны в качестве самостоятельных дополнительных колен. Здесь количество колен равняется 23 вместо 18. Это означает, что, как минимум, пятеро из «братьев» в этом промежутке были превращены в «отцов». Определить, где это произошло, пока не удается).

² Та’рих-нама // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 120–139. Недавно (в сентябре 2010 г.) в Институт тюркологии Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Йасави жителем Актюбинской области Республики Казахстан была сдана копия насаб-нама, в которой содержится идентичный изданному «Та’рих-нама» текст родословия. Мы благодарим доктора Зикирийя Жандарбека, предоставившего нам его копию и информацию о нем. Данный текст дефектен в начале (текст начинается со строки 63 изданного текста. С. 123). Со строки 183 изданного текста начинается генеалогия (также не доведенная до конца) другой ветви этой группы *кожа*, которые, видимо, были заказчиками данного документа. Документ заверен двумя оттисками печатей. В этом документе имеются новые данные (типа «текст генеалогии переводился с арабского языка на персидский, а затем с персидского – на тюркский»), вставленные в текст. В их числе упоминание о том, что сын Ахмад-кожа – ‘Ала-кожа переехал из Кайалыка в Алмалык.

Казахстана (Мангистауская область)¹. Его эпицентр находится вокруг таких средневековых городских центров Кызыл-Ординской и Южно-Казахстанской областей Казахстана, как Озгент (Узганд, Узджанд), Аркук, Тугискен (Ак-Корган, Урунг-Койлак), Сайрам (Исфиджаб, ал-Мадина ал-Байда', Байзоб), Арысь (Арсубаникент, Кара-Аспан), Туркестан (Йасы, Кара-Чук), Жана-Корган, Турбат (Гузийан) и др.²

Потомки 'алидов-ханафитов присутствуют также в составе ходжей в других мусульманских обществах Центральной Азии. Например, роды *махтум/махдум* и *мюджевиур/муджавир* среди туркменских *овлат/аулад* являются прямыми потомками Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Эти роды сохранили богатую мифологию, в которой ярко прослеживаются мотивы и сюжеты того же сакрального сказания³. Среди каракалпаков, ушедших в XVII–XVIII вв. из присырдарьинских районов на территорию Хивинского ханства (1770–1920), до сих пор духовным влиянием пользуются идентичные казахским роды *кожа* – Хорасан *кожалар*, Карахандык *кожалар* и др. Среди современных кипчаков Ферганской долины отмечены *худжа*, которые также происходят от Мухаммада ибн ал-Ханафийа⁴. В XVIII в. территорией их расселения была степь Йазы, которую еще называли степь Ашт⁵. До последнего времени эти роды *кожа*, прибывшие вместе с кипчаками из Дашт-и Кипчака, доминировали при святых местах Кара-Йазы-Баба (Узбекистанский район Ферганской области Республики Узбекистан), Катта Кенагас (Уч-Куприкский район Ферганской области), Арслан-Баб (в верховьях Сырдарьи; Базар-Курганский район Джалал-Абадской области Кыргызской Республики), Мулла-Кудинг (Наманганский район На-

¹ А. К. Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке // Сб. сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1873 (приложение). С. 1–17.

² Muminov A. Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya Valley: Continuity and Transformation // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 1. Hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov (Islamkundliche Untersuchungen. Band 200). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. S. 355–367; *Idem*. Die Qoʻzas. Arabische Genealogien in Kasachstan // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations / Ed. by Anke von Kuegelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank (Islamkundliche Untersuchungen. Band 216). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998, S. 193–209.

³ Демидов С. М. Туркменские овляды / Ред. – канд. ист. наук В. Н. Башилов. Ашхабад: Ылым, 1976.

⁴ Абашинов С. Н. Кипчаки Ферганской долины: осколок евразийских степей // Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов: Материалы междунард. науч.-практ. конф. 10-11 апреля 2003 г. М., 2003. С. 122–128.

⁵ Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 186–187.

манганской области Республики Узбекистан)¹, Йумалак-Шайх-Мазар (Касансайский район Наманганской области)², являвшихся сакральными центрами для членов племенных объединений кипчаков (кулан, йетти кашка и др.), аргынов, каракалпаков и других кочевых племен.

Имеются сведения о том, что родственные 'алидам-ханафитам группы ходжей проживают в Поволжско-Уральском и Западно-Сибирском регионах³, а также в Синьцзяне. Все это делает необходимым расширить ареалы нашего исследования за пределы Казахстана в соседние регионы и другие родственные мусульманские общества.

Явление *кожа* неразрывно с культурой вокруг святых мест, сакральным миром мусульманского общества, широким комплексом духовных ценностей, хранителями и носителями которых являются представители священных фамилий. Поэтому в рамках данного исследования изучение среды *кожа* проводится в тесной связи с изучением комплекса святых мест, мифологии и культа мусульманских святых.

В ходе наших исследований, ведущихся с 1992 г., обнаружена связь *кожа* с суфизмом: вместе с письменными родословными в частных собраниях *кожа* в большом количестве обнаружены документированные разрешения на руководство и воспитание суфиев (*иршад-нама*), выданные шайхами-*муршидами* различных братств (Накшбандийа, Кадирийа, Йасавийа). В этих же семейных собраниях *кожа* хранятся различные артефакты: навершия флагов (*туг, ту*), которые в прошлом им давали право свободно передвигаться по территориям различных казахских племен, других племенных союзов, занимаясь наставничеством; посохи (*'аса, хасса*); молитвенные коврики (*саджжада, джайна-*

¹ Там находится кладбище с надгробиями предков Исхак-хан тура 'Ибрата (1860–1937), непосредственных потомков йасавийских шайхов в Ферганской долине. См. также: *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 973.

² Там же. С. 990.

³ *Бустанов А. К.* Фамильная хроника сибирских сайидов: Шаджара рисаласи (текст, перевод, комментарии) // Ислам в современном мире. № 1–2 (13–14). 2009; *Они же.* Рукопись в контексте сибирского ислама // *Белич И. В., Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009; *Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* К истории рукописных документов по исламизации Сибири // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание. Омск, 2005; *Они же.* Культ святых в сибирском исламе // Там же; Frank A. J. [Review on] R. Kh. Rakhimov. Astana v istorii Sibirskikh tatar: mavzolei pervykh islamskikh missionerov kak pamiatniki istoriko-kul'turnogo nasledia. The «Astana» in the History of the Siberian Tatars: The Mausoleum of the First Islamic Missionaries as Monuments of Historical and Cultural Heritage (Tiumen': Pechatnik, 2006), 76 pp., bibliography, photographs // Central Eurasian Reader. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2008. Vol. I.

маз); рубище (*хирка*); головной убор суфиев (*кулах*), старинные списки Корана на пергаменте (*Мусхаф*) и др. Заслуживают отдельного внимания семейные традиции *кожа*, которые передаются из поколения в поколение. Опираясь на этот комплекс культурных традиций, *кожа* играли и играют¹ важную роль, занимая ведущую позицию в процессе сложения и функционирования традиционных и современных мусульманских обществ как в Казахстане, так и в остальных частях Центральной Азии.

Первые результаты изучения мусульманских обществ в Казахстане и Центральной Азии выявили проблему многослойности их истории. Многие письменные источники дают неполные, фрагментарные сведения о формировании и этапах эволюции традиционных обществ. В раскрытии слоев, белых пятен в их истории большое значение приобретает комбинированное использование различных видов источников – письменных (исторические, историко-биографические, богословские сочинения), вещественных (археологические находки, нумизматические материалы) и устных (генеалогии, мифология, практика «бытового ислама»). Иногда приходится обращаться только к одному виду источников – устному, который имеет ряд слабых сторон (как поздняя письменная фиксация – он отражает реалии, расстановку, устремления и интересы сил периода его записи).

Важной исследовательской задачей остается установление исторических обстоятельств переезда предков Мухтара Ауэзова из одного центра мусульманской культуры (Шайан вблизи гор Кара-Тау) в другой (Шынгыс-Тау) и их устройства на новом месте. У знатоков истории фамилии Ауэзовых имеются противоречивые сведения об их предке 'Абди-кожа (Хубби-кожа). Его деятельность приходится на тяжелый восстановительный период, последовавший за джунгарским нашествием (1723–1757). Война с джунгарами носила не только оборонительный характер. Вместе с тем она была идеологической войной. По ее ходу наряду с этническими чистками производилось уничтожение служителей исламского культа и их семей.

Переезд предков Мухтара Ауэзова на освобожденные казахские земли показал значение древнего культурного центра Туркестана в возрождении временно утраченных традиций. Приглашение этих духовных деятелей в регион Шынгыс-Тау преследовало цель восстановления естественного состояния казахского мусульманского общества, в кото-

¹ О роли *кожа* в современной жизни народов региона см.: *Абашии С. Н.* Потомки мусульманских святых в Центральной Азии: от древнего культа к модернизации // *Shygys*. № 2. 2008. С. 149–155.

ром *кожа* играли роль носителей «теоретического ислама» с присущими им функциями в духовной жизни казахов. Предки Мухтара Ауэзова в качестве новых религиозных авторитетов продолжили традиции казахского мусульманского общества.

Многие стороны деятельности казахских улемов остаются неизученными. Особое значение имеют исследования их роли в системе конфессионального мусульманского образования. Конкретно нас интересуют вопросы о том, какую форму ислама они проповедовали, каково было содержание учебников, учебных пособий, какие институты исламского образования функционировали.

Вопросы происхождения великого писателя, место и значение мусульманской культуры предков в его творчестве до сих пор оставались малоисследованными. В силу известных причин (начиная с 1929 г.) сам Мухтар Ауэзов предпочитал не распространяться на тему своего происхождения, характера деятельности своих родителей, исламской культуры вообще.

С целью комплексного собирания материалов, для уточнения некоторых данных по генеалогии фамилии Ауэзовых, летом 2009 г. были совершены две поездки Сейтомара Саттарова, участника нашей группы, по памятным местам Тарбагатай, Аягуза, Семей, Шынғыс-Тау, Караула, Жидебайа и Борили. Он встретился со знатоками истории и генеалогии этой фамилии, провел опросы и интервью среди населения этих районов. Был собран богатый материал о Мухтаре Ауэзове, его предках – ‘Омар-хане, ‘Ауэз-хане, Берди-Кожа и ‘Абди-кожа (Хубби-кожа).

Также были использованы материалы экспедиций по святым местам, в которых принимал участие автор: во главе с доктором Тьерри Заркон (Французский институт по исследованиям Центральной Азии – ИФЕАК) – по Кызыл-Ординской и Южно-Казахстанской областям (Казахстан, 1996 г.), доктора Марии Шупе (ИФЕАК) – по Ферганской долине (1997 г.); по Кашкадарьинской и Навоийской областям (Узбекистан, 1998 г.), по Ташаузской области Туркменистана (1998 г.); профессора Минору Савада (по проекту «Изучение мусульманских святых мест в Центральной Азии: на примере Ферганской долины») – по Кыргызстану, Узбекистану, Таджикистану (2002–2006 гг.); доктора Джун Сугавара (по проекту «Издание документов, обнаруженных при святых местах») – по Синьцзян-Уйгурскому автономному району КНР (2007–2008 гг.); по инициативе Управления культуры Мангистауской области – по Мангистауской области (Казахстан, 2008–2010 гг.).

Главы I и II написаны д. и. н. А. К. Муминовым. Глава III составлена А. К. Муминовым совместно с к. и. н. А. Ш. Нурмановой. При ее написании использованы советы и материалы С. Саттарова, собранные

им в ходе его поездок в рамках данного проекта. Библиография и указатели составлены к. и. н. У. А. Утепбергеновой.

Авторы благодарят Фонд Мухтара Ауэзова за инициирование и финансовое обеспечение данного проекта.

*Аширбек Муминов,
Институт востоковедения
им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК*

Глава I. БЛАГОРОДНЫЕ СЕМЕЙСТВА У КАЗАХОВ И ДРУГИХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Фамилия Ауэзовых принадлежит к священному роду *кожа* в составе казахов. В родоплеменной структуре казахов, как и в составе мусульманских обществ в Центральной Азии, имеются значительные группы людей, которые выделяются своим благородным происхождением. Оно возводится к пророку Мухаммаду (ум. 632 г.; *саййид-зада*), его сподвижникам (*сахаб-зада*) или «арабам из племени Курайш» (курайшиты). Эти группы различаются не только по своим названиям (*кожа, овлат, ходжа, худжа, саййид, хан, мир, махдум-зада, шах, ишан, тура и др.*), но и по происхождению от многих известных личностей в ранней истории ислама – курайшитов (первые четыре праведных халифа – ‘Али ибн Аби Талиб, Абу Бакр ас-Сиддик, ‘Умар ибн ал-Хаттаб, ‘Усман ибн ‘Аффан и некоторые ведущие сподвижники Пророка – Халид ибн ал-Валид, Са‘д ибн Аби Ваккас и др.). Причем потомки ‘Али ибн Аби Талиба от дочери Пророка – Фатимы (*саййид-зада, саййид, шариф*) в некоторых обществах Центральной Азии имеют равный статус с остальными родами (*сахаб-зада, ходжа*), иногда даже почитаются меньше, чем эти семейства (особенно в туркменском и казахском мусульманских обществах). Обозначения благородных фамилий отличаются большим разнообразием, и это создает дополнительные трудности для исследований, ибо если часть из них означает титулы правителей (*шах, хан, амир*), то другая часть – обращения к представителям высшего сословия общества («господин» – *тура, ишан, махдум, ходжа, саййид*; «потомки великих» – *аулад, махдум-зада, ишан-зада*) и т. д. Большинство исследователей их называют общим термином «потомки святых» (*аулад-и аулийа*), обозначающим среди тюрко- и персоязычных народов Центральной Азии их принадлежность к арабской самоидентичности. Однако они в корне отличаются от языковой этнографической группы «среднеазиатские арабы»¹: в каждодневной жизни они не поль-

¹ О среднеазиатских арабах см.: *Волин С. Л.* К истории среднеазиатских арабов // Труды Ин-та востоковедения. Вып. 36: Труды второй сессии Ассоциации арабистов. М.; Л., 1941. С. 111–127; *Кармышева Б. Х.* Среднеазиатские арабы // Народы мира.

зуются арабским языком, полностью следуют культурным традициям местного населения, не отличаются от последнего ни своим внешним видом, ни языком, ни культурой и в паспортах в графе «национальная принадлежность» обычно пишут сегодня название той титульной нации, среди которой живут много веков¹. Сословная идентичность у них играет большую роль. Они имеют ряд существенных черт, которые выделяют эту группу в остальной массе населения. Часто к своему фамильному, личному имени выходцы из этих семейств добавляют титулы «кожа/ходжа», «саййид», «мир», «хан/х^нан», «ишан» (например, Ин‘ам-ходжа ‘Усман-ходжаев, Мир-саййидов, Шакир-ишан-улы, Муса-ходжаева). В прошлом они жили в условиях сословной и клановой замкнутости, стараясь соблюдать строгую эндогамию в семейно-брачных отношениях и не допускать смешения крови посредством браков с представителями других этносов. В подтверждение своего высокого происхождения *кожа* владеют, как правило, рукописными документами о своей генеалогии (*насаб-нама*, *шаджара*), восходящей непосредственно к пророку Мухаммаду или его знаменитым сподвижникам (*сахаб*, *асхаб*, *сахб*)². В большинстве письменных генеалогий происхождение этих героев раннего ислама оформляется в форме «истории человечества» — оно восходит через основателей-эпонимов арабских племен к цепи библейских пророков (*анбийа’*, *набийун*, *русул*,

Т. 2: Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. С. 582–596; Амирьянц И. А. Этническое развитие среднеазиатских арабов // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980. С. 213–226; Barfield T. The Central Asian Arabs of Afghanistan. Pastoral Nomadism in Transition. University of Texas, 1983; Маддамиджанова З. Арабы Южного Таджикистана (историко-этнографические очерки). Душанбе, 1995; Кобзева О. Арабы // Этнический атлас Узбекистана. Стамбул: Ин-т «Открытое Общество» — Фонд содействия — Узбекистан, 2002. С. 27-31.

¹ Сухарева О. А. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1985. С. 161.

² Б. М. Бабаджанов выделяет в структуре родословных (*насаб-нама*) четыре части: 1) начало *насаб-нама*, которое представляет собой сакральные рассказы о святом предке; 2) нижняя часть, включающая в себя цепочку имен (*силсила*) от святого до заказчика документированной родословной; 3) цитаты из сакральных источников — Корана и *хадисов*, богословских сочинений, предписывающие уважение к потомкам Пророка. Из цитат такого рода выводится решение об освобождении саййидов, *кожа* от *хараджа* и других поземельных налогов; 4) повтор приведенных аргументов и краткое заключение, представляющее собой решение *кадия* (религиозного судьи) с подписями двух свидетелей о привилегиях и правах просителя в качестве потомка Пророка (Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио; Ташкент: Ёанги нашр, 2010. С. 661).

мурсалун), на вершине которой пребывает первочеловек Адам (Хазрат Адам Сафи Аллах)¹.

§ 1. Казахские *кожа*

Общественное положение и функции семейства Ауэзовых в Восточном Казахстане в XVIII–XIX вв. предопределялись традиционным статусом и функциями *кожа* в казахском мусульманском обществе. Как известно, влияние *кожа* по-особому ярко проявляется в кочевом обществе с его родоплеменной структурой, где факт принадлежности человека к какой-либо группе (*жуз, ел, ру, тайпа, ата*) является одним из реальных факторов в определении места личности и семьи в социуме. Именно такая общественная психология позволила *кожа* в условиях доминирования кочевников даже в оседлых регионах Центральной Азии сохранить и укрепить свое привилегированное положение. Вообще, нужно констатировать, что многие группы, входя в родоплеменную структуру, приобретали черты племени или рода (*ру*) и тем самым превращались в социальную общность, за которой были закреплены особые автономные права и привилегии. Например, среди казахов такие группы известны под общим названием «казахов, не входящих в состав трех жузов» («*уш жузге жатпайтын казак рулары*»). В их число знатоки казахских устных генеалогий чаще всего относят 15 родов: *кожа, сунак, шала-казак, торе, колеген², толенгит, караша, курама, калтак, кыргызали, ногой-казак, катаган, котан, каракойлы и созак³*. За *торе* был закреплен статус верховного светского правителя («торелик»), за *кожа* — «учителей религии», «распространителей исла-

¹ Такая черта генеалогий дает их владельцам основание значительно шире растолковывать вопрос о своем происхождении. Например, при посещении нами в 2003 г. святого места Чашма-йи Аййуб (Джалал-Абадская область Кыргызской Республики) местные ходжи, опираясь на предъявленное нам письменное родословие, заявили о том, что они являются не только арабами, но и прямыми потомками пророка Аййуба (Полевые материалы А. К. Муминова).

² На правом берегу Сырдарьи недалеко от сюткентской переправы находится святое место Колеген-Аулие (*Кожа М. Походы арабов в районы Ферганы, Чача и Средней Сырдарьи в VIII веке // Материалы и исслед. по археологии Кыргызстана. Вып. 4. Бишкек: Илим, 2009. С. 98*).

³ *Сайдаққожа Жүсіпұлы. Жүзге кірмейтін казак рулары // Қазақ шежіресі. Алматы: Атамұра—Қазақстан, 1994. Б. 95—107*. Имеются также более мелкие группы — потомки Баба Тукти Шашты 'Азиз «Ихлас-ата» (был женат на дочери Исхак-баба — Биби Марийа-ана; Баба-кожа, Кожа-Туклас, Ногой-казак, Мангытай, Сангыл), Той-кожа, Домби-Мылтык-кожа (Куйрыкты-кожа, Мылтык-кожа, Суйир-кожа, Сарт-кожа, Карнактык, Карашыктык, Шобанактык) и Мади-кожа.

ма», за *толенгит* — личной гвардии *торе* («торенын толенгиты»)¹. Из их среды особого статуса «белой кости» (*ак-суйек*)² в казахском обществе удостоились только две группы — *торе* (потомки Чингиз-хана, *алтын урык*)³ и *кожа* (потомки святых). Их неприкосновенность, общественный статус и привилегии среди остальных казахских родов были защищены нормами обычного права («урф», «адат»).

Кожа занимают заметное место в социальной и культурной жизни региона, хотя при определении их общего количества трудно обращаться к таким традиционным видам источников информации, как перепись населения, статистика, отметка в паспорте. Как правило, их общее количество никогда не устанавливалось со стороны властей при проведении мероприятий по учету населения. По этой причине приходится обращаться к примерным оценочным данным. Например, если общее количество казахов, не вошедших в состав *жузов*, некоторыми наблюдателями оценивается примерно в 300 тысяч человек, то казахские *кожа* вместе с *торе* и *сунак* составляют около 40 тысяч человек⁴.

В традиционном кочевом обществе если за *торе* признавалось его право на высшую власть, то *кожа* доминировали в религиозной жизни. *Кожа* действительно реально влияли на многие процессы в духовной сфере. Это касалось и уровня «книжного ислама» (*кожа* в качестве «улама» и суфийских наставников (*ишан*, *халифа*) растолковывали положения исламского учения и религиозной практики), и уровня «повседневной религии» (они удовлетворяли практически все формы религиозных запросов населения).

Знанию *жети-ата* (патрилинейных предков до седьмого колена) в традиционном казахском обществе придается большое значение.

¹ *Өтегенов К., Жусанбаев К.* Абак керей. Төр шежіресі. Куйтын: Іле халық баспасы, 2008. Б. 575.

² «Голубая кровь, белая кость, золотой род» (*Акишев А.* Кожа у престола торе: казахстанские хроники. Год 2001 // Тамыр: Альманах. Вып. 1 (3), январь-март 2001 г. Алматы: Ассоциация «Золотой век»; Аналитический центр культурной политики, 2001. С. 25–64; текущая цитата на с. 37).

³ «...в силу исторической (коллективной) памяти, основным компонентом которой... оставались мифы и сказания о «батырах прошлого», основная часть кочевников продолжала [в рамках нового исламского идеологического пространства] именовать собственно чингизидский род “золотым” — Алтын Уруг/Золотой Род» (*Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 347–348).

⁴ *Абдурахманов* (*кожа* из рода Хорасан, ныне живущий в г. Караганды, Казахстан). Об истории саййидов или *кожа*: Рукопись из фонда Ин-та тюркологии Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Ясави. Тетрадь первая, лист 20 (на каз. яз.). Имеются другие оценки. Например, по предварительным подсчетам С. Саттарова, удельный вес *кожа* среди казахов составляет около 500 тысяч человек.

В нем самоидентификация личности происходит через определение ее места в наследственной сети родства. Через связи личности с определенным родом, племенем, их сети общественных контактов, коллективную память осуществляются ее выход во внешний мир, восприятие человеческой истории. Эта сеть включает в себе немало информации разнообразного содержания.

Роды казахских кожа. Среди знатоков генеалогий и в литературе существуют различные варианты классификации родов казахских *кожа*. Одни казахские генеалоги делят все роды на две большие группы: 1) Шайкы Бузырык (Арслан-Баб, Ходжа Ахмад Йасави); 2) Шамши Ахмет/Шамшыахмет (Корасан *кожалар*, Кыдырык *кожалар*, Баксайыс *кожалар*, Ак *кожалар*, Дивана *кожалар*)¹. Имеются знатоки, дающие перечень потомков Шамшыахмета в другом варианте: ‘Абд ал-Джалил-Баба (Корасан *кожалар*, Дыуана *кожалар*, Кырык-садак *кожалар*), Курбан (Баксайыс-шидеркаткан), Жусип (Сабылыт *кожалар*), Аблабат (Сейит *кожалар*), Косшы (Турикпен *кожалар*) и Кожахан (Кылышты *кожалар*)². Другая часть знатоков генеалогий *кожа* среди казахов по традиции перечисляют всего 17 родов (*ру*) казахских *кожа*, равных по статусу: Аккоргандык, Аккожа, Баксайыс, Хорасан, Дуана, Сейит, Кылышты, Сабылт, Кылауыз, Жусип *кожалар*, Карахандык, Керейит, Шарип *кожалар*, Кырык-садак, Турикпен *кожалар*, Сунак и Смайыл *кожалар*³.

Однако приведенные в этом списке роды *кожа* не равны друг с другом ни по своей численности, ни по своему статусу, и самое главное – по своему происхождению. Ведущиеся нами исследования показывают, что наиболее плодотворным подходом стало бы их изучение по признаку происхождения (*насаб*, *сулб*) от конкретного исторического лица. При применении такого подхода казахских *кожа* можно подразделить на три большие группы:

I. ‘Алиды – потомки халифа ‘Али ибн Аби Талиба (656–661).

II. Сиддикиды/бакриды – потомки халифа Абу Бакра ас-Сиддика (632–634).

III. ‘Умариды/фарукиды – потомки халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба ал-Фарука (634–644).

¹ Өтегенов К., Жусанбаев К. Абақ керей. Төр шежіресі. Б. 576.

² Тоқтабаев А., Ибадуллаева З. Қазақ халқының құрамындағы қожалар этносы // Ислам әлемі. № 2-3 (50-51). 2006. Б. 25.

³ Сәдібеков З. Қазақ шежіресі. Ташкент: Өзбекстан, 1994 (на каз. яз.). В качестве мелких родов известны группы Муслим *кожалар*, Кутайбан *кожалар*, Садат *кожалар*, Конак *кожалар*, Баргана *кожалар*, Шайбан *кожалар*, Сауыт *кожалар*, Шамши *кожалар*, Сиык *кожалар*, Косым *кожалар* и др.

Далее, внутри ‘алидов можно выделить две подгруппы:

1) ‘алиды-ханафиты – потомки третьего сына (после ал-Хасана и ал-Хусайна, рожденных от дочери пророка Мухаммада – Фатимы) халифа ‘Али ибн Аби Талиба – Имама Мухаммада ибн [‘Али ибн Аби Талиба] ал-Ханафийа (ум. в Медине в *мухарраме* 81/марте 700 г. в возрасте 65 лет), рожденного от Хаула, дочери Джа‘фара ибн Кайса ибн Сасламы, из арабского племени бану ханифа¹; они в исламской литературе известны также под обобщенным именем «мухаммадийа» (потомки Мухаммада ибн ‘Али);

2) саййиды – ‘алиды-хусайниты (потомки сына ‘Али – ал-Хусайна ибн ‘Али, уб. в 680 г., рожденного от брака этого халифа с дочерью Пророка – Фатимой, ум. 631 г.).

В свою очередь, среди ‘алидов-ханафитов можно выделить четыре рода: Алты-Шайх балалары, Карахандык *кожалар*, Хорасан *кожалар* и Дуана *кожалар*, а среди ‘алидов-хусайнитов – два крупных рода казахских *кожа*: Кылышты *кожалар* и Сейит *кожалар*.

Сиддикиды среди казахов представлены тремя крупными родами – Сунак *кожалар*, Кылауыз *кожалар* (он также известен под именем его основателя – Жакып-ата) и Шамши *кожалар*.

‘Умариды среди казахов представлены родами Кырык-садак *кожалар*, Шайхантахур *кожалар* и Бабайлык *кожалар*.

По идее, казахских *кожа* можно было бы называть потомками четырех праведных халифов (*ал-хулафа’ ар-рашидун, шар-йар, чахар-йар*), однако среди казахов не представлены потомки третьего из четырех – Зу-н-Нурайна ‘Усмана ибн ‘Аффана (644–656) – Зу-н-Нуриды. Следует заметить, что потомки этого халифа в течение долгого периода

¹ *Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти*. Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1973. С. 132 (серия «Письменные памятники Востока», XLIII). При жизни своего отца Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа прожил 24 года, а после его смерти – 41 год. Между прочим, известный казахский историк и этнолог, чингизид (*торе*) по происхождению Чокан Чингисович Валиханов (1835–1865) был с рождения наречен именем Мухаммад-Ханафийа, что было отмечено в текстах его надгробия, установленного по приказу генерал-губернатора фон Кауфмана (Центральный государственный архив Республики Узбекистан, фонд И-1, опись 20, дело 4119, № 6). Мы благодарим нашего коллегу доктора Б. М. Бабджанова за предоставление данных об этом документе. Тут, вероятно, сыграл свою роль факт происхождения бабушки Ч. Ч. Валиханова – Айганым бинт Саргалдак-кожа (1785–1856), супруги Вали-хана, из числа баксайыс *кожалар*, потомков Имама Мухаммад-и Ханафийа (*Маргулан А. Х. Основные этапы жизни и деятельности Ч. Ч. Валиханова // Валиханов Ч. Избранные произведения / Вступ. статья А. Х. Маргулана. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1986. С. 5).*

проживают и действуют в составе других мусульманских обществ Центральной Азии¹.

Другая важная деталь – потомки ‘аббасидов (749–1258; *хашимиты*) и других сподвижников Пророка из числа курайшитов (Халида ибн ал-Валида, Са‘да ибн Аби Ваккаса и др.) не входят в состав казахских *кожа*². Можно предположить, что факт вероломного убийства народного героя Абу Муслима (747–755) сторонниками ‘аббасидских халифов сыграл свою роль в непопулярности этой династии в большей части Центральной Азии, в частности, в регионе сырдарьинского бассейна. Однако вместе с тем следует отметить, что Хазрат ‘Аббас ибн ‘Абд ал-Мутталиб ибн Хашим (ум. 653) почитался в Центральной Азии в качестве *пира* – святого покровителя водоносов³. Далее нами будет предпринята попытка идентификации Исхак-Баба, главного героя сакрального сказания и основателя одного из основных родов казахских *кожа*, с Исхаком ат-Турком (так он назван в «ал-Фихристе» Ибн ан-Надима, X в.), продолжателем дела Абу Муслима в Центральной Азии после его смерти.

I. ‘Алиды

‘Алиды-ханафиты. Их общим предком является Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа. В казахстанской части Центральной Азии известны

¹ *Зу-н-Нуриды* представлены среди туркменских *овлат* (см. далее). В северной части Ферганской долины эта группа *худжа* играет важную роль: ее представители являются главными героями в цикле преданий о Сафид-Булане, Паша-Пириме, Биби ‘Убайда (Бувайда) и в сакральном мире вокруг культовых мест, связанных с их же именами. Передают, что известный правовед и основатель известной фамилии самаркандских *шайх ал-исламов* (XII–XVI вв.) – Бурхан ад-дин Абу Бакр ибн ‘Али ибн ‘Абд ал-Джалил ар-Ришдани ал-Маргинани ал-Фаргани (ум. в 1197 г.) был потомком халифа ‘Усмана ибн ‘Аффана (ок. 575–656).

² Известный йасавийский святой Баба Мачин считался отпрыском ‘аббасидского халифа Харуна ар-Рашида (786–809). (*‘Абд ал-Кадир ибн Мухаммад-Амин.* Маджма‘ ал-ансаб ва-л-ашджар / Введ., пер. с араб., перс. и тюрк. яз., коммент., подгот. факс. к изд. Ш. Х. Вохидова, А. К. Муминова, Б. Б. Аминова. Отв. ред. А. К. Муминов. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. С. 243). В кишлаке Катта Кенагас (Кинагас-и Калан), что находится в Уч-Куприкском районе Ферганской области, похоронен святой Дийа‘ ад-дин-тура ибн Данийал-хан (Катта-ходжа) Хазини (1867–1923), непосредственный потомок ‘аббасидов (*Абдулахатов Н., Мастанов С., Тухтабоев И.* Хазиний юрти. Ташкент: Ўянги аср авлоди, 2010. С. 81, 101–102). Его предки пользовались влиянием и почетом в местном обществе. Сейчас в кишлаке проживают 20 дворов его потомков (устная информация Сабир-хана Мастанов, жителя кишлака Катта Кенагас, 25 августа 2004 г.). Их родственники распространены по Ферганской долине, Самарканду и Шахр-и Сабзу (старинный Кеш).

³ *Айни С.* Воспоминания // Сочинения. Т. 6. Ташкент: Изд-во худ. лит. «Ташкент», 1965. С. 65.

три потомка Имама – Исхак-Баб ибн ‘Абд ар-Рахман-Баб ибн ‘Абд ал-Каххар ибн ‘Абд ал-Джаббар ибн ‘Абд ал-Фаттах ибн Мухаммад ибн ‘Али/ал-Ханафийа, его родной брат ‘Абд ал-Джалил-Баб и дядя (брат их отца) ‘Абд ар-Рахим-Баб. Эти трое основали множество местных городов и селений. Они считаются родоначальниками абсолютного большинства групп *кожалар*, проживающих и действующих среди современных казахов.

1. *Алты-Шайх балалары*

В состав этой группы входят шесть родов: 1) *Баксайыс кожалар* (родоначальник – Баксайыс, или Бахшайыш-ата); 2) *Каракшылар* (родоначальник – Хусайн-шайх); 3) *Каугандык кожалар* (родоначальник – ‘Алим Кауган-ата, или Ибрахим Каугани, похороненный в местности Кауган-Тобе в Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области); 4) *Бурхан-тобы*, или *Бурханшайыктар* (родоначальник – Бурхан ад-дин-шайх); 5) *Окшы*, или *Окшы-Аталар*, *Окшатайлык* (родоначальник – Ибрахим Окшы-ата, похороненный недалеко от поселка Шиели/Чиили в Кызыл-Ординской области); 6) *Карашайх кожалар* (родоначальник – Кара-шайх).

Это объединение по традиции состоит из двух ветвей: 1) Баксайыс составляет отдельную ветвь (*Баксайыс кожалар*); 2) остальные пять родов образуют ветвь *Аккоргандык кожалар* (Бес ата).

Баксайыс кожалар. Родовым центром является селение Шайан, что находится в Южно-Казахстанской области. Генеалогии выводят Баксайыс-кожа от сына Садр-кожа, родного брата Ходжи Ахмада Йасави, – Мухаммада Данишманда. Его сын Абдал ‘Али является предком Баксайыс-кожа. Известны шесть подразделений внутри *Баксайыс кожалар* (Алты ата Бахсайыс) – Бак-Мухаммад, Карим-берди, Маулен-берди, Отеш, Тикеш и Аллах-берди (Алде-берди)¹. К последнему подразделению Баксайыс принадлежит фамилия Ауэзовых.

Известны также другие версии происхождения *Баксайыс кожалар*: один из вариантов генеалогий связывает их родоначальника с отцом Ходжи Ахмада Йасави в такой последовательности: Ибрахим-шайх – Садр ад-дин – ‘Абд ал-Малик – ‘Али-кожа – Сулайман Бакиргани (Хаким-ата) – ‘Али ал-Асгар (по прозвищу Кошкар-ата) – Баксайыс-кожа. По данным устных генеалогий, мелкие группы *таджик-хорасан-кожа* и *хорасан-баксайыс* признают своего родоначальника

¹ Баксайыс Баба ұрпақтары // *Асқар Маңабай (Уәли)ұлы*. Әзиз әулет. Шахиахмед Хазрет пен оның інісі Фатих имамның һәм олардың ұрпақтарының шежіресі. Алматы: Өнер, 2001. Б. 290.

Султан-Бакшайыш (Бак-Шу‘айб) потомком ‘Абд ал-Джалил-Баба (Хорасан-ата)¹.

Аккоргандык кожалар. Общее название второй ветви этого крупного рода происходит от словосочетания «Ак-Корган» (буквально: «Белая крепость») – прежнего названия поселка Тугискен, что располагается в Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области. На территории поселка находятся руины средневекового городища Ак-Корган. Из текстов опубликованных нами родословных (*насаб-нама*) становится ясно, что данное городище до XIV в. называлось Урунг-Куйлак (буквально на огузском диалекте тюркского языка «Белая крепость», «Белое поселение»). На территории поселка находятся почитаемые могилы святых предков Алты-Шайх балалары – Садр-ата (старшего брата Ходжи Ахмада Йасави), Койлаки-ата (Маулана Сафи ад-дина Урунг-куйлаки), Хусайн-шайха, Кара-шайха и др.

Общим предком Алты-Шайх балалары является Исхак-Баб – потомок ‘Али ибн Аби Талиба в седьмом колене от его сына Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Почитаемая могила святого всетуркестанского масштаба – Исхак-Баба расположена на территории села Баб-Ата в Созакском районе Южно-Казахстанской области. Большинство святых региона генеалогически связаны с этими родами Алты-Шайх балалары и являются потомками Исхак-Баба: Арслан-Баб, Ходжа Ахмад Йасави², Занги-ата, Карга-Баб, Лачин-Баб, Домалак-ана (Нурила-ана, супруга Байдибек-ата – общего родоначальника племенных союзов Старшего жуза казахов – Албан, Суан и Дулат) и др.

¹ Среди ходжей, выявленных А. Д. Гребенкиным в Заравшанском округе Самаркандской области и отмеченных (на основе материалов А. Д. Гребенкина) Л. Н. Соболевым, находились: 1) *Ак-суйек-ходжа*, потомки Мухаммада ибн ал-Ханафийа, прибывшие из Ходжента; 2) *Ак-суйек-ходжа-казах*, потомки Аулийа’-Ата, прибывшие из Карнака, недалеко от Туркестана; 3) *Ходжа-бахшаиш*, потомки святого Хорасан-Ата, прибывшие из Дашт-и Кипчака и 4) *Ходжа*, потомки Ходжи Ахмада Йасави, прибывшие из окрестностей Туркестана (*Гребенкин А. Д.* Мелкие народности Заравшанского Округа // Русский Туркестан: Сборник, изданный по поводу Политехнической Выставки. Вып. 2: Статьи по этнографии, технике, сельскому хозяйству и естественной истории / Ред. В. Н. Троицкий. М., 1872. С. 110–119; *Соболев Л. Н.* Географические и статистические сведения о Зеравшанском Округе с приложением списка населенных мест Округа // Записки Императорского Русского географического общества по отделению статистики, 4. СПб., 1874. С. 163–454; *DeWeese D.* Foreword // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 23).

² В 1930 г. М. Е. Массоном замечено, что количество семей в г. Туркестане, считающих себя родственниками этого шайха, насчитывалось более 200 (*Массон М. Е.* Мавзолей Ходжа Ахмета Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское отделение Общества изучения Казакстана, 1930. С. 19; *DeWeese D.* Foreword // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 24).

Имя и авторитет Ходжи Ахмада Йасави используются по-разному при освящении линий родственных связей разными родами *кожа*. Например, если среди казахских *кожа* Алты-Шайх балалары преемственность продолжена только по мужской линии — через родного (старшего) брата великого шайха-мистика — Садр-кожа, то среди современных узбекских *худжа* Туркестана — по линиям его дочерей (родной дочери Гаухар Шахназ (Гаухар Хуш-тадж биби) и приемной Джамила-биби). Последнее, по данным документированных генеалогий, произошло при оккупации Туркестана кокандцами (1819–1864), когда на политическую арену выходят наследники Ходжи Ахмада Йасави по линии потомков его дочерей (роды узбекских *худжа* Шайх ал-ислам, Накиб, Шайх-и ‘азлар)¹.

В большинстве обнаруженных генеалогий Аккоргандык *кожалар*² представлены потомки Садр-кожа по нисходящей линии от Мухаммада Данишманд-кожа, Маулана Сафи ад-дина Урунг-куйлаки до Ал-Мухаммад-кожа (именно от последнего ведут свое происхождение все современные Аккоргандык *кожалар*). Брат Ал-Мухаммад-кожа — Бал-Мухаммад-кожа считается родоначальником подрода Кара-кожа. Другой подрод — Ак-кожа проживает преимущественно среди казахов Кокшетауской области Республики Казахстан и Монголии.

2. Карахандык *кожалар*

Род получил свое название от прозвища ‘Абд ар-Рахим-Баба — Сатук Бугра Кара-хан Гази. Под этим почетным именем известен первый караханид, принявший ислам. Несмотря на то что факт нахождения его могилы в местности Артудж/Артуш (Синьцзян) широко известен, составители одной (кокандской) из версий сакрального сказания утверждают, что почитаемое место его погребения находилось в селе Кара-Асман в Арысском районе Южно-Казахстанской области³. Однако нам не удалось обнаружить святого места под таким названием на территории средневекового городища Караспан. Речь здесь, скорее всего, идет о святом месте Кара Бугра-Ата/Бугра-Ата, что находится по-

¹ В вакфном документе, выданном кокандцами мечети и *мазару* Хазрата Султан ал-‘арифин Ходжи Ахмада Йасави, *мутаваллием* назван представитель новых выдвинутых — Рахматаллах-ходжа ‘Али-Акбар-ходжа Накибов (ЦГА РУз, фонд И-17 [Сыр-Дарьинское областное правление], опись 1, дело 32689, папка № 86).

² Всего нами были зафиксированы 19 линий по данным письменных родословных Аккоргандык *кожалар*. (Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 278–285. Прил. № 2).

³ «Насаб-нама» (ред. «Кара-Асман») // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 156–234; Байан-и аулади султан Сатук Бугра-хан. Рукопись ИВРУ, № 3404/3, л. 130а-131б. Его почитаемая могила находится в Кашгаре (Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 992).

близости, в Созакском районе¹. Среди святых, которых традиция относит к этой ветви, следует упомянуть Аулияа'-ата, похороненного в городе Тараз, Кара-хана – в селе Кайалык, Абу-л-Касим-хан-ишана (ум. 1892) – в г. Ташкенте².

По вопросу их связи с династией Караханидов (840–1212) существуют неопубликованные материалы покойного историка проф. Б. Д. Кочнева (1940–2001), который сопоставил сведения родословных³ с нумизматическими данными. По его мнению, составители ранней редакции насаб-нама имели общие смутные представления об отрарской ветви Караханидов. В связи с этим следует упомянуть, что достойны внимания сведения насаб-нама о представителях других династий того периода – Кара-Китаев (1141–1211), Кара-Канглы, хорезм-шахе 'Ала' ад-дине Мухаммаде (1200–1220) и его родственниках.

Среди *Карахандык кожалар* отдельно упоминаются роды собственно *Карахандык*, *Кулан-бастык*, *Ак-колдык*, *Зергерлер*. Группа *Карахандык* в количестве 70 дворов проживает в местности Кыз-Ана Чиназского района Ташкентской области. Группа *Кулан-бастык* проживает в селе Сексен-Ата Средне-Чирчикского района Ташкентской области. Местность Ак-Кол, в 60 км к юго-западу от Тараза, дала название третьей группе – *Ак-колдык*. Группа *Зергерлер* («Мастера золотых изделий») населяет Сары-Агашский район Южно-Казахстанской области.

3. Хорасан кожалар

Название рода происходит от прозвища 'Абд ал-Джалил-Баба – Хорасан-ата. Согласно материалам насаб-нама⁴, это прозвище (Хурасани, вернее *нисба*) он получил за заслуги перед исламом: этот

¹ *Мирхалдар оғли М.* Қарабура авлияа (Созакдағи машхур затлар). Исхақбаб, Абдужамилбаб (!), Баба Тукин сачли Азиз, Думалақ ана. Ташкент: Йазувчи, 1997 (на узб. яз.).

² Об упоминании ходжей Карахан/Карахани по регионам Центральной Азии см.: *DeWeese D.* Foreword // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 23.

³ Отдельные родословные этого рода были опубликованы еще в конце XIX в. и стали предметом исследований: *Каллаур В. А.* О Карахане и мазарах Аулияата и Айша-биби // ПТКЛА. 1897, год 2-й. С. 6–8; К родословной Аулияатинского святого Карахана // ПТКЛА. 1898, год 2-й. Приложение к протоколу от 29 августа 1897 г. С. 13–15; Родословная Карахана, составленная казием Муллою-Абдуллою Юнусовым на основании исторических книг // ПТКЛА. 1898, год 2-й. Приложение к протоколу от 29 августа 1897 г. С. 16; Родословная Карахана, патрона гор. Аулияата // ПТКЛА. Ташкент, 1899, год 4-й. С. 87–91.

В дополнение к этому нами были зафиксированы десять линий родословных *Карахандык кожалар*. (Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 286–290. Прил. № 3).

⁴ Нами были зафиксированы одиннадцать линий по данным родословных потомков 'Абд ал-Джалил-Баба. (Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 291–294. Прил. № 4).

святой, завоевав Хорасан, обратил его население в мусульманскую религию¹.

Родовой центр Хорасан располагается на территории средневекового городища Озгент (его руины – на территории хозяйства «Озгент» в местности Тоты-Кус Аралы в Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области). Здесь находятся почитаемые могилы Хорасан-ата (‘Абд ал-Джалил-Баб), его сына Хусайн-кожа, их потомка в 12-м колене Худай-кул-кожа. Считается, что собственно род Хорасан берет начало от Хусайн-кожа – старшего сына ‘Абд ал-Джалил-Баба. Этот род состоит из 12 подразделений (*ата*), однако местным знатокам генеалогий в Жана-Корганском районе известны только восемь из них: 1) Курбан; 2) Кожахан; 3) Абыла; 4) Жусып; 5) Улык; 6) Абит; 7) Жакып; 8) Бабарайым. Имеется информация о том, что в семье Берден Толегенулы, проживающего в ауле Кожакент Жана-Корганского района Кызыл-Ординской области, хранится знамя (*ту*) Хорасан *кожалар*².

4. Дуана кожалар

Род получил свое название от прозвища Махди-кожа – Дивана-кожа (по-казахски Дуана-кожа), жившего примерно в XVII в. Он был продолжателем линии второго сына Хорасан-ата (‘Абд ал-Джалил-Баба) – Ибрахим-кожа-суфи. По сведениям сакрального сказания, Ибрахим-кожа-суфи правил в течение 55 лет средневековым городом Джанд (Жент, варианты: Худжанд, Хуб-Джанд). В состав рода собственно Дуана входят следующие четыре группы: 1) Кожажан-кожа; 2) Кылыш-кожа³; 3) Пир-зада-кожа⁴; 4) Бекпенбет/Бакпенбет-кожа⁵.

¹ Здесь, скорее всего, нужно иметь в виду древний «Большой Хорасан», включавший в себя вместе с собственно Хорасаном также многие регионы и Центральной Азии; Легенда о Хорасан-ата // ПТКЛА. 1901, год 6-й. С. 79–82; Массон М. Е. Куфическая надпись мавзолея Мухаммада сына Зайда в старом Мерве // Труды Южно-Туркменистанской археол. комплексной экспедиции. Том XIV. Ашхабад: Ылым, 1969.

² Тоқтабаев А., Ибадуллаева З. Қазақ халқының құрамындағы қожалар этносы // Ислам әлемі. № 2-3 (50-51), 2006. Б. 23–24. В настоящее время знамя хранится в мавзолее Хорасан-ата (устная информация С. Саттарова, 2011 г.).

³ Согласно одной из легенд, Кожажан и Кылыш родились сиамскими близнецами, которые были разделены одним ударом меча (*кылыш*), отчего оба брата получили свои имена (устная информация Айгул Уайсовой. Алматы, 2008 г.).

⁴ Почитаемые могилы Кожажан-кожа, Кылыш-кожа, Пир-зада-кожа известны в местности Айдарлы вблизи аула Жетыкол Сырдарьинского района Кызыл-Ординской области (Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің атаегі. Б. 328).

⁵ Махди-кожа женился на дочери царя афганского города Балх, когда находился в поездке. От этого брака родился Бак-Мухаммед. Остальные трое его сыновей оставались в Сыганаке. Для поиска старших братьев его родитель дал ему свой чалму, перстень и ‘асу (Жанарұлы Б., Омарұлы Ж. Қажы Мәді (Дуана) кожа баласы Бакмұхаммедтің ұрпақтары. Алматы: «Алтын Орда» баспа-полиграфия фирмасы, 2002. Б. 4).

Еще одна из ветвей, пятая группа Дуана-кожа, носит название Нийаз-кожа (от слова «нийаз» – подношение). Она происходит от прямых потомков Исма‘ил-ата ибн Ибрахим-ата ал-Кадикурти ат-Туркистани¹. Эта группа, в свою очередь, подразделяется на такие части: 1) Карабаулык; 2) Тиркис; 3) Беглер; 4) Машраб. Основная часть этих групп населяет Сары-Агашский район Южно-Казахстанской области.

Из группы Дуана вышли известные исторические личности – йасавийский шайх Исма‘ил-ата (XIV в.); его сын Кожа Исхак ибн Исма‘ил-ата ат-Туркистани ал-Кадикурти (XIV в.), автор классического труда «Хадикат ал-‘арифин»; общественный деятель Йаланг-Айак-кожа (Жаланайак ‘Аздер; XVIII в.)²; Рахмет-жырау Мазкожаев; Куаныш Баймагамбетов; известный казахский писатель Калтай Мухамеджанов (ум. 2001) и др.

Как вспоминал Калтай Мухамеджанов, однажды в беседе с Мухтаром Омархановичем Ауэзовым у себя дома он упомянул великому учителю, что между ним и пророком Мухаммадом находятся 50 колен. На это заявление М. О. Ауэзов ответил, что между ним самим и пророком Мухаммадом – 51 колено. Хозяин дома заметил, что его предок Айна-

¹ Почитаемая могила Исма‘ил-ата и кладбище с погребениями его потомков находятся в селе Турбат (Гузийан) Казыгуртского района Южно-Казахстанской области (западная часть горы Кос-Мола) на трассе Великого Шелкового пути в его части, соединяющей Шымкент с Ташкентом. О двух линиях генеалогий потомков Нийаз-кожа см.: Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 291–292. Прил. № 4, док. 1 и 3. В копии родословного документа, предоставленной нам Уктамжоном Султановым (г. Ташкент), дается следующее древо одной из побочных линий: Хазрат ‘Али Насир лива’ ан-наسر – Амир ал-му‘минин Имам Мухаммад-и Ханафийа – ‘Абд ал-Фаттах – ‘Абд ал-Джалил – ‘Абд ал-Джаббар – ‘Абд ал-Каххар-ата – Амир ‘Абд ар-Рахман – ‘Абд ал-Джалил-Баб – Ибрахим Суфи – Мика‘ил Суфи – Исрафил Суфи – Исма‘ил Суфи – Айина Суфи – Мухаммад Суфи – Махмуд Суфи – Бадр/Балли-ата – Суйундук-ата – Куйундук-ата – Ибрахим-ата – Исма‘ил-ата – Исхак-ата (его брат – Йа‘куб-ата, по прозвищу Тулкучи-ата. У него была дочь по имени Фатима-Султан. Ее сын – Зу-л-Фикар-хан-шайх – Бузург-хан-шайх – Суйунч-бек-хан-шайх – Махмуд-Султан-хан-шайх – Махмуд-хан-шайх – Суйундук-хан-шайх – Джан-Мухаммад-хан-шайх – Мулла Мухаммад-Муким-хан-шайх – Кади-Баба-хан-шайх – Мухаммад-кули-хан-шайх – Мухаммад-Ридахан-шайх – Пирим-хан-шайх – Надр-хан-шайх – Мулла ‘Иса-хан-шайх). Документ был составлен 11 *рамадана* 1230/17 августа 1815 г. в Коканде и заверен 43 оттисками печатей.

² *Әсілхан Оспанұлы. Жаланаық Әздер хақында бірер сөз // Мұрагер. Әсілхан Оспанұлы. Ғылыми зерттеулер, мақалалар, естеліктер, хаттар, библиография / Құрастырып, көркемдеп, баспаға дайындаған Ерәлі Әсілханұлы. Алматы, 2008. Б. 371–382.*

суфи ибн Мика'ил и предок М. О. Ауэзова Баксайыс (Камал ад-дин-шайх) были современниками¹.

'Алиды-хусайниды. Их присутствие в составе казахских *кожа* в потенциале могло вызвать споры и претензии на большую близость к Пророку, что в суннитской среде воспринималось как рафидийа/рафизийа (обвинение в принадлежности к радикальному ши'изму). Однако, как и в среде туркменских *овлат* (см. далее), саййиды среди казахов не ставились выше остальных родов *кожа*.

5. *Кылышты кожалар*

Родоначальник всех *Кылышты кожалар* — *Кылышты-ата* (Саййид Бурхан ад-дин)², почитаемая могила которого находится в Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области. Как показывают обнаруженные родословные документы, представители этого рода связывают свое происхождение с известным накшбандийским шайхом Махдум-и А'зам Ахмадом Ходжаги ибн Джамал ад-дином ал-Касани ад-Дахбиди (1464–1542)³, дальним потомком по восходящей линии Муса Казима (ум. 799), 'Али-йи Муса-Рида — Саййида [Абу] Талиба/Тахира. Они представлены одной линией сына Махдум-и А'зама — Исхак-кожа: Шади-кожа — Убайдаллах-кожа — Шойып-кожа.

Кылышты внутри рода подразделяется на следующие группы: Сабылт, Гыждуандык, Са-Сейит и Кылышты-ата.

Название первого подрода среди Кылышты — Сабылт-кожа происходит от прозвища его родоначальника Имама Сабылта. Имеется версия, что имя Сабылт происходит от словосочетания «Шах-и Булут» («Царь облака»), потому что этот святой владел качеством чудотворения — он мог ходить в небе по облакам. По другой версии, это измененная форма от словосочетания «Шах-и Бузург». Шах-и Бузырык яв-

¹ Устная информация Сабиры Мухамеджановой. Алматы, 24 ноября 2009 г.

² Прозвище «Кылышты» происходит от *лакаба* знаменитого его предка — Бурхан ад-дина Килича (*Абашии С. Н.* Бурханиддин-Кылыч // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов.* 2006. Т. 1. С. 76–78), либо этот род имел *тамгу* — *кылыш* (меч), или оно образовано от титула одного (Килич Кара-хан) из караханидских ханов (840–1212). Пока точно выяснить не удастся.

³ *Sawada M.* The Genealogy of Makhdum-i A'zam and the Cultural Traditions of Mazars // *Studies on Mazar Cultures of Silk Road* / Ed. by J. Sugawara. Tokyo (forthcoming); *Бабджанов Б. М.* Махдум-и А'зам // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов.* 2006. Т. 1. С. 262–263. Махдум-и А'зам умер в одном из своих *ханакахов* (обителей), расположенном в селении Дахбид, где и был похоронен. По приказу самаркандского правителя, предводителя племенного союза Торт-Кара в составе Младшего жуза казахов Жалангтос-би (Йалангтуш Бахадур, 1611–1648) над его могилой был возведен комплекс (*дахма, мадраса, ханаках*), где позже был похоронен и сам строитель этого комплекса.

ляется потомком ‘Али и Фатимы в 23-м колене¹. У Сабылт-кожа было пять сыновей: Турсын-кожа, Шамши-кожа, Калдар-кожа, Улан-кожа и Жиен-кожа. Одна группа из них, потомки Турсын-кожа, проживает в г. Чимбай в Каракалпакстане. В подроде Турсын-кожа известен святой Назар-кожа, от которого берут свое начало *кожа* Киик-Сауган. Одна группа Улан-кожа известна в Каракалпакстане, другие – в Торгайском, Костанайском и Семейском (Аягуз) регионах. В селе Шайан Южно-Казахстанской области проживают подгруппы Сабылт – Косым-ишан и Калтай-ишан.

Подгруппа Гыждуандык *кожалар*, вероятно, связана с крупным торговым селением Гидждуван/Гудждуван, находящимся в 25 км к северо-востоку от Бухары. Там погребен Ходжа ‘Абд ал-Халик ибн ‘Абд ал-Джалил ал-Гидждувани² (ум. 1180 или 1220), основатель, согласно устойчивой традиции, самостоятельной школы мистицизма в Мавараннахре, известной как ходжаган, учение которой впоследствии практически полностью воспринял Ходжа Баха’ ад-дин Накшбанд (ум. 1389).

Группа Са-Сейит *кожалар* (родоначальник – Джалал ад-дин Сейит), родом из Саурана, населяет в настоящее время Жеты-Сайский район Южно-Казахстанской области. Выходец из этого рода Аскар Сулейменов – известный казахский писатель.

Среди Кылышты-ата известны также группы Есим-сейит и Баб-сейит, проживающие в настоящий момент в Коргалжыне Акмолинской области.

6. Сейит *кожалар*³

Они считаются потомками известного йасавийского шайха Саййид-ата (ум. 1308). Известно, что генеалогия этого рода возводится к одному из потомков Имама Муса Казима (ум. 799), вошедшего в состав «золотой цепи» (*силсилат аз-захаб*), – к Саййиду Ибрахиму⁴. От потомка

¹ Жәркенұлы Ш. Сейіт, сабылт кожалар шежіресі. Алматы, 1997; Тоқтабаев А., Ибадуллаева З. Қазақ халқының құрамындағы кожалар этносы // Ислам әлемі. № 2-3 (50-51). 2006. Б. 23.

² Акимущин О. Ф. ал-Гидждувани // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 112–114.

³ Изложение истории одной из линий Сейит *кожалар* см.: Тұрсынәлі Айнабекұлы Сейіт-Әлі әулеті. Сәйітнама. Адам атадан немереме дейін шежіре-дастан. Алматы: Қасиет, 1998.

⁴ Тахир-Ишан дает такую линию: Имам ‘Али – Имам Хусайн – Имам Зайн ал-‘Абидин – Имам Мухаммад-Бакир – Имам Джа‘фар ас-Садик – Имам Муса Казим – Саййид Ибрахим Рида – Саййид Мухаммад Кабир – Саййид ‘Абдаллах – Саййид Джа‘фар – Саййид Мухаммад – Саййид ‘Абдаллах – Саййид Муса ат-Таки – Саййид Хусайн Кахир – Саййид Абу Бақр Рида – Саййид Ахмад, по прозвищу Саййид-ата (*Ислами Х. Султан ул-арифин Хожа Ахмад Яссави. Ташкент: Фан, 2005. С. 28*).

Саййид-ата — Саййид ‘Абдаллаха Зарбахша ведут свое происхождение такие подроды этой группы *кожа* среди казахов, как Шубар-атты Малим-сейит (основатель — Малим-сейит), Канглы-сейит, Саййид-ата. От подгруппы Саййид-ата берут начало ветви Кыдыр-кожа (основатель — Аксак Кыдыр ибн Мухаммад-Амин-кожа (1670–1733) похоронен в квартале Калан-Хан/Калла-Хана г. Ташкента, был последователем накшбандийского шайха Махдум-и А‘зама¹) и Гадай-кожа. У сына Аксак Кыдыра — ‘Ауэз-кожа было двое сыновей: Кетте-кожа и Ахмет-кожа. От сына Ахмет-кожа — Надир-кожа берет начало группа Сайак *кожалар*. Надир-кожа так был назван за то, что забрел («сайак» означает «странствующий», «путешествующий») в районы Арка для пропаганды ислама в качестве *ишана* (см. далее гл. 3). Выходцем из этой группы считается великий поэт-воин Майлы-кожа Султан-кожаулы (1835–1898). К ветви Кетте-кожа относятся поэты Мадали (Махди-‘Али)-кожа Жусип-кожа-улы (1816–1886), Кейки-акын (1864–1914), его сын Султанбек-акын (1909–1962) и Турсын-‘Али Айнабеков².

II. Сиддикиды

Они занимают особое место в истории региона. Специальная работа, посвященная истории этого рода, опубликована проф. Д. ДиУисом³. В ней проанализированы генеалогии святых *сиддикидов* Баба Туклес (Баба Тукты Шашты ‘Азиз Аулийа’) и Едиге-султана (ум. 822/1419)⁴. В настоящее время среди *сиддикидов* казахов известны Сунак *кожалар*, Кылауыз *кожалар* и Шамши-Бузург *кожалар*. Они происходят от троих сыновей Абу Бакра ас-Сиддика: 1) Мухаммада (Сунак *кожалар*, Кылауыз *кожалар* и Шамши-Бузург *кожалар*); 2) ‘Абдаллаха (Ходжа Ахраиды); 3) ‘Абд ар-Рахмана (потомки Джалал ад-дина ар-Руми).

7. Сунак *кожалар*

Другое обобщенное название этого рода — «Шесть сиыков» (*Алты-сиык*). В его состав входят шесть групп: 1) Кайгактык-ата; 2) Нурбай-ата; 3) Калмырза; 4) Токпан; 5) Аташ-ата и 6) Бессары-ата.

¹ Его мощи были перезахоронены под куполом мавзолея, построенном Шакиришаном Смановым, на территории кладбища Бес Шейит, что находится в селении Жарты-Тобе в Сарыагашском районе Южно-Казахстанской области. После этого кладбище было переименовано в Кыдыр-кожа аулеты мазараты. Сейчас рядом с кладбищем построено и открыто медресе-комплекс «Сарыагаш».

² *Оспанұлы Ә., Айнабекұлы Т.* Мәделіқожа: Өлендер, зерттеулер / Тәржімалап, көркемдеп баспаға дайындаған Ерәлі Әсілханұлы Оспанов. Алматы, 2009. Б. 305.

³ *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

⁴ *Ibid.* P. 386–387.

Название этого рода связано со средневековым городом Сыгнак¹, где находится почитаемая могила святого Сунак/Сыгнак-ата (Хусам ад-дин ас-Сигнаки² или Дийа' ад-дин ас-Сигнаки). Род подразделяется на многие мелкие группы помимо перечисленных, некоторые из них влились в состав племен барлас и конырат и потеряли сакральность. Часть рода считает себя *кожа* и свое происхождение связывает с Абу Бакром ас-Сиддиком. Некоторые знатоки генеалогий к *кожа* причисляют только две группы – Сийк *кожалар* и Шамши *кожалар*. Вероятно, остальные сунаки являлись горожанами и издревле не выделялись сакральным происхождением. Сунаками почитаются святые Шорнак-ата, Сунак-ата³, Ахмад Йугнаки⁴. Из числа Сунак *кожалар* известны

¹ *Әбіласанов Ә.* Сығанақ. Алматы: Өнер, 1991 (в серии «Жоғалған қалалар тарихы»); *Ержанов Ж. Е.* Сунақтардың этногенезі және Сунақ қаласының тарихы. Алматы: «Мәдениет» газетінің басылымы, 1992.

Генеалогия родоначальника *Сунаков* выглядит так: Абу Бакр ас-Сиддик – Абдаллах Султан Мухаммад – Хазрат Ак-Султан – Султан Касим – Султан Кахап – Султан Маулуд – Мулкишах – Шабур Малик – Сулайман Малик – Мансур Малик – Пирджан Малик – 'Абд ал-Малик – Кайсар Малик – Каййум Малик – 'Абдаллах Малик – Хусам ад-дин ас-Сигнаки (Сунақтар шежіресі. Алматы: Атамұра, 1993; *Құдияров С.* Сунақ шежіресі. Алматы: Атамұра, 1995).

² Его полное имя – Хусам ад-дин ал-Хусайн ибн 'Али ибн Хадждадж ас-Сигнаки (ум. в 1311 или 1314 г.). Он был крупнейшим ханафитским богословом, правоведом, методологом. Первым из ученых прокомментировал классический труд ханафитского мазхаба – «Китаб ал-хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани. Ему также принадлежат труды «ал-Кафи», «Шарх ал-мунтахаб», «ат-Тасдид фи шарх ат-тамхид» и др. ('*Абд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа' ал-Кураши.* ал-Джавахири ал-мудийа фи табакат ал-ханафийа. Каир, 1993. Ч. 2. С. 114–116). Его имя фигурирует во всех авторитетных цепях: 1) передаче ханафитских традиций от Абу Ханифы до мировых авторитетов этого мазхаба до сегодняшнего дня и 2) авторизованной передаче «Китаб ал-хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (*Witkam J. J. Hasan Kafi al-Aqhisari and his Nizam al-'Ulama' ila Katam al-Anbiya'.* A facsimile edition of MS Bratislava TF 136, presented, with an annotated index // *Manuscripts of the Middle East*, 4 (1989). P. 85–114. Текущая цитата: p. 93). Ему приписывается апокрифический труд по биографии Ходжи Ахмада Йасави – «Манакиб-и Ходжа Ахмад Йасави». См. также: *Төлепберген Т. Б.* Әбу Бәкір ас-Сыддық ұрпағы Һисамиддиннің (Сунақ-Ата) толықтырылған шежіресі. 1-ші кітап. Алматы: «Алматы-Болашак» баспаханасы, 2010.

³ У Сунак-ата были одна дочь (Биби Муслима) и один сын (Маулана Сулайманвали, 'Али-кожа-ата Сулайман Маулана). У него было трое сыновей: 1) Шайх Ахмад Кара-чуки/Карашки, по прозвищу Шорнак-ата (от него пошли роды Кайгак/Кигак-шайх, Бузрук-ата, Нурбай); 2) Маулана Зийа' ад-дин (от него – роды Бессары, Аташ); 3) 'Абд ал-'Азиз-шайх Маулани/Абу-л-Гази Узганди; от него – роды Калмырза, Токпан, Сийк/Адна-шайх ибн 'Азизан-шайх ибн 'Абд ал-'Азиз): *Ержанов Ж. Е.* Сунақтардың этногенезі және Сунақ қаласының тарихы. Б. 19–20; *Төлепберген Т. Б.* Әбу Бәкір ас-Сыддық ұрпағы Һисамиддиннің (Сунақ-Ата) толықтырылған шежіресі. 1-ші кітап. Б. 258.

⁴ В округе известны семь населенных пунктов («жеты нак») с окончанием «-нак»: Шанак, Шобанак, Карнак, Джуйнак, Ташанак, Шорнак, Сыгнак (их частичное опи-

академики Султан Сартаев, Асан Шарафиулы, Бирлесбек Алияров, Абдуали Баешов, Абдирасыл Жарменов и др.

8. Шамши кожалар

Название группы Шамши *кожалар* происходит от имени Маулана Шамс ад-дина (1445–1540) – потомка Маулана Сулаймана Вали¹, потомка Абу Бакра ас-Сиддика². Одного из персонажей в этой цепи предков – Абу-л-Лайса генеалоги склонны идентифицировать с известным ханафитским авторитетом Абу-л-Лайсом ас-Самарканди (ум. 991)³. Мавзолей над могилой *Шамши-Бузург* находится среди руин городища Кыр Озгент/Огыз-Кент в Кызыл-Ординской области. Известны группы Шамши *кожалар* по месту их жительства – Кокжиделик, Карасайлык, Теренозектик, Кызылордалык, Жанакоргандык, Озбекстандык⁴. В Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области действует благотворительный фонд «Шамши Бузырык».

сание с позиций археологической науки см.: Туякбаев М. Историческая топография и развитие городов и поселений Туркестанского оазиса (XIII–XIX вв.). Алматы: ТОО «Эффект», 2009).

¹ Его генеалогия выглядит таким образом: Абу Бакр ас-Сиддик – Шайхулла [Шайх ‘Абдаллах] – ‘Абд ал-Джаббар – ‘Абд ал-Каххар – ‘Ариф-ходжа – ‘Абд ал-Ваххаб – Хамза-ходжа – ‘Абд ар-Рахим – ‘Абдаллах – Паттап – ‘Айт-ходжа – Му’мин-ходжа – Йусуф – ‘Усман – ‘Абд Манаф/ал-Маннан – ‘Абд ал-Ваххаб – Бурхан – ‘Абд ал-Карим – Бадр ад-дин – Абу-л-Лайс (его брат – Йа’куб/Жакып-кожа, известен под псевдонимом Кылауыз-ата) – ‘Абд ал-Малик – ‘Али-ходжа – Сулайман-вали. От него пошли трое сыновей/ветвей: Ахмад-шайх (Кара-Чуки), ‘Абд ал-‘Азиз и Зайн ад-дин Хасан (*Шоманұлы Ш. Мәуләна Шәмшідін (Шәмші Бүзірік) ұрпақтарының шежіресі*. Алматы: КП «Карина», 1995).

² От Абу Бакра ас-Сиддика до Абу-л-Лайса насчитывается 21 имя включительно. У Абу-л-Лайса было двое сыновей. Первый – Жакып-кожа; от него идут Кылауыз *кожалар*. Второй – ‘Абд ал-Малик-кожа. Его сын – ‘Али-кожа (Ал-кожа). ‘Али-кожа женился на дочери Ходжи Ахмада Йасави Гаухар-ана. От них родился Сулайман-вали. Его сын – ‘Абд ал-‘Азиз Маулана/Абу-л-Гази Узганди. От него родились Йахйя-кожа; его сын – Айна-кожа. Сын Айна-кожа – Маулана Шамс ад-дин. Его прозвище Шамс-и Бузирек. О него идут Шамши *кожалар*/Молла Шамшилер. Маулана Шамс ад-дин жил в Озгенте. Сын Шамс ад-дина – Саййид Ахмад/Сейтахмет-вали. Все его потомки были казиями в Озгенте. Они не делятся, как другие *кожа*, на роды. Их называют по месту их обитания (*Шоманұлы Ш. Мәуләна Шәмшідін (Шәмші Бүзірік) ұрпақтарының шежіресі*. Б. 7–9, 20).

³ Его полное имя – Абу-л-Лайс Наср ибн Мухаммад ас-Самарканди (ум. в 991 г. в Балхе). Он является автором популярных в ханафитском мире трудов: «ан-Навазил», «Хизанат ал-фикх», «Тафсир ал-Кур’ан», «ал-Бустан», «Танбих ал-гафилин» и др. (*‘Абд ал-Кадир ибн Абн-л-Вафа’ ал-Кураши*. ал-Джавахир ал-мудийа фи табакат ал-ханафийа. Каир, 1993. Ч. 3. С. 544–545). Династия его отпрысков известна своей деятельностью в Самарканде в должности потомственных *шайх ал-исламов* в эпоху Шайбанидов (1500–1598).

⁴ *Шоманұлы Ш. Мәуләна Шәмшідін (Шәмші Бүзірік) ұрпақтарының шежіресі*. Алматы: КП «Карина», 1995; *Тоқтабаев А., Ибадуллаева З. Қазақ халқының құрамындағы кожалар этносы // Ислам әлемі*. № 2-3 (50-51). 2006. Б. 23.

9. Кылауыз кожалар

Имя Кылауыз-ата — Жакып-кожа/ата. Он — потомок Абу Бакра ас-Сиддика в 21-м колене¹. Его генеалогия до имени Абу-л-Лайса ас-Самарканди аналогична генеалогии *Шамши-Бузург*. Известно, что потомки Бурхан ад-дина ал-Маргинани и Абу-л-Лайса ас-Самарканди сменили друг друга в должности шайх ал-ислама в Самарканде². Эта группа населяет Кызыл-Ординскую (Жана-Корган), Шымкентскую и Ташкентскую области. По этой группе существует мало информации³.

III. 'Умариды

'Умариды представлены среди казахов родами: 1) Кырык-садак *кожалар*; 2) Шайхантахур *кожалар*; 3) Бабайлык *кожалар*. Они происходят от сына Хазрата 'Умара ибн ал-Хаттаба — 'Абдаллаха ибн 'Умара.

10. Кырык-садак кожалар

Они свое происхождение возводят ко второму праведному халифу 'Умару ибн ал-Хаттабу ал-Фаруку. Родоначальник — ал-Амин-Баб. По версии Адхама Шилтерханова, его генеалогия выглядит так: ал-Хаттаб — 'Умар — 'Абдаллах — Абу Бакр Карим ат-Тарафайн — Муслим — 'Абд ар-Рахман — 'Абдаллах — Фадл — Мухаммад — 'Умар — Сахл — 'Абдаллах — 'Умар ['Абд ал-'Азиз] ал-Мади (ан-Ну'ман ас-Сани = «Второй Абу Ханифа ан-Ну'ман ибн Сабит») — ас-Садр аш-Шахид 'Умар⁵ —

¹ Кылауыз — в переводе с арабского языка означает «учитель», «наставник». Население, живущее в бассейне Сырдарьи, называет рукав реки «кылы», «ауыз» — «устье». В этой среде также циркулирует предание о том, что Жакып-ата отвел гигантского размера *каракурта*, за что Ходжи Ахмадом Йасави был прозван «Кылауыз» (*Токтабаев А., Ибадуллаева З. Қазақ халқының құрамындағы кожалар этносы*).

² См. об их конкурентной борьбе: *Абдулахатов Н., Гозиев Т.* Бурхан ад-дин Маргинани. С. 418–435.

³ Кылауыз Ата шежіресі. Алматы, 1997.

⁴ 'Абд ал-'Азиз ибн 'Умар ибн Маза известен под прозвищем «ас-Садр ал-Мади» («Садр-Предшественник»). Он является основателем династии Садров (Ал Бурхан) в Бухаре ('*Абд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа' ал-Кураши*. ал-Джавахири ал-мудийа фи табакаат ал-ханафийа. Каир, 1993. Ч. 2. С. 437).

⁵ 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз ибн 'Умар ибн Маза ас-Садр аш-Шахид (ум. в 1141 г.) — величайший представитель династии бухарских Садров, крупнейший авторитет в ханафитском *мазхабе*. Он является автором ряда работ, имеющих важное значение в разработке положений ханафитского мазхаба («ал-Фатава ас-сугра», «Шарх ал-Джами' ас-сагир» и др.). Он — учитель классика в области ханафитского фикха Бурхан ад-дина ал-Маргинани ('*Абд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа' ал-Кураши*. ал-Джавахири ал-мудийа фи табакаат ал-ханафийа. Ч. 2. С. 649–650).

Абу-л-Махамид Мухаммад¹ – Бурхан ад-дин Абу-л-Макарим – Абу-л-Махамид Мухаммад – Имам ал-Харамайн – ас-Садр ал-Халим аш-Шахид Бурхан ад-дин Ахмад – Сайф ад-дин Малик ал-Ислам Мухаммад – Шайх Мухаммад Парранда² – Шайх ‘Усман Парранда – Шайх Насир Нийаб – Шайх Хасан Васи́ли³ – Шайх ‘Усман (Абу Бакр) – ‘Абдаллах (Шараф-кожа) – Йунус-кожа – Йусуф-кожа – Рахматаллах – Аййуб-кожа – Тилла-кожа – Баки-кожа – ал-Амин-Баб (1460–1520)⁴. Можно предположить, что происхождение этого рода связано с семейством Садров (1102–1232) в Бухаре⁵.

Мавзолей ал-Амин-Баба находится в упомянутой местности Конне Огыз-Кент, рядом с двумя другими мавзолеями, возведенными в честь святых Шах-и Булут (Сабылт), Шамс-и Бузург, Жакып-ата. Недалеко от этого места находятся погребения ‘Али-кожа, Сулайман-вали, Йахйа-кожа, Айна-кожа и др.

От ал-Амин-Баба Кырык-садак *кожалар* подразделяются на три группы: Захир-кожа, Зайд-кожа и Ибрахим-кожа. Они населяют Жана-Корганский, Ордабасинский районы Южно-Казахстанской области и аул Ходжа-Махалла в поселке Бектемир Средне-Чирчикского района Ташкентской области. Из поздних потомков ал-Амин-Баба почитаются святой ‘Ашик Йусуф-ата ибн ‘Абдаллах Шурида, похороненный в селе Икан Туркестанского района Южно-Казахстанской области, Баба Дарвиш и Кошкар-ата, похороненные в г. Шымкенте.

11. Шайхантахур кожалар

Род назван по имени Шайх Хаванд Тахура, сына Шайха ‘Умара Багистани, туркестанского потомка Хазрата ‘Умара ибн ал-Хаттаба ал-Фарука в 19-м колене. Шайх Хаванд Тахур считается покровителем одноименного квартала (*даха*) г. Ташкента, там же находится его почитаемая могила (ныне рядом с Ташкентским исламским университетом). К числу его потомков относится правитель (*судур*) Ташкента Йунус-кожа-ишан Ташканди. Он был духовным наставником (*мур*) казахских племен канглы и шанышкылы⁶, умер от туберкулеза около

¹ Шамс ад-дин Мухаммад ибн ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз ибн Маза (511–566/1117–1171) был *ра’исом* Бухары, прославился своими широкими познаниями в *фикхе*, своим благородным происхождением (*‘Абд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа’ ал-Кураши*. ал-Джавахир ал-мудийа фи табакаат ал-ханафийа. Каир, 1993. Ч. 3. С. 284–285).

² Парранда – в переводе с персидского означает «птица».

³ Он числится среди героев сакрального сказания (см. гл. II).

⁴ *Самтаров С.* Мұхтар Әуезовтің ататегі. Б. 332.

⁵ Об истории этого семейства см.: *Бартольд В. В.* Бурхан // *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. II, ч. 2. М.: Изд-во «Наука», 1964. С. 515–518; *Pritsak O.* Al-i Burhan // *Der Islam*. Band XXX. Berlin, 1952, S. 81–96.

⁶ *Beisembiev T. K.* Annotated Indices to the Kokand Chronicles. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), 2008. P. 520.

1805 г. в изгнании. После завоевания Ташкента кокандцами этот род был выдворен из города. Вызывают интерес попытки кокандского правителя 'Алим-хана легитимировать свою войну против мусульман Ташкента и Курамы, где правил такой же представитель священного семейства, как и он сам¹.

Шайхантахур *кожалар* в настоящий момент зафиксированы в районе Жуалы в Жамбылской области.

12. Бабайлык кожалар

Их родовым центром является село Бабай-Корган в Туркестанском районе Южно-Казахстанской области, неподалеку от г. Кентау.

Таким образом, основные исторические родовые центры казахских *кожа* расположены в сырдарьинском бассейне в среднем и нижнем течении реки. Можно предположить, что из этого эпицентра они распространялись среди разных племен, сезонно кочевавших отсюда в разные концы страны. Конечно, дальнейшие исследования — проведение полевых работ по разным областям Казахстана, изучение рукописных, документальных, генеалогических и иных источников по всем возможным периодам помогут в конкретизации связей определенных родов, кланов, семейств *кожа* с казахскими *жузами*, племенами, родами. Ввиду ключевого значения этого феномена для исследования разных этапов истории казахского мусульманского общества эту тему следует продолжать и далее.

Особое положение в казахском мусульманском обществе занимают 'алиды-ханафиты. Это объясняется историческими и другими причинами. Нужно отметить, что с территории Казахстана их влияние через посредничество кочевых племен распространялось на другие общества и государственные образования (туркменское мусульманское общество, Волго-Уральский регион², Кокандское ханство³ и др.).

¹ Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 398–400, 431–433.

² Как нам любезно сообщил наш коллега Альфрид Бустанов (Амстердам, Нидерланды, декабрь 2010 г.), недавно он обнаружил родословную (*шаджара*) Маулана Сафи ад-дина Урунг-куйлаки в Тобольске (Российская Федерация). Родословная, датированная 970/1562–1563 г., находится внутри рукописной книги, переписанной в начале XVIII в. (*Bustanov Alfrid. The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: The Descendants of Sayyid Ata // Journal of Islamic Manuscripts, № 2 (2011). P. 1–30*). О святых местах в Волго-Уральском регионе см.: *Frank F. J. Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region // Journal of Islamic Studies. № 7. 1996. P. 265–286*.

³ Кокандский правитель Саййид 'Умар-хан свою официальную родословную возводил через Захир ад-дина Бабура (1526–1530), Амир Тимура (1370–1405) к 'Абд ар-Рахим-Бабу по прозвищу Сатук Бугра-хан, потомку Мухаммада ибн ал-Ханафийа (*Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 339*).

Среди рассмотренных нами групп *кожа* можно отметить те роды, которые действуют только в казахском мусульманском обществе, и те, которые присутствуют в соседних регионах. К числу последних можно отнести ‘алидов-хусайнитов – потомков Махдум-и А‘зама, Шайх Хаванд Тахура, Саййид-ата и др. Однако в казахском обществе наблюдается равное отношение к потомкам всех праведных халифов, тогда как в оседлых обществах Мавараннахра чувствуется особое выделение саййидов – потомков ‘Али ибн Аби Талиба от дочери пророка Мухаммада, Фатимы. Это можно видеть на примере деятельности выдающегося лидера суфийского братства Ходжаган/Накшбандийа, крупнейшего политического деятеля Ходжа Ахрара (1404–1490). Как установила М. Т. Кадырова в своем специальном исследовании¹, Ходжа Ахрар по линии отца относился к бакридам: в его родословной от его отца – Ходжа Махмуда до Абу Бакра ас-Сиддика фигурируют 20 поколений. По линии матери он был Фарукидом/‘Умаридом: его мать Раби‘а-бегим от ‘Умара ибн ал-Хаттаба отделяют 12 поколений. В начале карьеры Ходжи Ахрара в Шаше (Ташкент) – в Туркестанском историко-культурном регионе, где превалировала кочевая культура, – его бакридское и ‘умаридское происхождение у населения вызывало доверительное и уважительное отношение. После его переезда в Самарканд, главный город Мавараннахра в то время, ему приходилось выпячивать свое ‘алидско-хусайнитское происхождение по женской линии – через свою бабушку по отцу Фатиму. Однако местные самаркандские или мавараннахрские саййиды видели в лице Ходжи Ахрара не потомка «священного семейства», а опасного конкурента, называя его «деревенским шайхом». Поэтому для поднятия статуса «благородного» родственного клана ему в разные периоды своей карьеры приходилось вступать в новые родственные отношения с аристократическими семьями – саййидами собственно Мавараннахра².

Другой случай зафиксирован в том же Ташкенте при Мухаммад-Салих-кожа ибн дамулла Рахим-Кара-кожа (XIX в.), авторе исторического труда «Та’рих-и джадида-йи Ташканд» (составлен в течение 1863–1888 гг.). Известно, что автор труда происходил из среды

¹ Кадырова М. Т. Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории Ахраридов / Отв. ред. Б. М. Бабаджанов. Ташкент, 2007. С. 74–75, особенно с. 81–83 (серия «Рабочие документы ИФЕАК». Вып. 23).

² Сухарева О. А. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1985. С. 157–168.

фарукидов/‘умаридов, потомков Шайха Хаванд-Тахура¹. По этой линии он был в родстве с Ходжой Ахраром. Он сообщает, что его деду после завоевания города, при правителе Коканда ‘Алим-хане (1798–1811), приходилось повторно подтверждать принадлежность потомков Шайха Хаванд-Тахура к саййидской семье. Дедом автора, Мухаммад-Рахим-кожа были приведены обоснования, убедившие судей (*кудат*) и самого правителя ‘Алим-хана в достоверности его родословной². Причиной такого расследования могло стать то, что представители этого клана (Йунус-кожа и его сын) правили Ташкентом до кокандского завоевания. После кокандского завоевания Шайхантахур *кожалар* были изгнаны из Ташкента³.

Казахские *кожа* исторически многими нитями связаны с казахским мусульманским обществом. Они также тесно связаны с сакральными героями, святыми местами, старинными городскими центрами («степеными городами»), всей сакральной географией Казахстана.

§ 2. Сакральные семейства у других народов Центральной Азии

Сакральные семейства можно легко выделить среди народов, имеющих родоплеменную структуру. В оседлых обществах же заметны семейные группы людей благородного происхождения, сконцентрированные вокруг культовых мест, крупных религиозных центров или имен известных исторических и духовных личностей. В научном плане среди всех священных семейств в Центральной Азии специально и глубоко изучены туркменские *овлаты*. Туркменские *овлаты* похожи на казахских *кожа*, так как они тоже имеют статус племен.

Овлат среди туркмен. С. М. Демидов, много сделавший для дела изучения туркменских *овлат* (от арабского слова «аулад» – дети, потомки; «овлат» по-туркменски), выделил среди них шесть крупных родов («религиозно-социальных групп»): *ходжа*, *ших*, *сейид*, *махтум*, *ата* и *мюджевюр*. В вопросе об их происхождении среди туркмен он сначала высказал предположение о преемственности этой среды с местным доисламским жречеством, затем перешел полностью к идее об их связях с суфизмом и ишанизмом⁴. Общая численность членов *овлат* среди туркмен в свое время им оценивалась примерно в 30 тысяч чело-

¹ Салихбек Дадзах / Сост. О. Буриев, Н. Убайдуллабекулы; Отв. ред. А. Уринбаев. Ташкент: Фан, 2006. С. 5.

² Кадырова М. Т. Жития Ходжа Ахрара. С. 75; Мухаммад-Салих-х^оаджа. Та’рих-иджадида-йи Ташканд. Рукопись ИВРУ, № 11073, л. 222^а.

³ Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 225, 925; Хушут Э. Ши – Чач – Ташкент. Ташкент, 1992. С. 41–42.

⁴ Демидов С. М. Туркменские овляды. Ашхабад: Ылым, 1976. С. 12.

век. Вследствие того что *овлат* — потомки одного из четырех праведных халифов (*тёртчарыяр*; однако следует подчеркнуть, что ‘Умар ибн ал-Хаттаб ал-Фарук в легендах и генеалогиях *овлат* не фигурирует; ср. с казахскими *кожа*), они должны почитаться как своего рода святые (*аулийа*’, *хасс*) и пользоваться определенными правами и льготами по сравнению с основной массой населения — *карачи* (дословно «большинство», большая часть населения, простонародье, ср. ‘*амм*, ‘*авамм*). Среди этих прав и льгот были неприкосновенность личности, жилища и имущества, в том числе скота, в период междоусобиц, выделение тарханных (освобожденных от налогов) земельно-водных паев, вручение на разного рода народных торжествах, соревнованиях без борьбы специального приза, уважительное обращение при встрече с ними и т. д. Правда, на практике все это соблюдалось не всегда и не везде, но в целом понятие исключительности («святости») группы *овлатлык* приносило свои дивиденды¹.

1. *Ходжа*

Они являются наиболее сильной и влиятельной группой среди *овлат*. Свое происхождение они связывают с потомством ‘Али ибн Аби Талиба от его брака с Фатимой, дочерью Пророка (*саййид*, *шариф*). Религиозное же обоснование особого положения ходжей, основанное на их происхождении именно от халифа ‘Али, появилось, судя по всему, в XVII–XVIII вв. в регионе Балханы — Мангышлак — Хорезм². Имеются множество подгрупп ходжей — *балканлы*, *гарры алов*, *зенни*, *нохур*, *мангышлак*, *йаныарык*, *эрсары*, *сейит*, *саййидата*’и, *мирхайдар*, *хурасанлы* (ср. казахские *Хорасан кожалар*), *ысраватлы*, *депбамганлы*, *бердылы*, *мятылы*. На социальный характер этой группы указывает и тот факт, что ходжи, как правило, были значительно более зажиточными, чем другие группы туркмен.

2. *Ших*

Имеются две основных их подгруппы — *гызыл-шихи* Прикаспия, *пакыр-шихи* Хорезма и Лебаб/Лебапа — потомки местных святых Исмамут-ата, Ших Билал-баба, Астана-баба. *Пакыр-шихи* происходят от халифа Абу Бакра ас-Сиддика, *гызыл-шихи* (обычно носили красные папахи-*тельпеки*) — от халифа ‘Али ибн Аби Талиба. Усыпальница легендарного родоначальника Пакыр-шиха (Факир-шайха) близ селения Бендесен — весьма почитаемое святое место. Покровителем

¹ Демидов С. М. Овлат // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. 2003. С. 64–68.

² Там же. С. 65.

гызыл-шихов является Шопан-ата — последователь учения Ходжи Ахмада Йасави¹. Поэтому они носят и другое название — *шопанатинские*.

3. Сейид

Несмотря на более солидное самоназвание, они пользуются меньшим среди туркмен авторитетом, чем ходжа и *ших*. Они не имеют единой генеалогии. Среди них выделяются подгруппы: *шасейид* (шахсайид, ср. казахские са-сейит *кожалар*), *манатар*, *ак эшикли* («одетые в белые одежды»), *ганымат* («с добычей»), *тилкилер* («лисы»), *дюелер* («верблюды»), *дэв* («великаны»). Покровителем и родоначальником сейидов считается халиф ‘Али ибн Аби Талиб.

4. Махтум

Все они происходят от ‘Али ибн Аби Талиба (который считается родоначальником всех *махтумов* — от слова «махдум», образованного от корня «ха’-даль-мим», со значением «служить», в переводе означает «господин») по линии: Имам ал-Хусайн, его сын Зайн ал-‘Абидин (далее — Махтум/Магтым Мээзем Джурджани — из иранского региона Джурджан. Его могила в селении Махтум-Кал‘а в долине Сумбара превращена в святое место). Их основные подразделения — *отлы-махтум* («огненные»), *пир-махтумы* («предводители-махтумы») и *махтумы* Прикаспия (токум махтумы). Также имеются *гарры-махтум* («старцы»), *гылы-махтум* («волосатые»), *халталы-махтум* («мешочные»). Последние имели обычай, как у зороастрийцев, носить ритуальные мешочки над половыми органами — *седрах*. *Пир-махтумы* по-своему интерпретируют происхождение своего рода: ‘Али — имам Мухаммет Ханапийа — шазада Абдылла — Джениз-хан — Нуретдин-хан — Абыль-Пайз-хан — Абу-л-Хайр-хан — Джандоган-хан — Озан-хан — Пейруз-хан — Рахметулла-патыша. Их главным святым местом признается святилище Гайип-Гулы-Пира в ахальском ауле Беурме. Эта группа практиковала «лечебный» *зикр*, мало чем отличающийся от громкого *зикра* (*джер*, *джахр*) атинцев и сеансов туркменских *порханов* (пари-хан).

5. Ата

Они считаются потомками третьего правителя из числа четырех «праведных халифов» ‘Усмана ибн ‘Аффана Зу-н-Нурайн (644–656). Их предок Хасан-ата, по прозвищу Гёзли-ата (он был назван так за

¹ Могила этого святого в Мангистауской области Республики Казахстан весьма известна. Он почитается местным населением в качестве учителя многих святых региона. Об арабграфичной эпиграфике мечети и некрополя другого йасавийского святого этого района — Шакпак-ата см.: *Muminov A. K., Nurmanova A. Sh. Shaqpaq-Ata: Inscriptions of the Underground Mosque and Necropolis / Ed. B. M. Babajanov. Almaty: Daik-Press, 2009.*

свой дар предвидения событий), прибыл на современные территории Туркменистана из исторической области *Туркестан* при жизни Хаким-ата (Сулаймана Бакиргани, легендарного ученика Ходжи Ахмада Йасави) и Кабир-ата (Наджм ад-дина Кубра, ум. в 1221 г., основателя суфийского братства Кубравийа). Хасан-ата является суфийским шайхом XIV в., последователем братства Йасавийа. По преданию, как и все суфии Хорезма, он вел пропаганду ислама в Золотой Орде в период правления Джанибек-хана (1341–1357). Могилы Гёзлы-ата и его жены Аксиль находятся в 100 км северо-восточнее Туркменбаши (бывшего Красноводска) на берегу Каспийского моря и почитаются как крупное святилище. Атинцы имеют следующие подгруппы: *нур-ата*, *омар-ата*, *ыбрайым-ата* или *ывыката*. В их среде практикуются громкие радения – «атинский зикр» (*джахр*, *джер*, *джехер*).

б. *Мюджевюр* (от арабского слова «муджавир» – «живущий поблизости от святых мест»)

Они считаются потомками Дана-ата (Ахсан-шайха, похороненного на западе Туркменистана), родившегося, как полагают, от брака Мухаммада ибн ал-Ханафийа с местной девушкой из Мервской области (следовательно, он является ‘алидом-ханафитом, как казахские ханафиты-*кожа*). Два святилища в Мервской области – Мухаммада ибн ал-Ханафийа и Пелван Ахмеда (Пахлаван Ахмад Замчи)¹ являются их главными центрами для паломничества. Имеются следующие подгруппы *мюджевюр*: *гутум*, *халил*, *абу-л-халык*, *чандыр*, *мезит*, *маммет-алы*, *овлюйелер* («святые»).

Кроме этих шести крупных родов С. М. Демидов также зафиксировал условную группу «ложные *овлаты*» (т. е. «не признанные другими родами *овлат*»), состоящую из подгрупп: *ходжадырык* («худой ходжа»), *ходжанын ходжасы* («ходжа ходжей»), *экмэ ходжа* («выращенный ходжа»), *ялан ших* («голый шайх») и др.

Туркменские *овлат* не составляют единого целого. Как и основные туркменские племена, они имеют двух-, а порой трехступенчатую родовую организацию, причем многие их более мелкие подразделения, хотя и носят общее название, значительно различаются по времени и месту формирования.

Нужно отметить, что материалы *седжере* (родословных) туркменских *овлат* очень редко привлекались к научным исследованиям, в связи с чем издание их текстов сегодня становится актуальной научной

¹ Его почитаемая могила находится также в городе Нур-Ата в Навоийской области Республики Узбекистан (полевые материалы Муминова А. К., собранные во время экспедиции под руководством доктора М. Шупе, 1998 г.).

задачей¹. Однако даже имеющиеся данные позволяют говорить о том, что туркменские *овлат*, с одной стороны, проживают на территории современного Туркменистана, с другой – они исторически связаны с Туркестаном.

Очень близкую позицию по отношению к казахским *кожа* и туркменским *овлат* занимают каракалпакские *кожа*.

Каракалпакские кожа. Знатоки генеалогий каракалпакских племен особо выделяют каракалпакский род *бексиык* (*бек, сиык*), приписывая им происхождение от *кожа*. Сами *бексиык* считают себя потомками уже упоминавшегося Хаким-ата (Сулайман Бакиргани), похороненного около города Кунград в низовьях Амударьи.

Кроме этого, имеются устные предания, зафиксированные нами в 1997–2003 гг., о том, что сословные группы *ишаны* и *махтымы* в среде каракалпаков (из родов *Хорасан кожалар*, *Баксайыс кожалар*, *Сабылт кожалар*) владеют письменными родословными. В них, в частности, говорится о происхождении первых двух групп от имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Этот факт подтверждает силу традиций, укоренившихся в культуре каракалпаков в период их пребывания в присырдарьинских областях, где они вступали в тесные контакты с тамошними *кожа*. Представители этих родов *кожа* занимают видное место в духовной жизни современных каракалпаков, особенно в части, имеющей отношение к святым местам, совершению паломничества (*зийарата*) к ним².

Племена и роды, которые, по существу, являются мусульманскими общинами (*эл, йурт, журт*) в кочевых регионах, по особенностям своего функционирования отличаются от городских и сельских общин (*махалла*). Это придает отличительные черты бытованию феномена *кожа* в оседлых регионах.

Сайиды и худжа у узбеков. Территория Узбекистана состоит из различных историко-культурных регионов, и поэтому в целях изучения сакральных семейств она может быть поделена на несколько самостоятельных центров: запад (Хорезмский оазис, дельта Амударьи), цент-

¹ В этом отношении выгодно отличаются работы В. Н. Баилова, опубликовавшего две родословные *ата: Баилов В. Н. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975. С. 138–168; Он же. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.*

² *Карлыбаев М. Роль зияратов в повседневной жизни каракалпаков // Мир ислама. История. Общество. Культура: Материалы Международ. исламовед. конф. 11-13 декабря 2007 г., Москва, РГГУ / Сост. И. Л. Алексеев и др. М.: Изд. дом «Марджани», 2009. С. 126–133.*

ральные области (долины Зарафшана, Кашкадарьи и Сурхандарьи, соответствующие историческому Согду), восток (Ферганская долина) и север (Ташкент, исторически связанный с Туркестаном).

1. Хорезм

Здесь совместно проживают несколько этносов — казахи, каракалпаки, туркмены, кочевые узбеки, нынешние потомки древних хорезмийцев — хорезмские узбеки (представители других этносов этого региона называют их *ханкалы*). По этой причине среди данных этносов пользуются авторитетом различные роды потомков святых.

Саййид-ата’у. Эти саййиды являются потомками Саййид-ата, ученика йасавийского шайха Занги-ата. Они распространены также в соседних регионах и обществах. В Хорезме считалось, что *худжа* мог называться только потомок Саййид-ата¹. Имеются многочисленные письменные произведения, посвященные истории этого семейства².

Нужно отметить, что помимо потомков Саййид-ата здесь проживали и действовали многие другие сакральные группы. Например, ас-Саййид Джалал ад-дин ибн Шамс ад-дин ал-Гурлани ал-Хорезми (XIV в.) был известным ханафитским *факихом* своего времени. Он обучался у Хусам ад-дина ас-Сигнаки (ум. 1311 или 1314). Ас-Саййид ал-Гурлани, в свою очередь, был учителем Мухаммада ибн Шихаба ал-Кардари ал-Баззази, отца известного богослова Хафиз ад-дина ал-Кардари (ум. 1424), ‘Абд ал-Аввала ибн ‘Али ал-Маргинани. В эпоху Ташкопрулу-заде (ум. 1560) в Малой Азии прославился потомок ас-Саййида ал-Гурлани — Амир ‘Али ибн Амир Хусайн³.

Достойна внимания, в частности, публикация документа, выданного от имени Амира Тимура, видимо, подделанного позднее, потому что известного ‘аббасидского военачальника Абу Муслима (уб. 755)⁴. (Со-

¹ *Аллах-йар Худай-бирди угли ал-Махзун* (род. в 1260/1841 г., ум. после 1313/1895 г.). Рийаз аз-закирин. Рукопись из частного собрания Ахмад-джана Рахматуллаева, жителя Хорезмской области Республики Узбекистан, л. 485.

² *Саййид Рахматаллах ибн Саййид ‘Абд ар-Рахман Хашими Ата’у Бухари*. Фава’ид-и мунтахаб-и шаджара ва-ансаб ва-манакиб дар ша’н-и хадарат-и ал-и Бани Фатима ва-‘Али ибн Аби Талиб. Рукопись Ин-та востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан (далее — ИВРУ). Фонд 1. № 4576/III (на перс. яз.); Манакиб-и Занги-ата ва-аурад ва-насаб-нама-йи Саййид-ата. Рукопись ИВРУ-1. № 12094/I. Л. 1^а—57^б.

³ *‘Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди*. ал-Фава’ид ал-бахийа фи табакат ал-ханафийа. Байрут: Дар ал-Аркам ибн Аби-л-Аркам, 1998. С. 100–101.

⁴ *Маннонов Б., Остонова Г.* Амир Темурнинг туркийда битилган бир йарлиги хакида // Шаркшунаслик. № 7. 1996. С. 99–115. По сообщению Азима Маликова (г. Самарканд, специалист, работающий в области изучения ходжей), после этой публикации в г. Питняк члены общины одного из кварталов города стали утверждать, что они — потомки Абу Муслима (октябрь 2010 г., Алматы).

ставлением точной карты расселения общин *худжа* занимается исследователь Азим Маликов).

2. *Центральные области*. В средние века в двух крупных городах За-рафшанской долины – Бухаре и Самарканде сильнейшим влиянием пользовались джуйбарские ходжи¹, Ходжа-Ахрари (они происходят из села Багистан, которое находится в Бостандыкском районе Ташкентской области. Затем они переехали в село Ходжа Кафшир близ Самарканда)², Махдум-и А‘зами (потомки Махдум-и А‘зама (ум. 1542), проживавшие в селении под Самаркандом – Дахбиде, располагавшемся в 10 км от города; они были родом из Ферганы, их предком считался Бурхан ад-дин Кылыч³). В долине реки Кашкадарья известны группы Мир-Хайдари⁴ (их центр находится в Касби), Кусам-ата’и (потомки йасавийского шайха Кусам-ата, XIV в., в Пудине), Мир-Кулали (потомки авторитета эпохи Амира Тимура – Амира Кулала⁵) и др. Обычно эти семьи живут концентрированно вокруг крупных культовых мест, занимаясь обслуживанием паломников (*зуввар*). С ростом и распространением влияния их *муридов* (в лице племен, родов, могущих семейств, правящих династий) усиливались их вес и значение в центральноазиатской истории – в общественной жизни, политике и, соответственно, в религиозной сфере. Их роль в политической и интеллектуальной истории этого региона была огромной. Большинство авторов, составителей сочинений по исламским наукам в поздних XVIII–XIX вв.,

¹ *Бабаджанов Б. М., Шуне М.* Джуйбари // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 138–139; *Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Некрасова Е. Г.* Чхар Бакр // Там же. С. 455–457.

² *Сухарева О. А.* Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: ГРВД изд-ва «Наука», 1985. С. 157–168; *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 938–940.

³ *Абашин С. Н.* Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама. Культ святых в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 215–236. Семейство Шакировых (Йусуф-хан-тура ибн ‘Алим-хан-тура Шакиров, ум. в 2000 г.; ‘Али-хан-тура Сагуни-Шакиров, ум. в 1976 г.), представлявшее Кыргызстан в Духовном управлении мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), были потомками ферганского святого Бурхан ад-дина Кылыча.

⁴ В казахской мифологии Мир-Хайдар считается покровителем ветров (*Той-шанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы*. Алматы: «Баспалар Үйі» АҚ, 2009. Б. 130).

⁵ *Акимущин О. Ф.* Кулал // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 224–225; *Бек А.* Тюркоязычные потомки саййидов. Кн. 1. Фергана: Ферганский филиал Совета обществ дружбы и культурно-просветительских связей с зарубежными странами, 1998. С. 12–14.

переписчиков их списков, преподавателей медресе, *мактабов* и лиц, занимавших основные должности в духовной сфере, были выходцами из семей *худжа*. В течение долгого периода, невзирая на смену властей, династий, изменения политических ориентиров *худжа* сохраняли свои ведущие позиции в обществе.

Имеется также предварительная информация о том, что бухарские деятели джадидизма – Махмуд-ходжа Бехбуди (1874–1919), Файзулла Ходжаев (уб. в 1938), Садр ад-дин ‘Айни (1878–1954) были из рода йа-савийских *кожа*.

3. Фергана

По Ферганской долине известны карасканские¹, чадакские², чувские, касанские (от них произошли саййиды Махдум-и А‘зами), маргиланские, кокандские, андижанские, ошские *худжа*. В среде местного населения по отношению к ним чаще всего используется титул *тура*. Слово «тура/торе» в значении «закон, обычай, правило» относится к числу древнемонгольских/древнетюркских терминов. Постепенно он претерпел смысловую трансформацию в народном сознании и в районах Ферганы, Ташкента и Самарканда вытеснил такой официальный титул потомков Пророка как саййид³. Недавние наши полевые исследования показывают, что большинство ферганских саййидов являются потомками знаменитого накшбандийского шайха Ахмада ал-Ходжаги ал-Касани, известного под прозвищем Махдум-и А‘зам. Имеется большое количество письменных сочинений, посвященных родословной этого семейства⁴. В них приводится легенда о том, что внук караханидского правителя Сатук Бугра хана⁵ (у него было три сына – Исан Бугра-хан, Хасан Бугра-хан, ‘Усман Бугра-хан) Йусуф Бугра-хан ездил в Багдад просить багдадского саййида – Джалал ад-дина приехать

¹ Жуванмардиев А. XVI–XIX асрларда Фарганада ер-сув масалаларига даир. Ташкент: ФАН, 1965 (на узб. яз.).

² Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 99–100.

³ Подробнее см.: Абашинов С. Н. Тура // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 387–388; Узбекско-русский словарь / Под ред. С. Ф. Акабирова, З. М. Магруфова, А. Г. Ходжаханова. М., 1959.

⁴ К примеру: Байан-и аулад хадрат Махдум-и А‘зам. Рукопись ИВРУ-1. № 3404/2. Л. 11^б-130^а (описано в: Каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Ин-та востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан // Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 37 / Hrsg. Jürgen Paul. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002. С. 206–208); Байан-и аулад-и Султан Сатук Бугра-хан Рукопись ИВРУ-1. № 3404/3. Л. 130^а–131^б (описано в: Каталог суфийских произведений. С. 208–210) и др.

⁵ Grenard F. La Légende de Satok Boghra Khan et l’histoire // Journal asiatique. Série 9. № 15 (1900). P. 5–79.

в Туркестан для распространения ислама. От брака Джалал ад-дина с Туркан-ханом, дочерью этого хана, начинаются линии большинства саййидов Ферганы.

Имеются много семейств местного значения. Среди их центров можно назвать Чадак¹, Касан, Чуст², Наманган, Андижан. Выходцы из этих семей делали карьеру в политике (И. Б. Усманходжаев, А. Азизходжаев), в науке и культуре (Р. И. Инамходжаев, З. И. Мунавваров). Отдельного внимания заслуживают пришлые династии — *мийаны* (или *раббани, сахиб-зада*), потомки Ахмада Сирхинди (ум. 1624 г., из Индии, тогдашней Моголии)³ и саййиды-шарифы (хасаниды), являющиеся потомками Гаус-и А'зама 'Абд ал-Кадира Джилани/Гилани (из Багдада; потомки эпонима суфийского братства Кадирийа; ум. 910).

Помимо потомков четырех праведных халифов известны отпрыски арабского военачальника Халида ибн ал-Валида. Например, на одном из трех *кайраков*, хранящихся в «Национальном историко-археологическом музейном комплексе Сулайман-Тоо» (Ош, Кыргызская Республика), имеется такая надпись: «Эта могила — Маулана Хафиз ад-дина ат-Тахири ал-Халиди ал-Уши, скончавшегося в первый день месяца зу-л-хиджжа 741/18 мая 1341 года».

4. Ташкент

В самом городе и области вокруг Ташкента, важном центре взаимодействия кочевой и оседлой культуры, феномен *худжа* проявляется по-особому. В каждом из четырех кварталов (*даха*) города доминировали представители определенных родов:

1) в Биш-Агаче/Йыгаче (его хранителем считается Занги-ата, 'алид-ханафит, ученик йасавийского шайха Хаким-ата/Сулаймана Бакиргани; всего имеются 42 *махалла*) — потомки 'алид-ханафита по другой чем Занги-ата линии, караханида аулийа' Кара-хана, самым известным из которых был Абу-л-Касим-хан-ишан⁴. Известна династия Аулийа Караханийан, правившая городом в дококандский период⁵;

¹ *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 963–966.

² Там же. С. 966–967.

³ Там же. С. 947–948.

⁴ Тарджума-йи Насаб-нама // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 140–155. Потомки Аулийа' Кара-хана пользовались определенным политическим влиянием в Ташкенте до кокандского завоевания. После кокандского завоевания они были изгнаны из Ташкента (*Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 925, 958, 962–963).

⁵ *Beisembiev T. K.* Annotated Indices. P. 355.

2) в Кукче (покровитель этой части города – Шайх Зайн ад-дин¹; всего имеются 29 *махалла*) – потомки Шихаб ад-дина ас-Сухраварди (ум. 1234), представителя линии халифа Абу Бакра ас-Сиддика²;

3) в Шайхантахуре (покровитель этой части города – Шайх Хаванд Тахур ‘Умари) – потомки Шайх Хаванд Тахура (ум. 1355–1356; всего имеются 40 *махалла*)³, представитель этого рода Йунус-кожа правил в Ташкенте в 1794–1804 гг.;

4) в Сибзаре (покровитель этой части города – Хазрат Имам (Хаст-Имам) Абу Бакр Мухаммад ал-Каффал аш-Шаши⁴; всего имеются 37 *махалла*) – потомки Йуваш-Баба⁵, родного брата Исхак-Баба, продолжателя линии Мухаммада ибн ал-Ханафийа.

В городе проживали и действовали в общей сложности представители 73 кланов *худжа*⁶. В советское и постсоветское время некоторые деятели – выходцы из этих родов сыграли и продолжают играть выдающуюся роль в общественной и культурной жизни: *муфти* Зияутдин Бабаханов (1908–1982), писатель Откир Хашимов, профессора – фи-

¹ На языке местных жителей его имя произносится как «Шигзидин». *Левина-Булатова В. А.* К истории мавзолея Зейн-ад-Дина // Архитектурное наследие Узбекистана. Ташкент, 1960. С. 75–84.

² *Файзулла ходжа-оглы, Аманулла Саййид.* Шайх Зайниддин Баба шажараси // Фан ва турмуш. № 10. 1991. С. 16–17, 21 (на узб. яз.).

³ Одна из линий генеалогии рода Шайхантахура, восходящей через ‘Умара ибн ал-Хаттаба к библейским персонажам, дана у Т. К. Бейсембиева (*Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 948). О правильном произношении древнеарабских имен, приведенных в нем, см.: *Большаков О. Г.* История Халифата. 1. Ислам в Аравии (570–633). М.: Наука, 1989. С. 45. Здесь дана генеалогия представителей этого рода. Однако в код по системе д’Абовилля почему-то были включены представители рода Исхак-Баба – Хазрат-и Шайх Ибрахим-зада (?), его сыновья Х^ааджа Ахмад Йасави и Хазрат-и Садр Х^ааджа Ата. Вероятно, здесь нашла свое отражение попытка рода Шайх Хаванд-и Тахура, предпринятая в целях укрепления своих позиций через породнение с Ходжи Ахмадом Йасави (в этой генеалогии Тагай-бича (не «бача»), мать Ходжи Ахмада Йасави, названа сестрой Шайха Хазрат-и ‘Умара Багистани, авторитетного лица в генеалогии ходжей Шайхантаура). См.: *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 948–957.

⁴ На языке местных жителей его имя произносится как «Паша-Мад, Падшах Мухаммад» (устная информация ‘Абд ал-‘Азиза Мансура. Ташкент, 2000 г.). См.: *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 961.

⁵ Семейства потомков Йуваш-Баба в Ташкенте дали востоковедческой науке несколько крупных имен: арабисты Маджид-хан Бахадиров (1903–1977), Шамс ад-дин-хан Бабаханов (1938–2003), Кавам ад-дин Муниров, Райик Бахадиров и др.

⁶ Устная информация профессора Мирсадыка Исхакова, Ташкент, 2003 год; большую часть должностей в религиозных учреждениях города занимали выходцы из различных кланов *худжа*, см.: *Султонов У.* Ташкент масджидлари тарихи. Ташкент: Йанги аср авлоди, 2010.

лософ Аманулла Файзуллаев, историки Саййидакбар Агзамходжаев, Аманулла Буриев и многие другие¹.

Наличие схожих явлений (роды, сакральное сказание, черты культуры) в среде казахских *кожа* и узбекских *худжа* можно объяснить несколькими причинами: 1) в результате многочисленных миграций кочевых племен из Туркестана (Дашт-и Кипчак) в Мавараннахр вместе с ними в новый регион переезжали жить представители сакральных семейств; 2) в условиях отсутствия государственных границ эпизодические случаи кооптации узбекских *худжа* в состав казахских *кожа* через институт шала-казак вполне вероятны. Тем более что территория Ташкентской области Узбекистана до образования последнего находилась в бассейне среднего течения Сырдарьи (т. е. в пределах историко-культурного региона Туркестан), где развивались основные родовые центры казахских *кожа*; 3) экспансионистская политика Кокандского ханства на территории Казахского ханства привела к новому разделению и поляризации среди казахских *кожа* и узбекских *худжа*; 4) репрессивная политика Советов и голод в степи в 1930-е гг. заставили многие семьи *кожа* поменять свое местожительство и переехать в Узбекскую ССР.

Саййиды и шахи у таджиков. Отличаются северные и южные области Таджикистана. Север занимает близкое к Ферганской долине, Самарканду и Бухаре положение. Интерес представляют *шахи*, потомки древних царей (например, Искандара Зу-л-Карнайна)². На Памире была своя группа саййидов, несколько основных династий, которые были исма‘илитскими *ишанами-пирами* (они были родом из Персии). В Кулябе много потомков Мир Саййид ‘Али Хамадани (ум. 1384), а также потомков разнообразных его учеников. В Каратаге и вообще на юге много также потомков «дахбитских» ходжей (возможно, потомков Махдум-и А‘зама). Многочисленные группы ходжей и саййидов (*ходжаган-и гул-и сурх, мийан, карахани* и др.) были зафиксированы Б. Х. Кармышевой³. В советское время в Душанбе переселилось много саййидов из Бухары, Самарканда, Ферганы, например потомки бухарского *кади ал-кудат* Садр-и Зийа’ (1865–1932) – Мухаммад-джан Шакури и др. С. Н. Абашин выделяет среди ходжей современного Тад-

¹ Этот вопрос специально рассмотрен в: *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. № 4. 2001. С. 62–83.

² Среди них известны *шахи* Шугнана: *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 982.

³ *Кармышева Б. Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1976. С. 148–153.

жикистана деревенских и городских «потомков святых»¹. О степени их влияния на таджиков говорит такой пример, что лидерами таджикской исламской оппозиции были потомственные святые Саййид ‘Абдулло Нури и Саййид Акбар Тура-джон-зода, потомок самаркандских ходжей.

На севере Таджикистана живут потомки Махдум-и А‘зама, Маслихат ад-дина Худжанди, Ходжи Ахрара, ферганские и самаркандские ходжи – представители различных линий.

Кыргызы. Следует констатировать, что среди кыргызов, основная масса которых перекочевала на территорию современного Кыргызстана в XVI в., нет понятия «кыргызские ходжи».

Согласно памятнику XVI в. «Маджму‘ ат-таварих»², в исламизации части кыргызских племен большую роль сыграли ферганские шайхи из Ширкента. И в дальнейшем кыргызы принимали местных ферганских *худжа*, бывших в своем большинстве суфийскими шайхами, в качестве своих духовных наставников. Обращают на себя внимание две темы: а) легенда о происхождении кыргызов от арабского шайха (Абу) Мансура Халладжа (казнен в 922) и б) сословная группа шала-казак. На основании того, что ал-Халладж считается основателем рода кыргызов, одного из шести племен Алты-Алаш, можно гипотетически предположить связь слова «Алаш» с именем «Халладж». Думается, что обнаружение схожих генеалогий казахов и других народов, входящих в состав группы Алты-Алаш (каракалпаков, курама, башкиров), дело будущего.

Уйгурские ходжи. В истории Восточного Туркестана имеется редкая страница, когда ходжи пришли к власти. Потомки упомянутого нами много раз Махдум-и А‘зама, ставшие известными под названием *махдум-зада*, проживали в селении Дахбид, что находится вблизи Самарканда. В конце XVII в. одна часть из *махдум-зада* переселилась в регион Кашгара, где этот клан сыграл огромную роль в политической жизни. Они вошли в историю Центральной Азии под именем «Кашгарские ходжи». Самым знаменитым из них является Хидаяталлах Афак-ходжа (ум. 1693-1694), правнук Махдум-и А‘зама. Он пользовался огромным духовным авторитетом и стал фактическим правителем Восточного Туркестана в конце XVII в. Хорошо известно, что кашгар-

¹ *Абашин С.* Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 228 и далее.

² «Собрание историй». Маджму‘ ат-таварих. Фотографическая репродукция отрывков рукописного текста, введение, указатели / Подготовка к изданию А. Т. Тагирджанов. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1960.

ские ходжа в результате внутреннего раскола разделились на две враждующих группы:

1) актаглик ходжа (потомки Мухаммад-Амина, белогорские ходжа, 'Ишкийа, в районе вокруг Кашгара);

2) каратаглик ходжа (черногорские ходжа, Исхакийа, махдум-задалар, в районе вокруг Йаркента¹. Они вели свое происхождение от сына Махдум-и А'зама – Исхак-Вали).

Эти группировки соперничали между собой за право владеть духовной властью. Они также принимали активное участие при восстании Джахангира-ходжа в Кашгаре (1826–1828) и в походе Йа'куб-бека на регион Кашгара, пользуясь при этом поддержкой кокандских правящих кругов². Эти же святые руководили другими многочисленными восстаниями. Ч. Ч. Валиханов упоминает, что кашгарские ходжа имели исключительные права на ношение титула тура³. Многие кашгарские ходжа переселились в XVIII и XIX вв. в Ферганскую долину.

Можно упомянуть и другой случай, когда руководителем Восточно-Туркестанской Республики (1944–1947) стал 'Али-хан-тура Сагуни (1885–1976), саййид по отцовской линии, потомок Бурхан ад-дина Кылыча (ближе – потомок Махдум-и А'зама) и *шала-казак* (по материнской линии).

Кроме потомков Махдум-и А'зама в Восточном Туркестане действовали представители других групп ходжа⁴.

Обзор положения представителей «благородных семейств» показал их присутствие в составе всех мусульманских обществ в Центральной Азии. Степень их большей распространенности среди одних народов (казахи, туркмены, узбеки, таджики) по сравнению с народами, переселившимися в более поздние эпохи (кыргызы, каракалпаки, дунгане), свидетельствует о древности этого феномена. Другая черта мусульманских обществ в Центральной Азии состоит в том, что функции служителей культа в одних из них (в казахском, туркменском) традиционно выполняются представителями «благородных семейств» (*мауруси*), а в

¹ Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 943–946.

² Там же. С. 940–942.

³ Валиханов Ч. Ч. Кашгарский дневник. II // Собр. соч. Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 50; Он же. О состоянии Алтышара или шести Восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Там же. С. 182.

⁴ Schwartz H. The Khwajas of Eastern Turkestan // Central Asiatic Journal, 20/4, 1976. P. 266–296; Togan I. The Khojas of Eastern Turkestan // Muslim in Central Asia: Expression of Identity and Change. Durham, 1992. P. 134–148.

других (в узбекском, таджикском) — лицами, добившимися высокого уровня религиозных знаний благодаря своим усилиям и личным качествам (*иктисаби*). Одни роды «благородных семейств» имеют распространение только в составе одного мусульманского общества (например, казахские *кожа* и туркменские *овлат*), другие — в нескольких мусульманских обществах Центральной Азии. К числу последних относятся саййиды махдум-и а‘зами, ходжа-ахрари и др. Замечено, что представители нескольких групп, семей (*хасаниды, мийаны*¹) относительно недавно начали свою деятельность в центральноазиатских обществах.

§ 3. Феномен «благородные семейства» и формы его проявления

Революция ‘Аббасидов. Интерес представляет исторический фон для появления и распространения культа и имени Мухаммада ибн ал-Ханафийа в Центральной Азии.

Имя Мухаммада ибн ал-Ханафийа в истории религиозных движений ислама непосредственно связано с ши‘итским движением Кайсанийа (Мухтарийа)² и использованием идеи имамата его потомками во время ‘Аббасидской революции (747–750)³.

‘Аббасиды пришли к власти на ши‘итской волне, но вели при этом двойную игру: внешне они действовали в пользу ‘Алидов, втайне — в собственных интересах. В мусульманской историографии причиной выдвижения ‘Аббасидов считается передача ‘аббасиду Мухаммаду ибн ‘Али (ум. 743) имамата ‘алидом Абу Хашимом ‘Абдаллахом, сыном Мухаммада ибн ал-Ханафийи. Нет сомнения, что ‘аббасиды унаследовали вполне реальную тайную организацию, которую они использовали для борьбы против Омеййадов (660–749) и установления власти своего рода. Пропаганда велась в пользу безымянного «угодного [Аллаху]» (*ар-рида*) имама из рода Пророка. Расплывчатый благочестивый лозунг «следовать Корану и сунне Пророка» обеспечивал движению поддержку разнообразных кругов мусульманской оппозиции Омеййадам.

Главой ‘аббасидского движения в Хорасане и Мавараннахре стал полководец, религиозный и политический деятель Абу Муслим ‘Абд ар-Рахман ал-Хурасани ал-Марвази. В марте 747 г. он был послан ‘аб-

¹ Также «сахиб-зада», см.: *Beisembiev T. K. Annotated Indices*. P. 471–472, 788, 822.

² *Прозоров С. М. ал-Кайсанийа // Ислам: Энцикл. слов. С. 127–128.*

³ *Shabān M. A. The ‘Abbāsīd Revolution. Cambridge, 1970; Sharon M. Black Banners from the East. The Establishment of the ‘Abbāsīd State – Incubation of a Revolt. Jerusalem, Leiden, 1983.*

басидским имамом Ибрахимом (ум. 749) в Хорасан его личным представителем¹. Он смог возглавить местную антиомейядскую организацию и за месяц собрал несколько тысяч сторонников. После ряда побед продвижение армии восставших дальше на запад возглавил Кахтаба, а Абу Муслим из Мерва руководил подчинением остальной территории Хорасана и захватом Мавараннахра.

Омейядскому халифу удалось выявить главу движения: Ибрахим был арестован и заточен в Харране (Северная Сирия), а затем, скорее всего после победы ‘Аббасидов при Нихавенде, открывшей дорогу на Ирак (26 июня 749 г.), был отравлен. Руководство перешло к его брату, Абу-л-‘Аббасу ‘Абдаллаху ас-Саффаху (749–754). 29 августа 749 г. ‘аббасидская армия вступила в Куфу, а в октябре туда тайно прибыл Абу-л-‘Аббас со всей своей семьей. Почти полтора месяца один из руководителей ‘аббасидского движения Абу Салама (ум. 750) скрывал прибытие Абу-л-‘Аббаса, намереваясь договориться с ши‘итскими лидерами и передать им власть, но, когда предполагавшиеся претенденты отказались от предложений Абу Саламы, а прибытие имама ‘Аббасидов стало многим известно, Абу-л-‘Аббас явился народу в соборной мечети и произнес программную речь (28 ноября 749 г.). Все присутствовавшие в мечети присягнули ему.

Важнейшим следствием государственного переворота были утрата арабами привилегированного положения и монополии на власть, уравнение в правах мусульман разного этнического происхождения, что привело к быстрой исламизации Ирана и Центральной Азии и усилению роли иранского элемента в политической и духовной жизни халифата.

Укрепившись в Мерве, Абу Муслим управлял восточной частью мусульманского мира (*маширик*) в качестве независимого правителя. Правление Абу Муслима в Мерве не было спокойным: в 750 г. восстали арабы Бухары, недовольные новой династией, и отложились многие владетели Мавараннахра. Абу Муслим продвинулся до Самарканда, обновил его укрепления и начал борьбу за Мавараннахр. В июле 751 г. его полководец Зийад ибн Салих разгромил под Таразом китайскую армию и этим обеспечил власть ‘Аббасидов за Сырдарьей. В начале 752 г. Абу Муслим вернулся в Мерв, но вскоре восстал тот же Зийад, назначенный наместником Мавараннахра, и Абу Муслиму вновь пришлось пересечь Амударью. Во время подавления этих восстаний все местные вассалы арабов из числа доисламских правящих домов были перебиты Абу Муслимом. На их место были выдвинуты новые дина-

¹ *Большаков О. Г.* Абу Муслим // *Ислам: Энцикл. слов.* С. 10.

стии. Вероятно, по нашему предположению, возведение незаконченного дворца Акыртас на территории нынешней Жамбылской области связано с «восточной политикой» Абу Муслима¹.

Могущество Абу Муслима беспокоило ‘Аббасидов, и они стали искать случая, чтобы устранить его. Халифу удалось вызвать его для объяснений в ал-Мада’ин, где Абу Муслим был убит во время аудиенции 12 февраля (или 20 января) 755 г.

За восемь лет активной религиозно-политической деятельности Абу Муслим сформировал образ правителя, который создал новую местную правящую элиту, поддержал стремления местных государственных деятелей к созданию сильной государственности на востоке халифата. Поэтому его гибель вызвала несколько восстаний сепаратистских сил – сект «крайних» ши‘итов². Последним отголоском стало мощное восстание Муканна‘а (776–780), объявившего себя воплощением божества, олицетворением которого был прежде Абу Муслим³.

В результате в этом обширном регионе получили распространение различные положения и черты кайсанито-мубаййидитских учений: культ Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа, его потомков, временное исчезновение имама, его возвращение после смерти и т. д.

Предыстория «благородных семейств». Результаты изучения местных источников по истории ислама дают основание условно выделить два основных региона бытования ислама на обширной территории Центральной Азии: 1) Мавараннахр (Трансоксания, «Междуречье», т. е. регион между Амударьей и Сырдарьей), где большинство составляют оседлые жители; 2) Туркестан (весь мусульманский регион, расположенный к востоку от берега реки Сырдарьи), где доминировали кочевые племена. Следует оговориться, что механическое деление жителей Центральной Азии на оседлых и кочевников весьма условно: непроеходимой границы между ними никогда не существовало. Здесь зафик-

¹ О «восточной политике» Абу Муслима см.: *Карев Ю. В.* Дворец VIII в. в Самарканде в контексте доисламской и раннемусульманской дворцовой архитектуры. Опыт исторической интерпретации: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, 1999; *Он же.* Un palais islamique du VIIIe siècle à Samarkand // *Studia Iranica*. Т. 29. 2000. Р. 273–296; *Он же.* Политическая ситуация в Мавараннахре в середине VIII века // *Средняя Азия: археология, история, культура: Материалы междунаро. конф., посвященной 50-летию научной деятельности Г. В. Шишкиной.* М., 2000. С. 205–218.

² О восстаниях после убийства Абу Муслима см.: *Sadighi G. H.* Les Mouvements Religieux Iraniens au II^e et au III^e siècle de l’hégire. Paris, 1938.

³ *Большаков О. Г.* Хронология восстания Муканна // *История и культура народов Средней Азии (древность и средние века)* / Ред. Б. Г. Гафуров, Б. А. Литвинский. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1976. С. 90–98.

сировано много типов смешанного хозяйства, взаимопроникновение менталитета и форм духовной культуры. Они во все периоды истории тесно взаимодействовали между собой¹. Разделение условно и потому, что кочевники в большом количестве жили в Междуречье, а оседлые группы всегда имелись к «востоку» от Сырдарьи. Исходя из языковых, этнокультурных особенностей, в свою очередь, можно выделить несколько мусульманских обществ внутри самого центральноазиатского ислама (казахи, каракалпаки, кыргызы, таджики, туркмены, уйгуры и узбеки).

Письменные источники по истории сакральных семейств в Мавараннахре указывают на определенное несоответствие между домонгольским и постмонгольским периодами. В Саманидский (875–999) и Караханидский периоды (999–1212) о легальной деятельности ши‘итских группировок не могло быть и речи. Известно, что они в качестве своих духовных лидеров (имамов) признавали членов Дома Пророка (*Ахл ал-Байт*), боровшихся за власть. По этой причине невозможно было говорить о лояльном отношении к ним со стороны официальных властей. После событий 943 г. (попытка государственного переворота *карматов*) в столице Бухаре и других городах карматство и исма‘илизм (т. е. самое активное направление ши‘изма в ту эпоху) были объявлены вне закона, и их лидеры стали официально преследоваться.

Нужно констатировать, что среди местной среды богословов встречаются имена потомков знаменитых личностей раннего ислама (пророка Мухаммада, его сподвижников из числа *мухаджиров* и *ансаров*, героев раннего ислама или выходцев из рядовых арабских племен). В их среде было немало «клиентов» (*мавали*), принявших *нисбы* своих арабских покровителей. Их «курайшитское» происхождение, как и представителей других северо- и южноарабских племен, приводилось лишь для подтверждения достоверности (*сика*) сообщаемых (*накл*) ими сведений или текстов сакрального характера (*хадисы*, *ривайаты*). Например, в Бухаре был знаменит Шамс ал-А‘имма ‘Абд ал-‘Азиз ибн Ахмад ал-Халва‘и ал-Бухари (ум. 1056-1057) – потомок Джа‘фара ибн Мухаммада ибн ал-Ханафийа, в Самарканде была достаточно известна в течение жизни трех поколений семья Абу Шуджа‘ ал-‘Алави (ум. 1073-1074) – потомка ‘Али ибн Аби Талиба и др. Естественно, все они были строгими последователями суннизма.

¹ *Абусеитова М. Х.* История Центральной Азии: концепции и реальность // Shygys. № 1. 2005. С. 3–9; *Она же.* История Центральной Азии: концепции, методология и новые подходы // К новым стандартам в развитии общественных наук в Центральной Азии. Материалы междунаrod. конф. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. С. 10–18.

Однако в постмонгольский период сведений о прямых потомках — продолжателях этих семей в источниках не встречаем. Можно предположить, что их авторитет основывался на их реальных знаниях в религиозных науках, однако традиции уважения и почитания таких семей не успели сформироваться. Вероятно, в качестве духовных аристократов социум почитал другие семейства.

В период после монгольского завоевания выдвинулись новые фамилии ‘улама’ (богословов) — аскета Абу Бакра ибн Са‘да (ум. 970), семейство Садров — фактические правители Бухары (1102–1232), крупного ханафитского богослова Хафиз ад-дина ал-Кабира ал-Бухари (ум. 1294). Представители этих фамилий в домонгольских источниках описаны в качестве мусульман обычного происхождения, знатоков исламских наук. Об их саййидском происхождении в домонгольский период ничего не было известно. Однако со временем в постмонгольских источниках их потомки стали именоваться людьми благородного происхождения, основателями нескольких крупных сакральных семейств среди бухарских богословов (Джуйбарские ходжи — потомки аскета Абу Бакра ибн Са‘да, Ходжа Мухаммад Парса ал-Хафиз ал-Бухари — потомок Хафиз ад-дина ал-Бухари и др.)¹. То же самое можно сказать в отношении самаркандских семей потомков Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. 981) и Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. 1197)², перебравшихся в Самарканд из Балха и Ферганы (Риштан, Маргинан), потомки которых свое происхождение возводили соответственно к халифам Абу Бакру ас-Сиддику и ‘Усману ибн ‘Аффану. Все это свидетельствует о принципиальном изменении в общественном сознании, произошедшем в местном социуме в постмонгольский период в отношении семей «сакрального происхождения».

Встает вопрос: в домонгольский период истории кому в качестве представителей «благородных семейств» отдавало предпочтение местное население в Мавараннахре — новоприбывшим арабам или «старым аристократам»? Постановка подобной проблемы впервые прозвучала в статье петербургского арабиста-исламоведа О. Г. Большакова. Он

¹ *Бабаджанов Б. М.* Из истории одного «святого семейства» средневековой Бухары (родословная и родственные связи Джуйбаридов) // *Узбекистан в средние века: история и культура. Посвящается 80-летию д-ра ист. н., проф. Розии Галиевны Мукминовой (Доклады междунаро. конф.)*. Ташкент: Ин-т истории АН РУз, 2003. С. 86–99; *Муминов А., Пауль Ю.* Мухаммад Парса // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов.* 2006. Т. 1. С. 293–296.

² Имеется информация о том, что Бурхан ад-дин ал-Маргинани происходил из потомков Абу Бакра ас-Сиддика (*Абдулахатов Н., Гозиев Т.* Бурхан ад-дин Маргинани. Историческая правда и легенды. Ташкент: Йанги аср авлади, 2010. С. 412–415).

первым обратил внимание на употребление титула «*дихкан*» в домонгольских текстах Мавараннахра. Анализируя надписи на надгробии 541/1146 г. из Самарканда, он высказал предположение о том, что в результате изменения общественно-экономической ситуации после правления Саманидов аристократический титул «*дихкан*» в эпоху Караханидов мог означать и крестьянина¹.

Однако конкретная историческая ситуация свидетельствует об обратном: большая группа улемов Мавараннахра из числа горожан (Бухара, Самарканд, Касан и др.) носила почетное прозвище «ад-Дихкан», по сути, аристократ с сакрализованным значением. Об этом говорят несколько групп источников: 1) эпитафии X–XIV вв. с самаркандского элитного кладбища богословов Чакар-диза; 2) памятники историко-биографической литературы, составленные в Мавараннахре в XI–XII вв. (*тараджим, табакат, та'рих*).

Например, группой исследователей в составе Б. М. Бабаджанова, Л. Н. Додхудоевой, У. Рудольфа и автора этих строк были изучены и готовятся к публикации надписи на *кайраках* (надгробных памятниках) с кладбища Чакардиза в Самарканде².

Кладбище Чакардиза квалифицировалось как элитное кладбище в г. Самарканде в средние века. Ученые («*улама*»), законоведы («*фукаха*»), религиозные деятели нашли успокоение на этом кладбище, о чем свидетельствуют не только источники, но и погребальный эпиграфический материал. Одним из крупных известных теологов, захороненных в центре кладбища Чакардиза, являлся Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 944–945). Название кладбища и одноименного квартала произошло, по-видимому, от названия канала Чакардиза, который протекал здесь в сторону шахристана Самарканда еще в эпоху раннего средневековья.

¹ «Любой ремесленник, имевший за городом небольшой участок земли, мог с гордостью называть себя *дехканом*. ...Несомненно, что в это время слово «*дехкан*» начинает приобретать современное значение, т. е. обозначать крестьянина; источники, правда, не дают определенных указаний в этом отношении, но в некоторых случаях слово «*дехкан*» могло означать и крестьянина». См.: *Большаков О. Г.* Надгробие 541/1146 г. из Самарканда // Эпиграфика Востока. № 14. 1961. С. 9–11.

² Проект по изданию этих памятников завершается, и скоро книга будет издана: Погребальная эпиграфика Самарканда (Саманиды, Караханиды, Чагатайды) / Подгот. к печати оригинальных текстов, пер., коммент.: Б. М. Бабаджанов, Л. Н. Додхудоева, А. К. Муминов, У. Рудольф. Приложения (археологический отчет по раскопкам Чакар-диза): А. Бердимуратов. Фотографии: А. Атаходжаев, Л. Н. Додхудоева. Самарканд – Ташкент – Алматы – Душанбе – Цюрих (в печати). Часть надписей на камнях были опубликованы: *Додхудоева Л. Н.* Эпиграфические памятники Самарканда XI–XIV вв. Т. 1. / Отв. ред. акад. АН Республики Таджикистан А. М. Мухтаров. Душанбе: Изд-во «Дониш», 1992. С. 154–155.

На восточном берегу данного канала располагалась крепость («диза»), в которой, судя по названию, находилась военная дружина («чакар»)¹. В пору раннего средневековья на одном из участков канала у квартала Чакардиза был расположен оссуарный некрополь.

Здесь мы хотели бы привести некоторые переводы текстов на *кайраках*.

I. Первый *кайрак* имеет инвентарный номер К-050².

Перевод арабоязычного текста, нанесенного на нем:

1–3. Это – могила раба [божьего], немощного, ходатая за молитвы мусульман,

4–7. **дихкана**, знаменитого, благородного, Махмуда ибн Мухаммада ибн Ахмада ибн Аби Салиха ал-Фараби. [Да] озарит Аллах его могилу,

8–10. [да] оросит Аллах его ложе, [да] упокоит Аллах и украсит его! В году пятьсот пятьдесят три (1158-1159 г.).

В тексте надписи для нашего вопроса имеют определенное значение два момента. Во-первых, надпись подчеркивает знаменитое и благородное происхождение усопшего (*дихкан джалил, асил*). Во-вторых, она свидетельствует о месте его происхождения (Фараб). На основании этого мы можем утверждать, что данное явление имело не только местное (Самарканд) распространение.

II. Второй *кайрак* имеет инвентарный номер К-067³.

Перевод текста, нанесенного на нем:

1. Это – могила

2. шайха, неоднократного паломника,

3. блаженного мученика,

4. **славы дихканов (Фахр ад-дахакин)**,

¹ Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 1. М., 1963. С. 208.

² Размеры сохранившегося фрагмента *кайрака* – 70x18x12,5 см. Из фондов Музея истории народов Узбекистана (г. Самарканд, Узбекистан). Нижняя часть *кайрака* отколота. Текст не пострадал. Эпитафия обрамлена в фестончатую арку с навершием в виде трилистника. В некоторых местах расставлены декоративные значки, напоминающие по форме букву «и». Почерк – *насхи*. Диакритика нерегулярная. В тексте имеются утраты, ошибки и неясные места.

³ Размеры *кайрака* – 46x11x4,3 см. Из фондов Музея истории народов Узбекистана (г. Самарканд, Узбекистан). Памятник доставлен в музей П. П. Архангельским и И. А. Сухаревым 24 декабря 1927 г. с *мазара* шайха Абу Мансура ал-Матуриди (ум. 944–945 г.). Верхняя часть сколота (без повреждения надписи). Текст забран в фестончатую рамку. Имеются повреждения некоторых слов в тексте: *нисбу* или название мечети, где покойный был *му'аззином*, прочитать не удалось из-за утрат. Почерк – *насхи*, без диакритики. Пространство между некоторыми строками заполнено цветочным орнаментом.

5. украшения паломников и двух святынь (т. е. Мекки и Медины)
6. ‘Али ибн Абу Бакра ибн ‘Али
7. му’аззина ал-...
8. Да простит Аллах его
9. восьмого [числа месяца] зу-л-хиджжа
10. года пятьсот шестидесятого (15 октября 1165 г.).

Надпись посвящена показу усопшего в качестве правоверного мусульманина. Тут упоминаются его шайхство, *хаджж*, мученичество (*шахадат*), его служение религии в качестве *му’аззина*. В этом ряду похвальных черт благоверного мусульманина приводится его качество «гордость дихканов» (Фахр ад-дахакин).

III. Третий *кайрак* имеет инвентарный номер К-126¹.

Перевод текста, нанесенного на нем:

1. Это – могила
2. *Валад* ал-‘азиз (дражайшего сына!) **Дихкан**
3. ‘Али-йи *шахид* ибн Мухаммада ибн
4. ‘Али – гончара (*ал-фаххар*). И он
5. стал *шахидом* в середине
- 6, 7. [месяца] *джумада* I года шестьсот семь (в начале ноября 1210 г.).

Надпись однозначно свидетельствует о том, что титул «дихкан» означал происхождение человека, а не его профессию. Факт того, что фамилия усопшего занималась гончарным делом, противоречит мнению О. Г. Большакова о трансформации дихканства в крестьянство². Скорее, дихканство в этот период начинает обозначать сакральность происхождения его носителя.

IV. Четвертый *кайрак* не имеет инвентарного номера³.

Перевод текста, нанесенного на нем:

¹ Размеры *кайрака* – 33x11x6 см. Текст в фестончатой арочке, завершающейся трилистником. По краям – многолепестковые пальметки. Почерк курсивный, непрофессиональный, без диакритических знаков. Надпись, очевидно, выполнена учеником, плохо владеющим арабским. В тексте есть отдельные ошибки, что затрудняет адекватное чтение и перевод.

² В надписи того же 541/1146 г. усопший с титулом «дихкан» по профессии был портным (хайят; см.: *Додхудоева Л. Н.* Эпиграфические памятники Самарканда. С. 132).

³ Размеры *кайрака* – 62x12x9 см. Хранится в Музее истории народов Узбекистана (Самарканд, Узбекистан). Почерк – *насхи*. Исполнение не вполне профессиональное. Диакритические точки расставлены регулярно. Под буквами «ра’» и «дал» поставлены точки. Некоторые эпитеты и прозвища покойного написаны без артиклей. Текст не дописан (не проставлена дата смерти). По палеографии текст может быть отнесен примерно к началу VII/XIII в.

- 1–2. Это – могила раба [божьего], немощного,
3. грешного, нуждающегося
4. в милости Аллаха
5. Всевышнего, аш-шайха
- 6–7. терпеливого, проникательного, **дихкана**, известного,
- 8–9. многократного паломника (*хаджжадж*), венца веры Ахмада ибн ‘Умара ибн Ахмада
- 10–13. ас-Самарканди, известного как «**Дихкан**» Ф-дад-н. Умер ...

Обнаруженные в соседних регионах эпитафии XI–XIX вв. свидетельствуют, что титул дихкан был распространенным явлением. Нередко в них титулы дихкан, саййид, ходжа, хаванд-зада шли рядом в составе одной надписи¹.

Ясно, что в этих памятниках письменности при прибавлении титула *дихкан* к списку высоких религиозных титулов (*имам, захид, кари, хафиз, шахид* и др.) их составители хотели подчеркнуть «благородное» происхождение оплакиваемой персоны (*маййит, мадфун*). Эпитафии с элитного кладбища мусульманских ученых Чакардиза в Самарканде показывают, что титул дихкан в то время относится к представителям «благородных семейств».

Из *кайраков* также видно, что *дихканы* олицетворяли собой просто духовных лиц и, видимо, были как-то связаны с местными домусульманскими элитами. Как показывают новые исследования, в обществах Мавараннахра, особенно в городских общинах Бухары и Самарканда в VIII–XII вв., сильным влиянием пользовались группы, которые делали ставку на синтез исламской культуры и местных культурных традиций. Например, среди них было нормальным явлением стремление придать персидскому языку статус, равный арабскому².

О функционировании этой среды богословов в Бухаре и Самарканде уникальную информацию дает пока не опубликованное сочинение «Раудат ал-‘улама’» Абу-л-Хасана ‘Али ибн Йахйа аз-Зандависати ал-Бухари (ум. ок. 400/1009-1010). В деятельности этих богословов можно проследить следующие черты: они часто устраивали публичные выступления на богословские темы среди простых горожан (*‘амма*); на этих заседаниях они выступали на персидском языке (*фарси*). Тема-

¹ Мухтаров А. Эпиграфические памятники Кухистана (XI–XIX вв.). Кн. 1 / Отв. ред. Б. И. Искандаров. Душанбе: Изд-во «Дониш», 1978. С. 80, 98, 101, 107, 156, 234.

² Муминов А. К. Средневековые дискуссии о возможности перевода Корана на национальные языки Центральной Азии // III Международ. конгресс тюркологии. Актуальные проблемы и перспективы современной тюркологии (общий язык, история и алфавит). Туркестан: Международный казахско-турецкий университет им. А. Ясави, 2009. С. 422–424.

ми выступлений чаще всего становились толкования Корана, этико-нравственные нормы ислама, их связь с ритуальными действиями. Цитировались на персидском языке сочинения авторов неарабского происхождения – йеменского иудея Ка‘б ал-Ахбара (ум. 32/651–652), Вахба ибн Мунаббиха (ум. 110/728 или 114/732; автора книг «Китаб мулук Химйар», «Кисас ал-анбийя’», «Хикмат Лукман»), Мукатила ибн Сулаймана ал-Балхи (ум. 767), Сахла ибн ‘Абдаллаха ат-Тустари (ум. ок. 896) и др. Эти ученые в своих выступлениях приводили переводы *хадисов* также на персидском языке. В этой среде широко бытовал такой *хадис*: «Языком людей рая являются арабский и фарси-дари» (*Лисан ахл ал-джанна – ал-‘арабийя ва-л-фарисийа ад-дарийа*)¹. Из этого следует, что персидский язык в их трактовке превратился в сакральный язык ислама.

Они квалифицировали как дозволительное чтение перевода Корана на *фарси* во время молитвы (*салат*). При этом они опирались на авторитетное высказывание Абу Ханифы (699–767), взятое из его сочинения «Китаб ас-салат»². Также было позволительно произношение *такбира* (призыв к молитве перед ее началом) по-персидски или на любом другом языке³. Среди них было немало богословов с титулом *дихкан*, например, Абу-л-Фадл Ахмад ибн Мухаммад ад-Дихкан ал-Бармагдизи и др. В их числе аз-Зандависати привел имена авторитетов аскетов, карамитов, ханафитов. Впоследствии представители этой среды влились в состав ханафитов, исма‘илитов и суфиев.

Для них ссылка на происхождение от Пророка не являлась важным аргументом для того, чтобы показать знатность, сакральные силы, духовные способности богослова. Именно вот такая полуофициальная среда совершила процесс сакрализации происхождения местного религиозного авторитета первой величины – Имама Абу Ханифы, который можно проследить в произведениях местных авторов: Абу ‘Абдаллаха Мухаммада ибн Аби Хафса ал-Кабира ал-Бухари (ум. 274/878), Абу-л-Фадла Бакра ибн Мухаммада ибн ‘Али аз-Заранджари (ум. 512/1118–1119), Абу-л-Му‘аййада ал-Муваффака ибн Ахмада ибн Исхака ал-Макки ал-Х‘аразми (ум. 568/1172), Захир ад-дина ал-Маргинани (ум. ок. 600/1203) и др. В ходе превращения ханафитского *мазхаба*, чьим эпонимом был Имам Абу Ханифа, в доминирующую школу этого ре-

¹ *Бурхан ад-дин ал-Кабир ал-Бухари*. ал-Мухит: Рукопись Ин-та востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз. Фонд ИВРУ-1. № 5982. Л. 70^б.

² *‘Али ибн Йахйя аз-Зандависати*. Раудат ал-‘улама’: Рукопись Ин-та востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз. Фонд ИВРУ-1. № 2972, Л. 2^б, 127^б.

³ Там же. Л. 127^б.

гиона, его главный авторитет постепенно был признан прямым потомком легендарных древнеиранских царей¹.

Насколько эта среда пользовалась влиянием среди местного населения, свидетельствует способ легитимации власти Саманидами (876–999) и Караханидами (999–1212). При утверждении своей власти обе династии обратились к древнеиранскому наследию: Саманиды возвели свое высокое происхождение к легендарному военачальнику Сасанидов – Бахраму Чубину², а Караханиды – к легендарному герою Турана Афрасийабу³. Вероятно, к этому периоду относится формирование культа таких мусульманских святых, как Баба Дихкан (г. Риштан в Ферганской долине), Кайумарс (г. Худжанд, Таджикистан), Сийавуш (г. Бухара) и др. В такой общей атмосфере, когда в массе местного населения преобладали патриотические настроения, огромное значение имела традиционная культура народов региона. Именно в такой ситуации стремление богословов к повышению своего социального статуса через обращение к древней культуре становится понятным. Их социальный статус, возраставший в результате занятий сакральными – религиозными (исламскими) науками, повышался также с упоминанием их старинного знатного происхождения (от местных аристократов – *дихкан*).

Большое значение для нашего исследования имеет книга Ахрара Мухтарова, опубликовавшего эпитафии XI–XIX вв.⁴ Эти надписи локализируются в верховьях Зеравшанской долины, где расположены города Самарканд и Бухара. Обнаружение подобных эпитафий в соседних с Самаркандом и Бухарой регионах свидетельствует, что феномен дихкан был широко распространенным явлением. По совокупности надписей на кайраках можно заключить, что носители титула дихкан либо занимали религиозные должности (*имам, му’аззин* и др.), либо занимались исламскими науками (*факих, муфти, шайх, мухаддис* и др.). Другой результат публикаций А. Мухтарова состоит в том, что нередко на надписях титулы дихкан, саййид, ходжа, хаванд-зада шли рядом в соста-

¹ *Муминов А. К.* Эволюция образа Абу Ханифы в средневековой историко-биографической литературе Центральной Азии // Эпоха Имама А’зама и ее значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока / Ред.-сост.: Аскаралли Раджабов, Рустам Мукимов, Мухаммадрахим Карим-заде. Отв. ред. Аскаралли Раджабов. Душанбе: АН Республики Таджикистан, 2009. С. 165–178.

² *Семенов А. А.* Происхождение Термезских сейидов и древняя усыпальница «Султан-садат» // ПТКЛА, год 18-й (17). Ташкент, 1914. С. 3–20.

³ *Мухаммад ибн ‘Али ал-Катиб ас-Самарканди.* Аград ас-сийаса фи а’рад ар-рийаса. Тегеран, 1349/1961. С. 37–43.

⁴ *Мухтаров А.* Эпиграфические памятники Кухистана (XI–XIX вв.). Кн. 1-2. 1978–1979.

ве одного текста¹. Это означает, что представители дихканских семей вступали в родственные отношения с другими сакральными семьями. Важный вывод академика А. Мухтарова состоит в том, что с XIV в. этот титул начинает исчезать². С этого периода, может быть, он постепенно стал обозначать простого дехкана.

Потомки святых в Туркестане и распространение их традиций в Мавараннахре. Об истории благородных семейств из числа потомков первых четырех халифов (*чахар-йар*) в Туркестане в домонгольское время свидетельствуют три вида источников: 1) генеалогии *кожа* по большинству их линий, сохранившиеся до наших дней; 2) письменные источники на арабском и персидском языках³; 3) сведения из сакрального сказания, которое будет рассмотрено во второй главе книги.

Установление власти Чингизидов в Центральной Азии и связанное с ним передвижение большой массы новых племен из ее внутренних регионов в Мавараннахр в корне изменили религиозную ситуацию в последнем. Суть произошедшей трансформации состоит в том, что теперь инициатива в руководстве духовной жизнью социума от 'улама'-традиционалистов (*факихов-ханафитов, мухаддисов* и других знатоков исламских наук), пользовавшихся влиянием в крупнейших городских центрах, переходит к «деревенским шайхам», которых в науке принято называть «Ходжаган» (ходжи). Эта среда в прежний домонгольский период успела сложиться во внутренних регионах Центральной Азии, населенных преимущественно кочевниками.

На историческую арену выходит аскето-мистическое направление в исламе — суфизм. Постепенно начинают формироваться и набирать силу суфийские братства — Кубравийа, Йасавийа, Накшбандийа, 'Ишкийа. Между ними возникло соперничество, и оно со временем набирало темп. Особенно ожесточенным оно становилось между Йасавийа и Накшбандийа. Одним из главных в полемике был вопрос о *силсиле* (линии духовной преемственности)⁴. По самой ныне распространен-

¹ Мухтаров А. Эпиграфические памятники Кухистана (XI—XIX вв.). Кн. 1. С. 80, 98, 101, 107, 156, 234; кн. 2. С. 92—113.

² Там же. Кн. 2. С. 103.

³ Извлечения из сочинений XII—XVI веков / Сост., пер. с араб. яз., введ., коммент. А. К. Муминова. Сост. указ. У. А. Утепбергеновой. Алматы: Дайк-Пресс, 2006 (серия «История Казахстана в арабских источниках». Том 3). С. 12, 53—55.

⁴ ДуУис Д. Маша'их-и турк и Х^ааджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сборник статей памяти Фритца Майера (1912—1998) / Сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филол. фак. Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2001. С. 211—243.

ной версии, составленной в XVI в. в «Рашахат ‘айн ал-хайат» накшбандийского автора ал-Кашифи (ум. 1533-1534), Ходжа Ахмад ал-Йасави назван третьим по счету учеником Ходжа Йусуфа ал-Хамадани (ум. 1140), а предтеча накшбандиев Ходжа ‘Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. 1180 или 1220) стал его четвертым, самым последним учеником (т. е. его «действительным» наследником)¹. Так накшбандии в острой сопернической борьбе хотели возвысить свое братство над Йасавийа.

Между тем почти все накшбандийские источники сообщают, что Баха’ ад-дин Накшбанд (1318–1389) в начале своей деятельности стал последователем «тюркских» (т. е. выходцев из историко-культурного региона Туркестан) шайхов Халил-ата (XIV в.) и Кусам-ата (XIV в.)². В знак оформления своего ученичества у последнего Баха’ ад-дин становится его приемным сыном (*валад-и сабаби*).

В более позднее время в накшбандийской среде была выдвинута идея о «саййидском» происхождении Накшбанда. Однако эта генеалогия, как и другие поздние саййидские генеалогии в Мавараннахре, не имеет ничего общего с саййидскими генеалогиями домонгольского периода, тем более — с распространенными в центральных регионах мусульманского мира родословными. Как известно, наследственный путь передачи титула шайха был широко распространенной практикой среди последователей Йасавийа. Кстати, за это их сильно упрекали поздние накшбандийцы, считая, что таким образом происходит подмена реального знания передачей руководства (*иршад*) братством своему чаду/родственнику.

До сих пор йасавийское происхождение Кусам-ата предполагалось, однако дополнительных свидетельств на сей счет не было. Недавнее открытие генеалогии потомков Кусам-ата при его гробнице в селении Пудина, что находится к югу от Бухары, в Касанском районе Кашкадарьинской области Республики Узбекистан, подтверждает данное предположение. В тексте генеалогии, составленном на персидском языке, заявлено, что она была обновлена в 1214/1799-1800 г. при Султане Саййид Амир Хайдаре (1800–1825) на основе древней генеалогии (*шаджара-йи кухна*), принадлежавшей этому же роду. В этой генеалогии

¹ Проф. Вилферд Маделунг, на основе сравнительного изучения биографических данных о Йусуфе ал-Хамадани в источниках XII в. и апокрифа «Рисала-йи сахибийа», приходит к выводу о том, что учитель и его два последних ученика вообще не встречались: *Madelung W. Yusuf al-Hamadani and Naqšbandiyya // Quaderni di Studi Arabi. № 5-6. 1987–1988. P. 499–509.*

² См. подробно: *Paul J. Scheiche und Herrscher im Khanat Čağatay // Der Islam. 67 (1990). С. 278–321; Idem. Doctrine and Organisation: The Khwajagan/Naqshbandiyya in the First Generation after Baha’uddin. Halle-Berlin, 1998 (ANOR, Nr. 1).*

Кусам-ата назван непосредственным потомком ‘алида Мухаммада ибн ал-Ханафийа (ум. 701), как и Ходжа Ахмад ал-Йасави (ум. 1166-1167): Имам Мухаммад-и Ханафийа – ‘Абд ал-Фаттах – ‘Абд ал-Маннан – Баттал Гази – ‘Умар Салар-шайх – ‘Али Салар – Таййиб Салар-шайх – Тайфур-шайх – ‘Усман Салар-шайх – Таййиб Салар-шайх – Сафид Салар-шайх – Суйунч Салар-шайх – Хасан Салар-шайх – Арслан-ходжа – Суйунч-ходжа – хан-зада Мухаммад, известный как Кара Ходжа-ата – Кусам-шайх. Кусам-шайх имел пять своих (*насаби*) и пять приемных (*сабаби*) сыновей. Рожденные им сыновья – Ак-Мухаммад (или Ак-ата), Мансур-ата, Суйунч-ата, Кук-ата и ‘Али Салар-ата. Один из его приемных сыновей – Баха’ ад-дин Накшбанд¹. Примечательно, что потомки Кусам-ата, находясь в непосредственной близости от мощнейшего накшбандийского центра Каср-и ‘Арифан, осмелились сохранить и предъявить такой документ самому хану, последователю Накшбандийа.

Как было показано выше, главными очагами процесса формирования и распространения традиций по линии *кожа* – потомков Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа были Озгент, Аркук, Урунг-Куйлак (Ак-Корган), Йасы, Каргалык, Сайрам, Кайалык и др.² На основе этого можно сделать вывод: усиление позиций кочевников, основная масса которых прибыла из соседнего Туркестана, привело к выдвиганию нового разряда (*табака*, среды) богословов в обществе Мавараннахра.

Выдвижение суфизма на первый план можно рассматривать в качестве обратного влияния туркестанского ислама на форму бытования ислама уже в Мавараннахре. Соперничество между пришлыми и местными родами за аристократическое происхождение, вместе с тем – за большее влияние в обществе, приобрело перманентный характер. В условиях доминирования ислама в качестве официальной религии более реальными шансами на успех располагали местные потомки «ранних героев ислама» (*аулийа’*), нежели потомки *дихканов*, продолжатели линии «доисламских царей». Немаловажную роль имел тот фактор, что пришлые аристократы, о чем говорит изучение их генеалогий, были потомками «арабов – завоевателей края, распространителей ислама в регионе». Титул дихкан встречается на эпитафиях в отдаленных районах

¹ Насаб-нама-йи аулад-и Кусам-ата: Рукопись из частной коллекции Ислама Ачилова, жителя города Карши, Узбекистан (Мы благодарим доктора Гайбуллу Бабаярова за предоставление фотокопии этой рукописи); *Усманов И., Ахмедов Н., Эшпулатов Н.* Шайх Кусам ата йахуд Бахауддин Накшбанднинг устази хакида. Карши: Насаф, 2001. С. 19.

² *Муминов А. К., Жандарбеков З. З.* Введение // Исламизация и сакральные родовые словные в Центральной Азии. Т. 2. С. 47.

Мавараннахра (например, в Кухистане в верховьях Зарафшана) вплоть до XVI в. После исчезновения титула дихкан для претендентов на аристократичность значимым становится фактор «большой близости» к основам ислама — пророку Мухаммаду, носителю сунны, что сохраняет свое значение даже в современный период. Главными действующими лицами в духовных процессах стали саййиды и *кожа*.

Институт накиба в Центральной Азии. Туркестанские шайхи играли большую роль в разных сферах жизни Мавараннахра: они в качестве суфийских наставников доминировали в среде кочевников, силовых структурах, через них — во дворе ханов. Превосходящим было их влияние в системе конфессионального образования. Занимаемые ими институты государственной власти были разнообразны. Например, благодаря исследованиям проф. Д. ДиУиса было установлено, что потомки Саййид-ата стали наследственными *накибами* в государствах, образованных в Центральной Азии в XVI в. правителями из чингизидских династий Золотой Орды (1227–1502) и ее преемников. Саййид-ата был связан с духовной линией Йасавийа, т. е. из числа йасавийских лидеров рекрутировалась не только религиозная и культурная, но и политическая элита. Особенность этой должности состояла в том, что *накибы* играли роль буфера между правителями и их амирами (военачальниками), выполняя функции *товачи* и *букавула* (наблюдение за правильным (иерархическим) построением войска). Потомки Саййид-ата добились такой чести за то, что они «исламизировали» Узбек-хана и могущественные племена (кереит, сарай и меркит). Другой заслугой Саййид-ата считалось то, что он расположил племена в боевом порядке: найман и конгырат в правое крыло, аргун/аргын и буркут в левое крыло. Согласно обычаю, *накиб* при церемониях занимал место слева от правителя. Это место считалось самым почетным, потому что Бог выбрал левую сторону тела для размещения сердца (*калб*) в нем. Династия Саййид-ата имела до 1920 г. в Бухарском и других среднеазиатских ханствах монополию на эту должность (*никабат, накиб ан-нукаба*)¹. В Кокандском ханстве же *саййид-тора*, обычно выходец из потомков Махдум-и А‘зама, имел право занимать первое место слева от хана во время торжественных приемов².

Сакрализация происхождения правящих династий. С постмонгольского периода до ликвидации трех ханств в истории Центральной Азии (1218–1920) представители сакральных семейств в качестве духовных

¹ DeWeese D. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia // Journal of the American Oriental Society. 115. 1995. P. 612–634.

² Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 62, 778–780.

авторитетов полностью доминировали в государственных структурах. Они находились в тесных связях с верхушкой кочевых племен, из которых состояли правящие династии, элита, силовые структуры государства. Естественно, чингизидское происхождение давало в глазах кочевников неоспоримое преимущество в борьбе за владение высшей властью.

Ослабление Чагатаидов (1227–1363) в Мавараннахре дало возможность предводителям племен (нечингизидам) побороться за власть. Амир Тимур (1336–1405) в этой борьбе вышел победителем. В дальнейшем в конкурентной борьбе за власть, влияние в обществе вопрос о происхождении становится одним из важных козырей в политической игре. Амир Тимур не носил титула «хан»¹, вынужден был держать в своей столице подставных ханов из числа потомков Угедея (1370–1402), потом он и его потомки пытались легитимировать свою власть в качестве «зятя» Чингизидов (*гурген, куракан, гураган*). В идеологическом плане ему особо трудно приходилось в борьбе с многочисленными династиями Чингизидов. Анализ эпитафии на надгробии Амира Тимура в Самарканде дал Б. М. Бабаджанову возможность установить наиболее ранний пример одновременной чингизидской и исламской легитимации державных прав Чингизидов, зафиксированных на погребальной эпиграфике². Здесь приведена официальная родословная

¹ Единственный раз на монете, отчеканенной в Малой Азии, далекой от Центральной Азии, Амир Тимур решился титуловать себя «ханом». (Устная информация Б. Д. Кочнева, 1996 г., г. Санкт-Петербург (Россия).

² *Бабаджанов В. М.* Кокандское ханство. С. 308; *Семенов А. А.* Надписи на надгробиях Тимура и его потомков в Гури эмире // Эпиграфика Востока. М. – Л.: Изд-во АН. № 2. 1948. С. 53 (текст статьи находится на с. 50–78). На нефритовом надгробье мавзолея Гур-и Эмир в Самарканде приводится следующее родословное древо Амира Тимура:

«Амир Тимур Кураган ибн Амир Тарагай ибн Амир Буркуль ибн Илангиз ибн Амир Ийджил ибн Амир Карачор-Нойон ибн Амир Согу-Чесан ибн Амир Эрдамчи-барлас ибн Амир Качули ибн Амир Туманай». Далее оно восходит к Чингиз-хану:

«[Чингизхан ибн Амир Есугей Бахадур ибн Амир Буртан Бахадур ибн Амир Кабул-хан ибн Амир Туманай] ибн Амир Байсунгур ибн Амир Кайду ибн Амир Тутуманин/Дутуманин ибн Амир Буга ибн Амир Бозунджар; «Дутумманин-хан, кто был отцом этого благородного – неизвестно, однако его матерью была Аланкува; по преданию, это случилось при помощи истинного луча, а он (луч) принадлежал к потомкам Льва Аллаха – ‘Али ибн Аби Талиба» (Амир Темур аждолари. Ташкент, 1992. С. 6). Об ‘алидских притязаниях Амира Тимура см. подробно: *Веселовский Н. И.* Памятник Ходжи Ахрара в Самарканде // Восточные заметки. СПб., 1895. С. 321–336; *Бабаджанов В. М.* О принципах «исламской легитимации» в надгробных текстах (Мавараннахр) // История и культура в Средней Азии / Под ред. Э. В. Ртвеладзе. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2007. С. 117–129.

Тимура, доведенная до Алан-Гоа. Согласно переработке этих версий в тимуридских источниках, Алан-Гоа «зачала от божественного света» трех сыновей; последний — Бузанджи был общим предком Чингизхана (в девятом колене) и Тимура (в четырнадцатом колене). Однако в надгробную эпитафию Тимура вносится существенная деталь. Здесь пишется, что свет, сошедший в юрту спящей Алан-Гоа, в действительности «был светом Льва Аллаха», т. е. ‘Али ибн Аби Талиба, четвертого халифа¹.

Известно, что восточной частью Чагатайского улуса владел чингизид Хызр-ходжа-хан ибн Туглук-Тимур (1389–1400) из династии Могулов (1347–1680)². Это государство занимало огромные территории — Сырдарья, Сарысу, Балхаш, Иртыш, юг Центрального Тянь-Шаня.

После побед над Золотой Ордой Амир Тимур обратил свои взоры на владения этого чингизида. Амир Тимур на подготовительном этапе к походу против Хызр-ходжа-хана решил возвести на территории своего потенциального противника величественный и знаковый мавзолей над могилой Ходжи Ахмада Йасави, приобретшего в ту эпоху авторитет главного духовного деятеля этого региона. Данный шаг можно считать попыткой легитимации власти посредством апелляции к локальному сакральному авторитету и поддержки социальных групп, среди которых был популярен его культ³.

Основным письменным источником, сообщающим о строительстве мавзолея, является «Зафар-нама» («Книга побед») Шараф ад-дина ‘Али Йазди⁴. Он передает, что в 1397 г. Амир Тимур направился на встречу своей невесте Таукел-ханым, дочери моголистанского владельца Хызр-ходжа-хана. Во время своей поездки из Самарканда в Ташкент он свернул с пути к селению Йасы, чтобы совершить *зийарат* к могиле святого шайха Ходжи Ахмада Йасави. Исполнив *зийарат*, амир отдал распоряжение о сооружении новой постройки над мавзолеем. По свидетельству Шараф ад-дина, Амир Тимур не построил, а перестроил уже имевшееся сооружение над могилой суфийского шайха. Видимо, Амир Тимур решил переделать идеологию йасавийских шайхов в го-

¹ Бабаджанов В. М. Кокандское ханство. С. 308.

² Акимушкин О. Ф. Хронология правителей восточной части Чагатайского улуса (линия Туглук-Тимур-хана) // Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран: культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004. С. 257–269.

³ Бабаджанов В. М. Кокандское ханство. С. 306.

⁴ *Sharaf ud-din ‘Ali Yazdi. Zafar-nama*. Prepared for the Press with a Preface, Textual Comments and Indices by A. Urunbayev. Tashkent: «Fan» Publishing House of the Uzbek SSR, 1972, f. 294^{a-b}.

сударственный культ, что сопровождалось процессом «канонизации», т. е. пересмотра, уточнения и новой легитимации родословных и вообще культовой практики Йасавийа.

Эпиграфические надписи на мавзолее Ходжи Ахмада Йасави до сих пор не были изданы в оригинале в полном виде, а существовали лишь некоторые их переводы на русский язык¹. Конкретные цели возведения мавзолея и внешней политики Амира Тимура ясно заявлены на керамической плите над дверью усыпальницы: два ряда надписи на этой плите, выполненные почерком *сулс*, содержат родословную Амира Тимура Куракана и благопожелания в его честь: «Повелел построить эту священную усыпальницу амир, величайший, властелин народов, удостоенный покровительства Владетеля Милосердного [Аллаха] Амир Тимур Куракан ибн Амир Тургай/Тарагай ибн Амир Буракил ибн Амир Илингир ибн Амир Иджил ибн Амир Караджар, да сделает вечной Аллах Всевышний власть его и правление!»²

По содержанию текста получается, что Амир Тимур происходил от Амира Туманайа (далее по известной генеалогии Тимуридов: Амир Караджар/Карачор-Нойон ибн Амир Согу-Чесан ибн Амир Эрдамчи-барлас ибн Амир Качули ибн Амир Туманай). К этому же предку – ключевому лицу восходило происхождение Чингиз-хана (Чингиз-хан ибн Амир Есугей Бахадур ибн Амир Буртан Бахадур ибн Амир Кабул-хан ибн Амир Туманай)³, что означало: Амир Тимур заявил такое же легитимное право на власть в этой стране, как и Хызр-ходжа-хан.

Продолжение идеологической программы Амира Тимура нашло отражение в надписях на щековых стенах ниши северного портала.

¹ Бекчурин М.-С. Описание мечети Азрета, находящейся в городе Туркестане (с рисунком) // Туркестанская область. Заметки статского советника Бекчурина. Казань: Университетская типография, 1872. С. 54; Ахмеров П. Н. Надписи мечети Ахмада Ясави // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. 13. Вып. 6. Казань, 1896. С. 551; Массон М. Е. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское отд. Об-ва изучения Казакстана, 1930. С. 5; Иванов А. А. О бронзовых изделиях конца XIV в. из мавзолея Ходжа Ахмада Ясеви // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура) / Под ред. Б. А. Литвинского. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1981. С. 68; Туякбаева Б. Т. Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмада Ясави. Алма-Ата: Өнер, 1989.

² Мавзолей Ходжа Ахмада Йасави / Подгот. к изд.: А. К. Муминов, М. Б. Кожа. С. Моллаканатагулы, М. Ж. Садыкбеков, Ж. М. Нурбеков. Ред.: Б. М. Бабаджанов, А. Д. Мейрманов. Изд. второе, перераб. и доп. Алматы: Эффект, 2010. С. 137.

³ О попытках вывода генеалогий Чингизидов и Тимуридов из одного корня см.: Му'изз ал-ансаб (Прославляющие генеалогии) / Введ., пер. с перс. яз., примеч., подгот. факс. к изд. Ш. Х. Вохидова; Сост. указ. У. А. Утепбергеновой; Отв. ред. А. К. Муминов. Алматы: Дайк-Пресс, 2006 (серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 3).

В нише размещена эпитафическая композиция, содержащая две надписи. Основная надпись содержит *хадис* пророка Мухаммада («Кто познал самого себя, тот познал Своего Господа»). Вторая надпись на персидском языке содержит декларацию информации о настоящих членах семейства пророка Мухаммада (*Ахл-и Байт*): «Правда, что выходцы дома Мухаммада — ‘Али, Фатима и Хасан, Хусайн»¹.

Известно, что Ходжа Ахмад Йасави тогда же признавался прямым потомком Мухаммада ибн ал-Ханафийа, сына ‘Али ибн Аби Талиба, но не по линии сыновей Фатимы². Одним из первых этот факт в источниках зафиксировал тимуридский придворный историк Шараф ад-дин ‘Али Йазди³. В этом заявлении можно видеть желание Тимура ослабить идеологические позиции старых последователей Ходжи Ахмада Йасави. Вероятно, последние в это время были на стороне прежних владельцев региона — Моголов. Такая политика подчинения своей воле в отношении сакральных семейств уже встречалась на практике этого правителя. На заре своей политической деятельности Амир Тимур подавил мятеж термезских саййидов. В дальнейшем, в целях ослабления этих могучих в то время потомков Пророка по линии термезских саййидов, он усилил позиции другого малоизвестного саййида из клана *Мир-хайдари*, проживавшего в районе Насафа — Саййида Бараки (ум. 1403)⁴.

Чингизиды при ослаблении власти Тимуридов при Улугбеке (1409–1449) активизировали действия по восстановлению своей былой власти над Туркестаном. После 1455 г., когда тимурид Абу Са‘ид (1451–1469) был вынужден обратиться за помощью к могущественному хану Дашт-и Кипчака Абу-л-Хайр-хану (1438–1468), реальная власть последнего в этом регионе укрепилась. Женившись на дочери Улугбека — Раби‘а-Султан-бегим (ум. 1485-1486), он легитимировал свою реальную власть в южном направлении. В качестве символа единства светской и духовной власти вокруг мавзолея Ходжи Ахмада Йасави были захоронены жена хана Дешт-и Кипчака Абу-л-Хайра Раби‘а Султан-бегим, его сын Суйунч-ходжа-хан (ум. 23 июля 1525 г.)⁵ и внуки — Кул-Мухаммад-

¹ Мавзолей Ходжа Ахмада Йасави. С. 81.

² Васийат-нама-йи Маулана Сафи ад-дин Урунг-куйлаки // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. Текст — с. 65, перевод — с. 73.

³ *Sharaf ud-din ‘Ali Yazdi. Zafar-nama.*

⁴ *Muminov A., Babajanov B. Amir Timur and Sayyid Baraka // Central Asiatic Journal. Vol. 45. 2001. P. 28–62.*

⁵ *Болдырев А. Н. Зайнадин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии) / Под ред. А. М. Мирзоева. Сталинабад: Таджикское гос. изд-во, 1957. С. 214–216.*

султан (ум. 1523–1524) и Аман-бике-ханум (ум. в июне-июле 1519)¹. Из этого видно, что Чингизиды и Тимуриды активно использовали культ Ходжи Ахмада Йасави то для упрочения своей власти, то для предъявления другой династии своих претензий на власть над этим регионом.

После смерти Абу-л-Хайр-хана на историческую арену в этом регионе на долгий период вышли казахские ханы (1470–1847). Наступил новый период истории, когда кочевники Туркестана оказались опять оторванными от больших городских центров, мусульманских общин Мавараннахра. В результате этого йасавийские шайхи разделились на группы – одни из них были включены в городскую элиту новых ханств Шайбанидов (1500–1603), Аштарханидов (1603–1747) и т. д., а другие остались в кочевой среде, где выстраивалась своя особая история почитания и легитимации *кожа*. Их права и привилегии среди казахов наравне с чингизидами были защищены обычным правом. Согласно «Жеті жарғы», за убийство *торе*, являвшегося ханом или султаном, т. е. чингизидом, и *кожа*, являвшегося *пиром* какого-то рода (*эл*), на родственников убийцы налагался штраф, превышающий в семь раз сумму штрафа за убийство обычного человека. За убийство рядового *торе* или *кожа* налагался двукратный штраф.

В XVI в. развернулось соперничество за контроль над Туркестанским регионом между казахскими ханами и Абу-л-Хайридами. Шайбанихану (1500–1510), наследнику Абу-л-Хайр-хана, удалось временно вытеснить казахских ханов из Туркестана и установить контроль Шайбанидов. Это привело к перестановке в среде кланов *кожа*, ведавших *вакфами* мавзолея. Имеются глухие сведения в насаб-нама, где говорится о преследовании враждебных этой династии кланов *кожа* и поощрении поддержавших ее кланов².

Казахское ханство (1470–1847). С начала XVII в. на некрополе вокруг мавзолея Ходжи Ахмада Йасави появляются захоронения казахских ханов и членов их семей, биев и батыров. К этому периоду относятся могилы казахских ханов Есима (1598–1614), Жангира (1644–1652), султана Ондана (1715–1717), его сына Кайнар-Кушека. В XVIII в. были похоронены Тауке-хан (1680–1717), Болат-хан (1720–1730), Абылай-хан (1771–1781), хан Старшего жуза Жолбарыс (1720–1740), ханы

¹ Schaibanidische Grabinschriften / Hrsg. von B. Babadjanov, A. Muminov, J. Paul. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1997. Текст – С. 33–35, перевод на русский язык – с. 167–171.

² Насаб-нама (редакция «Кара-Асмана») // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. Текст – с. 182–183, 249, перевод – с. 221, 270–272.

Среднего жуза Самеке (1720–1734), Абилмамбет (1734–1771) и его сын – султан Абулфеиз (1760–1783). В общей сложности около мавзолея Ходжи Ахмада Йасави захоронены 18 казахских ханов, восемь биев, 28 батыров. В XVIII в. в Туркестане проводились церемонии выбора ханов. Хан Среднего жуза Абилмамбет, знаменитый Абылай-хан, поднятые на белом войлоке, именно здесь были провозглашены ханами.

Туркестан почти двадцать лет находился в руках джунгарских завоевателей, захвативших город в 1723 г. В конце XVIII – начале XIX в. город контролировали бухарский хан, затем правитель Ташкента Йунус-кожа, *нир* казахских племен шанышкылы, канглы и рамадан.

В 1819 г. территорию Туркестана захватывает кокандский хан ‘Умар ибн Нарбота-би (1811–1822). После него кокандские ханы Мухаммад-‘Али ибн Нарбота-би (1822–1842), Шир-‘Али ибн Хаджи-би (1842–1845), Худа-йар (правил с перерывами в 1845–1858, 1862–1863, 1865–1875 гг.), Малла ибн Шир-‘Али (1858–1862), Султан Саййид ибн Малла-хан (1863–1865) назначали своих заместителей в этом регионе. Именно эти лица начали проводить новую политику. Главный удар в ней был направлен против памяти о предыдущей династии, правившей в этом регионе: были разрушены могилы казахских ханов и других духовных авторитетов, их сторонников, находившиеся вокруг мавзолея и внутри него. Были оставлены надгробные камни только Тимуридов (1370–1506), Абу-л-Хайридов или Узбеков (1500–1598) и других малоизвестных деятелей.

Это понятно, если вспомнить, что для кокандской династии Мингов (1709–1876) ключевыми фигурами в сакрализации их родословной являлись Мирза Бабур (1493–1530), Амир Тимур (1370–1405) и Чингизхан (1206–1227) – именно в таком порядке! В такой схеме легитимации Тимур и Тимуриды имели огромное значение¹.

Первая попытка сакрализовать родословную Мингов была принята в стихотворной поэме придворного поэта ‘Умар-хана – ‘Абд ал-Карима Намангани (более известного как Фазли Фаргани и «Малик аш-шу‘ара» при этом хане²) «‘Умар-нама», или «Шах-нама-йи ‘Умар-хани», – самом раннем на сегодняшний день официальном произведе-

¹ *Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 307; *Erkinov A.* Les Timourides, modèles de légitimité et les recueils poétiques de Kokand // *Writing and Culture in Central Asia and in the Turko-Iranian World, 10th-19th Centuries* / F. Richard, M. Szuppe (eds). Paris, 2009. P. 285–330 (*Cahiers de Studia Iranica*, 40, 2009); *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 822–824.

² *Beisembiev T. K.* Annotated Indices. P. 342.

нии кокандской историографии. Сочинение написано не позднее июня 1820 г. и представляет собой официальную историю Мингов. Основная цель автора — легитимация происхождения ‘Умар-хана, родословная которого связывается с легендарным персонажем — Алтун Бишиком¹.

Произведение Фазли понравилось ‘Умар-хану. Однако затем ‘Умар-хан несколько изменил свое отношение к этой версии своего происхождения и заказал другое официальное сочинение придворному писарю (*кади-йи ‘аскар* в Коканде с 1230/1814—1815 г.)² Мирза Каландару Кади ‘Аскар Исфараги, известному под псевдонимом Мушриф/Мушарраф (ум. 1241/1825-1826), которое было названо «Шах-нама-йи ‘Умар-хани», или «Шах-нама-йи Нусрат-пайам»³. В действительности дело было в желании ‘Умар-хана переиначить свою родословную, прибавив к ней собственно «саййидские корни», т. е. доказательства своего происхождения от семьи Пророка⁴.

Родословие ‘Умар-хана в редакции Исфараги состоит условно из трех частей: 1) «Минговская часть» от ‘Умар-хана через его непосредственных предков до Бабур-султана; 2) «Тимуридская часть» от Бабура до отца Амира Тимура — Амира Торгай/Тарагай; 3) «Саййидская часть» от Тимуридов до Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Для нас огромный интерес представляет его третья часть. Она у Исфараги имеет такой вид: Амир Тимур Кураган — Амир Тургай/Тарагай — Амир ‘Абд ар-Раззак — Амир ‘Абд ал-Кадир по прозвищу Нуян-шах — Амир Шах-и Тахир — ‘Абд ар-Рахим Хаджжи ал-харамайн — Амир Шай-и Мухаммад — Султан ‘Убайдаллах — Шах Касим — Амир ‘Абд ар-Рахман — Шах ‘Абд ал-Маннан — Шах ‘Абд ал-Фаттах — Махмуд-шах по прозвищу Каракан — ‘Абд ал-‘Азиз-хан — Султан Хасан — Султан ‘Абд ар-Рахим по прозвищу Сатук Бугра-хан — ‘Абд ал-Каххар-Султан — ‘Абд ал-Джаббар-Султан — ‘Абд ал-Фаттах-Султан — Мухаммад ибн ал-Ханафийа — ‘Али ибн Аби Талиб⁵.

Соглашаясь с мнением Б. М. Бабаджанова, впервые в историографии целенаправленно обратившегося к теме саййидской генеалогии ‘Умар-хана, по поводу трудности поставленной перед Исфараги задачи, тем не менее хотелось бы отметить, что данная версия в те времена имела довольно широкое хождение в кокандских кругах. Автор монографии, которую следует считать новым словом в исторической

¹ Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 17.

² Beisembiev T. K. Annotated Indices. P. 482.

³ Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 18.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ Там же. С. 339.

науке, сделав ссылку только на текст № 1 из нашего издания, не заострил, однако, внимания на содержание текстов № 5 (с. 156–233) и № 6 (с. 235–275)¹. Схожая версия генеалогии, приведенная в переводе Ураз-Мухаммада в другом, более раннем издании, также проигнорирована этим исследователем². В этих трех текстах представлена такая саййидская родословная Амира Тимура: «Шах Кутлук-Тимур ибн Торгай/Тарагай-мирза, названный «Асадаллах» ибн ‘Абд ар-Раззак, названный «Амир Гул-Карача-мирза» ибн ‘Абд-и Кадир, названный «Йунан-бек» ибн Шах Мирза-Мутаххар ибн Шах Тахир ибн Шах ‘Абд ар-Рахим ибн Шах ‘Абд ал-Каххар ибн Шах ‘Абд ал-Джаббар ибн Шах ‘Абд ал-Фаттах ибн Хазрат Мухаммад ибн ал-Ханафийа»³. Итак, она идентична версии Исфараги. Этому имелись свои причины.

С одной стороны, кокандский двор уже в самой Фергане имел йасавийскую традицию и элиту (например, в лице ‘Абд ал-‘Азиза ибн Катта-ходжа), которая пользовалась определенным влиянием в среде военных и в окружении кокандских ханов. Вероятно, уже в первой половине XVIII в. некоторые крупные племена (кипчаки, аргыны и др.) из Дашт-и Кипчака переселились в Фергану и перенесли с собой туда йасавийские родословные и культовые традиции. Тогда же с ними пришли туркестанские династии *кожа*⁴.

С другой стороны, выбор именно ‘Абд ар-Рахим-Баба в качестве прадеда Мингов не был случайным шагом. Известно, что в выявленных текстах сакрального сказания повествуется о том, что ‘Абд ар-Рахим-Баб завоевал и исламизировал все земли в восточном направлении от Сайрама по Семиречью (оттуда также на север) вплоть до Синьцзяна. Значит, сакрализация родословной ‘Умар-хана выполняла и другую

¹ *Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 339, сноска 4 (ссылка на «с. 73 и дальше. Там же дана литература»). Ср.: Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 203–217, особенно с. 218, 267, 288 (V, 2), 289 (VI, 2).

Замечание Хаким-хана, упомянутое вскользь в этом примечании Б. М. Бабаджанова, на самом деле содержит критику этой концепции Исфараги и ‘Умар-хана. Хаким-хан таким образом намекает на то, что у Мухаммада ибн Ханафийа не было сына по имени ‘Абд ал-Фаттах (*Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 339).

² Родословная Кара-хана, патрона г. Аулия-Ата // ПТКЛА. Год четвертый. Ташкент, 1899. С. 87–91.

³ *‘Абд ал-‘Азиз ибн Катта-хаджа.* Насаб-нама-йи манзума // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. Разд. VI (С. 235–275). Текст – с. 247–248, перевод – с. 267–268; схожая версия этой генеалогии дана: *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 925.

⁴ *Muminov Ashirbek, Szuppe Maria.* Un document généalogique (*nasab-nama*) d’une famille de *Hwaja* Yasawi dans le khanat de Kokand (XIXe s.) // Eurasian Studies (The Skilliter Centre, Cambridge/Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, Rome). 1/1. 2002. P. 1–35.

миссию, объясняя и оправдывая новые завоевания. Имеет смысл в дальнейшем провести сличение подробностей рассказов о завоеваниях ‘Абд ар-Рахим-Баба, представленных в текстах сакрального сказания № 5-6, и завоевательных планов и действий Кокандского правительства в этом регионе.

Попытки кокандских правителей по сакрализации своего происхождения не были исключением, наоборот, это была общая практика для правителей того времени. Так, правящие династии в поздних ханствах в Хиве (Конгыраты, 1770–1920) и Бухаре (Мангыты, 1753–1920)¹ носили саййидские титулы. Конечно, это в первую очередь было связано с силой традиционного ислама. О степени влияния традиционного ислама на население и правителей Хивинского ханства свидетельствует такой факт: поэт Гирами в 1229/1813 г. по приказанию Мухаммад-Рахим-хана Фируза (1806–1826) в Хорезме переработал в стихотворной форме «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина ‘Аттара (ум. ок. 1225) под названием «Рийад ал-василин»². При описании святого Увайса ал-Карани составитель решил добавить и свой вариант биографии, так как в оригинале ‘Аттара не хватало деталей, присущих местным представлениям. К классическому труду при этом добавлены также новые биографии местных святых: Наджм ад-дина Кубра, Пахлавана Махмуда, Пирим-ходжа, Ходжа Махмуд-ата, ал-Хакима ат-Тирмизи и Ахмада ал-Магриби.

Кокандское ханство предпринимало практические шаги по внедрению своей новой идеологии в Туркестанском регионе. Создание «общественного мнения», особенно в среде элиты общества, было непростым делом. Власти всячески поддерживали существующую форму ислама: выделяли *вакфы* на содержание святых мест, освобождали влиятельные семейства ходжей от уплаты налогов, предоставляли им другие льготы и привилегии. Например, на территории Кокандского ханства, в городе Маргелане при святом месте «Му-йи Мубарак», где похоронен святой ‘Абдаллах ибн Му‘аз ибн Джабал, каждый год для начала *зийрата* из казны выделялись значительные средства. Сам хан

¹ См.: Анке фон Кюгельген. Легитимация среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). Алматы: Дайк-Пресс, 2004 (особенно с. 246–265).

² Рукопись Института востоковедения АН РУз имени Абу Райхана Беруни, инвентарный № 6640/1, л. 1^б–161^а (рукопись описана в: Каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан // Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 37 / Herausgeber Jürgen Paul. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002. С. 60–62).

принимал участие в этих массовых празднествах. В них одна из главных ролей отводилась кланам ходжей: кокандцы, с одной стороны, хотели поставить ходжей под свой контроль, а с другой — использовать их авторитет для упрочения своей власти. Составление и выдачу документированных письменных родословий, количество которых выросло многократно, как показывают наши исследования, можно объяснить устремлениями правящих кругов Кокандского ханства использовать влияние местных *кожа* и *худжа* в своих практических целях. В качестве действенного шага в начале 1840-х гг. новыми властями была отменена должность *мутавалли мазара* Ходжи Ахмада Йасави. Полномочия этой должности были поделены между носителями новых должностей, введенных кокандцами: *шайх ал-ислам*, *шайх-‘азизлар*, *шайх-накиб*. Прежние распорядители *вакфа* — шайхи из числа потомков брата Йасави — Садр-шайха, были полностью исключены из числа участников этих процессов¹. На основе осуществления административной реформы были сформированы три группы *худжа* — *шайх ал-ислам*, *шайх-и ‘азлар* и *шайх-накиб*. На новые должности были выдвинуты представители новых кланов — потомки дочери Ходжи Ахмада Йасави от ее брака с Сулайман-вали. Была разработана и стала распространяться новая редакция сакрального сказания *худжа*². В соответствии с экспансионистской политикой кокандцев география действий героев сакрального сказания в этой версии значительно, по сравнению со старой редакцией, расширилась в северном и восточном направлениях: Чу, Талас, Семиречье (Хафт-Дарйа, Алмалиг), Нура, Кундузи, Есыл, Иртыш, Тенгиз³. Выраженные в сказании идеи «войны во имя ислама» (*Аллах ризаси учун*, *Мухаммад Расулаллах хушнудлиги учун*, *дин химайаси учун килич урсак*), «развития шари‘ата» (*шари‘ат-и набавийага ривадж берсамиз*), «пропаганды ислама среди неверных» (*ул муг-у тарса, кафирларни иманга да‘ват килсамиз*) в доступной для широких масс фор-

¹ DeWeese D. The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasawi in Shrine Documents and Genealogical Charters // International Journal of Middle East Studies. № 31/4. 1999. P. 515 (там же дана полная библиография по данной проблеме).

² Muminov A. Die Erzählung eines Qo‘zas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries). Edited by Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, Michael Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000. С. 385–428. Русский перевод публикации: Муминов А. К. Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 117–153.

³ Муминов А. К. Кокандская версия. Текст — с. 127, перевод — с. 138.

ме и на понятном им языке могли послужить объяснению нынешних завоеваний в стране кочевников (где, по мнению кокандцев, господствовал «не тот, не чистый ислам») в качестве «повторного завоевания этих земель для ислама», «восстановления норм и законов ислама». В целом данный текст генеалогии можно рассматривать как выражение настроений определенных слоев правящего класса в середине XIX в. Повышая общественный статус местных *худжа*, поддержавших новую власть, путем выдачи им документированных родословий и выделения земельных наделов, доходов с *вакфов*, бесплатной доли воды из водных артерий, кокандские ханы в их лице планировали приобрести своих надежных союзников, а вслед за ними — и их последователей из числа предводителей кочевых племен.

Об обратном эффекте такой политики свидетельствует документ, обнаруженный в 2004 г. на территории коллективного хозяйства «Толе-Би» Ташкентской области (Узбекистан) в частной коллекции¹. Главное содержание документа заключается в том, казахские племена (*рамадан, айтбозым, сиргели, уак, жагалбайлы, ысты, таракты, ногайлы, сарай* и др.), недовольные политикой Кокандского ханства, в 1839 г. подняли восстание. Духовным руководителем восстания племена выбрали потомка Йаланг-Айак-кожа, в подтверждение чего был составлен и заверен настоящий документ. На нем расписались бии, батыры более сорока казахских племен (Саран-би, Каракул-би, Арал-би, Байманбет-би, Ерназар-би, Менгли Найманбай-батыр, Халбай ибн Байконды, Танг-Атар-батыр и др.), примкнувших к восстанию. Несмотря на принятые попытки по использованию фактора *кожа*, в среде самих благородных семей находились значительные силы, которые поддержали казахов.

¹ Владелец документа — Сабир-ходжа Саййидходжаев (род. в 1939 г.), потомок *кожа* по линии Дуана-кожа — Йаланг-Айак-кожа (полное его имя — Ир Хал-Мухаммад-‘азизлар ибн Суфи-Ходжа-йи ‘азизлар ибн Саййид-Мансур-кожа). Дата составления документа — 1242/1826 г., дата внесения добавлений в текст и повторного утверждения — *мухаррам* 1255/март-апрель 1839 г. Бумага: восточная. Размеры бумаги — 109х54 см, размеры древней части текста — 50х30 см. Остальная часть была интерполирована позднее (в два этапа). Под документом, в начальной части текста, была подклеена толстая восточная бумага кустарного производства. Затем на него снизу была приклеена европейская бумага. Всего имеются три слоя бумаги: 1) генеалогия данного рода ходжей; 2) выписки из *хадисов* и *фетв* в пользу восставших против беззакония; 3) перечисление казахских племен с добавлением полных имен их биев и батыров. Документ заверен 37 оттисками печатей: *Muminov A. Significance of Holy Place and Holy Family in the Khoqand Khanate in the XIX Century // International Workshop “Studies on the Mazar Cultures of the Silkroad” (August 26-29, 2008, Xinjiang University, China). Urumqi, 2008. P. 17–18 (in English), 29 (in Chinese).*

Оппоненты Коканда в ответ на его политику предоставления имущественных и сословных привилегий своим сторонникам из числа местных *кожа* выдавали документированные родословные с оттисками печатей ханов и других высокопоставленных лиц ханской администрации. В это время появилось множество родословных с оттисками (скорее всего, подделанными) печатей известных правителей прежних эпох — Амира Тимура (1370–1405), бухарских правителей ‘Абдаллах-хана (1583–1598), ‘Абд ал-‘Азиз-хана ибн ‘Абдаллах-хана¹. Это явление можно расценить и как способ апелляции к кокандским правителям о признании такого рода родословных.

Сакральные семейства в период доминирования царской России и Советского Союза. С ликвидацией традиционной политической структуры и ее идеологической системы при российском правлении наблюдается постепенная деградация понятия о сакральных семействах и в обществе оседлых, и среди представителей самих *ак-суйек*: начинается их интенсивное смешивание с остальной массой населения. Царская Россия видела усиление своих позиций во всемерном ослаблении позиций традиционного ислама, исламских институтов. Для осуществления этой цели она постепенно уменьшала финансовые основы нормального функционирования религии путем сокращения *вакфов* на содержание и благоустройство святых мест, устанавливала жесткую цензуру на религиозную деятельность. Клань из религиозной и светской аристократии после колонизации не только потеряли свои прежние социальные и экономические привилегии, но, напротив, стали активно участвовать в новых для местных условий экономических предприятиях и торговле, что приносило им изрядный доход².

Борьба российских властей в Центральной Азии против традиционной интеллектуальной элиты — *кожа*, *ишанов*, суфиев особенно усилилась после Андижанского восстания под руководством Дукчи-ишана

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 303. На документе Ибрахима Испандийарулы Туймелиева, жителя ауыла Ынтымак Сары-Агашского района Южно-Казахстанской области, заверенном 3 *джумада* I 1303/7 февраля 1886 г., стоит оттиск печати бухарского правителя ‘Абд ал-‘Азиз-хана ибн ‘Абдаллах-хана. Мы благодарим Ералы Оспанова за предоставление копии этого документа нашему вниманию. Заказчик документа Саййид ‘Аббас-кожа-ишан ибн Саййид Фатхаллах-кожа-ишан, прадед нынешнего владельца документа, был должностным лицом в уездах Курама и Сайлык и проживал в ауле Жарты-Тобе Сары-Агашского района Южно-Казахстанской области.

² Манакиб-и Дукчи Ишан (Аноним жития Дукчи Ишана — предводителя Андижанского восстания 1898 года) / Введ., пер. и коммент.: Б. М. Бабаджанов; Изд.: А. фон Кюгельген. Ташкент — Берн — Алматы: Дайк-Пресс, 2004. С. 54.

в 1898 г. Появились также местные группы фундаменталистов, выступивших с критикой против старых порядков и их идеологов. Она набрала новые дополнительные обороты после прихода к власти коммунистов в 1917 г.

На заре советской власти на борьбу с носителями исламских традиций были брошены все силы. Даже приезжий проповедник из Османской империи, богослов-шафи‘ит салафитского толка Са‘ид ибн Мухаммад ибн ‘Абд ал-Вахид ибн ‘Али ал-‘Асали аш-Шами ад-Димашки ат-Тараблуси Шами-дамулла (ум. 1932 или ок. 1947)¹ был вовлечен в это дело. Считается, что именно он перенес атмосферу дебатов вокруг статуса саййидов/шарифов из стран Ближнего Востока в Центральную Азию². В марте 1919 г. он начал свою деятельность в Ташкенте и прославился здесь под именем Шами-дамулла, подготовив двенадцать местных первоклассных богословов. До нас дошли три его сочинения³. В первом из них — «Рисала фи Асхаб ал-кахф» он осуждает поклонение святым местам, деятельность местных шайхов. По его мнению, все это является «нововведением» (*бид‘а*) и никакого отношения к «истинному» исламу не имеет. Второе его произведение — «ал-Джаухара

¹ О нем см.: An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe. 1770-1912. *Qurban-‘Ali Khalidi* / Edited by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov. Leiden, Boston: Brill, 2005. P. 70; *Мулла Муса ибн Мулла ‘Иса-хваджа Сайрами*. Та‘рих-и хамиди. Пекин: Миллатлар нашрийати, 1986. С. 669–702; *Shinmen, Yasushi*. The History of the Mausoleum of the Ashab al-Kahf in Turfan // The Memoirs of the Toyo Bunko, 62 (2003). P. 83–104; *Муминов А. К.* Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: Материалы междунар. конф. «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1–2 апреля 2004 г., Казань. Казань: Казанский ин-т федерализма, Французский ин-т исследований Центральной Азии (IFEAC, Ташкент), Франко-российский центр общественных и гуманитарных наук (Москва), 2005. С. 231–247 (Казанский федералист, № 1 (13), зима. 2005); *Он же*. Chami-damulla et son rôle dans la constitution d’un “Islam soviétiques” // Islam et politique en ex-URSS (Russie d’Europe et Asie centrale). Sous la direction de Marlène Laruelle et Sébastien Peyrouse. Paris: l’Harmattan, 2005. P. 241–261.

² *Serjeant R. B.* The Saiyids of Hadramawt. London: Cambridge University Press, 1957; *Raja Adal*. The East-West Network of Shakib Arslan // S. Dudoignon, H. Komatsu, and Y. Kosugi, eds., *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. London and New York: Routledge, 2006. P. 176–210.

³ *Муминов А. К., Аббасова А. Ш.* Са‘ид ибн Мухаммад ал-‘Асали ат-Тараблуси аш-Шами ад-Димашки (Шами-Дамулла). «ал-Джумал ал-муфида фи шарх ал-джаухара ал-фариди» // *Disputes on Muslim Authority in Central Asia (20th Century): Critical Editions and Source Studies* / Edited by Bakhtiyar M. Babajanov, Ashirbek K. Muminov, Anke von Kügelgen. Almaty: Daik-Press, 2007. С. 57–95.

ал-фариды» посвящено стихотворному изложению биографии знаменитого мухаддиса Мухаммада ибн Исма'ила ал-Бухари (ум. 870). В нем Шами-дамулла единственными источниками исламской религии объявляет Коран и *хадисы* из разряда «*сахих*» («достоверные»). Все, что не упомянуто в них, он считает неисламским элементом. В третьем своем сочинении «Касыда о людях Ташкента» он призывает «заблудших» мусульман столицы тюрков-узбеков к «чистому», «истинному» исламу. Советская власть в 1920-е гг. активно использовала этого шайха в борьбе против влияния местных суфиев и богословов-ханафитов, состоявших в большинстве своем из ходжей. Шами-дамулла, например, лично участвовал в разрушении мусульманских кладбищ в кварталах Ташкента – Шайхантахур, Лангар, Кукча.

Деятельность Шами-дамулла в Ташкенте продолжалась до 1932 г., когда в разгар антирелигиозной кампании он сам пал жертвой репрессивной машины: он был отправлен в ссылку в город Турткуль (Каракалпакстан).

И в дальнейшем в борьбе против «народного ислама» наряду с коммунистами, советскими писателями, учеными принимали участие богословы советского типа, задействованные в системе САДУМ (1943–1992). Серьезную идеологическую помощь им в этой борьбе за все годы деятельности оказывала фундаменталистская группа «Ахл ал-хадис», основанная Шами-дамулла.

В новых условиях многие представители семейств благородного происхождения предпринимали время от времени попытки найти свое место в социальной структуре нового строя, которое закрепляло бы за ними особый статус и позволяло бы реконверсировать их символический и социальный капитал в какой-то иной ресурс¹.

Можно заметить, что критика *мазаров*, *зикр-и джахр* и другой суфийской практики в советское время имеет корни в более ранней бухарской и кокандской традициях. Многие шайхи Джахрийа пытались защищаться от этой муджаддидийской, советской и фундаменталистской критики тем, что сами принимали дополнительно накшбандийскую *силсилу*, подделывали родословные о близости Накшбандийа и Йасавийа, иногда брали новую *силсилу* Кадирийа, которая позволяли им легитимировать тот же *зикр-и джахр* ссылкой на авторитет 'Абд ал-Кадира Джилани (ум. 910).

В подрыве авторитета сакральных семейств, профанации их сакрального мира деятельное участие принимали руководящие деяте-

¹ *Абашин С.* Национализмы в Средней Азии. С. 223.

ли «Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана» (САДУМ; 1943–1992). Муфти Зияутдин-хан Бабаханов (1957–1982) издавал свои известные *фетвы*, направленные против проявлений «народного» ислама¹. Нельзя забывать, что Зияутдин Бабаханов был учеником Шами-дамулла, и его фундаменталистские подготовка и убежденность эффективно эксплуатировались властями². Государственный заказ создал парадоксальную ситуацию для официального духовенства: во-первых, почти все руководство САДУМ само состояло из *худжа* (Ишан Бабахан, Зияутдин Бабаханов, Йусуф-хан Шакиров); во-вторых, здание, в котором размещались офисы САДУМ, находилось на территории святого места Абу Бакра ал-Каффала аш-Шаши; в-третьих, более двадцати святых мест (Занги-ата, Ходжа Баха' ад-дина Накшбанд и др.), приносящие ежегодно большие доходы самой организации и ее руководству, находились в прямом ведении САДУМ. Двойственность религиозной политики привела к печальным последствиям – раздвоению традиционного ислама. Его верхний слой – носители «теоретического ислама» начали постепенно скатываться на позиции фундаменталистского ислама, образуя своеобразный тип современного ислама – «советский ваххабизм». На его нижних слоях росла религиозная безграмотность, широкие массы, оставленные своими богословами, устремились в сторону нелюбимой практики «народного ислама». В условиях застоя официальной системы конфессионального образования радикализировалась система нелегального конфессионального образования – *худжра*. Ее нелегальный статус готовил *худжру* в качестве «болота» для будущего принятия всех типов нетрадиционного, иностранного, радикального ислама.

В годы перестройки (1985–1991) правительственные органы и САДУМ фактически потеряли контроль над ситуацией в религиозной сфере. В среде неофициального духовенства появляются новые силы, которые выступают с критических позиций. Новый неформальный лидер 'Абд ал-Вали-кари Мирзаев в числе прочих критиковал и «народный ислам» и Духовное управление одновременно. Вся их деятельность была построена на принципе «восстановления истинного, первоначального ислама», за что они своими оппонентами были названы «салафитами». В дальнейшем этот термин применялся к каждому, в чьей позиции присутствовали элементы критики.

¹ Бабаджанов Б. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. Алексея Малащенко и Марты Брилл Олкотт. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170–184.

² Он же. Бабахановы // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2003. Вып. 4. С. 12–14.

Один из главных вопросов сегодняшнего дня — насколько универсальной является та модель развития, которую показал Запад¹. Британский этнограф и историк Э. Геллнер, широко известный как автор книги «Нации и национализм» (1983)², в сборнике очерков «Мусульманское общество»³ предпринял попытку объяснить общую логику трансформации ислама в современном мире.

Запутанная проблема соотношения ислама и национализма (строительства государства) напрямую связана с вопросом о трансформации статуса и идентичности особой группы «сакральных семейств», которая всегда существовала внутри любого мусульманского общества. О мусульманских святых Э. Геллнер еще в 1969 г. написал специальную книгу «Святые Атласа»⁴. В «Мусульманском обществе» Э. Геллнер повторил основные выводы своих ранних изысканий. Он написал, что «...наиболее характерным религиозным институтом сельского, племенного ислама является живущий святой», который выступает в роли арбитра и посредника между различными племенами и сельскими общинами⁵. Его функции разнообразны: он способствует селекции и выбору племенных руководителей, санкционирует правовые решения, поддерживает исламскую самоидентификацию у членов племен и т. д. Статус святого обычно был освящен суфизмом и святыми местами, которые были центрами торговли, разного рода переговоров, ритуальных пиршеств. Городская же жизнь в таких арбитрах и посредниках не нуждалась, она регулировалась письменным законом и правилами, но политически город все-таки подчинялся сельскому и племенному исламу.

Пытаясь перенести наблюдения Э. Геллнера с Северной Африки на территорию бывшей Российской империи или бывшего Советского

¹ *Абашии С. Н.* Геллнер, «потомки святых и Средняя Азия между исламом и национализмом // *Ab Imperio*. № 3. 2004. С. 535–562 (статья перепечатана: *Абашии С.* Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 207–233); *Он же.* Les descendants de saints en Asie centrale: élite religieuse ou nationale // *Cahiers d'Asie Centrale*. № 13-14. 2004. P. 215–229). В написании данного раздела мы полностью опирались на публикации и выдвинутые в письмах к нам новые идеи доктора С. Н. Абашина, за которые мы выражаем ему нашу признательность.

² См. перевод на русский язык: *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991; *Он же.* Пришествие национализма. Мифы нации и класса // *Нации и национализм*. М., 2002.

³ *Gellner E.* Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⁴ *Idem.* Saints of the Atlas. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

⁵ *Idem.* Muslim Society. P. 40.

Союза, сталкиваешься с гораздо более сложной картиной¹. В некоторых регионах – у мусульман Поволжья и Сибири – святые, когда-то игравшие здесь заметную роль, совершенно отсутствуют в современном ландшафте идентичностей. Здесь их полностью вытеснил национализм, что как будто бы является подтверждением слов Э. Геллнера. В Азербайджане же и на Северном Кавказе, где предания о принадлежности к святым сословиям все еще живы в памяти и где некоторые институты, с ними связанные, даже сохраняют свою функциональность, геллнеровская концепция дает явные сбои. Тем не менее и здесь национализм вместе с мусульманским фундаментализмом (известным как «ваххабизм») сегодня выступают в качества мощных факторов культурной унификации². Что же касается Центральной Азии (и даже в какой-то мере казахов), то здесь группа «потомков святых», несмотря на усилия национализма и фундаментализма, не растворилась в модернизированном обществе, а напротив – сохранила в значительной мере свои привилегированные позиции. При этом их особая идентичность трансформировалась и встроилась в современную социальную и политическую практику, стала элементом демонстрации и публичных дебатов³. Здесь, вероятно, сыграл свою роль трайбализм, который, несмотря ни на что, имеет существенное значение в культурной идентификации народов этого региона.

¹ *Абашин С.* Национализмы в Средней Азии. С. 213–214.

² *Он же.* Исламский фундаментализм в Центральной Азии: причины распространения, прогнозы на будущее // *Центральная Азия и Кавказ.* № 2. 2002. С. 71–78.

³ *Он же.* Потомки мусульманских святых. С. 154.

Глава II. КУЛЬТУРНЫЙ МИР КОЖА

§ 1. Сакральное сказание

Основу культурного мира *кожа* составляет сакральная история (*насаб-нама*), рассказывающая о происхождении определенного рода *кожа* и о том, как этот род переселился в Центральную Азию и основал локальные мусульманские общины. Ее различные версии сохранились и бытуют среди современных казахских *кожа*, узбекских *худжа*, уйгурских *ходжа*, каракалпакских *кожа* и туркменских *овлат* в письменной и устной формах.

На бытование *насаб-нама* в Центральной Азии в числе первых из исследователей обратили внимание члены Туркестанского кружка любителей археологии (ТКЛА). Их силами была осуществлена публикация одной из ее обнаруженных версий¹. Нам в ходе работ удалось найти в фондах ТКЛА в Центральном государственном архиве Республики Узбекистан (ЦГА РУз) не названный и не пронумерованный в этой публикации оригинал рассказа, на основе которого она была осуществлена. Сличение текста этой рукописи с обнаруженными во время нашего исследования другими версиями сакрального сказания показало, что данный рассказ является сокращенным переводом на тюркско-чагатайский язык авторского сочинения ‘Абд ал-‘Азиза ибн Каттаходжа (XIX в.), родом из кокандского населенного пункта Беш-Арык, «Насаб-нама-йи манзума». Перевод с персидского языка был осуществлен пока не идентифицированным лицом – неким Ураз-Мухаммадом. Этот рассказ происходит из придворной среды тех кокандцев, которые участвовали в разработке сакральной саййидской родословной ‘Умархана (см. гл. I, § 3).

¹ Родословная Карахана, патрона гор. Аулияата // ПТКЛА. Ташкент, 1899, год 4-й. С. 87–91. Близкое отношение к этому тексту имеют и другие публикации ПТКЛА, отражающие устное бытование рассказа на территории Аулиятинского уезда: К родословной Аулиятинского святого Карахана // ПТКЛА. 1898, год 2-й, Приложение к протоколу от 29 августа 1897 г. С. 13–15; Родословная Карахана, составленная казием Мулло-Абдулло Юнусовым на основании исторических книг // ПТКЛА. 1898, год 2-й, Приложение к протоколу от 29 августа 1897 г. С. 16.

Столь удачно начатые исследования российских краеведов, связанные с обнаружением ценных текстов сакрального сказания и их изучением¹, вскоре застопорились. Эта тенденция, видимо, была непосредственно связана с громкими успехами в деле изучения мусульманского периода истории Центральной Азии академиком В. В. Бартольд (1869–1930) и его коллегами. Данные авторитетных письменных мусульманских источников, взятых за основу одним из классиков среднеазиеведения, во многом противоречили картине исламизации Центральной Азии, рисуемой сакральным сказанием. В. В. Бартольд и многие другие исследователи этого периода попытались на основе множества нарративных источников, созданных в основном иноземными авторами, воссоздать реальную историю региона, которая, конечно, отличалась от местной версии истории – сакрального сказания.

Новый импульс изучению сакрального сказания дал американский исследователь, профессор Университета штата Индиана Д. ДиУис². Под влиянием его работ порожденное обретением независимости в 1991 г. желание понимать историю Центральной Азии по-новому и искать еще не привлеченные к исследованиям источники способствовало усилению внимания центральноазиатских почитателей истории края и к насаб-нама. Стараниями группы любителей-энтузиастов, в большинстве своем невостоковедов, были выявлены новые многочисленные списки насаб-нама, хранящиеся в ранее неизвестных частных собраниях. Некоторые из них были переведены и опубликованы вместе с их факсимильными текстами³, другие – только в переводе/переносе

¹ *Андреев М.* Исторические заметки о Ходженге // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 4. 1896. С. 22–27; *Лыкошин Н.* «Насаб-нама» (родословие) как исторический материал // Туркестанские ведомости. № 63, 67. 1896. *Каллаур В. А.* О Карахане и мазарах Аулията и Айша-биби // ПТКЛА. 1897, год 2-й. С. 6–8; Легенда о Хорасан-ата // ПТКЛА. 1901, год 6-й. С. 79–82; *Колосовский В.* В Каратавских горах Чимкентского уезда (Археологическая заметка) // Там же. Приложение к протоколу № 3. С. 89–97 и др.

² *DeWeese D.* Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // Denis Sinor (ed.): Aspects of Altaic Civilization III: Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Indiana University, Bloomington, Indiana, June 19-25, 1987. Bloomington, 1990. P. 1–19; *Item.* The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasawi in Shrine Documents and Genealogical Charters // International Journal of Middle East Studies. № 31/4 (1999). P. 507–530.

³ *Маулана Сафи ад-дин Урунг-куйлаки.* Насаб-нама / Введ., транскрипция, индексы А. К. Муминова и З. З. Жандарбекова. Түркістан: Мұра, 1992; [*Жандарбеков З.*]. Хорасан кожалар шежіресі (Әбдіжәліл Баб ұрпақтарының шежіресі). Түркістан: Мұра, 1994.

на кириллический шрифт¹. Последние издания не могут считаться научными, ибо они не передают самого текста сакрального сказания.

Видимо, попытки разных местных правителей сакрализовать свое происхождение, связанная с ними политическая борьба и бытование сакрального сказания в регионе, где устная передача знаний и опыта предыдущих поколений была главной, предопределили его многовариантность. В одном издании мы смогли выявить шесть его редакций². Как показало изучение сохранившихся списков, сакральное сказание стало очень рано фиксироваться в письменном виде. В этом процессе приняли участие локальные кланы *кожа* в Урунг-Куйлаке, Аркуке, Кайалике, Турбате (подрод Дуана *кожалар* – *кожа* Исма‘ил-ата’и/*Нийаз-кожалар*), Кара-Асмане и Коканде. Разные группы и кланы в нескольких редакциях выдвигали собственное видение своего родства с героями сакрального сказания. К этому процессу подключились и другие служители старинных культовых мест (Занги-ата, Арслан-Баб, Йумалак-шайх и др.).

Сличение всех известных версий сакрального сказания позволяет представить основное его содержание. Отправной точкой похода трех родственников – Исхак-Баба, ‘Абд ал-Джалил-Баба, ‘Абд ар-Рахим-Баба с их тремя армиями в общем количестве 150 тысяч воинов является Сирия (Шам). ‘Абд ал-Джалил-Баб прибывает в Шам из Йемена (Йаман, Южная Аравия), где он был царем (*падишахом*). Исхак-Баб стал после смерти своего отца ‘Абд ар-Рахман-Баба вместо него царем Шама, ‘Абд ар-Рахим-Баб – царем Шамата (вариант: Багдада). Большинство текстов маршрут следования войск до Термеза (Центральной Азии) и далее вовнутрь нее передают одинаково: 1) Шам – Шамат – Табриз – Исфахан – Мазандаран – Хурасан – Сарахс – Балх – Термиз – Бухара – Самарканд – Узганд-у Фаргана³. Однако имеются тексты, которые рисуют несколько иные маршруты походов: 2) Шам – Табриз

¹ *Мирхалдар огли М. Хожа Ахмад Йассавий: Шаджараи саадат, караматлари, хикматлари. Чимкент, 1992; Ахмад Йассавий адждадлари шажараси. Ахмад Йассавий ва Амир Темур. Табдил ва нашрга таййарлаган: Расулмухаммад хажи ‘Абдушукуров Ашурбай огли. Ташкент: Хазина, 1996.* Им присущи такие недостатки, как отсутствие оригинального критического текста; адаптированный перевод текста на современные языки (казахский, узбекский), что делает их уже другими сочинениями; полное отсутствие кодикологического описания списков; частые ошибки при идентификации терминов, имен, названий, непрофессиональное комментирование перевода и т. д.

² *Муминов А. К., Жандарбеков З. З. Введение // Исламизация и сакральные родовые в Центральной Азии. Т. 2. С. 46–47.*

³ *Насаб-нама: Рукопись из частного собрания Омарова Балтабая, жителя г. Туркестана, строки 38–40.*

– Исфахан – Сарахс – Кандахар – Гарм – Балх – Бадахшан – Шабурган – Хурасан – Марв/Мерв – Бухара – Самарканд – Фаргана/Фергана – Касан – Узганд¹; 3) Шам – Шамат – Табриз – Сарахс – Чангал-и Мазандаран – Урганч/Ургенч – Балх – Исфахан, Нисф-и Джахан – Хурасан – Хисар-и Кулаб – Бухара – Шахр-и Сабз – Самарканд – Узганд-у Фаргана – Касан-у Уш².

Конечным пунктом прибытия войск в рассматриваемом сакральном сказании названа окраина Ферганы (Узганд-у Фаргана), где разворачиваются крупные сражения. Причинами начала столь дальнего похода (из Аравии в Фергану) и выбора именно этого региона (окраинные регионы Ферганы – Узгенд, Ош, Касан) стали следующие исторические события: дважды – при правлении праведных халифов Абу Бакра ас-Сиддика (632–634) и ‘Али ибн Аби Талиба (656–661) совершались исламские завоевания (*фатх*) Узганд-у Фаргана. Однако мусульманские войска под предводительством их сподвижников (*сахаб*) и последователей (*таби‘ун* или *тубба‘ ат-таби‘ин*) натыкались на упорное сопротивление и терпели поражение от правителей-язычников (*куффар*) этого края.

В отношении Бухары, Самарканда, Хорезма, Насафа подробностей не приводится. Констатируется лишь то, что в эпоху походов, когда Туркестан будет окончательно завоеван (о них см. далее), эти города уже были центрами мусульманской учености. Отмечено, что в Бухаре главой общины мусульман (*курсак ‘азизи*) состоял Маулана Ходжа Мухаммад Васи‘и, один из предводителей ученых из разряда «последователей последователей» (*тубба‘ ат-таби‘ин*)³. В другом месте его имя также дается в форме ‘Ала’ ад-дин Муфти⁴. Своеобразное игнорирование таких важных и признанных мусульманских центров, как Бухара, Самарканд, Джурджанийя, Насаф, можно предположить, связано с тем, что сакральное сказание составлялось в Туркестанском регионе.

Именно в отдаленных районах Ферганской долины происходили сражения особенно драматичные и кровопролитные. Мусульманским войскам противостоят «неверные» правители Узганда, Карвана, Папа, Касана и Кашгара. Вызывают интерес антропонимы врагов, которые выступили против мусульман. В стане врагов ислама мы находим име-

¹ Насаб-нама: Рукопись № 2 из частного собрания Абсеметова Абсадыка, жителя г. Туркестана, строки 100–106.

² Насаб-нама: Рукопись № 2 из частного собрания Нурматова Таджибая, жителя села Сексен-Ата Ташкентской области, строки 9–14.

³ Насаб-нама-йи турки: Рукопись из частного собрания Калкожаева Кутты-кожа, жителя города Арысь, строки 80–82.

⁴ Насаб-нама: Рукопись из частного собрания доцента Курбанкожаева Сансызбая, жителя г. Туркестана, строка 96.

на одних правителей – Ихшит/Ихшид, Карван-Баст, Сариг/Сагри Тонли Утамиш-хан, Килич-хан, Йушмут/Йушумут-хан, Куртука, Йуханнийан (Мункузлик Бугра Кара-хан из рода Кара-Кангли), Куркуз, Урганч Кара-хан (Мухаммад Хорезм-шах), Эзбур (Эрбоз, Арбуз)-хан¹. В их массе можно выделить следующие группы:

– титулы автохтонных древних царей Центральной Азии (Ихшид, Карван-Баст, Байтдар, Нахибдар, Туббат-дар («владелец Тибета»), Хан, Арслан, Тегин, Хатун и др.);

– обозначения немусульманских конфессий Центральной Азии – «муг» (дуалисты), «тарса» (христиане)², «кафир» (неверный), «калмак» (буддисты). В одном случае названо конкретное имя – Йуханнийан (Йуханна). Доисламское население описываемых регионов источники чаще всего называют общим словосочетанием «муг-у тарса». Характерна отсылка в некоторых редакциях к калмакам (монголам), указывающая, что данная история переписывалась в более позднее время, когда Туркестан граничил с «калмаками», затем подвергся нашествию джунгар в XVII–XVIII вв. Попытки определить по текстам принадлежность населения определенных регионов к конкретным конфессиям не дают положительного результата. Причины кроются в том, что составители текстов не придерживаются последовательности в использовании слов «муг» и «тарса». Использование этих терминов в данном тексте, видимо, преследует чисто идеологические цели – они передают образ врага;

– имена предводителей кочевых племен домонгольского периода – Керейского ханства (X–XIII вв.; Сары, Сарык, Маргуз Буйрук-хан), кара-китаев (Гурхан, Корхан, Кызхан)³;

– имена деятелей государства Хорезмшахов (1097–1231) – хорезмшах ‘Ала’ ад-дин Мухаммад (1200–1220), предводитель его войск Эзбур (Эрбоз, Арбуз)-хан, свергнувшие последнего караханидского хана Отрара Бильге-хана (убит в 1217). Сам Бильге-хан в тексте назван потомком ‘Абд ар-Рахим-Баба, караханида. Известно, что Эрбоз-хан был сыном брата хорезм-шаха Мухаммада, одним из его военачальников⁴.

¹ Насаб-нама-йи турки: Рукопись из частного собрания Калкожаева Кутты-кожа, жителя города Арысь, строка 74.

² В казахских генеалогиях слова «муг» и «тарса» приобретают слитную форму «мохтырас»: *Алысбес М. Сүйіндік Айдабол бидің ұрпақтары: Тарихи-генеалогиялық зерттеу. Қарағанды: ҚарМУ баспасы, 2010. Б. 31.*

³ *Ошан Ж. Керей хандығы қытай деректерінде (X–XIII ғғ.): т. ғ. канд. ... дис. автореф. Алматы, 2010. Б. 14, 15, 18, 22.*

⁴ *Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дин Манкбурны) / Изд. критического текста, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указ. З. М. Буниятова. М., 1996. Арабский текст – с. 27, перевод – с. 61.*

На его место был назначен Кайир-хан, который, по версии этого сказания, был из племени канглы (кара канглы) или даже, как утверждают некоторые тексты сказания, в то же время потомком ‘Али ибн Аби Талиба¹. Завоевание хорезм-шахом Отрара, свержение Караханидов, правление предводителей племени канглы, установление власти монголов Чингиз-хана отражаются в текстах насаб-нама в негативном свете («Андин сонгра Отрар мулкига ултурган ‘аван-и залимлар-у таррар болдилар»)²;

– «враги ислама» из числа фактических правителей постмонгольского периода истории (чингизидские принцы Куртука, Йушумут и их наместник Куркуз). Этот факт позволяет нам высказать в качестве гипотезы положение о том, что одна из редакций насаб-нама составлялась именно в эту эпоху.

Среди сторонников героев сакрального сказания находятся люди, которых эти трое родственников (‘Абд ар-Рахим-Баб, Исхак-Баб, ‘Абд ал-Джалил-Баб) оставляли на местах правителями, духовными предводителями местных общин для обучения основам религии местного населения, принявшего ислам. В их число входят Мухаммад ибн Васи‘ (в Бухаре), ‘Абдаллах Куш-Баб (в Касане), Имам Абу Бакр ал-Каффал Шаши (вариант его имени: Бакр ад-дин), Ходжа Тарозушкан/Таразушшкан (в Ташкенте)³, Хасан Васили ‘Умари, знаменосец (‘алам-дар) ‘Абд ал-‘Азиз-Баб (в Сайраме), Чинарлик-шайх ‘Абд-и Салам Сиддики, Йуваш-Баб (в Чумушлагу) и др.

Часть из них (‘Абд ал-‘Азиз-Баб⁴, Йуваш-Баб⁵, Хасан Васили⁶) известны в качестве основателей отдельных родов современных *кожа*.

¹ Насаб-нама: Рукопись № 1 из частного собрания Нурматова Таджибая, жителя села Сексен-Ата, Средне-Чирчикский район, Ташкентская область, строка 141.

² Насаб-нама: Рукопись из частного собрания Омарова Балтабая, жителя города Туркестан, строки 59–61.

³ Его имя буквально переводится как «разбиватель неправильных весов» (*Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 797).

⁴ Шах ‘Абд ал-‘Азиз-Баб – знаменосец (‘алам-дар), из разряда мусульманских ученых «тубба‘ ат-таби‘ин». Он погиб мучеником в Сайраме, получив ранения в семидесяти местах. Погребен в Сайраме, в настоящее время это святое место известно как «Ходжа Балагардан». Его культ также известен в Ташкенте, где имеются кладбище «Ходжа ‘Аламбардар» и квартал под таким же названием. Известен в районе Ташкента один из четырех *чилтанов* по имени ‘Абд ал-‘Азиз Магриби, к которому следует обращаться, повернувшись в западную сторону.

⁵ [Бабаханов Ш.] Аждадлар васикаси (Бир шажара хакида) // Газета «Ишанч» (Ташкент). № 14. 1993. Б. 6; *Он же*. Табаррук аждадлар ханадани. Шайх Эшан Бабахан ибн Абдулмажидхан // *Бабаханов Ш.* Сонмас Зийа. Шайх Зийавуддинхан хазратларининг хайати ва фа‘алиятлари. Ташкент: Маънавийат, 1998. Б. 8–13.

⁶ Хасан Васили ‘Умари – один из пяти деятелей в разряде *тубба‘ ат-таби‘ин*, предводитель отряда, отправленного в Кара-Асман. Считается, что он погребен в Кара-Асмане, в Арыском районе Южно-Казахстанской области.

Другая часть — известные исторические лица, богословы. Например, Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши (904—976) — известный богослов, *мухаддис*, *факих*, с именем которого шафи‘итская традиция связывает распространение шафи‘итского *мазхаба* в Мавараннахре, в частности в регионе Шаш¹. Мухаммад ибн Васи‘ — один из ранних богословов, передатчиков *хадисов*, жил в Бухаре и Самарканде. Он известен как один из авторитетных традиционалистов (*мухаддисов*).

Имея в виду, что в XIII—XIV вв. учение школы Абу Ханифы (699—767) — ханафитский *мазхаб* — стало доминировать в бассейне Сырдарьи, можно предположить, что занимавшие до сего момента ведущие позиции местные богословские круги начали чувствовать нажим со стороны ханафитов. В качестве ответа на этот идеологический вызов, вероятно, появилась одна из ранних редакций данного сказания. В нем противники ханафитов — мухаддисы, шафи‘иты из их числа, прежде пользовавшиеся определенным влиянием в регионе, показаны в качестве сподвижников трех братьев. Итак, ознакомление с этой группой имен позволяет нам предположить, что составление ранней редакции сакрального сказания имело место в той среде мусульман, которая прежде игнорировала ханафитов (Сайрама/Исфиджаба, Шаша и др.) и была в союзнических отношениях с традиционалистами, в первую очередь шафи‘итами.

Особый интерес представляют города, куда направились герои вслед за покорением и исламизацией Ферганской долины: Шаш и Сайрам. До Сайрама братья действуют совместно. За Сайрамом войска мусульман делятся на три армии: ‘Абд ал-Джалил-Баб во главе сорока тысяч воинов направляется в регион левобережья Сырдарьи, Исхаб-Баб — с пятьюдесятью тысячами в правобережье Сырдарьи, ‘Абд ар-Рахим-Баб с шестьюдесятью тысячами воинов воюет в регионе, находящемся на северных склонах гор Тянь-Шаня от долины Чирчика до современного Синьцзяна.

На вновь завоеванных территориях братья занимаются культурной деятельностью — они основывают города и селения, проводят каналы, развивают земледелие и т. д. Например, в сказании сообщается, что Исхак-Баб основал крепость Каргалык. Селений с названием Каргалык в Центральной Азии много. Одно из них находится у современного населенного пункта Баб-Ата вблизи села Шолак-Корган в Со-

¹ См. более подробно: *Прозоров С. М.* ал-Каффал // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 189—191.

закском районе Южно-Казахстанской области. Население Каргалыка при Исхак-Бабе составляло от десяти до сорока тысяч дворов¹. ‘Абдар-Рахим-Баб строит крепость в *вилайате* Йаркант (в Синьцзяне), где ныне имеется село под таким же названием².

Важно отметить, что включенные в состав родословных предания отражают представления *кожа* о местной истории, географии, сакральных личностях и событиях. Упоминаемые в сказании многочисленные топонимы (города, селения, укрепленные пункты, перевалы) и гидронимы (реки, каналы, источники) заслуживают особого внимания. Как они важны в исследованиях, показал археолог д-р ист. наук Мухтар Бахадырулы Кожа.

В произведениях мусульманских авторов раннего периода сложный процесс арабских завоеваний и постепенного распространения ислама на территории Южного Казахстана по причине отдаленности этого региона от центров мусульманского мира нашел слабое отражение. Из них лишь Ахмад ибн Йахья ибн Джабир ал-Балазури (ум. 279/892) в своем сочинении «Китаб футух ал-булдан» («Книга о завоеваниях стран») сообщает о том, что в ходе похода арабов на Чач/Шаш в 94/712–713 г. наместник Хорасана Кутайба ибн Муслим ал-Бахили (704–715) достиг Исфиджаба. Область Исфиджаба (Исбиджаба/Испиджаба/Иссиджаба) охватывала бассейн реки Арысь и ее притоков. Результаты археологических исследований говорят в пользу локализации города Исфиджаб на месте нынешнего Сайрама, в 12 км от Шымкента, областного центра Южно-Казахстанской области³.

Историк-археолог М. Б. Кожа применил новый подход к анализу сведений сакрального сказания, рисующего совсем другую картину процессов исламизации этого региона. Как отмечает профессор М. Б. Кожа, сообщения сакрального сказания о завоевательных походах арабов вдоль Сырдарьи находят определенное соответствие

¹ Насаб-нама: Рукописи из частных собраний в Туркестане: Маманова Полата, № 2, строка 116; Сапиева Бахадыра, строка 100.

² Насаб-нама: Рукопись из частного собрания Мирхалдарова Мирахмада, жителя г. Сайрам, строки 89–90.

³ Кожа М. Б. О начальном этапе исламизации Юга Казахстана. На основе данных родословных и археологии // Научный мир Казахстана. № 3 (19). 2008. С. 165; Губов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. Душанбе, 1989. При изложении этой части работы мы опирались на результаты исследований доктора-археолога, знатока истории региона М. Б. Кожа и его советы, за что мы выражаем ему нашу признательность.

и в археологическом материале¹. Его изыскания дали конкретные результаты, которые делают возможным по-новому взглянуть на раннюю историю ислама. Например, в окрестностях Суткента, по «Своду памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область» относящихся к Шардаринскому району Южно-Казахстанской области, в последнее время усилиями археологов выявлены шесть городищ. Как ими было установлено, в двух городищах (Шаушукум-Тобе, Байр-Кум) жизнь приостановилась в VIII в. Произведенный ими раскоп на городище Шаушукум-Тобе выявил следы пожарища². В культурных слоях городища Ак-Тобе-1 в промежутке, относящемся к первой половине VIII–IX в., имеется разрыв, возникший, по предположению доктора З. З. Жандарбека, «в результате прервавшейся жизни города»³. Датировка этих изменений установлена при помощи чисто археологических методов. На оставшихся трех городищах пока не производились раскопки. Наличие пожара и следы опустошений на трех из шести городищ – показатель, который нельзя игнорировать.

Другой исследованный М. Б. Кожа регион – оазис Отрара, расположенный на месте впадения реки Арысь в Сырдарью и по «Своду памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область» входящий большей частью в Кызылкумский район Южно-Казахстанской области. Здесь выявлены 49 городищ и поселений⁴. Из этих населенных пунктов в шестнадцати жизнь остановилась в VIII в. В дополнение к этому в цитаделях двух других городищ – Куйрук-Тобе и Куйук-Мардан установлены следы мощного пожара. Таким образом, по крайней мере одна треть поселений испытала на себе прямые последствия вооруженных столкновений. Возможно, речь идет о действиях арабских экспедиционных отрядов. Найденные в сгоревшей цитадели Куйрук-Тобе керамика и монеты твердо датируются VI–VIII вв.⁵ Важным является вывод археолога Е. А. Смагулова, считающего, что обнаружение только местных литых бронзовых монет со львом при отсутствии тюркешских монет,

¹ Кожа М. Б. О начальном этапе. С. 165.

² Максимова А. Г., Мерциев М. С., Вайнберг Б. И., Левина Л. М. Древности Чардары. Алма-Ата, 1968. С. 83, 90.

³ Кожа М. Б. О начальном этапе. С. 165; Жандарбек З. «Насаб-нама» нұсқалары және түркі тарихы. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. Б. 56–57.

⁴ Кожа М. Б. О начальном этапе. С. 165–166.

⁵ Байпаков К. М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. Алма-Ата, 1986. С. 51.

а также омейядских или саманидских *филсов* — медных монет (которые были бы уместны в слое пожара, если бы дворец существовал в конце VIII — первой половине IX в.) свидетельствует о предпочтительности датировки пожара на цитадели Куйрук-Тобе ближе к середине VIII в. и о том, что его можно синхронизовать с мощным пожаром во втором строительном горизонте на цитадели городища Куйрук-Мардан¹.

По сакральному сказанию, приведенному в составе документированных генеалогий *кожа*, события происходят на той территории, которая ныне соответствует Арысскому району по «Своду памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область». Здесь археологами были выявлены 38 средневековых городищ и поселений². Согласно «Своду» в девяти из них жизнь остановилась в VIII в.

Примечательно, что сообщение сакрального сказания о постройке трех крепостей и переселении туда новообращенных мусульман из числа местного населения подтверждается и археологическими данными. Как было установлено археологическими изысканиями, VIII в. является начальной датой функционирования пятнадцати поселений. Вероятно, в район Средней Арыси была переселена часть жителей Отрарского оазиса, располагавшегося в нижнем течении Арыси. В Кок-Мардановском микрооазисе Отрара затухает жизнь почти во всех поселениях. Здесь налицо синхронность сведений сакрального сказания с данными археологических исследований. Пока можно предположить, что все имевшие место события связаны с арабскими завоеваниями. Возможно, последующие исследования внесут большую ясность в историю этого края, так как изыскания находятся на своем начальном этапе.

Достоин внимания еще один подход М. Б. Кожа. Он предлагает изучать в сравнительном плане археологические объекты — святыне места и персонажей, упомянутых в сакральном сказании. Например, мавзолей ‘Абд ал-‘Азиз-Баба (Ходжа ‘Алам-бардар) — одна из монументальных построек Сайрама. М. Б. Кожа предполагает, что первоначальный мавзолей над могилой ‘Абд ал-‘Азиз-Баба мог появиться в эпоху Караханидов (840—1212). В Сайрамском районе же

¹ Смагулов Е. Арабское нашествие на Южный Казахстан: данные письменных и археологических источников // Мобилизованный археологией. Акишев Кимал Акишевич. Астана, 2004. С. 109.

² Кожа М. Б. О начальном этапе. С. 166.

в VIII в. начали функционировать 13 городищ и поселений¹. Судя по тому, что стратегические шурфы на *шахристане* Сайрама не обнаружили слоев ранее IX в., по аналогии со столицей Шаша — городищем Минг-Урюк, можно предполагать гибель домусульманского Исфиджаба/Сайрама и его возрождение через столетие на новом месте.

Согласно сведениям сакрального сказания, развалины древней крепости, рядом с которой похоронен Исхак-Баб, есть остатки построенной им крепости (*кал'а*) в Каргалыке². Археологические исследования городища Баб-Ата показали, что в VI–VII вв. на месте цитадели стояло доисламское культовое сооружение, обнесенное стеной. В VIII в. на высокой платформе, образованной в результате забутовки раннего сооружения, был возведен замок. Около его стен в жилищах легкого типа жили люди. Через некоторое время здание замка и прилегающую территорию современного *шахристана* обнесли мощным глинобитным валом. Одновременно строилась и территория *рабада*, обнесенная также пахово-блоковыми стенами с восьмигранными башнями, резко выступающими за пределы валов. В целом городище Баб-Ата представляло собой мощное фортификационное сооружение — крепость. В нем все было приспособлено для обороны: монументальные валы и башни высотой более семи метров, цитадель с монолитными угловыми башнями, ров, заполняемый водой. Вскрытая археологами хлебопекарня, размещенная вблизи цитадели, водосборная система, колодцы также были рассчитаны на долговременную оборону.

По заключению М. Б. Кожа, данные сакрального сказания и результаты археологических раскопок совпадают³. Он склонен считать, что ранняя исламизация Южного Казахстана началась в VIII в. с момента предполагаемого им вторжения арабских войск. Подчинение региона арабам сопровождалось упорным сопротивлением местных правителей и населения. Археологические данные свидетельствуют в пользу интерпретации сакрального сказания о значительных разрушениях и перемещениях большой массы людей⁴. Однако для полного подтверждения реального противостояния ар-

¹ Кожа М. Б. О начальном этапе. С. 167.

² Там же. С. 167–168.

³ Там же. С. 169; *Он же*. Ортағасырлық Отырар: тарихи-археологиялық деректер негізінде. Т. ғ. докторы ... дис. автореф. Алматы: Ш. Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты, 2009. Б. 12–13.

⁴ *Он же*. Походы арабов в районы Ферганы, Чача и Средней Сырдарьи в VIII веке // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. Вып. 4. Бишкек: Илим, 2009. С. 97–103 (цитата на с. 102).

мий местных правителей и арабов-завоевателей на территории современного Южного Казахстана нужны новые данные, археологические свидетельства в виде арабографичных надписей, типичных мусульманских строений и т. д. Тогда мы сможем конкретизировать карту военных действий с внесением множества названий местных топонимов, гидронимов. В этом отношении сакральное сказание могло бы дать дополнения к скудным сведениям средневековых арабских авторов.

Редакции сказания, составленные в Урунг-Куйлаке и вокруг центров совершения паломничества Шаш – Отрар – Йасы (Занги-ата – Арслан-Баб – Ходжа Ахмад Йасави), подчеркивают ведущую роль Исхак-Баба в завоеваниях. Согласно «Насаб-нама-йи Занги-ата», Исхак-Баб исламизировал население в трехстах городах, расположенных на обширных территориях от Медины до Кумула, и в каждом завоеванном городе правителями назначил потомков имамов (*имам-задаган*) и потомков сподвижников (*сахаб-задаган*)¹. То же самое можно сказать о других редакциях, в которых каждый составитель пытается поднять значение своего предка (‘Абд ар-Рахим-Баб, ‘Абд ал-Джалил-Баб). В этом обнаруживается своеобразная конкуренция родов и групп *кожа* за право считаться более важными в обществе.

Интерес представляют сюжеты сакрального сказания, в которых большей частью речь идет о героизме братьев, других предводителей мусульман, совершавших свои подвиги во имя ислама. Первый сюжет связан с темой смерти во имя религии (*шахадат, шахидство*). Некоторые персонажи сказания, побеждая врагов, «ради довольства Аллаха» (*Аллахнинг разилиги учун*), «радости пророка Мухаммада» (*Пайгамбарнинг хушнудлиги учун*) погибают. Места их гибели (*халак*) и подвигов превращаются в святые места (*зийарат-гах*). Большинство святых мест в Центральной Азии – это места мученичества ранних героев, погибших «во имя ислама» (*мусульманлык риваджи учун*). Довольно часто святые места носят неперсонифицированные названия, связанные с понятием «мученичества» (*шахид, шейит, сейит, шахидан, шайдон, машахад, машад, масат* – место гибели, исчезновения и захоронения *шахида*). После смерти святого его благодать (*барака*) переходит в место его захоронения. Следует отметить, что святыми становились не только могилы, но и места подвигов, объекты, свидетельствующие о сотворенных чудесах и т. д., получающие чудодейственные, лечеб-

¹ Насаб-нама-йи Занги-ата. Рукопись Краеведческого музея г. Карши, № 31, строки 61–63: *Muminov Ashirbek, Szuppe Maria. Un document généalogique... P. 1–35.*

ные или иные качества. По Центральной Азии известны сотни святых мест, обладающих лечебными свойствами. Это объекты с минеральными водами, излучающими тепло песками, лечебной грязью и т. д. Например, лечебные пески в районе Кожа-Тогай, лечебные грязи в Жана-Коргане, минеральные воды в Сары-Агаше и т. д. Имеются также святые места, вылечивающие особые недуги и болезни. Например, Кок-Тонды-Ата в Туркестанском районе лечит от коклюша, Иссык-Ата в Сары-Агашском районе Южно-Казахстанской области — от бесплодия и т. д.

Причиной гибели героя за пределами поля брани нередко становится вероломное предательство близких людей, жены — дочери местного доисламского правителя (Ихшита), ее окружения. В свите дочери Ихшита, вышедшей замуж за ‘Абд ар-Рахман-Баба, роль предателя предназначена Куртуке. В генеалогии Чингизидов, изложенной в «Му‘изз ал-ансаб» (XV в.), Куртука упомянут в качестве чингизидского принца¹. Этот факт может косвенно указывать на период составления одной из ранних редакций сакрального сказания, когда местная община мусульман принимала монголов в качестве врагов ислама.

Чудесное исчезновение героя при виде опасности — один из отличительных сюжетов в сакральном сказании. Этот сюжет также встречается по всей Центральной Азии в циклах сказаний вокруг святых мест, где герои чудом избежали смерти. В них они убегают от преследований превосходящих сил неверных и исчезают в труднодоступной местности — пещерах, колодцах, скалистых горах и т. д. Например, ‘Уккаша-ата² исчез в колодце у села Карнак в Туркестанском районе Южно-Казахстанской области, Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа — в углублении земли (наземной пещере), оставив за собой горящую свечу (на территории мечети в городе Риштане в Ферганской области), Шах-и Зинда — в колодце на территории комплекса под таким же названием в Самарканде, Са‘д ибн Аби Ваккас исчез в горных пещерах в селе Сахаба в Наукатском районе Ошской области Кыргызской Республики. Впоследствии эти места превращаются в святые. Здесь, с одной стороны, можно заметить влияние ши‘ито-кайсанинской идеи о воскресшем имаме, с другой же — видны намеки на то, что герой вернется

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 104–108; Му‘изз ал-ансаб (Прославляющее генеалогии) / Введ., пер. с перс. яз., примеч., подгот. факсимиле к изд. Ш. Х. Вохидова; Сост. указ. У. А. Утепбергеновой; Отв. ред. А. К. Муминов. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 3). Алматы: Дайк-Пресс, 2006.

² Его другое прозвище — Гайиб-ата («Исчезнувший святой»; *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 989).

в качестве спасителя (*махди*). Очень часто эти герои имеют прямых потомков в среде местных *кожа*.

Схожая тема в сказаниях — воскрешение героя после смерти. Отдельные святые, убитые в неравном бою, совершая чудо, воскресали через некоторое время. Например, Шах-Мансур ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа был убит в бою у Касана (на севере Ферганской долины), неверные даже вознамерились совершить надругательство над его телом. Тут Шах-Мансур воскрес и, держа свою отрубленную голову в руках, исчез от взоров врагов. Шакпак-ата в Тубкараганском районе (Мангистауская область Республики Казахстан), убегая от врагов, исчез в долине Кунан-Су. *Сахабе* ‘Уккаше ибн Михсану ал-Асади отрубили голову в бою у села Карнак в Туркестанском районе, однако его голова чудесным образом прокатилась через возвышенность и исчезла в колодце. С тех пор этот колодец почитается как святое место. Здесь до сих пор паломники проводят обряд испытания своей греховности или безгрешности: тот, кто поднимет ведро с водой из этого колодца, считается безгрешным, иначе — он прожил бесполезную жизнь. Как утверждал В. Н. Басилов, сюжет о герое с отрубленной головой известен большинству цивилизаций от Дальнего Востока до Исландии¹. В этом можно усмотреть желание всех религиозных систем утвердить превосходство религиозного над мирским: преодоление смерти, ибо в миру отделение тела от головы означало смерть.

Святость главных героев еще может проявиться в их долголетию: они живут от 120 до 130 лет (Арслан-Баб прожил еще дольше — 340 лет). Их жизнь состоит из двух периодов — периода правления общиной (*надишахлык*) и периода служения религии, отшельничества (*‘ибадат, зухд*). Разделительной линией между двумя частями жизни служит 63-летний возраст (*Пайгамбар жасы*), в знак уважения к пророку Мухаммаду, прожившему столько лет. В части жизни, посвященной служению общине, герои исполняют функции правителей стран, наместников областей, руководителей городов. Они в миру занимаются богоугодными делами — основанием городов, селений, проведением и ремонтом каналов (*арык, су*), обеспечением людей водой, строительством мечетей, войной против неверных (*газат, мн. ч. — газават*), пропагандой (*да‘ват*) и распространением ислама (*исламны ашкара кылды*) среди соседних народов. Вторую часть жизни они проводят в подземелье (*хилват*), сидя там в сороковинах в молениях Богу (*арба‘ин, чилла*), занимаясь богопоминоманием (*зикр*). В связи с этим следует вспомнить о значении

¹ См., например, *Ахметгалеева Я. С.* Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». М.: Наука, 1979.

«долгожителей» (*му'аммарун*) для исламского традиционализма. Как известно, для традиционалистов (*ахл ал-хадис*) долгожительство передатчиков традиций (*хадис, хабар*) имеет большую ценность при оформлении силсила. Для Центральной Азии, располагающейся далеко от центров зарождения и развития исламской учености, фактор дальности, в числе других, порождает проблемы с авторизованной передачей (*накл, ривайа*) сакральной информации через живую цепь ее носителей (*силсила, 'ан'ана*). В результате в религиозной жизни региона это привело к зарождению таких феноменов, как «увайсийа» и «цепь долгожителей»¹.

Одно из богоугодных дел, осуществленных героями сказания, – совершение обязательного *хаджжа* в Мекку. В функциональном отношении этот сюжет должен означать возобновление связей героя-улема с корнями исламского учения. С другой стороны, в далекой Центральной Азии исполнение данной обязанности (*фард, фарз*) ислама было трудным, практически недоступным для большинства простых верующих обрядом. Поэтому исполнение чего-то почти равного паломничеству в Мекку было идеалом в условиях Центральной Азии.

Идея снятия копии с Ка'бы (*Ка'ба-хана*) при строительстве храмов присутствует в сакральном сказании. Например, Исхак-Баб при посещении Ка'бы берет его размеры и при возвращении в Сайрам строит мечеть в местности Джуйаб/Чуйаб по подобию здания Ка'бы. Сооружение, подобное Ка'бе, построил также сын 'Абд ал-Джалил-Баба – Хусайн-кожа в городе Озгент. За эту заслугу при посещении их гробниц в Жана-Корганском районе паломники (*зийаратшылар*) совершают особый обряд: сначала они здороваются с Хусайн-кожа и только потом – с его отцом 'Абд ал-Джалил-Бабом (Хорасан-ата). В 1996 г. здание Ка'бы при святом месте рода Хорасан на территории хозяйства Задарья в Жана-Корганском районе было заново отремонтировано.

В этом сюжете сакрального сказания не предпринимается попытка переноса *хаджжа* в другой регион, скорее всего, этот шаг можно расценить как желание сакрализации личности или объекта (за способность мгновенного перенесения города Мекки с Ка'бой и жителями, строительства схожего на Ка'бу сооружения и т. д.).

Центральное место в насаб-нама занимает идея о том, что святые творят чудо (*карамат, хаварик-и 'адат, харик ли-л-'ада*), которое не под

¹ *DeWeese D.* An «Uvaysi» Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxamony of Sanctity in the Religious History of Central Asia (Papers on Inner Asia, 22). Bloomington, 1993; *Idem.* The Tadhkira-i Bughra-khan and the «Uvaysi» Sufis of Central Asia: Note in Review of Imaginary Muslims // *Central Asiatic Journal.* 40. 1996. P. 87–127; *Baldick J.* Imaginary Muslims: The Uvaysi Sufies of Central Asia. New York, London, 1993.

силу обыкновенному человеку. Под *карамат* в более ранней догматической и агиографической литературе понимались особые способности, которые приобретались (а в большинстве версий — давались с детства) как наследие от Пророка, благодаря щедрости и великодушию Аллаха. В целом (без деталей) *карамат* предполагал наличие сверхъестественных способностей: за одно мгновение передвигаться на огромные расстояния, незримо участвовать в разных событиях, умение их предвидеть (включая природные явления и катаклизмы) и т. д.¹ Чудо, малое или невероятное, совершается святым (*вали*, мн. ч. *аулийа*) «во имя ислама», «во имя блага для людей». В соответствии с Кораном и *хадисами* приближенные к Богу обладают способностями к сверхъестественным деяниям. *Карамат* проявляется у *вали* в нарушение обычного (положения вещей): преодоление больших расстояний за кратчайшее время; появление, при необходимости, еды, питания, одежды; (свободное) хождение по воде; способность летать; разговаривать с неодушевленными предметами, отводить беду, выдержать натиск врагов и другие подобные действия². Чудеса, сотворенные в сакральном сказании «в период завоеваний» (ранний период), имеют несколько видов:

1) созидательные (основание городов, селений, крепостей, строительство дорог);

2) ирригаторская деятельность (проведение каналов, арыков, открытие и ремонт источников воды);

2) охранительные (защита города от нашествия войск неприятеля, стихийных бедствий — засухи, пожара, наводнений);

3) завоевательные (*газат*, *газават*, организация военных побед над «неверными язычниками», освобождение города, селения от их ига).

В частях сказания, где раскрывается история поздних периодов, говорится о чудесах меньшего масштаба, творимых шайхами, потомками героев уже в поздний — «исламский период»:

1) аскетические — святые все время проводят в молитвах, вообще не спят неделями, вследствие чего им не надо совершать ритуального омовения (*тахарат*), мало пьют воды и употребляют мало пищи;

2) территориально-пространственные — они умеют быстро перемещаться в пространстве: например, Ходжа Ахмад Йасави, Сулайман Бакиргани часть утренней молитвы (*сунна*, *суннат*) исполняли в Туркестане, другую часть (*фард*, *фариза*) выполняли в Мекке;

¹ Манакиб-и Дукчи Ишан. С. 49.

² Там же. С. 69. Махди-кожа имел качество показываться людям в трех обликах: газели (*киик*), орла (*буркит*) и тигра (*жолбарыс*), чем он обескуражил джунгарского завоевателя Галдан Церена в Туркестане (*Жапарұлы Б., Омарұлы Ж. Қажы Мәді* (Дуана) *кожа баласы... Б. 27*).

3) вызывающие кару за неучтивое отношение к потомкам святых — они расправлялись со своими идейными противниками. Например, Имам Маргуз, прибывший из Хорезма в Туркестан специально для обличения отхода от ислама Ходжи Ахмада Йасави по вопросам мусульманского права (*фикх*), под воздействием чудес, совершенных его тремя учениками (Суфи Мухаммад Данишманд, Сулайман Бакиргани — Хаким-ата, Баба Мачин), забыл напрочь про свои заранее подготовленные вопросы (их общее количество было 3000)¹;

4) активное вмешательство в природные явления — в сезон жестокой засухи после неудачных попыток проведения обряда вызова дождя (*масаттык*) люди в селе Шауылдер Южно-Казахстанской области обратились к Патти-ишану — потомку Хорасан-ата с просьбой вызвать дождь. После молитв Патти-ишана начался сильный дождь, который шел три дня. В другом случае в ответ на обращения, молитвы йасавийского шайха, жившего при Бокей-хане, появилась вода в высохших родниках и колодцах.

Сюжеты сказания, связанные с темой полета, перехода огромных расстояний, составляют отдельную тему. Главный святой Туркестана Ходжа Ахмад Йасави покрывал большие расстояния за считанные секунды, пробегая по облакам. Основатель же рода Сабылт *кожалар* свое имя получил за то, что ходил по облакам. Другие святые, покрывающие длинные расстояния за считанные секунды, носят прозвище «Парранда» («Птица»). Эти рассказы о чудотворениях созвучны культу птиц (*карга, уйрек, лашын, кабутар*), широко распространенному в этом регионе. Рядом с Арслан-Бабом в Шауылдере похоронены двое святых — Карга-Баб и Лашын-Баб. В Ферганской долине, при святом месте Пур Сиддик в городе Маргилан, где похоронен потомок халифа Абу Бакра ас-Сиддика, держат огромное количество голубей. На пожертвования паломников (*хайр-у садака, назр*) покупается корм для птиц. Заметим только, что почитание птиц и связанный с ним культ неба имеют глубокие корни в центральноазиатской культуре².

Дар чудотворения в представлениях верующих. Следует отметить, что кроме *кожа*, потомков святых, дар совершать чудо мог появиться и у людей обычного происхождения. Эта способность ими часто приобреталась после проведения ночи (*тунеу*) у святого места в течение сорока дней (*чилла*). Способность творить чудо приходила к этим людям по-

¹ После своей смерти он был похоронен в селении Шобанак Туркестанского района. Над его могилой был возведен мавзолей (№ 648 Свода памятников Южно-Казахстанской области).

² *Тойшанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы. Б. 120.*

сле их случайных встреч со святыми Хидром, Илийасом и Абдалом. Им покровительствовали духи этих великих святых: когда патронируемый человек оказывался в степи/пустыне на один-два дня и ему угрожала опасность, то его на коне сопровождал дух (по виду походивший на его покойного учителя) до ближайшего населенного пункта. Они снились в начале карьеры святого и помогали овладевать знаниями, становиться шайхом. Духи также помогали святому выучить большую часть текста Корана наизусть за короткий период времени. Когда кто-либо направлялся посетить святого, то он его защищал от мух, хищных животных или других опасностей, подстерегающих путника.

Способность новоявленного святого творить чудо не сразу воспринималась обществом, и в особых случаях *вали* подвергался испытанию. Самым крайним способом испытания было сожжение святого на костре, сложенном из степного растения (*томар*). Лишь некоторые соглашались на такой шаг, остальные переезжали в другие страны, оставив навсегда свои владения. Из святых, успешно выдержавших такой экзамен, упоминается Мусир-‘Али-шайх (Суфи-‘Азиз), родоначальник племени *кереит кожалар*. Предания гласят, что при испытании его способностей костер горел семь дней¹. По почетному прозвищу прадеда Шенгельды, полученному при сожжении на костре из дров *шенгеля*, род одного из наших информантов Полат-кожа Маманова назывался *шенгелды кожалар*². Сын правителя Сыганака после смерти своего отца решил устроить испытание *кожа*, устроив большой костер из саксаула. Такое испытание выдержали сыновья Дуана-кожа³. Одно из последних испытаний имело место в советское время в селе Бердак в Каракалпакстане в 1937 г., когда дядя информанта по линии матери — Даулет-кожа тоже вышел из костра невредимым⁴. Другим широко распространенным способом испытаний было требование определить масть и пол теленка в чреве коровы.

Видоизменение сакрального сказания, его дрейфование в кочевой среде не прекращались. Особую остроту оно приобретало в периоды глобальных геополитических изменений. Некоторые святые, жившие в тяжелые годы джунгарского нашествия, помогали отражать натиски врагов. Например, Окшы-ата и Шауылдер-ата убивали врагов-

¹ Устная информация Серимбетова Курбан-махсым, жителя села Алгабас, Каракалпакстан, декабрь 2002 г.

² Устная информация Маманова Полат-кожа, жителя города Туркестан, 1993 г.

³ *Жапарұлы Б., Омарұлы Ж. Қажы Мәді (Дуана) кожа баласы...* Б. 5.

⁴ Устная информация Хурлика’ Косым-кожа-кызы, жительницы города Бостан, Каракалпакстан, декабрь 2002 г.

язычников, находящихся на дальнем расстоянии, путем произнесения губительных молитв.

Региональные черты сказания о «Великом походе». Перманентной в различных версиях сакральной истории ходжей является идея о «Великом походе» арабов. Сюжет об этом «Великом переселении» предков святых известен в различных частях Центральной Азии:

1) в Дашт-и Кипчаке предводителем похода был халиф Абу Бакр ас-Сиддик¹;

2) в Ферганской долине и бассейне реки Сырдарья походом руководили трое потомков Имама Мухаммада ибн ал-Ханафия²;

3) в Синьцзяне походом руководил Имам Джа‘фар ас-Садик³.

Пока гипотетически можно допустить, что прототипом данной идеи могли быть реальная история или сакральное сказание о передвижении какого-нибудь учения или носителей культурных традиций ближневосточного/средневосточного происхождения (иудаизма, христианства, манихеизма, согдийской или арабо-мусульманской культуры) вглубь Центральной Азии. Позже идея о таком крупном переселении была переосмыслена в разных частях региона представителями различных исламских течений и направлений (потомками ‘алидов – кайсанитами, имамами или суфийями).

В каждом из завоеванных селений и городов оставался проповедник из арабского войска, который учил местное население основам ислама. Эти проповедники впоследствии становились родоначальниками различных семейств местных *кожа*. Считается, что все святые, в том числе потомки ‘Али ибн Аби Талиба, были историческими лицами

¹ Об этом см.: *DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania, 1994.* По данным некоторых памятников кокандской историографии, тюрки – соплеменники [из сообщества – *джама‘ат*] Абу Кухафы, отца Абу Бакра ас-Сиддика (*Бейсембиев Т. К. Кокандская историография. С. 925*). 92 кочевых узбекских племен (колена) происходят от Абу Кухафа по нисходящей линии в следующем порядке: Абу Кухафа – Абу Бакр – Мухаммад – Мухаммад Султан Дилдар – Хайиз Султан – Султан Абу-л-Гази – Кайуз Султан – Султан Хаким – Султан Сафа – Султан Джалал ад-дин – Тулаш Баба – Салай Кабай (Там же. С. 926; *Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 495*).

² Об этом см.: *DeWeese D. Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan; Muminov A. K. Die Erzählung eines Qoʻzas über die Islamisierung der Länder... S. 385–428.* Русская версия этой публикации: *Муминов А. К. Кокандская версия исламизации Туркестана. С. 117–153.*

³ Об этом см.: *Bloch E. La conquête des Etats nestoriens de l’Asie centrale par les Shiites. Les influences chrétienne et bouddhique dans le dogme islamique // Rêvue de l’Orient chrétien, № V (1925–1926). P. 12–129.*

и прибыли в Центральную Азию в одно время — во время этого «Великого похода».

Примечательно, что во многих редакциях сакрального сказания имеется краткая предыстория. Согласно ей, «Великому походу», имевшему место около 150/767-768 г. (возможен вариант — 100/718-719)¹, якобы предшествовали два или даже три похода ранних арабов-мусульман:

1) первый поход проходил под руководством сына дяди Пророка — хашимита Кусамы ибн 'Аббаса². В его войске находился один из сыновей халифа 'Усмана ибн 'Аффана — Са'ид;

2) во втором походе участвовали 'Абд ар-Рахман ибн Халид ибн ал-Валид или сам Халид ибн ал-Валид (имеется вариант: 'Абд ар-Рахман ибн 'Ауф) и Мухаммад ибн 'Абд ал-Джалил. Иногда вместо последнего упоминается Мухаммад ибн 'Аббас, деятель из разряда (*табака*) последователей (*таби'ун*)³.

Такую вставку в состав сакрального сказания можно объяснить влиянием двух соседних самостоятельных регионов.

Так, культ Шах-и Зинда (Кусамы ибн 'Аббаса) преобладает в самаркандском регионе. К влиянию этого же региона можно отнести включение в некоторые редакции сакрального сказания сюжета с участием известного самаркандского традиционалиста Мухаммада ибн Васи'а⁴.

Этот факт также свидетельствует о взаимообщении двух самостоятельных ареалов бытования циклов преданий: насаб-нама *кожа* и сказаний о потомках халифа 'Усмана ибн 'Аффана. Речь идет о комплексе святых мест в предгорных районах Тянь-Шаня — Калан-Баб в селе Карамурт в Сайрамском районе Южно-Казахстанской области, где похоронен Халид ибн ал-Валид (он известен в этой местности под прозвищем Калан-Баб — Великий Баб, Старший Святой); Минг-Шахид в верховьях реки Сайрам-Су, где, по представлениям местного населения, похоронен халиф 'Усман ибн 'Аффан; и единый комплекс Сафид-Булан с мавзолеем Шах-Фазила (Шах Джарира/Шах Джалила)⁵, потом-

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 313.

² Он упоминается в центральноазиатской историографии вплоть до новейшего времени: *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 986.

³ Насаб-нама: Рукопись из частного собрания Мирхалдарова Мирахмада, жителя села Сайрам, строка 47.

⁴ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 197, 204, 255.

⁵ *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 986.

ка ‘Усмана ибн ‘Аффана)¹ в Ала-Букинском районе Джалал-Абадской области Кыргызской Республики. Скорее всего, это две самостоятельно функционировавших общины, которые взаимодействовали тесно в течение долгих веков.

По версии сакральных сказаний ферганского круга, Шах-Джарир (потомок ‘Усмана ибн ‘Аффана) погиб на территории культового комплекса Сафид-Булан в селении Гулистан (переименовано в советское время, прежде — Мазар, еще ранее Сафид-Булан) на севере Ферганской долины, на территории нынешней Кыргызской Республики. С этим персонажем связан цикл преданий о святой женщине Бувайда (Биби ‘Убайда) и Минг Шахид («Тысяча мучеников»). Сооружения мемориального комплекса относятся к числу наиболее древних образцов архитектуры Центральной Азии. На XI–XII вв., по данным археологов, приходится расцвет поселения Сафид-Булан². По преданию, пророк Мухаммад выдал свою дочь Зайнаб замуж за будущего халифа ‘Усмана, и от этого брака родился сын Мухаммад-Джарир, который возглавил поход на Фергану в 655 г. или в 682 г.³ Это сказание уже было известно алмалинскому историку Джамалу ал-Карши (писал в 1302–1303 г.)⁴. Данный факт свидетельствует о том, что устные сказания могут иметь более древнее происхождение и циркуляцию, чем нарративные источники, составленные позже, в средние века.

Взаимоотношение и взаимовлияние сакрального сказания и литературных произведений. В периоды относительной взаимной изоляции шиитского и суннитского миров культурная среда *кожа* могла играть посредническую роль в диалоге между этими двумя направлениями в исламе. Это обнаруживается при сопоставлении сакрального сказания с циклом литературных произведений о походах Хазрата ‘Али (Шах-и Мардан) и его сына Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Существует богатая

¹ В Бухарском оазисе известно святое место (*мазар*) Хазрата Убана, сына ‘Усмана ибн ‘Аффана (*Сайид Мухаммад Насир ибн Музаффар*. Тахкикат-и арк-и Бухара / Пер. с перс., введ., коммент. и указ. Г. Каримова, С. Гуломова. Ташкент: Тафаккур, 2009. Л. 21а).

² Более подробно см.: *Абашин С. Н.* Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 350–353.

³ *Абашин С. Н.* Сафид-Булан. С. 351–352; *Щербина-Кромаренко Н.* По мусульманским святыням Средней Азии (путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области. 1896. Вып. 4. Отд. 4. С. 50–51; *Кочнев Б.* Сказка ложь, да в ней намек... // Литературный Киргизстан. № 3. 1970. С. 108–110.

⁴ *Джамал ал-Карши*. ал-Мулхакат би-с-сурах / Отв. ред. А. К. Муминов. Введ., пер. с араб.-перс., коммент., текст, факсимиле Ш. Х. Вохидова, Б. Б. Аминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 1). С. 149.

письменная традиция в Центральной Азии, где имеется множество редакций произведений этого цикла, варьирующихся от одного списка к другому: «Кисса-йи Зу-Фунун», «Джанг-нама-йи Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа» и др.

В литературном произведении казахского поэта антикокандской направленности Майлы-кожа Султан-кожа-улы (1835–1898) «Заркумнын кыссасы» в числе врагов мусульман появляется образ Кокан Дау, который сражается против героев сказания¹. Из этого можно заключить, что исторические сказания актуализировались исходя из потребностей времени. В данном случае сыграла свою роль борьба казахов против кокандской оккупации.

В непосредственной связи с этим циклом находятся сказания о подвигах Абу Муслима («Абу Муслим-нама»), его верного сподвижника Пахлавана Ахмада Замчи. Кстати, могила второго героя находится в городе Нур-Ата (Узбекистан) и особо почитается местным населением. Культ Абу Муслима распространен в районе Дарган-Ата в Туркменистане, в Хорезме же его потомки в свое время были освобождены от налогов. Можно упомянуть также культ Абу Муслима в Дагестане².

Эти произведения подвергались также влиянию местных традиций. Например, в казахских вариантах этих сказаний появляется образ местной девушки – Дариги, девушки-воительницы, выходящей замуж за имама ‘Али.

До последнего времени считалось, что нигде в сакральных рассказах не упоминаются действительный арабский завоеватель Центральной Азии Кутайба ибн Муслим ал-Бахили или кто-нибудь из участников других реальных арабских завоеваний. Недавно японской исследовательницей Яйойи Кавахара опубликованы два текста сакрального сказания, обнаруженных ею в 2004 г. вместе с группой специалистов в составе проф. Й. Шинмен, проф. М. Савада, А. К. Муминова, канд. ист. наук Н. У. Абдулахатова в кишлаке Сопы Джала-Кудукского района Андижанской области Республики Узбекистан³. Согласно этой родословной, Хазрат (во втором варианте – Имам) Шах Кутайба ибн Мус-

¹ Майлыкожа / Жауапты ред. Д. Кенжетай. Шығарғандар Б. Әбжет, Ж. Танауова. С. Саттаров, З. Муминова. Түркістан: Тұран, 2009. Б. 66–159 (персонаж «Кокан дәу» начинает действовать со с. 108 этого издания).

² Бобровников В. О. Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 15–19.

³ Mazar documents from Xinjiang and Ferghana (Facsimile). 1 / Edited by Sugawara Jun, Kawahara Yayoï. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2006 (Studia Culturae Islamicae, No 83). P. 21–23, 106–112: Первый документ (WT-QM-01) был заверен в 1855 г. кокандским правите-

лим был потомком ‘алида по другой ветви ‘Умара ибн ‘Али ибн Аби Та-либа¹. Обнаружение циклов преданий об ‘Алидах, не входящих в круг потомков ни двух сыновей Мухаммада ибн ал-Ханафийа — ‘Абд ал-Фаттаха и ‘Абд ал-Маннана/Манафа, ни имамитов — исна-‘ашаритов, актуализирует вопрос изучения мифов в качестве вспомогательного исторического и литературного памятника. Ведь в ходе этого открытия в научный оборот были введены новые персонажи, сюжеты и освещение событий. Это касается, в первую очередь, циклов преданий о Кутайбе ибн Муслиме, Шах-Мансуре ибн Мухаммаде ибн ал-Ханафийа, потомках эпонима исма‘илитского направления внутри ши‘изма — Исма‘ила ибн Джа‘фара ас-Садика.

Региональные особенности сакрального сказания и его персонажей.

Имя исторического лица может иметь ключевое значение для включения в цикл сакральных сказаний новых сюжетов, новых географических районов, новых подробностей по истории и культуре Центральной Азии. Одной из важных личностей для сказания является фигура Ходжи Ка‘б ал-Ахбара. *Мазар*, связанный с его именем, расположен в 30 км к северо-востоку от Бухары, в Каганском районе, близ кишлака Таш-Рабат. Святой в этой местности именуется Ходжа Ка‘ба и Кош-Кафт². Ходжа Ка‘б ал-Ахбар — известная историческая личность, видный деятель периода раннего ислама³. Будучи иудеем, родом из Йемена, он перешел в ислам около 17/638 г. Именно обширные познания в области иудейских и христианских преданий и привели к тому, что он стал носить почетное прозвище Ка‘б ал-Ахбар, часто объясняемое как «распространитель преданий, известий». Опубликованный Н. С. Терлецким перевод текста предания о нем, осуществленный с персидского языка на русский, представляет уникальный шанс сравнить сказание о его походе в Центральную Азию с сакральным сказанием *кожа*.

В рассматриваемом сказании имеются несколько важных положений. Первое из них состоит в том, что Ходжа Ка‘б ал-Ахбар происходил

лем Малла-ханом и 38 оттисками различных должностных лиц, второй документ же (WT-QM-02) — в 1857 г. оттисками печатей девяти должностных лиц. Известно также святое место (*мазар*) Хазрата Кутайбы в Бухарском оазисе (*Саййид Мухаммад Насир ибн Музаффар*. Тахкикат-и арк-и Бухара. Л. 21а).

¹ Там же. С. 102, 111.

² *Саййид Мухаммад Насир ибн Музаффар*. Тахкикат-и арк-и Бухара. Л. 21а; Некрасова Е. Г. Хваджа Ка‘ба // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. С. 90.

³ Терлецкий Н. С. Среднеазиатское агиографическое сочинение «Зикр-и мазар-и Хваджа Ка‘б ал-Ахбар дар Бухара-йи Шариф» // Иран-наме. Научный востоковедный журнал. № 1. 2008. С. 88–89.

из племени 'ад, пребывал юным сотню лет¹. Второй момент состоит в схожести сюжета с рассмотренным выше сказанием *кожа* по части отправления войск в Центральную Азию: «...однажды Хазрат 'Али и Хазрат Ходжа Ка'б ал-Ахбар и Хазрат Ходжа Васик и Хазрат Махмуд Васик Джаб[а]ли, да помилует их Аллах, собрались в Медине. Некто из области Иран принес известия из Туркестана: О Халиф! Воистину, жители Туркестана от веры Хазрата Всемилоостивейшего Посланника – да благословит его Аллах и да приветствует! – отступили и неверными стали»². Далее повторяется сюжет сакрального сказания: герои со своими войсками по приказу халифа 'Али отправляются в Центральную Азию (Туркестан).

Фигура Ходжи Ка'б ал-Ахбара имеет ключевое значение для изучения состава, эволюции и трансформации сакральных сказаний в Центральной Азии. Также через его образ можно перебросить мост к миру библейско-коранических легенд и кахтанидского предания: Ка'б ал-Ахбар был знатоком иудейских и христианских преданий о пророках, сам принадлежал к разряду последователей, был связан с Йеменом, родиной южноаравийских/кахтанидских племен³. Тому, что эти два цикла сказаний существуют самостоятельно в Центральной Азии, подтверждений много. Однако об их системном научном изучении до сих пор мало говорилось. Это, в первую очередь, связано с огромным перечнем имен коранических персонажей, запечатленных в топонимике святых мест. О героях обоих циклов бытуют в огромном количестве предания, в основном сохраняемые в ареале функционирования святых мест. Они частично нашли свое отражение в письменной культуре.

Один из общих признаков этих героев в их огромном росте. Как известно, в Коране люди из племени 'Ад обладали огромным ростом и мощью.

'Ад – в Коране и мусульманском предании: один из древних погибших «народов» Аравии. Упоминается в Коране среди примеров того, как Аллах уничтожил людей благоденствовавших, но возгордившихся и отказавшихся внять увещеваниям⁴. Коран упоминает о благоденствии 'адитов, их высоком росте и об их неверии, за которое они были наказаны засухой, а потом ураганом, стершим их с лица земли. Кора-

¹ Терлецкий Н. С. Среднеазиатское агиографическое сочинение «Зикр-и мазар-и Х'аджа Ка'б ал-Ахбар дар Бухара-йи Шариф» // Иран-наме. Научный востоковедный журнал. № 1. 2008. С. 96.

² Там же. С. 103.

³ Von Kremer A. Über die Südarabische Sage. Leipzig, 1866; Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977.

⁴ См. Коран, 7: 65/63–72/70; 11: 50/52–60/63; 26: 123–140; 40: 31/32; 41: 15/14–16/15; 46: 21/20–25/24; 54: 18–21; 69: 6–8; 89: 6/5–8/7.

нические предания повествуют о том, как ‘адиты послали в Мекку делегацию молить о дожде. Им было предложено выбрать одну из туч. Выбранная ими самая темная туча и принесла с собой страшный ветер (*рих сарсар*), от которого спаслись лишь посланный Аллахом пророк Худ и несколько праведников. Из ‘адитов происходили мудрец Лукман и могущественный царь Шаддад, строитель Ирама. Местом проживания народа ‘Ад Коран называет ал-Ахкаф (46: 21/20). Название означает «песчаные холмы» и может быть локализовано в разных местах Аравии. Традиционно толкователи помещают его в пустыне, прилегающей к Хадрамауту (Южная Аравия)¹.

Коранические указания явно свидетельствуют о существовании доисламского аравийского легендарного цикла, отразившего гибель одного из оседлых древнеаравийских царств на севере или на юге Аравии. В доисламской поэзии ‘адиты упоминались как пример гордыни, наказанной судьбой. Тогда же прилагательное «‘адитский» приобрело значение «древний», «очень древний». По сей день многие древние развалины называют в Аравии *‘адийат*.

Схожие с *‘адийат* черты можно заметить и по нашему региону. Например, некоторые надгробия, возведенные в Центральной Азии на могилах героев сакрального сказания, достигают огромной длины – от трех до 44 м (надгробие Ходжи Ка‘б ал-Ахбара в Ташрабаде достигает 10 м, Йушук-Пайгамбара в Сайраме – 44 м, Хазрата ‘Уккаша в местности Карнак в Туркестанском районе – 42 м, Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа в двух местах, в Созаке и Дибаланде – по 40 и 9 м, Арслан-Баба в Шауылдере – более 20 м, Сайида Баттал Гази в Чиназе – более трех метров, Искандара Зу-л-Карнайна в Маргилане – 20 м, Данийал-Пайгамбара в Самарканде – 20 м, Шамун-Наби на городище Миздахкан у города Ходжейли, Каракалпакстан – более 20 м, Узун Хасан-ата в Шардаре и др.). По мнению археолога академика Э. В. Ртвеладзе, возведение таких надгробий наблюдается лишь начиная с исламского периода истории Центральной Азии. Согласно сказаниям, причина побед была в мощи, огромном росте арабских воинов-гигантов: каждый герой один мог сражаться против тысячи воинов, его рост достигал семи *газ* (75 см x 7 = более пяти метров). Даже проповедники из числа этих древних арабов носили посохи гигантских размеров. Так, обычно посохи (*‘аса*) святых, установленные у их могил, достигают трех-четырёх метров длины.

В конечном итоге перенесение места действия событий сакральных историй на территорию Центральной Азии сильно разнообразило мест-

¹ Пиотровский М. Б. ‘Ад // Ислам: Энцикл. слов. С. 12–13.

ную сакральную географию. Ландшафт региона обогатился различными сакральными территориями: место остановки Ноева ковчега (Кеме Токтаган, Нух-Пайгамбар) на горах Казыкурт в Южно-Казахстанской области, пещера семи спящих отроков (Асхаб ал-Кахф) в селе Туйук, вблизи города Турфан в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (КНР) и т. д.

Ветхозаветные пророки в сказаниях близко связаны с Центральной Азией: пророк Сулайман (Соломон), совершив чудо, перевез свой трон в Ош. Здесь он вместе со своим *вазиром* Асаф ибн Бурхийа проводил каналы, воздвигал ирригационные сооружения¹. По Сырдарье плыла (по местным поверьям, она и сегодня плывет) огромная рыба, которая в своей пасти через сорок дней после того, как она проглотила пророка Йунуса (Ионис), принесла его невредимым на высокий берег. Высоко в горах Тянь-Шаня в местности Чаткал (на территории Йанги-Базарского района Джалал-Абадской области Кыргызской Республики) молился Богу пророк Идрис². В Ташкенте у святого места Шайх Хаванд Тахур (рядом с почитаемой могилой Толе-би) из подземного царства вышел пророк Искандар Зу-л-Карнайн (Александр Македонский)³, который, прибыв в Ферганскую долину, скончался в Маргилане. Пророк Шис (Сет) основал город Ташкент, дав ему свое имя – Шис-Кент (Таш-Кент). Пророк Джирджис (Георгиус) проводил жизнь аскета вблизи села Той-Тепа, что находится в Ташкентской области. Пророк Давуд (Давид) прорывал дорогу в пещеру в горах Самарканда. В четырех местностях страдал от ран пророк Аййуб (Иов; г. Бухара⁴, Варахша, Бухарская область, Джалал-Абад в Ферганской долине). Нужно отметить, что цикл сказаний об иудейских пророках и святых (*исра'илийат*) – излюбленная тема в многочисленных толкованиях к Корану (*тафсир*) центральноазиатских авторов.

¹ Огудин В. Л. Трон Соломона. История формирования культа // Подвижники ислама. Культ святых в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 69–102.

² *Машһур-Жүсін*. Ышкыш-бап сапары // *Машһур-Жүсін*. Шығармалары. Т. 1. Павлодар: С. Торайғыров атындағы Павлодар Мемлекеттік университеті, 2003. Б. 105–114.

³ Согласно местным преданиям, из капельки живой воды, принесенной им из подземного царства, выросло святое дерево у могилы Шайх Хаванд-Тахура в Ташкенте.

⁴ *Babadjanov B., Muminov A., Nekrasova E.* Le mausolée de Chashma-yi Ayyub à Bukhara et son prophète // *Cahiers d'Asie centrale*. № 5-6. Boukhara-la-Noble. 1998. P. 63–94; *Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е.* Чашма-йи Аййуб // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов.* 2006. Т. 1. С. 441–443; *Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е.* Мазар Чашма-йи Аййуб (Бухара) // *Из истории культурного наследия Бухары*. Бухара, 2004. С. 91–108.

О бытовании культа пророка Аййуба (кабр Аййуб) в Ферганской долине (у города Джалал-Абад в Республике Кыргызстан) имеется важное упоминание в произведении средневекового арабского географа ал-Мукаддаси (писал ок. 985) «Ахсан ат-такасим фи ма'рифат ал-акалим»¹. Опираясь на эти сведения, мы можем утверждать, что коранические персонажи и связанные с ними предания уже в X в. были в Центральной Азии широко известны.

Еще большего внимания заслуживает бытование в регионе южноаравийского/кахтанидского предания². Согласно легенде, *тубба'* Шаммар Йур'иш был основателем Самарканда. Са'д-и Ваккас (его имя напоминает имя южноаравийского царя Ас'ада ал-Камила), правитель Саурана (Туркестанский район Южно-Казахстанской области), как и Ас'ад ал-Камил, трижды менял свою веру — язычество, иудаизм и ислам. Проповедники, оставленные в Шаше, Исфиджабе, Чумушлагу, Кара-Асмане, носили титул *тубба'* (это имя, образованное от титула, очень популярно в Центральной Азии при наречении новорожденных детей). Если сюда добавить пророка Зу-л-Кифла, похороненного у Термеза, и Зу-л-Карнайна³, то набирается довольно большая группа южноаравийских героев. Пока из-за недостатка достоверных материалов трудно говорить о начальном периоде бытования кахтанидского предания и конкретных каналах его проникновения в Центральную Азию. Однако уже видно, что это серьезная тема для будущих исследований.

Другой популярный герой коранических сказаний в Центральной Азии — Хазрат Хидр. Хазрат Хидр в текстах фигурирует еще как «Хазрат Хидр-у Илйас, 'алайхи-с-салам», «Хазрат Хидр ва-Хадрат Илйас, 'алайхима-с-салам ва-Хазрат Абдал». По версии Рабгузи, он родился в Сайраме. Туркестанские святые для общения (*сухба*) с ним владели «*Суфра*» (от словосочетания «ас-Сахифа ас-сафра'» — «Желтый свиток»)⁴. Среди наследия и недвижимости Исхак-Баба, оставленных им своим потомкам, в текстах упоминаются кроме *суфры* также земли

¹ Bibliotheca Geographorum Arabicorum edidit M. J. de Goeje. Pars tertia. Descriptio imperii moslemici autore Al-Moqaddasi. Editio Secunda. Lugduni Batavorum: apud E. J. Brill, 1906 (Reprint Beirut, Dar Sader Publishers. P. 46).

² *Пиотровский М. Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле.

³ Южноаравийская традиция всех исторических персонажей с именами, начинающимися на «Зу», считает кахтанидами.

⁴ История халифов анонимного автора XI в. / Факсимиле рукописи, предисл. и краткое излож. содержания П. А. Грязневича. М.: Восточная литература, 1967. Л. 246^{a-6}; *Муминов А. К.* О происхождении братства Йасавийа // Ислам и проблемы междивизиональных взаимодействий / Отв. ред.: С. Х. Кямилев и И. М. Смилянская. М.: Общество «Нур» («Свет»). 1994. С. 219–231.

(*йер*), речки (*су*), источники (*чаима*), родословие (*насаб-нама*) и молитвенный коврик (*саджжада*). Первым *суфра-даром* (владельцем *суфры*) в Туркестане был Исхак-Баб, который пятьдесят три года общался с Хазрат Хидром. Руководство общиной (*суфра-дарлик*) переходило от «отца» к «сыну» с разрешения (*иджаза*) Хазрат Хидра. Именно он объявил Исхак-Бабу, что посещение его могилы будет равняться паломничеству к могилам всех пророков. При вручении *суфры* Хазрат Хидр лично предсказал Ходже Ахмаду Йасави, сколько лет он будет жить и руководить *муридами*.

Таким образом, сакральное сказание составляет органическую часть мифологии народов Центральной Азии. Поэтому требуется его сравнительно-сопоставительное изучение с остальным корпусом мифов. Однако многие образцы устной литературы не изданы должным образом. Первейшая задача в этом направлении – создание надежной источниковой базы. Изданные в советские годы некоторые тексты мифов и легенд не выдерживают критики из-за многократных нарушений элементарных правил текстологии. Другое направление – сравнительное изучение сакрального сказания с другими памятниками «народной литературы». Комплексное изучение всех видов литературы поможет глубже понять в будущем все этапы истории казахского мусульманского общества и место *кожа* в его развитии.

Мифы бытуют в устной форме, поэтому они многовариантны. Пока в науке не начат процесс их систематического сбора и изучения. Предварительное сличение письменных и устных вариантов мифов показывает их качества: изменчивость, аморфность, быструю приспособляемость к потребностям времени.

Наличие огромного количества сакральных сказаний, связанных тысячами нитей с сакральной географией, с миром сакральных явлений и событий, в глазах местного населения делает обязательным совершение паломничества к святым местам.

§ 2. Святые места

Органическую часть культурного мира *кожа* составляют святые места (*мазары, кадам-джай, зийарат-гах, киели жер, мукаддас джай*). Они имеют важное значение в локализации событий, изложенных в сакральном сказании, а также для изучения истории отдельных родов ходжей. По оценкам приблизительное количество святых мест в Центральной Азии превышает десять тысяч¹. В одной Ферганской долине их более тысячи. По другим регионам также существуют разные оце-

¹ Устная информация Сервера Аширова, г. Ташкент, 2002 г.

ночные данные. Например, в Мангистауской области при произнесении молитвы (*ду‘а’*) после рецитации *айатов* Корана упоминаются 362 святых этого региона. В настоящее время в ведении одного Управления культуры Мангистауской области находятся 120 комплексов святых мест.

Наиболее известные из святых мест (большинство же *мазаров* просто существуют сами по себе) обычно находятся в ведении официально зарегистрированных «духовных управлений мусульман» (после 1991 г. они в разных постсоветских государствах называются по-разному), являясь самыми доходными среди других их учреждений благодаря щедрым подношениям паломников. Так как на них находятся наиболее известные архитектурные памятники, то частью из них ведает правительство в лице одного из своих министерств (чаще всего того, которое ведает делами культуры).

Типологизацией святых мест занимались некоторые исследователи. Одна из первых попыток принадлежит советскому этнографу Г. П. Снесареву. Изучая легенды о святых, с именами которых *мазары* были связаны, он выделил четыре основных типа: 1) «святые, образ которых весьма не определен» и не имеет «даже элементарного жития (*тазкира, манакиб, сира*) и собственных имен»; 2) «святые – библейско-коранические персонажи», к этой же группе примыкают «святые – действующие лица ранней истории ислама»; 3) «святые – средневековые суфии», как ранние и общеизвестные, так и местные; 4) «представители местной власти», мавзолеи некоторых из них «по инерции сделались объектами поклонения»¹. В зависимости от того, кому святые места приписываются, была предложена другая классификация: 1) герои кахтанидского предания («древние герои»); 2) пророки, коранические персонажи (*анбийя*)²; 3) ши‘иты-кайсаниты; 4) сподвижники пророка Мухаммада (*сахаба*)³; 5) ши‘итские имамы; 6) суфии; 7) тотемы племен;

¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 277–279. См. другие работы этнографов: *Толеубаев А. Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата: Гылым, 1991; *Мустафина Р. М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата: Казак университеті, 1992.

² Среди них мы можем встретить таких персонажей – Адам, Шис, покровитель города Ташкента, пир ткачей; Нух, Ибрахим, Давуд, пир кузнецов, оружейников; Сулайман, Идрис, Хидр, Шамун-Наби, Данийал-Пайгамбар, Лукман-и Хаким, Салих, пир сапожников; Зу-л-Карнайн, Зу-л-Кифл; Асхаб ал-Кахф и др.

³ Особенно популярны сподвижники Пророка и их последователи (асхаб ва-таби‘ун) – ‘Умар ибн ал-Хаттаб, Са‘д ибн Аби Ваккас, ‘Усман ибн ‘Аффан, Абу Хурайра, Му‘аз ибн Джабал, Кусам ибн ‘Аббас, Увайс ал-Карани, Ка‘б ал-ахбар, Тамим Сахаба и др.

8) «новое поколение» святых¹. По другим параметрам еще были предложены два варианта классификации. По степени популярности и известности мазары можно подразделить на: 1) известные по всей Центральной Азии; 2) известные по одной области или целому региону; 3) известные только в одной ограниченной местности. Также по набору различных объектов, расположенных рядом со святыней, святые места можно подразделять на: 1) односоставные (только одно святое место – водный источник, дерево, скала причудливой формы и др.); 2) двухсоставные (с мнимой или действительной могилой); 3) сложные (с мавзолеем); 4) с *ханакахом*; 5) с мавзолеем и кладбищем; 6) с мавзолеем и мечетью; 7) с мавзолеем, мечетью, *медресе* с их *вакфами*².

Многие святые места связаны между собой, их посещение составляет своеобразные циклы паломничества. Чаще всего они обозначаются словом «семеро братьев» (*жети ага-уни, йетти огайни*). По ним можно ориентироваться и находить генетически близких к Иمامу Мухаммаду ибн ал-Ханафийа святых. Например, для акватории реки Сох в Ферганской долине, обеспечивающей водой Коканд и его окрестности, местным населением был предложен такой вариант «семи братьев»: 1) Шах Мухаммад-Вали Гази (в верховьях реки); 2) Йигит-Пирим (Султан Ир-Хубби); 3) Шахид-Бува (Саййид Баттал Гази); 4) Суйунчал-Мазар; 5) Аскар-Махмуд-Пирим; 6) Суфи-Мазар; 7) Кара-Йази-бува (сын Саййида Баттала Гази)³. Далее в северном направлении от Коканда этот список был продолжен до южных предгорий Тянь-Шаня другими семью братьями – арабскими военачальниками: 1) Хидр-Баб; 2) Ходжа-йи Баб; 3) Ходжалар-баши-Баб; 4) Ансар-Баб; 5) Арслан-Баб; 6) Баблар-Баб; 7) Ишгич-Баб⁴. В кишлаке Чадак известен Пар-Баб. Через перевалы Тянь-Шаня этот список можно продолжить *бабами* Казахстана (Калан-Баб, *бабы* Сайрама и т. д.)⁵. Интересный список предложила женщина-информантка,

¹ *Абашии С. Н.* Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме. Сборник статей к 70-летию Рахмата Рахимовича Рахимова / Отв. ред. М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 5–6; *Муминов А.* Святые места в Центральной Азии (Взаимовлияние общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. № 1–2. 1996. С. 14–15.

² Там же.

³ Устная информация Сахабиддина Йигиталиева, 1940 г. р., жителя кишлака Сар-и Курган Учкоприкского района Ферганской области, 21 августа 2005 г.

⁴ Устная информация Хуснуддина Хафизова, в возрасте около 65 лет, жителя кишлака Ойрат (махалля Чубурган) Риштанского района Ферганской области, 2 сентября 2004 г.

⁵ *Muminov A. K.* Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya Valley: Continuity and Transformation // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. Berlin, 1996. S. 355–367 (Islamkundliche Untersuchungen. Band 200).

включив в состав семи братьев их сестер: 1) Хавф-Бува; 2) Бастам-Бува; 3) Арслан-Бува; 4) Шах-и Мардан; 5) Бу-Йаб-Бувам; 6) Маулана-Бувам; 7) Лала-хан-Бувим¹.

Большинство святых мест, как правило, имеют также лечебные качества. Для получения их благодати на надгробных камнях (*сагана*) делается специально углубление, из которого паломники пьют воду, приобретающую целебные свойства. Такое же качество имеет пыль (*хак*), которую достают руками из углубления на изголовье надгробия и лижут языком.

На многих святых местах возведены архитектурные сооружения (мавзолеи, *ханаках*, *медресе*), помещения для обслуживания паломников (мечеть, *тахарат-хана*, *кари-хана*, *кира'ат-хана*, гостиницы). Святое место, обычно обозначенное *тугом*, навешенным на шесте хвостом яка, и флагами, является тем ядром, вокруг которого сконцентрировались остальные компоненты «народного ислама». При нем состоят смотритель (*шайх*, *шыракшы*, *джарубкаш*) или чтец Корана (*кари*). Естественно, не каждое захоронение, не каждый мавзолей являются святым местом.

При святом месте нередко в пруду водятся священные рыбы, на мавзолее живут голуби, вокруг него растут священные деревья. Существует строгий запрет – их нельзя трогать, ловить, убивать или валить. Нарушителей ждет кара (*каргыс*, *ду'а'-и бад*) святого места. Часто рассказывают, что человек, совершивший святотатство, заболел параличом или другим тяжелым недугом или скончался внезапно.

Несмотря на испытания времени и судьбы явления местной духовной жизни продолжают играть большую роль в жизни верующих. Отвечая на вызовы времени, святые места приобретают новые черты, трансформируются. Многие еще предстоит в их изучении. При этом большое значение имеет создание базы данных, разработка новых методик для их всестороннего изучения.

Сакральные рассказы, мифы объясняют силу святого места, делают обязательным *зийарат* к нему, устанавливают правила паломничества (*адаб-и зийарат*) и т. д. Идеологическую базу для действующих святых мест составляют мифы о чудесах, сотворенных похороненными в них героями или их потомками. Эти мифы знают не только *кожа*, они широко распространены среди населения.

¹ Устная информация Зebuниса Нуьмановой, 1966 г. р., смотрительницы святого места «Хауып-Бува» в кишлаке Кудук (вблизи кишлака Кош-Тепа) Дангаринского района Ферганской области, 26 августа 2004 г.

Тесно связаны с местными сказаниями, практикой при святых местах *кожа* и суфии. Так, среди служителей святых мест выделяются целые семейства *кожа*, нередко называемые по имени святого места, при котором их предки несли службу: *худжа* Арслан-Баба, Ошские *худжа*, *худжа* Шах-и Мардана и т. д. Как показывает изучение генеалогий *кожа*, они имеют давнюю связь с данным святым местом, довольно часто оказываются прямыми потомками исторического лица и сакрального персонажа, передавшего этому месту свою благодать.

Вакфные документы, генеалогии служителей *мазара* позволяют сделать вывод, что история определенного святого места является историей семейства *кожа*. *Кож* составляют широкую сеть: каждое семейство связано с соседними семействами родственными, корпоративными узами. Несколько семейств составляют кланы, роды *кожа*. Среди кочевых племен они могут формировать отдельные образования (*ру*, *тайна*, *ата*).

Очень часто в отдаленных местах *кожа* обслуживают паломников у могил своего знаменитого предка. *Кож* имеют письменную генеалогию, связывающую их с погребенным в этом месте святым, и являются знатоками и прекрасными рассказчиками мифов о жизни своего предка. Эти святые места имеют массу чудотворных качеств: посещая их, паломники добиваются исполнения своих желаний. Возле могилы святого они сжигают свечи, просят Аллаха помочь им в решении проблем. У святого места люди специально ночуют с целью увидеть во сне предвидение предстоящего важного события.

Святые места имеют еще одну особенность: они сами себя защищают. Люди приводят тысячи рассказов о том, как в годы атеизма не удавалось разрушить то или иное святое место. Например, появлялся то чудесный кролик, от вида которого трактористу становилось плохо, то огромных размеров змей, который переворачивал тяжелый бульдозер. Некоторые кладбища со святилищами в городах не были разрушены до конца, до сегодняшнего дня стоят посередине шоссе и крупных городских улиц. Это коснулось даже строительства крупных масштабов: многие святые места на железнодорожном пути Арысь – Актобе стоят посередине дороги, их пришлось обходить.

Несколько святых мест нередко вместе составляют целостные сакральные территории. Южный Казахстан в этом отношении занимает особое положение. Здесь имеются сотни объектов сакрального значения. В число таких сакральных территорий входят Туркестан, Тараз, Жана-Корган, Баб-Ата, Созак и Отрар. О том, какое значение Южный Казахстан имеет для национальной консолидации, свидетельствует тот

факт, что совершение *зийарата* в этот регион, например, для казахов Российской Федерации равняется малому паломничеству¹.

Одной из крупных сакральных территорий является Сайрам и его окрестности.

Сайрам. С начала XV в. в Центральной Азии появляются первые произведения, посвященные описанию святых мест. В них обосновывалась дозволенность с точки зрения шари'ата совершения паломничества к святым местам, описывались правила их посещения, приводились сведения о погребенных в них святых, в конце перечислялись известные в данной местности и ее округе святые места (*амакин мукаддаса*), их чудотворные качества и разные события, связанные с ними. Несмотря на издание отдельных памятников этого жанра (путеводителей по святым местам), содержащих богатый материал по рассматриваемой теме, многие работы остаются в рукописях, что затрудняет их широкое привлечение к исследованиям. По этой причине наравне с известными произведениями этого жанра мы решили дать описание неизданных сочинений.

Теме сакральных мест Сайрама посвящены три трактата:

1. Трактат на тюркско-чагатайском языке «Та'рих-и Сарйам» («Та'рих-и вилайат-и Байзаби»/«Та'рих-и Байзаби ва-Исфиджаби ва-Сарайами»²) бытует в многочисленных списках среди населения Сайрама (по данным директора «Музея Сайрама» Мирахмада Мирхалдарова, их около пятнадцати). Некоторые из них попали в государственные фонды хранения рукописей. В Институте востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз хранятся несколько его списков: фонд ИВРУ-1, № 3472/1, 8197/1, 11367/2, 11929/3, 12708/2; фонд ИВРУ-2, № 4583/3. Трактат посвящен теме священной истории города Сайрам. Он частично издавался дважды³.

2. «Тазкира-йи бузурган-и Сарйам» составлен анонимным автором на персидском языке⁴. Он посвящен описанию святых мест в Сайраме и в его округе, находящихся на удалении 0,5 *фарсаха* от него. При изло-

¹ Ларина Е., Наумова О. Паломничество в Южный Казахстан как «малый хаджж» у российских казахов // Мир ислама. История. Общество. Культура: Материалы Междунар. исламоведческой конф. 11-13 декабря 2007 г., Москва, РГГУ / Сост. И. Л. Алексеев и др. М.: Изд. дом «Марджани», 2009. С. 114–118.

² *Beisembiev T. K. Annotated Indices.* P. 876.

³ Сарйам шахи хусусидаги рисалача [Издатель Н. П. Остроумов, 1846-1930] // Туркистан вилайати газити. 1885. Часть 1 – № 36, 40–42; часть 2 – № 43–47, 49–50 (на тюркско-чагатайском языке); *Мир-Ахмад Мир-Халдар угли.* Сайрам тарихи. Чимкент, 1991. С. 22–28.

⁴ Тазкира-йи бузурган-и Сарйам. Рукопись ИВРУ-1, № 3472/2, л. 28^а–66^а.

жени биографий святых, по утверждению составителя, используются следующие источники: «Та’рих-и Йусуф Сиджаванди», «Та’рих-и Бахмун Димашки»¹, «Та’рих-и Хусрау Дихлави», «Та’рих-и Имам Йафи’и»². Перевод и пересказ трактата были изданы³.

3. «Тазкира-йи бузурган-и Сарйам» (второе название – «Сайрам шахрида отган ‘азиз аулийа’лар хусусида») является переводом на тюркско-чагатайский язык упомянутого выше под № 2 трактата. Его списки многочисленны: ИВРУ, № 3472/2, 8197/1, 11367/2, 11929/2, 12708/2, ИВРУ-2, № 4583/3. Он был издан совместно с «Рисала-йи Сарйам»⁴.

В последнем трактате упомянуты и описаны 30 сакральных объектов внутри города. Вне пределов города перечислены 32 объекта. В целях изучения истории идеологии суфийских братств в регионе, кланов династий *кожа*, наследия Ходжи Ахмада Йасави их можно подразделить на несколько групп:

1) группа пророков: мечеть пророка Хидра; могилы пророка Йушу’, пророка Салиха, матери пророка Хидра – Биби Гийас, его отца – Ходжи Малика/Тали’-ата, матери пророка ‘Иса – Марйам-ана; гора Казыгурт, где по преданию останавливался Ноев ковчег (Нух Пайгамбар кемеси);

2) группа святых, потомки которых связывали свои традиции с именем Ходжи Ахмада Йасави: ‘Абд ал-‘Азиз-Баб, Мир-‘Али-Баб (его последователи Ходжа Абу Наср Фарса’и, Ходжа Насир ад-дин-вали), Ибрахим-ата, Кара-Шаш-ана (ее родственник Баба-йи Тагай), Ходжа-Хан-ата – сын Аулийа’-ата, Хамир-ата, Ходжа Исма’ил-ата Пустиндуз – халифа Шамс ад-дина Узганди, Ходжа Хусайн Сайраами – ученик Занги-ата, Хаким Исфиджаби – потомок Исхак-ата, Утлуг Йунус-ата, Чагри Текин-хан-ата и Хазрат ‘Али-ата Йасави. Муса Сайраами (жил и творил в Синьцзяне) оставил некоторые воспоминания о них⁵;

¹ *Beisembiev T. K. Annotated Indices. P. 876.*

² *Ibid. P. 875 («Та’рих-и Имам Нафи’и»).*

³ *DeWeese D. Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines and Legends of Origin in Histories of Sayram, 18th-19th Centuries // Figures mythiques des mondes musulmans (Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 89-90). Paris, 2000. P. 245-295; Тулибаева Ж. М. Из «Трактата о святых Испиджаба» // Извлечения из сочинений XIII–XIX веков / Сост. и отв. ред. М. Х. Абусейтова (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Том V). Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 393-410 (перевод осуществлен на основе одной рукописи ИВРУ, № 1990/IV. Л. 19^б-38^а).*

⁴ Сарйам шахри хусусидаги рисалача // Туркистан вилайати газити (часть 1: 1885, № 36, 40-42; часть 2: № 43-47, 49-50).

⁵ Схожая [по сравнению с Синьцзяном] ситуация была в казахском Сайраме [в отличие от китайского Сайрама]: «То, что стало известно, и было услышано от наших

3) группа шайхов, связанных с братством Накшбандийа: ‘Имад ад-дин Исфиджаби – халифа Са‘д ад-дина Нишапури, Ходжа Бурхан ад-дин Вали – ученик Низам ад-дина Хамуша, Шайх ‘Аттар-вали, Шах Газийан-Баб – ученик Баба Самаси Бухари;

4) группа прочих ученых и религиозных деятелей: Ходжа ‘Абд ас-Самад Сайрама, Абу ‘Али Ханафи, Шихаб ад-дин Исфиджаби, Маулана Лутфаллах Сайрама, Хаджжи ‘Абдаллах Сайрама – халифа Шайха Сайф ад-дина Бахарзи, Кази Байзави.

Отсутствие более ранних источников по истории Исфиджаба/Сайрама превращает изучение реальной и сакральной истории города в трудное начинание. Существуют огромные разрывы между его древней и средневековой историей. Названные источники позднего времени свидетельствуют о соперничестве между традиционалистами и сторонниками «сакральной истории Сайрама», между суфийскими братствами Йасавийа и Накшбандийа, а также между родами ходжей, шахов, миров.

В Сайраме были обнаружены родословные *кожа* по линии Сафи ад-дина Урунг-Куйлаки, Кара-хана, Мир-‘Али-Баба и др.¹ Опосредованное отношение к нему имеют генеалогии потомков Йуваш-Баба, ‘Абд ал-‘Азиз-Баба, Сузук-ата, обнаруженные в г. Ташкенте.

Туркестан. Другая сакральная территория располагается в черте города Туркестана и его окрестностях.

Садык Сапабекулы (ум. 1981) составил руководство для паломников комплекса Ходжи Ахмада Йасави под названием «Туркестандагы та’рихи зийарат»². В нем он перечислил все сакральные объекты внутри

предков и других преклонного возраста и старых людей в устной передаче, по слухам и достоверно, составляет следующее. Люди Сайрама (делятся на) три племени, т. е. на три рода: род ходжей, шахский род и амирский род – ... те, которые называются шахским родом, доводят свою родословную до древних государей-кайанидов и до таджикских шахов. Что же касается эмирского рода, то их родословная достигает прежде правивших эмиров и визирей. Но род ходжей доказывает свое высокое происхождение, гордится и возвеличивает себя, говоря: «Мы – ‘алиды, т. е. мы из числа сыновей и потомков рода ‘Али, да освятит Аллах лик его!» [Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука, 1969. С. 487].

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 82–84, 309 (№ 5), 311 (№ 17), 312 (№ 2).

² *Сапабекулы Садык*. Туркестандагы та’рихи зийарат. Рукопись Музея-заповедника «Азрет-Султан» в городе Туркестан, без номера (описание рукописи: *Муминов А. К.* Каталог арабографических рукописей музея-заповедника «Азрет-Султан» в городе Туркестан. Туркестан: Мура, 1997. С. 108–109). Это сочинение издано в переводе на современный казахский алфавит: Ясауи тағылымы. Түркістан: Мұра, 1996. Б. 123–132.

мавзолея Ходжи Ахмада Йасави, вокруг него и в окрестностях города Туркестана. Автор, кроме упоминания объектов, приводит сказания о них, рассказывает, как тот или иной герой удостоился степени святости (*валайа*), а также упоминает правила посещения той или иной святыни. Обращает на себя внимание то, что северный портал мавзолея им назван именем Мухаммада ибн ал-Ханафийа.

При мавзолее Ходжи Ахмада Йасави была традиция держать шайхам печать (*мухр*) «Одиннадцать Ахмадов» (Йаздах Ахмад, Он бир Ахмад) и раздавать паломникам оттиск печати на бумаге в качестве оберега (*тумар*). Считалось, что обращение к духам этих святых может иметь чудесное воздействие. Имеются несколько сочинений, знакомящих с биографиями этих святых: 1) раздел «Дар байан-и Йаздах Ахмад» в анонимном сочинении «Сирадж ал-‘аджизин» (второе название — «Фауз ан-наджат»¹); 2) отдельный трактат на тюркско-чагатайском языке «Дар байан-и Йаздах Ахмад»². Нами во время экспедиции в 2004 г. была обнаружена одна из таких печатей, изготовленная из металла, у жителя Наманганского района, потомка Ходжи Ахмада Йасави по материнской линии Ибрахим-ходжа Шариф-ходжа-угли (ему тогда было 80 лет), который ею лечит больных, раздает своим клиентам ее оттиск в качестве оберега.

Назовем эти одиннадцать лиц с именем Ахмад: Ахмад-и Мурсал, Ахмад-и Ханбал, Ахмад-и Хайр ан-Нассадж, Ахмад-и Аркам, Ахмад-и Хидрвайх (Кудирийа), Ахмад-и Раванда, Ахмад-и Мухтар, Ахмад-и Джамии, Ахмад-и Кабир, Ахмад-и Сагарийа, Ходжа Ахмад Йасави³. По средам можно обращаться к одному из этих святых одиннадцать раз: если человек желает дождя, то обращается к Ахмад-и Мурсалу; кто добивается власти — обращается к Ахмад-и Хидрвайху; кто нуждается в ребенке — к Ахмад-и Кабиру; кто желает обращаться к духу (Рух) — к Ходже Ахмаду Йасави; кто желает добиться успеха в земледелии, строительстве или торговле — к Ахмад-и Сагарийа; кто желает вернуть потерянное — к Ахмад-и Хайр ан-Нассаджу; кто ищет знание — к Ахмад-и Раванда; кто болен неизлечимой болезнью — к Ахмад-и Джамии; кто желает разбогатеть, тот обращается к Ахмад-и Аркаму.

¹ Дар байан-и Йаздах Ахмад // Сирадж ал-‘аджизин» (второе название — «Фауз ан-наджат»). Рукопись ИВРУ, № 5680, л. 85^а–86^б (рукопись переписана в 1185/1771–1772 г.).

² Дар байан-и Йаздах Ахмад. Рукопись ИВРУ-1, № 3313/ХІІІ, л. 113^а–114^б; ИВРУ-2, № 946/ІІ, л. 9^а–10^а; № 3000/І, л. 1^б.

³ Фауз ан-наджат. Рукопись Городской библиотеки в Берлине (ФРГ), Ms. or. oct. 1562, F. 1^а; *Ахмеров П. Н.* Описание печати Ахмеда Ясави // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. 13. Вып. 1–6. 1895–1896. Казань, 1896. С. 530–537.

Почитаемые могилы некоторых из них находятся в различных частях Центральной Азии — Ахмад-и Кабира в селе Мазар недалеко от Кармина (Навоийская область Узбекистана), Ахмад-и Аркама в Оше (Кыргызстан), Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане. Анонимный культ «Он бир Ахмад» существует в селе Катта Гирван в Наманганской области. Вероятно, споры с традиционалистами по вопросу о силе заставили йасавийских шайхов прибегнуть к составлению череды известнейших шайхов по имени Ахмад, которую замыкал Ходжа Ахмад Йасави. Может быть, в этом культе имеется намек на связь учения Йасави с учением аскетов Хорасана, среди которых было немало известных шайхов с именем Ахмад¹.

Также интересен культ «Семи султанов», тесно связанный с культом Хазрат-и Султана, т. е. Ходжи Ахмада Йасави. Оттиск печати-оберега с именами «Семи султанов» нами в 2005 г. был зафиксирован в частном собрании-музее Саййид-‘Умара Султанова (Сайидумари Султон), жителя г. Истаравшан (прежнее название города — Ура-Тюбе) Согдийской области Республики Таджикистан. В этом варианте в число семи входят Султан Ходжа Ахмад Йасави, Султан Байазид Бистами², Султан Ибрахим ибн Адхам, Султан Санджар-и Мади, Султан Махмуд Газнави³, Султан Исма‘ил Самани⁴, Султан Мухаммад Хусравийа⁵.

¹ В рукописи Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз, переписанной в 1255/1839–1840 г., вместо Ахмад-и Хайр ан-Нассадж, Ахмад-и Хидрвайх, Ахмад-и Мухтар и Ахмад-и Сагарийа записаны Шайх Ахмад-и Харб, Шайх Ахмад-и ‘Аббас, Шайх Ахмад-и Джурджани и Шайх Ахмад-и Исхак (ИВРУ-4, Фонд документов, Папка 54, док. № 8). Вероятно, таких печатей было множество: нам в разные годы были предъявлены копии оттисков таких печатей Нарымбетовым (Отрарский район), Насыром Хамракуловым, Райымжаном Музаффаровым, Сансызбаем Курбанкожаевым (г. Туркестан), Маъруфом Салимовым (г. Ташкент). Особый интерес представляет «печать Асхаб ал-Кахф» (она хранится вместе с печатью Саййида ‘Абд ал-Кадира Джилани), где приведены имена девяти святых (оттиск печати из частного собрания Зухриддина Хуснидинова, г. Ташкент).

² Святое место, связанное с его именем (Султан Ба-Йазид Бастами), находится в кишлаке Бастон-Бува Бувайдинского района Ферганской области. При его могиле паломники оставляют «камни желаний» (*нийат ташлари*) во исполнение своих ожиданий. Недалеко от мавзолея находятся целебные «пески Бастон-бува», где паломники лечатся от ревматизма, полиартрита, коклюша и т. п. (Полевые материалы А. К. Муминова, Бувайдинский район, 26 августа 2004 г.).

³ Святое место, связанное с его именем (Султан Махмуд-пирим), находится в кишлаке Газнау Сохского района Ферганской области (Полевые материалы А. К. Муминова, Сохский район, 13 августа 2005 г.).

⁴ Его мавзолей в г. Бухаре почитается местным населением в качестве святого места.

⁵ Аналогичный список святых приведен в рукописи из частного собрания Саййид-‘Азима Саййид-Каримовича Хакимова (г. Ташкент). В рукописи Инсти-

Человек, добивающийся исполнения какого-то желания, должен молиться семь раз в неделю, в один определенный день духу одного из султанов: в субботу — Байазиду Бистами, в воскресенье — Ахмаду Йасави, в понедельник — Ибрахим-и Адхаму, во вторник — Исма‘илу Самани, в среду — Махмуд/Мухаммаду Газнави, в четверг — Мухаммаду Хусравийа, в пятницу — духу Санджар-и Мади. Следует констатировать, что Байазид Бистами считается основателем суфийского братства Тайфурийа/‘Ишкийа, пользовавшегося особым влиянием среди кочевников Центральной Азии.

Совершение *зийарата* к мавзолею Ахмада Йасави, включавшего в себя также посещение остальных святых мест в окрестностях Туркестана, занимало важное место в духовной жизни казахов и других народов Центральной Азии. Об этом свидетельствуют и последние исследования. Б. М. Бабаджанову удалось установить сохранение традиций суфийского братства Накшбандийа-Муджаддийа-Хусайнийа после советских репрессий в селе Куш-Ата Туркестанского района Южно-Казахстанской области. В частности, он установил линию преемственности ‘Абд ал-Вахид-шайха Мамадшукурова (1885–1967), основные этапы его биографии, его последователей, ритуальную жизнь установленной этим шайхом группы¹. С 1925 по 1967 г. шайх вел свою деятельность в селениях Орангай и Куш-Ата. Кандидат филологических наук А. А. Абдырасылкызы, проведшая свое собственное исследование о жизни этого шайха, смогла обнаружить несколько новых источников, ею были использованы материалы архивов. В частности, она внесла уточнение в дату кончины шайха — 1 апреля 1967 г. Немаловажен доклад уполномоченного по делам религий Ш. Оспанова о том, что «сторож мавзолея Ходжи Ахмада Йасави проводит прибывших на паломничество к дому ‘Абд ал-Вахид-шайха, где он принимает у них клятву верности к шайху (*бай‘ат*) и превращает их в своих *муридов*». Это важная информация о том, что традиционная практика совершения *зийарата* с принятием суфийского пути (инициацией) продолжалась в измененной форме. Подобная практика в Северном Казахстане была известна под термином «пирадар» (*бирадар*, брат). Видимо, по-

тута востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз, переписанной в 1271/1854–1855 г., вместо Исма‘ила Самани и Мухаммада Хусравийа приведены Султан Увайс Карани и Султан Абу Са‘ид-и Абу-л-Хайр (ИВРУ-4. Фонд документов. Папка 54. Документ № 9).

¹ *Babadjanov B. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan // Cahiers d’Asie centrale. № 5-6. 1998. P. 285–311. Русская версия этой статьи: Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: СПб. ГУ, 2001. С. 331–359.*

томок Ходжи Ахмада Йасави — ‘Абд ал-Вахид-шайх смог выдвинуться на первый план среди шайхов Туркестана. Известно, что все ведущие и известные в округе духовные деятели — *факих* Мамен-махсым (селение Карашык), тец Корана Зуфар-кари, суфии Шакасымов (селение Хан-Тагы), Икрам-ишан (Куш-Ата) были учениками этого шайха. В отличие от прошлого, когда *муридов* принимали при мавзолее, теперь ‘Абд ал-Вахид-шайх принимал паломников в тихом селении.

Значение комплекса Ходжи Ахмада Йасави выходило за пределы просто сакрального пространства и обретало политическое значение. Здесь проходили важнейшие для правящих династий политические мероприятия (поднятие хана на белом войлоке — «коронование», придание особого статуса *мазару* путем основания усыпальницы местной правящей династии, благословление походов, *зийарат* как своеобразная форма легитимации завоевания этой области, проведение религиозных и весенних праздников). Эти политические мероприятия сопровождалась обрядом паломничества, выслушиванием жалоб народа, раздачей подарков, пожертвованием имущества в пользу *мазара*, приготовлением благотворительной пищи¹.

В Туркестане и его районе нами были обнаружены генеалогии родов Дуана *кожалар*, потомков Сулайман-вали, Аккоргандык *кожалар*².

Жана-Корганский район Кызыл-Ординской области. Сакральная территория лежит на левом берегу Сырдарьи. Она начинается с селения Тугискен, где раньше располагалось городище Ак-Корган (прежнее название Урунг-Куйлак). Здесь находятся почитаемые могилы Маулана Сафи ад-дина Урунг-куйлаки, Кара-шайха и др., упомянутых в сакральном сказании *кожа*. Вблизи Кыргы Озгента — святое место Уш-Ата («Трое Святых»), где похоронены Ал-Амин-Баб, Сабылт-ата и Шамс-и Бузург. В местности Огыз-Кырат — комплекс Хорасан-ата. В нем похоронены ‘Абд ал-Джалил-Баб (Хорасан-ата), его сын Хусайн-кожа, их потомок Худай-кули-кожа и др. Недалеко от этого святого места находится почитаемый мавзолей Басы-Ойык-Аулие, где похоронен Касым-ата (Косым-ата). Далее в местности Кылышты-Ата — святые места Бурхан ад-дина Кылыша и Толек-ата. Ниже по течению Сырдарьи в местности Байкенже — священная могила Баксайыс-ата. Ниже него в районе Шиели располагаются почитаемые могилы Окшы-ата, Асан-ата и Ибрахима Каугани. Следует отметить, что почти все святые места этой местности связаны с конкретными родами казахских *кожа*. К ним совершается паломничество, при них состоят *шыракшы* (на-

¹ *Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 628–633.

² Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 309–312 (№ 2, 4, 10, 12, 15, 19, 23).

стоятели *мазара*), которые осуществляют обслуживание паломников, ремонт мавзолеев и т. д. В близлежащих селениях проживают значительные группы *кожа*, особая их концентрация чувствуется в селении Жана-Корган. Бросается в глаза то, что эти святые места находятся вблизи сохранившихся руин средневековых городов.

В ходе ведущихся с 1992 г. работ нами в этом районе выявлены генеалогии родов Аккоргандык *кожалар*, Хорасан *кожалар*, Кылышты *кожалар* и др.¹

Кроме этих трех сакральных территорий в Казахстане существует очень много святых мест, которые принято группировать, используя цифры. Например, «362 аулийа» в Мангыстауской области, «Жеты аулийа»² вокруг святого места Баб-Ата в Шолак-Корганском районе Южно-Казахстанской области и др.

Учитывая тот факт, что исследование сакрального мира Казахстана находится на своей начальной стадии, нужно признать значимость накопления материала в этом направлении. Для более полного понимания феномена святых мест Казахстана определенное значение имеют произведения жанра литературы, известного больше под условным названием «дорожники, путеводители по святым местам» соседних регионов.

Хорезм. Существует серия работ, где дается описание святых мест в оазисе дельты Амударьи:

1) «Х^варазм та'рифифи ва ундаги зийарат-гах джайлар»³. Анонимное сочинение написано на тюркско-чагатайском языке в стихах не ранее второй четверти XIX в. (самая поздняя дата, упомянутая в трактате, — 1826 г.). Описание святых мест построено по их географическому расположению вблизи населенных пунктов по направлению с юга на север: Хазарасп аулийаси; Наринджан-Баба (в Торткульском районе Каракалпакстана); Султан Увайс Карани; Шайх 'Аббас (Шаббаз-вали); Саййид Мах-Руй; Таза Урганч (Новый Ургенч); Кат мауди'си; Шах-абад кал'аси; Ташхауз кал'аси (Ташогуз в Туркменистане); Хилали кал'аси; Гурлан кал'аси; Манкит ва-Кифчак (Мангыт и Кипчак); Ходжа-Элы; Кухна Урганч аулийаси (Конья Ургенч); Кунграт аулийаси; Хаким-Ата и Саййид-Ата.

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 309–312 (№ 1, 3, 16, 21).

² Абашин С. Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама. Култ святых в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 18–40.

³ Х^варазм та'рифифи ва ундаги зийарат-гах джайлар. Рукопись ИВРУ. № 7700; л. 1^б–97^б.

2) Сочинение Аллах-йар Худай-бирди оглы ал-Махзун (род. 1260/1841, ум. после 1313/1895) называется «Рийаз аз-закирин»¹. Оно написано на тюркско-чагатайском языке. Повествование построено в хронологическом порядке — по датам жизни святых (с древности по новое время): Увайс ал-Карани; Шайх ‘Аббас Вали; Шам‘ун ‘Абид; ‘Абдаллах Наринджани (ибн Са‘д-и Ваккас или Джабир-сахаба); Сулайман Хаддад; Шараф-ата Сиддики; Хаким-ата Бакиргани; Исма-Махмуд-ата (Исмамут-ата); Наджм ад-дин Кубра Хиваки; Наджм ад-дин ал-Багдади; далее кубравийцы — Кузли/Гёзли-ата, Саййид-ата, Ибн ал-Хаджиб, Кара ‘Алам баба, Уч Аулия, Турт Шахбаз, Мах-и Руй Саййид-Мухаммад, Саййид Джалал ад-дин и др.

3) Анонимный трактат «Та‘риф-и Х^варазм ма‘а хикаят-и салатин ва-машайих» содержит рассказы о суфийских шайхах братства Кубравийа (XIII—XVII вв.) и святых местах (*мазарат*) в Хорезме. Трактат составлен на тюркско-чагатайском языке. Имеются два его списка².

4) ‘Абдаллах Болтаев (ум. после 1950) в «Х^варазм та‘рихига ‘а‘ид материаллар» на 93 листах на тюркском языке описал святые места Хорезмского оазиса. Автограф сочинения, полнее данного списка, хранится в Хиве, в музее «Ичан-Кал‘а», под названием «Х^варазмнинг 77 аулийаси». Автор написал труд по личным воспоминаниям и информации своих современников.

Ни одно из этих произведений не издано и не изучено.

Особенно отметим описание святых мест, связанных с именем йасавийского шайха Хаким-ата (Сулайман Бакиргани), расположенных в Конграте. Здесь же находится могила другого йасавийского святого Саййид-ата.

В составе хорезмских святых можно выделить древних героев (пророков), сподвижников Пророка Мухаммада и их потомков (саййидов), шайхов суфийского братства Кубравийа (XIII—XVII вв.), потомков Абу Бакра ас-Сиддика, йасавийских шайхов (Сулайман Бакиргани, Саййид-ата, Гозли-ата). Отдельного внимания заслуживают саййиды этого региона, прежде всего семейство ханафитского *факиха* Саййида Джалал ад-дина ибн Саййида Шамс ад-дина ал-Гурлани.

¹ Уникальный список находится в частном собрании Ахмад-джана Рахматуллаева, жителя Хорезмской области Узбекистана. Дефектный в конце список состоит из 322 листов. Сочинение состоит из двух самостоятельных частей: истории суфийского братства Накшбандийа в Хорезме (л. 1⁶–181⁶) и описания святых мест в Хорезмском оазисе (л. 181⁶–322^а). Источниками по второй части сочинения послужили устные рассказы современников, личные воспоминания автора.

² Та‘риф-и Х^варазм ма‘а хикаят-и салатин ва-машайих. Рукописи ИВРУ. № 7022/IV, л. 288⁶–320⁶ (она описана в: Краткий каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. С. 158–159); № 6879/IX, л. 149–167.

Хорезм наряду с общими чертами, присущими всей Центральной Азии, в части сакральных семейств и святых мест имеет ряд отличительных особенностей. К сожалению, обращает на себя внимание слабая изученность святых мест Хорезма¹, имеющих, следует отметить, большое значение для изучения истории святых мест соседнего Мангистауского региона.

Бухара

1) Автором наиболее раннего сочинения «Китаб-и Мулла-зада» («Та'рих-и Мулла-зада дар зикр-и мазарат-и Бухара»)² является Ахмад ибн Махмуд Му'ин ал-Фукара' (жил в первой половине XV в.), ханафитский *факих*, воспитанник ученого-книжника Ходжи Мухаммада Парса (ум. 1420). Все известные рукописные списки сочинения (их более пятидесяти) хранятся в собраниях различных стран СНГ. Сочинение состоит из двух частей – перечисление мест захоронения 'улама' (с упоминанием их биографий), расположенных внутри города и за его пределами (более 0,5 *фарсаха*). Автор использовал более 15 письменных источников. Книга Му'ин ал-Фукара' содержит два вида информации: 1) о святых местах Бухары и Бухарской области и 2) о местах захоронения видных ученых и их биографиях. Для нашей темы отдельное значение имеют святые места, связанные с династией ханафитских *факихов* – Садров (1102–1232). Как нами было отмечено, они являются предками рода казахских *кожа Кырык-Садак кожалар*.

2) Мулла Мир 'Абдаллах Ходжа Мударрис Бухари составил «Китаб-и назм-и Мулла-зада»³. Оно является стихотворным изложением предыдущего сочинения.

3) Автор следующего сочинения Султан-Мухаммад ибн мулла Каландар-шах (л. 41⁶), вероятно, жил при поздних Аштарханидах (1599–1747). Его сочинение «Султани» (другое название – «Рисалайи зикр-и тайифа мин ахл-и Бухара ва-навахиха мин ал-анбийя' ва-

¹ О некоторых из них писал Г. П. Снесарев: *Снесарев Г. П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

² Сочинение издавалось дважды: в Кагане (Новая Бухара) в 1904 г. и в Тегеране Ахмад Гулчин-и Ма'ани в 1339/1960 г.; оно переведено на русский язык: *Гафурова Р. Л.* Китоби Мулла-заде. Ташкент: ФАН, 1992. Недавно вышел перевод этого сочинения и «Самарийа» на узбекский язык: *Ахмад ибн Махмуд Бухорий Му'ин ал-фукаро.* Тарихи Муллозода (Бухоро мазорлари зикри). *Абу Тохирхожа Самаркандий.* Самарийа (Самарканд мазорлари зикри). Суз боши, форс тилидан таржима, изохлар муаллифлари Ш. Вохидов, Б. Аминов. Ташкент: Йанги аср авлоди, 2009. Последнее издание отличается от предыдущих использованием при комментировании текста перевода малоизвестного сочинения «Султани».

³ *Мулла Мир 'Абдаллах Ходжа Мударрис Бухари.* Китаб-и назм-и Мулла-зада. Каган, 1323/1905.

с-сахаба ва-л-‘улама’») составлено на персидском языке. Уникальный список данного сочинения хранится в совместном частном собрании Шадмана Вахидова и Бабура Аминова¹.

4) Мухаммад Насир ад-дин ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари в 1324/1906 г. составил «Тухфат аз-за’ирин» на персидском языке². Источниками сочинения стали «Та’рих-и Мулла-зада» Му’ин ал-Фукара’, «Нафахат ал-унс» Джами, «Рашахат ‘айн ал-хайат» Кашифи, «Манакиб-и Амир Кулал», «Мазхар ал-‘аджа’иб», «Фава’ид-и мунтахаба», «Самарат ал-маша’их», «Тухфат ал-ахбаб-и шахи», «Манакиб-и Хаджжи Хабибаллах Хисари Накшбанди», «Тухфат ал-ансаб», несколько сочинений Мухаммад-Тахир-ишана и др.

5) Тот же автор Насир ад-дин Тура ибн Амир Музаффар ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари составил другую редакцию своего сочинения, назвав ее «Хади аз-за’ирин»³. В путеводителях по святым местам позднего времени интерес вызывает комплекс в Бухаре, построенный Мир-и ‘Арабом (ум. между 937–940/1531–1535 гг. в возрасте 75 лет). Как показали результаты последних исследований, этот знаменитый политический деятель и духовный лидер (непосредственный ученик Ходжи Ахрара), наставник Шайбани-хана, ‘Убайдаллах-хана происходил из средневекового города Сауран. Судя по его имени (‘Абдаллах ал-‘Араб ал-Йамани ал-Хадрамаути), он происходил из саййидов Йемена. Однако ни источники, ни исследователи не говорили о «его йеменском происхождении». Следуя логике событий, В. В. Бартольд и другие его биографы считали его из рода *кожа* Саурана⁴.

Бухарский регион представляет большой научный интерес для изучения исламской легитимации культа святых мест. Бухара как самый

¹ Тратат в сборной рукописи занимает л. 7^б–119^а. Переписан в 1248/1849 г. Главный источник – «Та’рих-и Мулла-зада». Автор также пользовался данными из «Шир‘ат ал-ислам» Имам-зада, «Нафахат ал-унс» Джами, «Рашахат ‘айн ал-хайат» ‘Али Сафи Кашифи, «Табакат ал-муджтахидин» Ибн Камал-паша, «Китаб-и Кандийа» Саййид-Ахмада, «Та’рих-и Мукум-хани» Мухаммад-Йусуфа Мунши, «Фатава-йи барахна» Насир ад-дина и др.

² *Мухаммад Насир ад-дин ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари*. Тухфат аз-за’ирин. Ново-Бухара (Каган), 1328/1910.

³ *Насир ад-дин Тура ибн Амир Музаффар ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари*. Хади аз-за’ирин. Рукопись ИВРУ-1. № 2193/1, л. 10^б–30^а.

⁴ *Бартольд В. В.* К истории орошения Туркестана // *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 3. М., 1965. С. 225; *Бабаджанов Б.* Мир-и Араб // *Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. Материалы междунар. конф., г. Алматы, 5–7 июня 1995 г. / Отв. ред. Н. Ж. Шаханова. Алматы: Ассоциация «Рафах»; Студия «Параллель»; Гос. музей искусств им. А. Кастеева, 1995. С. 88–102.*

крупный центр исламской учености известна с самого раннего периода исламской истории. Функционирование комплексов святых мест привлекало внимание богословов различных поколений. Нужно констатировать, что в общем отношении богословов к различным проявлениям удовлетворения сакральных нужд местного населения было терпимым. Об этом свидетельствуют их решения, вошедшие в состав вышеназванных сочинений. Проявления этой стороны духовной жизни населения богословами квалифицировались как «полезное новшество» (*бид'а хасана*), «дополнительные ритуалы» (*нафила, навафил*). Они считали, что эти действия способствовали усилению «богобоязненности», укрепляли раба Божьего в постоянной готовности поклоняться Ему и помнить Его¹.

В этом ареале находились святые места регионального значения — Ходжи Баха' ад-дина Накшбанда, других ранних деятелей Ходжаган.

Нур-Ата

1) Сочинение анонимного автора «Рисала дар байан-и шахр-и Нур-Ата» написано на персидском языке. Его рукописные списки хранятся в Институте востоковедения им. Абу Райхана Беруни в двух редакциях. Первая редакция: ИВРУ-1, № 576/V, л. 46^а–48^а; № 4626/VI², л. 129^б–130^б; № 8149/II, л. 5^б–9^б; № 9857/II, л. 6^а–7^а; ИВРУ-2, № 1533/III, л. 25^б–36^а. Вторая редакция: ИВРУ-1, № 2193/III, л. 34^б–35^б. Оно повествует о святых местах, расположенных в Нур-Ате и окрестных селениях.

2) Сочинение анонимного автора «Рисала-йи аусаф-и Нур» составлено на тюркско-чагатайском языке³. Оно издано дважды под названием «Рисала-йи Нур-Ата»⁴. По содержанию очень близко предыдущему сочинению.

Любое историческое сведение, пусть небольшое по своему объему, имеет важное значение для изучения комплекса Нур-Ата. По племенным преданиям, бий Младшего жуза казахов Айтеке-би был похоронен на территории этого комплекса. По этим же данным известно, что над его могилой был возведен мавзолей (*макбара, кесене*).

¹ Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 642.

² В этом списке он носит несколько иное название: «Дар байан-и вилайат-и Нур ва чашма-йи ан» (*Зиядов Ш.* 98 // Каталог суфийских произведений. С. 191).

³ Рисала-йи аусаф-и Нур. Рукопись ИВРУ-2. № 2462/I, л. 1^б–6^а (описана в Кратком каталоге. С. 165–166).

⁴ Рисала-йи Нур-ата. Каган, 1906; Ташкент, 1913.

Самарканд

1) Автором «Китаб-и кандийа» называют либо Саййида Ахмада¹, либо Абу-л-Хаким-и Самарканди². В русскоязычной литературе вслед за В. Л. Вяткиным утвердилось неправильное мнение о том, что прототипом для составления персоязычного сочинения «Кандийа» послужил «ал-Канд фи зикр ‘улама’ Самарканд» – биографический словарь *мухаддисов* Абу Хафса ан-Насафи (ум. 1142) на арабском языке. По нашему мнению, в отличие от «Та’рих-и Мулла-зада» – сочинения традиционалиста Му‘ин ал-Фукара’, «Кандийа» больше опирается на местную устную традицию, а не на письменные источники. В этом смысле оно является первым в «народной литературе» Центральной Азии сочинением по святым местам, зафиксированным в письменном виде. Приблизительное время составления «Кандийа» – XVI–XVII вв. Существуют несколько редакций этого сочинения. «Рисала-йи бузурган-и Самарканд» занимает очень близкое положение к нему³. Изучение и издание текста этого важного источника становятся актуальными задачами⁴.

2) Сочинение Абу Тахира Ходжи «Самарийа» написано в первой половине XIX в. Оно издавалось дважды⁵. Источниками «Самарийа» являются «Китаб-и кандийа» (или «Кандийа-йи хурд»), «Та’рих-и Ракими» Саййида Ракима, «Ламахат» ‘Алим-шайха ‘Азизан ал-‘Али’абади и др.

Особняком среди святых мест города стоит *мазар* Шах-и Зинда, культ которого сконцентрирован вокруг священного колодца. В письменной традиции сохранилось упоминание двух дискуссий вокруг этого святого места. Первая из них касается вопроса о месте гибели (*машхад*) Кусамы ибн ‘Аббаса. Одни передатчики этим местом называют Мерв, другие – Самарканд. Вторая дискуссия имела место среди улемов Самарканда при Караханидах. Она состояла в вопросе, позволительно ли при этом месте исполнять пятничную молитву. Для опре-

¹ *Султан-Мухаммад ибн мулла Каландар-шах*. Султани (другое название – «Рисала-йи зикр-и тайифа мин ахл-и Бухара ва-навахиха мин ал-анбийа’ ва-с-сахаба ва-л-‘улама’»). Рукопись из частного собрания Ш. Х. Вохидова и Б. Б. Аминова, л. 16^б.

² *Абул Хакими Самаркандий*. Кандия. Самарканд, 1994. С. 8.

³ Рисала-йи бузурган-и Самарканд. Рукопись ИВРУ-1. № 4384 (описана в: Соб. вост. рукописей АН УзССР, № 2764; Краткий каталог суфийских произведений. С. 165).

⁴ Над выполнением этой задачи сейчас работает доктор Юрий Карев.

⁵ Н. И. Веселовским в Санкт-Петербурге 1904 г. и в Тегеране. Его перевод на русский язык: «Самария», описание древностей и мусульманских святынь Самарканда. *Абу Тахир Ходжа* / Пер. В. Л. Вяткина // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 6. Самарканд, 1906. С. 153–259.

деления *мазхаба* улемов (шафи‘иты или ханафиты) огромное значение имеет направление *Киблы* в мечети, располагавшейся в этой местности. Известно, что в это время в Бухаре и Самарканде среди ханафитов и шафи‘итов существовали разногласия при определении Киблы. Для ханафитов она находилось на западе, для шафи‘итов – чуть южнее запада. Выяснение этого вопроса потребует полного исследования всех древних мечетей, располагающихся в этих двух городах. Нужно отметить, что кроме культа Шах-и Зинда в Самарканде имеются два *мазара* в г. Истаравшане в Согдийской области Таджикистана. Они носят созвучные имени Кусам ибн ‘Аббаса имена – Кутаб ибн ‘Аббас (Хазрат-и Шах) и Шах Фузайл ибн ‘Аббас (Мусаййиб-Гази). Однако местным знатокам не ведом факт об их родстве с Кусамом ибн ‘Аббасом (Шах-и Зинда).

Термез. Описанию святых мест Термеза посвящено одно произведение – «Рисала-йи Мадина ар-риджал, йа‘ни Термиз» Х‘аджи ‘Али-йи Хаким-и Тирмизи¹. Оно составлено на персидском языке и является небольшим по объему – три листа. Уникальный список переписан в 1280/1864 г.

Город занимает транзитное положение между Согдом (Мавараннахром) и Балхом (Хорасаном). Поэтому бытование святых в разных историко-культурных регионах может помочь в глубоком понимании сущности этого явления. Здесь действовали Термезские саййиды².

Ош. По важному религиозному центру – городу Ош имеются три сочинения:

1) Трактат на персидском языке «Дар фазилат-нама-йи Уш ва-караргах-и Сулайман» известен в двух рукописных списках: а) из частного собрания Хусан-байа Рахманкулова (кишлак Равот Мархаматского тумана Андижанской области)³; б) второй список известен под названием «Ваки‘а-йи зийарат дар Тахт-и Сулайман дар замин-и Уш»⁴.

¹ Х‘аджа ‘Али-йи Хаким-и Тирмизи. Рисала-йи Мадина ар-риджал, йа‘ни Термиз. Рукопись из частной библиотеки Раунаки Шахрисабзи, № 28/II (она описана: *Шадман-бек Вахидов, Афандил Эркинов*. Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи Китабхана-йи Раунаки (Шахр-и Сабз, Узбекистан). Кум, 1377. С. 27).

² *Семенов А. А.* Происхождение Термезских сейидов и древняя усыпальница «Султан-садат» // ПТКЛА, год 18-й (17). Ташкент, 1914. С. 3–20; *Бабаджанов Б. М.* Садат-и Тирмиз // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 338–341.

³ Издан его перевод на узб. яз.: *Хасаний, Махмуд*. Уш – хайр ул-билод (Уш шахри рисоласи). Уш, 2000. С. 14–21.

⁴ Ваки‘а-йи зийарат дар Тахт-и Сулайман дар замин-и Уш. Рукопись ИВРУ. № 7603 (описана в: Краткий каталог суфийских произведений. С. 190; Каталог суфийских произведений. С. 237).

2) Трактат на тюркско-чагатайском языке «Уш шахрининг рисаласи» («Фазилат-нама-йи Уш ва карар-гах-и Сулайман»)¹, почти идентичный по содержанию вышеописанному трактату, был известен давно и издавался неоднократно².

3) Некий составитель в 1927 г. делал выписки из двух вышеупомянутых трактатов под названием «Ташканд, Фаргана, Сарйам, Уш та'рихлари ва-мазарлари зикри»³.

Значение святых мест Оша, как и всей Ферганской долины, для нашего исследования состоит, во-первых, в их генетическом родстве с казахстанскими святынями, что объяснимо территориальной близостью, соседством, во-вторых, в том, что общий сюжет сакрального сказания объединяет эти два особых региона.

Крупные лакуны в изучении сакрального мира *кожа* Казахстана могут заполняться изданием версий сакрального сказания, накоплением материалов о святых местах, в чем важную роль могут сыграть «путеводители по святым местам». Хотя большинство из них имеет позднее происхождение, их обобщенное изучение, полагаем, даст положительные результаты при дефиците письменных источников по конкретным святым местам и комплексам сакральных объектов.

Существует еще один жанр мусульманской литературы — *рисала*, содержащий материал для восполнения существующих пробелов в изучении сакрального мира *кожа*. Произведения этого жанра дадут дополнительную информацию о незафиксированных в другой литературе святых, не отмеченных еще в исследованиях святых мест и т. д.

Рисала (цеховики-обрядники)

Этому жанру литературы был посвящен целый ряд исследований⁴. *Рисала* представляют собой священную историю и уставы-обрядники

¹ *Beisembiev T. K.* Annotated Indices. P. 874 («Уш шахри хусусида»).

² *Остроумов Н.* Мусульманское сказание о городе Ош. Ташкент, 1885; *Зимин Л.* Мусульманское сказание о городе Оше // ПТКЛА, 18. С. 3–16. Ташкент, 1913 (переиздано в Оше под названием: *Хасаний Махмуд.* Ош — Хайр ул-билод (Сказание о городе Ош); *Он же.* Уш — хайр ул-билод (Уш шахри рисолаши). Уш, 2000. Известны также многие списки (Описание: Краткий каталог суфийских произведений. С. 175): ИВРУ-1. № 3432/II, л. 6^a–20^b, (год переписки — 1299/1881–1882 г.), 4060 (32 л.), 4120/I, л. 1⁶–19^a, 4188/IX, л. 157⁶–206^a), 4286/VII, л. 395⁶–406⁶ (год переписки — 1295/1878–1879 г.), 9315/II, л. 17^a–26^b (данный список взят проф. М. Хасаний за основу при подготовке узбекского перевода. С. 22–36), 12666/III, л. 195⁶–200⁶.

³ Ташканд, Фаргана, Сарйам, Уш та'рихлари ва-мазарлари зикри. Рукопись ИВРУ-1. № 12703, 16 л. (описана: Краткий каталог суфийских произведений. С. 153–154).

⁴ *Гаврилов М. Ф.* Рисола сартовских ремесленников. Исследование преданий мусульманских цехов. Ташкент, 1912; *Он же.* О ремесленных цехах в Средней Азии и их

различных ремесел и неремесленных занятий. В этих публикациях показано влияние ремесленных корпораций на организацию суфийских общин. *Рисала* содержат ценный материал для исследований по истории социально-экономических отношений, народных верований и обрядов. Однако в области выявления списков по регионам, издания в имперский период и изучения *рисала* сделано относительно мало. По структуре почти все они состоят из однотипных частей:

а) сакральная история происхождения конкретного вида ремесла. Эта часть знакомит читателя с основателем или патроном (*пир*) конкретного ремесла, в роли которого выступают пророки (библейские пророки Адам, Нух, Давуд; Йунус – покровитель портных; древне-арабские Шу‘айб, Салих – покровители сапожников и др.). В некоторых *рисала* перечисляются отделившиеся от основного ремесла «дочерние» отрасли и их патроны¹. Роль последних обычно играют известные суфийские шайхи (Ходжа Баха’ ад-дин Накшбанд, Ходжа Ахрар и др.). К этой части следует отнести преемственную цепочку передатчиков секретов ремесла;

б) перечень имен различных категорий пиров и святых-покровителей, знать которые предписывается всем ремесленникам. Перечисляются по четыре пира четырех духовных ступеней мистической иерархии:

статутах – рисоля // Известия Средне-Азиатского Комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Ташкент, 1928. С. 223–241; *Андреев М. С.* «Рисаля» кузнечного цеха из Северной Индии на языке пушту // Сборник Туркестанского Восточного института в честь А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923. С. 9–13; *Он же.* По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927. Кн. 4. № 2. С. 323–326; *Сухранова О. А.* К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков // Памяти М. С. Андреева. Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР. Т. СХХ. С. 195–207; *Она же.* Рисола как исторический источник // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 201–215; *Айни С.* Воспоминания / Перевод с таджикского А. Розенфельд. М. – Л., 1960. С. 543–562; Уйгур, узбек, татар кадимки асарлар тизимлики. Кашкар, [б. д.]; *Centlivres-Demont M.* Un corpus de risala du Turkestan afghan // *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman.* Paris, 1997. P. 84–91. При написании данного раздела мы пользовались консультациями Шарифы Тошевой, занимавшейся этим вопросом, за что благодарим ее: *Тошева Ш.* Рисола // Каталог суфийских произведений. С. 278–307; *Атаджанова Д. Ш.* Историография ремесленного производства Бухарского ханства XIX в. (на основе изучения литературы и ремесленных уставов «рисола»): Автореф. дис. канд. ист. наук. Ташкент, 2008.

¹ В трактате по истории происхождения различных ремесел и обрядово-ритуальных, нравственно-этических обязанностях ремесленников «Анис ас-саликин» Мухаммад-Латифа ан-Наджжара (писал в 1697 г.) утверждается о существовании в мире 444 видов ремесел (*Тошева Ш.* 154 // Каталог суфийских произведений. С. 281–283).

– шари‘ат (пророки Адам, Нух, Ибрахим, Мухаммад или пророки, принесшие народам мира четыре священных писания, – Давуд, Муса, ‘Иса, Мухаммад);

– тарикат (четыре первых праведных халифа – Абу Бакр, ‘Умар, ‘Усман, ‘Али);

– хакикат (четыре ангела-мала‘ика – Исрафил, Мика‘ил, Джабра‘ил, ‘Азра‘ил);

– ма‘рифат (четыре суфийских авторитета – Джалал ад-дин Руми, Шамс Табризи, Хафиз Ширази, Фарид ад-дин ‘Аттар или Са‘ди Ширази, Шах-Касим-и Анвар); в некоторых трактатах добавляются основатели-эпонимы четырех суннитских *мазхабов* (Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и, Ибн Ханбал); четыре *пир-и рукн* (пир-и Туркистан Ходжа Ахмад Йасави, пир-и Хурасан Имам ‘Али-йи Муса Рида, пир-и Кухистан Ходжа Увайс ал-Карани, пир-и Хиндустан Шайх Фарид ад-дин Шакар-Гандж); четыре *пир-и ихлас* (Хидр, Ийяс, Кутб ал-актаб, Лукман-и Хаким или ‘Аббас);

в) четыре *пир-и мушфик* (мулла, мастер, отец, мать – свои родители или жены ремесленника). В этой части даются имена выдающихся мастеров (частое их общее количество: 12 или 18), среди которых безымянные святые (Баба Дихкан, Баба Аучи, другие «культурные герои») вызывают наибольший интерес;

г) наставления о видах *такбира*, об обязанностях произносящих такбир; наставления о молитвах и заклинаниях; нравственно-этические и религиозные наставления, предписания ремесленникам. Эта часть регулирует поведение ремесленников как на работе (чистота рабочего места и одежды, соблюдение уважения к мастеру), так и дома и в общественных местах (любезность, обходительность, правдивость); наставления относительно чудодейственности *рисала*. Предписывается держать *рисала* при себе, читать ее и следовать ее нормам.

Предлагаем списки и издания некоторых из них:

1. «Темирчилик рисаласи» («Рисала кузнецов», второе название – «Рисала-йи ахангари»). Трактат составлен на тюркско-чагатайском языке. Имеются его списки в ИВРУ-1, № 12708/1, л. 1^б–33^б; ИВРУ-2, № 890/1, л. 1^б–12^а ¹. Он издавался в Ташкенте в 1910, 1911 (в типографии Порцева), 1911, 1912 гг. (в типографии Арифджанова). Утверждается, что покровителем ремесла является пророк Давуд. Из этого ремесла отделилось 41 ремесло.

2. «Чарвадарчилик рисаласи» («Рисала животноводов») существует в списках ИВРУ-1, № 8257/XV, л. 134^а–135^а; № 3431/VII, л. 32^б–34^б;

¹ Краткий каталог суфийских произведений. С. 155.

№ 12329/VI, л. 67^а–68^б. Издавался в Ташкенте в 1910 (в типографии Порцева), 1911 (в типографии Яковлева), 1912 гг. и один раз без даты (в типографии Арифджанова). Патронами ремесла названы Адам, другие пророки и пророк Мухаммад. Согласно *рисала*, покровителями верблюдоводов считаются пророки Салих, Мухаммад, а также Увайс ал-Карани, коневодов – пророк Шу‘айб, святые Канбар-ата и Йилкичи-ата, держателей крупного рогатого скота – пророк Ибрахим, халиф ‘Усман, а также Занги-ата, ослов – пророк Мухаммад и Ходжа Баха’ ад-дин Накшбанд, держателей баранов – пророк Муса и Чуфан-ата.

3. «Рисала-йи дихканчилик» («Рисала земледельцев») составлен на тюркско-чагатайском языке: ИВРУ-1, № 3313/XVIII, 130^б–134^б; № 8257/VI, л. 131^б–133^б; ИВРУ-2, № 4583/I, л. 1^б–7^а (первая редакция); № 7287/VI, л. 358^а–360^б (вторая редакция); ИВРУ-1, № 3431/VI, л. 30^б–32^б (третья редакция). Издавался в Ташкенте в 1908, 1911 (в типографии Арифджанова), 1910 (в типографии Порцева), 1911 гг. (в типографии Яковлева). Патроном назван пророк Адам. Из числа 18 лучших земледельцев – ‘Абд ал-Джалил Машрики, ‘Абд ар-Рахман Шимали, ‘Абд ал-Карим Магриби, ‘Абд ал-‘Азиз Джануби, Шамс ад-дин Табризи, Ходжа Ахмад Йасави, Чуфан-ата-йи Самарканди и др.

4. «Рисала-йи дихкани» («Рисала земледельцев») представляет собой персоязычную версию вышеприведенного трактата: ИВРУ-1, № 8149/IV, л. 17^б–22^б; № 9179/XI, л. 157^б–159^б¹.

5. «Рисала-йи аш-пази» («Рисала поваров») составлен на персидском языке: ИВРУ-2, № 4691, 27 листов². Главным патроном ремесла считается Хазрат ‘Умар, праведный халиф. Совершенными пирами ремесла названы Хазрат ‘Умар, Ходжа ‘Абд ар-Рахман, Уста ‘Абдаллах, ‘Абд ал-Вахид, Баба-йи Аучи, ‘Абд ал-Джалил и др.

6. «Рисала-йи бафанда» (*бафандаги*, *бафандалик*; «Рисала ткачей») имеется на тюркско-чагатайском и персидском языках и в нескольких редакциях: ИВРУ-1, № 4120/IV, л. 51^б–100^а; № 3072/II, л. 205^б–207^б (на перс. яз.) и ИВРУ-2, № 4687/I, л. 1^б–82^а (первая редакция на тюркско-чагатайском); ИВРУ-1, № 12965/I, л. 1^б–8^а (вторая редакция на тюркско-чагатайском языке); ИВРУ-1, № 4188/XX, л. 305^а–345^а³ (третья редакция на тюркско-чагатайском). Он издавался в Ташкенте в 1910 (в типографии Порцева), 1911, 1912 (в типографии Арифджанова), 1911 гг. (в типографии Яковлева) и в Самарканде без

¹ Собрание восточных рукописей. № 6989, 4991; Краткий каталог суфийских произведений. С. 167.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 165.

даты. Патронами ремесла названы пророки Адам и его сын Шис. Согласно легенде, могила последнего находится в Ширазе.

7. «Рисала-йи баккали» («Рисала бакалеев») составлен на персидском языке: ИВРУ-1, № 3081/III, л. 55^а–57^б¹.

8. «Рисала-йи чид-гари» составлен на персидском языке: ИВРУ-1, № 5003, л. 1^б–37^б².

9. «Рисала-йи каса-гари» («Рисала изготовителей посуды») составлен на персидском языке: ИВРУ-1, № 7587/IV, л. 23^а–45^б³. Патроны – пророки Адам и Нух.

10. «Рисала-йи гил-кари» («Рисала мастеров по возведению глинобитных стен и выполнению штукатурных работ») составлен на персидском языке: ИВРУ-1, № 252/I, л. 1^б–15^б⁴. Патрон ремесла – пророк Ибрахим.

11. «Рисала-йи муза-дузи» («Рисала сапожников») составлен на тюркско-чагатайском языке: ИВРУ-1, № 6444/II, 11448/III, л. 58^а–88^а⁵. Издавался в Ташкенте в 1911 и 1912 гг.; в Самарканде, без даты. Патрон сапожников – пророк Салих. Покровитель портных – пророк Йунус.

12. «Рисала-йи милтик-андази» («Рисала оружейников») составлен на тюркско-чагатайском языке: ИВРУ-1, № 3431/III, л. 21^а–23^а; под другим названием – «Рисала-йи милтик»: ИВРУ-1, № 8257/XIV, л. 129^{а-б}. Покровитель – пророк Давуд. В числе покровителей названы семь святых с прозвищами «Пахлаван»: Пахлаван Исма‘ил Руми, Пахлаван ‘Абдаллах, Пахлаван Уста ‘Азиз Табризи, Пахлаван Уста А‘зам, Багдади, Пахлаван Ахмад Замчи и др.

Кроме них, имеются рисала смежных отраслей ткачества: *шанабафлик* (пир – Асадаллах Галиб), *накшинбафлик* (пир – Ходжа Баха’ ад-дин Накшбанд), *путабафлик*, *футабафлик* (пир – Ходжа ‘Абдаллах Гиджувани), *бахмалбафлик* (пир – Лукман-и Хаким), *алачабафлик* (пир – Наджм ад-дин Кубра), *рисманбафлик* (пир – Баба-йи Салка), *пашманабафлик* (пир – Ходжа ‘Абдаллах Сина) и др. Имеются также *рисала калидгари*, *пустиндузлик*, *гулагари*, *мисгари*, *дигризи*, *заргари* и др.

Среди персонажей этой литературы мы встречаем пророков (Адам; Шис, покровитель города Ташкента, пир ткачей; Нух; Ибрахим; Давуд,

¹ Собрание восточных рукописей. № 6989, 4991; Краткий каталог суфийских произведений. С. 165.

² Собрание восточных рукописей. № 6009; Краткий каталог суфийских произведений. С. 166.

³ Там же. С. 168.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 169.

пир кузнецов, оружейников; Сулайман; Идрис; Хидр; Шамун-наби; Данийал-пайгамбар; Лукман-и Хаким; Салих, пир сапожников; Зул-Карнайн; Зул-Кифл; Асхаб ал-Кахф и др.). Следует отметить, что среди этой группы большинство составляют ветхозаветные пророки. Отдельную группу образуют сподвижники Пророка и их последователи (*асхаб ва-таби'ун*) — 'Умар ибн ал-Хаттаб, Са'д ибн Аби Ваккас, 'Усман ибн 'Аффан, Абу Хурайра, Му'аз ибн Джабал, Кусам ибн 'Аббас, Увайс ал-Карани, Ка'б ал-Ахбар, Тамим Сахаба и др. Еще одну группу составляют 'алиды — 'Али, ал-Хасан, ал-Хусайн, Мухаммад ибн ал-Ханафийа и их потомки, Канбар¹ и др. Выделяются группы суфийских шайхов (Ибрахим ибн Адхам, Баха' ад-дин Накшбанд и др.) и локальных святых (Дивана-йи Бурх, Кыпшак-ата, Баба Туклес, Баба Дихкан). В рукописных фондах также хранится много списков отдельных трактатов, посвященных жизни каждого из вышеназванных святых и описанию многочисленных чудес, сотворенных ими.

Сравнение данных, взятых из *рисала*, письменных произведений по описанию святых мест, и существующей практики их посещения верующими обнаруживает некоторые расхождения между ними. Это, прежде всего, касается нелицеприятных, с точки зрения автора-книжника, обрядов *зийарата*: им умалчиваются практикуемые населением семикратный обход вокруг надгробия святого (*таваф*), вылизывание языком праха и ритуальной пыли у могилы, выпивание воды из сделанного на надгробии углубления, зажигание свечей (*аташ, шам', шырак*), завязывание материи на ветвях дерева у святого места ('*алам байлау*), жертвоприношение (*курбандык*) у святого места, раздача подарков деньгами и натурой служителям святого места (*назр, хайр, садака, хиба*), устройство веселий и праздников с участием женщин (*сайл, гул-и сурх*)² и многое другое. Такая практика показывает силу преемственности в религиозной практике населения Центральной Азии, живучесть религиозных традиций. В то же время религиозная практика обнаруживает большую дистанцию между «теоретическим исламом» и «практикуемым исламом» в этом регионе. Понять до конца формы сосуществования обеих частей ислама — дело будущих исследований. Расположение большинства мечетей в Центральной Азии именно на территории святых мест показывает, насколько сильно было их сращивание³.

¹ В казахской мифологии Канбар считается также изготовителем домбыры и *дута* (*Тойшанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы. Б. 53, 65*).

² *Бабаджанов Б. М. Саййил // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 342.*

³ См.: *Кочнев Б. Д. Средневековые загородные культовые сооружения Средней Азии. Ташкент: Фан, 1976. С. 12 и далее.*

Можно предположить, что святое место является тем ядром, вокруг которого сконцентрировались остальные компоненты так называемого «народного ислама». Мир святого места состоит из нескольких основных элементов: объект поклонения, мифы (сакральные сказания), «хранители» святого места (шайх, *шыракишы*), прихожане и ритуал (*зийарат жасау*).

По данным исторических источников, большинство исторических личностей, описанных в «дорожниках по святым местам», похоронено в центральных регионах исламского мира и не посещало Центральной Азии. Например, ‘Али ибн Аби Талиб, ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф, Халид ибн ал-Валид, Са‘д ибн Аби Ваккас, Увайс ал-Карани и другие не бывали в Центральной Азии. В интерпретации местных служителей культа существуют различные объяснения этого противоречия: да, действительно он погиб в Арабистане, однако тело его сторонниками было перевезено сюда и похоронено здесь. Легенды о белом верблюде и семи гробах святого имеют очень широкое хождение. Например, в городе Алматы святой Райымбек был похоронен в том месте, где остановился везший его мощи белый верблюд.

Изучение сакральных объектов выявило двуцентричность региональных религиозных центров. Это означает, что наряду с новыми, основанными арабами, существовали старые религиозные центры. Подобное сосуществование имело место, вероятно, до XII в. Это подтверждают и археологические данные. Например, существовали новый Шаш и старый Канка; новый Сайрам и старый Кара-Асман и др. Косвенным свидетельством этого является и тот факт, что генеалогии современных саййидов и тех, которые жили в домонгольском Мавараннахре, совершенно не совпадают. Тогда как эволюция мусульманских общин в новых центрах (особенно по Бухаре и Самарканду) прослеживается по мусульманским письменным источникам. Развитие старых центров происходит незаметно для историков.

Нашлось решение и для проблемы «двойников»: говорили, что данное святое место — кадам-джах (место пребывания) святого, а он был похоронен в другом месте, или это место его мученичества, здесь пролилась его кровь, здесь его вымыли перед захоронением, затем его на белом верблюде отправили в Аравию (чаще всего на кладбище «ал-Баки’» в Медине). При этом верблюд в пути садился в семи местах, где также появились кадам-джах этого святого. Позже процесс «переоформления» святого места еще более утончился: теперь здесь устанавливали «волос Пророка» (*Му-йи мубарак*), и святое место получало новое название.

В изучении процесса трансформации старых религиозных центров в новые мусульманские ценными и иногда единственными источниками могут стать материалы, которые дают святые места. Например, в Ферганской долине существует группа святых мест, связанных с именами Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа и его потомков. Поскольку Абу Муслим вел свою пропаганду в пользу имамата Мухаммада ибн ал-Ханафийа и его последователей, имеется перспектива привлечь эти сведения для изучения мало освещенных страниц этого движения в Центральной Азии. Может быть, сепаратистская политика Абу Муслима, обещавшего большую самостоятельность местным династиям, встретила поддержку во вновь трансформированных центрах мусульманской Центральной Азии.

Фетишизация ритуала посещения святых мест. Большое значение для приобретения святым местом внешнего вида святилища играет амуниция, находящаяся при нем. Про четки (*масбих*), хранящиеся при святом месте, говорили, что они принадлежали самому пророку Мухаммаду. Рубище (*хирка*) могло быть из светло-коричневой верблюжьей шерсти. Полагали также, что оно было сделано из шерсти барана, принесенного в жертву пророком Ибрахимом. Среди этих вещей, несомненно, важное место занимают старинные списки Корана (*мусхаф*). Два старинных списка Корана конца VIII в. (они получили свои названия по последнему месту их хранения: Катта-Лангарский и Самаркандский) сыграли важную роль в соперничестве за влияние между родами ходжей в рамках братства 'Ишкийа (центры 'Араб-Ата, Астана-Ата, Катта-Лангар) и *ходжа-ахрари* братства Накшбандийа (Ходжа Кафшир в Самарканде), начавшемся с XVI в. Эти семейства ходжей древность своего рода доказывали обладанием ценными списками Корана на пергаменте со дня их переписки, т. е. со времен 'Усмана ибн 'Аффана (644–656)¹.

Недавно в Ферганской долине обнаружилось старинное семейство саййидов Андижана. В их родословии написано, что в этом роду от Мухаммада ибн Исма'ила (т. е. первого исма'илитского имама, сына Исма'ила ибн Джа'фара ас-Садика, ум. в 762) через его сына Хатима передаются 12 листов «'Османовского Корана». Однако во время рус-

¹ Резван Е. А. «Коран 'Усмана» (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент). СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. Полную библиографию этого вопроса, см. с. 26–27. Кстати, Самаркандский Коран сначала хранился в историческом регионе Туркестан, так как традиционно считалось, что он был привезен из Багдада Абу Бакром ал-Каффалом аш-Шаши (*аш-Шайх Исма'ил Махдум*. Та'рих ал-Мусхаф ал-'усмани фи Ташканд. Ташкент: ал-Матба'а ал-хукумийа, 1971. С. 34).

ского завоевания этот Коран был конфискован завоевателями и бесследно исчез¹.

Ритуал, обряды, совершаемые при святых местах. Крупным событием в духовной жизни Центральной Азии стал выход на ведущие позиции суфизма. Ему предшествовали монгольское завоевание, падение значения городских общин и, соответственно, потеря ханафитскими 'улама' общественного значения. Зато в жизни региона резко усиливается значение кочевых племен. Традиционно сильным влиянием на них пользовались так называемые «деревенские» шайхи, происходящие из «степных» центров. Некоторые исследователи считают, что в их поверхностно исламизированном учении сильны напластования «народной религии». Новые правители в лице Амира Тимура и тимуридов в угоду им и новой конъюнктуре стали возводить сооружения при святых местах, благоустраивать их, приближать к себе этих шайхов. Возникла необходимость традиционализировать локальную практику. Подходящей формой для этого стали теоретические положения суфийского учения, разработанного в Ираке и Хорасане. Так «народный ислам» приобрел свое лицо, легальное положение в обществе. В новой форме бытования ислама нашли свое место знания с системой медресе, социально пассивными 'улама' и политически активными шайхами со всем «суфийским комплексом»: практикой *зикр*, суфийскими *диванами*. Такая ситуация с некоторыми частичными изменениями сохранилась почти до русского завоевания.

Крайние формы «народных верований и практики», составлявших идеологический фундамент деятельности суфийских братств, по новому интерпретировались в «исламском духе». Например, паломник, прежде чем отправиться в *хаджж* в Мекку, должен посетить все святые места той местности. По другой версии, два (или семь) *зийрата* к главному святому того или иного региона равняются одному *хаджжу*. Для этого был выработан целый комплекс правил посещения святого места, кстати, включающий семикратный обход могилы святого. На могиле Хорасан-ата, располагающейся в Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области Казахстана, было построено здание, похожее на Ка'бу в Мекке.

Как известно, в Центральной Азии совершение паломничества в Мекку, ввиду значительной отдаленности и крупных финансовых расходов на поездку, вызывало определенные трудности и было недоступно для широких слоев населения. Взамен этого важного предписания ислама (*фард*) многие местные жители совершали паломничество к свя-

¹ Беседа с А. К. Муминовым // Имам ал-Бухарий сабаклари. № 4. 2001. С. 265–266.

тым местам, расположенным в своих и соседних районах Ферганской долины, а также в других областях Центральной Азии, Афганистана, Восточного Ирана и Синьцзяна. Наиболее популярными центрами для совершения паломничества в Фергане были, в частности, мавзолей Хазрата 'Али к югу от г. Маргилан (в селении Шах-и Мардан), гора Тахт-и Сулайман в г. Ош и мавзолей Сафид Булан к северу от г. Наманган. Эти места в глазах простых людей считались следующими по важности объектами после Ка'бы в Мекке.

Подобным образом решались и другие проблемы, связанные с *хаджжем*. Например, колодец при *мазаре* Баха' ад-дина Накшбанд около Бухары приобрел статус святости после того, как сам основатель суфийского братства (*тарикат*) влил в него воду, принесенную им из колодца Замзам в Мекке. Из капли такой воды выросли священные деревья. Священное дерево при мавзолее Шайх Хаванд-Тахур в Ташкенте выросло из капли живой воды, вынесенной Искандаром Зу-л-Карнайном из подземного царства.

Интересная для исследования ситуация складывалась с памятниками природы (горы, пещеры, пики, ущелья и др.). Происходившие на таких объектах события чаще всего передвигались на более ранний период истории. Например, составитель «Рисала-йи Гази Карнаб-ата» утверждал, что пещера Карнаб-Ата и местность вокруг нее называется «Гар-и 'ашикан ва-макам-и ма'суман» («Пещера влюбленных в Бога и стоянка безгреховных»)¹. Эта пещера является частью горы Синай, на которой пророк Муса получил откровение от Аллаха. Затем ангел (*фаришта, мала'ика*) Джабра'ил это место перевез в Туркестан. С тех пор оно стало святым. Его посещение мусульманином приравнивается к *хаджжу* в Мекку. В Туркменистане в Ташаузской области на огромной возвышенности находится святое место «'Ашик Йусуф». Утверждают, что в «Арабистане» имеется углубление размером точно с эту возвышенность — участок земли был вырван святым и пересен сюда. Вместе со святым местом переносятся и географические названия: населенный пункт при гробнице Йунус-пайгамбар в Ферганской долине будто бы назывался Ниневийа, в Хорезме у надгробия Шам'ун-Наби — Антакийа, Урумчи — Рум-ча, Туйук (Асхаб ал-Кахф) — Тарсус и др.

Шайху при мазарах. Положение шайхов в обществе и их доходы зависели от популярности охраняемой ими святыни и от доходности ее вакфов. В обязанности шайхов и членов их семей входило обслуживание паломников: предоставление им ночлега, а также утвари и топлива для варки мяса жертвенных животных или само приготовление пищи,

¹ Низам ад-дин ибн Садр ад-дин ал-Бухари. Рисала-йи Гази Карнаб-ата. Рукопись ИВРУ-1. № 8149/5, л. 7^б–11^б.

содержание в чистоте *мазара*, мест жертвоприношений, приготовления пищи (аш-хана) и ритуальных омовений (тахарат-хана), а также мечети и т. д.¹ В ходе наших совместных с Н. У. Абдулахатовым исследований при святых местах установлены несколько категорий лиц, обслуживающих *мазары*: 1) саййиды, считающиеся прямыми потомками пророка Мухаммада; 2) *кожа*, считающиеся потомками первых четырех праведных халифов (*хулафа' рашидун, чахар-йар, шар-йар*); 3) ишаны, халифа, считающиеся предводителями суфийских братств или групп (*тарика, та'ифа*); 4) группы лиц (*махдумы, ахунды* – старшие преподаватели в *медресе*, расположенном при святом месте), работающие под руководством ишанов; 5) простые граждане, добившиеся степени шайхов путем служения *мазарам*². Нужно отметить, что, во-первых, состоящий при святом месте контингент лиц – стабильный, в нем случается мало изменений. Этот контингент состоит в основном из потомков *кожа* (т. е. первые четыре группы. Ахунды могли быть из числа *кожа* или не быть таковыми). Пятая группа составляет незначительную часть. К тому же эти люди заняты не на центральных объектах. Это показывает, что и в современный период представители *ак-суйек* занимают ведущие позиции при святых местах. С другой стороны, между разными кланами «белой кости» существуют определенное разделение «сфер влияния» и, соответственно, конкуренция за влияние в обществе.

Чудеса, творимые кожа. Способность творить чудо – одна из главных для духовных авторитетов в Центральной Азии. Многочисленные и разнообразные проявления чудотворения святых большей частью нашли свое отражение в житийной литературе (*манакиб*) суфиев. Известно, что значительная часть письменных памятников этого жанра в данном регионе составлена авторами из братства Накшбандийа. Накшбандийские шайхи были активны главным образом в оседлых регионах края. Многие сочинения накшбандийских авторов достаточно хорошо изучены и опубликованы³. Однако письменных памятников житийной литературы в районах традиционного обитания кочевых племен со-

¹ Кармышева Б. Х. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX – начале XX века // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1985. С. 92–103 (текущая цитата – с. 101).

² Абдулахатов Н. У. Место паломничества в жизни населения Ферганской долины (по материалам святых мест Ферганского вилоята). Автореф. дис. ... канд. ист. наук по специальности 07.00.07 – Этнология. Ташкент: Ин-т истории АН РУз, 2008. С. 17.

³ Bobokhonov Sh., Mansur A. Naqshbandiyya tariqatiga aid qolyazmalar fihristi (Каталог рукописей произведений, имеющих отношение к суфийскому братству Накшбандийа). Tashkent, 1993 (на узб. яз.).

ставлено много меньше. Рассказы же о чудотворениях святых в большинстве своем не записаны, они до сих пор продолжают бытовать в устной форме. Даже их малая часть, зафиксированная в письменности, в недостаточной степени известна научной общественности.

Одна из главных черт святого – ведение (знание) тайного знания (*батин*). Он быстро угадывает мысли, намерения простых или знатных людей, например, он узнает богатых или высокопоставленных людей, прибывших на прием к нему в одеянии нищих. Святой обладает телепатическими способностями: он знает про сны посетителей, даже вмешивается в процесс сновидения, советуя им что-то предпринять, как поступать.

Способность святого распознавать «скрытое», предвидеть будущее в деятельности некоторых *кожа* материализовалась в хозяйственной (например, святой помогал находить сбежавшего коня или другое животное) и социальной жизни (святой путем проведения телепатического сеанса находил вора и возвращал ворованное имущество).

Религиозная жизнь кочевника имеет ряд черт, которые отличают ее от образа жизни горожан. В понимании этого явления ключевое значение имеет *кожа*-святой. Именно через него кочевник-верующий обращается к божеству с мольбами о помощи. При помощи молитв святого люди надеялись избавиться от несчастий и болезней. При лечении больного святой творил разные чудеса: люди от его гипноза падали в обморок или засыпали, парализованный человек после его ударов плетью и чтения особых молитв начинал ходить. Во время коллективного исполнения радений (*зикр*) святого и его учеников многие больные находили выздоровление (чаще всего, это психически больные).

Существует очень много рассказов, в которых бездетные люди (правители, пожилые или обыкновенные люди) просят святого даровать им потомство. После молитвы святого они действительно становятся родителями. Иногда святой использует обыкновенные методы, например, нажимая своим посохом три раза на пуповину будущей матери. И после рождения ребенка связи семьи со святым не прекращаются: при болезни ребенка они зовут его домой, делают ему систематические подарки (*назр*) или просто при каждой встрече святой плюет в рот ребенка в целях охраны его от несчастий и болезней.

Каждый род, племя или аул имеют своего *кожа*. Считается, что наличие такого опекуна избавляет их от хозяйственных трудностей, связанных с природными катаклизмами, несчастий в семейной жизни, отсутствия потомства, неудач при начале нового дела и т. д. Поэтому при появлении *кожа* в ауле/селе или на стоянке ему оказывали почет, знаки уважения, приносили ему подарки (*хиба*), всячески старались

угодить ему. При оказании недостаточного внимания своей персоне *кожа* мог открыто разгневаться, обидеться, проклясть кого-то (*ду‘а’-и бад*). Считалось, что тогда благодать (*барака*) покидала это селение, семью или конкретного человека. Первая неудача, несчастье или болезнь связывались именно с этим событием. Тогда провинившийся торопился предотвратить или смягчить гнев *кожа*. Его спасало только публичное признание своей ошибки (*тауба*), т. е. проявленного неуважения к персоне *кожа*.

От гнева (*каргыс, ду‘а’-йи бад*) *кожа* случались всякие несчастья с человеком: он заболел неизлечимой болезнью, попадал в тюрьму или умирал скоропостижно. Целую группу составляют рассказы о заключениях советских тюремщиков, которые мучили *кожа* в неволе в годы сталинских репрессий. На самых жестоких следователей, часто из числа немусульман – русских, корейцев, нападали стаи бешеных собак, диких птиц, диких пчел и убивали их. Особо много рассказов о событиях недавнего прошлого, когда предок того или иного *кожа* легко отворял двери камеры, закрытой на ключ. После неоднократного повторения этого чуда начальник тюрьмы (чаще всего мусульманского происхождения) вынужденно, без составления какой-либо документации, отпускал святого домой или отправлял его подальше от родины.

§ 3. Духовные авторитеты в казахском мусульманском обществе

Принятие ислама кочевым обществом в Центральной Азии создало основу для сложения новой формы взаимоотношений между религией и обществом. Мусульманская культура, по преимуществу городская, вступила в контакты со сложившимся развитым кочевым обществом. Как установил казахстанский исследователь доктор Н. Алимбай, в социуме казахов большая неразделенная семья – «*бip-ата*» (буквально «единый предок»), объединившая группу кровных родственников в пределах двух-трех поколений по отцовской линии, была основной ячейкой. Свою функцию непосредственного производителя жизненно важных благ она осуществляла в пределах общины – «*жеті-ата*», представлявшую собой генеалогически организованную группу родственников (действительных, а иногда и мнимых) в пределах семи поколений по отцовской линии. Основная функция общины заключалась в обычно-правовом, потестарно-политическом (управленческом и властном) и генеалогическом регулировании системы землепользования, т. е. отношений между составляющими ее патронимическими образованиями по поводу пользования соответствующими сегментами родовой (общинной) территории. Следовательно, «*жеті-ата*» в преде-

лах пространства жизнедеятельности всех ее составляющих была самовоспроизводящим и саморегулируемым социальным организмом, т. е. социумом – общиной¹.

Социальные границы данного образования маркировались по «количественному» принципу «семь поколений», т. е. путем запрета внутри общины-рода брачных отношений до семи колен. Такой «семипоколенный» принцип брачных отношений выступал как эффективный институциональный механизм регулирования исторически, хозяйственно-экономически и экологически обусловленных демографических пределов и оптимума ресурсных возможностей среды обитания рода-общины. Относительная демографическая ограниченность «жеті-ата» во времени и пространстве, территориальная локализованность, а также ограниченность этой структуры от других аналогичных структур экзогамным барьером традиционных семейно-брачных отношений получили мощное идеологическое обоснование в принципах и нормах генеалогической традиции – шежире². По мнению доктора Н. Алимбая, шежире трактовало генеалогическую историю, и его легендарная часть служила своего рода историографическим и идеологическим обоснованием действующего социального порядка, а также территориально-экономической самодостаточности общины как основного корпоративного субъекта жизнеобеспечивающей деятельности в кочевой среде³.

Глубоко укоренившаяся в кочевой среде традиция персонификации генеалогического объекта – своего рода антропоморфный принцип «исторического» объяснения – являлась адекватным способом (методом) эффективного удовлетворения потребностей/ожиданий социума в получении необходимой информации об идеальном прошлом. *Шежире*, с одной стороны, весьма информативно, поскольку являлось органической частью этнокультурной традиции, функцио-

¹ *Нурсан Алимбай*. Кочевая община казахов: проблемы этносоциологической реконструкции // Труды Центрального музея: музейное дело, археология, история, источниковедение, антропология и этнология, фольклористика. Вып. 2 / Сост.: Нурсан Алимбай, Ж. Шалгынбай. С. Даутова. Науч. ред. Нурсан Алимбай (на каз., рус. и англ. яз.). Алматы: Балалар әдебиеті, 2009. С. 361–372.

² *Он же*. Кочевая община казахов // Изв. Российского Гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. СПб., 2009, № 96. С. 317–326.

³ *Он же*. Казахское шежире как фольклорный жанр (вопросы изучения шежире как исторического источника) // Труды Центрального музея: музейное дело, археология, история, источниковедение, антропология и этнология, фольклористика. Вып. 2. С. 373–386.

нировало как один из механизмов и каналов аккумуляции, хранения и передачи межпоколенно-этнической информации — генеалогической, очень важной для кочевого социума. С другой стороны, регламентируя нормы и принципы родственно-родовых связей «сквозного» типа общественных отношений, оно функционировало как достаточно эффективный социокультурный институт регулирования различных уровней и типов традиционных социальных отношений у кочевников.

В сложении многочисленных вариантов генеалогий отдельных родов, племен, племенных союзов большую роль играли великие предки, батыры, бии и другие знаковые фигуры в истории. С принятием ислама со стороны казахских племен в роли великих предков стали выступать мусульманские герои. Например, в одной из широко признанных генеалогий казахов отцом Майкы-бийя, родоначальника казахских биев Старшего жуза, называется Сахл (Сейил), далее его происхождение через его отца Му‘аза, деда Джабала ибн Анас-Сахаба ибн Малик и т. д. возводится к первочеловеку/пророку Адаму Сафийялаху¹. В этом списке ближайший сподвижник пророка Мухаммада из числа *ансар* (последователи Пророка из числа мединцев) — Му‘аз ибн Джабал, который на заре истории ислама был послан представителем мусульман (*кади*) в Йемен. На сакральной карте Центральной Азии известно святое место — могила Му‘аза ибн Джабала в г. Маргилане в Ферганской долине. В сакральной генеалогии ‘алидов-ханафитов почитается личность Биби Саййиды — дочери Му‘аза ибн Джабала, супруги ‘Абд ал-Фаттаха ибн Мухаммада ибн ал-Ханафийя, матери ‘Абд ал-Джаббара (см. гл. III).

Про второго персонажа в этом перечне предков — Анаса ибн Малика имеется интересная легенда, распространенная среди *кожа*. Как-то сидели с пророком Мухаммадом его сподвижники и ужинали. Четыре будущих праведных халифа (*чахар-йар*, *шар-йар*) поочередно взяли из рук Пророка по финику. Съев их, они обнаружили на косточках своих фиников надпись «Аллах». Анас ибн Малик, получив и съев финик, не нашел на его косточке ожидаемого слова, отчего сильно расстроился. Пророк Мухаммад успокоил Анаса, сказав: «В случившемся заключается знамение: потомки этих моих четырех сподвижников станут избранными (*хасс*, *ак-суйек*) — *кожа*. А ваши потомки станут многочис-

¹ О разных версиях этой генеалогии см. подробно: *Алтысбес М.* Сүйіндік Айдабол бидін ұрпақтары. Тарихи-генеалогиялық зерттеу. Қарағанды: ҚарМУ баспасы, 2010. Б. 27–33.

ленным сообществом ('амм, 'авамм, кара, широкие массы) и станут известны под названием «казахов»¹.

Схожая легенда, провозглашающая основателем рода казахов уйсун-сподвижника пророка Мухаммада – Оксе ('Уккаша ибн Михсан ал-Асади, Гаккаша), зафиксирована Ч. Ч. Валихановым и Г. Н. Потаниным².

Другая знаменательная личность в истории ислама – Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж (ок. 858–922), совершивший несколько путешествий из Ирака в Туркестан и оставивший глубокий след в истории культуры и суфизма в Центральной Азии³. Новые исследования кыргызского востоковеда профессора А. М. Мокеева показали, что в некоторых вариантах мусульманской концепции происхождения кыргызского народа место прародителя кыргызов отдается Шайху [ал-Хусайну ибн] Мансуру ал-Халладжу. В большинстве случаев его имя приводится также в форме Аналхак (Ана-л-Хакк, т. е. «Я есмь истина») ⁴. Известно, что кыргызы вместе с тремя жузами казахов (Великий, Средний, Младший), а также вместе с каракалпаками и курама составляют особую группу племенных союзов кочевников «Алты Алаш» («Шесть Алаш») ⁵. Можно предположить, в среде всех «Шести Алаш» бытовала общая для них сакральная генеалогия об их происхождении от ал-Халладжа.

В преданиях самих казахских жузов также фигурируют прародители, происхождение которых возводится к арабам. Например, в составе

¹ Устная информация Мухаммед-хана Сайфназарова, село Тугискен Жана-Корганского района Кызыл-Ордынской области, 1993 г.

² Валиханов Ч. Ч. Предания и легенды большой киргиз-кайсацкой орды // Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения / Вступ. статья А. Х. Маргулана. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1986. С. 233–234; Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. № 2-3. 1917. С. 54, 57.

³ Кныш А. Д. ал-Халладж // Ислам. Энцикл. слов. С. 269–271; История Казахстана в арабских источниках. Т. 3 / Сост., пер. с араб. яз., введ., коммент. А. К. Муминова; Сост. указ. У. А. Утепбергеновой. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. С. 41–45; Massignon L. The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam / Translated from the French with a Biographical Foreword by Herbert Mason. Vol. 1–4. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982 (Bollingen series). Vol. 1. P. 177, 187; Vol. 2. P. 441; Vol. 3. P. 247.

⁴ Мокеев А. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. Бишкек: Кыргызско-Турецкий университет «Манас», 2010. С. 176–183; Он же. Новый источник по генеалогии киргизского народа // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 146–151.

⁵ Тынышбаев М. Материалы к истории киргиз-казакского народа (Читаны в Туркестанском Отделе Русского географического общества в 1924 и 1925 гг.). Ташкент: Вост. отд. Киргизского гос. изд-ва, 1925. С. 57.

Старшего жуза племена албан, суан и дулат происходят от Байдибек-ата от его брака с девушкой из числа *кожа* Нурилой (Домалак-ана), дочью потомка Ходжи Ахмада Йасави¹. Племена, представляющие другое крыло Старшего жуза (ысты, канглы, сиргели, шанышкылы, шапырашты и др.), происходят от Ойсыла Кара – Увайса ал-Карани². На настоящей стадии исследований, к сожалению, невозможно анализировать трансформацию доисламских генеалогий в исламские, говорить системно о появлении мусульманских генеалогий на жузовом и племенном уровнях.

В интересной статье Б. Т. Жанаева рассмотрен важный вопрос – пути и способы проникновения в состав казахов представителей неказахской национальности через институт *шала-казаков*³. Примечательно, что в этом процессе участвовало немало семей *кожа*, еще не успевших слиться с известными родами белой кости.

Модель коллективной (общинной) принадлежности членов рода одной группе духовных предводителей – когда старшие и младшие, мужчины и женщины, все были учениками и сподвижниками *кожа*, получила широкое распространение среди казахов. Этот феномен обладает такими чертами, как преданность членов всей общины одному духовному предводителю; служение ему верой и правдой; наследственный принцип передачи духовного руководства; общинные последствия даже за непреднамеренное преступление перед шайхом и др. Известны случаи, когда роды, поклоняющиеся одному и тому же предводителю, назывались «*нир-даш*». Такой важный вопрос, как традиционные связи определенных родов *кожа* с конкретными кочевыми племенами, уже стал предметом специального исследования. Особенность кочевого общества, когда целые родовые группы становились последователями той или иной группы суфиев и *кожа*, рассмотрена профессором

¹ *Әбутәліпұлы М. Ұлылардың ұрпақтары. Қызылорда: ADAST, 2006. Б. 90–100.*

² Широко распространенными в Центральной Азии являются легенды про Увайс ал-Карани. По преданию, умирающий пророк Мухаммад завещал свою *хирку* йеменцу Увайсу ал-Карани, одному из первых суфиев, обращенных в ислам духом Пророка. Мухаммад поручил доставить ее Абу Бакру и двум своим полководцам. Согласно другой версии, *хирку* в Йемен доставили будущие халифы ‘Усман и ‘Али, вручили ее там Увайсу, а много позднее один из учеников последнего привез ее в Центральную Азию. Другие передатчики считали, что *хирку* привез сюда сам Увайс (*Массон М. Е. Катта-Лангар в области средневекового Кеша // Труды Ташкентского гос. ун-та. Вып. 295. Археология Средней Азии, VII. Ташкент, 1966. С. 72–73*).

³ *Жанаев Б. Т. Чала-казаки в XIX – начале XX в.: происхождение, расселение, занятия // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сборник материалов Международ. науч. конф. Алматы: Print-S, 2010. С. 272–304.*

Д. ДиУисом¹. Однако такой обширный вопрос требует еще накопления надежного фактологического материала².

Имена пиров, становившихся со временем легендарными покровителями тех или иных племен, попадали в исторические источники. Однако их систематическое изучение только начинается. Важные сведения о святых авторитетах определенных племен содержатся в приложении (*зайл*) к одному из десяти известных списков «Хадикат ал-‘арифин»³. Автором этого сочинения является Ходжа Исхак ибн Исма‘ил-ата ат-Туркистани ал-Казикурти, родом из селения Турбат (средневековое поселение Хузийан, Казыкуртский район Южно-Казахстанской области). Это произведение составлено йасавийским шайхом в последней четверти XIV в. и посвящено изложению основ учения и практики суфийского братства Йасавийа.

В приложении упоминаются 24 мусульманских святых, считавшихся пирами влиятельных тюркских племен (*бузурган-и узбакан*): шайх Маслихат ад-дин Худжанди (почитаемо его погребение в г. Худ-

¹ *ДиУис Д.* Мангышлак в биографиях Хусайна Хорезми // Культурное наследие. Региональная отраслевая программа (Научно-популярный информационный сборник). Актау: Управление культуры Мангистауской области (в печати); *Idem.* Yasavī Şayhs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries // *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, ed. Michele Bernardini [= Oriente Moderno (Rome), New Series, 15 (76), No. 2 (1996)]. P. 173–188.

² *Жандарбек З. З.* Йасавийа и этническая история населения Дешт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама. Культ святых в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 326–335.

³ Рукопись Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, инвентарный № 11838, лист 140^{а-б}. Она переписана в 1259/1843-1844 г. (л. 132^а). Стоит из 140 листов, имеются также один форзац и два нахзацлиста. Бумага восточная, кремового цвета. Размеры бумаги – 24,5x14,7 см. Размеры текста – 16x9 см. Почерк – *наста‘лик*. На каждом листе имеются 15 строк. Чернила – черные, заглавия и имена написаны кинноварью, некоторые слова сверху подчеркнуты красной линией. Имеются кустоды. Восточный картонный переплет, покрытый зеленым лаком с тиснением: на обеих крышках – тисненный медальон (*турандж*) черного цвета с подвесками красного цвета; крышки обрамлены по краям линиями; корешок – кожаный. Этот список содержит полный текст сочинения «Хадикат ал-‘арифин» (л. 1^б–132^а). Примечательно, что в конце рукописной книги в общем колофоне отмечается (л. 140^б): таммат (!) ал-китаб мусамма би-Хадикат ал-‘арифин би-‘аун ал-Малик ал-Мубин (закончена книга под названием «Хадикат ал-‘арифин» при помощи Владыки ясно Разъясняющего). Описание других существующих списков этого сочинения, см.: *Muminov A.* Islam in the Syr Darya Region from the Twelfth to the Fourteenth Century // *Kazakhstan. Religions and Society in the History of Central Eurasia*. Edited by Gian Luca Bonora, Niccolò Pianciola and Paolo Sartori. Turin – London – Venice – New York, 2009. P. 116–117.

жанде, Таджикистан) и Йаган-шайх были пирами племени катаган (шанышкылы), Хазрат Йусуф-шайх — хитай, Кадир-берди-шайх — жалайыр, Кул-Йулим-шайх — дурмен, Хазрат Х^ваджа Баха' ад-дин, Ахунд-‘Азизан, Суфи-‘Азизлар, Йиглаган-ата — кереит, Чагир-ата, Йулгунли-ата, Эл-Аман-Баба — рамадан, Миср-‘Али-шайх — алчин, Бармук-шайх — каракалпак, Шайх-Маулави — кунгират, Чиллачир-ата — уйшун, Коркут-ата — сиргели, Йамгурчи-ата — уйрак, Йилкичи-ата (помощник Исхак-Баба) — найман, Ак-Тонли-ата — минг, Ак-Тайлак-ата — йуз, Джамал ад-дин-шайх — аргын, Худай-кули-шайх — сарай, Йунсиз-ата — кийат.

Этот же перечень приведен у кокандского автора ‘Аваз-Мухаммад ‘Аттар Хуканди (ум. после 1872—1873) в его хронике «Та’рих-и джахан-нумай»¹.

Сравнение двух этих списков выявило небольшие противоречия между ними. Во втором списке появляются новые лица: 1) Баба Туклик ‘Азиз — бузург (святой) племени мангыт; 2) Бахшайыш-шайх — святой племени кипчак²; 3) Сали-ата — святой племени найман. Однако в нем отсутствует Ак-Тайлак-ата — святой племени йуз. По нашему мнению, выражение «Йалкичи Ата Ханчи [из рода] Хазрат Исхака (?), Сали Ата из Найман»³ можно читать и переводить как «Йилкичи Ата, помощник Хазрата Исхак Вали Ата, из племени найман». В таком случае к первому списку приложения, включенного в состав «Хадикат ал-‘арифин», можно присоединить имена Баба Туклик ‘Азиза и Бахшайыш-шайха. Также можно внести частичные корректировки в идентификацию имен святых («Кадир-берди» вместо «Кадир», «Кул-Йулим» — «Кул-лам», «Чагир» — «Чугра», «Чиллачир» — «Халитчи», «Коркут» — «Курат, Курт»⁴) и названий племен («рамадан» вместо «рамдан» (?), «уйрак» — «ширин»). Однако эти святые, вопреки утверждениям Мухаммад-‘Аваза ‘Аттара Хуканди, не были из числа узбеков, наоборот, как показывают рассмотренные нами выше положения, они имеют арабское

¹ Мулла ‘Аваз-Мухаммад ‘Аттар Хуканди. Та’рих-и джахан-нумай. Рукопись Ин-та востоковедения АН РУз. № 9455/1. Л. 187^а—188^а. Подробный анализ этих сведений см.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 495—496. Этому сочинению посвящена специальная работа: Вахидов Ш. Аваз Мухаммад Аттар Хуканди и его сочинение «Тарих-и джаханнама-йи» (Тухфат ат-таварихи хани). Исследование, перевод, примечания. Автореф. дис. ... канд. ист. наук по специальности 07.00.09 — Историография, источниковедение и методы исторического исследования. Ташкент: Ин-т востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН УзССР, 1990.

² *Beisembiev T. K. Annotated Indices.* P. 110.

³ Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 496; *Beisembiev T. K. Annotated Indices.* P. 513 (Йаликчи Ата Ганчи=Исхак, сын Махдум-и А‘зама).

⁴ *Beisembiev T. K. Annotated Indices.* P. 362 (Курт Ата Сиргели).

происхождение¹. Большой научный интерес представляет выяснение времени и места появления этого списка, а также полная идентификация упомянутых в нем персон. Можно констатировать, что места погребения – святые места большинства из них (Коркут-ата, Баба Туклик ‘Азиза, Бахшайыш-шайха, Йилкичи-ата, Миср-‘Али-шайха) находятся на территории Южного Казахстана. Достоинно внимания и то, что в этом списке из 92 традиционно приводимых племен кочевых узбеков/тюрков названы только те племена (их общее количество 34), которые были вовлечены в той или иной мере в орбиту интересов политики Кокандского ханства. Этот источник требует дальнейшего изучения особенно в плане установления региональных культов конкретных кочевых родов².

Кульг мусульманских старцев-покровителей непосредственно связан с самыми важными сферами хозяйственной деятельности кочевника. В качестве примеров можно назвать пиров – защитников животных, имеющих для номадов ключевое значение:

1) защитник верблюдов – *сахаб* Увайс ал-Карани/Ойсыл Кара, потомок Мухаммада ибн ал-Ханафийа – Бугра/Бура-ата;

2) лошадей – Жылкышы-ата, сподвижник Хазрата ‘Али – Канбар-ата;

3) крупного рогатого скота – другой потомок Мухаммада ибн ал-Ханафийа – Занги-ата;

4) баранов – Шопан-ата;

5) коз – Суксук/Сексек-ата.

Как известно, выращивание именно этих пяти видов животных составляет основу жизнедеятельности кочевников Центральной Азии³. Существует богатая традиция в лечении больных животных при святых местах и совершения паломничества к ним⁴.

В казахском обществе элементы религиозной утилитарности и суеверного опасения мести могущественных предков (святых) *кожа* проявляются в следующих формах:

– особое обращение к *кожа* (*кожеке, ишан-ага*);

– наречение личными именами, связанными с терминологией *кожа* (Кожгельды, Кожабек);

¹ Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство. С. 495.

² Муминов А. К. Устная история как исторический источник // Историческая наука Казахстана: традиции и современность. Алматы: Арыс, 2009. С. 151–155.

³ О других животных, имеющих отрицательные качества в глазах мусульман, см.: Тэджиев К. Қазығұрт баурайындағы аңыздыр. Қазығұрт, 1993. Б. 12–14 и др.

⁴ Barfield T. J. The Nomadic Alternative. New Jersey: Prentice Hall, 1993. P. 138.

- приглашение *кожа* на постоянное местожительство (почет для аула);
- выделение специальной доли воды для них (*сыйлау-су*);
- стремление иметь «аулийе» («главу кладбища») из числа видных *кожа* для основания фамильной усыпальницы;
- неприкосновенность самих *кожа*, их имущества и скота во время межплеменных столкновений (наделение *тамгой*) и др.

В сконцентрированном виде представления о респектабельности *кожа*, проявлении традиционного уважения к ним, страхе перед ними нашли свое отражение в *хадисе* (предании от Пророка), приведенном в одном из списков насаб-нама: «Как передают, сказал Пророк, мир ему: «Уважайте моих потомков – и праведных, и согрешивших!» Как все без исключения благородные сподвижники – да будет доволен всеми ими Аллах! – передают о том, что Господин – да благословит его Аллах и приветствует! – сказал: «Тот, кто ссорится и враждует с моими потомками, тот подвергнется десяти несчастиям: 1) он будет унижен на глазах у народа всего мира; 2) он подвергнется безысходности и бедности; 3) станет для него крайне затруднительным овладение науками о *шари‘ате*; 4) всегда он будет пребывать в состоянии рассредоточенности, испуга и беспокойства; 5) он превратится в человека скупого и алчного; 6) он заболит неизлечимой болезнью; 7) он лишится дара речи при своей смерти; 8) он покинет этот мир неверным – прибегаем мы к Аллаху от него [проклинаемого]; 9) он опозорится в Судный день; 10) он попадет в Ад». Аллах лучше ведает!»¹

Следует отметить, что феномен *кожа* можно изучать в контексте формирования и внутреннего развития самого казахского мусульманского общества. Существующие на сегодняшний день взгляды на этот счет представляют собой совокупность эклектично подобранных данных, концентрирующих внимание читателя преимущественно на оказываемых «извне» влияниях и на не связанных между собой фактах распространения ислама в другие времена и в других регионах. При этом акцент делается на встречах иностранных путешественников, чиновников, военных с рядовыми членами общины. Попыток понять особенность казахского мусульманского общества через изучение среды носителей так называемого «теоретического ислама» – богословов, ‘улама’, духовных предводителей – не было предпринято.

Исключительное значение в распространении ислама среди казахов некоторые исследователи придают суфизму², называя его видоиз-

¹ Исламизация и сакральные генеалогии в Центральной Азии. Т. 2. Перевод текста № 4. С. 149–150.

² Юдин В. П. «Зия ал-кулуб» Мухаммад Аваза о казахах XVI века // Вестник АН Казахской ССР. № 5. 1964. С. 66–70.

мененной, даже адаптированной формой ислама в Великой Степи¹. Известна деятельность в Туркестане Ходжи Ахмада Йасави², эпонима суфийского братства Йасавийа, правда, в более поздней интерпретации, кубравийского шайха Сайф ад-дина ал-Бахарзи (ум. 659/1261) по обращению золотоордынского хана Берке-хана в ислам³. Однако Сайф ад-дин ал-Бахарзи до сих пор был известен исключительно в качестве кубравийского шайха. Теперь становятся известными факты, характеризующие его также как ханафитского *факиха*. Например, Бурхан ад-дин Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Аби Бакр ибн ‘Умар ас-Самарканди ан-Нушабади ал-Бухари, известный под прозвищем Кади ал-мамалик ат-туркийя (род. 643/1245-1246, ум. 723/1322 вблизи Табриза), в 656/1258 г. получил авторизованное разрешение (*иджаза*) от самого Сайф ад-дин ал-Бахарзи на передачу труда «ал-Кунья» хорезмийского ханафитского *факиха* Мухтара ибн Махмуда аз-Захиди ал-Газмини (ум. 1260)⁴. Этот шайх также учился у главы бухарских ханафитов Шамс ал-А’имма ал-Кардари (ум. 1244). В медресе «ал-Ханийя», построенном Саркутибике, матерью Монке-хана (1251–1960), *мударрисом* по ханафитским дисциплинам и *мтавалли* действовал Сайф ад-дин ал-Бахарзи. В его *медресе* обучалось до тысячи студентов⁵. Обитель ал-Бахарзи в Фатх-Абаде имела библиотеку с книгами по ханафитскому *фикху*⁶.

Также в исследованиях отмечается, что система ценностных ориентиров социокультурной общности казахов, переработанных на основе

¹ Кодар А. Среднеазиатский суфизм в системе степного знания // Б-ка классической тюркской поэзии «Симург». Новый Интернет. Дата размещения сайта 2000 г.

² ДиУис Д. Ахмад Йасави // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Вып. 4. С. 8–12.

³ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из арабских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем. Перераб. и доп. изд. / Подгот. к новому изд., введ., доп. и коммент. Б. Е. Кумекова и А. К. Муминова. (Серия «История Казахстана в арабских источниках». Т. 1). Алматы: Дайк-Пресс, 2005. С. 88, 113–114, 165, 182–183, 280, 289, 353; Richard, Jean. La conversion de Berke et les débuts de l’islamisation de la Horde d’Or // *Révue des Études Islamiques*. Vol. 35 (1967). P. 173–184.

⁴ Мухаммад ибн ‘Али ибн Тулун ад-Димашки. ал-Гураф ал-‘алийя фи тараджим мута’аххирий ал-ханафийя. Рукопись библиотеки Сулайманийя. Ф. Şehid ‘Ali Paşa. № 1924, л. 201^б–202^а.

⁵ Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. 1. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1963. С. 549.

⁶ Рукопись ИВРУ-1. № 3907. Этот сборник, содержащий в себе четыре трактата Абу Хамида ал-Газали (ум. 505/1111), был переписан в 543-544/1149-1150 гг. в Самарканде в квартале «Сиккат ал-лаббадин» с оригинала, принадлежащего Абу Хафсу ан-Насафи (ум. 537/1142). Впоследствии он был перевезен в Бухару и, как свидетельствует пометка в нем, в IX/XV в. хранился в библиотеке Фатх-Абада.

исламской доктрины, нашла свое отражение в многочисленных *жырах* и *дастанах*¹.

Как показало наше изучение культурного мира *кожа*, идеологическая составляющая казахского мусульманского общества сформировалась постепенно на базе освоения и развития элементов нескольких учений ислама:

1. Идеологическое наследие учения и деятельности Абу Муслима (747–755)² нашло свое отражение в сохраняющемся культе святых (Мухаммада ибн ал-Ханафийа, Исхак-Баба и других его потомков), элементах учения кайсанитов (получение духовного завещания от Пророка, учение о «скрытом имаме», исчезновение имама, знание имамом сокровенных тайн, хранившихся в роду ‘Али ибн Аби Талиба и др.)³.

2. Наследие ранних арабов и их потомков, проживавших в городских центрах (Баласагун, Кулан, Ашбара, Мерке, Тараз, Исфиджаб, Арсубаникент, Фараб, Васидж, Сауран и др.), сохранило свою преемственность и трансформировалось в учение традиционалистов (*Ахл ал-хадис*). Оно позднее приобрело форму учения шафи‘итов (шафи‘ийа). Их элементы можно видеть в местном культе святых (Мухаммад ибн Васи‘, Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши⁴, их сподвижников), долгожителей (Абу Джа‘фар Мухаммад ибн Настур ар-Руми⁵, Арслан-Баб, Исхак-Баб), в творчестве шафи‘итских *факихов* на левобережье Сырдарьи (ал-Хайсам ибн Кулайб аш-Шаши, ум. в 947 г.; Мухаммад ибн Ахмад аш-Шаши, 1038–1114)⁶, ранних суфиев.

3. Суфизм представлен учениями нескольких суфийских братств. Левобережье Сырдарьи в ее среднем и нижнем течении в средние века находилось под влиянием Хорезма, и, как следствие, здесь сильно было влияние кубравийского *тариката* (Баба Камал Джанди Сигнаки,

¹ Есим Г. Казахская философия // Мысль. № 7. 2004. С. 67; Он же. Казахская философия // Философия: Учеб. для студентов вузов / Сост. Н. Ж. Байтенова. Алматы: Казак университеті, 2006. С. 134.

² Большаков О. Г. Абу Муслим // Ислам: Энцикл. слов. С. 10; Бобровников В. О. Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 15–19.

³ Прозоров С. М. ал-Кайсанийа // Ислам: Энцикл. слов. С. 127–128. О возможном влиянии этого наследия на творчество последующих мыслителей см.: Муминов А. Религиозно-политическая деятельность Абу Насра ал-Фараби // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.). С. 78–88.

⁴ Прозоров С. М. ал-Каффал // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 189–191.

⁵ Извлечения из сочинений XII–XVI веков. (Серия «История Казахстана в арабских источниках». Т. 3). Алматы: Дайк-Пресс, 2006. С. 19–20, 22–25.

⁶ Мухамедов Н. А. Место ученых оазиса Шаша в исламских науках (X–XII вв.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук по специальности 24.00.02 – История и источниковедение ислама. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2005.

ум. в 1273)¹. В золотоордынское время усиливается влияние последователей Саййид-Ата и йасавийского братства. В последующем растет превосходство накшбандийского тариката. Деятельность кубравийского шайха Сайф ад-дина ал-Бахарзи, накшбандийского шайха Ходжи Мухаммада Парса ал-Бухари (ум. 1420) и сочинение «Хадикат ал-‘арифин» Ходжи Исхака ибн Исма‘ил-ата ал-Кадикурти ат-Туркистанни являются свидетельством того, что в рамках этих суфийских братств усиливается влияние ханафитского *мазхаба*. По существу, они одновременно с суфийским учением проповедуют учение этого *мазхаба*.

Таким образом, среди *кожа* исторически получили развитие учения нескольких суфийских *тарикатов* (Кубравийа, Йасавийа, Накшбандийа, Кадирийа). Для нового периода характерно обнаружение вместе с родословными документами разрешений на обучение суфийскому пути (*иршад-нама*²), выданных ученым – предкам семейств *кожа*. Например, в документе от 1922 г. утверждается, что сын Шах-и Ахмеда Хазрета (1812–1878) – Сафар-‘Али получил накшбандийскую *силсилу* через посредство своего отца, от его учителя Халифа Менгли-кул, а тот – от самого Халифа Хусайна (ум. 1834)³. На основании этого можно утверждать, что изучение истории определенных семейств *кожа* нужно вести без жесткой связи с определенными суфийскими братствами.

4. Богословско-правовая школа Абу Ханифы довольно рано заняла ведущие позиции в центральных городах Центральной Азии (Бухаре, Самарканде). Распространение ее учения на регионы Казахстана было постепенным.

В науке хорошо известен факт о том, что Абу Ханифа (ум. 150/767) в качестве лидера многочисленных мурджи‘итских групп, ведущих в то время открытую или идеологическую борьбу неарабов (‘*аджам*; пер-

¹ Сам Наджм ад-дин Кубра для распространения учения Кубравийа направил своих учеников: Камал ад-дина аш-Шурнаки (эту нисбу мы предлагаем читать так вместо «ас-Сирнаки» и «аш-Шерйаки») в Туркестан, Низам ад-дина ал-Джанди – в Дашт-и Кипчак. См.: Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. С. 113, 353; *DeWeese D.* The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia // *Iranian Studies*, Volume XXI, Number 1-2, 1988. P. 45–83; *Idem.* Baba Kamal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia // *Der Islam*, Band 71, 1994. P. 58–94.

² Название этого документа звучит по-казахски «шатырхат» (*Жапарұлы Б., Омарұлы Ж. Қажы Мәді* (Дуана) *кожа баласы...* Б. 46).

³ *Асқар Маңабай (Уәли)ұлы.* Эзиз әулет. Шахиахмед Хазрет пен оның інісі Фатих имамның һәм олардың ұрпақтарының шежіресі. Алматы: Өнер, 2001. Б. 16–17; Об этой линии Накшбандийа см. подробно: *Бабаджанов Б. М.* Хусайнийа // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов.* 2006. Т. 1. С. 431–432; *Он же.* Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // *Суфизм в Центральной Азии.* С. 331–359.

сов, тюрков) за равноправие с арабами, против дискриминации прав большой массы людей-мусульман в общественной жизни, положил начало в деле распространения его религиозно-теологического, а затем – религиозно-правого учения в Восточном Хорасане и Мавараннахре¹. Известно, что мурджи'иты – предшественники ханафитов, в 20–40-е гг. II/VIII в. представляли значительную и активную группу мусульман, выступавшую в Мавараннахре за упрощение требований к людям из местного населения, желающим принять ислам, в защиту прав и интересов новых мусульман. Именно это было фундаментом для будущих успехов ханафитов в Центральной Азии.

Ханафитский *мазхаб* и его эпоним Абу Ханифа уже в ранний период были вовлечены в процессы сложения местного социокультурного комплекса на новой исламской почве, что дало возможность направлению этого толка занять доминирующее место в мусульманском обществе Центральной Азии. Его взаимодействие и взаимопроникновение с национальными культурами региона продолжались и в последующие периоды истории края.

В VI–VIII / XII–XIV вв. заметна научная деятельность местных деятелей ханафитского *мазхаба* в городах, находившихся в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи. Целая плеяда *факихов* из таких городов, как Сайрам (Исфиджаб), Арсубаникент, Фараб, Отрар, Зарнук, Иткан (Икан), Сулхан, Узганд, Аркук, Сыгнак, Барчинканд (Барчинлигкент), Джанд и др., оставила заметный след в истории мусульманского права. Также ханафиты были активны в распространении учения своего *мазхаба* в пределах Золотой Орды. Например, Мухаммад ибн Хаджжи Са'ид ад-дин Мухаммад ибн 'Иса аш-Ширвани в Сарай ал-джадида в *джумада* II 740/декабре 1339 г. переписал книгу Низама ад-дина ибн Бурхана ад-дина ал-Маргинани «Джавахир ал-фикх»² в

¹ *ал-Мударрис, Мухаммад Махрус 'Абд ал-Латиф*. Машайх Балх мин ал-ханафийа ва-ма инфараду бихи мин ал-маса'ил ал-фикхийа. ал-Джуз' 1. Багдад: ад-Дар ал-'арабийа ли-т-тиба'а, 1978. С. 128–132; *Madelung W.* The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism // *Der Islam*, LIX (1982). P. 32–39; *Idem.* Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London: Variorum Reprints, 1985; *Marín-Guzmán, Roberto.* The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurāsān: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion, and Religious Groups in its Genesis // *Islamic Studies*. 33 (1994). P. 227–252; *Agha, Saleh Said.* A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution through Application // *Journal of Islamic Studies*, 8:1 (1997). P. 1–42.

Мавараннахр – исторический регион в Центральной Азии, расположенный на части ее территорий между реками Амударья и Сырдарья.

² *Низам ад-дин ибн Бурхан ад-дин ал-Маргинани*. Джавахир ал-фикх. Некаталогизированная рукопись Ин-та востоковедения АН РУз № 9533.

городе Сарай в 759/1357-1358 г.; Мухаммад ибн Мухаммад ал-Харави переписал «ал-Фикх ан-нафи» Насира ад-дина Абу-л-Касима Йусуфа ибн Мухаммада ал-Мадани ас-Самарканди¹; Шараф ад-дин ибн Камал ад-дин ал-Кирими составил комментарий на «ал-‘Ака’ид» Абу Хафса ан-Насафи, «ат-Талвих» Са’д ад-дина ат-Тафтазани, а Ахмад ибн Махмуд ал-Джанди в 751/1350-1351 г. прокомментировал «ал-Мисбах» ал-Мутарризи², Мухаммад ибн Аййуб ибн Йусуф ибн Хасан ибн Наср ал-Джанди в начале 704/1304 г. в городе Крым (Золотая Орда) переписал «Умдат ал-фатава» ас-Садра аш-Шахида и «Мухтар ал-фатава» Абу Хафса ан-Насафи³ и т. д.

Одним из великих представителей присырдарьинской школы ханафитов является Амир-Катиб ибн Амир-‘Умар ал-Иткани ал-Отрари ал-Фараби (род. в *шаввале* 685 г. / ноябре-декабре 1286 г., ум. 11 *шаввала* 758 г. / 27 сентября 1357 г.). Ал-Иткани происходил из присырдарьинского городка Икан, что находился в округе Фараб. Начальное образование он получил на родине у местных *факихов*. Учителями ал-Иткани были присырдарьинские ханафиты: Джалал ад-дин ас-Сигнаки (ученик Шамс ал-А’имма ал-Кардари, умершего в 644/1244), Хусам ад-дин ал-Фараби, известный по прозвищу ‘Умарак (ученик Бадр ал-А’имма ал-Кардари Х^ахар-зада), Шараф ад-дин ал-Джанди (автор сочинения «ал-Иклид», учитель Шараф ад-дин ал-‘Акили)⁴. Затем ал-Иткани в Бухаре продолжил свои занятия у Бурхан ад-дина ал-Хурифагни (ученика Хамид ад-дина ар-Рамуши и Хафиз ад-дина ал-Кабира ал-Бухари), Шараф ад-дина ал-‘Акили, Аршад ад-дина ас-Сарахси (ученика ал-Маймарги), Бурхан ад-дина ал-Аршади, Насир ад-дина Карвак, Насир ад-дина ал-А’раджа (ученика Хафиз ад-дина ал-Кабира ал-Бухари), Бурхан ад-дина ал-Хуттали (ученика Шараф ад-дина ал-Касани), Джалал ад-дина ас-Саффар, Хусам ад-дина ас-Сигнаки, Шамс ад-дина ал-Кубави (ученика Шамс ал-а’имма ал-Кардари), Тадж ад-дина Мухаммад ибн Ахмад ал-Хаким ал-Йумаки (ученика Хамид ад-дина ад-Дарир и Хафиз ад-дина ал-Кабира ал-Бухари)⁵.

¹ *Насир ад-дин Абу-л-Касим Йусуф ибн Мухаммад ал-Мадани ас-Самарканди. ал-Фикх ан-нафи*. Рукопись библиотеки Сулайманийа. Фонд «Фатих» 2198. Л. 1^б-259^а.

² *Шихаб ад-дин ибн Баха’ ад-дин ал-Марджани ал-Казани. Китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар. ал-Кисм 1-2. Казань, 1897-1900. Ч. 1. С. 85-86.*

³ *ас-Садр аш-Шахид. ‘Умдат ал-фатава. Рукопись библиотеки Сулайманийа, Fatih 2345. Л. 79^б.*

⁴ *Амир-Катиб ал-Иткани. ар-Рисала фи раф’ ал-йадайн. Рукопись библиотеки Университета Лейден, Or 706. Л. 1^б-21^б.*

⁵ Там же. Л. 11^{а-б}.

Также малоизвестными в науке остаются представители бассейна среднего течения Сырдарьи — Хусам ад-дин ал-Барчинканди, Хусам ад-дин ас-Сигнаки, Ахмад ибн Махмуд ал-Джанди, Абу Хамид Ну‘ман ибн Ибрахим аз-Зарнуджи, Саййид Джалал ал-Иткани ал-Утрари, Бадр ад-дин ибн Зирак ас-Сулхани, Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ал-Аркуки, ‘Ала’ ад-дин Ахмад ибн Мухаммад ас-Сайрами и др.

Как показали вышерассмотренные генеалогии *кожа*, многие их роды являются прямыми потомками ведущих ханафитских авторитетов. Например, Сунак *кожалар* являются потомками крупнейшего ханафитского богослова, правоведа и методолога Хусам ад-дина ал-Хусайна ибн ‘Али ибн Хадждажа ас-Сигнаки (ум. 1311 или 1314), Шамши *кожалар* — известного ханафитского авторитета Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. 991), Кырык-садак *кожалар* — династии бухарских Садров (1102—1232) и др. К тому же основными родовыми центрами *кожа* были присырдарьинские города, где в XIII—XIV вв. полностью установилось доминирование ханафитского мазхаба. Кстати, личное имя Мухтара Ауэзова происходит от почетного наименования Имама Абу Ханифы (Мухтар — «избранный»).

Главенство ханафитского *мазхаба* в казахском мусульманском обществе привело к широкому внедрению в нем системы конфессионального образования, которая была представлена *мектепами* (*мактаб*) и медресе (*мадраса*). Эти школы распространяли комплекс знаний о нормативном исламе. Традиционные конфессиональные учебные заведения уходят своими корнями вглубь веков. В них сосуществовали два уровня образования — организованный (институционализированный: *мактабы*, *мадраса*) и неорганизованный (неинституционализированный: обучение на дому детей, бином «учитель — ученик», суфийские кружки «*халка*») и др. Сеть конфессиональных школ в традиционном обществе существовала за счет доходов с *вакфов*, разных форм добровольных пожертвований граждан (*ихсан*, *хайр-садака*, *назр* и др.)¹.

Учебный процесс традиционно организовывался преподавателями (*мактаб-дар*, *мулла*, *кари*, *мударрис*, *ахунд*, *устаз* и др.). Действенный контроль за качеством обучения и методикой преподавания должен был осуществляться со стороны *шайх ал-ислама*.

¹ О вакфном хозяйстве в Средней Азии см.: Чехович О. Д. Документы аграрных отношений в Бухарском ханстве. Ташкент, 1954; Абдураимов М. А. Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI — первой половине XIX века: В 2 т. Ташкент, 1966; Иванов П. П. Архив хивинских ханов XIX века: описание документов с историческим введением. Ленинград, 1940; Казаков Б. Документальные памятники Средней Азии. Ташкент, 1987; *Idem*. Bukharan Documents: the Collection in the District Library, Bukhara (ANOR, 9). Berlin, 2001; Семенов А. А. Бухарский трактат о чинах и званиях // Советское востоковедение. № 5. 1948. С. 137—153.

На начальном этапе (*мектеб, мактаб*) учащимся прививались навыки чтения и заучивания текстов наизусть (на основе выучивания одной седьмой части Корана — «Хафт-и йек», *диванов* персоязычных и тюркоязычных поэтов). Идеология местной формы бытования ислама (ханафитского и суфийского содержания) осваивалась в результате прохождения стандартных учебников типа «Чахар китаб», «Бедан» и др. Большая часть населения ограничивалась этим объемом знаний.

Наиболее способные учащиеся продолжали занятия. На следующих ступенях образования (мадраса: нижняя ступень — «адна», средняя — «аусат», высшая — «а'ла») можно выделить блоки дисциплин: арабская филология (*ал-'арабийат*), коранические науки ('улум ал-Кур'ан), хадисы ('улум ал-хадис), богословская философия (*ал-'ака'ид ва-л-мантик*) и мусульманское право (*ал-фикх*). Если по части мусульманского права изучались преимущественно ханафитские труды, то в хадисах и теологии наблюдается слияние ханафитских и шафи'итских традиций. Следует особо выделить смешение матуридитских и аш'аритских традиций в теологии. Эта система конфессионального образования, сформировавшаяся в основном в Тимуридскую эпоху (1370—1506), дошла до нового времени с незначительными изменениями и дополнениями¹.

Среди новых изменений, внесенных в последующие века, можно упомянуть появление персоязычных, тюркоязычных переводов элементарных учебников, все большее выделение в отдельные самостоятельные институты заведений, где готовили чтецов Корана (*кари-хана*), читали сочинение «Дала'ил ал-хайрат» (*дала'ил-хана*) ал-Джазули (ум. 1465)². Нужно отметить консервативность этой системы: по части мусульманского права изучали, выучивали наизусть «Китаб ал-хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. 1197), «Шарх ал-викайа», «Мухтасар ал-викайа» («ан-Нукайа») ал-Махбуби (ум. 1346), по хадисам — «Мишкат ал-масабих» ал-Хатиб ат-Табризи (писал в 1336), по *тафсирам* — «Анвар ат-танзил» ал-Байдави (ум. 1316), «Мадарик ат-танзил» 'Абдаллах ибн Ахмад ан-Насафи (ум. 1310) и др.

Нередко *кожа* и суфийские шайхи, особенно в регионах с преобладающим кочевым населением, для преподавания своим *муридам* на-

¹ *Subtelny M. and Khalidov A. The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh // Journal of the American Oriental Society. № 115. 1995. P. 210–236.*

² Эта книга североафриканского автора получила широкое распространение в мусульманском мире. О бытовании этой книги среди мусульман Северной Африки см.: *Witkam J. J. Vroomheit en activisme in een islamitisch gebedenboek. Leiden, 2002.*

чальных религиозных знаний (*шари‘ат*) нанимали *мударрисов*, *ахунов* из числа ханафитских *факихов* и сами открывали ханафитские *мадраса*.

В этой системе главное внимание уделялось изучению религиозных наук (*‘улум динийа*). Например, арабская филология (*‘арабийат*) и история (*кисас ал-анбийа‘*) обслуживали основные религиозные дисциплины. Это указывает на конечную цель этой сети образования – подготовка религиозно высокообразованных людей (*мулла*, *‘улама*). Кадры для производственных сфер (ремесленники, земледельцы, парикмахеры, лекари и др.) готовились в семейных ремесленных кругах (*уста-хана*)¹.

В Тимуридский период вечные соперники – ханафиты и шафи‘иты на Востоке (Машрик; Мавараннахр и Хорасан) были вынуждены объединиться перед лицом усиления общего соперника – суфийских братств. В результате объединения этих школ сложился круг учебников и учебных пособий *мадраса*, который представлял из себя самодостаточную систему. За долгий период в нее вносились незначительные изменения, которые состояли, например, из редких супракомментариев (*хашийа*) и толкований известных классических текстов (*шарх*), на адаптированных изложениях (*мухтасар*, *мунтахаб*) прежних текстов на персидском (*фарси*) и, реже, на тюркском (*турки*) языках и т. п.

Сложившаяся система предполагала освоение нескольких уровней знания, пригодных, в большинстве случаев, для практического применения на поприще имама мечети, более высокий уровень – в чине *а‘лама*, *шайх ал-ислама*, *кади*, либо учителя в *мадраса* и т. п. Желающие поднять свои знания на еще более высокий уровень (а таких людей было не так много), делали это преимущественно самостоятельно, в крайнем случае, под руководством какого-нибудь знатока. Такая система породила, так сказать, узкоориентированный стимул большинства желающих получить традиционное мусульманское образование: освоить необходимый минимум теологических знаний с тем, чтобы затем капитализировать его на той или иной должности (*имам*, *кади*, частное преподавание и проч.). Система обучения в *мадраса* почти не изменилась даже после российской колонизации, о чем позже писали реформаторы (так называемые джадидисты, сторонники *усул-и джа-*

¹ Как показала исследователь Шарифа Тошева, уставы («цеховики-обрядники») ремесленников и земледельцев пропитаны суфийским духом: *Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts fuer Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan*. Herausgeber: Juergen Paul (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 37). Stuttgart, 2002. S. 284–308.

дид), резко критиковавшие эту систему (*усул-и кадим*)¹. Положение в традиционном образовании имело прямую связь с религиозной средой в регионе.

В рамках учения *мазхаба*, обычного права и традиций местного общества началось взаимное сближение разных элементов науки и практики. Например, традиционные мусульманские понятия «избранные» (*хасс*, *хавасс*), широкие массы народа (*'амм*, *'авамм*) нашли свои параллели в определениях «*ак-суйек*» и «*кара*» в кочевом обществе. Итак, феномен *кожа* может рассматриваться в контексте норм шари'ата и их приспособления к положениям обычного права (*'урф*).

Стремление *кожа* сохранить свою самобытность через экзогамные браки нашло свое отражение в учении *бара'а* в ханафитском *фикхе*, которое запрещает мусульманской женщине выходить замуж за мужчину ниже ее социального статуса. Фактически это положение отвечало устремлениям *кожа* в сохранении и продолжении своей идентичности по мужской (агнатической) линии.

При отсутствии наследников мужского пола такая брачная стратегия позволяет новым семьям *кожа* наследовать сакральный капитал прежних известных семейств. Святость потомков Пророка так ценится, что она может наследоваться и по женской линии. И вообще многие *кожа* внимательно следят за своей родословной по женской линии. В качестве примеров можно привести историю потомков ханафита Занги-ата и бакрида Лутфаллаха Чусты (ум. 1572), которые, как показывает изу-

¹ Недостаток материала не позволяет говорить о методах преподавания так сказать светских наук (например, в бухарском и самаркандском *мадраса* Улугбека). Некоторый материал здесь дают нам вакфные документы. В качестве самого показательного примера назовем вакуфные документы (Центр. гос. архив РУз. Фонд И-323. Док. № 114, 1194/3, 1195/3; составлены в 1201/1786–1787 г.), в которых жертвователи передают денежные средства на реставрацию (*марамат*) книг *мадраса* Улугбека в Бухаре (построено в 1437 г.). Жертвователи ставят условием, чтобы средства расходовали на реставрацию «только полезных книг» и исключить из числа реставрируемых «беспользные книги», вроде книг по философии (*фалсафа*), астрономии (*'илм ан-нуджум*), *каламу* и тому подобное.

Кроме сотен вакуфных документов, здесь мы сошлемся на этнографические исследования и на воспоминания местных жителей, учившихся или обучавших в *мадраса* Бухары (см., напр.: *Сухарева О. А.* Бухара XIX – начала XX в. (Позднефеодальный город и его население). М.: ГРВЛ, 1966. С. 74). Сравните фонды рукописей, состоящие в основном из учебников, и репертуар учебных пособий, представленных в книге среднеазиатского богослова самого конца XIX в.: *'Абд ал-Кадир ибн Мухаммад-Амин*. Маджма' ал-ансаб ва-л-ашджар. С. 65–189. См. также: *Зиядов Ш. Ю., Муминов А. К.* Библиотека Дукчи-Ишана // Манакиб-и Дукчи Ишан. С. 344–385.

чение письменных генеалогий, не имели наследников мужского пола. Их высокий авторитет стал впоследствии главным символическим капиталом в семейных генеалогических традициях других саййидов – их потомков по линиям их дочерей (*гул-и сурхийя, маулана’и*).

Кожя стали занимать значительное место в средневековом мусульманском обществе. Как во многих мусульманских обществах, они были выделены в отдельные группы подданных: для решения проблем *кожа*, управления ими были созданы определенные институты (*никабат, сийадат*), назначены чиновники (*накиб, назир, садр* и др.). Малообеспеченным *кожа* стали выделять материальную помощь (*ризк, хумс*) из казны (*байт ал-мал*), общественных фондов (*вакф*). Другими формами привилегий потомков Пророка стало их освобождение от налогов (*‘аварид, такалиф, русум*), общественных повинностей. Также широко практикуемым обычаем со стороны населения явились всякого рода добровольные подношения, подарки (*хиба, садака*) *кожа*. Этим правилам старались придерживаться во всех мусульманских государствах.

С увеличением числа групп политических сторонников и расширением круга потомков Пророка возникли специфические жанры в литературе, связанные с их генеалогией, историей и «преимуществами» – *ансаб, фада’ил* и др.¹ В отличие от ши’итских общин, в суннитском казахском мусульманском обществе сформировался особый жанр, в котором главным был сбор специальной информации (*айаты* из Корана, *хадисы, ахбар* и другие сведения, *фетвы, ривайаты*) для легитимации особого положения потомков Пророка и четырех его сподвижников. Среди сочинений этого жанра, в первую очередь, следует назвать «Шараф ас-садат» Шихаб ад-дина Ахмада ибн Шамс ад-дина ибн ‘Умара ад-Даулатабади ал-Балхи (начало XVII в.)². Это неопубликованное сочинение часто используется составителями родословных документов. В основном из него приводятся многочисленные цитаты на темы происхождения *кожа* и предоставления им привилегий.

С другой стороны, следует подчеркнуть, что почитание потомков Пророка (или ‘Али ибн Аби Талиба) впитало в себя многочисленные местные традиции проявления уважения к именитым и знатым людям. Например, роль регулятора социальных норм, нравов приписывалась *кожа*, о чем говорит казахская поговорка – «Не осталось *хаджжи*, который говорил бы “не делай так”, и нет *кожа*, который говорил бы “прекрати такое”» («Ай” дейтін ажы жок, “кой” дейтін *кожа* жок).

¹ Morimoto K. The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th and 11th century Middle East // Oriente Moderno, XVIII (1999). P. 541–570.

² Шихаб ад-дин Ахмад ибн Шамс ад-дин ибн ‘Умар ад-Даулатабади ал-Балхи. Шараф ас-садат. Рукописи Ин-та востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз. № 9310/1, л. 1–84; 9934/1, л. 1–61.

Кожа до последнего времени играли ключевую роль в духовной жизни казахского мусульманского общества. Об этом свидетельствуют данные косвенных источников. Например, *кожа* составляли значительную часть среди имамов мечетей, преподавателей *медресе*¹, следовательно, их было немало в числе репрессированных служителей культа².

Формирование национальной идеи и элементы традиционной духовной культуры. После 1991 г. произошли большие изменения в политике: ислам был частично легализован и выборочно включен в национальную историю, религиозная идентичность сама по себе перестала быть объектом прессинга и репрессий, многие религиозные ритуалы приобрели публичный характер. В современный период независимые государства Центральной Азии при выработке национальной идеологии стараются максимально использовать то своеобразное, особое, которое существует в местной форме бытования ислама.

Культурный мир *кожа* является одним из источников, который мог бы дать многое для начинаний в этом направлении. Восстановление достаточно высокого статуса ислама в казахском обществе подразумевает преемственное развитие интеллектуального наследия, хранителями которого являются *кожа*. Это, в первую очередь, относится к системе мусульманского конфессионального образования, в которой список и содержание изучаемых предметов и учебников с каждым годом отдаляются от традиционных. Стремление к возрождению духа *мектебов* и *медресе*, безусловно, усилило бы интерес к разностороннему наследию духовной культуры *кожа*.

Таким образом, *кожа* со временем стали потомственными богословами, носителями и интерпретаторами исламского учения в казахском мусульманском обществе. Главное его отличие от других мусульманских обществ, особенно в оседло-земледельческих регионах, состояло в непосредственной передаче функций служителей культа по родственной линии из поколения в поколение. Культурный мир *кожа* дает представление о различных сторонах религиозной жизни казахского мусульманского общества – о преподавании богословских дисциплин, выполнении требований нормативного ислама, формах бытования «народного ислама», мифологии, традициях, об обычаях, суевериях и других проявлениях духовной жизни, распространенных среди широких слоев верующих.

¹ *Әбсәттар қажы Дербісәлі*. Қазақстан мешіттері мен медреселері. Рухани шамшырақтар (IX–XX ғғ.). Алматы: Аруна, 2009.

² Эхо массовых политических репрессий. Трагические судьбы священников Казахстана. Астана: Ассоциация жертв незаконных репрессий, 2006.

Глава III. САКРАЛЬНЫЙ МИР ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЕГО ГЕРОИ

Главными действующими лицами в сакральном мире Центральной Азии являются герои. Их можно условно подразделить на три большие группы: 1) библейско-коранические персонажи (см. гл. II); 2) деятели раннего ислама; 3) герои поздних времен.

Среди персонажей сакрального мира значительную группу составляют деятели раннего ислама – сподвижники пророка Мухаммада (*сахаб*), в особенности его ближайший родственник – племянник и зять ‘Али ибн Аби Талиб. Он известен в местных преданиях под именем Хазрат ‘Али. Центральная Азия изобилует святыми местами, связанными с его именем. Кроме Хазрата ‘Али в сакральном мире региона присутствует значительное количество святых персон, связанных с ним – либо кровнородственными узами (отец – сын, отец – дочь, супруг – супруга, брат – сестра, дальние родственники, «жеты агайын» – «семеро братьев»), либо отношениями субординации (хозяин – слуга, предводитель – его воин, сподвижник, флагман) и др.

§ 1. Хазрат ‘Али и его потомки¹

Следует констатировать, что культ ‘Али ибн Аби Талиба необычайно широко распространен в Центральной Азии². Он является главным героем многочисленных сакральных сказаний.

‘Али ибн Аби Талиб в качестве героя сакральных сказаний

Повествования о Хазрате ‘Али широко бытуют в Центральной Азии. В прошлом их исполняли сказители на массовых мероприятиях – на свадьбах, празднествах и собраниях. Богатые люди организовывали специальные вечеринки, на которых собравшиеся до утра слушали

¹ При написании данного раздела мы опирались на результаты наших совместных с канд. ист. наук Н. У. Абдулахатовым полевых исследований по культу Хазрата ‘Али и его потомков в Ферганской долине (2003–2005 гг.). Родословную линию от Хазрата ‘Али до современных потомков семьи Ауэзовых по принципу «отец – сын» см. в разделе «Введение».

² *Абдулахатов Н., Гозиев Т.* Шохимардон. Shohimardon / Отв. ред. А. К. Муминов. Ташкент: Ёанги аср авлоди, 2010. С. 397, 423 (на англ., рус. и узб. яз.).

рассказы о битвах Хазрата 'Али. Люди получали от них огромное удовольствие.

Вероятно, представления о Хазрате 'Али как о совершенном человеке (*камил инсан*) формировались в течение долгого периода времени. Рассказы о подвигах Хазрата 'Али, совершенных им «во имя ислама» (высокого идеала), привели к большему возвеличиванию его личности по сравнению с историческими фактами. В результате действия механизма сакрализации личности отдельные сражения священных войн прошлого (*газават*), осуществление невероятных действий (*карамат*), почти все проявления «идеальных черт» в истории ассоциируются исключительно с образом Хазрата 'Али. В сознании людей его личность воспринималась с восхищением, уважением и верой, и верующие не сомневались в том, что свершение великих дел, на которые не способен простой смертный, под силу только Хазрату 'Али.

Если его смелость и отвага заслужили одобрение людей, то такие его достоинства, как щедрость и доблесть, повергали всех в изумление. Даже простые природные явления связывали с образом этого героя. Так, считали, будто старое тутовое дерево растет криво потому, что Хазрат 'Али когда-то прислонился к нему во время своего отдыха, а необыкновенные следы на камнях появились от ударов его меча Зу-л-Фикара или следов его колен¹.

Примечательно, что название археологического памятника Улькен Тойтобе, расположенного в Средне-Чирчикском районе Ташкентской области, интерпретируется в науке как «крепость, укрепленный холм, холм с войском». Однако местное население считало, что этот холм связан с Хазратом 'Али. Профессор М. Е. Массон в 1928 г. во время своей поездки к этому месту зафиксировал бытование в здешних местах преданий, рассказывающих о Хазрате 'Али: «Полчаса спустя... мы все, сидя на кошке за вечерней трапезой с *кокчаем*, слушали интересный вариант легенды о происхождении названия Тойтобе (буквально «Бугор тоя», т. е. праздничного пиршества). Его пространно и увлекательно рассказывал пожилой и бывалый цирюльник Султан Пиримкулов.

Сюжет сводился к тому, что в давние времена владельцем Кашгара, Туркестана, Афганистана и Кавказа был некий государь Заркул. Он был сильно встревожен слухами об успехах халифа 'Али в распространении ислама с помощью чудесного меча Зу-л-Фикара и своего верхового животного Дулдуля. Вызванный им богатырь Кабыл взялся убить

¹ *Снесарев Г. П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983. С. 66.

‘Али, в награду за что Заркул обещал выдать за него замуж свою красавицу дочь по имени Хумайун-руй. По ошибке Кабыл убил другого человека, привез его голову и получил обещанную невесту. Много дней длилось радостное празднование на насыпанном для свадебного пира – *тоя* холме – *тобе* (откуда, мол, и современное название – Тойтобе). Неожиданно появившийся настоящий ‘Али продемонстрировал ряд подвигов, выдержал затем тяжелую борьбу с язычниками, но в конце концов победил их. Сам владетель Кабыл и многие другие богатыри пали сраженными на поле брани, а жители были обращены в ислам. Наглядными следами этих событий остались само городище Улькен Тойтобе и бесчисленные промоины. Их очень много в окрестностях селения, и они признаются за остатки ловчих ям, в которые воины Заркула пытались завлечь неумолимого Дулдуля и арабов»¹.

Очень часто руины древнего городища или памятник природы необычной формы в представлениях людей воспринимались как результат деятельности Хазрата ‘Али². Исходя из популярных воззрений, происхождение древних названий городов интерпретировалось в связи с Хазратом ‘Али. В частности, оригинальное название туркменского города Туркменбаши (Красноводск в советское время) было Шах-Кадам – из-за следов (*кадам*) шаха (т. е. ‘Али) на близлежащей скале. Люди считают, что эти следы оставил Хазрат ‘Али. По сведениям, приведенным Н. Г. Маллицким, происхождение топонима Маргилан местное население также связывает с Хазратом ‘Али³. Академик В. В. Бартольд, изучая в 1893 г. древние памятники в селении Ура-Тюбе (совр. Истаравшан) – Шахристан, привел данные о том, что постройки типа *чил-худжра* у жителей ассоциируются с Хазратом ‘Али и сорока его богатырями⁴. Среди населения до сих пор сохранились предания о том, что в Чил-Худжре жил Хазрат ‘Али⁵.

В Кадамджайе (Кыргызстан) имеются камни с отпечатками ладони и колен Хазрата ‘Али. Эти объекты известны под названием «‘Алидын Кадамджайи», т. е. «место, куда ступала нога ‘Али». В этой местности приводят предания о схватке Хазрата ‘Али с драконом у города Бар-

¹ Массон М. Е. Из воспоминаний Среднеазиатского археолога. Ташкент: Изд-во лит. и искусства им. Гафур Гуляма, 1976. С. 35.

² Мандельштам А. М., Розенфельд А. З. Калаи-Имлок и Калаи-Джамахур в Каратегине и связанные с ними легенды // Памяти Михаила Степановича Андреева. Самарканд, 1960. С. 97 (Труды Самаркандского гос. ун-та. Т. СХХ).

³ Писарчик А. К. Некоторые данные по исторической топографии городов Ферганы // Сб. ст., посвящ. искусству таджик. народа. Сталинабад, 1956. С. 146.

⁴ Бартольд В. В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 4. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1966. С. 90.

⁵ Пулатов У. П. Чильхуджра. Душанбе: Дониш, 1975. С. 7.

бар, как это описано в сказании «Баба Равшан». Как раз напротив священного камня на другой стороне речки (*сай*) имеется скала — в нее превратился побежденный дракон, которому ‘Али отрубил голову. В сказании «Баба Равшан» передается, что «Хазрат ‘Али привел Баба Равшана в город Шахр-и Барбар, расположенный в шести месяцах пути от Медины»¹. Традиционные местные источники считают, что горы у истоков вод Маргиланского оазиса находятся в шести месяцах пути от Медины². На этом основании население верит в то, что Хазрат ‘Али бился с драконом у Кадамджайа³.

В местных преданиях о Хазрате ‘Али упоминаются названия двух древних городов — Шахр-и Барбар и Шахр-и Хайбар. В существующей литературе местоположение первого указывается в окрестностях Балха⁴, второго — в восьми *баридях* (примерно 190 км) от Медины в сторону Шама (Сирии)⁵. Жители Ферганской долины признают за Шахр-и Барбар город Мархамат и за Хайбар — город Эйлатан⁶. Эти факты воспринимаются как доказательство того, что Хазрат ‘Али побывал здесь.

Существование других объектов, связанных с именем Хазрата ‘Али, также обосновывается этим географическим представлением: в кишлаке Шахр-и Калача у города Ходженд над следами коленей Хазрата ‘Али на камне возведен мавзолей⁷. Согласно преданиям, перед тем как пойти в Ферганскую долину, Хазрат ‘Али совершил здесь молитву.

Ученые-археологи зафиксировали много легенд, связанных с этим персонажем. Например, научные сотрудники, проводившие в 1954—1955 гг. археологические исследования в долине Каратегина в Таджикистане, установили наличие среди местного населения цикла преданий о Хазрате ‘Али. Они сконцентрированы вокруг таких памятников, как Кал‘а-йи Имлак, Кал‘а-йи Джамахур, Кал‘а-йи Дев-и Сафид⁸. Вос-

¹ Баба Равшан (дастан). Ташкент: Чолпан, 1992. С. 11.

² Газат-нама-йи Шах Джарир. Рукопись из частного собрания Шерматовой Адинахан, кишлак Буви-Мазар Бувайдинского района Ферганской области.

³ Абдулахатов Н., Гозиев Т. Шохимардон. Shohimardon. С. 425, 457.

⁴ Махмуд ибн Вали. Море тайн. Ташкент: Фан, 1977. С. 23.

⁵ Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Китаб талхис ал-асрар ва-‘аджа’иб ал-малик ал-каххар. М.: Наука, 1971. С. 26.

⁶ Латынин Б. А. Некоторые итоги работ Ферганской экспедиции. 1934 г. // Археологический сборник. Вып. 3. М.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. С. 111.

⁷ Абдулахатов Н., Гозиев Т. Шохимардон. Shohimardon. С. 458; Полевые исследования А. К. Муминова и Н. У. Абдулахатова, 2005 г., пригород Ходженда — кишлак Калача, Согдийская область, Республика Таджикистан.

⁸ Мандельштам А. М., Розенфельд А. З. Калаи-Имлок и Калаи-Джамахур в Каратегине и связанные с ними легенды. С. 98.

токовед А. В. Станишевский сохранил сведения о связи Хазрата ‘Али с крепостью Шахр-и Барбар, расположенной на Памире¹. Академик Г. А. Пугаченкова, проводившая в 1959–1960 гг. исследования на археологическом памятнике Дальверзинтепа в Денауском районе Сурхандарьинской области (Узбекистан), отметила, что среди местного населения бытуют предания о Дальверзинтепе, связывающие его с Хазратом ‘Али. Она привела сказание о Даль Зале. Согласно ему, в целях покорения древнего города Дальверзина Хазрат ‘Али воевал против царя огнепоклонников Даль Залю в течение трех месяцев². Подобные предания имеются также по памятнику Еркурган, расположенному вблизи г. Карши.

Зафиксирована такая легенда о древнем бухарском городе Пайкенде с участием Хазрата ‘Али: «Хазрат ‘Али не смог осадить Пайкенд. Потом он построил сооружение из мачт и канатов, по которым ходят канатоходцы, потом показал игру на канатах. Пайкендцы, в жизни не видевшие этого, открыв ворота, начали выходить. Хазрат ‘Али, узнав места, куда вошли люди, всех их перебил. Он, снеся ворота, бросил их, и сегодня якобы на том месте, где они упали, стоит высокий холм. Хазрат ‘Али отпускал своего коня пастись, но когда звал его, тот всегда приходил. Однако в этот раз, сколько бы он ни звал его, конь не пришел. В степи было столь много травы, что конь, увлекшись пастьбой, не пришел на зов хозяина. Тогда Хазрат ‘Али с досады проклял, и все на поверхности степи превратилось в камень, на котором перестала расти трава»³.

Наряду с тем, что Хазрат ‘Али описывается в преданиях несравненным богатырем, он по традиции был также талантливым творческой личностью. Хазрат ‘Али считался знатоком Корана и *хадисов*, блестящим оратором⁴. Ему приписываются трактаты по вопросам нравственности и этики, в частности сборник изречений, в который вошли стихи, отражающие жизненные и религиозные воззрения Хазрата ‘Али⁵.

По преданиям, он предвидел все события, которые произойдут до конца света. Все это нашло отражение в книге под названием «Джафр-и джами‘». Считается, что эта книга послужила основой для формирова-

¹ *Абаева Т. Г.* Исследования А. В. Станишевского (Азиза Ниалло) о Памире // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М.: Наука, 1975. С. 279.

² *Пугаченкова Г. А.* К исторической топографии Чаганиана // Научные труды. Вып. 200. Археология Средней Азии. VI. Ташкент, 1963. С. 55.

³ *Жураев М., Саидова Р.* Легенды Бухары. Ташкент: Изд-во народного наследия им. А. Кадыри, 2002. С. 73.

⁴ *Гольдцигер И.* Лекции об исламе. Ташкент: Академия, 2001. С. 18.

⁵ *Сарвар О.* Хазрат Али — покровитель поэзии и науки. Ташкент, 2004. С. 17.

ния науки «‘Илм ал-хуруф», в которой путем анализа цифровых значений букв арабского алфавита (*абджад*) предсказывается будущее¹. Пророку Мухаммаду приписывают предание (*хадис*), характеризующее ‘Али как покровителя науки: «Если я — город науки, то ‘Али — его врата, те, кто хотят изучить науку, пусть приходят через его врата».

Известно, что в средние века изречения ‘Али переписывались для мусульманских правителей специально назначенными для этого каллиграфами. В частности, в 1172 г. для Кутб ад-дина Хорезмшаха (1172–1200) были переведены изречения ‘Али с арабского языка на персидский². Слова ‘Али наносили на керамические сосуды. Такие сосуды были широко распространены на территории Мавараннахра³. Так, на одном из керамических сосудов IX–XII вв., обнаруженных в Самарканде, было начертано изречение Хазрата ‘Али о силе знаний и щедрости⁴.

Можно выделить в отдельную группу сказания о верховом животном Хазрата ‘Али — Дулдуле. Сведения о Дулдуле в конце XIX — начале XX в. встречаются по Казахстану. Например, по данным, приведенным у Н. Пантусова, недалеко от железнодорожной станции Саркан, расположенной в 33 верстах от уездного города Лепсинска, почитался священный камень (*аулие тас*), представлявший собой глыбу со следами копыт Дулдуля⁵.

В кишлаке Араван Ошской области (Кыргызстан) находится *мазар* Дулдул-ата, и здесь же имеется *чилла-хана* Хазрата ‘Али. По преданию, Хазрат ‘Али, привязав здесь своего скакуна, отправился биться с Белым Дивом в пещеру Чилустун, расположенную неподалеку от Аравана⁶. Как передают, Хазрат ‘Али исчез здесь, войдя вовнутрь большого валуна⁷. Позже на этом месте построили *чилла-хану*. Пришедший к *мазару* Дулдул-ата паломник с почтением относится к нему, как к месту, где ступала нога святого.

¹ *Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси*. Шараф-наме. Т. 1 / Пер., предисл., примеч. и прил. Е. И. Васильевой. М.: Наука, 1967. С. 535.

² Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. 4. Ташкент: Изд-во Академии наук, 1957. С. 34.

³ *Ильясова С. Р., Ильясов Ж. Я.* Арабская эпиграфика Ташкента в IX–X вв. // Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации. Ташкент, 2007. С. 245–248.

⁴ *Большаков О. Г.* Арабские надписи на поливной керамике Средней Азии IX–XII вв. // Эпиграфика Востока. Т. 16. М., 1963. С. 55.

⁵ *Пантусов Н.* Аулия тас (Священный камень) // ПТКЛА. Ташкент, 1899. С. 68.

⁶ *Бернштам А. Н.* Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. Материалы и исследования по археологии. М. — Л.: Наука, 1952. С. 226.

⁷ *Симонов А.* В предгорьях Алая // Туркестанские ведомости. № 4. 1886.

В начале *зийарата* женщины-паломницы посещали *чилла-хану*. Бездетные же затем, обнимая так называемый «ребенок-камень», находившийся перед *мазаром*, просили у Бога детей. После этого они выпивали воды из святого источника, вытекавшего наружу у *мазара*.

Согласно одному из преданий о Дулдул-ата, Хазрат 'Али в ходе боя узнал среди врагов своего сына Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Признав в Хазрате 'Али своего отца, Мухаммад ибн ал-Ханафийа, упав на колени, попросил у него прощения. Местные жители в качестве доказательства об этом событии указывали на камни у пещеры с выемками, походившими на следы колен¹.

Часто встречаются легенды о белом верблюде (*ак туйе*), на котором перевозили мощи Хазрата 'Али. Семь раз он останавливался, и там, где это происходило, появились святые места с именем героя.

Такой обычай зафиксирован Х. Аргынбаевым, изучавшим культуру казахов. По его сведениям, тело известного казахского батыра Райымбека, жившего в XVII в., погрузили на верблюда и похоронили его там, где верблюд лег на брюхо².

Сюжет о семи гробах и верблюде, на которого погрузили гроб с телом святого, присутствует в преданиях о Хазрате 'Али, Увайсе ал-Карани³ и Шайхе Бурхан ад-дине Сагарджи (XIV в., Самарканд). По одному из преданий, Бурхан ад-дина Сагарджи похоронили точно на том месте, где остановился верблюд с его телом: «Как повествуют, гроб Хазрат-и Шайха Бурхан ад-дина, внеся в Самарканд, отнесли к мавзолею шайха Нур ад-дина Басыра. Всем на ум пришло завещание Хазрат-и Шайха, и они хотели полностью исполнить его. Однако несший гроб верблюд, как бы совершая паломничество, обошел вокруг мавзолея и, дойдя до местности Рух-Абад, остановился. А затем стал ударять ногами землю»⁴.

По легенде, то или иное святое место — *кадам-джай* (след) Хазрата 'Али. Обычно некий благоверный подвижник либо другой человек видит вещий сон, где ему указывается местоположение *кадам-джай*. Либо появляется анонимный ученый муж, нашедший такие сведения в каких-то письменах.

¹ Гафуров Т. Чудо, чудотворение и научные доказательства. Фрунзе: Изд-во «Киргизстан», 1969. С. 37.

² Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1975. С. 196.

³ Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 88.

⁴ Абул Хафс Насафий. Кандия. С. 77.

Многовариантность и аморфность такого рода преданий делают их почти неуязвимыми для критики со стороны мусульманских книжников. Другое их свойство — простота и доступность для понимания людьми, не искушенными в теологических и исторических вопросах. Еще одна черта — наличие в этих рассказах «кочующих» сюжетов (как правило, для большинства регионов количество таких сюжетов не превышает десяти). Они облегчают восприятие преданий со стороны местного населения.

Образ верблюда Хазрата ‘Али крепко вошел в религиозные представления мусульман. В частности, согласно сведениям, приведенным у О. А. Сухаревой, среди населения Самарканда сохранились воззрения о том, что великие святые во снах показываются в облике верблюда¹.

Святые места в Центральной Азии, связанные с Хазратом ‘Али

Жизненно важные для людей водные источники, величественные памятники природы, наиважнейшие этические нормы (порядочность, любовь к ближним, неприятие зла), общечеловеческие ценности (храбрость, верность родине, борьба против несправедливости) освящались именем Хазрата ‘Али². Известны крупнейшие в Центральной Азии *мазары* ‘Али (общерегиональной известности): в городе Мазар-и Шариф в Афганистане; в бывшей столице ханства Конгиратов — Хиве (вблизи крепости Ичан-Кал‘а находится *мазар* Шах-и Мардан. Здесь, согласно преданиям, был похоронен Хазрат ‘Али. Этот *мазар* почитается в качестве одной из семи могил Хазрата ‘Али на сакральной земле Центральной Азии³); в селе Газган в Нур-Атинском районе Навоийской области Республики Узбекистан и др. О последнем передают такие сведения: «Недалеко от месторождения мрамора Газган имеется святое место Шах-и Мардан. Как говорят, здесь внутри одного из помещений из белого мрамора изготовлена статуя опустившегося на колени верблюда. Голова верблюда отрезана. Отрезанная голова, оказывается, лежит у истока родника. Некоторые, веря, что эта статуя была верблюдом, на которого погрузили тело ‘Али и который, придя сюда, превратился в камень, поклоняются ей»⁴.

Отдельно можно остановиться на святых местах, связанных с Хазратом ‘Али в Ферганской долине. Например, как заметила этнограф

¹ Ремпель Л. И. Фрагмент бронзовой статуи верблюда из Самарканда и крылатый верблюд Варахши // Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1977. С. 101.

² Абашинов С. Н. Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 460–462.

³ Маньковская Л., Булатова В. Памятники зодчества Хорезма. Ташкент: Изд-во лит. и искусства им. Г. Гуляма, 1978. С. 177.

⁴ Абашинов С. Н. Шахимардан. С. 460–462.

Р. Я. Рассудова, из семи *мазаров*, располагающихся в ее южной части, пять связаны с ‘Али: «Следующие семь *мазаров* в Ферганской долине считались самыми священными: 1) Ош (Тахт-и Сулайман); 2) Джалал-Абад (Хазрат Аййуб)¹; 3) Араван (место, где ступала нога ‘Али и *мазар* Дулдул-ата); 4) Кампир-Рават (место, где ступала нога ‘Али); 5) Хайдаркан-Кадамджай (место, где ступала нога ‘Али); 6) Шах-и Мардан (*мазар* ‘Али); 7) Сох (Йигит-‘Али-Пирим; место, где ступала нога ‘Али)»². Всего, по мнению некоторых исследователей, в Ферганской долине имеются 18 естественных памятников, названных в честь Хазрата ‘Али³. Однако такое заявление носит явно предварительный характер, так как изучение святых мест в Ферганской долине еще далеко от своего завершения.

Результаты наших исследований показали, что таких святых мест значительно больше, и их можно классифицировать в следующем порядке:

1. Святые места, связанные с персоной самого Хазрата ‘Али.
2. Святые места, связанные с прямыми потомками Хазрата ‘Али.
3. Святые места, связанные со сподвижниками Хазрата ‘Али (Канбар/Камбар, Ахтам Сахаба, ‘Умар Уммийа).
4. Святые места, связанные с конем Хазрата ‘Али – Дулдулем (в действительности, это животное было мулом).
5. Святые места, связанные с белым верблюдом Хазрата ‘Али.
6. Святые места, персонифицированные в связи с анонимными потомками Хазрата ‘Али⁴.

Мазар в кишлаке Кабр-Кул, расположенном в 20 км от селения Арслан-Баб (Кыргызстан), местное население соотносит с Хазратом ‘Али. С личностью Хазрата ‘Али связано название кишлака Пайтуг Избасканского района Андижанской области (Узбекистан): по приведенной В. П. Наливкиным легенде, это место получило такое название, потому что Хазрат ‘Али, остановившись здесь после одной из побед, водрузил знамя (*туг*)⁵. Название кишлака Тул также восходит к Хазрату ‘Али. Слово «*тул*» по-тюркски означает «вдова». По преданию, когда Хазрат ‘Али погиб, его супруга стенала, заявляя, что она стала вдовой,

¹ *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 988.

² *Рассудова Р. Я.* Культурные объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. № 4. 1985. С. 96–97.

³ *Огудин В. Л.* Святые места в исламе // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2006. С. 182.

⁴ *Абдулахатов Н. У.* Святые места и формирование менталитета узбеков // Научные сообщения Ферганского гос. ун-та. № 4. 2006. С. 44.

⁵ *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 8.

т. е. «тул»¹. Говорят, что в кишлаке Гава Наманганской области прямые камни, называемые Санг-и ла‘нат (Камень проклятия), появились от ударов меча Хазрата ‘Али по горам, а холмы в хозяйстве Куким-Бай в Касансайте той же области возникли из клочка земли, упавшего с копыт Дулдуля, коня ‘Али². В Наманганской области люди связывают с персоной Хазрата ‘Али и *мазар* Зирк, расположенный в Йангикурганском районе³. В Алтыарыкском районе Ферганской области топонимы Катпут и Соликур местное население также ассоциирует с Хазратом ‘Али и его конем Дулдулем. Например, информанты сообщили, что слово Катпут – «Катта пут» (дословно «огромная нога») обозначает «ногу гигантских размеров Хазрата ‘Али»⁴.

Еще одно святое место расположено в кишлаке Сариканда Сохского района: в конце XIX в. здесь находилась почитаемая могила, приписываемая Хазрату ‘Али, и мечеть, названная его именем. Однако *мазар* и мечеть были снесены в советское время⁵. На территории Соха имеется несколько святых мест, идентифицируемых с Хазратом ‘Али. В связи с его жизнью интерпретируются названия кишлака Девайрон в Сохском районе и *мазара* Дулдул-Ата в кишлаке Ворух (Таджикистан).

У населения Ферганской долины издавна имеется представление о том, что могила Хазрата ‘Али находится среди гор, в той их части, где соединяются реки. По этой причине было воздвигнуто надмогильное сооружение Хазрата ‘Али в Сохе. Это место окружают горы, через него протекают реки Сох, Тагаби, Аб-и Шир. Одной из причин воздвижения *мазара* было то, что, не имея возможности посещения могилы Хазрата ‘Али в Наджафе, люди на этом месте воздвигли *мазар*, полагая, что их молитвы будут услышаны и на этом святилище⁶. О крепости Джанадиля-Макатилия, расположенной в Пахтаабадском районе Андижанской области, приводится такая же легенда⁷. На берегу Исфайрам-Сайа (Таджикистан) раньше располагался *мазар* «Кара-

¹ Абдулахатов Н., Гозиев Т. Шохимардон. Shohimardon. С. 428.

² Саксонов Т. «Мукаддас» жойлар – хурофот ва бидъат учоги. Ташкент: Медицина, 1986. С. 14.

³ Ипак йоли афсаналари. Ташкент: Фан, 1993. С. 74.

⁴ Абдулахатов Н., Азимов В. Олтиарик зиёратгохлари. Ташкент: Шарк, 2005. С. 20.

⁵ Джахонов У. Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX – начале XX в. Душанбе: Дониш, 1989. С. 68.

⁶ Абдулахатов Н., Гозиев Т. Шохимардон. Shohimardon. С. 428–429.

⁷ Мамадалиев И., Абдумаликова Д. Жонодил-Макотил калъаси // Газета «Андижоннома». № 41 (17311). 20 мая 1997 г.

Таш». Передают, что здесь отдыхал Хазрат 'Али по пути, возвращаясь из Оша – Тахт-и Сулаймана. Здесь же окаменел его верблюд.

Необходимо отметить, что идентификация важных для жизнеобеспечения населения водных источников, деревьев и утесов с его именем имеет традиционный характер. Например, дерево у *мазара* Хазрат-и Шах в городе Истаравшан, согласно преданиям, выросло из посоха Хазрата 'Али¹.

Схожие по сюжету предания можно услышать в любом горном районе Таджикистана. В преданиях о Хазрате 'Али, записанных А. А. Бобринским в начале XX в. во время его изучения жизни горцев верховьев Пянджа, также повествуется о борьбе 'Али с Кахкахой при завоевании им крепости Ишкашим². По его сведениям, здесь находится крепость Кахкаха и напротив нее – *мазар* Шах-и Мардан. Передают, если Искандар Зу-л-Карнайн (Александр Двурогий, т. е. Македонский) завоевал Памир в течение трех лет, то Хазрат 'Али, благодаря своим разумным поступкам, смог покорить Памир за три часа³.

В Туркестанском регионе святые места, идентифицируемые с Хазратом 'Али, также имелись в кишлаке Ходжакент, расположенном на берегу реки Чирчик в Ташкентской области⁴.

Святому камню (Аулие тас), стоящему на берегу реки Багсан (Казахстан), люди приносили жертвы, полагая, что это то место, куда ступала нога Хазрата 'Али. К камню, называемому «нога 'Али», расположенному на побережье Каспийского моря у г. Баку, люди относились так же⁵.

В предгорьях Гиндукуша, до недавних пор называемых Кафиристаном (Афганистан), в кишлаке Наматгуль имеется *мазар*, связанный с именем Хазрата 'Али. Внутри *мазара*, над *суффой* висели несколько подсвечников и два шарообразных черных камня, вес каждого из которых составлял 1,5 пуда. Согласно легендам, когда Хазрат 'Али пришел покорять долину реки Пянджа, то он, играючи, упражнялся ими⁶.

В кишлаке Каратепа Шафирканского района Бухарской области находится святое место, называемое «Хазрат 'Али Шах-и Мардан». По утверждению Я. С. Ахметгалеевой, события, отраженные в эпосе «Кисекбаш китабы», также, возможно, имели место именно в Нур-Ате.

¹ Рахимов Н. Т. Мавзолей Хазрати Шох. Худжанд: Нури маърифат, 2002. С. 7.

² Бобринский А. А. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908. С. 16.

³ Горненский И. Легенды Памира и Гиндукуша. М.: Алетейя, 2000. С. 113.

⁴ Лидский С. Горные окрестности Ташкента // Туркестанские ведомости. № 48. 1886. С. 4.

⁵ Климович Л. И. Ислам. М., 1962. С. 272.

⁶ Шералиев М. Представления о Шахимардане. Фергана, 1993. С. 8.

Основанием для этого могут послужить слова, произнесенные главным героем эпоса перед пророком Мухаммадом и его сподвижниками о том, что он — из крепости Нур¹.

По другим данным, в середине XIX в. в Уч-Турфане в Восточном Туркестане было отремонтировано здание *мазара* в честь Хазрата 'Али и его коня Дулдуля². Н. Н. Пантусов приводит такое предание: в древние времена в Уч-Турфане правил царь по имени Барбар. Хазрат 'Али, выступив против него, одержал над ним верх³.

По легенде, после смерти Хазрата 'Али его сподвижниками были изготовлены семь одинаковых гробов (*табут*). Эти гробы были погружены на семь верблюдов и увезены его последователями в разные страны (вариант: в семь сторон света). Было предписано опустить его тело в землю в той местности, где верблюды останутся⁴. Вероятно, эта легенда о семи гробах сыграла важную роль в локализации мест погребения 'Али ибн Аби Талиба на востоке мусульманского мира, в Центральной Азии в том числе. По утверждениям арабских географов X в. ал-Мас'уди и Ибн Хаукала, еще в 944 г. не было единого мнения насчет точного места нахождения мощей (*маркад, кабр*) Хазрата 'Али. Персоязычный автор Насир-и Хусрау (1004–1084) в своем произведении «Сафар-наме» зафиксировал наличие тринадцати святых мест, связанных с персоной Хазрата 'Али⁵. Арабский путешественник XIV в. Ибн Баттута (1304–1377) после своего посещения Дамаска также заметил, что в городе имеются почитаемые места, связанные с именем Хазрата 'Али⁶. Интересны сведения «ал-Мулхакат би-с-сурах» алмалинского автора Джамала ал-Карши (ум. в нач. XIV в.): «'Али ал-Муртада. Он — Абу-л-Хасан 'Али ибн Аби Талиб ибн 'Абд ал-Мутталиб. 'Али присягнули в 36/656 г. Ему присягнули жители ал-Басры, Талха и Зубайр. Он был убит в ночь пятницы 17 (числа) месяца *рамадан* 40/25 января 661 года. Его правление продолжалось без трех месяцев пять лет. Похорон-

¹ Ахметгалеева Я. С. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». М.: Наука, 1979. С. 34.

² Климович Л. И. Ислам. С. 272.

³ Пантусов Н. Н. Мусульманские мазары в г. Уч-Турфане и его окрестностях // Записки Российского Географического Общества по этнографии. Т. 34. СПб., 1894.

⁴ Тухтияев Ш. Узбекистон худудида Хазрат Али номи билан боглик мукаддас жойлар масаласи // Академик Убайдулла Каримов номидаги Ёш шаркшунослар илмий конференцияси тезислари. Ташкент, 2006. С. 53.

⁵ Насир Хусрав. Сафарнама. Ташкент: Шарк, 2003. С. 92.

⁶ Путешествия Ибн Баттуты (Арабский мир и Центральная Азия) / Пер. с араб., введ., ист.-лингв. коммент. чл.-кор. АН РУ, проф. Нематуллы Ибрагимов, д-р филол. наук, проф. Темура Мухтарова. Отв. ред. — канд. ист. наук, доц. А. К. Муминов. Ташкент: Глав. ред. энцикл., 1996. С. 124.

ную молитву над ним читал его сын ал-Хасан. Он был ночью похоронен в ал-Куфе. Его могила неизвестна. В то время ему было 63 года. Согласно сведениям Ибн Исхака, ему было 58 лет. Передают, что, получив ранения, он распорядился, чтобы вслед за исполнением похоронной молитвы [тело] его загрузили на бурого верблюда, который согнет колени перед его дверью в пятницу утром. Так и сделали, и верблюд поднялся и исчез. И никто не знает, где положили его в землю»¹.

Считается, поскольку настоящая могила Хазрата ‘Али была неизвестна в точности, то все семь пунктов в Ираке, Сирии, Иране, Афганистане, а также в древних городах Центральной Азии стали почитаться в качестве места погребения Хазрата ‘Али.

Обнаружение могил ‘Али ибн Аби Талиба было перманентным процессом на протяжении всей исламской истории². Например, в 1136 г. при правлении Султана Санджара (1117–1157) в селении Ходжа Хайр в 20 км к востоку от Балха (на этом месте нынче стоит город Мазар-и Шариф) было обнаружено священное место. Именно здесь, по сведениям андалузского автора Шихаб ад-дина Абу ‘Абдаллаха Ахмада ал-Гарнати, был погребен халиф ‘Али.

Обнаружение и идентификация святых мест продолжается и ныне. При этом предпочтение всегда отдается имени ‘Али ибн Аби Талиба. В Ферганской долине имеется множество анонимных святых мест, которые местное население идентифицирует с «какими-то потомками» Хазрата ‘Али. Например, *мазар* Хазрата Шаха в кишлаке Чаркух, расположенном в 21 км к югу от Исфары (Республика Таджикистан, Согдийская область). Мавзолей был построен в X в. из дерева и до сих пор хорошо сохранился. По преданиям, здесь похоронен один из потомков Имама Хусайна, сына Хазрата ‘Али, – принц Абу-л-Касим³. Знаменитый *мазар* Шайх-и Зинда ‘Али в кишлаке Чадак Папского района Наманганской области также относится к их числу. По сведениям, здесь, войдя живым в пещеру, исчез святой по имени Шайх-и Зинда ‘Али, происходивший из семейства Хазрата Али⁴.

Замечено, что святые места, связанные с Хазратом ‘Али и его потомками, занимают особое положение в Ферганской долине⁵. Для нас

¹ *Джамал ал-Карши*. Ал-Мулхакат би-с-сурах. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 1). С. 149.

² *McChesney R. D.* Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of Muslim Shrine, 1480-1889. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

³ *Хасанов Ф.* Таърихи мухтасари дехоти Исфара. Душанбе: Матбуот, 2001. С. 38; *Хмельницкий С.* Чорку. Амир Хамза Хаста подшо. Древнейшее деревянное здание Средней Азии с резным и скульптурным декором. Берлин – Рига, 2002. С. 132.

⁴ *Бахромзода У.* Чадак (фрагменты из истории кишлака). Наманган: Наманган, 2000. С. 17.

⁵ *Саидбоев Т. С.* Ислам и общество. М.: Наука, 1984. С. 118.

важны сведения о святых местах Ферганской долины, приведенные известным казахским ученым Чоканом Валихановым. В частности, достойны особого внимания его воспоминания о *мазаре* Хазрата ‘Али в Шах-и Мардане. Чокан Валиханов упоминает, что шайхами *мазара* в Шах-и Мардане были *худжа* из квартала (*махалла*) Машхад города Маргилан¹.

Ценность представляет важный вывод московского ученого-этнографа С. Н. Абашина, установившего, что появление святых мест, связанных с Хазратом ‘Али, относится к XVII–XVIII вв.² Исследования, проведенные по кишлаку Шах-и Мардан, также подтверждают такую тенденцию. Конечно, и в более ранние времена имелись святые места. Однако необязательно, чтобы они назывались именем Хазрата ‘Али. Они могли почитаться со стороны местного населения и под другими именами.

Вероятно, трансформация сакрального мира региона и его концентрация в сторону личности ‘Али могли в последние века происходить под влиянием нескольких групп факторов. В их числе можно назвать такие: 1) наличие региональных культов потомков ‘Али ибн Аби Талиба (особенно Мухаммада ибн ал-Ханафийа); 2) спорадическое появление вызовов фундаменталистов (салафитов), имевших временные успехи и популярность среди богословов края; 3) государственная политика кокандских правителей (1798–1876) по упорядочиванию генеалогий и выдаче льгот представителям сакральных семейств; 4) конкурентная борьба между кланами ходжей за влияние в обществе и многое другое. Личность ‘Али ибн Аби Талиба в качестве «праведного предка» («салаф салих»), племянника и зятя пророка Мухаммада, «правоверного халифа» (*рашид*), героя циклов сказаний (*хикайат*), подпитанных ши‘итской и народной литературой, зачинателя «цепей» множества суфийских братств, имела несомненное преимущество перед другими персонажами. Он во многом опережал образы Абу Бакра ас-Сиддика, Халида ибн ал-Валида, ‘Усмана ибн ‘Аффана, Са‘да ибн Аби Ваккаса, чьи потомки также пользовались в данном регионе до образования Кокандского ханства определенным влиянием. Личность ‘Али усиливалась также тем, что она играла роль моста между ши‘итским и суннитским мирами, проводника влияний в обе стороны, взаимообогащения и диалога между культурами.

¹ Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения / Вступ. статья А. Х. Маргулана. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1986. С. 190.

² Абашин С. Н. Шахимардан. С. 460.

‘Али как покровитель профессий

Бесстрашие и храбрость Хазрата ‘Али, проявленные им во время священных войн, посодействовали его превращению в покровителя людей, занимающихся опасными, рискованными для жизни профессиями (например, военное дело, каскадерство, цирк канатоходцев)¹. В составе *рисала* канатоходцев (*дарваз*) имеется устав, в котором записаны формулы и молитвы для произнесения во время игры, а изобретение самой канатоходной игры (*дар ойуны*) в нем приписывается самому Хазрату ‘Али. Эта тема стала объектом исследований тюрколога А. Боровкова: «Дорвозы о «первоначале» своего искусства рассказывают легенду, в которой говорится, что Хазрат ‘Алий постоянно воевал с неверными, *дивами*, *ляхами* (мифические существа, сказочные великаны) в стране Хайбар. Никто не мог покорить их грозную крепость Шахр-и Хайбар. Крепость была окружена скалами и водой, Хазрат ‘Алий привел свое войско и, не зная дорог, построил *дор*, натянул канаты, по которым перешло его войско. Тогда, разбив неверных, ‘Алий завоевал Хайбар. В ознаменование этого события ‘Алий благословил самое сооружение «дор» и *дорвозов*.

До сего дня *дорвозы* говорят во время своей «игры»: «Это искусство – ради искусства, ради восславления блага ‘Алия»².

Хазрат ‘Али признавался покровителем отважных воинов. По этой причине один из предводителей басмаческого движения Мадаминбек неоднократно посещал *мазар* Хазрата ‘Али в Шах-и Мардане³. Территория с *мазаром* находилась под контролем Мадаминбека. Только после его гибели большевики осмелились занять Шах-и Мардан.

В другой же части Центральной Азии – Хорезме ‘Али признавался покровителем набойщиков⁴ и омывальщиков мертвых (*мурдашуй*). Интересны наблюдения этнографа Г. П. Снесарева: «В данном случае мы обращаем внимание на тот факт, что именно Хазрат ‘Али, патрон мужей, воинов (Шах-и Мардан), по легенде столь жестко расправившийся с омывальщицей, по всей территории Хорезма весьма устойчиво считается *пиром*, покровителем омывальщиков мертвых. Остается загадкой, чем объяснить подобные явления, почему ‘Али связан традицией со столь презираемой в прошлом профессией? Пока можно

¹ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1960. С. 25.

² Боровков А. Дорвоз (Бродячий цирк в Средней Азии) // Известия Средне-Азиатского Комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Ташкент, 1928. С. 172.

³ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. С. 25.

⁴ Джаббаров И. М. Ремесло узбеков Южного Хорезма в конце XIX – начале XX в. // Занятия и быт народов Средней Азии. Л.: Наука, 1971. С. 140.

высказать лишь весьма глухое предположение: корни этого поверья лежат в суннитской реакции, попытках дискредитировать величайший авторитет ши‘итского мира. Сходные методы мусульманской ортодоксии применялись и в других случаях, в частности в пережитках зоолатрии»¹.

В Ферганской долине Хазрат ‘Али традиционно считается *пиром* – покровителем юношей. Поэтому *зийарат* молодого поколения к его *мазару* в Сохе продолжается в течение всего года. Юноши-паломники участвовали во всенародных гуляниях (*сайл*), преподносили жертву этому святому. Существовал целый ряд обрядов. Например, родители, взяв воды из святого источника Хазрата ‘Али в Сохском районе, брызгали ее на мальчиков с пожеланиями, чтобы они стали храбрыми, подобно ‘Али².

Для суфиев ‘Али был наставником из числа ранних сподвижников. Это отмечено у раннего суфийского автора ‘Али ибн ‘Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири: «‘Али для суфиев – образец точности внешнего выражения и тонкостей внутренних смыслов, избавления своего «я» от любви к собственности в этом мире и в следующем и внимания Божественному промыслу»³.

Подытоживая сказанное, можно отметить – почти во всех случаях Хазрат ‘Али предстает перед нами в качестве хранителя людей от недугов, несчастий, которые могут сотворить злые духи, их защитника от врагов и недругов.

Благодатная сила святого

В антропонимике населения Центральной Азии встречается большое количество личных имен, связанных с образом Хазрата ‘Али: Муртаза, Асадаллах, Шах-и Мардан, Хайдар-‘Али, ‘Али-Шир, ‘Али-Мардан, Шер-и Йаздан и другие⁴. С одной стороны, эти имена связаны с почтительным отношением к личности Хазрата ‘Али⁵. С другой стороны, в традиции добавлять к многосоставному имени ребенка компонент «‘Али» лежали представления о том, что ‘Али должен в таком

¹ Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 54.

² Там же. С. 97.

³ Аль-Худжвири, Али ибн Усман аль-Джуллаби. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец (Кашф аль-махдуб ли-арбаб аль-кулуб). Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова. Изд. первое. М.: Единство, 2004. С. 74.

⁴ Маллицкий Н. Г. Система наименования у коренного населения (гор Таджикистана) // Известия Средне-Азиатского Комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Ташкент, 1928. С. 243.

⁵ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. С. 25.

случае стать его покровителем. Например, имя ‘Али-Шир или Шир-‘Али имели значение «да защитит ‘Али мужественного, храброго, как лев, сына!» Люди верили, что такие имена помогали их детям выстоять в первые – самые опасные годы их жизни¹. Наречение ребенка именем ‘Али, по народным верованиям, оказывало большое влияние на его дальнейшую жизнь, судьбу и счастье. Компонент «‘Али» будто бы содействуют формированию у младенца положительных качеств, присущих легендарному герою.

Благодатная сила Хазрата ‘Али заключалась в его имени, памяти, мазарах, возведенных в его честь. В целях достижения благорасположения святого совершались обряды жертвоприношения. Например, при совершении *зийарата* к *мазару* Шах-и Мардана оно осуществлялось так: часть мяса жертвенного животного употреблялась в пищу. Остальная часть в сыром виде раздавалась шайхам *мазара*. Женщины возносили молитвы перед *мазаром* обычно вечером: в дневное время мужчины-паломники якобы мешают им исполнять положенные обряды.

Считалось, что *мазар* Хазрата ‘Али посещают хищные звери, подтверждая его святость. Интересны наблюдения академика М. Е. Массона: «В прежнее время среди местного населения было распространено убеждение, что лютый и бесстрашный царственный хищник смиряется только вблизи могил особо чтимых мусульманских святых, и это признавалось верным признаком их духовного величия. ...По показанию таджиков горного селения Заркент Ташкентской области, еще в конце прошлого столетия тигры по одному приходили поздней осенью на поклонение расположенному несколько выше этого кишлака чтимому *мазару* некоего Имама Мухаммада, более известного как «Бобо-йи Мурад-Бахш» (т. е. «Отец, дарующий исполнение желаний»). Хищники, идя к *мазару*, как подобает настоящим благочестивым *зийаратчи*, якобы «воздерживались от греха», не резали пасшихся в горах лошадей и разрешали это себе только на обратном пути. Приближаясь к месту погребения Имама Мухаммада, около которого в эту пору оставался на зиму жить только один юродивый-*дивана*, каждый тигр будто бы выполнял положенную для паломников церемонию, три раза обходил вокруг *мазара*, а под конец прикладывался мордой к порогу постройки, возведенной над «святой «могилой»².

В кишлаке Шах-и Мардан располагалось святое место Кок-Таш (Синий камень), которое имело силу вылечивать больных. По сведе-

¹ Гафуров А. Имя и история. М.: Наука, 1987. С. 40.

² Массон М. Е. Из прошлого тигров в Средней Азии // Научные труды. Вып. 200. Археология Средней Азии. VI. Ташкент, 1963. С. 151–152.

ниям информантов, людям, пришедшим на паломничество с искренней верой, здесь якобы показывается всадник в сине-голубой одежде. К этому Синему камню приводили детей, больных коклюшем. Им предписывалось лизать камень. Считалось, что таким образом они излечивались.

Среди студентов конфессиональных учебных заведений широко распространенным является мнение, что усердное уважение, проявленное к персоне Хазрата 'Али, содействует ускоренному овладению знаниями в области религиозных наук. Этому примером служит карьера ханафитского богослова советского периода Мухаммад-джана Рустамова (1892–1989), известного под почетным именем Хаджи Маулави Хиндистани¹. Как гласит предание, паломничество к *мазару* Шах-и Мардана стало началом его пути в качестве богослова, достигшего совершенства в различных областях религиозных наук (*'илм*)².

Потомки Хазрата 'Али

Популярность личности Хазрата 'Али создала благодатную почву для широкого распространения культа его потомков – 'Алидов в Центральной Азии. Учитывая близость региона к ши'итскому Ирану, где имамизм (*исна-'ашарийа*) пользовался традиционно сильным влиянием, для нашей темы целесообразно отдельно рассмотреть героев – потомков детей Хазрата 'Али непосредственно от Фатимы, дочери Пророка (саййидов и шарифов), и отдельно культ его отпрысков от других женщин ('алидов-ханафитов, 'алидов-'умаридов).

Имамнты-фатимиды

Прежде всего следует отметить, что в хранилищах рукописей и книг, изданных литографическим способом, имеется довольно большая группа сочинений на персидском и тюркско-чагатайском языках, составленных и обнаруженных на территории Центральной Азии. Они принадлежат к жанру сочинений типа «Мактал-нама-йи Имам Хусайн», «Вафат-нама-йи Биби Фатима», «Вафат-нама-йи Имам Ибрахим» и др. Это свидетельствует о том, что ши'итские сочинения о мученичестве имамов были популярны в Центральной Азии. Их с особой

¹ О нем см.: *Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Олкотт М. Б.* Мухаммаджан Хиндустани и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // *Восток (Oriens)*, (Москва) № 5. 2005. С. 19–33; *Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., фон Кюгельген А.* Диспуты мусульманских авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 96–134.

² Ёднома. Хазрати Мавлоно Мухаммаджон Коканди Хиндустани в воспоминаниях его детей, учеников и друзей. Душанбе: Илхом, 2003. С. 4–8.

любовью рецитировали в среде широкого круга населения, особенно в собраниях женщин.

Непосредственно с Имамом Хасаном (ум. 669) и Имамом Хусайном (ум. 680) связано одно святое место — два надгробия внутри одного мавзолея в селе Дибаланд (Дех-и Баланд) близ города Нур-Ата в Навоийской области Узбекистана¹. Согласно преданиям, их открыл некий мусульманин-афганец из Кандагара в более позднее время, видевший во сне знамение об этом. Проснувшись, этот человек приехал в Дибаланд и приступил к строительству мавзолея. Примечательно, что оба надгробия одинаковой длины — около девяти метров. Такую же длину имеет надгробие имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа, находящееся поблизости на территории этого же села. Следует заметить, что в соседнем селе — Газгане находится мавзолей-комплекс с надгробием самого ‘Али ибн Аби Талиба.

Культ сына Имама Хусайна — Имама Зайн ал-‘Абидина (ум. 713) известен в северной части Ферганской долины. Считается, что он был погребен в селе Имам-Ата в Папском районе Наманганской области Узбекистана. По преданию, этот имам исчез в данной горной местности, спасаясь от преследований неверных. Однако внутри мавзолея в его честь не воздвигнуто надгробия (*сагана*), на святом месте стоит каменная стела с чалмой (*салла*) на ее навершии. Это явление косвенно напоминает сюжет ши‘итского предания о том, голова Имама Хусайна была привезена в Центральную Азию и похоронена в местности Хазрат Султан в верховьях реки Джинн-Дарйа, одного из притоков Кашка-Дарйа к востоку от городов Шахр-и Сабз и Китаб в Кашкадарьинской области Республики Узбекистан².

Известен в Центральной Азии также внук Зайн ал-‘Абидина — ‘Убайдаллах ал-А‘радж, основатель династии термезских саййидов (Садат-и Тирмиз). Для данного исследования важно сведение о том, что он упоминается в семейных хрониках этой династии в качестве посредника в переговорах между ‘Аббасидами (749–1258) и Абу Муслимом (747–755). Его потомки позднее стали известны в Балхе, Термезе, Мерве, Газне, Самарканде, Ахсикате, Маргилане и Касане³. Основанный им клан потомков Пророка сыграл видную роль в истории Центральной

¹ Следует заметить, что среди населения Центральной Азии эти два разновозрастных брата нередко воспринимаются в качестве братьев-близнецов.

² Хазрат Башир тарихи. Ташкент: Фонд им. Шарафа Рашидова «Шарафнома» — «Маориф», 1994; Чориев А. Хазрати Султон тарихи ва Хазрати Башир манокими. Ташкент: Шарк, 1996.

³ Бабаджанов Б. М., Муминов А. К. ал-А‘радж // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 36–40.

Азии. Согласно семейным преданиям термезских саййидов, их предок Абу Мухаммад ал-Хасан составил рекомендательное письмо халифу ал-Мунтасиру (861–862) с ходатайством оказать милость «предку» Саманидов (875–999), некоему Аркуку, который будто бы являлся потомком персидского полководца Бахрама Чубина. Просьба была удовлетворена, и Аркук был назначен правителем Балха. В благодарность за эту услугу Аркук передал Термез во владение ал-Хасану. Дружеские отношения между этими родами были скреплены брачными узами: дочь Исма‘ила Самани (874–907), Мах-и Сим, была выдана замуж за саййида Абу Мухаммада ‘Абдаллаха, за что дети от этого брака и их потомки по прямой линии в последующем стали присоединять к своим именам древнеиранский почетный титул *худайванд-зада/худавад-зада/хаванд-зада/х^ан-зада/хан-зада*.

Следующий исторический эпизод, когда один из термезских саййидов был вовлечен в политические события, связан с противостоянием Хорезм-шаха Мухаммада (1200–1220) и ‘аббасидского халифа ан-Насира (1180–1225). Тогда Хорезм-шах объявил, что ‘Аббасиды узурпировали власть, и велел на своей территории произносить *хутбу* на имя «законного» халифа из числа термезских саййидов – *худайванд-зада* ‘Ала’ ал-Мулка I.

Термезские саййиды также активно участвовали в политической жизни в государствах Чагатаидов (1227–1363) и Тимуридов (1370–1506), очень часто неудачно, с некоторыми тяжелыми последствиями для себя¹. В конце концов они были переселены с территории своих удельных владений – Термеза – в Шахрисабз. При тимуриде Улугбеке (1409–1449) над их погребениями в Шахрисабзе была возведена усыпальница Гунбаз-и Саййидан («Усыпальница саййидов»), или Дар ас-сийада («Прибежище саййидов»). Оставшаяся в Термезе часть династии стала известна под названием «салаватские *худжа*» (по названию селения под Термезом – Салих-Абад/Салават), которые до недавнего времени были хранителями семейной усыпальницы «Султан-Садат».

В Беш-Арыкском районе Ферганской области известно сакральное место Машхад Майдан, мавзoley на котором, к сожалению, не сохранился до наших дней. В документах XIX в. кишлак поблизости назы-

¹ *Бабаджанов Б. М.* Садат-и Тирмиз // Там же. С. 338–341; *Семенов А. А.* Происхождение Термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан-садат» // ПТКЛА, год 18-й (17). Ташкент, 1914. С. 3–20. В истории известны представители другой династии – потомки великого мистика ал-Хакима ат-Тирмизи (IX в.). Один из его потомков Давуд-ходжа-ишан был известен в Кокандском ханстве. Его могила в квартале Гумбаз в городе Маргилан почитается в настоящее время (устная информация поэта Алишера Бека, г. Йазйаван, Ферганская область, 2008 г.).

вался по имени этого святого места Шахид Майдан¹. Согласно этим документам, комплекс включал в себя мечеть и *медресе*. В настоящее время от комплекса сохранилось только привратное здание — *дарвазакхана*, относящееся к началу XX в. Недавно доктору Н. У. Абдулахатову удалось обнаружить вакфный документ, выданный в начале XIX в. *мазару* и *медресе*². Он дал возможность идентифицировать это святое место с именем Имама ‘Абдаллаха Бахира, сына Имама Зайн ал-‘Абидина, в честь которого воздвигнут *мазар*³. Следовательно, история появления святого места Имама Бахира, т. е. Машхад Майдан-бува, связана с именем жившего в первой половине VIII в. правнука Хазрата ‘Али Имама ‘Абдаллахом ал-Бахиром, чье имя упомянуто среди десяти сыновей Имама Зайн ал-‘Абидина. Местное население утверждает, что данное святое место очень древнее. В одном из документов, хранящемся в Центральном государственном архиве в Ташкенте, это святое место упоминается под названием «мазар Машхад майдан»⁴.

Бурхан ад-дин Кылыч — историческая личность и одновременно полумифический герой, правитель и *суфи*⁵. Существуют несколько циклов преданий о нем, часть которых зафиксирована в письменной форме довольно рано — в XIV в. Ему приписываются, с одной стороны, саййидское происхождение (отпрыск по линии Имама ‘Али ибн Муса ар-Рида, ум. в 818) и, с другой стороны, кровнородственная связь с династией Караханидов (сын дочери Илек-и Мади Насра Арслан-хана). Его *мазары* известны в нескольких местах — в восточноферганском городе Узгенде, Жана-Корганском районе Кызыл-Ординской области, Йар-Мазаре (около г. Маргилана), Канибадаме, Ходженте (Таджикистан), Самарканде и Кашгарии. Его потомками были *кожа* из рода кылышты (см. раздел «Казахские *кожа*»), выдающиеся личности — суфии Мухаммад-Кази из Ташкента (ум. ок. 1514), Махдум-и А‘зам Ахмад-и Касани (ум. 1542), известный историк Махмуд ибн Вали (первая пол. XVII в.), политический и религиозный деятель нового времени ‘Алихан-тура Сагуни (ум. 1976)⁶ и др.

¹ *Набиев Р. Н.* Из истории Кокандского ханства. Ташкент: Фан, 1973. С. 372.

² *Абдулахатов Н., Гозиев Т.* Шохимардон. С. 423.

³ *Джамал ал-Карши.* Ал-Мулхакат би-с-сурах. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 1). С. 67.

⁴ Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. И-19. Оп. 1, д. 13965, л. 2.

⁵ *Абашин С. Н.* Бурханиддин-Кылыч // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 76–78.

⁶ *Утепбергенова У. А.* Новые источники по изучению научного наследия Сагуни // Восточный Туркестан в цивилизационных процессах Центральной Азии. Материалы международ. науч. конф., посвященной памяти К. Т. Талипова (г. Алматы, Казахстан, ноября 2007 г.). Алматы: Мир, 2010. С. 219–222.

‘Алиды, рожденные от других матерей

На фоне ‘алидов-фатимидов потомки детей ‘Али ибн Аби Талиба от других жен пользуются большей популярностью в Центральной Азии. С их именами связано больше святых мест, преданий, и проживают во множестве их потомки среди современного населения региона. В данном исследовании преимущественное внимание уделено ‘алидам по линии Мухаммада ибн ал-Ханафийа. По сравнению с ‘алидами-фатимидами и ‘алидами-ханафитами несколько обособленное положение занимают потомки ‘Умара ибн ‘Али ибн Аби Талиба.

В последнее время личность арабского завоевателя Центральной Азии Кутайбы ибн Муслима (ум. 715) вновь привлекла внимание исследователей в связи с открытием двух списков родословной его потомков. *Мазар* местного уровня Кутайбы ибн Муслима располагается на территории кладбища Кулич (старое название Гулунч) в селе Сопы Джала-Кудукского района Андижанской области Узбекистана. По местным преданиям, он прожил здесь семь лет до своего убийства в 715 г., родил троих сыновей, которые похоронены также здесь. Согласно этим двум вновь обнаруженным родословным из частного собрания Насраллах-хана Хасанова (род. 1938), утвержденным в 1855–1857 гг., Шах Кутайба ибн Муслим назван сыном ‘Умара ибн ‘Али ибн Аби Талиба¹.

Историк Бухары ан-Наршахи (X в.) отмечал, что могила Кутайбы находится в местности Рабат-и Сарханг в селе Ках, однако автор XIV в. Джамал Карши уже разместил *мазар* Абу Хафса Кутайбы ибн Муслима ибн ‘Амра ал-Бахили в селе (*карийа*) Кулич². Вероятно, в этой родословной в идентификации Кутайбы с сыном ‘Умара ибн Хазрата ‘Али ибн Аби Талиба определенную роль сыграло имя деда Кутайбы ибн Муслима – ‘Амр, которое могло быть прочитано как «‘Умар», либо популярность потомков другого сына Хазрата ‘Али – Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа в Ферганской долине в период составления документов.

¹ Mazar documents from Xinjiang and Ferghana (Facsimile). 1 / Edited by Sugawara Jun, Kawahara Yayoi. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2006 (Studia Culturae Islamicae, No 83). P. 21–23, 106–112. Расширенное описание документов см.: *Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 691–694. Автор проделал это, исходя из своих целей, которые состояли в выявлении приемов и форм легитимации полномочий на сбор подношений тех персон, кто заявлял о своих правах на это (Там же. С. 660).

² Description topographique et historique de Boukhara par Muhammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxanie, texte persane publié par Charles Schefer (Reprint of the Edition). Paris, 1892 (Frankfurt-am-Main, 1993). P. 57; *Джамал ал-Карши*. Ал-Мулхакат би-с-сурах. Факсимильный текст – с. XLVII, LXIII (л. 24^a, 32^a), набранный текст – с. XLVIII, CCI, перевод – с. 115, 149.

Примечательно, что во всех документах, выданных зрителям этого *мазара*, имя «Кутайба» записано в уменьшительной форме от слова «*кутб*» или выражения «*кутб ал-актаб*», и Шаху Кутайбе приписана *нисба* «Кук-булаки Андугани». Интересно, что заказчик документа Шах ‘Иса-х^ваджа в текстах снабжается разносмысловыми титулами *саййид*, *ходжа*, *шах*, *мир*, *ишан* одновременно, что присуще многим документам такого типа. При обосновании исключительных прав потомков Пророка с цитатами из священных текстов о необходимости оказывать почтение саййидам, ими признаны не только представители дома пророка Мухаммада (*Ал Мухаммад*), но и потомки побочных линий, и даже те, чьи родственные линии восходили к первым четырем халифам (*ал-Хулафа’ ар-рашидун*), либо к другим пророкам и героям исламизации региона.

Согласно местному преданию, Кутайба женился на дочери правителя города (*шахар*) Гулунча/Гурунча – Султан-Ена, от которой завоеватель Центральной Азии имел троих сыновей. Старший из них – Мир Саййид ‘Абдаллах, прозванный Махмал-Пуш. В современный период вокруг *мазара* проживают *худжа* – их потомки, и они обслуживают паломников. В обнаруженных двух родословных (WT-QM-01 и WT-QM-02) и двух документах (WT-QM-03 и WT-QM-04), найденных в частном собрании, закреплено, что потомки Кутайбы ибн Муслима – Саримсак-ходжа-ишан, Хан-ходжа-ишан, Исма‘ил-ходжа-ишан, Йунус-ходжа-ишан, Хал-ходжа-ишан и прямые потомки от них имеют право принимать пожертвования (*садакат*, *нузурат*) и освобождаются кокандским ханом Худа-йаром от поземельных обложений, государственных налогов (*бадж*)¹.

Ханафиты. Эта группа (второе ее название – Мухаммадийа – встречается чаще в ши‘итской генеалогической литературе) потомков ‘Али ибн Аби Талиба получила свое название от относительного имени (*нисба*) их прабабушки, супруги халифа, Хаула ал-Ханафийа от названия ее племени – *бану ханифа*. Туркестанские родословия называют ее то дочерью «кесаря Рума» (*кайсар-и Рум*)², то дочерью «царя крепости Хайбар» (*надшах-и кал‘а-йи Хайбар*)³. Исходя из последнего положения, широко распространенным мнением в Центральной Азии стало

¹ Mazar documents from Xinjiang and Ferghana (Facsimile). 1. P. 70–86.

² Насаб-нама-йи турки. Рукопись из частного собрания имама мечети Арысь Калкожаева Кутгы-кожа, строка 13.

³ Насаб-нама-йи Хазрат Султан ал-‘арифин Ходжа Ахмад Йасави. Рукопись № 2 из частного собрания жителя села Тугискен Саруарова Куандыка, строка 39.

утверждение о том, что Хаула была дочерью иудейского царя крепости Хайбар.

Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа. Культ имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа широко распространен в Центральной Азии. Существует обширная литература, где рассказывается о его подвигах, сражениях, войнах во имя распространения и утверждения ислама¹. Процесс выявления святых мест, связанных с его именем, пока полностью не завершен. Например, в Казахстане сохранилось 24-метровое надгробие над могилой Мухаммада ибн ал-Ханафийа в Созакском районе Южно-Казахстанской области. Имеется сведение о том, что Ходжа Ахмад Йасави был похоронен под ногами могилы своего предка в Йасы (Туркестане)². В настоящее время северный портал мавзолея Хазрата Султана называется именем Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Вне Казахстана известны две его могилы в Южном Туркменистане; над его девятиметровым надгробием в селе Дибаланд сооружен мавзолей. Рядом с ним находится возвышенность из камня, обладающая, по мнению паломников, целебными для всего тела человека свойствами. Считается, что проход через ее щели, удержание кистей рук, локтей, ног в ее многочисленных углублениях могут принести человеку чудесное исцеление. В городе Риштане Ферганской области на территории мечети «Мухаммад Ханафийа» имеется подземная пещера, где исчез преследуемый врагами имам, оставив за собой горящую свечу. Рядом с пещерой построен мавзолей над его могилой. Составителю «Кандийа-йи хурд» Саййиду Ахмаду также известны две могилы Имама Мухаммад-и Ханафи в местности «Хауд-и Мухаммад-и Хабиб» в Самарканде и Сайраме³.

Множество почитаемых мест, связанных с именем Мухаммада ибн ал-Ханафийа, также существует вне пределов Центральной Азии в других регионах мусульманского мира. Например, в средневековые святые места, связанные с его именем, имелись в Руме (Малой Азии), Иране и Хорасане. По сведениям Сейди ‘Али Ра’иса, погребения имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа имелись в известных городах Хорасана — Хара-

¹ Об общих и особенных чертах его образа в тюркско-иранском и индо-иранском мирах см.: *Calvard J.* Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légends dans le monde turco-persan et indo-persan // *Cahiers d’Asie centrale.* № 5-6. 1998. P. 201–220.

² *Мухаммад-Садик Сафа’-бек улы.* Туркистан та’рихи. Рукопись музея-заповедника «Азрет-Султан», л. 36 (описание рукописи: *Муминов А. К.* Каталог арабографических рукописей музея-заповедника «Азрет-Султан» в городе Туркестан. Туркестан: Мұра, 1997. С. 108–109).

³ Кандийа. Дар байан-и мазарат-и Самарканд / бе-кушаш Ирадж Афшар // Забан ва фарханг-и Иран. № 9. Тихран. 1334. С. 91.

ке и Тусе¹. По данным «Лубаб ал-ансаб» Ибн Фундука ал-Байхаки (ум. 1169), среди саййидов и шарифов, получавших материальную помощь (*арзак и руйу‘ ал-аукаф*) от *дивана* (министерства) Газны и ее окрестностей, упоминаются потомки Мухаммада ибн ал-Ханафийа: ‘Али ибн ал-Хусайн и его дети².

Подробности его истории изложены в легендах. Первый сюжет называет важную для нашего исследования деталь — Хазрат ‘Али прибыл в Центральную Азию, разыскивая своего сына Мухаммада ибн ал-Ханафийа, ушедшего ранее. Французский исследователь И. Кастанье, изучавший в летние месяцы 1915 г. святые места Нур-Аты, зафиксировал интересные предания о *мазарах* Мухаммада ибн ал-Ханафийа и Хазрата ‘Али в Дех-и Баланде. Согласно им, Хазрат ‘Али, прибыв в Дех-и Баланд, оставил на камнях следы своих коленей, образовавшихся от его частых молений Богу.

Второй сюжет — способность Мухаммада ибн ал-Ханафийа таинственно исчезать от преследований врагов (*куффар*). Например, в кишлаке Зар-Арык Риштанского района (Ферганская область) находятся мечеть, кладбище и подземная сакральная пещера. По местным преданиям, Мухаммад ибн ал-Ханафийа (здесь он известен под именами Ходжа Илгар, Ходжа-йи Гар), сражаясь с иноверцами на месте современного кладбища, попал в окружение численно превосходящих его врагов. В это время из небытия появилось войско, поспешившее на помощь Ходжа Илгару, и в результате этого мусульманское войско одержало победу. Полагают, что святое место получило свое название от слова «*Илгар*» — «появившийся из небытия». По другим преданиям, когда Мухаммад ибн ал-Ханафийа прибыл в эти места, его враги в мгновение ока исчезли, уйдя под землю³.

В кишлаке Об-и Шир в анклавном районе Сох (Ферганская область) расположен *мазар* Ходжи Абу-л-Касима (имеется также его другое название «Мазар-и Сурх», «Красный мазар»). Кладбище, находящееся поблизости, также названо его именем. По свидетельству информантов, *мазар* Ходжи Абу-л-Касима является самым старым *мазаром* во всем Сохе, а сам Ходжа Абу-л-Касим считается старшим из «семи святых-братьев» (*жеты агайын*). Есть версия, что Абу-л-Касим — одно из прозвищ Мухаммада ибн ал-Ханафийа⁴.

¹ *Сейди Али Раис*. Мирьотул мамолик. Ташкент: Фан, 1963. С. 109.

² *Ибн Фундук ал-Байхаки*. Лубаб ал-ансаб ва-л-алкаб ва-л-а‘каб. Т. 2. Кум ал-Мукаддаса, 1410. С. 725–726.

³ Там же. С. 146.

⁴ *Сейди Али Раис*. Мирьотул мамолик. С. 138.

Группа сакральных мест (Баба Хорасан, Имам-Ата, Таш-Ата) в Ферганской долине также связывается с личностью Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Основанием для того является мнение, что эти имена – разные прозвища имама. Всего в этой округе имеются три святых места под названием Баба Хорасан (в Туркестанском регионе это прозвище одного из потомков Мухаммада ибн ал-Ханафийа): *мазар* Баба Хорасан расположен в квартале Пайан кишлака Борбалык Алтыарыкского района Ферганской области, два других святилища – на территории кишлака Караскан Наманганской области и в квартале Баба-йи Хорасан на территории коллективного хозяйства (ширкатного хозяйства) им. М. Таджибаева Мархаматского района Андижанской области. Во всех преданиях субъекты святых мест таинственно исчезают на их территории¹.

Для анализа культа Мухаммада ибн ал-Ханафийа известный интерес представляют два персонажа и святилища, связанные с ними.

Могила *Парсин-шаха* находится в окрестностях города Маргилан (Маргинан). Прежде известный кишлак Шах-и Мардан со святым местом Хазрата ‘Али назывался Шах-Парсин. Сейчас этот топоним сохранился в названии центральной улицы кишлака – Парсин. В некоторых текстах насаб-нама Парсин-шах – имя сына Мухаммада ибн ал-Ханафийа. В сакральном сказании говорится, что Хазрат Парсин-шах погиб смертью мученика и нашел упокоение в горах Маргилана². Известно, что населенный пункт Шах-и Мардан в среде местного населения имеет название «Горы Маргилана». Можно предположить, что этот населенный пункт носил название Шах-Парсин по причине того, что здесь находилась священная могила Хазрата Парсин-шаха. Незначительный *мазар* Шаха Талиба, находящийся по соседству с главным *мазаром* Хазрата ‘Али, может быть могилой Хазрата Парсин-шаха, то есть, возможно, Шах Талиб (дословно: «ищущий царь») и Парсин-шах – одно и то же лицо.

Шах-Мансур, другой сын Мухаммада ибн ал-Ханафийа, погиб мучеником и был похоронен в самом городе Маргилане. Его почитаемая могила находится на территории кладбища, располагающегося поблизости святого места Пур Сиддик. Одним из сотворенных Шах-Мансуром чудес было его воскрешение после смерти и исчезновение в неизвестном направлении.

¹ *Абдулахатов Н.* Предания о Мухаммаде ибн ал-Ханафийа // Журнал «Имом ал-Бухорий сабоклари» (Ташкент). № 2. 2006. С. 107.

² *Муминов А. К.* Кокандская версия исламизации Туркестана. С. 136.

Таким образом, культ Мухаммада ибн ал-Ханафийа и связанных с ним героев имел глубокие исторические корни, особенно в Ферганской долине, в частности, в бассейне водных источников вокруг Маргилана. На каком-то этапе культ Мухаммада ибн ал-Ханафийа и его потомков, вероятно, под прессом вызовов фундаменталистов и государственной политики Кокандского ханства, начал трансформироваться в более авторитетный культ Хазрата ‘Али.

Легенды об *Абу Муслиме ал-Хурасани*, бытовавшие в свое время в Мерве, легли впоследствии в основу народных романов (*кисас*) на персидском языке (имеются также его тюркоязычные варианты) – «Кисса-йи Абу Муслим», «Абу Муслим-нама», «Абу Муслим джанг-намаси». Они сыграли немалую роль в распространении и популяризации культа Абу Муслима¹. Это, по сути, обобщенный образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино нескольких прототипов – исламских миссионеров. В устных легендах перемешались события и реалии эпохи экспансии Арабского халифата, периода расцвета средневековой арабо-мусульманской культуры региона, междоусобиц. Легенды о нем также отразили тесные культурные связи Центральной Азии со средневековым Ираном.

Кроме многочисленных списков цикла народных романов об Абу Муслиме в Центральной Азии были обнаружены два документа. Первый из них, по мнению его публикаторов, был выдан потомкам Абу Муслима в Хорезме при Амуре Тимуре для их освобождения от уплаты государственных сборов².

Второй документ был обнаружен в Краеведческом музее г. Карши (Узбекистан), где он хранится под № 31³. Этот документ составлен в Коканде в 1866 г. и заверен девятнадцатью оттисками печатей должностных лиц. Он был выдан далекому потомку Занги-ата, отпрыску Мухаммада ибн ал-Ханафийа – Карим-берди-х^ваджа-шайху. Самое ценное во втором документе – сыном ‘Абд ар-Рахима, продолжателя линии Мухаммада ибн ал-Ханафийа, назван Хазрат Амир Аба/Абу Муслим Марвази по прозвищу Сахиб-и Киран. Матерью Абу Муслима

¹ О его культе на Северо-Восточном Кавказе см.: *Бобровников В. О.* Абу Муслим // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов.* 2006. Т. 1. С. 15–19.

² *Маннонов Б., Остонова Г.* Амир Темурнинг туркийда битилган бир йарлиги хакида // *Шаркшунослик.* № 7. 1996. С. 99–115.

³ *Szuppe Maria, Muminov Ashirbek.* Catalogue des manuscrits orientaux du Musée régional de Qarshi, Ouzbékistan. Roma: Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, 2004. P. 117–118.

названа дочь Хазрата 'Аббаса, родоначальника династии 'Аббасидов, — Биби Сакина. Сын Абу Муслима — Хазрат Шах Исхак/Исхак-Баб¹.

В этой связи интерес представляет информация, приведенная в «ал-Фихристе» Ибн ан-Надима (X в.): после убийства Абу Муслима его сторонники и последователи ушли в изгнание. Один из них — Исхак ат-Турк объявился в Мавараннахре. Там он проповедовал учение Абу Муслима, заявляя, что тот не погиб и скрывается в горах ар-Раййа (Ирана). Они считали, что Абу Муслим явится к ним в нужное время, ведомое только им. Эта группа, как и кайсаниты, верила в (*имамат*) Мухаммада ибн ал-Ханафийа. По другой информации, Исхак ат-Турк бежал из Хорасана в страну тюрков ранее при Умаййадах (660–750)².

'Абд ал-Фаттах. В родословиях 'алидов-ханафитов обычно приводятся только имена двух сыновей имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа — 'Абд ал-Фаттаха и 'Абд ал-Маннана. В имени первого из них компонент «Фаттах» имеет постоянный характер. В имени же 'Абд ал-Маннан компонент «Маннан» иногда приобретает форму «Манаф». Имеются версии родословных, где 'Абд ал-Маннан упоминается в качестве сына 'Абд ал-Фаттаха. Сакральное сказание *кожа* не сообщает ничего о деятельности этих двух персонажей. В северной части Евразии (Волго-Уральский регион) бытуют предания о двух братьях — распространителях ислама. Один из них действовал в восточной части региона, второй же направился в его западную часть.

Саййид Баттал Гази почти во всех родословиях проходит как сын 'Абд ал-Маннана³, однако про его потомков ничего не говорится. Сообщается, что Саййид Баттал Гази воевал в стране Рум (Малая Азия), где успешно распространял ислам и погиб мучеником (*шахид*). Этого героя знают от Малой Азии (где он знаменит в качестве завоева-

¹ *Muminov Ashirbek, Szuppe Maria. Un document généalogique (nasab-nama) d'une famille de Hwaja Yasawi dans le khanat de Kokand (XIXe s.) // Eurasian Studies (The Skilliter Centre, Cambridge/Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Rome). 1/1. 2002. Текст – с. 18, перевод – с. 23.*

² *Ибн ан-Надим. ал-Фихрист. Каир, 1969. С. 497.*

³ В одной из генеалогий (Насаб-нама-йи Хазрат Искидж-Баб. Рукопись из частного собрания Шавасила Зиядова, г. Ташкент) утверждается, что у Хазрата 'Абд ал-Маннана были еще два сына: Саййид Джа'фар и Хазрат Искидж-Баб. Потомки Саййид Джа'фара были известны в местностях Кара-Булак (Саййид 'Ала' ад-дин под прозвищами «Бихишт-ата» и 'Умар-Баб) и Хатнайлик (Саййид Джамал ад-дин). Сын Искидж-Баба — Арслан-Баб вел священные войны в Хитай-Хотане, Узганде, Андижане и погиб мучеником. Из числа его потомков были Бадр-шайх, мурид Занги-ата (его территорией (*замин, мулк*) была местность Куш-Йагач), Кожа Барар ад-дин (по прозвищу Баба-йи Хак; его территорией была местность Шаукат), Кожа Бурхан ад-дин (из разряда «увайси», его территорией был источник Чашма-йи Ханак).

теля Стамбула) до Центральной Азии. Известна почитаемая могила Сайида Баттала Гази в Старом Чиназе в Ташкентской области на правом берегу Сырдарьи¹. Другое святое место, в кишлаке Беш-Капа в Узбекистанском районе Ферганской области, связано с сыном Сайида Баттала Гази – Кара-Йазы-ата. Его надгробие имеет длину девять метров. По данным генеалогии, обнаруженной нами и изданной под шифром WT-QB-01, его настоящее имя было Асадаллах². Документ-генеалогия был составлен в 1859 г. на имена отпрысков Сайида Баттала Гази – Мухаммад-Амин-ходжа и Данийар-ходжа. В другом документе из этого частного собрания, опубликованном под шифром WT-QB-03, удостоверяется, что потомки Кара-Йазы-Баба в 28-м колене (Хайдар-‘Али-ходжа и еще девять персон) имеют право собирать подаяния (*садакат*) и пожертвования у племен жалайыр (тортуыл), алшын (кадыш), канжыгалы (мынг), жобалашы, канглы, дормен, костамгалы, балгалы, жаланаш и др. В этом же регионе находятся святые места-могилы братьев Кара-Йазы-Баба – Ак-Йазы-Баба, Сары-Йазы-Баба и др.³ Известно, что кыпчакские племена в 1748 г. на равнине Йазы в Центральной Фергане провозгласили Шигайа, сына Барак-султана, сына Турсун-хана Казаха (ум. 1750), своим ханом⁴.

Баха’ ад-дин Накшбанд, Мухаммад ибн Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари (1318–1389), широко известный как Ходжа-йи Бузург и Шах-и Накшбанд, – крупнейший представитель среднеазиатского суфизма XIV в. От его ремесла (*накшбанд* – чеканщик) происходит название суфийского братства Накшбандийа, вместе с тем традиция братства не считает его основателем: он – пятый в цепи руководителей Накшбандийа. Духовным основателем (и первым в линии *силсила*) Накшбандийа считается Ходжа Йусуф ал-Хамадани (ум. 1140), который воспитал ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани (ум. 1179 или 1220) – основателя школы Ходжаган⁵.

Накшбанд родился в семье ремесленника в селении Каср-и Хиндуван (впоследствии переименованном в его честь в Каср-и ‘Арифан), умер в родном селении. Собственно накшбандийская традиция, воз-

¹ *Снесарев Г. П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. С. 178–180.

² *Mazar documents from Xinjiang and Ferghana (Facsimile)*. 1. P. 69; *Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 695.

³ *Mazar documents from Xinjiang and Ferghana*. P. 37–39.

⁴ *Бейсембиев Т. К.* Южный Казахстан в конце XVIII – первой трети XIX века // *История Казахстана (с древнейших времен до наших дней)*: В 5 т. Т. 3: Казахстан в новое время. Алматы: Атамурта, 2000. С. 278–279; *Beisembiev T. K.* Annotated Indices. P. 13.

⁵ *Акимушкин О. Ф.* Накшбанд // *Ислам: Энцикл. слов.* С. 186.

никшая позднее, считает наставниками Накшбанда шайха Мухаммада Баба-йи Симаси (ум. 1340), Амира Саййида Кулала (ум. 1370), 'Арифа Диггирани. Согласно этой же традиции, Накшбанд прошел духовную инициацию (*руханийя*) с помощью 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, которого он увидел во сне, и который направил его к Саййиду Кулалу, но Накшбанд пришел к последнему как *увайси*, т. е. мистиком, постигшим истину Пути без помощи руководителя. В то же время, согласно устойчивой легенде, он обучался у «тюркских» шайхов Кусам-шайха и Халил-ата (у последнего в течение двенадцати лет). В знак этого Накшбанд стал сыном Кусам-ата (*валад-и сабаби*), который, по недавно обнаруженным генеалогиям, считается прямым потомком 'Абд ал-Маннана ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа.

После смерти Накшбанд со временем был признан святым и ходатаем перед Богом, чудодеем и покровителем Бухары. Накшбанд был канонизирован, и его культ получил широкое распространение как в Центральной Азии, так и в сопредельных странах, а мавзолей над его могилой, воздвигнутый в 1544 г. шибанидом 'Абд ал-'Азиз-ханом, стал исключительно популярным местом паломничества: считалось, что трехкратное посещение его могилы заменяет *хаджж* в Мекку.

Он возродил и продолжил традиции и взгляды 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, воспринявшего идеи течения Маламатийа, и соединил в своем учении положения двух школ местного мистицизма — Ахмада ал-Йасави (ум. 1166) и 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани. Учение Накшбанда распространило и укрепило суннитский ислам среди кочевых и полуоседлых тюркских племен, прочно закрепившихся в это время в Центральной Азии.

Накшбанд отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: сорокадневные посты, бродяжничество, нищенство, публичные радения (*сама'*) с музыкой, пением и танцами, громкий (*джахр*) *зикр*. Он считал бесполезной *силсилат ал-барака* («цепь благодати»), передающей святость руководителю братства от его основателя, так как *барака* даруется любому мистиком непосредственно Богом, отсюда его отрицание необходимости «видения патрона» во время медитации (*мушахада*). Духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная бедность, никаких контактов с властями и жизнь-синобиум в обители — его основные требования. Суфий должен строго следовать *сунне* Пророка, его сподвижников и выполнять все предписания *шари'ата*. Основа пути Накшбанд — страстное влечение к Истине и тихий (*хафи, хафийа*) *зикр* («Выбей, вырежи в своем сердце поминовение имени Божьего»). Тихий *зикр* может быть также коллективным. К восьми принципам (*калимат-и кудсийа*) ал-Гидждувани он добавил

еще три (эти одиннадцать положений стали основными принципами братства Накшбандийа): 1. *Вукуф-и замани* — временная остановка; постоянный контроль за тем, как суфи проводит свое время: если праведно, пусть благодарит Бога, а если несправедно, то в соответствии с содеянным пусть просит прощения. 2. *Вукуф-и ‘адади* — остановка для исчисления; контроль за тем, чтобы мысленно произносимый индивидуальный *зикр* отправлялся в строгом соответствии с установленным числом повторов и в согласии с предписанной формулой. 3. *Вукуф-и калби* — сердечная пауза; представить себе мысленно образ сердца с выбитым в нем именем Бога, чтобы еще раз удостовериться, что в сердце нет ничего, кроме Бога.

‘Абд ал-Джаббар — сын/внук ‘Абд ал-Фаттах шайха. В родословных *кожа* никаких рассказов о нем не приводится. Однако в них подчеркивается его высокое происхождение также по материнской стороне: его матерью была Биби Саййида, дочь Хазрата Му‘аза ибн Джабала, сподвижника Пророка (см. гл. II). Сам ‘Абд ал-Джаббар был женат на Умм Илзам, дочери халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба¹.

В родословных *кожа* также не приводится никаких рассказов об *‘Абд ал-Каххар*, но отмечено его высокое происхождение по женской линии: его матерью была Биби Шамсийа, дочь халифа ‘Усмана ибн ‘Аффана².

Имя *Хазрата ‘Абд ар-Рахмана* связывают с культом «Баба-йи Аб», одного из популярных *мазаров* Центральной Азии. Святыня эта находится на высоте 3769 м над уровнем моря, на вершине горы, которая является высшей точкой Кураминского хребта, окаймляющего с северо-запада Ферганскую долину и отделяющего последнюю от долины реки Ахангаран в Туркестанском крае³. Благодаря усилиям российских исследователей С. Н. Абашина и В. Л. Огудина проделана большая работа по изучению этого *мазара*. Публикации этих авторов содействуют пониманию культа ‘Абд ар-Рахман-Баба и даже религиозной культуры местного населения, связанной с *мазарами*. Некоторые паломники и местные жители представляют этого святого в качестве нескольких лиц:

¹ *Muminov Ashirbek, Szuppe Maria. Un document généalogique. P. 23.*

² Там же.

³ *Абашин С. Н. Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме. Сборник статей к 70-летию Рахмата Рахимовича Рахимова / Отв. ред. М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 5–23; Огудин В. Л. Гора Бобои-об — древняя святыня северо-западной Ферганы // Подвижники ислама. Культ святых в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Изд. «Восточная литература» РАН, 2003. С. 41–68.*

1) ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф (ум. 652–653), сподвижник пророка Мухаммада, входивший в группу из десяти лиц, которым Пророк обещал рай (*ал-‘Ашара ал-мубашишара*). Известны несколько других святых мест в Центральной Азии, почитаемых в качестве *мазара* этого знаменитого сподвижника.

2) ‘Абдар-Рахман-Баб, потомок имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа. Существуют некоторые соответствия между письменным рассказом и устными легендами по части интерпретации прозвища святого: *Аб* (водный источник) и *Баб* (врата)¹.

3) ‘Абд ар-Рахман-Шах известен в качестве старшего среди *пари*, особых духов, которых вызывают шаманки при лечении серьезных болезней².

К этому можно добавить, что в районе Сайрама почитается культ *чилтана* ‘Абд ар-Рахмана Шимали.

В рассказах об этом святом возникает вопрос о сюжетах, которые почти типичны и для других святых мест: сюжет о семи святых братьях — *жеты агайын*³. Согласно ему, когда-то семь братьев и их сестра пришли в эту местность, совершили чудеса (открыли водные источники, прорыли каналы и пр.) и умерли. Их семь могил стали *мазарами*, к которым паломники спешат поклониться, чтобы отдать дань их святости и попросить заступничества. Святые, похороненные по соседству (Чинар-Баба, Чил-Махрам и др.) или самые знаменитые в округе (пророк Сулайман, Шах-и Мардан и др.), легко превращаются в родных братьев — *агайын*. Это, в свою очередь, позволяет разным и даже противоположным версиям истории *мазаров* в сознании верующих вполне бесконфликтно уживаться друг с другом, обладать примерно одинаковой легитимностью.

С. Н. Абашину и В. Л. Огудину на примере святого места ‘Абд ар-Рахман-Баб удалось установить некоторые черты функционирования понятий «святой» и «святое место»:

- 1) *мазар* ‘Абд ар-Рахман-Баба как маршрут;
- 2) *мазары* как взаимосвязанная система. *Мазар* ‘Абд ар-Рахмана считается в этой местности главным по отношению к остальным святым

¹ В среде местного населения считается, что название района Пап в Наманганской области происходит от слова «Баб» (врата), прозвища святого.

² *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 267; *Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 46–47, 90.

³ *Абашин С. Н.* «Семь святых братьев». С. 18–40.

местам. В. Л. Огудин установил три зоны комплекса с разной степенью сакральности¹;

3) посещение *мазара* как цель. Паломниками движут религиозные чувства, отчасти выражающиеся в понимании бескорыстных благих дел (*саваб*), которыми верующий может заслужить у Бога прощение совершенных грехов или обеспечить себе райскую жизнь в загробном мире. Если паломничество сопряжено с затратами и трудностями, которые необходимо преодолеть, благость совершенного дела и заслуги паломника увеличиваются. Часть паломников испытывают нужду в посещении *мазара* из-за реальных проблем: у кого-то нет детей, кому-то требуется вылечить болезнь, кто-то стремится прервать цепь жизненных неудач и т. д.;

4) исследователи установили, что шайхи святого места Баба-йи Аб никаких других функций кроме обслуживания паломников не исполняют и не конкурируют с другими исламскими деятелями этого региона за какое-либо лидерство в общине. У них нет для этого ни знатной родословной, ни аристократических родственных связей, ни наследственной святости (*барака*), т. е. всех тех атрибутов, которыми пользуются местные потомки святых для утверждения своего авторитета.

Таким образом, имя 'Абд ар-Рахман-Баба связано с несколькими культовыми местами. Кроме этого имеются другие сведения о том, что сына Халида ибн ал-Валида звали 'Абд ар-Рахман, а на Кавказе в легендах Абу Муслим известен под своим настоящим именем 'Абд ар-Рахман². Почитается также святой 'Абд ар-Рахман-ата в Дехкан-Абадском районе Кашкадарьинской области Узбекистана. По преданию, ему отрубили голову неверные, а голова провалилась сквозь землю (на этом месте образовался источник) и по подземной воде приплыла в Мекку, где и была похоронена³.

'Абд ар-Рахим-Баб⁴. По сакральному сказанию, он родной брат 'Абд ар-Рахман-Баба. До великого похода в Туркестан 'Абд ар-Рахим-Баб был правителем Багдада или *вилаята* Багдат (вариант: Шамат)⁵. Его

¹ Огудин В. Л. Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы. С. 41—68; Абашинов С. Н., Огудин В. Л. Бобо-йи об // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. 2003. С. 18—20.

² Бобровников В. О. Абу Муслим. С. 18; Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама. Культ святых в Средней Азии и на Кавказе. С. 154—214.

³ Саксанов Т. Паломничество к святым местам: традиция и современность. М., 1991. С. 66—67.

⁴ Муминов А. К. 'Абд ар-Рахим-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 15.

⁵ Насаб-нама. Рукопись из частного собрания Оспанова Низамуддина, Канимехский район, Нава'ийская область, Узбекистан, строка 13.

отряды исламизировали в Центральной Азии население в северных отрогах Тянь-Шаня, включая Алмалык и Кайалык, дойдя до городов Хами и Хотана. Все святые, погребенные к востоку от Сайрама (Мансур Хамир-ата, Тектурмас-ата, Машхад-ата, Аулийа'-ата, Токмак-ата), считаются его прямыми потомками.

Сличение генеалогий потомков 'Абд ар-Рахим-Баба и отарской ветви Караханидов (840–1212) обнаруживает серьезные расхождения в именах. По мнению проф. Б. Д. Кочнева, составители насаб-нама имели смутные представления об отарской ветви этой династии.

В редакции сакрального сказания, составленной при 'Умар-хане (1810–1822), 'Абд ар-Рахим-Баб впервые идентифицируется с Сатук Бугра-Кара-ханом, легендарным основателем династии Караханидов¹. Во-первых, отождествление личности 'Абд ар-Рахим-Баба с Сатук Бугра-ханом дало составителям прококандской редакции насаб-нама основание размещать его святилище на святом месте «Бугра-ата», находящемся в Созакском районе Южно-Казахстанской области². Во-вторых, в ней 'Абд ар-Рахим-Баб становится главнокомандующим всей армии мусульман, он покровительствует Исхак-Бабу и 'Абд ал-Джалил-Бабу. В-третьих, география его завоеваний значительно расширяется. Она теперь равняется почти всей территории Центральной Азии (включая Самарканд и Бухару). Исхак-Бабу оставляется незначительная территория вокруг Сайрама, 'Абд ал-Джалил-Бабу – левый берег Сырдарьи недалеко от Отрара. Претензии кокандского правителя 'Умар-хана на наследие Сатук-Бугра-хана и Караханидов при его положении означали исламскую сакрализацию – идеологическую легитимацию его имперской политики. Завоевание новых территорий предполагало возвращение старых территорий, завоеванных его предком, восстановление норм *шари'ата* в пределах неверных правителей и т. д. С другой стороны, эта редакция, как и сочинения Фазли и Исфараги, служила целям сакрализации происхождения и правления 'Умар-хана. О созвучии целей этих трех авторов свидетельствует желание сакрализовать происхождение 'Абд ар-Рахим-Баба (а значит и 'Умар-хана) по женской линии – матерью героя была дочь Имама Джа'фара ас-Садика (ум. 765)³.

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. Разд. 5, 6. С. 158–275.

² Насаб-нама (редакция «Кара-Асман») // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. Текст – с. 169, перевод – с. 204.

³ Ср.: Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 204 и *Бабаджанов Б. М.* Кокандское ханство. С. 341. К сожалению, автор при обсуждении вопроса о попытках сакрализации происхождения 'Умар-хана не привлек к анализу двух изданных нами текстов (Там же. С. 339).

В народных поверьях известен *чилтан* ‘Абд ар-Рахим Машрики, обитающий в предгорных и горных районах Тянь-Шаня.

‘Абд ар-Рахим-Баб считается родоначальником Карахандык *кожалар*. Были собраны и опубликованы письменные генеалогии десяти семейств этого рода¹.

В г. Таразе широко известен культ *Аулия’-ата*. Одна линия потомков Аулия’ Кара-хана, продолжателя линии ‘Абд ар-Рахим-Баба, правила Ташкентом до кокандского завоевания. К этой среде, вероятно, относятся тексты генеалогий, где этого святого предка величали как «Сахиб-и Киран» («Обладателем счастливого расположения звезд»), приписывали ему происхождение по материнской линии от Сатук Бугра-хана². Они, вероятно, состояли в союзнических отношениях с дулатами³. После кокандского завоевания эта группа ходжей была изгнана из Ташкента⁴. В этом городе еще известна деятельность другого семейства потомков Аулия’-ата⁵.

*Исхак-Баб*⁶. Он — сын ‘Абд ар-Рахман-Баба, известный в районах, прилегающих к горам Каратау, святой. Исхак-Баб считается основателем рода *кожа* Алты-Шайх балалары. Его святыня находится в селении Баб-Ата в Созакском районе Южно-Казахстанской области.

В сакральных сказаниях Исхак-Баб — герой-воин огромного роста (семь *кари*, более 3,5 м), невероятной силы (один мог противостоять трем тысячам воинам неприятеля), долгожитель (он прожил 120 лет). Ему приписывается исламизация земель, находящихся на правом берегу Сырдарьи. Большинство святых этого бассейна (Баба Туклас, Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши, ‘Абд ал-‘Азиз-Баб⁷, Чинарлык-шайх/‘Абд

¹ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 286–290. (Приложение № 3).

² Насаб-нама-йи Аулия’-ата, Амир ‘Абдаллах, мулаккаб би-Аулия Сахиб-и Киран-хан. Рукопись из частного собрания писательницы Музайяна ‘Алавийа, представительницы группы пискентских хужа. Копия родословия была представлена нашему вниманию канд. филол. наук Бабаханом Касимхановым, которого благодарим за его содействие данному исследованию.

³ *Тынышбаев М.* Материалы к истории киргиз-казакского народа (Читаны в Туркестанском Отделе Русского географического общества в 1924 и 1925 гг.). Ташкент: Вост. отд. Кирг. гос. изд-ва, 1925. С. 5.

⁴ *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 925.

⁵ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Т. 2. С. 140–155.

⁶ *Муминов А. К.* Исхак-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 163.

⁷ ‘Абд ал-‘Азиз-Баб считается сыном Саййида Касима, сына Саййида Тахира, сына Джанаба Хазрата Имама Ахмада, сына Джанаба Хазрата Хасана ал-‘Аскари (Насаб-нама-йи аулад ‘Абд ал-‘Азиз-Баб. Рукопись из частного собрания Рустама Муминова, жителя г. Ташкента).

ал-Маджид-Баб, Хасан Васили, Баб-и 'Араб и другие святые ('азизан) из разряда *тубба'-и таби'ин*) считаются его сподвижниками. Другая часть святых приходится ему родственниками (дядя — 'Абд ар-Рахим-Баб, братья — 'Абд ал-Джалил-Баб, Йуваш-Баб¹) и прямыми потомками (Арслан-Баб, Ходжа Ахмад Йасави, Суфи Мухаммад Данишманд, Сафи ад-дин Урунг-куйлаки и др.). Он в местности Каргалык воевал против грозных богатырей — правителей неверных Кылыч-хана и его сына Сарыг Тонлык Утамиш-хана и победил их.

Согласно преданиям, чудотворную силу Исхак-Баб получал от своего общения с пророком Хидр (встречаются варианты Хидр-у Илийас, Хидр-у Илийас-у Абдал).

Исхак-Баб был первым в Туркестане держателем *суфры*, доставшегося ему от предков. Написание этого термина с буквой «сад», а не с «син» (тогда это означало бы «скатерть») позволяет связать его происхождение с понятием «ас-Сахифа ас-сафра'» («Желтый свиток») кайсанитов-мубаййидитов². Это и другие материалы дают серьезное основание для отождествления образа Исхак-Баба с Исхак ат-Турком, упомянутым у Ибн ан-Надима³.

Йуваш-Баб — один из *тубба' ат-таби'ин* в войске Исхак-Баба, был им оставлен в Чумушлагу наставником местной общины в религии. В сакральном сказании иногда его называют «*кади*», «имамом мечети Чуба/Джуба в Сайраме»⁴. Среди его потомков — клан Бабахановых, трое представителей которого долгое время возглавляли Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943—1992)⁵. В «Насаб-нама-йи аулад-и Йуваш-Баб» он объявлен родным братом Исхак-Баба⁶.

¹ Насаб-нама-йи аулад-и Йуваш-Баб. Рукопись Бахтияра Ишанджанова, г. Ташкент, составлена в месяце *раджаб* 1268/апреле-мае 1852 г. при Худа-йар-хане, строки 10-11.

² История халифов анонимного автора XI в. Факсимиле рукописи, предисловие и краткое изложение содержания П. А. Грязневича. М.: Вост. лит., 1967. Л. 246^{а-б}; *Муминов А. К.* О происхождении братства Йасавийа // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий / Отв. ред. С. Х. Кямилев и И. М. Смилянская. М.: Общество «Нур» («Свет»), 1994. С. 219—231.

³ *Ибн ан-Надим*. ал-Фихрист. Каир, 1969. С. 497; *Прозоров С. М.* ал-Исхакийя // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 163—164.

⁴ Насаб-нама. Рукопись из частного собрания Мирхалдарова Мирахмада, жителя г. Сайрам, строки 81—82.

⁵ *Бабаджанов Б. М.* Бабахановы // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. 2003. С. 12—14.

⁶ Рукопись Ишанджанова Бахтияра, жителя г. Ташкент, строки 10-11; [*Бабаханов Ш.*] Адждадлар васикаси (Бир шаджара хакида) // Газета «Ишанч» (Ташкент). № 14. 1993. С. 6 (на узб. яз.).

‘Абд ал-Джалил-Баб — родной брат Исхак-Баба. Он известен под прозвищем Хурасан-ата. ‘Абд ал-Джалил-Баб считается основателем родов *кожа* Хорасан и Дуана. По сакральному сказанию, он исламизировал регионы, лежащие на левом берегу Сырдарьи. ‘Абд ал-Джалил-Баб погиб на берегу реки Сырдарьи у Джанда. Переписчики иногда название этого города пишут как Хуб-Джанд или Худжанд. В результате многие составители родословий пытаются локализовать могилу этого героя в таджикской части Ферганской долины. Он воевал против неверных под руководством Кылыч-хана и его сына Сарыг Тонлык Утамиш-хана.

Хурасан-ата, согласно преданиям, свое прозвище получил за завоевание и исламизацию города Хурасан. Городище Узгент (Озгент), руины которого находятся в Жана-Корганском районе Южно-Казахстанской области, раньше называлось Хорасан¹.

*Арслан-Баб*². По сведению Муса-ходжа ибн ‘Иса-ходжа Сайрами, непосредственного потомка Арслан-Баба, его предок был продолжателем линии Исхак-Баба, сыном Илйас-шайха, дяди Ходжи Ахмада Йасави³. Арслан-Баб в Туркестанском регионе считается «старшим святым». Посещение его мавзолея, возведенного на святом месте с его именем в Отраре (современный Шауылдыр в Отрарском районе Южно-Казахстанской области) и проведение ночи у его могилы — один из основных этапов в совершении *зийарата* к *мазару* Ходжи Ахмада Йасави.

Традиционно считается, что Арслан-Баб — сподвижник пророка Мухаммада, *му‘аммар*, передавший непосредственно наследие Пророка Ходже Ахмаду Йасави. Феномен долгожительства шайхов в Отраре отмечен довольно ранним источником — «ал-Канд фи зикр ‘улама’ Самарканд» Абу Хафса ан-Насафи (ум. 1142). В нем сообщается, что в Фарабе (Отраре) в XI в. проживал пожилой (ему тогда было 340 лет и более) сподвижник Пророка Йахья ибн Настур ар-Руми. Он непосредственно от Пророка передавал 14 *хадисов*⁴.

Культ Арслан-Баба в этой местности широко распространен: его именем называются водные источники (названия многочисленных каналов, ручейков имеют в своем составе компонент «арслан»: Уграк-

¹ Устная информация Барнаханова Мухамеджана, жителя города Туркестан, 1992 г.

² *Муминов А. К.* Арслан-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2006. Т. 1. С. 40–41.

³ *Муса Сайрами.* Та’рих-и аминийа. СПб., 1904. С. 288–290.

⁴ ‘Умар ибн Мухаммад ан-Насафи. ал-Канд фи зикр ‘улама’ Самарканд / тахкик Йусуф ал-Хади. Тихран, 1999. С. 348–349, 365–366.

Арслан Суйи, Арсланлиг Ариг), сезонные сильные ветры («Ветер Арслан-Баба» – Арслан-Баб *шамалы*).

Образ Арслан-Баба имеет также суфийские черты: он – легендарный наставник Ходжи Ахмада Йасави; рядом с мавзолеем Арслан-Баба Суфи Мухаммад Данишманд Зарнуки построил *ханаках* «Суфи-хана».

Известны еще два святых места с его именем: одно – в горах в Базар-Курганском районе Джалал-Абадской области Кыргызстана, другое – в низовьях Сырдарьи. Причем в первом из них во время нашего посещения в 2003 г. был обнаружен документ – генеалогия, выданная его прямым потомкам кокандскими ханами¹.

Занги-ата (настоящее имя Ай-кожа) – потомок Арслан-Баба в четвертом поколении: Арслан-Баб – Шайх Мансур – ‘Абд ал-Малик-ата – Тадж-кожа – Занги-ата (Ай-кожа)². Очень популярно его святилище, находящееся по пути из Ташкента в Туркестан. Вместе с ним там похоронены его жена ‘Анбар-ана и дочь/две дочери.

Исма‘ил-ата ведет свое происхождение от ‘Абд ал-Джалил-Баба, умер в начале XIV в. Почитаемая могила Исма‘ил-ата находится в селе Турбат (старое название – Гузийан) в Казыкертском районе Южно-Казахстанской области³. Его сын – Исхак-кожа ибн Исма‘ил-ата действовал к югу от Сайрама. За ним закрепилась *нисба* Казгирди, отражающая топоним, который сегодня интерпретируется как Казыкерт применительно к горе, возвышающейся на полпути между Шымкентом и Ташкентом. Сочинение, сохранившееся по меньшей мере в двух редакциях, одна из которых носит название «Хадикат ал-‘арифин», прослеживает цепь духовной преемственности Исма‘ил-ата через его отца Ибрахим-ата, бывшего учеником Суксук-ата, который, в свою очередь, являлся учеником Суфи Мухаммада Данишманда Зарнуки – преемника Ахмада Йасави⁴.

Благодаря этому произведению Исхак-кожа ибн Исма‘ил-ата ал-Казгирди ат-Туркистани сохранилась самая древняя версия *насаб-нама*: к некоторым спискам сочинения (так называемый Кабульский список) в качестве приложения дана генеалогия. По мнению проф.

¹ Рукопись (количество строк – 142, текст написан на бумаге размером в 201х30 сантиметров) Йахйя-хана Камалова, 1952 г. р., жителя кишлака Арслан-Баб, Базар-Курганский район Джалалабадской области Кыргызстана. Документ составлен в 1304/1887–1888 г.

² Насаб-нама. Рукопись № 2 из частного собрания Хашимова Джалал-ходжа, шайха при святом месте Занги-Ата в Ташкентской области, строки 75–76; рукопись переписана в 1237/1821–1822 году; рукопись № 3 из того же собрания, строки 19–25.

³ *Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография. С. 990.

⁴ *ДиУис Д.* Йасавийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2003. Вып. 4. С. 35.

Д. ДиУиса, этот самый древний его список может относиться к XV–XVI вв.

Ибрахим-ата. Его могила находится в городе Сайрам. По данным насаб-нама, его отец и отец Арслан-Баба были родными братьями.

Его супруга, мать Ходжи Ахмада Йасави, – Тагай-бибича-биби по прозвищу Кара-Сач/Шаш-ана. По одним генеалогиям, она – дочь Муса-шайха, бывшего *муршидом* до Ходжи Ахмада Йасави в городе Йасы. По другим, сестра шайха ‘Умара Багистани, отца Шайха Хаванд-Тахура, знаменитого предка Ходжи Ахрара¹.

Ходжа Ахмад Йасави. По данным генеалогий, он – сын Ибрахим-ата и Кара-Шаш-ана, похороненных в Сайраме; эпоним суфийского братства Йасавийа.

Вряд ли можно сомневаться в историчности Ходжи Ахмада Йасави как суфийского шайха. Однако доступные источники, сохранившие мало конкретной информации, весьма противоречивы².

Сфера деятельности Ахмада Йасави – единственный элемент его биографии, который трактуется одинаково всеми имеющимися в наличии источниками. Ахмад Йасави представлен в них суфийским шайхом средней части Сырдарьинской долины и связан с городом Йасы, от которого произошла его *нисба* и где расположена его знаменитая гробница. Даты рождения и смерти неизвестны.

Ранние источники сохранили две традиционные версии места его рождения: одна из них (впервые записанная в XVI в.) утверждает, что он родился в Сайраме и еще в молодости переехал в Йасы, тогда как другая (зафиксированная в конце XV в.) говорит, что он родился и умер в Йасы. В любом случае его окружением, вероятно, были жители городских торговых центров на границах Кыпчакской степи. Он, возможно, должен был говорить по-тюркски и на *фарси*. Хотя источники утверждают, что особо его почитали именно тюрки. Его генеалогическая принадлежность к почитаемым фигурам арабо-мусульманской традиции является наиболее ранним регистрируемым в доступных источниках элементом его облика как святого. Предания о ближайших родственниках Ахмада Йасави существенно расходятся. Источники единодушны в том, что имя его отца – Ибрахим; одна работа XIV в. упоминает также его брата – Садр-шайха, но Ахмад Хазини (в конце XVI в.) пишет про его сестру, на чьем попечении Ахмад Йасави остался после смерти отца. Хазини называет его матью ‘А’ишу-хатун (дочь Муса-шайха

¹ *Muminov Ashirbek, Szuppe Maria.* Un document généalogique. Текст – с. 19, перевод – с. 24.

² *ДиУис Д.* Ахмад Йасави // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2003. Вып. 4. С. 9.

— самого известного ученика отца), но в зафиксированных в конце XVII в. преданиях утверждается, что его мать была сестрой, дочерью или двоюродной сестрой шайха ‘Умара Багистани.

Корпус традиционной информации о семье Ахмада Йасави развивался, по крайней мере, частично, среди социальных кругов, конкурировавших за привилегии, которые коренились в родственных узах с этим святым. Доступные агиографические источники и семейные генеалогии свидетельствуют о наличии двух основных групп, соперничающих за право вести родство от Ахмада Йасави: одна восходит к его дочери, а другая — к его брату¹.

Рассказывается, что Ахмад Йасави зарабатывал изготовлением и продажей ложек, в других преданиях он представляется охотником. Существующие повествовательные предания, большинство из которых записаны не ранее XVI в., изображают его в основном как святого-чудотворца; очень немногие приписывают ему роль обосновавшегося в *ханаке* суфийского учителя, занятого наставлением и руководством учеников. Главные повествовательные циклы: рассказы о проявлении Ахмадом Йасави своей особой силы в ответ на критику ученых-буквалистов (*захири*); комплекс рассказов, изображающих его как охотника, обладателя особой власти над дикими зверями; о его подземной камере, его мгновенных перелетах из нее и создании чудесного эликсира из пота его учеников, выступавшего во время *зикра*, проведенного ими в его камере; ряд историй о его взаимоотношениях с неким драчливым племенем, завершающихся превращением этого племени в собак, о его участии в чудесном воскрешении нескольких оленей и др.

Внутренние предания суфийских кругов Йасавийа наделяют учителя тремя основными учениками: Хаким-ата (Сулайман Бакиргани), Суфи Мухаммад Данишманд Зарнуки и Баба Мачин.

Гробница к концу XIV в. стала важным местом паломничества, когда Амир Тимур повелел возвести массивный мавзолей. Этот архитектурный комплекс XIV в. представляет собой очень крупное портално-купольное строение. Ширина мавзолея — 46,5 м, длина — 65 м, в нем имеется 35 комнат. Это сложный комплекс, соединяющий различные по функции помещения: *джама‘ат-хану* (или *казандык*), усыпальницу (*гур-хану*, или *кабыр-хану*), большой и малый *аксарай*, библиотеку (*кытап-хана*), трапезную (*ас-хана*), колодезную (*кудук-хана*) и многочисленные *худжры*. Связь между помещениями и частями здания обеспечена развитой системой коридоров и лестниц. Связующим ядром

¹ ДиУис Д. Ахмад Йасави // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. 2003. Вып. 4. С. 9–10.

всей композиции является центральный зал *джама‘ат-хана* — место собраний и групповых радений дервишей. Название помещения приводится Шараф ад-дином ‘Али Йазди в «Зафар-нама»¹. На чертежах фиксации 1905 г. оно названо *казандыком*, т. е. местом, где находится казан. Купол *казандыка* диаметром 18,2 м опирается на мощные стены толщиной 3 м. В центре зала находится большой бронзовый казан емкостью три тысячи литров, весом в две тонны и диаметром по верху 2,45 м. Казан наполняли подслащенной водой, обладавшей целебными свойствами. Бронзовый *казан*, по преданиям, был отлит из сплава семи металлов в селении Карнак, в 25 км к северу от Йасы, мастером ‘Абд ал-‘Азизом. В 1935 г. *тайказан* был вывезен в Ленинград, на международный конгресс, посвященный искусству и археологии Ирана. Стоявший с тех пор в Эрмитаже *тайказан* в 1989 г. был возвращен на свое место.

С момента строительства мавзолея над могилой Ходжи Ахмада Йасави по указанию Амир Тимура он часто упоминается в исторических источниках, нередко в связи с оказанием покровительства правителями Центральной Азии и паломничеством. Наши познания о жертвованиях, которыми поддерживалась гробница, весьма ограничены. Существующие документы относятся во времени, когда Туркестан был под властью Кокандского ханства.

Связанная с Ахмадом Йасави суфийская традиция важна тем, что благодаря ей определенные виды суфийской ритуальной практики стали доступны более широкому кругу людей различного социального статуса, прежде всего это коснулось тюркских народов Центральной Азии: специфические обряды стали применяться целыми общинами.

Садр-шайх. По генеалогиям, Садр-шайх является родным старшим братом Ходжи Ахмада Йасави, сыном Ибрахим-шайха и Кара-Шашана. Одна из могил Садр ад-дин-шайха находится в селе Тугискен в Жана-Корганском районе, где он известен как Садр-ата. В пределах села находятся руины средневекового городища Ак-Корган («Белая крепость»). В огузский период своей истории город назывался Урунг-Куйлак, о чем свидетельствуют *нисбы* многочисленных предков Аккоргандык *кожалар* в письменных родословиях.

Сафи ад-дин Урунг-куйлаки (ныне он известен под именем Койлаки-ата) составил/перевел с арабского/персидского языка на тюркский язык сакральную историю, в которой он оставил завещание своим по-

¹ *Sharaf ud-din ‘Ali Yazdi. Zafar-nama / Prepared for the Press with a Preface, Textual Comments and Indices by A. Urunbayev. Tashkent: «Fan» Publishing House of the Uzbek SSR, 1972. F. 294^{a-b}.*

томкам. Согласно этой версии сакрального сказания, он скончался в 1291 г.

Сулайман-вали — предок трех родов *худжа* Туркестана: *‘азлар*, *шайх ал-ислам*, *накиб*. Они считают себя потомками этого святого Сулайман-вали (потомка халифа Абу Бакра ас-Сиддика) от его брака с дочерью Ходжи Ахмада Йасави, Гаухар-и Шахназ (варианты: Гаухар-и Хуштадж, Хуч-тадж или Хушназ-биби). Местное предание гласит, что в борьбе за власть над данным регионом Аккоргандык *кожалар* поддерживали независимость казахских ханов, а *худжа* Туркистани были на стороне Кокандского ханства.

Представленные во второй главе факты показывают, что сакральные места и сказания, связанные с мусульманскими святыми от Хазрата ‘Али до Бахшайыш/Баксайыс-шайха, пережили несколько этапов трансформации. Предложения этнографов и исламских фундаменталистов рассматривать их только в качестве реликтов доисламской культуры лишены исторической основы. Эволюция и трансформация сакральных образов и объектов, культов были естественными ступенями развития ислама как религиозной идеологии. И конечно же, невозможно рассматривать это развитие в отрыве от эволюции самого мусульманского общества в Центральной Азии.

§ 2. Баксайыс-шайх

Баксайыс/Бахшайыш-шайх является ключевой фигурой в фамильных преданиях Баксайыс *кожалар*: его именем назван весь род. Многочисленные письменные и устные предания чаще всего называют Баксайыса потомком в шестом колене Садр-шайха, брата Ходжи Ахмада Йасави: Садр-шайх — Ходжа Мухаммад Данишманд Зарнуки — ‘Абд ал-‘Али [Абдал ‘Али] — Мухйи-д-дин-шайх — ‘Ала’ ад-дин-шайх — Джамал ад-дин-шайх — Баксайыс. Согласно этой же традиции Баксайыс носит почетное имя (*лакаб*) Камал ад-дин («совершенство религии»). Некоторые знатоки преданий приписывают ему другое имя — Наср ад-дин¹.

Важная задача — определение периода жизни Баксайыс-шайха. Исследователи применили математический способ вычисления дат его жизни. На основе информации, извлеченной из семейных преданий, они насчитали 18 колен между Баксайыс-шайхом и ‘Омарханом (1860–1909), отцом М. О. Ауэзова, и вычислили дату рождения

¹ Төреқожаев Е., Омартаев М. Баксайыс әулие. Алматы, 2006.

Баксайыс-шайха — 1320 год. Выглядело это следующим образом: 1860 г. (дата рождения ‘Омар-хана) минус 540 лет (средний возраст одного поколения — 30 лет, жизнь 18 поколений равняется 540 годам) получился 1320 г.¹

В соответствии с таким подсчетом Баксайыс-ата оказывается современником Саййид-ата, и данные о нем подтверждаются сообщениями позднего анонимного тюркоязычного сочинения «Тимур-нама». Согласно имеющейся в нем информации, Саййид-ата взял на воспитание семилетнего мальчика (*углан*) по имени Наср ад-дин. По причине того, что Наср ад-дин был передан ему по рекомендации Камала Худжанди (*ани хизматингизга «бахш» килдук*), Саййид-ата назвал его «Бахшайышем»².

По другому преданию, изложенному в одной из многочисленных редакций «Тимур-нама»³, обнаруженной сравнительно недавно в Сузаке, Саййид-ата, прибыв в Дашт-и Кипчак⁴, собирает местных *кожа* и мулл. Он поставил перед ними такой вопрос: «Я задам вам две загадки, посмотрим, кто решит. Первая: Чего не знает Аллах Всевышний? Вторая: Чего не создал Аллах Всевышний?» Местные *кожа* и муллы попросили у Саййид-ата два дня на ее разгадку. Когда прошли эти два дня, они пришли к Саййид-Ата и признались в том, что не смогли разгадать загадку. В этот момент из толпы вышел мальчик и попросил разрешения ответить на вопросы. Саййид-ата разрешил. Тогда мальчик сказал: «Господин, первое: Аллах Всевышний не знает другого божества, кроме Себя. Второе: Он не сотворил других божеств». Удовлетворившись ответом, Саййид-ата подозвал к себе мальчика и спросил, чьим сыном он является. Поговорив с его отцом, он попросил отдать сына ему на воспитание. Отец мальчика, довольный участием сына в дискуссии, ответил: «Ради Аллаха посвящаю Вам («бахшайыш этдим») моего семилетнего сына!» Саййид-ата отозвался: «Ради Аллаха я принимаю твоего сына!». Настоящее имя мальчика было Камал ад-дин, Саййид-ата нарек его Бахшайышем. Позднее, дав Бахшайышу воспитание (*тарбийя*), Саййид-ата направил его в Дашт-и Кипчак своим за-

¹ *Кәріпбеков А.* Ислам және қожалар. Шежіре кітабы. Алматы: Айдана, 2009. Б. 181.

² *Бахшайыш* — в переводе с персидского языка буквально означает «милосердие, пощада, прощение, извинение»; глагол «бахшидан» — «дарить, одарять, даровать»; имя существительное «бахшиш» — «милостыня, подавание».

³ Тимур-нама. Рукопись Центра этно-филологических исследований (ныне в Фонде рукописей Института тюркологии) при Международном казахско-турецком университете им. Х. А. Йасави, без инвентарного номера, г. Туркестан.

⁴ Согласно преданию, циркулирующему ныне в Южно-Казахстанской области, это произошло в округе г. Туркестана (устная информация Сейтомара Саттарова, Алматы, 4 декабря 2010 г.).

местителем (*халифа*) и духовным наставником (*пир*) для жителей тех областей¹.

Данная версия А. Диваевым² и другими исследователями (М. Мырзахметовым³, А. Богенбайтеги и М. Тобайулы⁴) была взята в качестве основного источника при разработках биографии Бахшайыш-шайха.

К сожалению, эти авторы помещают в один хронологический контекст Бахшайыш-шайха вместе с Саййид-ата, выдающимся поэтом, классиком персидской литературы XIII в. Камалом Худжанди, Узбекханом ибн Тогрылча (1313–1341), йасавийскими авторитетами Хадимшайхом (XV–XVI вв.) и Касим-шайхом (ум. 989/1578–1579), жившими в совершенно разные эпохи и разных регионах⁵. Этими авторами также не учитывается, что самые ранние персоязычные образцы корпуса апокрифичных биографий Тимура, известные в литературе под общим названием «Тимур-нама», появились в XVIII в.⁶ Они составлялись в прозе на персидском и тюркско-чагатайском языках, были построены в хронологическом порядке от его рождения до его смерти и включали в себя фантастические рассказы о нем. Появившись в эпоху глубокого кризиса в Центральной Азии, они стали одним из ответов на преодоление этого кризиса. Явившись своеобразной популярной историей региона, они преследовали дидактические цели. Фиктивные биографии Амира Тимура стремились утвердить идеальное, как представлялось их создателям, взаимодействие между государством и верой, сильным воображаемым лидером и его духовными советниками.

Эта группа источников и ее исследователи также игнорируют тот факт, что литературная традиция (богословские произведения, составленные с XVI в. вплоть до конца XIX в.) последовательно продолжала считать Бахшайыш-шайха учеником шайха Худай-дада Бухари (род. в 1461 г. в Кармина, ум. в 1532 г. в возрасте 73 лет в местности Газира под Самаркандом)⁷.

¹ Тимур-нама. Л. 76.

² Диваев А. Предание о происхождении узбеков // Туркестанские ведомости. № 97. 1900. (Статья перепечатана: Диваев Э. Тарту. Алматы, 1992. С. 220).

³ Мырзахметов М. Бакшайыш, Баксайыс // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т. 2. Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 1999. Б. 93.

⁴ Богенбайтеги Э., Тобайулы М. М. Әуезовтің ата тегі. Түркістан, 1997.

⁵ Тимур-нама. Л. 8^a.

⁶ Islamic Central Asia. An Anthology of Historical Sources / Edited by Scott Cameron Levi and Ron Sela. Bloomington: Indiana University Press, 2010. P. 247–254.

⁷ Например, в сочинении малоизвестного автора конца XIX в.: *‘Абд ал-Кадир ибн Мухаммад-Амин. Маджма’ ал-ансаб ва-л-ашджар / Отв. ред. А. К. Муминов. Введ., пер. с араб., перс. и тюрк. яз., коммент., подгот. факсимиле к изд. Ш. Х. Вохидова, А. К. Муминова, Б. Б. Аминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005 (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 2). С. 19.*

Более ранние источники – агиографические сочинения йасавийских авторов, составленные в XVI в., создают другой исторический образ Бахшайыш-шайха¹. Например, в сочинении «Ламахат мин нафахат ал-кудс» ‘Алим-шайха ‘Али-’абади (ум. 1632) Бахшайыш упоминается среди учеников йасавийского шайха Худай-дада Бухари, прибывших в Мавараннахр из Дашт-и Кипчака. Автор, ссылаясь на своего учителя – Пирим-шайха (ум. 1597), утверждает, что Бахшайыш-шайх зимой находился на услужении у своего учителя, а летом держал свою школу (*мактаб*) в степи.

В «Ламахат» приводятся несколько рассказов про этого шайха.

1. Однажды Бахшайыш увидел сон, в котором он, поднимаясь на гору, за два-три шага до вершины, упал вниз, так и не достигнув высоты. Проснувшись, он рассказал свой сон учителю, который ответил ему, что причиной, не позволившей Бахшайышу достигнуть вершины, является имеющийся в его собственности конь. Учитель посоветовал ему продать коня, а вырученную сумму денег раздать суфиям.

2. Пирим-шайх также передавал, что Бахшайыш-шайх был грубым и бесцеремонным (с точки зрения оседлых жителей), не соблюдал мирские правила общественной жизни, принятые в Мавараннахре. За это он был послан учителем в страну Манкитистан (т. е. в *йурт* мангытов или ногайцев), которая тогда располагалась в Арало-Каспийском регионе. Спустя несколько лет он вернулся обратно с тремястами дервишами-последователями для совершения *зийарата* к могиле своего учителя Худай-дада. Затем эта группа направилась в Самарканд, шокируя местное население своей внешностью – необычной одеждой кочевников. Они направились в дом местного правителя ‘Абд ал-Латиф-хана ибн Кочкунджу (1540–1552), брата Абу Са‘ида ибн Кочкунджу (1531–1534). Однако тот решил принять гостей в здании мечети. Когда правитель подошел к мечети, гости были заняты исполнением громких радений (*зикр-и арра*). После приема хана гости направились в дом Канбар-шайха, отца информанта ‘Али-’абади – Пирим-шайха. Бахшайыш-шайх вскоре неожиданно умер в доме Канбар-шайха. В дальнейшем «Ламахат» больше никаких сведений о Бахшайыш-шайхе и его последователях не приводит. Явно, что «Ламахат», рассказывая о Бахшайыше, упоминает крупного шайха Дашт-и Кипчака, добившегося широкой известности в свою эпоху.

¹ В написании этой части работы мы пользовались неопубликованной статьей проф. Д. ДиУиса, за что приносим нашу признательность: *DeWeese D. The Yasavi Presence in the Dasht-i Qipchaq during the 16th and 17th Centuries // Proceedings of the International Conference “Religion and Society in Central Eurasia: New Sources for the Religious History of Kazakhstan” (Venice, Italy, October 29-30, 2009, forthcoming).*

Следующая проблема — определение места рождения и деятельности Бахшайыш-шайха. В настоящий момент широко известно и почитаемо святое место погребения Баксайыс-ата, над которым воздвигнут мавзолей (он был заново восстановлен в 1994 г. на месте разрушенного). Оно располагается на левом берегу Сырдарьи, в 18 км ниже села Жана-Корган по течению Сырдарьи, в местности Байкенже к юго-западу от районного центра Шиели в Кызыл-Ординской области. Рядом, ниже по течению Сырдарьи, находятся мавзолеи святых Окшы-ата, Асан-ата и Ибрахима Каугани-ата.

Также известно, что один из притоков реки Ыргыз на территории Актюбинской области называется Баксайыс (Баксайыс озени). Вероятно, от этого географического объекта образовано название волости Баксайыс, одной из двенадцати волостей Торгайской области. На берегу реки находилось святое захоронение «Баксайыс Аулиенин Корымы». Река именно отсюда обретает название Баксайыс. Сейчас в этой местности, известной как Арал-Тобе, остались руины мечети. К ним до сих пор совершается паломничество.

В этих местах рассказывают множество легенд о Баксайыс-аулие. По одной из них, он питался молоком козули (*киикти сауып ишкен*). Перед своей кончиной он завещал, чтобы его тело было похоронено на небольшом лугу у реки. На следующий день после похорон люди нашли там четырехугольное каменное надгробие (*какпактас*), которое появилось чудесным образом. Рядом с ним народ воздвиг четырехкупольную мечеть. В ней вплоть до 1930-х гг. последователи Баксайыш-шайха обучали детей основам ислама. Последний имам этой мечети Алжан-ишан был арестован и выслан из этой местности в 1937 г.

Геоботаник А. Н. Богданов, совершивший путешествие в казахские степи в начале XX в., в своей книге «Баксайская волость Иргизского уезда. Естественно-исторический очерк», вышедшей в 1915 г., пишет: «Среди безлюдной тишины обращали на себя какое-то особенное внимание могильные курганы, которые словно сторожили долину со своих вершин и своим серьезным и важным видом еще более усиливали впечатление царящего здесь спокойствия. Почти напротив нас на противоположном склоне, на одной из господствующих вершин виднеется самый большой из курганов — Аулие-Баксайыс: как и все курганы, он сложен из обломков камня. Намного левее и ниже в нескольких верстах вверх по Баксайысу могила Бек-Мурза, над которой кроме кургана воздвигнут еще большой минарет из кирпича-сырца».

В местности Аулие Корымы в наши дни сохранилось длинное надгробие, вокруг которого располагаются древние и средневековые могилы. Имеются также недавние захоронения. Заметен фундамент ме-

чети размером 40 на 40 м. К юго-востоку от кладбища протекает река Баксайыс. Один из ее протоков называется Шидер. Его название происходит от словосочетания «*шидерлей салдым*», что означает «я наложил путы». По преданию, однажды Баксайыс отпустил своего коня на выпас возле этой речки. На следующий день он послал одного из своих учеников за конем, который застал некоего мужчину в темной одежде, державшего коня за задние ноги. Ученик в ужасе прибежал к учителю и доложил об этом. Тогда Баксайыс вспомнил, что он сам стреножил коня. Отсюда пошло название этой протоки реки. Получается, что название Шидер также связано с чудотворной деятельностью Баксайыса. В 1966 г. было отмечено 200-летие постройки этой мечети¹.

Благодаря открытиям доктора Б. Б. Аминова были определены южные пределы деятельности потомков Бахшайыш-шайха — в Самаркандской области. Об этом свидетельствуют данные намогильных камней, обнаруженных этим исследователем недавно. Из них видно, что этот йасавийский шайх (йасавиты в этом регионе были популярны под общим названием «*азизан*») был известен в эту эпоху в качестве Бахшайыш-и «Азизан»². Б. Б. Аминову в селении Чалмуин в Самаркандской области удалось обнаружить два намогильных камня размерами 143 x 20 x 12 см и 136 x 22 x 20 см с арабграфичными текстами. На первом из них было написано: «Потомки Бахшайыш-и «Азизана: Рахман-берди х^ваджа-йи «азизан-и [сын] Султан х^ваджа-йи «Азизан; покорнейший «Абд ал-Халик-х^ваджа, дата 1126/1714-1715 г.». Эпиграфическая надпись на втором камне гласит: «Потомки Бахшайыш-и «Азизан: Дарвиш-шайх ибн «Абд ал-Халик; покорнейший Хазрат «Абд ал-Халик...».

Таким образом, сведения различных видов исторических источников (агиографические сочинения, эпиграфические памятники, культ святых) показывают, что в таких селениях Самаркандской области, как Айлават/«Али-Абад, Кумушкент, Газира, Кунграт, Дарвишик, Йакан-Шайх, Пирим-Шайх (по имени духовного наставника племени Конграт, ум. 1597), Карнаб-Ата, расположенных к северу от пустыни Карнаб и к юго-западу от г. Самарканд, активно действовали йасавийские центры. Судя по надписям на намогильных плитах, среди них много было потомков (*аулад*) Баксайыс-шайха³.

¹ *Ильясова Р.* Далам тунған шежіре. Алматы: Зерде, 2007. Б. 50–54.

² *Аминов Б. Б.* Самаркандские шайхи йасавийа // Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития. Материалы Международного научного симпозиума, посвященного 2750-летнему юбилею города Самарканда. Ташкент, Самарканд: Издательство «Фан» АН РУз, 2007. С. 346–349.

³ Там же. С. 349.

По данным потомков Баксайыс-шайха в Казахстане, у него было восемь сыновей. Имеется другое предание о том, что Баксайыс *кожалар* состоят из шести ответвлений (*Алты ата Бахсайыс*). Во главе их были: Саййид Музаффар-шайх, Саййид ‘Абдаллах-шайх, Саййид Абу-л-Хан-шайх, Саййид Отеш-шайх, Саййид Тикеш-шайх, Саййид Абиба-шайх. В связи с Музаффар-шайхом следует упомянуть генеалогию известной семьи: Мухтар – Саййид Абрар-кожа – Хазрат Саййид Кул-Мухаммад-кожа – Хазрат Саййид Аулия’-кожа – Хазрат Саййид Мир Хамд-и Шах – Хазрат Саййид Гуда-Шах – Хазрат Мирза-Шах – Хазрат Саййид Хашим – Хазрат Саййид Джамал ад-дин – Хазрат Саййид ‘Ариф – Хазрат Саййид Музаффар – Хазрат Саййид Камал ад-дин (Бахсайыс)¹. Упомянутый во «Введении» владелец копии родословия Баксайыс *кожалар* Рахимгали Кул-Мухамед является представителем данной линии.

На основе приведенных материалов можно констатировать, что культ Бахшайыш-шайха был широко распространен и известен от Мавараннахра на юге (Самаркандская область) до Актюбинской области на севере (шире на территории исторического Дашт-и Кипчака).

Бахсайыс *кожалар* иногда оказывались и в других регионах мусульманского мира. Об этом свидетельствует запись в стамбульской тетради предводителя потомков пророка Мухаммада в столице Османской империи. В ней зафиксирован проезд через нее (вероятно, по пути в *хаджж*) одного из потомков Пророка из Дашт-и Кипчака – некоего Сулаймана ибн Бахшайыша ал-‘Аббаси. Его высокое происхождение освидетельствовано Хаджжи ‘Али ибн Джа‘фаром и Хасан ибн Мустафой².

Как видим, еще до переселения Берди-Кожа на земли Арки имя его предка Баксайыса было широко известно среди жителей этих мест. С давних пор Баксайыс считался *пиром* всех племен Дашт-и Кипчака.

§ 3. Потомки Баксайыс-шайха в Восточном Казахстане

Потомки Баксайыс-шайха проживали главным образом в районах, расположенных в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи. Они были вовлечены во все основные процессы социально-политической и культурной жизни региона. Этот род дал мусульманскому миру целую плеяду выдающихся деятелей в области духовной культуры. Ареал их

¹ *Кәріпбеков А.* Ислам және кожалар. Б. 182.

² İstanbul Müftülüğü, Şer’iye Sicilleri Arşivi, Nakibü’l-eşraf Defteri, № 1, л. 5^б. За предоставление копии этого документа сердечно благодарим ассоциированного профессора Университета Хаджеттепе (Анкара, Турция) доктора Руйа Кылыча.

деятельности на современной территории Казахстана был необычайно широким. В частности, об этом свидетельствуют гидронимы, названные в честь выдающихся деятелей – выходцев из этого рода. Например, известны река Баксайыс в Актюбинской области, река Саргалдак (названа в честь старшего сына ‘Абди-кожа’) в горах Шынгыс-Тау в Восточно-Казахстанской области¹, река Жамиш (названа в честь сына Саргалдак-кожа) в Актогайском районе Карагандинской области. В новое время одним из родовых центров Баксайыс *кожалар*, по мнению информантов, была местность Шайан (Шаян), расположенная в Байдибекском районе (бывшем Шайанском) Южно-Казахстанской области².

Согласно историческим свидетельствам, отдельные кланы *кожа* по специальному приглашению предводителей влиятельных казахских родовых общин переезжали на постоянное местожительство за пределы мест своего постоянного проживания. Одна группа Баксайыс *кожалар* в настоящее время проживает среди рода шомекей (Младший жуз). По информации жителя города Казалы Асылжана Бермишева, потомка Тегеш-кожа, представителя одной из ветвей Баксайыс *кожалар*, эта группа прибыла по приглашению в состав родовых общин шомекей, располагавшихся в районах бассейна нижнего течения Сырдарьи, два века тому назад для обучения основам ислама. Другая группа Баксайыс *кожалар* (род Ибрахима Байбатша) в голодные 1930-е гг. из Шайана переселилась в Узбекистан (село Сексен-Ата Средне-Чирчикского района Ташкентской области). Часть представителей этой же ветви перекочевала к родовым общинам жаныс (дулат, Старший жуз), где они проживают в местности Зер-Тас недалеко от Сайрама в Тoleбийском районе Южно-Казахстанской области и в настоящее время.

Одно из значительных событий по вовлечению *кожа* в состав вновь образованных племенных объединений имело место во второй половине XVIII в. после трагических событий «Ақтабан шубырынды, Алқакөл сулама» времен джунгаро-казахских войн³. После изгнания джунгар из казахских земель в Великой Степи сложилась новая ситуация. За годы войн, лишений, откочевок многое в народной памяти подверглось из-

¹ *Кәріпбеков А.* Ислам және қожалар. Б. 152.

² По свидетельству Молда-Ахмеда Абдуллаева, жителя г. Алматы, исконным местом проживания *кожа* Баксайыс с эпохи Исхак-Баба является Шайан. Например, его отец Ашим-аксакал в свое время из Тoleбийского района специально ездил в Шайан, чтобы посвятить молитвы (*айаты, ду‘а*) памяти предков (полевые материалы С. Саттарова).

³ *Тынышбаев М.* Материалы к истории киргиз-казакского народа. С. 5. Такое же событие по приглашению *кожа* на востоке казахского мира имело место в 1784 г. Племена

менениям. При этих обстоятельствах исторически важным было действие сил, способных установить преемственную связь с духовной и культурной традицией доджунгарского периода.

В 2008 г. для изучения на месте некоторых непроясненных вопросов по истории семьи Ауэзовых была совершена экспедиция на родину Мухтара Омархановича Ауэзова. Во время экспедиции исследователя Сейтомара Саттарова сопровождали основатель «Дома-музея Мухтара Ауэзова» в Борили (место рождения Мухтара Ауэзова), выдающийся специалист по истории края Бекен Исабаев (род. 1930) и прекрасный знаток местности Зекеш Магзум-улы. Экспедиция прошла по маршруту: Семей – Каска-Булак – Ак-Шоки (там находятся погребения Кунанбая Оскенбаева, его сына Исхака, Ауэз-хана, Камилы, супруги Мухтара Ауэзова) – Енлик-Кебек – Жидебай (там находятся погребения Абая Кунанбаева и Шакарима Кудайбердиева) – Борили – Аркат – Бет-Агаш.

Важная задача экспедиции состояла в идентификации имени первого представителя семьи Ауэзовых, прибывшего в эти края. В одном из местных изданий утверждается, что таковым является Сайақып¹. Правда, в скобках замечено, что его звали ‘Абди-кожа и сказано, что все последующие поколения местных *кожа* ведут свое происхождение от него. Согласно преданию, бытующему в среде местных *кожа*, после событий «Актабан шубырынды, Алкакол сулама» от Бахшайыш-батыра, который был соратником знаменитого Мамай-батыра, родился Сайақып. От Сайақыпа – Берди-Кожа, Толеген-кожа, Кылыш-кожа. А от Берди-Кожа родились Усен-хан, Бура-хан, ‘Ауэз-хан, Самар-хан и Кенже-хан². Такого же типа генеалогия (*шежире*), начинающаяся с имени Сайақыпа (‘Абди-кожа), была обнаружена нами на одном из стендов в «Доме-музее Мухтара Ауэзова» в Борили. Знаток местной

абак-керей привели трех сыновей Абылпейыз-хана: Когедай, Самен и Жабагы в качестве торе (торелик). Вместе с ними прибыли *кожа* в качестве «учителей ислама» и толенигит в качестве «гвардии торе». Во главе *кожа* стоял Сар-кожа (его имя при рождении было Йусуф), потомок Арыстан-Баба (местные генеалоги его род выводили из группы «Шайкы Бузырык»). В дальнейшем они женили своих сыновей на представителях керей и выдавали своих дочерей за мужчин керей, и стали многочисленным потомством (Өтегенов К., Жусанбаев К. Абак керей. Төр шежіресі. Куйтын: Иле халық баспасы, 2008. С. 575–584).

¹ Тобыкты-Шынғыстау. Книга-шежире. Семипалатинск, 2001. С. 101–102. Зекеш Магзум-улы также придерживается этого мнения.

² Күзембаев Е., Күзембаев Ұ., Күзембаев Ж. Мұхтартану: Оқу құралы. Тольқтырылған екінші басылымы. Алматы: Экономика, 2007. Б. 50: Әуездің екі әйелі болған. Дінәсілден – Самархан, Омархан, Смаилхан... Әуездің тоқалы Сақыш – Арынбек, Қасымбек, Ағзам, Ахмет, Райхан деген ұл-қызды дүниеге әкеледі.

истории Токен Ибрагимов рассказал членам экспедиции, что это он включил имя Сайакып-кожа в структуру данной генеалогии. При этом он опирался на линию Шаха Надира (линия саййидов; родителем Шаха Надира был Ма'мун, генеалогия которого восходила к Саййид-ата).

Ясность помог внести рассказ Зекеша Магзум-улы. Он сообщил, что род *кожа* назывался местным населением Сайак-кожа, название же Сайакып (созвучное личному имени Шах-Йа'куб) появилось значительно позже. Сайак — это с давних времен общее обозначение местных *кожа*.

Ценна информация жительницы г. Аягуз, представительницы саййидского рода Умиткен-биби (род. ок. 1932–1933), супруги саййида Шайхан-кари (1891–1977), состоявшего имамом мечети этого города с 1945 по 1977 г.¹ Согласно ей, по указанию Байгара-бийя из племени найман его сын Ак-Тайлак-би примерно в 1775–1780 гг. пригласил 28 семей *кожа* из Кара-Тау в Аягуз. Среди них находились представители четырех групп *кожа*: 1) Баксайыс-кожа; 2) Усен-шайх (из числа Аккоргандык *кожалар*); 3) Кара-шайх (из того же рода); 4) Сабылт-кожа (из числа Сейит *кожалар*). В этой группе (каратаулык *кожалар*) Баксайыс *кожалар* представляли семьи 'Абди-кожа, Толеген-кожа и Кылыш-кожа. Вначале они не имели земли, так как найманские родовые общины каждую семью *кожа* приглашали для осуществления ими обязанностей имамов и учителей и размещали среди своих сородичей.

С. Саттаровым был зафиксирован рассказ 92-летнего старца Бойтан, жителя села Кара-Булак, о том, что из Ташкента в Аягуз приехал Сайак-кожа (настоящее имя Надир-кожа, см. гл. I, § 1, раздел «Саййиды»). Его семья примкнула к вышеперечисленным *кожа*. Впоследствии все семьи *кожа* совместно получили 60 тыс. га земли в районах Аягуза, Жанама, Кара-Кола, Акшаули, Мын-Булака в собственность, которая была оформлена на имя Сайак-кожа. За землю было уплачено 90 голов крупного рогатого скота. После этого события все семьи *кожа*, получившие земельные наделы в составе этой группы, стали называться общим именем Сайак *кожалар*. Всего сорок домов *кожа* (кырық уйли *кожа*) при царской администрации были записаны «потомками Сайака», т. е. «Сайаковы», отсюда и пошло имя «Сайакып».

Эти сведения приводят к выводу о том, что Сайак/Сайакып-кожа (по данным местных знатоков *шежире*) и 'Абди-кожа (по данным устных и письменных традиций, сохранившихся среди местного населения) — одно и то же лицо.

¹ Об этой семье саййидов см.: *Асқар Маңабай (Уәли)ұлы. Әзиз әулет. Шахиахмед Хазрет пен оның інісі Фатих имамның һәм олардың ұрпақтарының шежіресі. Алматы: Өнер, 2001. Б. 89–90.*

В подтверждение этого заключения Зекеш Магзум-улы ознакомил исследователей с кладбищем *кожа* в Бет-Агаше, где было много наваленных надгробных камней. К сакральным объектам, располагавшимся на территории этого кладбища, относилось и захоронение 'Абди-кожа, имеющее форму скупенных камней. К этим объектам местное население до сих пор совершает *зийарат*. Здесь же совершаются обряды вызывания дождя (*тасаттык*), жертвоприношения (*курбандык*), лечения больных животных. Рядом раньше располагалось поселение (*кул-тоқпе*) *кожа*. По мнению информантов, *кожа* населяли эту местность в течение двадцати-тридцати лет. Участники экспедиции пришли к выводу, что «Кожа Мазар» в Бет-Агаше является *мазаром* всех *кожа*, происходящих родом из окрестностей Баб-Ата и Созака (регион Каратау). Население, которое представлялось Адольфу Янушкевичу «Мы из Каратау» («Мы – Каратауские»), были *кожа*. Становится ясным, что на кладбище, показанном исследователям Зекешем Магзум-улы, находится *мазар* 'Абди-кожа.

Следует отметить, что в семейных традициях казахских *Сейит кожалар* их предок Саййид-ата называется Сайак. Это имя Саййид-ата получил от своего учителя Занги-ата, назвавшего его так за его частые поездки в Дашт-и Кипчак. Вероятно, жители этого региона (современная Восточно-Казахстанская область) Дашт-и Кипчака называли потомков Саййид-ата «Сайак-кожа». Остается открытым вопрос, почему 'Абди-кожа стал именоваться Сайак-кожа: в силу сложившейся традиции или в связи с акцией Надир-кожа по оформлению земель.

Дату переезда *кожа* в районы Арки можно определить гипотетически. По рассказам информантов, Ак-Тайлак-би, сын Байгара-би, пригласил *кожа* из Туркестана (региона Кара-Тау) в 1770–1780-е гг. Тогда Ак-Тайлаку-би было сорок лет. Мы знаем точные даты жизни Ак-Тайлак-би Байгара-улы: он родился в 1742 г., а умер в 1838 г. Также достоверно известны даты жизни его родителя – Байгара-би Куттыбай-улы – 1716–1791 гг.

'*Абди-кожа*. Предводителем *кожа*, приглашенных из региона Туркестана (Кара-Тау), был 'Абди-кожа. В существующих *шежире* он значится по своему первоначальному имени, данному ему при рождении – Хубби-кожа¹ (Хабиби-кожа, Абиби-кожа). Однако в народе он стал известен под именем 'Абди-кожа. При переселении в регион Арка 'Абди-кожа было примерно 30–35 лет.

¹ Хубби – имя сына Хаким-ата (Сулаймана Бакиргани). Его имя встречается также в формах «Ир-Хубби», «Султан Епе». Культ этого святого также широко распространен в бассейнах рек Амударья и Сырдарья. См. также: А. К. Предания адаевцев о святых, секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке. С. 6.

‘Абди-кожа исламским наукам обучался в Самарканде и Бухаре. Он стал известен своими широкими познаниями, за что его народ прозвал Малим-кожа¹ (Ма‘лум – известный, прославленный).

На основе этих сведений можно сделать вывод, что утверждения Камена Оразалина, Дукуенбая Досжанова, Кабдеша Жумадилова, Турсына Журтбая и Бекена Исабаева о том, что Берди-кожа происходит от Сайақыпа, нуждаются в корректировке². Ясно, что Сайақып – второе обозначение ‘Абди-кожа. Он переехал из мест своего постоянного жительства в Аягуз, скончался в Аркате и был похоронен в Бет-Агаше.

Это подтверждается генеалогией потомков ‘Абди-кожа, полученной нами недавно из города Караганды от Карилхана Сайпол-улы³. В ней утверждается, что Саргалдак-кожа и Берди-кожа – сыновья ‘Абди-кожа. Имеются и другие достоверные источники, которые отмечают наличие у ‘Абди-кожа двоих сыновей – Саргалдак-кожа и Берди-кожа.

Об истории предков М. О. Ауэзова в Арке, куда переехал ‘Абди-кожа, существуют два предания. Первое – известие о том, как его и другие семьи *кожа* в Аягуз переселил предводитель найман Байгараби. Согласно второму преданию, Кенгирбай-би Жандосулы (1735–1825), внук легендарного Анет Кишикулы, из племени тобыкты пригласил ‘Абди-кожа в Аркат, Шынғыс-Тау⁴. Действительно, существует множество сведений о том, что семья ‘Абди-кожа находилась сначала в Аягузе. Согласно сведениям информантов, в округе Аягуза поселились следующие группы *кожа*: Озбек-кожа и Хан-кожа (оба из числа потомков Надир-кожа), Жанибек (из числа Са-Сейид *кожалар* из Саурана), потомок Отегена – Кара-кожа, а также Султан-кожа и Темир-кожа (из числа потомков Улан-кожа). Выехавшие из аула Шайан в Кара-Тау вместе с ‘Абди-кожа другие *кожа* были выходцами из рода Аййуб-шайха (Аккоргандык *кожалар*) и Шахи-Ахмета (саййиды-исма‘илиты). Внутри этой большой группы *кожа* ‘Абди-кожа представлял род Бахшайыш *кожалар*. В Аягузе С. Саттаров записал рассказ 80-летней Умиткен-

¹ За свою глубокую веру и мирный нрав населением он был назван «Му’мин-кожа» (Родословная Карилхана Сайфол-улы, жителя г. Караганды, потомка Саргалдак-кожа ибн ‘Абди-кожа).

² Сапаралы Б. Әуез Бердіұлы // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т. 2. 1999. Б. 5; Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің ататегі. Тарихи-құжаттық, танымдық кітап. Алматы: «Жібек жолы» баспа үйі, 2010. Б. 213; Жұмаділов Қ. Прометей алауы: 12 т. шығармалар жинағы. Т. 11. Алматы: «Қазығұрт», 2005.

³ Родословная Карилхана Сайфол-улы, жителя г. Караганды, потомка Саргалдак-кожа ибн ‘Абди-кожа: Абди-кожа – Саргалдак-кожа – Жамши-кожа – Маркаш-кожа – Саттибай-кожа – Тилеубай-кожа – Сайпол-кожа – Карилхан-кожа.

⁴ Кәріпбеков А. Ислам және қожалар. Б. 152–153.

биби, супруги Шайхан-кари, представителя рода Шахи-Ахмета¹. Она рассказала, что в ее семье сохранилась традиция выезжать каждый год в начале лета с ночевкой на цикл *зийарата* к могиле Байгара-би и другим сакральным объектам. На обратном пути паломники заезжали к захоронениям Солты-байа, Барака, Ак-Тайлака, Садир-байа и других почитаемых среди найманов лиц. Из того факта, что особым почетом поминали Байгара-би (ночевали именно у его могилы, а к остальным заезжали позже), видны его значение и роль в переселении *кожа*.

Работа экспедиции показала, что *кожа*, переселившиеся в район Арки после «Актабан шубырынды, Алкакол сулама» в количестве сорока-пятидесяти семей, смогли сохранить свои родовые наименования и не забыть имен своих предков. И теперь они идентифицируют себя как *кожа*, знают имена своих непосредственных и дальних предков. Хотя они не составляют отдельного аула, однако живут одним сообществом. В частности, в настоящее время в окрестностях Аягуза из числа *кожа* проживают: в Мын-Булаке – около двадцати семей, в Кара-Булаке – восемьдесят семей, в Ак-Шаули – около пятидесяти семей, все они признают себя представителями рода Сайакып *кожалар*. В самом городе Аягузе и в других населенных пунктах, куда ездили исследователи по заданиям данного проекта, находятся потомки *кожа*, проживающие общинами в десять-пятнадцать домов. На основании этого можно прийти к следующему заключению: первые переселенцы из числа *кожа* в количестве тридцати-сорока семей, в основном, были потомками Шахи-Ахмета и других *кожа*. В отличие от Берди-кожа, все они остались в среде найманов. Нужно констатировать, что большинство этих *кожа* являются выходцами из рода Баксайыс *кожалар*.

Таким образом, ‘Абди-кожа находился в числе *кожа*, переселившихся впоследствии из Аягуза в горы Аркат. По утверждению Т. Журтбая, могила ‘Абди-кожа находится в округе Арката. Часть этой группы *кожа* до сих пор проживает в горах Аркат и Орда. Прах Берди-кожа, представителя следующего поколения, покоится в Кызыл-Шоки в местности Кыдыр в районе Шынгыс-Тау. Если принять за основу такой факт, что *кожа* населяли Аркат уже до кончины Кунанбая, то получится, что их история в этих краях насчитывает более ста двадцати лет.

Установление факта переезда ‘Абди-кожа в Арку непосредственно из Туркестанского региона может косвенно свидетельствовать о содержании обучения им юных тобыктинцев. Его основу составляли такие книги, получившие широкое распространение среди казахов, как: «Чар китаб», «Маслак ал-муттакин» Суфи Аллах-йара (на начальном

¹ Об этом роде саййидов см.: *Асқар Маңабай (Уәли)ұлы*. Эзиз әулет.

этапе обучения, на уровне мектеп), сочинения по основам ханафитского *фикха* — «Танбих ал-гафилин» Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. 991), «Мухтасар ал-викайа» ал-Махбуби (ум. 1346) и др. (на уровне медресе).

В доме каждого *кожа* хранилось *шежире*. Об этом свидетельствует утверждение Ахмета Ауэзова, согласно которому в доме ‘Ауэз-хана хранилось *шежире*. Мухтар Ауэзов удостоверяет, что в детстве у себя дома он видел *шежире*, и его длина была достаточной, чтобы обхватить по периметру юрту (примерно шесть-восемь метров). Свиток, на котором была записана генеалогия рода совместно с сакральной историей, хранился в специальном жестяном футляре. Футляр закрывался крепко, с двух сторон, что делало свиток недоступным для грызунов, насекомых и грибов. Он также охранял бумажный свиток от влаги, прогибов и ветшания.

Берди-кожа ‘Абди-кожа-улы. Относительно даты рождения второго сына ‘Абди-кожа — Берди-кожа точные упоминания отсутствуют. Ее можно установить по косвенным данным. Например, если ‘Ауэз-хан Берди-кожа-улы появился на свет в 1830 г., когда его отцу было сорок лет, то можно предположить, что Берди-кожа родился в начале 1790-х гг. и был единственным сыном ‘Абди-кожа¹.

В начале своей наставнической карьеры Берди-кожа жил и действовал среди найманов. О его авторитете и степени влияния можно судить по следующему факту: учитывая общественное положение Берди-кожа, Ак-Тайлак-би из рода сыбан-байгара выдал свою ближайшую родственницу Динасыл, дочь Жаркым-байа, за сына Берди-кожа — ‘Ауэз-хана. От совместного брака ‘Ауэз-хана и Динасыл родился ‘Омар-хан, отец Мухтара Ауэзова.

Существует предание, согласно которому, когда невесткой Берди-кожа стала Динасыл, дочь Жаркым-байа, который, в свою очередь, приходился родственником Байгара-би из числа найманов, по существующему обычаю весь род *кожа* перекочевал ближе к новым родственникам в горы Аркат, вблизи Бет-Агаша.

Бекен Исабаев на основе других преданий считает, что Берди-кожа вместе со своими ближайшими родственниками Толеген-кожа и Кылыш-кожа переселились в Аркат по приглашению предводителя тобыкты Мамай-батыра, и что земли для *кожа* в Аркате выделил именно он — Мамай-батыр.

Слова Мухтара Ауэзова в письме Смагулу Садвакасову от 1928 г. «Наши предки из племени найманов примкнули к племени тобыкты»

¹ Ауэзов Ахмет. Жас Мұхтар. Алматы, 1977.

проясняют ситуацию¹. Как известно, до истории Енлик – Кебек горы Аркат принадлежали найманам. При ее разбирательстве предводители найманов допустили принципиальный просчет: они приговорили к смертной казни вместе с родителями и их младенца, что противоречило положениям «Жеті жарғы». Такой вердикт предводителей найманов, осуждаемый обычным правом в качестве тяжкого греха, по мнению С. Саттарова, вынудил их оставить свои территории, начиная с гор Шынғыс-Тау, Орда до гор Аркат, и перекочевать в Аягуз. В результате окрестности Бет-Агаша, Большая Орда достались тобыкты.

Переезд Берди-кожа в Аркат совпал с тем периодом, когда Кунанбай стал старшиной. Можно предположить, что эта перекочевка состоялась при согласии со стороны Кунанбая. Еще Кенгирбай-би был известен своим благорасположением к исламу. Именно он стал вдохновителем переселения *кожа* в среду своего народа. Кунанбай отличался еще большим благочестием. По этой причине, по данным Бекена Исабаева, Кунанбай сам выбрал Бет-Агаш для аула потомков ‘Абди-кожа’².

В таком случае можно заключить, что Берди-кожа был приглашен в Шынғыс-Тау из Бет-Агаша предводителем тобыкты Кунанбаем. Известно, что на земле всего Шынғыс-Тау *кожа* населяли только Кызыл-Шоки и Борили³.

В спорный вопрос о переселении *кожа* от найманов к тобыкты во главе с Берди-кожа окончательную ясность вносят следующие строки из «Автобиографии» Мухтара Ауэзова: «Мой прадед Берди-кожа вместе со своими родственниками из племени найманов примкнул к племени тобыкты. Это было во времена Кунанбая. Получается, он переехал по приглашению Кунанбая. После переселения к тобыкты Берди-кожа прожил несколько лет. Одну из его дочерей (Нурганым) Кунанбай взял в младшие жены (четвертая из пяти жен). Таким образом, Берди-кожа становится сватом (*куда*) этого племени, и поселяется, естественно, среди тобыкты.

Занимался ли Берди-кожа функциями *кожа*, как другие его сородичи, проповедовал ли он религию или нет, этого я не знаю. Я не слышал, что «он так делал». Хотя мой дедушка Ауэз, мой отец Омар-хан были *кожа*, но они занимались только тем, чем занимались простые казахи. Среди тобыкты и раньше-то не было чрезмерно религиозных людей. Когда из их рядов вышли Кунанбай, Абай, фанатизма, слепой

¹ Кәріпбеков А. Ислам және қожалар. Б. 180; Сүгірәлин Б. Егемен Қазақстан, 1 мамыр 1998 жыл.

² Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің ататегі. Б. 177.

³ Исабаев Б. Ұлылар мекені. Новосибирск, 2001. Б. 527.

веры стало меньше, они стали образованнее. Поэтому и *кожа* в этой местности стали частью большинства и растеряли свои традиционные функции. Мой дедушка скончался в 1918 г., отец в 1909 г. У них не было каких-либо особых признаков религиозности, наоборот, они старались смотреть на все глазами Абая. Через своих дедушку и отца с самого детства я ясно мог ощутить влияние Абая как наставника, как просветителя.

В ауле они не выставляли себя как *кожа*, считали себя родственниками Кунанбая, породнившимися через его детей, внуков. Вследствие этого, кажется, со времен молодости моего дедушки мечты этих самых *кожа* ничем не отличались от традиций и обычаев простых казахов. Старейшины аула *кожа* готовили лошадей к *байге*, чтобы во время торжеств и тризн принять участие в скачках, считали борьбу искусством, одни становились животноводами, другие – воинами, кто-то – ворами, некоторые выбирали охоту и много дней проводили в этих занятиях. Когда я начал взрослеть, мне казалось, что мы никогда не избавимся от мрачного быта нашего аула, как от вшей. В нашем ауле с детства я не видел, какие формы имеет духовное наставничество *кожа*¹.

Однако по творчеству великого казахского мыслителя Абая видно, что Берди-кожа хорошо знал мусульманскую философию, науку *та-саввуф* – суфизм (мусульманский мистицизм), видны его основательные знания по части сложных предметов, преподававшихся в системе традиционного конфессионального образования (медресе). В произведениях Абая можно увидеть непосредственное влияние религиозной деятельности ведущего теолога (улема) того времени Берди-кожа.

Реальные взаимоотношения рода тобыкты и *кожа* нашли свое литературное отражение в романе М. О. Ауэзова «Путь Абая»:

«...нашли девушку в невесты Кунанбаю. Ею стала Нурганым. Это была дочь Берди-кожа, что из рода *кожа*.

Берди-кожа был не из рода тобыкты, он происходил из рода сыбан и раньше проживал в горах Аркат. В степные края сыбан перебрался не так давно из Туркестана. Во время долгих кочевий, на путях из гор в степи, Нурганым и росла, сидя в *кебеже* – в коробе для перевозки грузов на верблюдах. С Кунанбаем и Каратаем был Берди-кожа в добрых отношениях, Кунанбай с уважением относился к этому просвещенному человеку.

Со временем многие из найманского рода сыбан ушли обратно в Туркестан. Они не могли привыкнуть к кочевой жизни в степи, к тому же заявили: «Не хотим жить в краю, попавшем под власть белого царя».

¹ *Жұртбай Т.* Бесігінді түзе: Роман-эссе. Алматы: Жазушы, 1997. Б. 28–29.

Постаревший же Берди-кожа, имевший множество детей, не хотел возвращаться и остался жить здесь. Он стал уважаемый *кожа* во всем тобыкты и среди тех сыбан, которые остались жить в степи. Был нравом суров, резок, славился как человек открытых, прямых суждений во всем, испытывавший многое на своем веку. Мулла он был отменный, знал религиозное учение и устав как никто другой — и по этим качествам был высоко оценен Кунанбаем, обласкан им. Он частенько приглашал погостить к себе и самого Берди-кожа, и его сына Бура-хана. Во время одной из поездок в Каркаралинск Кунанбай включил его в свою свиту. Кунанбаю всегда нравились джигиты видные, крупные и статные, такие как Бура-хан. Как-то, залюбовавшись им, Кунанбай заметил: «Собрать бы в одном месте человек сто наших самых видных джигитов, да посадить бы среди них Бура-хана — может быть, в сравнении с ним, нашелся бы хоть один, не хуже него из наших молодцов?»¹

Из слов Мухтара Ауэзова «мой прадед Берди-кожа вместе со своими родственниками» можно заключить, что род Берди-кожа жил по соседству с другими *кожа*. Действительно, как установили результаты работы нашей экспедиции, ныне среди тобыкты проживают из *кожа* потомки троих основателей родов — Берди-кожа, Толеген-кожа и Кылыш-кожа. Также постоянные связи Берди-кожа с Южным Казахстаном, его дружба с Мадели-кожа Жусип-кожаулы (1816—1886), его отказ вернуться в пределы Великой Степи, временно контролируемой Кокандским ханством, нашли свое отражение в литературе².

В ходе экспедиции был обследован Борили, который населял род Берди-кожа. Однако точное местонахождение могилы Берди-кожа не было установлено. Существует предположение, что она находится в местности Анеттын Кызыл-Шокысы в горах Шынгыс-Тау. Действительно, *кожа* до сих пор проживают в частях этих гор — Аркате и Орде. В ходе исследований было установлено, что у потомков Берди-кожа в этом регионе не было постоянных мест обитания, кроме Кызыл-Шокы и Борили. Исходя из этого, могилу Берди-кожа следует искать в этой местности.

Саргалдак-кожа ‘*Абди-кожа-улы*. О дате рождения Саргалдак-кожа точных сведений нет. Если учесть тот факт, что Саргалдак родился от старшей жены (*байбише*) ‘Абди-кожа и рано отделился от своего отца, забрав свою долю (*ениши*), то он был старше Берди-кожа примерно на

¹ Ауэзов М. Путь Абая / Пер. А. Кима. Алматы: ИД «Жибек жолы», 2007. Кн. 1. С. 382—383.

² Бакбергенов Сауірбек. Нұрғаным // Оспанұлы Ә., Айнабекұлы Т. Мәделікожа: Өлендер, зерттеулер. Алматы, 2009. Б. 155—156.

двадцать-тридцать лет. Тогда мы можем обозначить дату его рождения 1760–1770-ми гг.

Первый сын ‘Абди-кожа – Саргалдак-кожа долгое время обучался в Бухаре. Свое прозвище Турикпен-кожа он получил за то, что носил *шапан* и тюрбан, что напоминало окружающим его друзьям по бухарскому медресе туркменскую одежду. Затем он проживал в Туркестане.

Саргалдак-кожа стал важным лицом при дворе потомков Абылай-хана (ум. 1781). Одна из двенадцати жен Абылай-хана была сестрой Саргалдак-кожа. От нее родились сыновья хана Ток, Касым и Ардак.

Духовно-нравственная деятельность Саргалдак-кожа, родного брата Берди-кожа, известна в Великой Казахской степи. Между его семьей и династией Абылай-хана установились брачно-родственные отношения. Саргалдак-кожа постоянно жил в орде ханов: занимал должность имама и был занят обучением детей основам ислама.

Преемник Абылай-хана, Вали-хан женился на дочери Саргалдак-кожа – Айганым Саргалдаковой (ум. 1853). В 1819 г. после смерти Вали-хана Россия признала ханом Айганым. Ей тогда было 37 лет, и она правила 13 лет. От Вали-хана она родила шестерых сыновей: Абен, Малке, Шепке, Шынгыс (отца Чокана Валиханова), Ханкожа, Алжан и двух дочерей – Рахила и Нурила¹.

На основе генеалогических данных, записанных Карилханом Сайпол-улы, можно установить имена всех потомков Саргалдак-кожа: Жамши, Пирали, Мырзали, Козыбагар и Бекали.

В 1771 г. род абак-керейлинцев перешел в Китай. К этим племенам в качестве торе были отправлены – Когадай, сын Абилфейза², в качестве *кожа* – Жамши Саргалдаков. Через некоторое время брат Жамши – Козыбагар поехал за братом и остался там жить. Дети Жамши – Маркаш, Азилбай, Ниязбай, Касен, Толеухан.

Сын Жамши – Маркаш унаследовал отцовское дело, стал богатым и уважаемым человеком. Дети Маркаша: Азилбай, Ширик, Уак, Жолжаксы и Саттибай. Карилхан Сайпол-улы, предоставивший ценные сведения про потомков Саргалдак-кожа, является потомком этой линии.

‘Ауэз-хан Берди-кожа-улы (1830–1917). ‘Ауэз-хан, почитавший Абая до последней минуты жизни, был на пятнадцать лет старше великого акына. Этого мудрого старца, обладающего незаурядным острым умом,

¹ Имела девять сыновей, из которых двое умерли в детстве, а двое в 20 лет: *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. Алма-Ата: Глав. ред. Каз. совет. энцикл., 1985. С. 25.

² Это событие имело место в 1784 г. (*Өтегенов К., Жусанбаев К.* Абак керей. Төр шежіресі. Куйтын: Иле халық баспасы, 2008. С. 575).

уважали все без исключения. У ‘Ауэз-хана было две жены. От старшей жены Динасыл, из рода актайлак-би, сыбан-байгара (найман), родился ‘Омар-хан. От младшей Сақыш – сыновья Арынбек, Касымбек, Агзам, Ахмед и дочь Райхан.

Знаток истории Шынгыс-Тау Бекен Исабаев так описывает внешность ‘Ауэз-хана: он был кудрявым, с высоким открытым лбом, ростом ниже среднего, плечистый, с густыми бровями, большими черными глазами, коротким носом, со стороны казался сутулым.

Кунанбай, отец Абая, всегда с уважением относился к ‘Ауэз-хану. Когда он прибывал в гости в аул, Кунанбай не называл его по имени и обращался у нему уважительно «Ау-кожа». Когда в 1873 г. Кунанбай отправился в *хаджж*, ‘Ауэз-хан проводил его до Семипалатинска. По возвращении из *хаджжа* Кунанбай привез ‘Ауэз-хану четки (*тасбих*) из драгоценных камней и экземпляр Священного Корана. По словам Архама Исхак-улы, когда ‘Ауэз-хан скончался, эти *тасбих* были погребены вместе с его телом по его завещанию.

Абай также искренне уважал ‘Ауэз-хана, называл его Аукеш-ага. ‘Ауэз-хан непременно встречался с Абаем перед своими поездками в Туркестан. Оттуда он привозил Абаю много книг, которые отличались от распространенных в этих краях: они были переплетены кожей с тисненными узорами.

Следует также упомянуть *Торехан-кожа*, который переехал в Арка вместе с Берди-кожа и был современником его сына ‘Ауэз-хана. Существующий цикл преданий о деятельности Торехан-кожа свидетельствует о том, что в 1870-х гг. малый аул Абая и *кожа* проживали вместе и в мире. Эти два рода вступали в брачные отношения. Например, ‘Омар-хан женился на племяннице Кунанбая – Нуржамал. Отец Нуржамал происходил из рода шала-казак (*кожалар*), населявшего село Бай-Серке Алматинской области. Далее 1) Ахмед Ауэзов женился на Халиле, дочери сына Абая Турагула; 2) сестра Ахмеда Ауэзова – Райхан вышла замуж за Жебеша, внука Абая, сына Турагула; 3) брат Ахмеда Ауэзова – Арынбек женился на Айтансык Рысай-кызы, родственнице Кунанбая; 4) Касымбек женился на Галие, дочери Ахметбека Исхакова; 5) Агзам женился на Галие, дочери Акылбаева Алимкула; 6) вторая жена Мухтара ‘Омархановича – Камиля была дочерью Магауи, сына Абая.

Из-за местности Кызыл-Шоки, отданной Берди-кожа – прадеду Мухтара Ауэзова в качестве родовой территории, впоследствии между потомками Кунанбая, с одной стороны, и потомками *кожа*, с другой стороны, возник довольно существенный раздор. И начал эту ссору акын Шакарим – внучатый брат Абая, рожденный от Кудайберди,

сына Кунанбая. Абай, поняв трудность создавшегося непростого положения, посоветовался с ‘Ауэз-ханом, без присутствия посторонних, и вынес справедливое решение.

Весь род *кожа* переселился из далекой местности Кызыл-Шоки, что находилась в 250 верстах от Семипалатинска, в Борили. *Кож*а покинули Кызыл-Шоки под началом ‘Ауэз-хана примерно в 1890–1895 гг. В Борили они построили для себя постоянное зимовье в просторном и живописном урочище.

Борили, расположенный близко к почтовому тракту, был удобным местом, и ‘Ауэз-хан имел возможность отправлять своих отпрысков на учебу в Семей. По сравнению с Шынгыс-Тау, Борили находился на расстоянии в два раза ближе к Семейю. Этот путь составлял 55–60 км. Борили занимал выгодное географическое положение, находясь в середине между горными массивами Кокен, Шынгыс-Тау и Архат.

‘Ауэз-хан хотя и не родился в Туркестанском регионе, однако благодаря своему отцу Берди-кожа хорошо знал своих родственников, живущих в Кара-Тау. Раз или два в год он ездил к ним. В такие поездки он брал с собой сына Самар-хана, чтобы тот знал родственников, видел другую жизнь. Из каждой такой поездки ‘Ауэз-хан возвращался с большим количеством книг разнообразной тематики. Он знал многих ученых людей, улемов в Туркестане, с которыми у него было постоянное общение, и это помогало ему в степи заниматься просветительской деятельностью. В Шынгыс-Тау у него был единственный учитель – его отец Берди-кожа. О круге его интеллектуального общения в Борили и Аягузе другими данными мы пока не располагаем.

С 1880 г. ‘Ауэз-хан стал реже выезжать в дальние поездки и посвятил себя воспитанию и обучению молодежи. Он обучал детей не только своего аула, но и соседних, с которыми кочевали бок о бок. Он обучил грамоте (*сауат, савад*) своего младшего сына Ахмеда, внука от ‘Омар-хана – Мухтара, малолетних детей своих родственников и соседей. Вслед за *алиф-би* он учил мусульманскому праву – *шари‘ат* и *иман-кемел*, а также произведениям Абая. В дальние поездки отправлялись теперь его сыновья – Самар-хан и ‘Омар-хан.

Известно, что ‘Ауэз-хан похоронен в *мазаре* Кунанбая в Ак-Шоки¹.

‘Омар-хан ‘Ауэз-хан-улы (1860–1909) был спокойным и сдержанным человеком, как его воспитал ‘Ауэз-хан. Самар-хан в одной из торговых поездок на юг Казахстана в местности Бай-Серке сватает за ‘Омар-хана Нуржамал – дочь Апсемета/‘Абд ас-Самад, племянника (*жиен*) Жакы-

¹ *Кәріпбеков А. Ислам және қожалар. Б. 183–184.*

па, брата Кунанбая. У ‘Омар-хана от Нуржамал родились Корлика, Рахийя, Гулсим, Зубайла, Мухтар и Умийа.

После кончины Самар-хана его вдову Мадину с двумя детьми (Разак и Зухра), по традиции казахов (*амангерлик*), выдают за ‘Омар-хана. У Мадины от ‘Омар-хана родился сын Билал.

Разак Самар-хан-улы (1882–1956). Разак воспитывался в семье ‘Омар-хана. Он женился в возрасте 22 лет в 1904 г. От первой жены Макежан родились дети: Сафура, Гафура, Мансура, Парзана, Наупил, Толы, Бекназар, Акрам, Зайра, Гулнар, Болат. От второй жены Алилы Разак имел шестерых сыновей.

В 1909 г. Мухтар Ауэзов лишился отца, а в 1912 г. – матери. С тех пор все заботы о воспитании всего поколения Ауэзовых, в том числе и Мухтара, легли на плечи его сводного брата Разака. Разак и его младший брат Касымбек заботились о них. Разак жил в ауле. Касымбек получал образование в городе. Оба не выпускали из поля зрения Мухтара, обучавшегося в начальных классах. Однако Касымбек, только что окончивший семинарию, в 1912 г. скоропостижно скончался. Теперь все заботы о Мухтаре, учившемся в городе, легли на плечи одного Разака. Зимой и летом ежемесячно он отвозил ему и другим младшим братьям провизию. Зимой ездил на санях, летом – на конных телегах. А когда наступали каникулы, всех детей незамедлительно забирал в свой аул.

Когда Мухтару пришло время создавать свою семью, найдя достойную избранницу, Разак выступил в качестве его посаженного отца.

В конце 1920-х – начале 1930-х гг. большинство из родов Абая и тобыктинских *кожа* оказалось в роли беженцев. Одни бежали в Китай, другие – в Кыргызстан и Узбекистан. В годы гонений с 1931 г. Разак скрывался в Кыргызстане, затем он поселился в 1934 г. в районном центре Мерке (ныне в Жамбылской области). Здесь Разак устроился на работу в «Заготживсырьё». Всю жизнь он был непосредственно связан с животноводством – исконным ремеслом казахов, обеспечивавшим всем, что нужно для сносного существования. В годы войны Разак занимался заготовкой шкур домашних животных. Его дела постепенно шли в гору. Семья не знала нехватки в хлебе, мясе, молоке и масле. В его семье некоторое время жила сестра Мухтара – Умийа.

Разака несколько раз арестовывали в Мерке и Жамбыле. В 1946 г. его, незаслуженно обвинив, посадили на десять лет. Случилось это именно из-за Мухтара, которого власти обвиняли в том, что он, байский сын, отпрыск *кожа*, относится к недобитым остаткам алашординцев, являясь отъявленным националистом. Чтобы в подходящий момент упрячь писателя, общественного деятеля за решетку за эти грехи, надо было заблаговременно подобрать компрометирующий материал. Для

этой цели, подготавливая удар против него, его брата Разака очернили и оболгали. Последние годы Разак провел в доме у своей дочери Гулнар и ее супруга Амена Азиева в Караганды. Разак Самар-хан-улы скончался в ноябре 1956 г.¹

Мухтар Ауэзов² (1897–1961). Согласно обычаю, его воспитывали дед ‘Ауэз-хан и бабушка Динасыл. С шестилетнего возраста дед стал обучать его арабской письменности. Во время обучения у деда ‘Ауэз-хана с группой детей он раньше других выучил наизусть отрывок «Иман-Шарта». Самозабвенно уходил в мир древних легенд, сказок и героических *дастанов*. Однажды маленький Мухтар удостоился чести получить благословение из уст самого Абая.

Когда Абай умер, Мухтару было семь лет. На могиле великого поэта заупокойную молитву (*джаназа*) и *айаты* из Корана читал ‘Ауэз-хан. Мухтар, не отстававший от своего деда ни на шаг, скорбя вместе со всеми, тоже бросил на могилу усопшего горсть земли.

¹ Омарханова Г., Азиев А. Лик гения. Алматы: Өнер, 2001. Б. 164–185.

² Ананьева С. Мухтар Омарханович Ауэзов // <http://retro-almaty.kz/biografia/275-muxtar-omarxanovich-auyezov.html>

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе была предпринята попытка понять и раскрыть феномен Мухтара Ауэзова в причинно-следственной связи с культурным миром *кожа*, выходцем из которых являлся великий писатель. Вместе с тем в результате проведенного исследования становится очевидным, что решающая роль в реализации творческого гения Мухтара Ауэзова принадлежит казахскому народу, которому он служил с сыновней преданностью.

Народная память, наряду с рядом неоспоримых преимуществ, имеет ряд слабых черт. Например, по Восточному Казахстану она не располагает данными по истории и генеалогии *кожа* в период, последовавший после джунгарского нашествия. Между тем, в достоверных исторических источниках имеется много сведений по истории 'Алидов на территории Восточного Казахстана, связанных с этим временем¹.

Предки Мухтара Ауэзова в XVIII в. направились в Восточный Казахстан, где начались процессы по возрождению единства территории и культуры казахского народа. Результативность их участия в этих восстановительных инициативах бесспорна.

Мы прикоснулись памятью к жизни нескольких поколений одной семьи. Преемственность духовных традиций помогала каждому из поколений самоутвердиться в меняющихся условиях. Утвердиться, выполняя одновременно долг, завещанный веками фамильной историей, высокого служения народу и земле своего обитания.

¹ *Махмуд ал-Кашгари*. Диван Лугат ат-Турк / Пер. и предисл. З.-А. Ауэзовой. Индексы Р. Эрмерса. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. Карта между с. 68–69; *Minorsky V. Marvazi on China, the Turks and India // Minorsky V. Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India / Arabic Text (circa A. D. 1120) with English Translation and Commentary. London, 1942; Ибн Фундук ал-Байхаки*. Лубаб ал-ансаб ва-л-алкаб ва-л-а'каб. Т. 2. Кум ал-Мукаддаса, 1410. С. 579, 625–627; Извлечения из сочинений XII–XVI веков. С. 53–55.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Рукописные

1. ‘Абдаллах Балтаев. Х^варазм та’рихига ‘а’ид материаллар // Музей «Ичан-Кал’а» (г. Хива).
2. Абдурахманов. Об истории саййидов или *кожа* // Ин-т тюркологии Международ. казахско-турецкого ун-та им. Х. А. Ясави.
3. Абу Хамид ал-Газали. Сборник трактатов («ал-Иктисад фи-л-и’тикад», «ар-Рисала ал-кудсийа», «Михакк ан-назар», «ал-Мункиз мин ад-далал») // Ин-т востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУ (далее –ИВРУ). Ф. 1, № 3907/I–IV.
4. ‘Аваз-Мухаммад ‘Аттар Хуканди, Мулла. Та’рих-и джахан-нумай // ИВРУ-1, № 9455/I, л. 2^а–324^б.
5. ‘Али ибн Йахйа аз-Зандависати. Раудат ал-‘улама’ // ИВРУ-1, № 2972.
6. Амир-Катиб ал-Иткани. ар-Рисала фи раф’ ал-йадайн // Б-ка Ун-та Лейден. Ог 706, л. 1^б–21^б.
7. Байан-и аулад-и Султан Сатук Бугра-хан // ИВРУ-1, № 3404/III, л. 130^а–131^б.
8. Байан-и аулад-и хадрат Махдум-и А’зам // ИВРУ-1, № 3404/II, л. 11^б–130^а.
9. Бузурган-и узбакйя // ИВРУ-1, № 11838, л. 140^{а-б}.
10. Бурхан ад-дин ал-Кабир ал-Бухари. ал-Мухит // ИВРУ-1, № 5982.
11. Ваки’а-йи зийарат дар Тахт-и Сулайман дар замин-и Уш // ИВРУ-1, № 7603.
12. Газат-нама-йи Шах Джарир. Рукопись из частной коллекции Шерматовой Адинахан (кишлак Буви-Мазар, Бувайдинский р-н Ферганской обл., РУ).
13. Гирами. Рийад ал-василин // ИВРУ-1, № 6640/I, л. 1^б–161^а.
14. Дар байан-и Йаздах Ахмад // Сирадж ал-‘аджизин (Фауз ан-наджат). ИВРУ-1, № 5680, л. 85^а–86^б.
15. Дар байан-и Йаздах Ахмад // ИВРУ-1, № 3313/XIII, л. 113^а–114^б; ИВРУ-2. № 946/II, л. 9^а–10^а; № 3000/I, л. 1^б.
16. Дар фазилат-нама-йи Уш ва-карар-гах-и Сулайман // Частн. собр. Рахманкулова Хусан-байа (кишлак Равот, Мархаматский р-н Андижанской обл.).

17. Манакиб-и Занги-ата ва-аурад ва-насаб-нама-йи Саййид-ата // ИВРУ-1, № 12094/1, л. 1^а–57^б.

18. Мухаммад ибн ‘Али ибн Тулун ад-Димашки. ал-Гураф ал-‘алийа фи тараджим мута‘аххирий ал-ханафийа // Б-ка Сулайманийа. Şehid ‘Ali Paşa, № 1924.

19. Мухаммад-Садик Сафа’-бек улы. Туркистан та’рихи // Музей-заповедник «Азрет-Султан». Без инвент. номера (далее – б. н.).

20. Насаб-нама // Частн. собр. потомков Ибрахим-Байбатша, родом из с. Шайан, Южно-Казахстанская обл. (с. Сексен-Ата, Средне-Чирчикский р-н, Ташкентская обл., РУ).

21. Насаб-нама // Частн. собр. Абсеметова Абсадыка (г. Туркестан, РК). Рукоп. № 2.

22. Насаб-нама // Частн. собр. доц. Курбанкожаева Сансызбая (г. Туркестан, РК).

23. Насаб-нама // Частн. собр. Маманова Полата (г. Туркестан, РК). Рукоп. № 2.

24. Насаб-нама // Частн. собр. Мирхалдарова Мирахмада (г. Сайрам, РК).

25. Насаб-нама // Частн. собр. Нурматова Таджибая (с. Сексен-Ата, Средне-Чирчикский р-н, Ташкентская обл., РУ). Рукоп. № 1.

26. Насаб-нама // Частн. собр. Нурматова Таджибая (с. Сексен-Ата, Средне-Чирчикский р-н, Ташкентская обл., РУ). Рукоп. № 2.

27. Насаб-нама // Частн. собр. Омарова Балтабая (г. Туркестан, РК).

28. Насаб-нама // Частн. собр. Оспанова Низамуддина (Канимехский р-н, Наво’ийская обл., РУ).

29. Насаб-нама // Частн. собр. Сапиева Бахадыра (г. Туркестан, РК). Рукоп. № 2.

30. Насаб-нама // Частн. собр. Султанова Уктамжона (г. Ташкент, РУ).

31. Насаб-нама // Частн. собр. Хашимова Джалал-ходжа, шайх (святое место Занги-Ата, Ташкентская обл., РУ). Рукоп. № 2.

32. Насаб-нама // Там же. Рукоп. № 3.

33. Насаб-нама (копия рукописи, полученной из Актюбинской обл.) // Фонд рукоп. Ин-та тюркологии при Международ. казахско-турецком ун-те им. Х. А. Йасави (г. Туркестан, РК).

34. Насаб-нама-йи аулад-и ‘Абд ал-‘Азиз-Баб // Частн. собр. Муминова Рустама (г. Ташкент, РУ).

35. Насаб-нама-йи аулад-и Арслан-Баб // Рукопись Йахйя-хана Камалова (кишлак Арслан-Баб, Базар-Курганский р-н, Джалалабадская обл., КР).

36. Насаб-нама-йи аулад-и Йуваш-Баб // Рукопись Бахтияра Ишанджанова (г. Ташкент, РУ).

37. Насаб-нама-йи аулад-и Кусам-ата // Частн. собр. Ачилова Ислама (г. Карши, РУ).

38. Насаб-нама-йи Аулийа’-ата, Амир ‘Абдаллах, мулаккаб би-Аулийа Сахиб-и Киран-хан // Частн. собр. писательницы Музаййана ‘Алавийа (г. Ташкент, РУ).

39. Насаб-нама-йи Занги-ата // Краевед. музей г. Карши. Инвент. № 31.

40. Насаб-нама-йи турки // Частн. собр. имама мечети Арысь Калкожаева Кутгы-кожа (г. Арысь, РК).
41. Насаб-нама-йи Хазрат Искидж-Баб // Частн. собр. Зиядова Шавасила (г. Ташкент, РУ).
42. Насаб-нама-йи Хазрат Султан ал-‘арифин Ходжа Ахмад Йасави // Частн. собр. Саруарова Куандыка (с. Тугискен, Жана-Корганский р-н, Кызыл-Ординская обл., РК). Рукоп. № 2.
43. Насир ад-дин Абу-л-Касим Йусуф ибн Мухаммад ал-Мадани ас-Самарканди. ал-Фикх ан-нафи‘ // Б-ка Сулайманийа. Фонд «Fatih», № 2198.
44. Насир ад-дин Тура ибн Амир Музаффар ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари. Хади аз-за‘ирин // ИВРУ-1, № 2193/І, л. 10^б–30^а.
45. Низам ад-дин ибн Бурхан ад-дин ал-Маргинани. Джавахир ал-фикх // ИВРУ-1, № 9533.
46. Низам ад-дин ибн Садр ад-дин ал-Бухари. Рисала-йи Гази Карнабата // ИВРУ-1, № 8149/V, л. 7^б–11^б.
47. Аллах-йар Худай-бирди огли ал-Махзун. Рийаз аз-закирин // Частн. собр. Рахматуллаева Ахмад-джана (Хорезмская обл., РУ).
48. Рисала-йи аусаф-и Нур // ИВРУ-1, № 576/V, л. 46^а–48^а; № 2193/III, л. 34^б–35^б; № 4626/VI, л. 129^б–130^б; № 8149/II, л. 5^б–9^б; № 9857/II, л. 6^а–7^а; ИВРУ-2, № 1533/III, л. 25^б–36^а; № 2462/I, л. 1^б–6^а.
49. Рисала-йи бузурган-и Самарканд // ИВРУ-1, № 4384.
50. Родословная Карилхана Сайфол-улы, потомка Саргалдак-кожа ибн ‘Абди-кожа (г. Караганда, РК).
51. ас-Садр аш-Шахид. ‘Умдат ал-фатава // Б-ка Сулайманийа. Фонд «Fatih», № 2345.
52. Саййид Рахматаллах ибн Саййид ‘Абд ар-Рахман Хашими Ата’и Бухари. Фава’ид-и мунтахаб аш-шаджара ва-л-ансаб ва-л-манакиб дар ша’н-и хадарат-и ал-и Бани Фатима ва-‘Али ибн Аби Талиб // ИВРУ-1. № 4576/II, л. 7^а–288^б.
53. Султан-Мухаммад ибн мулла Каландар-шах. Султани (Рисала-йи зикр-и тайифа мин ахл-и Бухара ва навахиха мин ал-анбийя’ ва-с-сахаба ва-л-‘улама’) // Частн. собр. Ш. Х. Вохидова и Б. Б. Аминова (г. Ташкент, РУ). Б. н., л. 7^б–119^а.
54. Та‘риф-и Х‘аразм ма‘а хикайат-и салатин ва-машайих // ИВРУ-1, № 7022/IV, л. 288^б–320^б; № 6879/IX, л. 149–167.
55. Тазкира-йи бузурган-и Сарйам // ИВРУ-1, № 3472/II, л. 28^а–66^а.
56. Ташканд, Фаргана, Сарйам, Уш та’рихлари ва-мазарлари зикри // ИВРУ-1, № 12703.
57. Тимур-нама // Центр этно-филол. исслед. (ныне Фонд рукоп. Ин-та тюркологии) при Международ. казахско-турецком ун-те им. Х. А. Ясави (г. Туркестан, РК). Б. н.
58. Фауз ан-наджат // Гор. б-ка (г. Берлин, ФРГ). Ms. or. oct. 1562.
59. Х‘аджа ‘Али-йи Хаким-и Тирмизи. Рисала-йи Мадинат ар-риджал, йа‘ни шахр-и Тирмиз // Частн. б-ка Раунаки Шахрисабзи (г. Шахрисабз, РУ). Рукоп. № 28/II.
60. Х‘аразм та‘рифи ва ундаги зийарат-гах джайлар // ИВРУ-1, № 7700.

61. Шихаб ад-дин Ахмад ибн Шамс ад-дин ибн ‘Умар ад-Даулатабади ал-Балхи. Шараф ас-садат // ИВРУ-1, № 9310/1, л. 1–84; № 9934/1, л. 1–61.

Архивные документы

1. Печать «Асхаб ал-Кахф» // Частн. собр. Хусниддинова Зухридина (г. Ташкент, РУ).
2. Печать «Одиннадцати Ахмадов» // ИВРУ-4, фонд док., папка 54, док. № 8.
3. Печать Саййида ‘Абд ал-Кадира Джилани // Частн. собр. Хусниддинова Зухридина (г. Ташкент, РУ).
4. Печать «Семи Султанов» // ИВРУ-4. Фонд док., папка 54, док. № 9.
5. Печать «Семи Султанов» (оттиск печати) // Частн. собр.-музей Саййид-‘Умара Султанова (Сайидумари Султон) (г. Истаравшан (преж. назв. – Ура-Тепа), Согдийская обл., РТ).
6. Печать «Семи Султанов» // Частн. собр. Хакимова Саййид-‘Азима Саййид-Каримовича (г. Ташкент, РУ).
7. Центр. Гос. архив Республики Узбекистан (далее – ЦГА РУ). Ф. И-1, оп. 20, д. 4119, № 6.
8. ЦГА РУ. Ф. И-17 [Сыр-Дарьинское обл. правл.], оп. 1, д. 32689, папка № 86.
9. ЦГА РУ. Ф. И–19. Оп. 1, д. 13965.
10. ЦГА РУ. Ф. И-323, док. № 114, 1194/3, 1195/3.
11. İstanbul Müftülüğü, Şer’iye Sicilleri Arşivi, Nakibü’l-eşraf Defteri, № 1, l. 5⁶.

Опубликованные источники

1. А. К. Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке // Сб. сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1873. С. 1–17. (Приложение.)
2. ‘Абд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа’ ал-Кураши. ал-Джавахир ал-мудийа фи табакат ал-ханафийа. Ч. 1–5. Каир: Хиджр, 1993.
3. ‘Абд ал-Кадир ибн Мухаммад-Амин. Маджма‘ ал-ансаб ва-л-ашджар / Отв. ред. А. К. Муминов. Введ., пер. с араб., перс. и тюрк. яз., коммент., подгот. факсимиле к изд. Ш. Х. Вохидова, А. К. Муминова, Б. Б. Аминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 2.)
4. Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Китаб талхис ал-асрар ва-‘аджа’иб ал-малик ал-каххар. М.: Наука, 1971.
5. ‘Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди. Ал-Фава’ид ал-бахийа фи табакат ал-ханафийа. Байрут: Дар ал-Аркам ибн Аби-л-Аркам, 1998.
6. Абу Тахир Ходжа. Самарийа / Пер. В. Л. Вяткина // Справ. книжка Самаркандской обл. Вып. 6. Самарканд, 1906. С. 153–259.
7. Абул Хакими Самаркандий. Кандия. Самарканд, 1994.

8. Абул Хафс Насафий. Кандия. Ташкент: Минхадж, 2005.
9. Айни С. Воспоминания / Пер. с тадж. А. Розенфельд. М. – Л., 1960.
10. Айни С. Воспоминания // Сочинения. Т. 6. Ташкент: Изд-во худ. лит. «Ташкент», 1965.
11. Ауэзов М. Путь Абая / Пер. А. Кима. Алматы: ИД «Жибек жолы», 2007.
12. Ахмад ибн Махмуд Бухарий Муъин ал-фукара. Тарихи Муллазада (Бухара мазарлари зикри). Абу Тахирхожа Самаркандий. Самарийа (Самарканд мазарлари зикри) / Суз баши, фарс тилидан таржима, изахлар муаллифлари Ш. Вохидов, Б. Аминов. Ташкент: Ўянги аср авлади, 2009.
13. Ахмад Ўассавий адждадлари шажараси. Ахмад Ўассавий ва Амир Темур / Табдил ва нашрга таййарлаган: Расулмухаммад хажи ‘Абдушукуров Ашурбай огли. Ташкент: Хазина, 1996.
14. Баба Равшан (дастан). Ташкент: Чолпан, 1992.
15. [Бабаханов Ш.] Аждадлар васикаси (Бир шажара хакида) // Газ. «Ишанч» (Ташкент). № 14. 1993.
16. Бабаханов Ш. Табаррук аждадлар ханадани. Шайх Эшан Бабахан ибн Абдулмажидхан // Бабаханов Ш. Сонмас Зийа. Шайх Зийавуддинхан хазратларининг хайати ва фа’алиятлари. Ташкент: Маънавийат, 1998. С. 8–13.
17. Диваев А. Предание о происхождении узбеков // Туркестанские ведомости. № 97. 1900.
18. Додхудоева Л. Н. Эпиграфические памятники Самарканда XI–XIV вв. Т. 1 / Отв. ред. – акад. АН РТ А. М. Мухтаров. Душанбе: Изд-во «Дониш», 1992.
19. Гафурова Р. Л. Китоби Мулла-заде. Ташкент: Фан, 1992.
20. Джамал ал-Карши. ал-Мулхакат би-с-Сурах / Отв. ред. А. К. Муминов; введ., пер. с араб.-перс., коммент., текст, факсимиле Ш. Х. Вохидова, Б. Б. Аминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 1.)
21. Ёднома. Хазрати Мавлоно Мухаммаджон Коканди Хиндустанни в воспоминаниях его детей, учеников и друзей. Душанбе: Илхом, 2003.
22. Ибн ан-Надим. ал-Фихрист. Каир, 1969.
23. Ибн Фундук ал-Байхаки. Лубаб ал-ансаб ва-л-алкаб ва-л-а’каб. Кум ал-Мукаддаса, 1410.
24. Извлечения из сочинений XII–XVI веков / Сост., пер. с араб. языка, введ., коммент. А. К. Муминова; сост. указ. У. А. Утепбергеновой. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. (Серия «История Казахстана в арабских источниках». Т. 3.)
25. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак-баба в нарративной и генеалогической традициях.
Т. 1: Открытие дороги для ислама. Сакральное сказание об Исхак-бабе / Введ., сост. крит. текстов, пер. на рус. и англ. яз., коммент. и указ.: Д. ДиУис, А. К. Муминов, Д. О. Рахимжанов, Ш. Ш. Зиёдов; изд.: Д. ДиУис, А. К. Муминов. Алматы – Блумингтон – Ташкент: Дайк-Пресс (находится в печати).
Т. 2: Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак

Бабе / Сост., пер. на рус. яз., коммент., прил. и указ.: А. Муминов, З. Жандарбек, Д. Рахимджанов, Ш. Зиядов; отв. ред.: А. Муминов, А. фон Кюгельген, Д. ДиУис, М. Кемпер. Алматы – Берн – Ташкент, Блумингтон: Дайк-Пресс, 2008.

26. История халифов анонимного автора XI в. / Факсимиле рукоп., предисл. и крат. излож. содерж. П. А. Грязневича. М.: Вост. лит., 1967.

27. Жалованная грамота, данная Тимуром Туркестанской мечети Азрета Ясави / Пер. с перс. А. А. Диваева // Туркестанские ведомости. № 39, 41. 1901

28. [Жандарбеков З.]. Хорасан кожалар шежіресі (Әбдіжәліл баб ұрпақтарының шежіресі). Түркістан: Мұра, 1994.

29. К родословной Аулиятинского святого Карахана // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (далее ПТКЛА). 1898, год 2-й. С. 13–15. (Прил. к протоколу от 29 августа 1897 г.)

30. Кандийа. Дар байан-и мазарат-и Самарканд / бе-кушаш Ирадж Афшар // Забан ва фарханг-и Иран (Тихран). № 9. 1334.

31. Легенда о Хорасан-ата // ПТКЛА. 1901, год 6-й. С. 79–82.

32. Мавзолей Ходжа Ахмада Йасави / Подгот. к изд.: А. К. Муминов, М. Б. Кожа, С. Моллаканагатулы, М. Ж. Садыкбеков, Ж. М. Нурбеков. Ред.: Б. М. Бабаджанов, А. Д. Мейрманов. Изд. второе, перераб. и доп. Алматы: Эффект, 2010.

33. Манакиб-и Дукчи Ишан (Аноним жития Дукчи Ишана – предводителя Андижанского восстания 1898 г.) / Введ., пер. и коммент. Б. М. Бабаджанова. Изд. А. фон Кюгельген. Ташкент – Берн – Алматы: Дайк-Пресс, 2004.

34. Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв. (Извлеч. из перс. и тюрк. соч.). Алма-Ата: Наука, 1969.

35. Маулана Сафи ад-дин Урунг-куйлаки. Насаб-нама / Введ., транскр., индексы А. К. Муминова и З. З. Жандарбекова. Туркестан: Мура, 1992.

36. Махмуд ибн Вали. Море тайн. Ташкент: Фан, 1977.

37. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / Пер. и предисл. З.-А. Ауэзовой. Индексы Р. Эрмерса. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.

38. ал-Мударрис, Мухаммад Махрус ‘Абд ал-Латиф. Машайих Балх мин ал-ханафийа ва-ма инфараду бих мин ал-маса’ил ал-фикхийа. Джуз’ 1–2. Багдад: ад-Дар ал-‘арабийа ли-т-тиба’а, 1978.

39. Му’изз ал-ансаб (Прославляющее генеалогии) / Введ., пер. с перс. яз., примеч., подгот. факсимиле к изд. Ш. Х. Вохидова; сост. указ. У. А. Утепбергеновой; отв. ред. А. К. Муминов. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 3.)

40. Мулла Мир ‘Абдаллах Ходжа Мударрис Бухари. Китаб-и назм-и Мулла-зада. Каган, 1323/1905.

41. Муса ибн Мулла ‘Иса-х^ааджа Сайрами, Мулла. Та’рих-и хамиди. Пекин: Миллатлар нашрийати, 1986.

42. Муса Сайрами. Та’рих-и аминийа. СПб., 1904.

43. Мухаммад ибн ‘Али ал-Катиб ас-Самарканди. Аград ас-сийаса фи а’рад ар-рийаса. Тегеран, 1349/1961.

44. Мухаммад Насир ад-дин ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари. Тухфат аз-за'ирин. Ново-Бухара (Каган), 1328/1910.
45. Насир Хусрав. Сафарнама. Ташкент: Шарк, 2003.
46. Погребальная эпиграфика Самарканда (Саманиды, Караханиды, Чагатаиды) / Подгот. к печати оригин. текстов, пер., коммент.: Б. М. Бабаджанов, Л. Н. Додхудоева, А. К. Муминов, У. Рудольф; прил. (археол. отчет по раскопкам Чакар-диза): А. Бердимуратов; фот.: А. Атаходжаев, Л. Н. Додхудоева. Самарканд – Ташкент – Алматы – Душанбе – Цюрих (в печати).
47. Путешествия Ибн Баттуты (Арабский мир и Центральная Азия) / Пер. с араб., введ., ист.-лингв. коммент. чл.-корр. АН РУ, проф. Н. Ибрагимов, д. ф. н., проф. Т. Мухтарова; отв. ред. – канд. ист. наук, доц. А. К. Муминов. Ташкент: Глав. ред. энцикл., 1996.
48. Рисала-йи Нур-ата. Каган, 1906; Ташкент, 1913.
49. Родословная Кара-хана, патрона г. Аулия-Ата // ПТКЛА. Год четвертый. Ташкент, 1899. С. 87–91.
50. Родословная Карахана, составленная казием Мулло-Абдулло Юнусовым на основании исторических книг // ПТКЛА. 1898, год 2-й, (Прил. к протоколу от 29 августа 1897 г.)
51. Саййид Мухаммад Насир ибн Музаффар. Тахкикат-и арк-и Бухара / Пер. с перс., введ., коммент. и указ. Г. Каримова, С. Гуломова. Ташкент: Тафаккур, 2009.
52. Сарйам шахри хусусидаги рисалача [изд. Н. П. Остроумов, 1846–1930] // Туркистан вилайати газити. 1885. Ч. 1 (№ 36, 40–42); ч. 2 (№ 43–47, 49–50).
53. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлеч. из араб. соч., собр. В. Г. Тизенгаузеном. Перераб. и доп. изд. / Подгот. к изд., введ., доп. и коммент. Б. Е. Кумекова и А. К. Муминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. (Серия «История Казахстана в арабских источниках». Т. 1.)
54. Сейди Али Раис. Мир'отул мамолик. Ташкент: Фан, 1963.
55. Собрание историй. Маджму' ат-таварих / Фот. репрод. отрывков рукоп. текста, введ., указ., подгот. к изд. – А. Т. Тагирджанов. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1960.
56. Тобыкты-Шынгыстау: Книга-шежире. Семипалатинск, 2001.
57. Тулибаева Ж. М. Из «Трактата о святых Испиджаба» // Извлеч. из сочинений XIII–XIX веков / Сост. и отв. ред. М. Х. Абусейтова. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 393–410. (Серия «История Казахстана в персидских источниках». Т. 5.)
58. 'Умар ибн Мухаммад ан-Насафи. ал-Канд фи зикр 'улама' Самарканд / тахкик Йусуф ал-Хади. Тихран, 1999.
59. Фатима. Дневники, воспоминания, стихи, статьи, интервью / Сост. М. Жанузакова. Алматы: Жибек жолы, 2010.
60. Хазрат Башир тарихи. Ташкент: Фонд им. Шарафа Рашидова «Шарафнома» – «Маориф», 1994.
61. Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1973. (Серия «Письменные памятники Востока», XLIII.)

62. Хасаний, Махмуд. Уш-хайр ул-билод (Уш шахри рисоласи). Уш, 2000.
63. Аль-Худжвири, Али ибн Усман аль-Джуллаби. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец (Кашф аль-махдуб ли-арбаб аль-кулуб). Старейший персидский трактат по суфизму. Изд. первое / Пер. с англ. А. Орлова. М.: Единство, 2004.
64. Чориев А. Хазрати Султон тарихи ва Хазрати Башир манокими. Ташкент: Шарк, 1996.
65. Шараф-хан ибн Шамсадин Бидлиси. Шараф-наме. Т. 1 / Пер., предисл., примеч. и прил. Е. И. Васильевой. М.: Наука, 1967.
66. Шихаб ад-дин ибн Баха' ад-дин ал-Марджани ал-Казани. Китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар. ал-Кисм 1–2. Казань, 1897–1900.
67. Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дин Манкбурны) / Изд. крит. текста, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указ. З. М. Бунятова. М., 1996.
68. An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe. 1770–1912. Qurban-‘Ali Khalidi / Edited by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov. Leiden, Boston: Brill, 2005.
69. Descriptio imperii moslemici autore Al-Moqaddasi. Editio Secunda. Lugduni Batavorum: apud E. J. Brill, 1906 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum edidit M. J. de Goeje. Pars tertia. Reprint: Beirut, Dar Sader Publishers).
70. Description topographique et historique de Boukhara par Muhammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxanie, texte persane publié par Charles Schefer (Reprint of the Edition). Paris, 1892 (Reprint: Frankfurt-am-Main, 1993).
71. Mazar documents from Xinjiang and Ferghana (Facsimile). 1 / Edited by Sugawara Jun, Kawahara Yayoi. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2006 (Studia Culturae Islamicae, No 83).
72. Minorsky V. Sharaf-al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. Arabic Text (circa A. D. 1120) with English Translation and Commentary. London, 1942.
73. Schaibanidische Grabinschriften / Herausgegeben von B. Babadjanov, A. Muminov, J. Paul. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1997.
74. Sharafud-din ‘Ali Yazdi. Zafar-nama / Prepared for the Press with a Preface, Textual Comments and Indices by A. Urunbayev. Tashkent: “Fan” Publishing House of the Uzbek SSR, 1972.
75. Witkam, J. J. Hasan Kafi al-Aqhisari and his Nizam al-‘Ulama’ ila Katam al-Anbiya’. A facsimile edition of MS Bratislava TF 136, presented, with an annotated index // Manuscripts of the Middle East, 4 (1989). P. 85–114.

Список информантов

1. ‘Абд ал-‘Азиз Мансур, г. Ташкент, 2000 г.
2. Абдулахатов Надирбек Ураимович, Ферганская область, 2002–2010 гг.

3. Аширов Сервер, г. Ташкент, 2002 г.
4. Бабаяров Гайбулла, г. Ташкент, 2001–2004 гг.
5. Барнаханов Мухамеджан, г. Туркестан, 1992 г.
6. Бек Алишер, г. Йазйаван, Ферганская обл., 2008 г.
7. Бустанов Альфрид, г. Омск/Амстердам, 2010 г.
8. Джураева Санобар, Сурхандарьинская обл., 2003–2009 гг.
9. Жандарбек Зикийриа Заманханулы, г. Туркестан, 1991–2011 гг.
10. Идрисов Абдусалим, г. Нукус, 1997–2004 гг.
11. Исхаков Мирсадык, г. Ташкент, 2003 г.
12. Йигиталиев Сахабиддин, кишлак Сар-и Курган, Уч-Куприкский р-н Ферганской обл., 21 августа 2005 г.
13. Касимханов Бабахан, г. Ташкент, 1993–2005 гг.
14. Косым-кожа-кызы Хурлика', г. Бостан, Каракалпакстан, декабрь 2002 г.
15. Кочнев Борис Дмитриевич, г. Самарканд, г. Санкт-Петербург (Россия), 1996 г.
16. Курбанкожаев Сансызбай, г. Туркестан, 1991–1993 гг.
17. Музаффаров Райымжан, г. Туркестан, 1991–2011 гг.
18. Маликов Азим, г. Самарканд, октябрь 2010 г., г. Алматы.
19. Маманов Полат-кожа, г. Туркестан, 1993 г.
20. Мастанов Сабир-хан, кишлак Катта Кенагас, Уч-Куприкский р-н Ферганской обл., 2003–2005.
21. Мирхалдаров Мирахмад, г. Сайрам, 1996–2004 гг.
22. Мухамеджанова Сабира, г. Алматы, 24 ноября 2009 г.
23. Наджмиддинов Зафар, Наманганская обл., 1997–2010 гг.
24. Нуъманова Зебуниса, святое место «Хауып-бува», кишлак Кудук, Дангаринский р-н Ферганской обл., 26 августа 2004 г.
25. Оспанов Ералы, г. Шымкент, 2011 г.
26. Пербаева Турсын, г. Бостан, Каракалпакстан, 1998–2002 гг.
27. Саййидходжаев Сабир-ходжа, Ташкентская обл., Узбекистан, 2003 г.
28. Сайфназаров Мухаммед-хан, с. Тугискен Жана-Корганского р-на Кызыл-Ордынской обл., 1993 г.
29. Салимов Маъруф, г. Ташкент, 1993–2005 гг.
30. Саттаров Сейтомар, г. Алматы, 1991–2011 гг.
31. Серимбетов Курбан-махсым, с. Алгабас, Каракалпакстан, декабрь 2002 г.
32. Уайсова Айгул, г. Алматы, 2008 г.
33. Хамракулов Насыр, г. Туркестан, 1993 г.
34. Хасанов Насраллах-хан, кишлак Сопы Джала-Кудукского р-на Андижанской обл., 2003 г.
35. Хафизов Хуснуддин, кишлак Ойрат (махалля Чубурган), Риштанский р-н Ферганской обл., 2 сентября 2004 г.

Литература

Қазақ тіліндегі әдебиет Литература на казахском языке

1. Алпысбес М. Сүйіндік Айдабол бидің ұрпақтары. Тарихи-генеалогиялық зерттеу. Қарағанды: ҚарМУ баспасы, 2010.
2. Асқар Маңабай (Уәли)ұлы. Әзиз әулет. Шахиахмед Хазрет пен оның інісі Фатих имамның һәм олардың ұрпақтарының шежіресі. Алматы: Өнер, 2001.
3. Әбіласанов Ә. Сығанақ. Алматы: Өнер, 1991. («Жоғалған қалалар тарихы» сериясы.)
4. Әбсаттар қажы Дербісәлі. Қазақстан мешіттері мен медреселері. Рухани шамшырақтар (IX–XX ғғ.). Алматы: Аруна, 2009.
5. Әбутәліпұлы М. Ұлылардың ұрпақтары. Қызылорда: ADAST, 2006.
6. Әсілхан Оспанұлы. Жаланаяқ Әздер хақында бірер сөз // Мұрагер. Әсілхан Оспанұлы. Ғылыми зерттеулер, мақалалар, естеліктер, хаттар, библиография / Құрастырып, көркемдеп, баспаға дайындаған Ерәлі Әсілханұлы. Алматы, 2008. Б. 371–382.
7. Әуэзов Ахмет. Жас Мұхтар. Естеліктер / Әдеби өндеп жазған Жақыпбек Аяшев. Алматы: Жалын, 1977.
8. Бакбергенов Сәуірбек. Нұрғаным // Оспанұлы Ә., Айнабекұлы Т. Мәделіқожа: Өлеңдер, зерттеулер. Алматы, 2009. Б. 155–156.
9. Бақсайыс Баба ұрпақтары // Асқар Маңабай (Уәли)ұлы. Әзиз әулет. Шахиахмед Хазрет пен оның інісі Фатих имамның һәм олардың ұрпақтарының шежіресі. Алматы: Өнер, 2001. Б. 290.
10. Бөгенбайтегі Ә., Тобайұлы М. М. Әуэзовтің ата тегі. Түркістан, 1997.
11. Диваев Ә. Тарту. Алматы, 1992.
12. Ержанов Ж. Е. Сунақтардың этногенезі және Сунақ қаласының тарихы. Алматы: «Мәдениет» газетінің басылымы, 1992.
13. Жандарбек З. «Насаб-нама» нұсқалары және түркі тарихы. Алматы: Дайк-Пресс, 2002.
14. Жапарұлы Б., Омарұлы Ж. Қажы Мәді (Дуана) қожа баласы Бакмұхаммедтің ұрпақтары. Алматы: «Алтын Орда» баспа-полиграфия фирмасы, 2002.
15. Жәмеқұлы Маханбет. Байырғы Бабата. Алматы: «Ан Арыс»-«Алатау», 2008.
16. Жәркенұлы Ш. Сейіт, сабұлт қожалар шежіресі. Алматы, 1997.

17. Жұмаділов Қ. Прометей алауы // Он екі томдық шығармалар жинағы. Т. 11. Алматы: Қазығұрт, 2005. Б. 6–266.
18. Жұртбай Т. «Бесігінді түзе». Роман-эссе. Алматы: Жазушы, 1997.
19. Ибадуллаева З. Ө. Қазақ халқының құрамындағы қожалар (тарихи-этнографиялық зерттеу). Тарих ғылымдарының канд. ... дис. автореф. Алматы: Тарих және этнология институты, 2001.
20. Ильясова Р. Далам тұнған шежіре. Алматы: зерде, 2007.
21. Исабаев Б. Ұлылар мекені. Новосибирск, 2001.
22. Кәріпбеков А. Ислам және қожалар. Шежіре кітабы. Алматы: Айда-на, 2009.
23. Көпейұлы, Мәшһүр Жүсіп. Қазақ шежіресі. Әзірлеген Сәрсенбі Дәуітұлы. Алматы, 1993.
24. Күзембаев Е., Күзембаев Ұ., Күзембаев Ж. Мұхтартану / Оқу құралы. Толықтырылған екінші басылымы. Алматы: Экономика, 2007.
25. Қожа М. Б. Ортағасырлық Отырар: тарихи-археологиялық деректер негізінде. Т. ғ. докторы... диссертацияның авторефераты. Алматы: Ш. Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты, 2009.
26. Құдияров С. Сунақ шежіресі. Алматы: Атамұра, 1995.
27. Майлықожа / Жауапты ред. Д. Кенжетай. Шығарғандар Б. Әбжет, Ж. Танауова, С. Саттаров, З. Муминова. Түркістан: Тұран, 2009.
28. Мәшһүр-Жүсіп. Ышқыш-бап сапары // Мәшһүр-Жүсіп. Шығармалары. Т. 1. Павлодар: С. Торайғыров атындағы Павлодар Мемлекеттік университеті, 2003. Б. 105–114.
29. Мырзахметұлы М. Бақшайыш, Бақсайыс // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т. 2. Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 1999. Б. 93.
30. Оспанұлы Ә., Айнабекұлы Т. Мәделіқожа: Өлендер, зерттеулер / Тәржімалап, көркемдеп баспаға дайындаған Ерәлі Әсілханұлы Оспанов. Алматы, 2009.
31. Ошан Ж. Керей хандығы қытай деректерінде (X–XIII ғғ.): т. ғ. канд. ... дис. автореф. Алматы, 2010.
32. Өтегенов К., Жусанбаев К. Абақ керей. Төр шежіресі. Куйтын: Іле халық баспасы, 2008 (араб графикасында).
33. Сайдаққожа Жүсіпұлы. Жүзге кірмейтін қазақ рулары // Қазақ шежіресі. Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1994. Б. 95–107.
34. Сапаралы Б. Әуез Бердіұлы // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т. 2. Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 1999. Б. 5.
35. Саттаров С. Мұхтар Әуезовтің ататегі. Тарихи-құжаттық, танымдық кітап. Алматы: «Жібек жолы» баспа үйі, 2010.
36. Сәдібеков З. Қазақ шежіресі. Ташкент: Өзбекстан, 1994.
37. Сұнақтар шежіресі. Алматы: Атамұра, 1993.
38. Тәжиев Қ. Қазығұрт баурайындағы аңыздыр. Қазығұрт, 1993.
39. Тойшанұлы А. Түрік–моңғол мифологиясы. Алматы: «Баспалар Үйі» АҚ, 2009.
40. Тоқтабаев А., Ибадуллаева З. Қазақ халқының құрамындағы қожалар этносы // Ислам әлемі. № 2-3 (50-51), 2006. Б. 23–26.

41. Төлепберген Т. Б. Әбу Бәкір ас-Сыддық ұрпағы Нисамиддиннің (Сунақ-Ата) толықтырылған шежіресі. 1-ші кітап. Алматы: «Алматы-Болашақ» баспаханасы, 2010.
42. Төреқожаев Е., Омартаев М. Бақсайыс әулие. Алматы: Тамыр, 2006.
43. Тұрсынәлі Айнабекұлы Сейіт-Әлі әулеті. Сәйітнама. Адам атадан немереме дейін шежіре-дастан. Алматы: Қасиет, 1998.
44. Шежіре – қажы Мәді Дуана қожа баласы Бакмұхаммед ұрпақтары. Қызылорда, 2002.
45. Шоманұлы Ш. Мәуләна Шәмшідін (Шәмші Бүзірік) ұрпақтарының шежіресі. Алматы: КП «Карина», 1995.
46. Ясауи тағылымы. Түркістан: Мұра, 1996.

Литература на кириллическом шрифте

1. Абаева Т. Г. Исследования А. В. Станишевского (Азиза Ниалло) о Памире // Страны и народы Востока. Вып. 16 Памир. М.: Наука, 1975. С. 262–291.
2. Абашин С. Н. О самосознании народов Средней Азии (как Александр Игоревич поспорил с Джоном) // Восток. № 4. 1999. С. 207–220.
3. Он же. Исламский фундаментализм в Центральной Азии: причины распространения, прогнозы на будущее // Центральная Азия и Кавказ. № 2. 2002. С. 71–78.
4. Он же. Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 215–236.
5. Он же. «Семь святых братьев» // Там же. С. 18–40.
6. Он же. Кипчаки Ферганской долины: осколок евроазиатских степей // Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов: Материалы международ. науч.-практ. конф., 10–11 апреля 2003 г. М., 2003. С. 122–128.
7. Он же. Геллнер, «потомки святых и Средняя Азия между исламом и национализмом» // Ab Imperio, 2004, № 3. С. 535–562.
8. Он же. Бурханиддин-Кылыч // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. / Под ред. С. М. Прозорова. Т. 1. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2006. С. 76–78.
9. Он же. Ок-суяк // Там же. С. 318–319.
10. Он же. Сафид-Булан // Там же. С. 350–353.
11. Он же. Тура // Там же. С. 387–388.
12. Он же. Шахимардан // Там же. С. 460–462.
13. Он же. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007.
14. Он же. Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме. Сборник статей к 70-летию Рахмата Рахимовича Рахимова / Отв. ред. М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 5–23.

15. Он же. Потомки мусульманских святых в Центральной Азии: от древнего культа к модернизации // *Shygyys*. № 2. 2008. С. 149–155.
16. Абашин С. Н., Огудин В. Л. Бобо-йи об // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 4. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2003. С. 18–20.*
17. Абдулахатов Н. Предания о Мухаммаде ибн ал-Ханафийа // *Журн. «Имом ал-Бухорий сабоклари» (Ташкент). № 2. 2006. С. 106–109.*
18. Он же. Святые места и формирование менталитета узбеков // *Науч. сообщ. Ферганского гос. ун-та. № 4. 2006. С. 43–47.*
19. Он же. Место паломничества в жизни населения Ферганской долины (по материалам святых мест Ферганского вилоята): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. по специальности 07.00.07 – Этнология. Ташкент: Ин-т истории АН РУ, 2008.
20. Абдулахатов Н., Азимов В. Олтиарик зиёратгохлари / Отв. ред. А. К. Муминов. Ташкент: Шарк, 2005.
21. Абдулахатов Н., Гозиев Т. Бурхан ад-дин Маргинани. Историческая правда и легенды / Отв. ред. Д. Рахимджанов. Ташкент: Ёанги аср авлоди, 2010.
22. Они же. Шохимардон. Shohimardon / Отв. ред. А. К. Муминов. Ташкент: Ёанги аср авлоди, 2010 (на англ., рус. и узб. яз.).
23. Абдулахатов Н., Мастонов С., Тухтабоев И. Хазиний юрти. Ташкент: Ёанги аср авлоди, 2010.
24. Абдураимов М. А. Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI – первой половине XIX века: В 2 т. Ташкент, 1966.
25. Абусейтова М. Х. История Центральной Азии: концепции и реальность // *Shygyys*. № 1. 2005. С. 3–9.
26. Она же. История Центральной Азии: концепции, методология и новые подходы // *К новым стандартам в развитии общественных наук в Центральной Азии: Материалы международ. конф. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. С. 10–18.*
27. Акимушкин О. Ф. Накшбанд // *Ислам: Энцикл. слов. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 186.*
28. Акимушкин О. Ф. Хронология правителей восточной части Чагатайского улуса (линия Туглук-Тимур-хана) // *Акимушкин О. Ф. Средневековой Иран: культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004. С. 257–269.*
29. Он же. ал-Гидждувани // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Т. 1. С. 112–114.*
30. Он же. Кулал // *Там же. С. 224–225.*
31. Акишев А. Кожа у престола торе: казахстанские хроники. Год 2001 // *Тамыр. Альманах. Вып. 1 (3), январь-март 2001 г. Алматы: Ассоц. «Золотой век», Аналит. центр культ. политики, 2001. С. 25–64.*
32. Алимбай Нурсан. Казахское шежире как фольклорный жанр (вопросы изучения шежире как исторического источника) // *Тр. Центр. музея: музейное дело, археология, история, источниковедение, антропология и этнология, фольклористика. Вып. 2 / Сост.: Н. Алимбай, Ж. Шалгынбай, С. Дау-*

това; науч. ред. Н. Алимбай (на казахском, русском и английском языках). Алматы: Балалар әдебиеті, 2009. С. 373–386.

33. Он же. Кочевая община казахов // Изв. Российского Гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. № 96. СПб., 2009. С. 317–326.

34. Он же. Кочевая община казахов: проблемы этносоциологической реконструкции // Тр. Центр. музея... Вып. 2. С. 361–372.

35. Аминов Б. Б. Самаркандские шайхи йасавийа // Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития: Материалы Международ. науч. симпозиума, посвящ. 2750-летнему юбилею города Самарканда. Ташкент – Самарканд: Изд-во «Фан» АН РУ, 2007. С. 346–349.

36. Амирьянц И. А. Этническое развитие среднеазиатских арабов // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. М., 1980. С. 213–226.

37. Ананьева С. Мухтар Омарханович Ауэзов // <http://retro-almaty.kz/biografia/275-muxtar-omarhanovich-auyezov.html>

38. Андреев М. Исторические заметки о Ходженте // Справ. книжка Самаркандской обл. Вып. 4. 1896. С. 22–27.

39. Андреев М. С. «Рисалья» кузнечного цеха из Северной Индии на языке пушту // Сб. Туркестанского Вост. ин-та в честь А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923. С. 9–13.

40. Он же. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (*рисалья*) // Этнография. Кн. 4, № 2. 1927. С. 323–326.

41. Анке фон Кюгельген. Легитимация среднеазиатской династии Мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). Алматы: Дайк-Пресс, 2004.

42. Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хоз.-культ. традиции народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1975. С. 194–206.

43. Атаджанова Д. Ш. Историография ремесленного производства Бухарского ханства XIX в. (на основе изучения литературы и ремесленных уставов «рисола»). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 2008.

44. Ахмеров П. Н. Надписи мечети Ахмеда Ясави // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. 13. Вып. 1–6. 1895–1896. Казань, 1896. С. 538–551.

45. Он же. Описание печати Ахмеда Ясави // Там же. С. 530–537.

46. Ахметгалеева Я. С. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». М.: Наука, 1979.

47. Бабаджанов Б. Мир-и Араб // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. Материалы международ. конф., г. Алматы, 5–7 июня 1995 г. / Отв. ред. Н. Ж. Шаханова. Алматы: Ассоциация «Рафах», студия «Параллель», Гос. музей искусств им. А. Кастеева, 1995. С. 88–102.

48. Он же. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти

Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. С. 331–359.

49. Он же. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А. Малашенко и М. Б. Олкотт. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170–184.

50. Он же. Бабахановы // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. С. 12–14.

51. Он же. Из истории одного «святого семейства» средневековой Бухары (родословная и родственные связи Джуйбаридов) // Узбекистан в средние века: история и культура. Посвящается 80-летию д-ра ист. наук, проф. Р. Г. Мукминовой (Доклады международной конференции). Ташкент: Ин-т истории АН РУз, 2003. С. 86–99.

52. Он же. Махдум-и А'зам // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Т. 1. С. 262–263.

53. Он же. Садаг-и Тирмиз // Там же. С. 338–341.

54. Он же. Саййил // Там же. С. 342.

55. Он же. Хусайнийя // Там же. С. 431–432.

56. Он же. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио – Ташкент: Ёанги нашр, 2010.

57. Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е. Мазар Чашма-йи Аййуб (Бухара) // Из истории культурного наследия Бухары. Бухара, 2004. С. 91–108.

58. Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Олкотт М. Б. Мухаммаджан Хиндустани и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток (Oriens) (Москва). № 5. 2005. С. 19–33.

59. Бабаджанов Б. М., Муминов А. К. ал-А'радж // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. С. 36–40.

60. Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е. Чашма-йи Аййуб // Там же. С. 441–443.

61. Бабаджанов Б. М., Шупе М. Джуйбари // Там же. С. 138–139.

62. Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., фон Кюгельген А. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке: критические издания и исследования источников. Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

63. Бабаханов Ш., Мансур А. Накшбандийа тарикатига аид колйазмалар фихристи. Ташкент, 1993.

64. Байпаков К. М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. Алма-Ата, 1986.

65. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 1. М.: Наука, ГРВЛ, 1963.

66. Он же. Бурхан // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, ГРВЛ, 1964. С. 515–518.

67. Он же. К истории орошения Туркестана // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 3. М.: Наука, ГРВЛ, 1965. С. 97–233.

68. Он же. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 4. М.: Наука, ГРВЛ, 1966. С. 21–91.
69. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.
70. Он же. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, ГРВЛ, 1975. С. 138–168.
71. Он же. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
72. Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1997.
73. Бахромзода У. Чадак (фрагменты из истории кишлака). Наманган: Наманган, 2000.
74. Бейсембиев Т. К. Южный Казахстан в конце XVIII – первой трети XIX века // История Казахстана (с древнейших времен до наших дней): В 5 т. Т. 3: Казахстан в новое время. Алматы: Атамұра, 2000. С. 278–296.
75. Он же. Кокандская историография: Исслед. по источниковед. Средней Азии XVIII–XIX веков. Алматы: ТОО «Print-S», 2009.
76. Бек А. Тюркоязычные потомки саййидов. Кн. 1. Фергана: Ферг. фил. Совета об-в дружбы и культ.-просвет. связей с зарубеж. странами, 1998.
77. Бекчурин М.-С. Описание мечети Азрета, находящейся в городе Туркестане (с рисунком) // Туркестанская область. Заметки статского советника Бекчурина. Казань: Унив. тип., 1872. С. 52–63.
78. Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая: Материалы и исслед. по археологии. М. – Л.: Наука, 1952.
79. Бобринский А. А. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908.
80. Бобровников В. О. Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Т. 1. С. 15–19.
81. Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама. С. 154–214.
82. Богданов А. Н. Баксайская волость Иргизского уезда. Естественно-исторический очерк. СПб., 1915.
83. Болдырев А. Н. Зайнадин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии) / Под ред. А. М. Мирзоева. Сталинабад: Тадж. гос. изд-во, 1957.
84. Большаков О. Г. Надгробие 541/1146 г. из Самарканда // Эпиграфика Востока. Вып. 14. 1961. С. 9–11.
85. Он же. Арабские надписи на поливной керамике Средней Азии IX–XII вв. // Эпиграфика Востока. Вып. 16. М., 1963. С. 23–38.
86. Он же. Хронология восстания Муканна // История и культура народов Средней Азии (древность и средние века) / Ред. Б. Г. Гафуров, Б. А. Литвинский. М.: Наука, ГРВЛ, 1976. С. 90–98.
87. Он же. История Халифата. Т. 1: Ислам в Аравии (570–633). М.: Наука, ГРВЛ, 1989.
88. Он же. Абу Муслим // Ислам: Энцикл. слов. С. 10.
89. Боровков А. Дорвоз (Бродячий цирк в Средней Азии) // Изв. Средне-

Азиатского Комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Ташкент, 1928, отдельный оттиск. С. 1–30.

90. Бустанов А. К. Семейная хроника сибирских сайидов: Шаджара рибаласи (текст, пер., коммент.) // Ислам в современном мире. № 1-2 (13-14). 2009. С. 195–230.

91. Он же. Рукопись в контексте сибирского ислама // Белич И. В., Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009. С. 156–192.

92. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата: Глав. ред. Казах. сов. энцикл., 1985.

93. Он же. Предания и легенды Большой киргиз-кайсацкой орды // Валиханов Ч. Избр. произвед. / Вступ. ст. А. Х. Маргулана. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. С. 233–234.

94. Вахидов Ш. Аваз Мухаммад Аттар Хуканди и его сочинение «Тарих-и джаханнама-йи» (Тухфат ат-таварихи хани). Исслед., пер., примеч.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук по специальности 07.00.09 – Историография, источниковедение и методы исторического исследования. Ташкент: Ин-т востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН УзССР, 1990.

95. Веселовский Н. И. Памятник Ходжи Ахрара в Самарканде // Восточные заметки. СПб., 1895. С. 321–336.

96. Волин С. Л. К истории среднеазиатских арабов // Тр. Ин-та востоковедения. Вып. 36: Труды второй сессии Ассоциации арабистов. М. –Л., 1941. С. 111–127.

97. Гаврилов М. Ф. Рисола сартовских ремесленников. Исслед. преданий мусульманских цехов. Ташкент, 1912.

98. Он же. О ремесленных цехах в Средней Азии и их статутах – рисоля // Изв. Средне-Азиатского Комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. С. 223–241.

99. Галиев А. А. Этнополитические процессы у тюркоязычных народов: история и ее мифологизация: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Алматы: Ин-т востоковедения им. Р. Б. Сулейменова, 2010.

100. Гафуров А. Имя и история. М.: Наука, 1987.

101. Гафуров Т. Чудо, чудотворение и научные доказательства. Фрунзе: Изд-во «Киргизстан», 1969.

102. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.

103. Он же. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. М., 2002. С. 146–200.

104. Гоибов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. Душанбе, 1989.

105. Гольдцигер И. Лекции об исламе. Ташкент: Академия, 2001.

106. Горненский И. Легенды Памира и Гиндукуша. М.: Алетейя, 2000.

107. Гребенкин А. Д. Мелкие народности Заравшанского округа // Русский Туркестан: Сборник, изданный по поводу Политехнической выставки. Вып. 2: Статьи по этнографии, технике, сельскому хозяйству и естественной истории / Ред. В. Н. Троицкий. М., 1872. С. 110–119.

108. Демидов С. М. Туркменские овляды / Ред. – канд. ист. наук В. Н. Башилов. Ашхабад: Ылым, 1976.

109. Демидов С. М. Овлат // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. С. 64–68.
110. Джаббаров И. М. Ремесло узбеков Южного Хорезма в конце XIX – начале XX в. // Занятия и быт народов Средней Азии (Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 3). Л.: Наука, Ленингр. отд., 1971. С. 90–96.
111. Джахонов У. Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX – начале XX в. Душанбе: Дониш, 1989.
112. ДиУис Д. Маша'их-и турк и Х^ваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). 211–243.
113. Он же. Ахмад Йасави // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. С. 8–12.
114. Он же. Йасавийа // Там же. С. 35–38.
115. Он же. Мангышлак в биографиях Хусайна Хорезми // Культурное наследие. Региональная отраслевая программа: Науч.-попул. информ. сб. Актау: Упр. культуры Мангистауской обл. (в печати).
116. Есим Г. Казахская философия (история казахской национальной философии) // Мысль. № 7. 2004. С. 65–69.
117. Есим Г. и др. Казахская философия // Философия: Учебник для студентов вузов / Сост. Н. Ж. Байтенова. Алматы: Казак университеті, 2006. С. 81–160.
118. Жанаев Б. Т. Чала-казаки в XIX – начале XX в.: происхождение, расселение, занятия // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. материалов Международ. науч. конф. Алматы: Print-S, 2010. С. 272–304.
119. Жандарбек З. З. Йасавийа и этническая история населения Дешт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама. С. 326–335.
120. Жуванмардиев А. XVI–XIX асрларда Фарғанада ер-сув масалаларига даир. Ташкент: Фан, 1965.
121. Жураев М., Саидова Р. Легенды Бухары. Ташкент: Изд-во народного наследия им. А. Кадыри, 2002.
122. Зимин Л. Мусульманское сказание о городе Оше // ПТКЛА, 18. Ташкент, 1913. С. 3–16.
123. Зиядов Ш. Ю., Муминов А. К. Библиотека Дукчи-Ишана // Манакиб-и Дукчи Ишан. С. 344–385.
124. Иванов А. А. О бронзовых изделиях конца XIV в. из мавзолея Ходжа Ахмеда Ясеви // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура) / Под ред. Б. А. Литвинского. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 68–84.
125. Иванов П. П. Архив хивинских ханов XIX века: описание документов с историческим введением. Ленинград, 1940.
126. Ильясова С. Р., Ильясов Ж. Я. Арабская эпиграфика Ташкента в IX–X вв. // Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации. Ташкент, 2007. С. 245–248.
127. Ипак йоли афсаналари. Ташкент: Фан, 1993.

128. Ислами Х. Султан ул-арифин Хожа Ахмад Яссави. Ташкент: Фан, 2005.
129. Кадырова М. Т. Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории Ахраридов / Отв. ред. Б. М. Бабаджанов. Ташкент, 2007. (Серия «Рабочие документы ИФЕАК». Вып. 23. 2007.)
130. Казаков Б. Документальные памятники Средней Азии. Ташкент, 1987.
131. Каллаур В. А. О Карахане и мазарах Аулияята и Айша-биби // ПТКЛА. 1897, год 2-й. С. 6–8.
132. Карев Ю. В. Дворец VIII в. в Самарканде в контексте доисламской и раннемусульманской дворцовой архитектуры. Опыт исторической интерпретации: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, 1999.
133. Карев Ю. В. Политическая ситуация в Мавераннахре в середине VIII века // Средняя Азия: археология, история, культура: Материалы международного конф., посвящ. 50-летию науч. деятельности Г. В. Шишкиной. Москва, 2000. С. 205–218.
134. Карлыбаев М. Роль зияратов в повседневной жизни каракалпаков // Мир ислама. История. Общество. Культура: Материалы Международ. исламовед. конф. 11–13 декабря 2007 г., Москва, РГГУ / Сост. И. Л. Алексеев и др. М.: Изд. дом «Марджани», 2009. С. 126–133.
135. Кармышева Б. Х. Среднеазиатские арабы // Народы мира. Т. 2: Народы Средней Азии и Казахстана. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 582–596.
136. Она же. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М.: Наука, ГРВЛ, 1976.
137. Она же. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX – начале XX века // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. С. 92–103.
138. Каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан // Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 37 / Herausgeber Jürgen Paul. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
139. Климович Л. И. Ислам. М., 1962.
140. Кныш А. Д. ал-Халладж // Ислам: Энцикл. слов. С. 269–271.
141. Кобзева О. Арабы // Этнический атлас Узбекистана. Стамбул: Ин-т «Открытое Общество» – Фонд содействия – Узбекистан, 2002. С. 27–31.
142. Кодар А. Среднеазиатский суфизм в системе степного знания // Б-ка классической тюркской поэзии «Симург». Новый Интернет. Дата размещения сайта 2000 г. – http://www.tyurk.ru/file4_1.shtml
143. Кожа М. Б. О начальном этапе исламизации Юга Казахстана. На основе данных родословных и археологии // Науч. мир Казахстана. № 3 (19). 2008. С. 163–169.
144. Он же. Походы арабов в районы Ферганы, Чача и Средней Сырдарьи

в VIII веке // Материалы и исслед. по археологии Кыргызстана. Вып. 4. Бишкек: Илим, 2009. С. 97–103.

145. Колосовский В. П. В Каратавских горах Чимкентского уезда (археологическая заметка) // ПТКЛА. 1901, год 6-й. Прил. к протоколу № 3.

146. Кочнев Б. Сказка ложь, да в ней намек... // Литературный Киргизстан. № 3. 1970. С. 108–110.

147. Он же. Средневековые загородные культовые сооружения Средней Азии. Ташкент: Фан, 1976.

148. Краткий каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Ин-та востоковед. им. Абу Райхана ал-Бируни АН РУ. Берлин, 2000.

149. Ларина Е., Наумова О. Паломничество в Южный Казахстан как «малый хаджж» у российских казахов // Мир ислама. История. Общество. Культура. С. 114–118.

150. Латынин Б. А. Некоторые итоги работ Ферганской экспедиции. 1934 г. // Археолог. сб. Вып. 3. Москва: Изд-во гос. Эрмитажа, 1961. С. 109–171.

151. Левина-Булатова В. А. К истории мавзолея Зейн-ад-Дина // Архитектурное наследие Узбекистана. Ташкент, 1960. С. 75–84.

152. Лидский С. Горные окрестности Ташкента // Туркестанские ведомости. № 48. 1886.

153. Лыкошин Н. «Насаб-нама» (родословие) как исторический материал // Туркестанские ведомости. № 63, 67. 1896.

154. Мадамиджанова З. Арабы Южного Таджикистана (историко-этнографические очерки). Душанбе: Ин-т истории, археологии и этнографии АН РТ, 1995.

155. Максимова А. Г., Мершиев М. С., Вайнберг Б. И., Левина Л. М. Древности Чардары. Алма-Ата, 1968.

156. Маллицкий Н. Г. Система наименования у коренного населения (гор Таджикистана) // Изв. Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Ташкент, 1928. С. 242–250.

157. Мамадалиев И., Абдумаликова Д. Жонодил-Макотил кальаси // Газ. «Андижоннома». № 41 (17311). 20 мая. 1997.

158. Мандельштам А. М., Розенфельд А. З. Калаи Имлок и Калаи Джамахур в Каратегине и связанные с ними легенды // Памяти Михаила Степановича Андреева. Самарканд, 1960 (Тр. Самаркандского гос. ун-та. [Вып.] 120). С. 94–112.

159. Маннонов Б., Остонова Г. Амир Темурнинг туркийда битилган бир йарлиги хакида // Шаркшунаслик. № 7. 1996. С. 99–115.

160. Маньковская Л., Булатова В. Памятники зодчества Хорезма. Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Г. Гуляма, 1978.

161. Маргулан А. Х. Основные этапы жизни и деятельности Ч. Ч. Валиханова // Валиханов Ч. Избр. произвед. С. 5–10.

162. Массон М. Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское отд. Об-ва изучения Казакстана, 1930.

163. Он же. Из прошлого тигров в Средней Азии // Науч. тр. Вып. 200. Археология Средней Азии. [Т.] 6. Ташкент, 1963. С. 151–160.
164. Он же. Катта-Лангар в области средневекового Кеша // Тр. Ташкент. гос. ун-та. Вып. 295. Археология Средней Азии. [Т.] 7. Ташкент, 1966. С. 66–105.
165. Он же. Куфическая надпись мавзолея Мухаммада сына Зайда в старом Мерве // Тр. Южно-Туркменист. археолог. комплекс. экспедиции. Т. 14. Ашхабад: Ылым, 1969. С. 194–205.
166. Он же. Из воспоминаний среднеазиатского археолога. Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Гафур Гуляма, 1976.
167. Мирхалдар огли М. Сайрам тарихи. Чимкент: Чимкент. гор. тип., 1991.
168. Мирхалдар огли М. Карабура авлийа (Созакдаги машхур затлар). Исхакбаб, Абдужамилбаб (!), Баба Тукин сачли Азиз, Домалак ана. Ташкент: Ёазувчи, 1997.
169. Мирхалдар огли М. Зиярат орындар. Шымкент: Респ. гос. тип. Шымкента, 1999.
170. Мирхалдаров М. Хожа Ахмад Ёассавий: Шажараи саадат, караматлари, хикматлари. Чимкент: Чимкент. гор. тип., 1992.
171. Мокеев А. Новый источник по генеалогии киргизского народа // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 146–151.
172. Он же. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. Бишкек: Кыргызско-Турецкий ун-т «Манас», 2010.
173. Муминов А. К. О происхождении братства Ёасавийа // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий / Отв. ред. С. Х. Кямилиев и И. М. Смилянская. М.: Об-во «Нур» («Свет»), 1994. С. 219–231.
174. Он же. Религиозно-политическая деятельность Абу Насра ал-Фараби // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. С. 78–88.
175. Он же. Святые места в Центральной Азии (Взаимовлияние общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. № 1–2. 1996. С. 14–21.
176. Он же. Каталог арабографических рукописей музея-заповедника «Азрет-Султан» в городе Туркестан. Туркестан: Мура, 1997.
177. Он же. Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. С. 117–153.
178. Он же. Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Казанский федералист. № 1 (13), зима. 2005. С. 231–247. (Спец. вып.: Материалы междунар. конф. «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1–2 апреля 2004 г., Казань. Казань: Казанский ин-т федерализма; Франц. ин-т исслед. Центральной Азии (IFEAS, Ташкент); Франко-российский центр обществ. и гуманит. наук (Москва), 2005).
179. Он же. ‘Абд ар-Рахим-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Т. 1. С. 15.

180. Он же. Арслан-баб // Там же. С. 40–41.
181. Он же. Исхак-баб // Там же. С. 163.
182. Он же. Средневековые дискуссии о возможности перевода Корана на национальные языки Центральной Азии // III Международ. конгр. тюркологии. Актуальные проблемы и перспективы современной тюркологии (общий язык, история и алфавит). Туркестан: Изд-во Международ. казахско-турецкого ун-та им. А. Ясави, 2009. С. 422–424.
183. Он же. Устная история как исторический источник // Историческая наука Казахстана: традиции и современность. Алматы: Арыс, 2009. С. 151–155.
184. Он же. Эволюция образа Абу Ханифы в средневековой историко-биографической литературе Центральной Азии // Эпоха Имама А'зама и ее значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока / Ред.-сост.: А. Раджабов, Р. Мукимов, М. Карим-заде. Отв. ред.: А. Раджабов. Душанбе: Изд-во АН РТ, 2009. С. 165–178.
185. Муминов А. К., Аббасова А. Ш. Са'ид ибн Мухаммад ал-'Асали ат-Тараблуси аш-Шаами ад-Димашки (Шаами-Дамулла). «ал-Джумал ал-муфида фи шарх ал-джаухара ал-фарида» // Disputes on Muslim Authority in Central Asia (20th Century): Critical Editions and Source Studies / Edited by Bakhtiyar M. Babajanov, Ashirbek K. Muminov, Anke von Kügelgen. Almaty: Daik-Press, 2007. С. 57–95.
186. Муминов А., Пауль Ю. Мухаммад Парса // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Т. 1. С. 293–296.
187. Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992.
188. Мухамедов Н. А. Место ученых оазиса Шаша в исламских науках (X–XII вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук по специальности 24.00.02 – история и источниковедение ислама. Ташкент: Ташкент. ислам. ун-т, 2005.
189. Мухтаров А. Эпиграфические памятники Кухистана (XI–XIX вв.). Кн. 1, 2 / Отв. ред. Б. И. Искандаров. Душанбе: Дониш, 1978–1979.
190. Набиев Р. Н. Из истории Кокандского ханства. Ташкент: Фан, 1973.
191. Наливкин В. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886.
192. Настич В. Н. К эпиграфической истории Баласагуна (анализ изданных надписей и новые находки) // Красная Речка и Бурана. Фрунзе: Илим, 1989. С. 158–177.
193. Некрасова Е. Г. Х'аджа Ка'ба // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Вып. 4. С. 90.
194. Огудин В. Л. Гора Бобои-об – древняя святыня народов северо-западной Ферганы // Подвижники ислама. С. 41–68.
195. Он же. Трон Соломона. История формирования культа // Там же. С. 69–102.
196. Он же. Святые места в исламе // Среднеазиат. этнограф. сб. Москва: Наука, 2006. С. 165–190.

197. Омарханова Г., Азиев А. Лик гения: Воспоминания о великом писателе М. О. Ауэзове / Пер. с каз. Ф. Фахрутдинова. Алматы: Өнер, 2001.
198. Остроумов Н. Мусульманское сказание о городе Ош. Ташкент, 1885.
199. Пантусов Н. Н. Мусульманские мазары в г. Уч-Турфане и его окрестностях // Записки Рос. геогр. об-ва по этнографии. Т. 34. СПб., 1894. С. 431–444.
200. Он же. Аулия тас (Священный камень) // ПТКЛА. Ташкент, 1899. С. 68.
201. Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Ас‘аде ал-Камиле. М., 1977.
202. Он же. ‘Ад // Ислам: Энцикл. слов. С. 12–13.
203. Писарчик А. К. Некоторые данные по исторической топографии городов Ферганы // Сб. ст., посвящ. искусству таджик. народа. Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии (Тр. 42). Сталинабад: Изд-во АН Тадж., 1956. С. 145–194.
204. Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. № 2-3. 1917. С. 110–112.
205. Прозоров С. М. ал-Кайсанийя // Ислам: Энцикл. слов. С. 127–128.
206. Он же. Предисловие // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. слов. Т. 1. С. 9–11.
207. Он же. ал-Исхакийя // Там же. С. 163–164.
208. Он же. ал-Каффал // Там же. С. 189–191.
209. Пугаченкова Г. А. К исторической топографии Чаганиана // Археология Средней Азии. Кн. 41. Ташкент, 1963. С. 49–64. (Науч. тр. ТашГУ. Вып. 200.)
210. Пулатов У. П. Чильхуджра. Душанбе: Дониш, 1975.
211. Рассудова Р. Я. Термин «ходжа» в топонимике Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М.: Наука, ГРВЛ, 1978. С. 115–128.
212. Она же. Культурные объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. № 4. 1985. С. 94–104.
213. Рахимов Н. Т. Мавзолей Хазрати Шох. Худжанд: Нури маърифат, 2002.
214. Резван Е. А. Ходжа // Ислам: Энцикл. слов. С. 280.
215. Он же. «Коран ‘Усмана» (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент). СПб.: Петербург. востоковед., 2004.
216. Ремпель Л. И. Фрагмент бронзовой статуи верблюда из Самарканда и крылатый верблюд Варахши (к вопросу о природе согдийского искусства) // Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1977. С. 95–102.
217. Саидбоев Т. С. Ислам и общество. М.: Наука, 1984.
218. Саксанов Т. «Мукаддас» жойлар – хурофот ва бидъат учоги. Ташкент: Медицина, 1986.
219. Он же. Паломничество к святым местам: традиция и современность. Москва, 1991.
220. Салихбек Даддах / Сост. О. Буриев, Н. Убайдуллабекулы; отв. ред. А. Уринбаев. Ташкент: Фан, 2006.

221. Самашев З. Наскальные изображения Казахстана как исторический источник: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Алматы: Ин-т истории и этнологии им. Ч. Ч. Валиханова, 2010.
222. Сарвар О. Хазрат Али – покровитель поэзии и науки. Ташкент, 2004.
223. Селезнев А. Г., Селезнева И. А. К истории рукописных документов по исламизации Сибири // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание. Омск, 2005.
224. Они же. Культ святых в сибирском исламе // Там же.
225. Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.
226. Семенов А. А. Происхождение Термезских сейидов и древняя усыпальница «Султан-садат» // ПТКЛА, год 18-й (17). Ташкент, 1914. С. 3–20.
227. Он же. Бухарский трактат о чинах и званиях // Советское востоковедение. № 5. 1948. С. 137–153.
228. Он же. Надписи на надгробиях Тимура и его потомков в Гури Эмире // Эпиграфика Востока. Вып. 2. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 50–78.
229. Симонов А. В предгорьях Алая // Туркестанские ведомости. № 4. 1886.
230. Смагулов Е. Арабское нашествие на Южный Казахстан: данные письменных и археологических источников // Мобилизованный археологией. Акишев Кималь Акишевич. Астана, 2004. С. 103–113.
231. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
232. Он же. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
233. Соболев Л. Н. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе с приложением списка населенных мест округа // Зап. Императ. Рус. геогр. об-ва по отд. стат. [Вып.] 4. СПб., 1874. С. 163–454.
234. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. 1–11. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1952–1987.
235. Султонов У. Ташкент масджидлари тарихи. Ташкент: Ўанги аср авлоди, 2010.
236. Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1960.
237. Она же. Бухара. XIX – начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М.: Наука, ГРВЛ, 1966.
238. Она же. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков // Памяти М. С. Андреева. Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР. Т. 120. С. 195–207.
239. Она же. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, ГРВЛ, 1975. С. 5–93.
240. Она же. Рисола как исторический источник // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 201–215.

241. Она же. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. С. 157–168.
242. Терлецкий Н. С. Среднеазиатское агиографическое сочинение «Зикр-и мазар-и Хваджа Ка‘б ал-Ахбар дар Бухара-йи Шариф» // Иран-наме. Науч. востоковедный журн. № 1. 2008. С. 87–105.
243. Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата: Гылым, 1991.
244. Тухтиев Ш. Узбекистон худудида Хазрат Али номи билан боглик мукаддас жойлар масаласи // Академик Убайдулла Каримов номидаги Ёш шаркшунослар илмий конференцияси тезислари. Ташкент, 2006. С. 83–84.
245. Туякбаев М. Историческая топография и развитие городов и поселений Туркестанского оазиса (XIII–XIX вв.). Алматы: ТОО «Эффект», 2009.
246. Туякбаева Б. Т. Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмеда Ясави. Алма-Ата: Өнер, 1989.
247. Тынышбаев М. Материалы к истории киргиз-казакского народа (Читаны в Туркестан. отд. Рус. геогр. об-ва в 1924 и 1925 гг.). Ташкент: Вост. отд. Киргиз. гос. изд-ва, 1925.
248. Узбекско-русский словарь / Под ред. С. Ф. Акабиров, З. М. Магруфова, А. Г. Ходжаханова. М., 1959.
249. Уйгур, узбек, татар кадимки асарлар тизимлики. Кашкар, [б. д.].
250. Усманов И., Ахмедов Н., Эшпулатов Н. Шайх Кусам ата йахуд Бахауддин Накшбанднинг устази хакида. Карши: Насаф, 2001.
251. Утепбергенова У. А. Новые источники по изучению научного наследия Сагуни // Восточный Туркестан в цивилизационных процессах Центральной Азии. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти К. Т. Талипова (г. Алматы, Казахстан, ноябрь 2007 г.) / Отв. ред.: А. К. Муминов, Р. У. Каримова, А. К. Камалов. Алматы: Мир, 2010. С. 219–222.
252. Файзулла ходжа-оглы, Аманулла Саййид. Шайх Зайниддин Баба шараси // Фан ва турмуш. № 10. 1991. С. 16–17, 21.
253. Хасанов Ф. Таърихи мухтасари дехоти Исфара. Душанбе: Матбуот, 2001.
254. Хмельницкий С. Чорку. Амир Хамза Хасти подшо. Древнейшее деревянное здание Средней Азии с резным и скульптурным декором. Берлин – Рига, 2002.
255. Хуршут Э. Ши – Чач – Ташкент. Ташкент, 1992.
256. Чехович О. Д. Документы аграрных отношений в Бухарском ханстве. Ташкент, 1954.
257. Шадман-бек Вахидов, Афтандил Эркинов. Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи Китаб-хана-йи Раунаки (Шахр-и Сабз, Узбекистан). Кум, 1377.
258. аш-Шайх Исма‘ил Махдум. Та’рих ал-Мусхаф ал-‘усмани фи Ташканд. Ташкент: ал-Матба‘а ал-хукумийа, 1971.
259. Шералиев М. Представления о Шахмардане. Фергана, 1993.

260. Щербина-Кромаренко Н. Н. По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справ. кн. Самаркандской обл. на 1896 г. Вып. 4, отд. 4. Самарканд, 1896. С. 45–61.

261. Эхо массовых политических репрессий. Трагические судьбы священников Казахстана. Астана: Ассоциация жертв незаконных репрессий, 2006.

262. Юдин В. П. «Зия ал-кулуб» Мухаммад Аваза о казахах XVI века // Вестн. АН КазССР. № 5. 1964. С. 66–70.

Литература на латинском шрифте

1. Abashin S. N. Les descendants de saints en Asie centrale: élite religieuse ou nationale // Cahiers d'Asie Centrale. № 13-14. 2004. P. 215–229.

2. Agha, Saleh Said. A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution through Application // Journal of Islamic Studies, 8:1 (1997). P. 1–42.

3. Babadjanov B. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan // Cahiers d'Asie centrale. № 5-6. 1998. P. 285–311.

4. Babadjanov B., Muminov A., Nekrasova E. Le mausolée de Chashma-yi Ayyub à Bukhara et son prophète // Cahiers d'Asie centrale. № 5-6. Boukhara-la-Noble. 1998. P. 63–94.

5. Baldick J. Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufies of Central Asia. New York – London, 1993.

6. Barfield T. The Central Asian Arabs of Afghanistan. Pastoral Nomadism in Transition. University of Texas, 1983.

7. Idem. The Nomadic Alternative. New Jersey: Prentice Hall, 1993.

8. Beisembiev T. K. Annotated Indices to the Kokand Chronicles. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), 2008.

9. Bregel Yu. Notes on the Study of Central Asia. Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1996.

10. Bustanov Alfrid. The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: The Descendants of Sayyid Ata // Journal of Islamic Manuscripts. № 2. 2011. P. 1–30.

11. Blochet E. La conquête des Etats nestoriens de l'Asie centrale par les Shiites. Les influences chrétienne et bouddhique dans le dogme islamique // Revue de l'Orient chrétien. № 5. 1925–1926. P. 12–129.

12. Calmard J. Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légends dans le monde turco-persan et indo-persan // Cahiers d'Asie centrale. № 5-6. 1998. P. 201–220.

13. Centlivres-Demont M. Un corpus de risala du Turkestan afghan // Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman. Paris, 1997. P. 84–91.

14. DeWeese D. The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia // Iranian Studies. Vol. 21. Number 1–2. 1988. P. 45–83.

15. Idem. Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // Denis Sinor (ed.). Aspects of Altaic Civilization III: Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Indiana University, Bloomington, Indiana, June 19–25, 1987. Bloomington, 1990. P. 1–19.

16. Idem. An “Uvaysi” Sufi in Timurid Mawarannah: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia. Bloomington, 1993 (Papers on Inner Asia, 22).
17. Idem. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
18. Idem. Baba Kamal Jandi and the Kubravi Tradition among the Turks of Central Asia // *Der Islam*. Band 71. 1994. P. 58–94.
19. Idem. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia // *Journal of the American Oriental Society*. Band 115. 1995. P. 612–634.
20. Idem. The Tadhkira-i Bughra-khan and the “Uvaysi” Sufis of Central Asia: Note in Review of *Imaginary Muslims* // *Central Asiatic Journal*. Band 40. 1996. P. 87–127.
21. Idem. Yasavī Šayhs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries // *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, ed. Michele Bernardini [= *Oriente Moderno* (Rome). New Series. 15 (76). No. 2 (1996)]. P. 173–188.
22. Idem. The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasawi in Shrine Documents and Genealogical Charters // *International Journal of Middle East Studies*. № 31/4. 1999. P. 507–530.
23. Idem. Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines and Legends of Origin in Histories of Sayram, 18th–19th Centuries // *Figures mythiques des mondes musulmans*. Paris, 2000. P. 245–295 (*Révue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90).
24. Idem. The Yasavi Presence in the Dasht-i Qipchaq during the 16th and 17th Centuries // *Proceedings of the International Conference “Religion and Society in Central Eurasia: New Sources for the Religious History of Kazakhstan”* (Venice, Italy, October 29–30, 2009, forthcoming).
25. Erkinov A. Les Timourides, modèles de légitimité et les recueils poétiques de Kokand // *Writing and Culture in Central Asia and in the Turko-Iranian World, 10th–19th Centuries* / F. Richard, M. Szuppe (eds). Paris, 2009. P. 285–330 (*Cahiers de Studia Iranica*, 40).
26. Frank F. J. Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region // *Journal of Islamic Studies*. [№] 7. 1996. P. 265–286.
27. Frank A. J. [Review on] R. Kh. Rakhimov, *Astana v istorii Sibirskikh tatar: mavzolei pervykh islamskikh missionerov kak pamiatniki istoriko-kul’turnogo nasledii*, [The «Astana» in the History of the Siberian Tatars: The Mausoleum of the First Islamic Missionaries as Monuments of Historical and Cultural Heritage], (Tiumen’: Pechatnik, 2006), 76 p., bibliography, photographs // *Central Eurasian Reader*. Vol. 1. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2008.
28. Gellner E. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
29. Idem. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
30. Grenard F. La Légende de Satok Boghra Khan et l’histoire // *Journal asiatique*. Ser. 9. № 15. 1900. P. 5–79.
31. *Islamic Central Asia. An Anthology of Historical Sources* / Ed. by Scott Cameron Levi and Ron Sela. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

32. Karev Yu. V. Un palais islamique du VIII^e siècle à Samarkand // *Studia Iranica*. T. 29. 2000. P. 273–296.
33. Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts fuer Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Usbekistan. Herausgeber: Juergen Paul (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 37). Stuttgart, 2002.
34. Kazakov B. Bukharan Documents: the Collection in the District Library, Bukhara. Berlin, 2001 (ANOR, 9).
35. Madelung W. The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism // *Der Islam*. [Vol.] 59. 1982. P. 32–39.
36. Idem. Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London: Variorum Reprints, 1985.
37. Idem. Yusuf al-Hamadani and Naqšbandiyya // *Quaderni di Studi Arabi*. № 5-6. 1987–1988. P. 499–509.
38. Marín-Guzmán, Roberto. The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurāsān: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion, and Religious Groups in its Genesis // *Islamic Studies*. [№] 33. 1994. P. 227–252.
39. Massignon L. The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam / Translated from the French with a Biographical Foreword by Herbert Mason. Vol. 1–4. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982 (Bollingen series).
40. McChesney R. D. Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of Muslim Shrine, 1480–1889. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
41. Idem. Central Asia's Place in the Middle East. Some Historical Considerations // *Central Asia Meets the Middle East* / David Meshri (ed.). London: Frank Cass, 1998.
42. Morimoto K. The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th and 11th century Middle East // *Oriente Moderno*. [Vol.] 18. 1999. P. 541–570.
43. Muminov A. Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya Valley: Continuity and Transformation // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. [Vol. 1] / Hrsg. von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. S. 355–367 [Islamkundliche Untersuchungen. Band 200].
44. Idem. Die Qožas. Arabische Genealogien in Kasachstan // *Ibid*. Vol. 2. Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations / Ed. by Anke von Kugelgen, Michael Kemper, Allen J. Frank. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998. S. 193–209 [Islamkundliche Untersuchungen. Band 216].
45. Idem. Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen // *Ibid*. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries) / Ed. by Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000. S. 385–428 [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233].
46. Idem. Chami-damulla et son rôle dans la constitution d'un "Islam soviétiques" // *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)* / Sous la direction de Marlène Laruelle et Sébastien Peyrouse. Paris: l'Harmattan, 2005. P. 241–261.

47. Idem. Significance of Holy Place and Holy Family in the Khoqand Khanate in the XIX Century // International Workshop “Studies on the Mazar Cultures of the Silkroad” (August 26–29, 2008, Xinjiang University, China). Urumqi, 2008. P. 17–18 (in English), 29 (in Chinese).
48. Idem. Islam in the Syr Darya Region from the Twelfth to the Fourteenth Century // Kazakhstan. Religions and Society in the History of Central Eurasia. Ed/ by Gian Luca Bonora, Niccolò Pianciola and Paolo Sartori. Turin – London – Venice – New York, 2009. P. 113–124.
49. Muminov A., Babajanov B. Amîr Temur and Sayyid Baraka // Central Asiatic Journal. Vol. 45. 2001. P. 28–62.
50. Muminov A. K., Nurmanova A. Sh. Shaqpaq-Ata: Inscriptions of the Underground Mosque and Necropolis / Ed. B. M. Babajanov. Almaty: Daik-Press, 2009.
51. Muminov Ashirbek, Szuppe Maria. Un document généalogique (nasab-nama) d’une famille de H^waja Yasawi dans le khanat de Kokand (XIXe s.) // Eurasian Studies (The Skilliter Centre, Cambridge / Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, Rome). [№] 1/1. 2002. P. 1–35.
52. Paul J. Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay // Der Islam. [№] 67. 1990. S. 278–321.
53. Idem. Doctrine and Organisation: The Khwajagan/Naqshbandiyya in the First Generation after Baha’uddîn. Halle-Berlin, 1998 (ANOR, Nr. 1).
54. Pritsak O. Al-i Burhan // Der Islam. Band 3. Berlin, 1952. S. 81–96.
55. Privratsky B. Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, Surrey: Curzon, 2001.
56. Idem. ‘Turkistan Belongs to the Qojas’: Local Knowledge of a Muslim Tradition // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century: Proceedings of an International Colloquium held in the Carré des Sciences, French Ministry of Research, Paris, November 12–13, 2001 / Ed. Stéphane A. Dudoignon. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004. P. 161–212 (Islamkundliche Untersuchungen, Band 258).
57. Raja Adal. The East-West Network of Shakib Arslan // S. Dudoignon, H. Komatsu, and Y. Kosugi, eds., Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London and New York: Routledge, 2006. P. 176–210.
58. Richard, Jean. La conversion de Berke et les débuts de l’islamisation de la Horde d’Or // Révue des Études Islamiques. Vol. 35. 1967. P. 173–184.
59. Sadighi G. H. Les Mouvements Religieux Iraniens au II^e et au III^e siècle de l’hégire. Paris, 1938.
60. Sawada M. The Genealogy of Makhdum-i A‘zam and the Cultural Traditions of Mazars // Studies on Mazar Cultures of Silk Road / Ed. By J. Sugawara. Tokyo (forthcoming).
61. Schwartz H. The Khwajas of Eastern Turkestan // Central Asiatic Journal. [№] 20/4. 1976. P. 266–296.
62. Serjeant R. B. The Saiyids of Hadramawt. London: Cambridge University Press, 1957.

63. Shabān M. A. *The 'Abbāsīd Revolution*. Cambridge, 1970.
64. Sharon M. *Black Banners from the East. The Establishment of the 'Abbāsīd State – Incubation of a Revolt*. Jerusalem, Leiden, 1983.
65. Shinmen, Yasushi. *The History of the Mausoleum of the Ashab al-Kahf in Turfan // The Memoirs of the Toyo Bunko*. [№] 62. 2003. P. 83–104.
66. Subtelny M. and Khalidov A. *The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh // Journal of the American Oriental Society*. № 115. 1995. P. 210–236.
67. Szuppe Maria, Muminov Ashirbek. *Catalogue des manuscrits orientaux du Musée régional de Qarshi, Ouzbékistan*. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2004.
68. Togan I. *The Khojas of Eastern Turkestan // Muslim in Central Asia: Expression of Identity and Change*. Durham, 1992. P. 134–148.
69. Von Kremer A. *Über die Südarabische Sage*. Leipzig, 1866.
70. Witkam J. J. *Vroomheit en activisme in een islamitisch gebedenboek*. Leiden, 2002.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

- абджад* — определенный порядок расположения букв арабского алфавита (28 букв), при котором каждая буква имеет свое цифровое значение от 1 до 1000
- 'аварид* — налоги, подати
- адаб-и зийарат* — жанр мусульманской народной литературы о «правилах посещения святых мест» или сами эти правила
- 'адат*, араб. — обычай, обыкновение, привычка; комплекс традиционно сложившихся местных юридических и бытовых институтов, норм, не отраженных в шари'ате или противоречащих ему
- 'аджам*, араб. — неарабы, иностранцы; персы; исламизированные народы восточных провинций Халифата, главным образом Хорасана, Мавараннахра и Туркестана
- адна* — низкая ступень в мусульманской конфессиональной системе образования
- 'азизан* — букв.: почтенные; мн. ч. от «'азиз» — сильный, могущественный; благочестивые перед Богом; избранные — термин для обозначения последователей школы Х'аджаган, в частности, братства Накшбандийа
- ак-сарай* — букв.: белый дворец; торжественный зал в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
- ак-суйек* — «белая кость», синоним *хасс*
- а'ла* — высшая ступень в мусульманской конфессиональной системе образования
- а'лам* — ученый, знаток мусульманского права
- 'алам* — знамя
- амакин мукаддаса* — святые места
- аманат* — залог; заложенная вещь; то, что вверяется Богом, его поручение, которое люди согласились выполнять; искренность, вера
- 'амма* (мн. ч. «'авамм») — широкие слои народа, масса, простонародье, чернь
- 'ан'ана* — передача сакрального знания со слов нескольких лиц
- анбийа'* — пророки
- ансаб* — мн. ч. от *насаб*
- ансар* — сподвижники пророка Мухаммада из числа жителей Медины
- арба'унийя*, перс. — чилла, сорокадневное уединение, включающее обязательный пост
- арзак* — мн. ч. от *ризк*
- арык* — канал, канава
- 'аса* — посох
- ас-хана* — трапезная в составе комплекса Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
- асхаб* — сподвижники пророка Мухаммада
- ата* — отец, святой, «приближенный» Аллаха
- аташ* — огонь, свеча
- аулад-и аулийа'* — потомки святых
- аулийа'* — мн. ч. от *вали*
- аусат* — средняя ступень в мусульманской конфессиональной системе образования
- ахл-и байт* — выходцы из дома пророка Мухаммада
- ахунд* — старший мударрис в мусульманской конфессиональной системе образования
- 'ашара ал-мубашшара*, *ал-* — десять сподвижников, которым Пророком был обещан рай при их жизни

ашраф — мн. ч. от *шариф*
бай'а, *бай'ат* — клятва верности, даваемая при инициации главе обители, братства
байт ал-мал — государственная казна
байт-дар — букв.: владетель дома, двorca; один из титулов доисламских правителей Сайрама; встречается его другая форма — «Туббат-дар», «владелец Тибета»
бара'а — положение при заключении брака, когда учитывались происхождение, социальное положение семей, брачующихся сторон
барака — благословение, божественная благодать. Через святых или пророков баракат могут получить обыкновенные люди
барид — букв.: почта, курьер; мера для измерения дистанции, равная 12 милям
батин — внутреннее, сокрытое от непосвященных, тайное знание
батыр — храбрый, смелый; герой, богатырь; рыцарь, кавалер; многоуважаемый
бид'а — новшество
бид'а хасана — одобряемое новшество
бий — авторитет, действующий по правилам обычного, племенного права (*'урф*)
бузург — великий; синоним: *вали*
букавул, тюрк. — главный повар; эконом; дворецкий
вакф, араб. — недвижимое имущество или другая собственность, завещанные на богоугодные и благотворительные дела
валад-и сабаби — усыновленный потомок
вали — святой; в обычном представлении — персона, приближенная к Аллаху
вукуф-и 'адади — остановка на числе: зикр, читаемый про себя, должен быть повторен необходимое число раз. Десятый постулат братства Накшбандийа
вукуф-и замани — остановка на времени: контроль за тем, как *суфий* проводит

свое время (праведно — неправедно). Десятый постулат братства Накшбандийа
вукуф-и калби — остановка на сердце: в сердце должно находиться только имя Бога (постоянное поминание Аллаха в сердце). Одиннадцатый постулат братства Накшбандийа
газат — война за веру
гази, *газий*, араб. — «воитель за веру», участник войны мусульман с иноверцами
гурген — зять
гурхан — титул каракитайских сюзеренов
гур-хана — усыпальница в комплексе Ходжа Ахмада Йасави в Туркестане
дала'ил-хана — общественное собрание, где читали и слушали произведение, содержащее молитвы за пророка Мухаммада «Дала'ил ал-хайрат ва-шаварик ал-анвар фи зикр ас-салат 'ала-н-Наби ал-мухтар» ал-Джазули (ум. в 1465 г.)
дарваз — канатоходец
дарваза-хана — привратное здание
дар ойуны — цирк канатоходцев
даха — квартал, одна десятая часть города
дахма — погребальное сооружение, гробница, надгробие
джама'ат-хана — зал для собраний, центральный зал в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
джаназа — заупокойная молитва; похороны
джарубкаш — тот, кто метет; чистильщик; смотритель святого места
джахрийа — суфийское течение, практикующее громкий *зикр*
дивана — юродивый, суфий
дихкан — аристократический титул в Центральной Азии домонгольского периода
ду'а' — взывание, молитва
ду'а'-и бад — губительная молитва, проклятие
жети ата — семь предков

Жеті жарғы — семь уложений; устный памятник обычного права
жуз — род
зайл — приложение к сочинению в его конце, дополнение
захид — предающийся *зухду*; аскет
захири — букв.: внешний; тот, кто обладает общедоступным знанием; формалист
зийарат — паломничество, посещение могил святых, авторитетов ислама
зийарат-гах — святое место, могила святого
зикр — поминание Бога, постоянно практикуемое *суфиями*; суфийские радения; имеется в виду ритуал ритмического повторения определенных священных формул (например, калима или ее части) либо «прекрасных имен» (ал-асма‘ ал-хусна) Аллаха и др.
зикр-и арра — «зикр пилы», «пилящий» зикр
зикр-и джахр — «громкий» зикр
зуввар — паломники, совершающие зийарат
зу-л-фикар — букв.: с позвонками; чудесный меч Хазрата ‘Али
зухд — аскетическое воздержание
‘ибадат — служение, поклонение Аллаху
иджаза — разрешение на наставничество; особый документ, свидетельствующий, что имярек прошел «курс обучения» у какого-нибудь шайха, который обычно в документе приводит собственную *силсила*, восходящую к авторитетам братства (иногда нескольких братств) и нередко доводимую до одного из первых праведных халифов или даже до Пророка. По сути, *иджаза* легитимировала статус ее обладателя и давала право самостоятельно набирать и наставлять учеников
‘илм ал-хуруф — наука, в которой путем анализа цифровых значений букв арабского алфавита (*абджад*) предсказывается будущее

имам — предстоятель на молитве, глава общины, религиозный авторитет
имам-зада — потомок *имамов*
иршад — наставление на праведный путь
иршад-нама (вариант в казахском языке «шатырхат») — особый документ, выдаваемый учителем своим наиболее подготовленным заместителям (халифа) с разрешением (*рухсат*) набирать своих учеников. В *иршад-нама* обычно дается сила учителя, которая, как правило, возведена до Пророка, чем подчеркивается легитимность конкретного братства
исра’илият — цикл сказаний в мусульманской литературе об иудейских пророках и святых
ихсан — благотворительность; одна из форм добровольных жертвований
ихшид — титул доисламских царей в Центральной Азии
ишан, перс. — букв.: они; глава суфийского братства или группы
кабр — могила
кабыр-хана — усыпальница в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
кадам-джай — святое место, куда ступала нога определенного святого
кади, *казий*, араб. — религиозный судья, судящий по мусульманскому праву — *шари‘ату*
кади-йи ‘аскар — кади, назначенный для войск султана, войсковой судья
казандык — центральный зал в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
кайрак — мусульманские надгробные речные гальки с нанесенными на них текстами эпитафий
кайсания — суфийское братство, раннее ши‘итское движение
какпактас — четырехугольное каменное надгробие
кал‘а, араб. — крепость, укрепленное поселение
калб — сердце, в мусульманском богословии вместилище веры и благочестия, орган, через который постигаются

- религиозные истины; одно из ключевых понятий суфизма
- калима-и кудсийа* — восемь из одиннадцати основных принципов братства Накшбандийа, разработанных ал-Гидждувани
- камил инсан* — совершенный человек, идеальный человек
- карамат* — милость; чудо, совершаемое святыми с Божьего соизволения
- карван-баст* — один из титулов доисламских царей в Центральной Азии
- каргыс* — кара, проклятие
- кари 1* — мера длины, равна примерно 0,5 м
- кари 2* (мн. ч. «курра'») — чтец Корана
- кари-хана* — заведение, где готовили чтецов Корана
- кафир* — неверный
- кибла*, араб. — направление к Мекке (Ка'ба), сторона, в которую мусульмане обращаются при молитве
- кира'ат-хана* — помещение для обслуживания паломников путем рецитации Корана; комната для чтецов Корана в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
- кисас ал-анбийа'* — литературный жанр, учебный предмет «история пророков»
- китаб-хана* — библиотека в комплексе Ходжа Ахмада Йасави в Туркестане
- кубравийа* — суфийское братство
- куда* (*қуда*) — сват
- кудат* — мн. ч. от *кади*
- кудук-хана* — колодезная в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
- кулах* — шапка, венчик; головной убор суфиев
- кул-токпе* — букв.: место, где осталась зола от жилищ; прежнее место поселения
- курбандык* — жертвоприношение
- курсак 'азизи* — глава общины мусульман
- кутб* — «полюс», так называется у суфиев глава иерархии живых святых, рассеянных по всему миру и неведомых для людей (араб. риджал ал-гайб; перс. хафт тале или хафт ахйар). Согласно учению суфиев, они живут в бедности и неизвестны простым смертным, но их духовное могущество столь велико, что их молитвами и бдением охраняется от зла весь мир.
- кызхан* — один из титулов кара-китайских правителей
- лакаб* — почетное имя, прозвище
- мавали* — «клиенты»; покровительствуемые со стороны мусульман-арабов
- мадраса* — среднее и высшее духовное учебное заведение
- мадфун* — похороненный
- маййит* — покойный, усопший
- мактаб* — начальная школа в системе мусульманского конфессионального образования
- мактаб-дар* — держатель мактаба
- манакиб* — добродетели, достославные деяния (святых); агиография, жития
- ма'рифат* — мистическое постижение, внеопытное знание, обретаемое в результате духовной практики
- маркад* — могила, склеп; место нахождения мощей святого
- мауруси* — наследственный
- махалла* — квартал
- махди* — руководимый (Богом); двенадцатый имам ши'итов; спаситель
- махдум*, араб. — букв.: господин; эпитет в составе имени особо почитаемых лиц
- машарифу* — потомки пророка Мухаммада на африканском берегу Суахили
- машрик* — восток, восточная часть мусульманского мира
- мир*, перс. — сокр. от «амир», военачальник, предводитель, правитель
- му'аммарун* — долгожители
- муг* — огнепоклонник
- муг-у тарса* — огнепоклонники и христиане
- мударрис* — преподаватель
- муджаддидийа* — одно из ответвлений суфийского братства Накшбандийа

- му-йи мубарак* — священный волос, «волос Пророка»
- мурдашуй* — омывальщик мертвых
- мурид*, араб. — последователь, ученик какого-либо мусульманского вероучителя, суфийского шайха и т. д.
- мутавалли* — распорядитель вакфа
- муфассир* — толкователь Корана
- мухаджир* — «совершивший хиджру»; сподвижник пророка Мухаммада, переселившийся вслед за ним в Медину в период, предшествовавший завоеванию мусульманами Мекки
- мухр* — печать
- мушахада* — созерцание, внутреннее видение; «свидетельство»
- назр* — подношение, пожертвование
- накиб* — глава общины, старшина; управитель делами родственников-потомков Пророка
- накл* — передача; передаваемая сакральная история
- накибандийа* — суфийское братство
- насаб* — генеалогия, родословная (особенно с отцовской стороны); род, поколение, дом, семья; фамилия (по отцу), происхождение
- насаб-нама* — родословная, генеалогия
- насаби* — потомственный
- нафила* — дополнительное богоугодное деяние
- нахиб-дар* — один из титулов доисламских правителей Сайрама
- нийат ташлари* — «камни желаний», которые паломники оставляют у святого места
- никабат* — звание, достоинство вождя, судьбы общины
- нисба* — имя относительное, которое образуется по месту рождения человека, его жительства или профессии; упоминание родословной от кого-либо и т. д.
- нузурат* — мн. ч. от *назр*
- овлат* — потомки святых у туркмен; потомки первых четырех праведных халифов
- пари* — гений, крылатый; особые духи
- пир*, перс. — старый человек; духовный наставник, глава суфийского братства; святой
- пирадар* (казахская форма от «бирадар», брат) — принявший суфийский путь
- пир-даш* — роды, поклоняющиеся одному и тому же духовному предводителю
- пир-и ихлас* — пир верности
- пир-и мушфик* — пир сострадания
- пир-и рукн* — основательный пир
- порхан* — святой; религиозный авторитет
- рабат (рибат)*, араб. — поселение на месте военного лагеря; укрепленное селение, предназначенное для газиев («борцов за веру»); пограничная крепость
- ривайа* — передача хадисов или другого сакрального текста через цепь надежных информантов (в хадисоведении)
- ривайат* — предания
- ризк* — засушенный хлеб; средства пропитания; пенсия
- рисала* — цеховик-обрядник, устав цеховой организации ремесленников
- рих сарсар* — страшный ветер, очень сильный ветер
- русум* — налоги, пошлины
- руханийа* — духовная инициация
- сахифа ас-сафра'*, *ас-* — «желтый свиток»
- саваб* — бескорыстные благие дела
- сагана* — букв.: холодное, подземное жилище; надгробный камень
- садака*, араб. — добровольное деяние на благотворительные цели
- садат* — мн. ч. от *саййид*
- саджжада* — молитвенный коврик или подстилка; молитвенный коврик основателя братства как символ власти его преемников
- садр* — букв.: грудная полость, верхняя или высшая часть; начальник, главное должностное лицо
- саййид*, араб. — вождь, господин, глава; потомок Пророка (ведущий свой род от Фатимы, дочери пророка Мухаммада), чаще всего по линии ветви Имама Хусайна
- саййид-зада*, перс.-араб. — потомок саййидского рода

- сайид-хасани* — потомок пророка Мухаммада (ведущий свой род от Фатимы, его дочери) по линии ветви Имама Хасана
- сайид-хусайни* — потомок пророка Мухаммада (ведущий свой род от Фатимы, его дочери) по линии ветви Имама Хусайна
- сайл* — всенародные гуляния
- салат* — мусульманская обязательная молитва, одно из пяти основных предписаний ислама
- салафит* — последователь учения салафийа, требующего «возврата к истокам»
- салла* — чалма
- санг-и ла'нат* — камень проклятия
- сауат* — от слова «савад» — толпа народа, чернь; элементарная грамотность, грамота
- сахаб* — сподвижники пророка Мухаммада
- сахаб-зада* — потомок сподвижника пророка Мухаммада
- сахб* см. *сахаб*
- сахих* — достоверный хадис
- седжере* — от араб. «шаджара», туркменские родословные
- седрах* — ритуальные мешочки над половыми органами
- сика* — доверие; лицо, заслуживающее доверия, авторитет
- силсила* — цепь; цепь духовной преемственности, духовная родо-словная
- силсилат ал-барака* — цепь благословения
- силсилат ал-вирд* — цепь посвящения
- силсилат аз-захаб* — духовная и физическая преемственность в братстве Накшбандийа
- силсилат ат-тарбийа* — цепь воспитательного наставничества
- сира* — биография, рассказ; жанр литературы «жизнь Пророка»
- сирр* — мистическая тайна бытия; основа души
- судур* — мн. ч. от *садр*
- сулс* — разновидность почерка, род каллиграфического письма
- султан* — правитель государства
- сунна* — образ действий, унаследованный от предыдущих поколений; образ действий пророка Мухаммада, его поступки и высказывания, один из источников (асл, насс) мусульманского вероучения и права
- суфра* — скатерть, сума религиозного нищего
- суфи, суфий* — мусульманский аскет-мистик
- суфра-дар* — дослов. «держатель суфры» или «желтого свитка» (сахифа сафра')
- сухба* — сакральное общение
- та'ифа* — класс, религиозная община; группа людей, исповедующих одну религию
- та'рих* — история, хроника
- табакат* — категории, разряды; жития
- таби'ун* — последователи сподвижников Пророка
- табут* — носилки
- таваф* — совершение семикратного обхода
- тазкира* — букв.: напоминание; житие святых
- тайказан* — большой бронзовый котел в комплексе Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане
- тайна* — от араб. *та'ифа*
- тайфурийа* — суфийское братство
- такалиф* — повинности
- такбир* — провозглашение формулы «Аллах акбар» (Аллах велик!)
- тамга* — деревянная печать; клеймо; тавро, марка
- тараджим* — историко-биографическая литература, в которой биографии располагаются в алфавитном порядке
- тарикат* — путь, название суфийского пути; мистический метод, система или школа обучения
- тарса* — христиане

тасаттык — обряд вызова дождя
тауба — покаяние; публичное признание своей ошибки
тафсир — толкование Корана
тахарат-хана — место при мечети, святом месте, где совершается ритуальное очищение
тегин — титул автохтонных правителей Центральной Азии
тельпек — тюбетейка, шапка
тёртчырыяр — см. *чахар-йар*
товачи — управитель кухни
торе — представитель ханского рода, чингизид
тубба' — титул государя Йемена
туббат-дар — «владелец Тибета», один из титулов сайрамских правителей
туг, ту, тюрк. — знамя, бунчук
тумар — оберег
увайси — мистик, постигший истину Пути без помощи руководителя
'улама', араб. — ед. число «'алим»; признанные и авторитетные знатоки теологии и религиозного права: имамы, факихи, муфтии, кади и т. д.
'улум ал-Кур'ан — комплекс дисциплин «коранические науки»
'улум ал-хадис — комплекс дисциплин «науки о хадисе, хадисоведение»
'улум динийа — религиозные науки
'урф, араб. — обычное право, племенные обычаи, которые наряду с шари'атом регулировали жизнь мусульманского общества
фада'ил — жанр мусульманской литературы «достоинства имамов» или «достоинства Корана»
факих, араб. — законовед, знаток *фикха*
фард, фарз — обязанность мусульманина
фатх — «открытие», мусульманское завоевание
фикх — религиозное право, исламское право, кодифицированная шари'а; юридическая каноническая система мусульманского права
филс — медная монета
хаба'иб — название потомков Пророка в Индонезии

хаварик-и 'адат — чудо, совершаемое святыми
хаджж — паломничество в Мекку, одна из главных обязанностей (*фард*) мусульманина
хадис — предание от Пророка
хайр-у садака — пожертвование паломников
хакикат — последний этап мистического «пути» (тарик)
хакк — истина
халка — кружок; круг, цепь, которую составляют дервиши во время радения, усаживаясь в кружок
хамир — согдийская форма арабского слова «амир»
ханаках — обитель суфиев, включающая в себя комплекс сооружений разного назначения
ханафит — последователь религиозно-правовой школы Абу Ханифы, одного из четырех мазхабов в суннитском исламе
харадж, араб. — вид земельного налога, подать
харик ли-л-'ада — чудо, совершаемое святыми
хасс — избранный; святой; элита
хатун — титул автохтонных древних цариц Центральной Азии
хафиз — человек, выучивший наизусть весь текст Корана и 20 тысяч хадисов вместе с их иснадами (цепями передатчиков)
хафт-и йек — одна седьмая часть Корана
хиба — подарок, пожертвование служащим святого места
хилват — уединение в подземелье
хирка — рубище святого
ходжаган — суфийское братство
худайванд-зада — древнеиранский почетный титул
худжра — комната в медресе; келья дервиша
хулафа' ар-рашидун, ал- — см. *чахар-йар*
хумс — букв.: одна пятая часть; материальная помощь из казны малообеспеченным

- чахар-йар* — первые четыре праведных халифа (хулафа' рашидун)
- чашма* — источник, ручей, ключ, родник
- чилтан* — букв.: сорок тел; святые
- чингизид* — потомок Чингиз-хана
- шаджара-йи кухна* — старая родовая
- шайх* — старейшина, старец; патриарх племени, рода, семьи; почетное прозвище глав суфийских братств
- шайх-‘азизлар* — духовная должность в Кокандском ханстве
- шайх ал-ислам* — официальный глава мусульманской общины в городе, регионе, стране, государстве; смотритель за учебными заведениями мусульманской конфессиональной системы
- шариф* — правитель, потомок Пророка
- шафи‘и* — последователь суннитского мазхаба (религиозно-правовой школы), основанного Имамом аш-Шафи‘и
- шахада*, араб. — формула, содержащая изложение двух основных догматов ислама
- шахид* — мученик во имя религии
- шахристан* — часть средневекового города, его укрепленная часть
- шежире* — от араб. «шаджара», древо, генеалогия
- ши‘а* — ши‘иты, общее название различных группировок и общин, признающих ‘Али ибн Аби Талиба и его потомков единственно законными наследниками и духовными преемниками пророка Мухаммада
- шурафа’* — потомки пророка Мухаммада в Магрибе
- шыракиш* — букв.: хранитель огня, смотритель святого места

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ ЭТНОСОВ, ПЛЕМЕН, РОДОВ, ДИНАСТИЙ

- абак керей 221, 229
‘Аббасиды 32, 61–63, 190, 198
абит 37
абу-л-халык 51
абыла 37
‘ад, племя 116–117
айтбозым 86
ак эшикли 50
ак-кожа 30, 35
ак-колдык 36
аккоргандык 17, 30, 33–35, 131, 132, 211
актаглик ходжа 34, 155
Алде-берди *см.* Аллах-берди
‘алиды 16, 30, 31, 32– 61, 74, 115, 127, 144, 153, 188, 234
‘алиды-ханафиты 15, 16, 20, 21, 22, 31, 32–39, 46, 51, 56, 153, 188, 192, 194, 198
‘алиды-хусайниты 31, 39–44, 47
Аллах-берди 33
алты-сиык 41
алты-шайх балалары 10, 16, 20, 31, 33–35, 205
алшын 18, 157, 199
андижанские ходжи 55
араб 26, 28, 62, 64, 65, 74, 100, 103, 104, 111, 112, 114, 117, 122, 145, 154, 158, 161, 163, 173
аргун *см.* аргын
аргын 22, 75, 83, 157
аташ-ата 41, 42
аулад *см.* овлат
- баб-сейит 40
баба-кожа 28
бабайлык-кожа 31, 44, 46
бабарайым 37
бак-мухаммед 33
бакриды 30, 31, 41
- баксайыс 15, 17, 20, 30, 31, 33, 52, 212, 218, 219, 221, 224
баксайыс-шидеркаткан 30
балгалы 199
балканлы 49
бану ханифа, арабское племя 20, 31, 193
баргана-кожа 30
башкири 59
беглер 38
бекпенбет-кожа 37
бексиык 52
бердыли 49
бессары-ата 41, 42
бузрук-ата 42
бузург (узбекские худжа) 35, 52–58, 93
буркут 75
бурхан-тобы *см.* бурханшайыктар
бурханшайыктар 33
- гадай-кожа 41
ганымат 50
гарры алов 49
гарры-махтум 50
гутом 51
гыждуандык 39, 40
гызыл-шихи 49
гыллы-махтум 50
- дёв 50
депбамганлы 49
джуйбарские ходжи 54
джунгары 23, 97
дивана-кожа *см.* дуана-кожа
домби-мылтык-кожа 28
дормен 157, 199
дуана-кожа 10, 16, 20, 30, 31, 37, 38, 95, 131, 207
дулат 34, 155
дунгане 60

- дюелер 50
 есим-сейит 40
 жагалбайлы 86
 жакып 37
 жалайыр 157, 199
 жаланаш 199
 жанакоргандык шамши-кожа 43
 жаныс 219
 жобалашы 199
 жусип-кожа 30, 37
 зайд-кожа 45
 захир-кожа 45
 зенни 49
 зергерлер 36
 зу-н-нуриды 31, 32
 ибрахим-кожа 45
 иудей 115
 йаныарык 49
 йасавийа 17, 22, 51, 55, 72, 73, 75, 78, 89,
 127, 129, 156, 160, 162, 209, 210
 йетти кашка 22
 кадирийа 22, 56, 89
 кайгак-шайх 42
 кайгактык-ата 41
 калмырза 41, 42
 калпак 28
 калтай-ишан 40
 канглы 45, 81, 98, 199
 канглы-сейит 41
 канжыгалы 199
 карабаулык 38
 каракалпак 22, 52, 59, 60, 64, 93, 154,
 157
 кара-канглы 36, 98
 кара-китай 36, 97
 каракойлы 28
 каракшылар 33
 карасайлык шамши-кожа 43
 карасканские ходжи 55
 каратаглик ходжа (исхакийа, махдум-
 задалар) 60
 карахандык 10, 20, 21, 30, 31, 36, 205
 караханиды 35, 36, 66, 71, 97, 98, 103,
 137
 караша 28
 карашайх 33, 221
 карашыктык 28
 карим-берди 33
 карматы 64
 карнактык 28
 касанские ходжи 55
 катаган 28, 157
 каугандык-кожа 33
 керейт (керейит) 18, 30, 75, 157
 керейт-кожа 110
 киик-сауган 40
 кипчак 21, 22, 199
 кожа-туклас 28
 кожахан-кожа 37
 кокандские ходжи 55, 85–86
 кокжиделик шамши-кожа 43
 колеген 28
 конак-кожа 30
 конгырат 75, 84, 157, 178
 корасан-кожа см. хорасан
 костамгалы 199
 косым-ишан 40
 косым-кожа 18, 30
 котан 28
 кочевые узбеки 53
 куйрыкты-кожа 28
 кулан 22
 кулан-бастык 36
 курайшиты 26, 32
 курама 28, 59, 154
 курбан 37
 кусам-ата'и 54
 кутайбан-кожа 30
 кыдыр-кожа 41
 кыдырык-кожа 30
 кызылордалык шамши-кожа 43
 кылауыз-кожа 30, 31, 41, 44
 кылыш-кожа 37
 кылышты 30, 31, 39, 132
 кылышты-ата 39, 40
 кыргызали 28
 кыргызы 59, 60, 64, 154
 кырык-садак 17, 30, 31, 44, 134
 мади-кожа 28

- мамет-алы 51
 манагар 50
 мангыгтай 28, 84
 мангышлак 49
 маргеланские ходжи 55
 маулен-берди 33
 махдум 21, 48, 50
 махтум *см.* махдум
 махтумы Прикаспия 50
 машраб 38
 мезит 51
 меркит 75
 мийан 56, 58, 61
 мир-кулали 54
 мир-хайдари 49, 54, 79
 могул 77
 муслим-кожа 30
 мухаммадийа 16, 31, 194
 мылтык-кожа 28
 мюджевюр 21, 48, 51
 мятыли 49
- найманы 75, 157
 накиб 75
 нийаз-кожа 38, 95
 ногой-казак 28
 ногойлы 86
 нохур 49
 нур-ата 51
 нурбай-ата 41, 42
- овлат 21, 32, 39, 48–52, 93
 овлюелер 51
 озбекстандык шамши-кожа 43
 окшы *см.* окшы-аталар
 окшы-аталар 33
 окшатайлык *см.* окшы-аталар
 омар-ата 51
 Омеййады, Умаййады 61, 62
 отеш 33
 отлы-махтум 50
 ошские ходжа 55
- пақыр-шихи 49
 пир-махтумы 50
 пир-зада-кожа 37
- раббани 56
- рамадан 81, 86, 157
- са-сейит 39, 40, 50
 сабылт-кожа 30, 39, 40, 52, 109, 221
 сабылыт-кожа *см.* сабылт-кожа
 садат-кожа 30
 сайак кожалар 41
 саййид-ата 41, 47, 53, 75, 162
 саййидата'и 49, 53
 саййид-зада 26
 саййиды-шарифы 26, 56
 Саманиды 71
 сангыл 28
 сарай 75, 86, 157
 сарт-кожа 28
 сауыт-кожа 30
 сейит 30, 49, 50
 сейит-кожа 31, 40
 сиддикиды *см.* бакриды
 сиргели 86, 155, 157
 сиык-кожа 42
 смайыл-кожа 30
 созак 28
 среднеазиатские арабы 26
 Старший жуз 34, 80, 154, 155, 219
 суан 34, 155
 суйир-кожа 28, 41
 сунак 28, 29, 30, 31, 41, 42, 165
- таджик-хорасан-кожа 33
 таджики 58–59, 30, 64
 таракты 86
 теренозектик шамши-кожа 43
 тикеш 33
 тилкилер 50
 тиркис 38
 той-кожа 28
 токпан 41, 42
 токум махтумы 50
 толенгит 28, 29
 торе 13, 28, 29, 31, 221, 229
 торт-кара 39
 тортуыл 199
 турикпен-кожа 30
 туркмены 13, 46, 48–52, 53, 60, 64
 турсын-кожа 40
- уак 86

узбеки 13, 52–58, 60, 64, 89
уйгуры 13, 59–60, 64
уйгурские ходжа 59–60, 93
улан-кожа 40
улык 37
‘умариды 30, 31, 44–48, 188

Фарукиды см. ‘умариды

халил 51
халталы-махтум 50
ханкалы 53
хасаниды 56, 61
хашимиты 32
ходжа-ахрари 41, 54, 61, 146
ходжаган-и гул-и сурх 58
ходжадырык 51
ходжанын ходжасы 51
хорасан 10, 16, 20, 21, 30, 31, 36–37, 49,
52, 107, 129, 132, 207
хорасан-баксайыс 33
худжа 21, 52–58
хурасанлы 49

чадакские ходжа 55
чандыр 51
чустские ходжа 55

шайбан-кожа 30
шайкы бузырык 30
шайхантахур 31, 44, 45, 46, 48,
шала-казак 28, 59, 60, 155
шамши-ахмет 30
шамши-бузург 41
шамши-кожа 31, 42
шанышкылы 45, 81, 155
шарип-кожа 30, 43
шасейид 50
шахи 58–59
шенгелды-кожа 110
шихи 48, 49, 50
шобанактык 28
шомекей 219

Ыбрайым-ата 51
ывыката 51
ысраватлы 49
ысты 86, 155

экме ходжа 51
эрсары 49

Ялан (йалан) ших 51

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Аб-и Шир, река 180
Азербайджан 92
Айдарлы 37
Айлават ('Али-Абад) 217
Ак-Йазы-Баб, святое место 199
Ак-Кол 36
Ак-Корган (ст. Урунг-Куйлак) 21, 34, 74, 131, 211
Ак-Тобе-1, городище 101
Ак-Шокы 220, 231
Акмолинская область 40
Актюбинская область 20, 124, 216, 218, 219
Акыртас, дворец 63
'Али-Абад *см.* Айлават
Алмалык 20
Алматы 145
Амударья 52, 62, 63, 132, 163, 222
Андижан 55, 56, 87, 114, 138, 146, 180, 192, 196
Анеттын Кызыл-Шокысы, местность 228
Ансар-Баб, святое место 122
Антакийя 148
'Араб-Ата 146
Араван, кишлак 176, 179
Аравия 95, 117
Арка 41, 223, 230
Аркат 220, 223, 225–228
Аркук 21, 74, 95, 163, 190
Арслан-Баб, святое место 21, 95, 104, 117, 122, 179
Арсланлиг Ариг 208
Арсубаникент 21, 161, 163
Артудж 35
Арысь 21, 35, 100, 101, 124
Аскар-Махмуд-Пирим, святое место 122
Астана-Ата 146
Асхаб ал-Кахф, святое место 118, 121, 148
Афганистан 173, 178, 181, 183
Ахкаф, ал- 117
Ахангаран, река 201
Ашбара 161
'Ашик Йусуф, святое место 148
Ашт (Йазы) 21
Аягуз 24, 40, 221–224, 226, 231
Баб-Ата, селение 34, 99, 103, 124, 132, 205, 222
Баба-йи Аб ('Абд ар-Рахман-Баб), святое место 196, 201, 202–203
Бабай-Корган 46
Баба Хорасан 196
Баблар-Баб, святое место 122
Багдад 55, 56, 95, 203
Багистан, селение 54
Багсан, река 181
Бадахшан 96
Бай-Серке, селение 230
Байзоб *см.* Сайрам
Байкенже, местность 131, 216
Байр-Кум, городище 101
Баки', ал-, кладбище 145
Баксайыс, река 216, 217
Баку 181
Баласагун 161
Балх 37, 65, 95, 96, 138, 183, 190
Балханы 49
Балхаш 77
Барчинканд 163
Басра, ал- 182
Бастам-Бува, святое место 123
Басы-Ойык-Аулие, святое место 131
Бектемир 45
Бендесен, селение 49
Бердак, селение 110
Бес Шейит 41

- Беурме, ахальский аул 50
 Беш-Капа, кишлак 199
 Биби Гийас, святое место 126
 Биш-Агач 56
 Бобо-йи Мурад-Бахш, святое место 187
 Борили 24, 220, 221, 226, 228, 231, 234
 Бу-Йаб-Бувам, святое место 123
 Бугра-Ата, святое место 35, 204
 Бухара 40, 45, 54, 58, 62, 64, 65, 69, 71, 73,
 75, 84, 87, 95, 96, 98, 99, 115, 118, 129,
 134–136, 138, 144, 148, 160, 162, 164,
 165, 175, 181 200, 204, 223, 229
- Варахша** 118
 Волго-Уральский регион 46, 198
 Ворух, кишлак 180
 Восточный Казахстан 20, 219–233, 234
 Восточный Туркестан 59, 60, 182
- Гава, кишлак 180
 Газган, селение 178, 189
 Газира, селение 214, 217
 Газнау, кишлак 129
 Гайип-Гулы-Пир, святилище 50
 Гарм 96
 Гидждуван 40
 Гиндукуш 181
 Гузийан *см.* Турбат
 Гулистан, селение 113
 Гулунча 193
 Гунбаз-и Саййидан 190
 Гурлан 132
- Дагестан 114
 Дальверзинтепа 175
 Дамаск 182
 Дар ас-Сийада 190
 Дарвишик, селение 217
 Дарган-Ата 114
 Дахбид, селение 39, 54, 59
 Дашт-и Кипчак 21, 58, 83, 111, 162, 213,
 215, 218, 222
 Девайрон, кишлак 180
 Дех-и Баланд *см.* Дибаланд
 Джалал-Абад 21, 28, 113, 118, 119, 208,
 209
 Джанадил-Макатил, крепость 181
 Джанд (Жент) 37, 163, 207
- Джинн-Дарйа, река 189
 Джуйаб 107
 Джуйнак 42
 Джурджан 50
 Дибаланд (Дех-и Баланд), селение 117,
 189, 194
 Дулдул-Ата, святое место 173, 176, 177,
 179, 180, 182
 Душанбе 58
- Еркурган 175
 Есыл 85
- Жамбылская область** 46, 63, 233
 Жамиш, река 219
 Жана-Корган 21, 33, 34, 37, 39, 43–45,
 105, 107, 124, 131–132, 147
 Жарты-Тобе 41
 Жетыкол, ауыл 37
 Жидебай 24, 220
 Жуалы 46
- Западно-Сибирский регион 22
 Западный Казахстан 20
 Зар-Арык, кишлак 195
 Зарафшан 53, 54, 75
 Зарнук 163
 Зер-Тас 219
 Зирк, мазар 180
 Золотая Орда 51, 75, 77, 160, 162, 163,
 164
- Икан (Иткан), селение** 45, 163, 164
 Имам-Ата, селение 189, 196
 Индия 56
 Индонезия 13
 Ирак 62, 147, 154, 183
 Иран (Персия) 50, 58, 62
 Иртыш 71, 116, 148, 183, 188, 190, 194,
 197, 198, 211
 Иссык-Ата, святое место 105
 Истаравшан (ст. Ура-Тюбе) 129, 138, 173,
 181
 Исфайрам-Сай 181
 Исфара 183
 Исфахан (Нисф-и Джахан) 95, 96
 Исфиджаб *см.* Сайрам
 Иткан *см.* Икан

- Ичан-Кал'а 178
 Ишгич-Баб, святое место 122
 Ишкашим, крепость 181
- Йазы *см.* Ашт
 Йар-Мазар 191
 Йаркент (в Синьцзяне) 100
 Йаркент 60
 Йасы *см.* Туркестан
 Йемен 13, 70, 95, 115, 116, 135, 153, 155
 Йигит-Пирим, святое место 122, 179
 Йумалак-Шайх-Мазар, святое место 22, 95
 Йушу', святое место 126
- Кабр-Кул, кишлак 179
 Кавказ 173, 204
 Кадамджай 174, 179
 Казалы 219
 Казыгурт, горы 38, 118, 126
 Кайалик, селение 20, 36, 74, 95
 Кал'а-йи Дев-и Сафид 174
 Кал'а-йи Джамахур 174
 Кал'а-йи Имлак 174
 Калан-Баб, святое место 112, 122
 Калан-Хан, квартал 41
 Кампир-Рават 179
 Кандахар 96
 Канка 145
 Кара-Асман (Караспан), селение 35, 95, 119, 145
 Кара-Булак, селение 198, 221, 224
 Кара Бура-Ата (Кара Бугра-Ата), святое место 35
 Кара-Йазы-Баба, святое место 21, 122, 199
 Кара-Таш, *мазар* 181
 Караганда 219, 223
 Каракалпакстан 40, 89, 110, 117, 132
 Карамурт, селение 112
 Караспан *см.* Кара-Асман
 Каратау, гора 23, 205, 222
 Каратегин 174
 Каратепа, кишлак 181
 Караул 24
 Карван 96
 Каргалык, крепость 74, 99, 100, 103, 206
 Каркаралинск 228
- Кармина 129, 227
 Карнаб-Ата, селение 148, 217
 Карнак 34, 42, 105, 106, 117, 211
 Карши 175, 197
 Касан 56, 66, 96, 98, 106, 189
 Касби 54
 Каска-Булак 220
 Каср-и 'Арифан (Каср-и Хиндуван) 74, 199
 Каср-и Хиндуван *см.* Каср-и 'Арифан
 Кат 132
 Катпут 180
 Катта Гирван, селение 129
 Катта Кенагас, кишлак 21, 32
 Катта-Лангар 146
 Кауган-Тобе 33
 Ках, селение 192
 Кахкаха 181
 Кашгар 59, 60, 96, 172, 191
 Кашкадарьинская область 24, 53, 73, 189, 203
 Кашкадарья, река 53, 54
 Кеме Токтаган 118
 Кентау 46
 Керейское ханство 97
 Китаб 189
 Кожа Мазар 222
 Кожакент, ауыл 37
 Кожа-Тогай 105
 Койлаки, озеро 17
 Коканд 46, 48, 58, 60, 75, 81–87, 89, 93, 95, 114, 122, 158, 184, 190, 193, 197, 198, 204, 205, 211, 212, 228
 Кок-Мардан 102
 Кок-Таш, святое место 188
 Кок-Тонды-Ата, святое место 105
 Кокшетауская область 35
 Колеген-Аулие, святое место 28
 Конграт 132, 133
 Коргалжын 40
 Кос-Мола, гора 38
 Костанай 40
 Кош-Тева, кишлак 123
 Кудук, кишлак 123
 Куйрук-Тобе, городище 101, 102
 Куйук-Мардан, городище 101, 102
 Куким-Бай 180
 Кукча, квартал 57, 89

- Кулан 161
 Кулич (ст. Гулунч), кладбище 192
 Куляб 58
 Кумул 104
 Кумушкент, селение 217
 Кунан-Су, долина 106
 Кунград 52, 217
 Кундузи 85
 Кураминский хребет 201
 Куфа 62, 183
 Кухистан 75
 Кухна Урганч 132
 Куш-Ата, селение 130, 131
 Кыз-Ана 36
 Кызыл-Ординская область 21, 24, 33, 34, 37, 39, 43, 44, 131–132, 147, 191, 216
 Кылышты-Ата 131
 Кыр Озгент (Коне-Озгент, Огыз-Кент), городище 21, 37, 43, 45, 131
 Кыргызстан 21, 28, 56, 59, 105, 113, 118, 119, 129, 174, 176, 179, 208, 232
- Лангар, квартал 89
 Лебап 49
 Лепсинск 176
- Мавараннахр 40, 47, 58, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 72–75, 76, 80, 99, 145, 163, 167, 176, 198, 215
 Магриб 13
 Мада'ин, ал- 63
 Мадина ал-Байда', ал- см. Сайрам
 Мазандаран 95
 Мазар-и Сурх 195
 Малая Азия (Рум) 53, 195, 198
 Мангистауская область 21, 25, 50, 106, 121, 132
 Мангышлак 49
 Манкит ва-Кифчак 132
 Манкитистан 215
 Маргилан 84, 109, 148, 153, 173, 184, 189, 191, 196, 197
 Марокко 13
 Мархамат, город 174
 Маулана-Бувам 123
 Махтум-Кала, селение 50
 Машхад Майдан, сакральное место 190, 191
- Медина 68, 104, 145, 174
 Мекка 13, 68, 107, 108, 117, 147, 148, 200, 203
 Мерв 51, 62, 96, 137, 189, 197
 Минг-Урюк, городище 103
 Минг-Шахид, святое место 112
 Моголия 56
 Му-йи Мубарак 84
 Мулла-Кудинг 21
- Навоийская область 24, 51, 129, 178, 189
 Наманган 21, 22, 56, 148, 180, 183, 196
 Наматгуль, кишлак 181
 Наринджан-Баба, святое место 132
 Насаф 79, 96
 Ниневийа 148
 Нисф-и Джухан см. Исфahan
 Нихавенд 62
 Нур-Ата 51, 114, 136, 178, 182, 189, 195
 Нура 85
 Нух-Пайгамбар 118, 126
- Об-и Шир 195
 Огыз-Кент см. Кыр Озгент
 Огыз-Кырат, местность 131
 Озгент 17, 74, 96, 107
 Орангай 130
 Османская империя 13
 Отрар 97, 98, 101, 102, 104, 124, 204
 Ош 56, 105, 118, 148, 176, 179, 181
- Пайкенд 175
 Пайтуг, кишлак 179
 Памир 58, 175, 181
 Пап 96, 183, 189, 203
 Пар-Баб, святое место 122
 Персия см. Иран
 Пирим-Шайх, селение 217
 Поволжско-Уральский регион 22
 Прикаспий 49, 50
 Пудина 54, 73
 Пур Сиддик, святое место 109, 196
 Пяндж 181
- Райй, горы 198
 Рабат-и Сарханг 192
 Равот, кишлак 138

- Риштан 65, 71, 105, 194
 Россия 5, 7, 9, 46, 87, 229
 Рух-Абад, местность 177
- Саййид-Ата 132
 Саййид Мах-Руй, святое место 132
 Сайрам (Исфиджаб, ал-Мадина ал-Байда', Байзоб) 17, 21, 74, 83, 98, 99, 100, 102, 103, 107, 112, 117, 119, 125–127, 161, 163, 194
 Сайрам-Су 112
 Самарканд 32, 43, 47, 54, 55, 58, 59, 64, 65–67, 69, 71, 76, 77, 95, 96, 99, 105, 117, 119, 136–138, 142, 143, 145, 146, 162, 176, 178, 189, 191, 194, 204, 214, 217, 218, 223
 Сарахс 95
 Саргалдак, река 219
 Сариканда, кишлак 180
 Саркан, железнодорожная станция 176
 Сары-Агаш 36, 105
 Сары-Йазы-Баб, святое место 199
 Сарысу 77
 Сауран 40, 119
 Сафид-Булан, святое место 1123, 113, 148
 Северный Кавказ 92
 Северный Казахстан 130
 Сексен-Ата, селение 15, 36, 219
 Семей 24, 40, 220, 231
 Семиречье 20, 83, 85
 Сибзар 57
 Синай, гора 148
 Синьцзян 22, 25, 35, 83, 99, 100, 111, 118, 126, 148
 Сирия (Шам) 62, 95, 174, 183
 Согд 53, 129, 183
 Созакский район 34, 36, 100, 117
 Соликур 180
 Сопы, кишлак 114, 192
 Сох 122, 180, 186
 Средне-Чирчикский район 15, 36, 45, 172, 219
 Средний Восток 8
 Стамбул 199, 218
 Старый Чиназ 199
 Суахили 13
 Суйунчал-Мазар, святое место 122
- Сулайман-Тоо, музейный комплекс 56
 Султан Увайс Карани, святое место 132
 Сулхан 163
 Сумбара, долина 50
 Сурхандарья 53, 175
 Суфи-Мазар, святое место 122
 Сыганак см. Сыгнак
 Сыгнак 37, 42
 Сырдарья 21, 28, 32, 37, 44, 46, 58, 62, 63–64, 77, 99, 100, 103, 111, 118, 131, 161, 163–165, 199, 204, 205, 207, 208, 209, 216, 218, 219
- Табриз 95
 Тагаби, река 180
 Таджикистан 24, 58–59, 71, 129, 138, 157, 174, 181
 Таза Урганч 132
 Талас 85
 Тараз 36, 62, 124, 161, 205
 Тарбагатай 24
 Тахт-и Сулайман, гора 148, 181
 Ташанак 42
 Таш-Ата 196
 Ташаузская область 148
 Ташкент (Шаш, Чач) 36, 41, 45, 46, 47, 48, 53, 55, 56, 57, 98, 118, 127, 191
 Ташкентская область 15, 36, 44, 45, 54, 56, 86, 118, 148, 172, 181, 199, 205, 219
 Ташрабад, кишлак 117
 Ташхауз 132
 Тенгиз 85
 Термез 95, 119, 189, 190
 Тобольск 46
 Той-Тепа, селение 118
 Толе-Би, колхоз 86
 Торгайская область 40, 216
 Тоты-Кус Аралы, местность 37
 Тугискен, селение 21, 34, 74, 95, 131, 211
 Туйук, селение 148
 Тул, кишлак 179
 Туран 71
 Турбат (Гузийан), селение 21, 95, 156, 208
 Туркестан (Йасы) 21, 23, 34, 35, 45, 46, 51, 52, 53, 56, 58, 63, 72, 73, 74, 77, 79, 80, 81, 84, 96, 97, 104, 105, 106, 108,

- 109, 116, 117, 119, 120, 124, 127–131, 148, 154, 160, 172, 181, 194, 196, 201, 203, 206–208, 209, 210, 211, 212, 222, 224, 227, 229, 230, 231
- Туркменбаши (Красноводск, Шах-Кадам) 51, 173
- Туркменистан 24, 48–52, 114, 148, 194
- Турткуль 89
- Тянь-Шань 99, 112, 118, 122, 204, 205
- Уграк-Арслан Суйи 208
- Узбекистан 15, 21, 22, 24, 51, 52–58, 73, 86, 114, 129, 174, 178, 189, 192
- Узганд *см.* Озгент
- ‘Уккаша-Ата, святое место 117
- Улькен Тойтобе 172–173
- Ура-Тюбе (Ура-Тева) *см.* Истаравшан
- Ургенч 96, 132
- Урунг-Куйлак *см.* Ак-Корган
- Уш-Ата, святое место 131
- Ф**
- Фараб 67, 161, 163, 164, 208
- Фатхабад 160
- Фергана 21, 22, 24, 32, 53, 54, 55–56, 58, 60, 65, 71, 83, 95, 96, 99, 105, 106, 109, 111, 113, 118, 119, 120, 122, 139, 146, 148, 153, 174, 178–179, 180, 183, 184, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 197, 199, 201, 207
- Хавф-Бува, святое место 123
- Хадрамаут 117
- Хазарасп 132
- Хазрат-и Шах, мазар 138, 183
- Хайбар 16, 185, 194
- Хайдаркан-Кадамджай 179
- Хаким-Ата 132
- Хами 204
- Ханийя, ал-, медресе 160
- Хан-Тагы 131
- Харран 62
- Хауд-и Мухаммад-и Хабиб, местность 194
- Хауып-Бува, святое место 123
- Хива 84, 178
- Хивинское ханство 21, 84
- Хидр, мечеть 126
- Хидр-Баб, святое место 122
- Хилали 132
- Хисар-и Кулаб 96
- Ходжа Кафшир, селение 54
- Ходжа Малик, святое место 126
- Ходжа Хайр, селение 183
- Ходжа-йи Баб, святое место 122
- Ходжалар-Баши-Баб, святое место 122
- Ходжа-Махалла, аул 45
- Ходжа-Элы 132
- Ходжент 34, 71, 174, 191
- Хорасан 37, 61, 62, 95, 100, 129, 138, 147, 163, 167, 194, 198, 207
- Хорезм 49, 51, 52, 53, 84, 96, 109, 114, 132–134, 148, 161, 185, 197
- Хотан 204
- Ч**
- Чадак 56, 122, 188
- Чакардиза 66–67
- Чалмуин 217
- Чангал-и Мазандаран 95, 96
- Чаркух 183
- Чаткал 118
- Чач *см.* Ташкент
- Чашма-йи Аййуб, святое место 28
- Чилустун, пещера 176
- Чимбай 40
- Чиназ 36, 117
- Чирчик 99, 181
- Чу 85
- Чуба (Джуба) 206
- Чумушлагу 98, 119, 206
- Чуст 55, 56
- Ш**
- Шабурган 96
- Шайан 15, 23, 40, 219, 223
- Шаббаз-Вали, святое место 132
- Шайхантахур 57, 89, 148
- Шайх-и Зинда ‘Али, мазар 183
- Шам *см.* Сирия
- Шамат 95
- Шанак 42
- Шардара 117
- Шаушукум-Тобе, городище 101
- Шауылдер, селение 109, 117
- Шах Мухаммад-Вали Гази, святое место 122
- Шах-Абад 132
- Шах-и Зинда 105, 137

Шах-и Мардан 123, 124, 148, 178, 179,
181, 184, 185, 187, 188, 196, 202
Шахид-Бува, святое место 122
Шах-Кадам *см.* Туркменбаши
Шах-Парсин, святое место 196
Шахр-и Барбар, город 174, 175
Шахр-и Калача, кишлак 174
Шахр-и Сабз (Кеш) 32, 190
Шахр-и Хайбар, город 174
Шаш *см.* Ташкент
Шидер 217
Шиели 33, 131, 216
Шираз 143
Ширкент 59
Шобанак 42, 109
Шолак-Корган 99, 132
Шорнак 42
Шымкент 38, 44, 45, 100
Шынгыс-Тау 23, 24, 219, 223, 224, 226,
228
Ыргыз 216
Эйлатан 174
Южно-Казахстанская область 15, 21, 24,
33, 34, 35, 36, 40, 41, 45, 46, 100–105,
112, 118, 119, 124, 130, 132, 156, 158,
194, 204, 205, 208, 219, 228

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

- «Абу Муслим жанг-намаси» 197
«Абу Муслим-нама» 114, 197
«ал-‘Ака’ид» Абу Хафса ан-Насафи 164
«Анвар ат-танзил» ал-Байдави 166
«Ахсан ат-такасим фи ма’рифат ал-акалим» ал-Мукаддаси 119
«Байан-и аулад султан Сатук Бугра-хан» 35, 55
«Байан-и аулад хадрат Махдум-и А’зам» 55
«Ваки’а-йи зийарат дар Тахт-и Сулайман дар замин-и Уш» 138
«Вафат-нама-йи Биби Фатима» 188
«Вафат-нама-йи Имам Ибрахим» 188
«Дала’ил ал-хайрат» ал-Джазули 166
«Дар байан-и Йаздах Ахмад» 128
«Дар фазилат-нама-йи Уш ва-караргах-и Сулайман» 138
«Джавахир ал-фикх» Низам ад-дина ибн Бурхан ад-дина ал-Маргинани 163
«ал-Джами’ ас-сагир» аш-Шайбани 44
«Джанг-нама-йи Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа» 114
«ал-Джаухара ал-фарида» Шами-дамулла 89
«Джафр-и джами’» 175–176
«Зафар-нама» Шараф ад-дина ‘Али Йазди 77, 79, 211
«ал-Канд фи зикр ‘улама’ Самарканд» Абу Хафса ан-Насафи 137, 207
«Кандийа-йи хурд» («Китаб-и кандийа») 37, 136, 137, 194
«Касыда о людях Ташкента» Шами-дамулла 89
«ал-Кафи» Хусам ад-дина ас-Сигнаки 42
«Кисас ал-анбийа’» Вахба ибн Мунаббиха 70
«Кисса-йи Зу-Фунун» 114
«Китаб мулук Химйар» Вахба ибн Мунаббиха 70
«Китаб ас-салат», приписываемая Абу Ханифе 70
«Китаб футух ал-булдан» ал-Балазури 100
«Китаб ал-хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани 42, 166
«Китаб-и кандийа» см. «Кандийа-йи хурд»
«Китаб-и Мулла-зада» («Та’рих-и Мулла-зада дар зикр-и мазарат-и Бухара») Му’ин ал-Фукара’ 134, 135, 137
«Китаб-и назм-и Мулла-зада» Муллы Мира ‘Абдаллаха Ходжи Мударриса Бухари 134
«ал-Кунйа» аз-Захида 160
«Ламахат мин Нафахат ал-кудс» ‘Алим-шайха ‘Азизана ал-‘Али-’абади 137, 215
«Лубаб ал-ансаб» Ибн ал-Асира 195
«Мадарик ат-танзил» ан-Насафи 166
«Маджму’ ат-таварих» 59
«Мазхар ал-‘аджа’иб» 135
«Мактал-нама-йи Имам Хусайн» 188
«Манакиб-и Амир Кулал» 135
«Манакиб-и Занги-ата ва-аурад ва-насаб-нама-йи Саййид-ата» 53
«Манакиб-и Хаджжи Хабибаллах Хисари Накшбанди» 135
«Манакиб-и Ходжа Ахмад Йасави» 42
«Маслак ал-муттакин» Суфи Аллах-йара 225
«ал-Мисбах» ал-Мутарризи 164
«Мишкат ал-масабиҳ» ал-Хатиба ат-Табризи 166
«ал-Мулхакат би-с-сурах» Джамала ал-Карши 182
«Мухтар ал-фатава» Абу Хафса ан-Насафи 164
«Мухтасар ал-викайа» («ан-Нукайа») Садр аш-Шари’а ас-Сани ал-Махбуби 166, 225

- «Насаб-нама-йи аулад-и Йуваш-Баб» 206
- «Насаб-нама-йи манзума» ‘Абд ал-‘Азиза ибн Катта-ходжа 93
- «Нафахат ал-унс» ‘Абд ар-Рахмана Джами 135
- «ан-Нукайа» см. «Мухтасар ал-викайа»
- «Раудат ал-‘улама’» аз-Зандависати 69–70
- «Рашахат ‘айн ал-хайат» ‘Али Сафи ал-Кашифи 73, 135
- «Рийад ал-василин» Гирами 84
- «Рийаз аз-закирин» Аллах-йара ибн Худайберди оглы ал-Махзуна 133
- «Рисала дар байан-и шахр-и Нур-ата» 136
- «Рисала фи Асхаб ал-кахф» Шамидамулла 88
- «Рисала-йи аусаф-и Нур» («Рисала-йи Нур-Ата») 136
- «Рисала-йи ахангари» см. «Темирчилик рисаласи»
- «Рисала-йи аш-пази» 142
- «Рисала-йи баккали» 143
- «Рисала-йи бафанда» 142
- «Рисала-йи бузурган-и Самарканд» 137
- «Рисала-йи Гази Карнаб-ата» 148
- «Рисала-йи гил-қари» 143
- «Рисала-йи дихканчилик» («Рисала-йи дихкани») 142
- «Рисала-йи зикр-и тайифа мин ахл-и Бухара ва-навахиха мин ал-анбийа’ ва-с-сахаба ва-л-‘улама’» см. «Султани»
- «Рисала-йи қаса-гари» 143
- «Рисала-йи Мадинат ар-риджал, йа’ни Термиз» 138
- «Рисала-йи милтиқ-андази» («Рисала-йи милтиқ») 143
- «Рисала-йи муза-дузи» 143
- «Рисала-йи Нур-Ата» см. «Рисала-йи аусаф-и Нур»
- «Рисала-йи Сарйам» 126
- «Рисала-йи сахибийа» 73
- «Рисала-йи чид-гари» 143
- «Сайрам шаҳрида отган ‘азиз аулия’лар хусусида» см. «Тазкира-йи бузурган-и Сарйам»
- «Самарат ал-маша’их» 135
- «Самарийа» Абу Тахира Ходжи 137
- «Сафар-наме» Насир-и Хусрау 182
- «Сирадж ал-‘аджизин» («Фауз ан-наджат») 128
- «Султани» («Рисала-йи зикр-и тайифа мин ахл-и Бухара ва-навахиха мин ал-анбийа’ ва-с-сахаба ва-л-‘улама’») Султан-Мухаммада ибн муллы Каландар-шаха 134, 135
- «Табакат ал-муджтахидин» Ибн Камал-паша 135
- «Тазкира-йи бузурган-и Сарйам» («Сайрам шаҳрида отган ‘азиз аулия’лар хусусида») 125, 126
- «Тазкират ал-аулия’» Фарид ад-дина ‘Аттара 84
- «ат-Талвих» Са’д ад-дина ат-Тафта-зани 164
- «Танбих ал-гафилин» Абу-л-Лайса ас-Самарканди 225
- «Та’риф-и Х’аразм ма’а хикаят-и салатин ва-машайих» 133
- «Та’рих» Бахмуна Димашки 126
- «Та’рих» Имама Йафи’и 126
- «Та’рих» Йусуфа Сиджаванди 126
- «Та’рих» Рақима 137
- «Та’рих» Хусрау Дихлави 126
- «Та’рих-и Байзаби ва-Исфиджаби ва-Сарайами» см. «Та’рих-и Сарйам»
- «Та’рих-и вилайат-и Байзаби» см. «Та’рих-и Сарйам»
- «Та’рих-и джадида-йи Ташканд» Мухаммад-Салиха Ташканди 47
- «Та’рих-и джахан-нумай» ‘Аваз-Мухаммада ‘Аттара Хуканди 157
- «Та’рих-и Муқим-хани» Мухаммад-Йусуфа Мунши 135
- «Та’рих-и Мулла-зада дар зикр-и мазарат-и Бухара», см. «Китаб-и Мулла-зада»
- «Та’рих-и Сарйам» («Та’рих-и вилайат-и Байзаби», «Та’рих-и Байзаби ва-Исфиджаби ва-Сарайами») 125
- «ат-Тасдид фи шарх ат-тамхид» Хусам ад-дина ас-Сигнаки 42
- «Ташканд, Фарғана, Сарйам, Уш та’рихлари ва-мазарлари зикри» 138
- «Темирчилик рисаласи» («Рисала-йи ахангари») 141
- «Тимур-нама» 213, 214

- «Тухфат аз-за'ирин» Мухаммада Насир ад-дина ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари 135
- «Тухфат ал-ансаб» 135
- «Тухфат ал-ахбаб-и шахи» 135
- «'Умар-нама» 'Абд ал-Карима Намангани Фазли Фаргани 81
- «'Умдат ал-фатава» ас-Садра аш-Шахида 164
- «Уш шахрининг рисаласи» («Фазилат-нама-йи Уш ва қарар-гах-и Сулайман») 139
- «Фазилат-нама-йи Уш ва қарар-гах-и Сулайман» *см.* «Уш шахрининг рисаласи»
- «ал-Фатава ас-сугра» ас-Садра аш-Шахида 44
- «Фатава-йи барахна» Насир ад-дина 135
- «Фауз ан-наджат» *см.* «Сирадж ал-'аджизин»
- «ал-Фикх ан-нафи'» Абу-л-Касима ал-Хусайни ас-Самарканди 164
- «ал-Фихрист» Ибн ан-Надима 198
- «Хади аз-за'ирин» Насир ад-дина Туры ибн Амира Музаффара ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари 135
- «Хадикат ал-'арифин» Кожа Исхака ибн Исма'ил-ата ал-Кадикурти ат-Туркистани 12, 38, 156, 162, 208
- «Х^варазм та'рифиде ва-ундаги зийарат-гах джайлар» 132
- «Х^варазм та'рихида 'а'ид материаллар» 'Абдаллаха Болтаева («Х^варазмнинг 77 аулийаси») 133
- «Х^варазмнинг 77 аулийаси» *см.* «Х^варазм та'рихида 'а'ид материаллар»
- «Хикмат Лукман» Вахба ибн Мунаббиха 70
- «Чар китаб» 225
- «Чарвадарчилик рисаласи» 141
- «Шараф ас-садат» Шихаб ад-дина Ахмада ибн Шамс ад-дина ибн 'Умара ад-Даулат'абади ал-Балхи 169
- «Шарх ал-викайа» ал-Махбуби 166
- «Шарх ал-мунтахаб» Хусам ад-дина ас-Сигнаки 42
- «Шах-нама-йи 'Умар-хани» («Шах-нама-йи Нусрат-пайам») 'Абд ал-Карима Намангани Фазли Фаргани 82
- «Шах-нама-йи Нусрат-пайам» *см.* «Шах-нама-йи 'Умар-хани» 'Абд ал-Карима Намангани Фазли Фаргани
- «Шир'ат ал-ислам» Имам-зада ал-Бухари 135

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абашин С. Н. 13, 184, 201, 202
‘Аббас Вали, шайх 133
‘Аббас ибн ‘Абд ал-Мутталиб 32
‘Абд ал-‘Азиз Джануби 142
‘Абд ал-‘Азиз ибн ‘Умар ибн Маза (ас-Садр ал-Мади) 44
‘Абд ал-‘Азиз ибн Катта-ходжа 83, 93
‘Абд ал-‘Азиз, мастер 211
‘Абд ал-‘Азиз-Баб, знаменосец (‘аламдар) 98, 102, 126, 127, 205
‘Абд ал-‘Азиз-хан ибн ‘Абдаллах-хан, бухарский правитель, шибанид 87, 200
‘Абд ал-‘Азиз-шайх Узганди, маулана, Абу-л-Гази 42
‘Абд ал-Аввал ибн ‘Али ал-Маргинани 53
‘Абд ал-Вали-кари Мирзаев 90
‘Абд ал-Джаббар-Баб 16, 43, 153, 201
‘Абд ал-Джалил Машрики 142
‘Абд ал-Джалил-Баб ибн ‘Абд ар-Рахман-Баб (Хорасан-ата) 16, 30, 33, 34, 36–38, 95, 98, 99, 104, 107, 131, 147, 204, 206, 207, 208
‘Абд ал-Джалил-кожа 18
‘Абд ал-Джалил-шайх 16
‘Абд ал-Кадир Джилани 56, 89, 129
‘Абд ал-Карим Магриби 142
‘Абд ал-Карим Намангани (Фазли Фаргани), придворный поэт 81, 82, 204
‘Абд ал-Каххар-Баб 6, 201
‘Абд ал-Латиф-хан ибн Кочкунджу 215
‘Абд ал-Малик 43
‘Абд ал-Малик-шайх *см.* Малик-ата
‘Абд ал-Маннан ибн Мухаммад-и Ханафийа 16, 198, 200
‘Абд ал-Му’мин-кожа ибн Хан-кожа, халифа 18
‘Абд ал-Му’мин-шайх ибн Разик-кожа 18
‘Абд ал-Фаттах ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа 16, 153, 198, 201
‘Абд ал-Хайй-шайх (Аблахай-шайх) 18
‘Абд ал-Халик ибн ‘Абд ал-Джалил ал-Гидждувани 40, 73, 199–201
Абдал 110
Абдал-‘Али 17
‘Абд ар-Рахим Машрики 205
‘Абд ар-Рахим-Баб (Сатук Бугра Каракхан Гази) 16, 33, 35, 46, 55, 83, 84, 95, 97–100, 203–206
‘Абд ар-Рахман ал-Хурасани ал-Марвази *см.* Абу Муслим
‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф 112, 145, 202
‘Абд ар-Рахман ибн Аби Бакр ас-Сиддик 41
‘Абд ар-Рахман ибн Халид ибн ал-Валид 112, 203
‘Абд ар-Рахман Шимали 142, 202
‘Абд ар-Рахман, амир 38
‘Абд ар-Рахман-ата 203
‘Абд ар-Рахман-Баб 201–203
‘Абд ас-Самад Сайрами 127
‘Абдаллах ал-‘Араб ал-Йамани ал-Хадрамаути *см.* Мир-и ‘Араб
‘Абдаллах Бахир, сын Имама Зайн ал-‘Абидина 191
‘Абдаллах Зарбахш, саййид 41
‘Абдаллах Куш-Баб 98
‘Абдаллах Наринджани (ибн Са’д-и Ваккас, Джабир-сахаба) 133
‘Абдаллах ас-Саффах (Абу-л-‘Аббас), аббасидский халиф 62
‘Абдаллах ибн Аби Бакр ас-Сиддик 41
‘Абдаллах ибн Му’аз ибн Джабал 84
‘Абдаллах ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа *см.* Абу Хашим
‘Абдаллах ибн ‘Умар 44
‘Абдаллах-хан, бухарский правитель 87
‘Абдаллах-шайх, саййид 43, 218
‘Абд-и Карим-кожа 18
‘Абд-и Раззак *см.* Раззак
‘Абд-и Рахим-кожа 18

- ‘Абд-и Рахман-кожа 18
‘Абд-и Салам Сиддики (Чинарлик) 98
‘Абд-и Саттар ибн Разик-кожа 18
‘Абди-кожа (Хубби-кожа, Хабиби, Аби-би, Ма‘лим-кожа, Турикпен-кожа, Сайакып-кожа) 18, 19, 23, 24, 220–222
Абдулахатов Н. 114, 149, 171, 191
‘Абдулло Нури, саййид 59
Абдылла шазада 50
Абзал-хан (Кожайыр-хан), сын Бура-хана 19
Абиба-шайх, саййид 218
Абиби *см.* ‘Абди-кожа
Аби-л-Гази-кожа ибн ‘Абд ал-Хайй-шайх 15, 18, 19
Абилмамбет, казахский правитель 81
Аблабат, кожа 30
Аблахай-шайх *см.* ‘Абд ал-Хайй-шайх
Абу ‘Али Ханафи 127
Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши (Бакр ад-дин, Мухаммад ал-Каффал аш-Шаши, Хаст-Имам) 57, 90, 98, 99, 146, 161, 205
Абу Бакр ас-Сиддик, халиф 26, 30, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 57, 65, 96, 109, 111, 133, 141, 184, 212
Абу Бакр ибн ‘Али ар-Риштани ал-Маргинани ал-Фаргани (Бурхан ад-дин) 32, 42, 44, 65, 166
Абу Бакр ибн Са‘д, аскет 65
Абу Муслим (‘Абдар-Рахманал-Хурасани ал-Марвази) 32, 61–63, 114, 146, 161, 197–198, 203, 205
Абу Наср Фарса‘и 126
Абу Са‘ид ибн Кочкунджу 215
Абу Са‘ид, тимурид 79
Абу Салама 62
Абу Ханифа, имам 70, 71, 141, 162, 163, 165
Абу Хафс ан-Насафи 137, 164
Абу Хашим (‘Абдаллах ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа) 61
Абу Шуджа‘ ал-‘Алави 64
Абу-л-‘Аббас *см.* ‘Абдаллах ас-Саффах
Абу-л-Касим-хан-ишан 36, 56
Абу-л-Лайс ас-Самарканди 43, 44, 65, 165, 225
Абу-л-Мухаммад ибн ‘Абд ал-Хайй-шайх 15, 19
Абу-л-Хайр-хан 50, 79, 80
Абу-л-Хаким-и Самарканди 136
Абу-л-Хан-шайх, саййид 218
Абулфеиз-султан, казахский правитель 81
Абылай-хан, казахский правитель 14, 19, 80, 81, 229
Агзам, сын ‘Ауэз-хана 19
Агзамходжаев Саййидакбар, историк 58
Адам, пророк 28, 121, 140, 141, 142, 143, 153
Адна-шайх ибн ‘Азизан-шайх ибн ‘Абд ал-‘Азиз 42
Азизходжаев А. 56
‘Азим-хан, сын Кулжана 19
‘Азра‘ил, ангел 141
‘А‘иша-хатун, дочь Муса-шайха 210
Айганым бинт Саргалдак-кожа 19, 31, 229
Айдар 19
Айина Суфи ибн Мика‘ил 39
Аййуб (Иов), пророк 28, 118, 119, 179
‘Айни, Садр ад-дин 55
Ай-кожа ибн Хан-кожа 18
Ай-кожа ибн Шукур-‘Али 18
Ай-кожа *см.* Занги-ата
Айна-кожа 45
Айнабеков Турсын-‘Али 41
Айтансык Рысай-кызы 231
Ак-Йази-Баб 199
Ак-Тайлак-ата, пир племени йуз 157
Ак-Тайлак-би, сын Байгара-бийа 221, 222, 224, 225
Ак-Тонли-ата, пир племени минг 157
Акбар Тура-джон-зода, саййид 59
Акрам, сын Раззака 19
Аксак Кыдыр 41
Аксиль, супруга Гёзлы-ата 51
‘Акылбек 19
Ал-Мухаммад-кожа 35
‘Ала‘ ад-дин Муфти *см.* Мухаммад Васи‘и
‘Ала‘ ад-дин-шайх 17, 212
‘Ала‘ ал-Мулк I Худайванд-зада, термезский саййид 190
Алан, сын Лолы 20
Алан-Гоа 77
Александр Македонский *см.* Искандар Зу-л-Карнайн
Алжан-ишан 216

- Алийа 19
‘Алим-хан, правитель Коканда 46, 48
Алия, дочь Бахтийара 20
Алияров Бирлесбек 43
‘Али ал-Асгар (Кошкар-ата) 33, 45
‘Али ибн Аби Талиб, хазрат, халиф 16, 20, 26, 30, 31, 40, 47, 49, 50, 64, 77, 79, 82, 96, 98, 112, 115, 145, 171–189, 191, 192, 195–197
‘Али ибн Амир Хусайн, амир 53
‘Али Насир Лива’ ан-Наср, хазрат 38
‘Али-ата Йасава, хазрат 126
‘Али-йи Муса Рида, пир-и Хурасан, имам 39, 141, 191
‘Али-хан-тура Сагуни 54, 60, 191
‘Алибек 19
‘Алийа, дочь Ерболата 19
‘Алим Кауган-ата см. Ибрахим Каугани
Аллах-берди-шайх ибн Йараткан-Кулишайх 18, 19
Аллах-йар Худай-бирди оглы ал-Махзун 133
Алтун Бишик, легендарный предок кокандских ханов 82
Алуа, дочь Лолы 20
Алуа-Зифа, дочь Мурата 20
Алыпарыстан, сын Райхан 19
Аман-бике-ханым, внучка Суйунч-ходжа-хана 80
Амин-Баб, ал- 44, 45, 131
Амина, дочь Ерболата 19
Аминов Б. Б. 135
Амир 19
Амир-Катиб ибн Амир-‘Умар ал-Иткани ал-Отрари ал-Фараби 164
Арал-би 86
Арбуз см. Эзбур-хан
‘Ариф Диггирани 200
Аркук 190
Арслан-Баб 17, 21, 30, 34, 106, 109, 117, 122, 161, 199, 206, 207–208
Аршад ад-дин ас-Сарахси 164
Арын-бек, сын ‘Ауэз-хана 19
Арыслан-кожа 18
Ас‘ад ал-Камил, южноаравийский царь 119
Асадаллах см. Кара-Йази-ата
Асан 19
Асан-ата 131, 216
Асаф ибн Бурхийа, вазир 118
Аскар, сын Бахтийара 20
Аскар, сын Ернара 20
Астана-Баб 49
‘Атгар-вали, шайх 127
Ауен, сын Мажита 19
Аулийа ибн Абу-л-Мухаммад 19
Аулийа’-ата 34, 36, 126, 204, 205
‘Ауэз-кожа ибн Аксак Кыдыр 41
‘Ауэз-хан, сын Берди-Кожа 19, 24, 220, 225, 226, 230–231, 233
Ауэзов М. О. 3, 14, 15, 23, 24, 26, 28, 33, 38, 39, 165, 171, 212, 220, 223, 225–228, 230, 232, 233
Афрасийаб 71
Ахмад ал-Гарнати, Шихаб ад-дин Абу ‘Абдаллах 183
Ахмад ал-Магриби 142
Ахмад Замчи, Пахлаван (Пелван Ахмед) 51, 114, 143
Ахмад ибн Йахйа ибн Джабир ал-Балазури 100
Ахмад ибн Махмуд ал-Джанди, комментатор 164
Ахмад ибн Махмуд Му‘ин ал-Фукара’ 134, 135, 137
Ахмад ибн Мухаммад ад-Дихкан ал-Бармагдизи, Абу-л-Фадл 70
Ахмад ибн Мухаммад ас-Сайрами, ‘Ала’ ад-дин 165
Ахмад Йугнаки 42
Ахмад Карачуки/Карашки (Шорнак-ата), шайх 42
Ахмад Сирхинди 56
Ахмад Ходжаги ибн Джамал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди (Махдум-и А‘зам) 39, 41, 47, 55, 59, 60, 75, 191
Ахмад-и Аркам, святой 128, 129
Ахмад-и Джами 128
Ахмад-и Кабир 128, 129
Ахмад-и Мурсал 128
Ахмад-и Мухтар 128
Ахмад-и Раванда 128
Ахмад-и Сагарийа 128
Ахмад-и Хайр ан-Нассадж 128
Ахмад-и Ханбал 128
Ахмад-и Хидрвайх (Кудирийа) 128
Ахмад-кожа 18, 20
Ахмед, сын ‘Ауэз-хана 19, 230, 231
Ахмед, сын Лолы 20

- Ахмет-кожа ибн ‘Ауэз-кожа ибн Аксак Кыдыр 41
- Ахрар ибн ‘Абд ал-Хайй-шайх 18, 19
- Ахсан-шайх *см.* Дана-ата
- Ахтам Сахаба 179
- Ахунд-‘Азизан, пир племени кереит 157
- ‘Ашик Йусуф-ата ибн ‘Абдаллах Шурида 45
- Ашимулы Молдахмет 15
- Баба Аучи 141, 142
- Баба Дарвиш 45
- Баба Дихкан 71, 141, 144
- Баба Камал Джанди Сигнаки 161
- Баба Мачин 32, 109, 210
- Баба Туклес (Баба Туклик ‘Азиз, Баба Тукты Шашты ‘Азиз Аулийа’), сид-дикид 28, 41, 144, 157, 158
- Баба Туклик ‘Азиз *см.* Баба Туклес
- Баба Тукты Шашты ‘Азиз «Ихлас-ата» *см.* Баба Туклес
- Баба-йи Тагай 126
- Баб-ата *см.* Исхак-Баб
- Бабахан, ишан 16, 206
- Бабаханов Зияутдин-хан, муфти 16, 57, 90, 206
- Бабаханов Шамс ад-дин-хан, муфти 16, 57, 206
- Бадр ад-дин ибн Зирак ас-Сулхани 165
- Бадр-ата (Балли-ата) 38
- Баешов Абдуали 43
- Бай-кожа ибн Мухаммад-‘Али-кожа 18
- Бай-Мурад-кожа ибн Хасан-кожа 18, 19
- Байазид Бистами, султан 129, 130
- Байгара-бий 221, 223, 224, 225
- Байдибек-ата 34
- Баймагамбетов Куаныш 38
- Байманбет-би 86
- Бакр ад-дин *см.* Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши
- Бакр ибн Мухаммад ибн ‘Али аз-Заранджари, Абу-л-Фадл 70
- Баксайыс-шайх *см.* Бахсайыс
- Бал-Мухаммад-кожа 35
- Балли-ата *см.* Бадр-ата
- Барак 224
- Барак, султан 199
- Бармук-шайх, пир каракалпаков 157
- Баттал Гази, саййид 74, 117, 122, 198, 199
- Баукен 19
- Бахрам Чубин 71, 190
- Бахсайыс (Бахшайыш, Камал ад-дин-шайх) 14, 15, 17, 19, 33–34, 39, 131, 212–218
- Бахтийар, сын Мугамилы 20
- Бахшайыш *см.* Бахсайыс
- Бахшайыш-шайх, святой племени кипчак 157, 158
- Бек-Назар, сын Раззака 19
- Бекали, сын Саргалдак-кожа 19
- Берди-Кожа 19, 24, 218, 220
- Берке-хан 160
- Бермишев Асылжан 219
- Бехбуди Махмуд-ходжа 55
- Биби Кара-Шаш-ана *см.* Тагай-бибича
- Биби Марийа-ана, дочь Исхак-Баба 28
- Биби Муслима, дочь Сунак ата 42
- Биби Саййида, дочь Му‘аза ибн Джабала 16, 153, 201
- Биби Сакина 198
- Биби ‘Убайда (Бувайда) 32, 113
- Биби Ханифа *см.* Хаула ал-Ханафийа
- Биби Шамсийа, дочь халифа ‘Усмана ибн ‘Аффана 16, 201
- Билал, сын ‘Омар-хана 20
- Бойтан-ата 221
- Бокей-хан 109
- Болат, сын Раззака 19
- Болат-хан 80
- Болтаев ‘Абдаллах 133
- Бувайда *см.* Биби ‘Убайда
- Бузург-хан-шайх 38
- Бура-хан, сын Берди-Кожа 19, 220, 228
- Буриев Аманулла 58
- Бурхан ад-дин ал-Аршади 164
- Бурхан ад-дин Вали, ученик Низам ад-дина Хамуша 127
- Бурхан ад-дин Кылыч 54, 60, 191
- Бурхан ад-дин ал-Маргинани *см.* Абу Бакр ибн ‘Али ар-Риштани ал-Маргинани ал-Фаргани
- Бурхан ад-дин Сагарджи, шайх 33, 177
- Бурхан ад-дин ал-Хурифагни 164
- Бурхан ад-дин ал-Хуттали 164
- Бустанов Альфрид 46

- Вали-хан**, сын Абылай-хана 19, 31, 229
Валиханов Ч. Ч. 19, 31, 60, 154, 184
Вахб ибн Мунаббих 70
Вахидаллах-шайх 17
Вохидов (Вахидов) Ш. Х. 135, 137
- Гайиб-ата см.** ‘Уккаша ибн Михсан ал-Асади
Гаккаша см. ‘Уккаша ибн Михсан ал-Асади
Галийа 19
Галийа-бану, дочь Мажита 19
Гаухар-и Хуш-тадж см. Гаухар-и Шахназ
Гаухар-и Шахназ (Гаухар-и Хуш-тадж, Хуч-тадж, Хушназ-биби), дочь Йаса-ви 35, 43, 85, 212
Гафура, дочь Раззака 19
Гёзли-ата (Кузли, Хасан-ата) 50, 51, 133
Георгиус см. Джирджис
Гирами, поэт 84
Гулжахан, дочь Мугамилы 20
Гулнар, дочь Раззака 19
Гулсим, дочь ‘Омар-хана 20
- Давуд**, пророк 118, 121, 140, 141, 143
Даль Зал, царь огнепоклонников 175
Дана-ата (Ахсан-шайх) 51
Данийал-Пайгамбар 117, 144
Данийар-кожа ибн Шукур-‘Али 18, 199
Дарезет, сын Агзама 19
Джа‘фарибн Мухаммадибнал-Ханафийа 64
Джа‘фар ибн Кайс ибн Саслама 31
Джабра‘ил, ангел 141, 148
Джалал ад-дин, багдадский саййид 55, 56
Джалал ал-Иткани ал-Утрари, саййид 165
Джалал ад-дин ар-Руми 41, 141
Джалал ад-дин ас-Саффар 164
Джалал ад-дин Сейит 40
Джалал ад-дин ас-Сигнаки 164
Джалал ад-дин ибн Саййид Шамс ад-дин Гурлани ал-Хорезми, саййид, факих 53, 56, 133
Джамал ал-Карши 113, 182, 192
Джамал ад-дин-шайх, пир племени ар-гын 157
Джамал ад-дин-шайх 17, 212, 218
- Джамила-биби**, приемная дочь Ходжи Ахмада Йасави 35
Джан-Мухаммад-хан-шайх 38
Джандоган-хан 50
Джанибек-хан 51
Джахангир-ходжа 60
Джениз-хан 50
Джирджис (Георгиус), пророк 118
Джуман-кожа ибн Назар-кожа 19
Дивана-кожа см. Махди-кожа
Див-баба см. Ифтихар-шайх
Дийа’ ад-дин-тура ибн Данийал-хан Хазини 32
Дийар, сын Лайла 19
Дина 19
Динасыл, дочь Жарким-байа 225, 230, 233
Дин-Мухаммед, сын Дийара 20
ДиУис Девин 11, 13, 41, 75, 94, 156, 209, 216
Додхудоева Л. Н. 66
Домалак-ана (Нурила-ана), супруга Байдибек-ата 34
Досжанов Дукенбай 223
Дуана-кожа см. Махди-кожа
- Едиге-султан**, сиддикид 41
Елдар, сын Лайла 20
Елдар, сын Мухтара 20
Елдос, сын Мухтара 20
Ерболат, сын Кудрийа 19
Ерик 19
Ерназар-би 86
Ернар, сын Мухтара 20
Есим-хан, казахский правитель 80
- Жакып-ата (Кылауыз-ата)** 31, 44, 45
Жаланайак ‘Аздер см. Йаланг-Айак-кожа
Жалангтос-би (Йалангтуш), бахадур 39
Жами, сын Алуа-Зифа 20
Жамши, сын Саргалдак-кожа 19
Жангир-хан, казахский правитель 80
Жандарбек З. З., казахский исследователь 20, 101
Жанел, сын Алуа-Зифа 20
Жарменов Абдирасыл 43
Жиен-кожа ибн Сабылт 40
Жолбарыс, казахский правитель 80
Жумадилов Кабдеш 223

- Журтбай Турсын 224
 Жусип, кожа 30
- Зайн ад-дин (Шигзидин), шайх 50, 57, 189, 191
 Зайнаб, дочь Пророка 113
 Зайра, дочь Раззака 19
 Закийя 19
 Заман-кожа ибн Хасан-кожа 18
 Занги-ата (Ай-кожа) 34, 53, 56, 90, 95, 104, 126, 142, 158, 168, 197, 208, 222
 Зандависати, аз- 69, 70
 Заркул, государь 172, 173
 Зауре, дочь Самар-хана 19
 Захир ад-дин ал-Маргинани 70
 Зере, дочь Мухтара 20
 Зийа' ад-дин, маулана 42
 Зийад ибн Салих, арабский полководец 62
 Зубайла, дочь 'Омар-хана 20
 Зубайр 182
 Зу-л-Кифл, пророк 119, 121, 144
 Зу-л-Фикар-хан-шайх 38, 172
 Зура *см.* Зауре
 Зуфар-кари, чтец Корана 131
- Ибн ал-Хаджиб 133
 Ибн ан-Надим 32
 Ибн Хаукал 182
 Ибрагимов Ахмет 15
 Ибрагимов Токен 221
 Ибрахим, 'аббасид 62
 Ибрахим, пророк 121, 140, 142, 143, 146
 Ибрахим, саййид 40
 Ибрахим Байбатша 15, 219
 Ибрахим ибн Адхам, султан 129, 130, 144
 Ибрахим Каугани ('Алим Кауган-ата) 33, 131, 216
 Ибрахим Окшы-ата *см.* Окшы-ата
 Ибрахим Суфи 38
 Ибрахим-ата ибн Ифтихар-шайх, отец Ходжи Ахмада Йасави 17, 33, 126, 209–210, 211
 Ибрахим-кожа 18
 Ибрахим-кожа-суфи 18, 37,
 Ибрахим-кул ибн Йараткан-Кули-шайх 18
 Ибрахим-ходжа Шариф-ходжа-угли 128
 Идрис, пророк 118, 144
- Икрам-ишан 131
 Илек-и Мади Наср Арслан-хан 191
 Илийас 110, 141
 Илийас-шайх, родитель Арслан-Баба 17, 207, 209
 'Имад ад-дин Исфиджаби, халифа Са'д ад-дина Нишапури 127
 Иов *см.* Аййуб
 Ир Хал-Мухаммад-'азизлар ибн Суфи-Ходжа-йи 'азизлар ибн Саййид-Мансур-кожа *см.* Йаланг-Айак-кожа
 'Иса, пророк 126, 141
 'Иса-кожа 18
 'Иса-хан, сын Кулжана 17
 'Иса-хан-шайх, мулла 38
 Исабаев Бекен 225, 226
 Исан Бугра-хан 55
 Искандар Зу-л-Карнайн (Александр Македонский) 58, 117, 118, 119, 144, 148, 181
 Исма'ил ибн Джа'фар ас-Садик 40, 111, 115, 204
 Исма'ил Самани, султан 129, 130, 190
 Исма'ил Суфи 38
 Исма'ил-ата Пустин-дуз, халифа Шамс ад-дина Узганди 126
 Исма'ил-ата ибн Ибрахим-ата ал-Кадикурти ат-Туркистани 38, 208
 Исма'ил-хан *см.* Смайыл
 Исма'ил-шайх 16, 18
 Исмамут-ата (Исм-Махмуд-ата) 49, 133
 Исм-Махмуд-ата *см.* Исмамут-ата
 Исрафил, ангел 141
 Исрафил Суфи 38
 Исхак ат-Турк *см.* Исхак-Баб
 Исхак ибн Исма'ил-ата ат-Туркистани ал-Кадикурти 12, 38, 156, 162, 208
 Исхак-ата 38, 126
 Исхак-Баб ибн 'Абд ар-Рахман-Баб (Баб-ата, Исхак ат-Турк) 16, 28, 32, 33, 34, 57, 95, 98, 99, 103, 104, 107, 119, 120, 161, 198, 204, 205–207, 219
 Исхак-Вали, ходжа 60
 Исхак-кожа 39
 Исхаков Мирсадык 57
 Исхак-хан тура 'Ибрат 22
 Ифтихар-шайх (Див-баба, Кахар-шайх) 17

- Йаган-шайх, пир племени катаган 157
 Йа'куб-ата (Тулкучи-ата) 38
 Йа'куб-бек 60
 Йаланг-Айак-кожа (Жаланайак 'Аздер,
 Ир Хал-Мухаммад-'азизлар ибн Су-
 фи-Ходжа-йи 'азизлар ибн Саййид-
 Мансур-кожа) 38, 86
 Йалангтуш Бахадур *см.* Жалангтос-би
 Йамгурчи-ата, пир племени уйрак 157
 Йараткан-Кули-шайх ибн 'Абд ал-
 Му'мин-кожа (шайх Мурад-хан) 18
 Йардил-шайх *см.* Харун-шайх
 Йахйа ибн Настур ар-Руми 207
 Йахйа-кожа 45
 Йиглаган-ата, пир племени керейт 157
 Йилкичи-ата, помощник Исхак-Баба,
 пир племени найман 142, 157, 158
 Йуваш-Баб, родной брат Исхак-Баба 16,
 57, 98, 127, 206
 Йулгунли-ата, пир племени рамадан
 157
 Йумалак-шайх 95
 Йунсиз-ата, пир племени кийат 157
 Йунус, пророк 118, 140, 143, 148
 Йунус-кожа, правитель Ташкента 45, 48,
 57, 81, 194
 Йусуф ал-Хамадани 73, 199
 Йусуф-шайх, пир племени хитай 157
 Йуханнийан (Мункузлик Бугра Кара-
 хан) 97
 Йушмут (Йушумут), чингизидский
 принц 97, 98
 Йушук-Пайгамбар 117
 Йушумут-хан *см.* Йушмут

 Ка'б ал-Ахбар 70, 115–117, 144
 Кабир-ата *см.* Наджм ад-дин Кубра
 Кабыл, богатырь 172, 173
 Кавахара Яйойи 114
 Кади ал-мамалик ат-туркийя *см.* Му-
 хаммад ибн Аби Бакр ибн 'Умар ас-
 Самарканди ан-Нушабади ал-Бухари
 Кади-Баба-хан-шайх 38
 Кадир-берди-шайх, пир племени жалай-
 ыр 157
 Кази Байзави 127
 Кайир-хан 98
 Кайнар-Кушек, сын Ондан-султана, ка-
 захский правитель 80
 Кайумарс 71
 Каландар Кади 'Аскар Исфараги, Муш-
 риф/Мушарраф, Мирза 82–83, 204
 Калдар-кожа ибн Сабылт 40
 Калия 19
 Камал ад-дин-шайх *см.* Бахсайыс
 Камбар (Канбар) 179
 Камиля, дочь Магауи 220
 Канат 19
 Канбар *см.* Камбар
 Канбар-ата 142, 144, 158
 Канбар-шайх 215
 Кара 'Алам баба 133
 Кара-Бала-кожа ибн Бай-Мурад-кожа
 19
 Кара-Бала-кожа ибн Джуман-кожа 19
 Кара-Йази-ата (Асадаллах) 122, 199
 Кара-кожа ибн Шукур-'Али 18
 Кара-хан, аулия' 36, 56, 205
 Караджар-Нойон ибн Амир Согу-Чесан
 ибн Амир Эрдамчи-барлас ибн Амир
 Качули ибн Амир Туманай (Карачор-
 Нойон), амир 76, 78
 Каракул-би 86
 Карачор-Нойон *см.* Караджар
 Кара-чуки *см.* Садр-кожа
 Кара-шайх, родоначальник 33, 34
 Кара-Шаш-ана *см.* Тагай-бибича-биби
 Карга-Баб 34, 109
 Кардари, Хафиз ад-дин, ал- 53
 Карим 19
 Карим-берди-х'аджа-шайх, потомок
 Занги-ата 197
 Касим-шайх 18
 Касым-бек, сын 'Ауэз-хана 19
 Кахар-шайх *см.* Ифтихар-шайх
 Кахкаха 181
 Кахтаба 62
 Кашифи, ал- 73
 Кейки-акын 41
 Кенгирбай-би Жандосулы 223, 226
 Кенже-хан, сын Берди-Кожа 19, 220
 Кетте-кожа ибн 'Ауэз-кожа ибн Аксак
 Кыдыр 41
 Килич-хан 97
 Кишикулы Анет 223
 Клара 19
 Кожа М. Б. 12, 100–103
 Кожайыр-хан *см.* Абзал-хан
 Кожа-Мурад-кожа 18
 Кожакан, кожа 30

- Козыбагар, сын Саргалдак-кожа 19
 Койлаки-ата *см.* Сафи ад-дин-шайх
 Урунг-куйлаки
 Коркут-ата, пир племени сиргели 157, 158
 Косшы, кожа 30
 Косым-шайх ибн Мусир-‘Али-шайх 18
 Кошкар-ата *см.* ‘Али ал-Асгар
 Куда-йар-кожа ибн Шукур-‘Али 18
 Кудрийа, сын Арын-бека 19
 Куйундук-ата 38
 Кулал, амир, саййид 54, 200
 Кул-Йулим-шайх, пир племени дурмен 157
 Кул-Мухаммад-султан, внук Суйунч-ходжа-хана 80
 Кул-Мухаммед Рахимгали 15–19, 218
 Кулжан, сын Усен-хана 19
 Кунанбаев Абай 13, 15, 220, 229
 Курбан, кожа 30
 Куркуз, наместник 98
 Куртука, чингизидский принц 97, 98, 105
 Кусам ибн ‘Аббас (Шах-и Зинда), хаши-мит 105, 112, 137, 138, 144, 183
 Кусам-ата, тюркский шайх 16, 54, 73, 74, 200
 Кутайба ибн Муслим ал-Бахили 100, 114–115, 192–193
 Кутб ад-дин 176
 Куш-Баб-ата ибн Хасан-шайх-ата 17
 Кылауыз-ата *см.* Жакып-ата
 Кылышты-ата (Саййид Бурхан ад-дин) 39, 131

 Лайла 19
 Лайла, дочь Мухтара 20
 Лачин-Баб 34, 109
 Лашын-Баб *см.* Лачин-Баб
 Лола, дочь Ернара 20
 Лукман-и Хаким, мудрец 117, 121, 141, 144
 Лутфаллах Сайрами, маулана 127

 Магжан, сын Мурата 20
 Магзум улы Зекеш 220, 221
 Магрипа, дочь Мухтара 20
 Мадали-кожа Жусип-кожа улы 41
 Мадаминбек, предводитель 185
 Мажит, сын Зауре 19

 Мазкожаев Рахмет-жырау 38
 Майкы-бий 153
 Майлы-кожа Султан-кожа-улы 41, 114
 Маймарги, ал- 164
 Малик-ата (‘Абд ал-Малик шайх) 17, 33, 141, 208
 Маликов Азим 54
 Ма‘лим-кожа *см.* ‘Абди-кожа
 Малим-сейит 41
 Малла ибн Шир-‘Али, кокандский пра-витель 81
 Мамадшукуров ‘Абд ал-Вахид-шайх 130, 131
 Мамай-батыр, предводитель тобыкты 220, 225
 Мамен-махсым, *факих* 131
 Мансур Хамир-ата 204
 Мансура, дочь Раззака 19
 Маргуз, имам 109
 Маргуз Буйрук-хан 97
 Мас‘уди, ал- 182
 Маслихат ад-дин Худжанди 59, 156
 Маулави Хиндистани, Хадджи *см.* Руста-мов Мухаммад-джан
 Мах-и Руй Саййид-Мухаммад 133
 Мах-и Сим, дочь Исма‘ила Самани 190
 Махди-кожа (Дивана-кожа, Дуана-кожа) 37, 38, 86, 108, 110
 Махдум-и А‘зам *см.* Ахмад Ходжаги ибн Джамал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди
 Махмуд, пахлаван 84
 Махмуд Газнави, султан 129, 130
 Махмуд ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Аби Салих ал-Фараби 67
 Махмуд Суфи 38
 Махмуд-ата, святой 84
 Махмуд-Султан-хан-шайх 38
 Махмуд-хан-шайх 38
 Махмуд-шайх 17
 Машхад-ата 204
 Менгли Найманбай-батыр 86
 Мика‘ил, ангел 141
 Мика‘ил Суфи 38
 Мир ‘Абдаллах Ходжа Мударрис Бухари 134
 Мир Саййид ‘Абдаллах (Махмал-Пуш) 193
 Мир Саййид ‘Али Хамадани 58
 Мир-‘Али-Баб 126, 127

- Мир-‘Али-шайх ибн ‘Усман-шайх 16, 17
- Мир-‘Али-шайх ибн Хасан-шайх 17
- Мир-и ‘Араб (‘Абдаллах ал-‘Араб ал-Йамани ал-Хадрамаути) 135
- Мирхалдар оғли М. 125
- Миср-‘Али-шайх *см.* Мусир-‘Али-шайх
- Му‘аз ибн Джабал, сподвижник 121, 145, 153
- Муваффақ ибн Ахмад ибн Исхак ал-Маккиал-Х^аразми, Абу-л-Му‘аййад, ал- 70
- Мугамила (Мугаш), дочь Мухтара 20
- Музаффар-шайх, саййид 218
- Мукаддаси, ал-, арабский географ 119
- Муканна‘ 63
- Мукатил ибн Сулайман ал-Балхи 70
- Му‘мин-шайх (Муса-шайх) 16
- Мункузлик Бугра Кара-хан *см.* Йухан-нийан
- Мурад-хан, шайх *см.* Йараткан-Кули-шайх
- Мурат, сын Ауена 19
- Мурат, сын Болата 19
- Мурат, сын Мухтара 20
- Муса, пророк 141, 142, 148
- Муса-кожа 18
- Муса-ходжа ибн ‘Иса-ходжа Сайрами 126, 207
- Муса-шайх 210
- Муса-шайх *см.* Му‘мин-шайх
- Муса-шайх (Тагай ад-дин-Баб) 16
- Муса Казим, имам 39, 40
- Мусир-‘Али ибн Аби-л-Гази-кожа 18
- Мусир-‘Али-шайх ибн Тикеш-шайх (Миср-‘Али-шайх, Суфи-‘Азиз) 18, 110, 157, 158
- Мухамеджанов Калтай 38
- Мухамеджанова Сабира 39
- Мухаммад, пророк 16, 26, 27, 31, 38, 47, 55, 61, 75, 79, 82, 106, 108, 113, 142, 146, 153, 155, 159, 168, 169, 176, 203
- Мухаммад, ‘Ала’ ад-дин, хорезм-шах 36, 97–98, 190
- Мухаммад Баба-йи Симаси, шайх 200
- Мухаммад Васи‘и (‘Ала’ ад-дин Муфти), маулана, ходжа 96, 98
- Мухаммад Данишманд Зарнуки (Мухаммад-хан Урунг-куйлаки), суфи 17, 33, 35, 109, 206, 208, 210, 212
- Мухаммад ал-Каффал аш-Шаши *см.* Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши
- Мухаммад Насир ад-дин ал-Ханафи ал-Хусайни ал-Бухари 135
- Мухаммад Суфи 38
- Мухаммад Хусравийа, султан 129, 130
- Мухаммад ибн Аби Бакр ас-Сиддик 41, 42
- Мухаммад ибн Аби Бакр ибн ‘Умар ас-Самарканди ан-Нушабади ал-Бухари, Бурхан ад-дин Абу ‘Абдаллах (Кади ал-мамалик ат-туркийя) 160
- Мухаммад ибн Аби Хафс ал-Кабир ал-Бухари, Абу ‘Абдаллах 70
- Мухаммад ибн Аййуб ибн Йусуф ибн Хасан ибн Наср ал-Джанди 164
- Мухаммад ибн [‘Али ибн Аби Талиб] ал-Ханафийа, имам 20, 21, 31, 32, 34, 51, 52, 57, 61, 63, 79, 82, 105, 111, 113, 115, 117, 122, 128, 144, 146, 158, 161, 177, 184, 189, 192, 194–198, 202
- Мухаммад ибн ‘Абд ал-Джалил 112
- Мухаммад ибн ‘Али, ‘аббасид 61
- Мухаммад ибн Ахмад ал-Хаким ал-Йумаки, Тадж ад-дин 164
- Мухаммад ибн Ахмад аш-Шаши 161
- Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ал-Аркуки 165
- Мухаммад ибн Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари *см.* Накшбанд
- Мухаммад ибн Васи‘ 98, 99, 112, 161
- Мухаммад ибн Исма‘ил ал-Бухари, мухаддис 89, 146
- Мухаммад ибн Мухаммад ал-Харави 164
- Мухаммад ибн Настур ар-Руми, Абу Джа‘фар 161
- Мухаммад ибн Хаджжи Са‘ид ад-дин Мухаммад ибн ‘Иса аш-Ширвани 163
- Мухаммад ибн Шихаб ал-Кардари ал-Баззази 53
- Мухаммад-‘Али ибн Нарбота-би, кокандский правитель 81
- Мухаммад-‘Али-кожа ибн Тагай-кожа 18
- Мухаммад-Амин 199
- Мухаммад-джан Шакури 58
- Мухаммад-Джарир 113
- Мухаммад-и Ханафийа, амир ал-му‘минин, имам 16, 20, 21, 31, 32,

- 34, 38, 46, 50, 51, 52, 57, 61, 63, 74, 79, 82, 83, 105, 111, 113, 115, 117, 122, 128, 144, 146, 158, 161, 177, 184, 189, 192, 194–197, 198, 202
- Мухаммад-кули-хан-шайх 38
- Мухаммад-Муким-хан-шайх, мулла 38
- Мухаммад-Рахим-кожа 48
- Мухаммад-Рахим-хан Фируз 84
- Мухаммад-Рида-хан-шайх 38
- Мухаммад-Салих-кожа ибн дамулла Рахим-Кара-кожа 47
- Мухаммад-Тахир-ишан 135
- Мухаммад-хан Урунг-куйлаки *см.* Мухаммад Данишманд Зарнуки
- Мухаммад-шайх ибн ‘Усман-шайх 17
- Мухийи-д-дин-шайх ибн Ходжа Мухаммад Данишманд 17, 212
- Мухтар, сын Елдара 20
- Мухтаров Ахрар 71, 72
- Мырзали, сын Саргалдак-кожа 19
- Наджм ад-дин ал-Багдади 133
- Наджм ад-дин Кубра (Кабир-ата) 51, 84, 143, 162
- Надир-кожа ибн Ахмет-кожа ибн ‘Ауэз-кожа (Сайак-кожа) 41, 221, 222, 223
- Надр-хан-шайх 38
- Назар-кожа 40
- Назар-кожа ибн Бай-Мурад-кожа 19
- Назир, сын Алуа-Зифа 20
- Найла, дочь Ерболата 19
- Накшбанд, Баха’ ад-дин (Мухаммад ибн Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари, Ходжа-йи Бузург, Шах-и Накшбанд) 16, 40, 73, 136, 140, 142, 143, 148, 199–201
- Нариман, сын Мугамилы 20
- Насир ад-дин ал-А’радж 164
- Насир ад-дин Карвак 164
- Насир ад-дин-вали 126
- Насир-и Хусрау 182
- Наср Арслан-хан *см.* Илек-и Мади
- Наср ад-дин-шайх 17, 213
- Наупил, сын Раззака 19
- Ну’ман ибн Ибрахим аз-Зарнуджи, Абу Хамид 165
- Нур ад-дин Басыр, шайх 177
- Нур-ханым/ганым, дочь Берди-Кожа 19
- Нуретдин-хан 50
- Нуржамал, дочь Апсемета/‘Абд ас-Самад 230, 231–232
- Нурила-ана *см.* Домалак-ана
- Нурлан, сын Болата 19
- Нух, пророк 121, 140, 141
- Озан-хан 50
- Ойсыл Кара *см.* Увайс ал-Карани
- Оксе *см.* ‘Уккаша ибн Михсан ал-Асади
- Окшы-ата (Ибрахим Окшы-ата) 33, 110, 131, 216
- ‘Омар-хан, сын ‘Ауэз-хана 19, 20, 24, 212, 213, 225, 230, 231, 232
- Ондан-султан 80
- Оразалин Камен 223
- Оскенбаев Кунанбай 13, 220, 224, 226–228, 230–232
- Оспанов Ш. 130
- Отеген *см.* Отеш-шайх ибн Йараткан-Кули-шайх
- Отеш-шайх ибн Йараткан-Кули-шайх (Отеген) 18
- Отеш-шайх, саййид 218
- Отрар Бильге-хан, караханидский хан 97
- Пақыр-ших (Факир-ших) 49
- Парсин-шах 196
- Патти-ишан, потомок Хорасан-ата 109
- Паша-Пирим 32
- Пейруз-хан 50
- Пелван Ахмед *см.* Ахмад Замчи
- Пирали, сын Саргалдак-кожа 19
- Пирзада-кожа 37
- Пирим-хан-шайх 38
- Пирим-ходжа 84
- Пирим-шайх 215, 217
- Пиримкулов Султан 172
- Привратски Б. 13
- Рабгузи 119
- Раби’а-бегим 47
- Раби’а-Султан-бегим, дочь Улугбека 79
- Раззак (‘Абд-и Раззак), сын Самар-хана 19
- Разик-кожа 18
- Райхан, дочь ‘Ауэз-хана 19, 230
- Райымбек, батыр 145, 177
- Раузийа, дочь Ахмеда 19
- Рахийа, дочь ‘Омар-хана 20

- Рахим-бай, сын Сма'ил-хана 19
 Рахманкулов Хусан-бай 138
 Рахматаллах-ходжа 'Али-Акбар-ходжа Накибов 35
 Рахметулла-патыша 50
 Рустамов Мухаммад-джан (Маулави Хиндистани, Хаджжи) 188
- Сабылт (Шах-и Булут), имам 39, 40, 45, 131
 Сагри Тонли Утамиш-хан *см.* Сариг Тонли Утамиш-хан
 Са'д ибн Аби Ваккас 26, 32, 105, 119, 121, 144, 145, 185
 Са'д-и Ваккас 119
 Садвакасов Смагул 226
 Са'ди Ширази 141
 Са'ид ибн 'Усман ибн 'Аффан 112
 Са'ид ибн Мухаммад ат-Тараблуси Шами-дамулла 88–90
 Садир-бай 224
 Садр-и Зийа', кади ал-кудат 58
 Садр-кожа (Кара-чуки, Садр-ата, Садр-шайх), родной брат Ходжа Ахмада Йасави –17, 33, 34, 35, 57, 85, 209, 210, 211, 212, 213
 Сайакып-кожа *см.* 'Абди-кожа
 Саййид Бурхан ад-дин *см.* Кылышты-ата
 Саййид ибн Малла-хан, кокандский хан, султан 81
 Саййид-ата, йасавийский шайх 40, 47, 53, 75, 133, 213, 215, 221, 222
 Саййидходжаев Сабир-ходжа 86
 Сайпол-улы, Карилхан 19, 223
 Сали-ата, святой племени найман 157
 Салима, дочь Сма'ил-хана 19
 Салих, покровитель сапожников 126, 140, 142, 143, 144
 Самар-хан, сын Берди-Кожа 19, 220, 231–233
 Самеке, казахский правитель 81
 Санджар-и Мади, султан 129, 130, 183
 Сапабекулы Садык 127
 Саран-би 86
 Саргалдак-кожа (Турикпен-кожа) 14, 19, 223, 228, 229
 Саргалдаков Козыбагар 19, 229
 Сариг (Сагри) Тонли Утамиш-хан 97, 206, 207
 Саркутибике, мать Монке-хана 16
- Сартаев Султан 43
 Сары-Йазы-Баб 199
 Сатук Бугра Кара-хан *см.* 'Абд ар-Рахим-Баб
 Сафи ад-дин-шайх Урунг-куйлаки (Койлаки-ата), маулана 17, 34, 35, 46, 127, 131, 206, 211–212
 Сафид-Булан 32
 Сафура, дочь Раззака 19
 Сахл ибн 'Абдаллах ат-Тустари 70
 Сийавуш 71
 Сма'ил-хан, сын Кулжана 19
 Смайыл (Исма'ил-хан), сын Берди-Кожа 19
 Солты-бай 224
 Сузук-ата 127
 Суйундук-ата 38
 Суйундук-хан-шайх 38
 Суйунч-ходжа-хан, сын Абу-л-Хайр-хана 79
 Суйуч-бек-хан-шайх 38
 Сулайман (Соломон), пророк 118, 144, 202
 Сулайман Бакиргани (Хаким-ата) 33, 51, 52, 108, 109, 133, 210, 222
 Сулайман Хаддад 133
 Сулайман-вали, зять Ходжа Ахмада Йасави 43, 45, 85, 131, 212
 Сулайман-вали, маулана 42
 Сулейменов Аскар, писатель 40
 Султанбек-акын 41
 Султан-Ена, супруга Кутайбы 193
 Султан-Мухаммад ибн мулла Каландар-шах 134
 Султанов Уктамжон 38
 Суфи-'Азиз *см.* Мусир-'Али-шайх
 Суфи-'Азизлар, пир племени керейт 157
 Сыгнак-ата *см.* Хусам ад-дин ас-Сигнаки
- Тагай ад-дин-Баба *см.* Муса-шайх
 Тагай-бибича-биби (Кара-Шаш-ана) 17, 57, 126, 209, 211
 Тагай-кожа ибн Ай-кожа 18
 Талиб или Абу Тахир, саййид, [Абу] 39
 Талха 182
 Танг-Атар-батыр 86
 Таразушкан *см.* Тарозушкан
 Тарозушкан, ходжа 98

- Таукел-ханым 77
 Тауке-хан 80
 Ташкопулу-заде 53
 Тектурмас-ата 204
 Тикеш-шайх ибн Йараткан-Кули-шайх 18
 Тикеш-шайх, саййид 218
 Тимур Куракан ибн Амир Тургай/Тарагай, амир 53, 54, 76–83, 87, 147, 166, 197, 210, 211, 214
 Тимур, сын Болата 19
 Токмак-ата 204
 Толегенулы Берден 37
 Толек-ата 131
 Толы, сын Раззака 19
 Туймелиев Ибрахим Испандийарулы 87
 Тулкучи-ата *см.* Йа'куб-ата
 Тура-джан ибн Абу-л-Мухаммад 19
 Турар, сын Абзал-хана 19
 Турикпен-кожа *см.* 'Абди-кожа
 Туркан-ханым 56
 Турсун-кожа 19
 Турсын-бай, сын Абзал-хана 19
 Турсын-кожа ибн Сабылт 40
- 'Убайдаллах ал-А'радж, внук Зайн ал-'Абидина 189
 'Убайдаллах-кожа 39
 Увайс ал-Карани (Пир-и Кухистан, Ой-сыл Кара) 84, 132, 133, 141, 142, 144, 145, 155, 158, 177
 Угедей 76
 Узбек-хан 75
 'Уккаша ибн Михсан ал-Асади (Гаккаша, Оксе, Гайиб-ата), сахаба 105, 106, 117, 154
 Улан-кожа ибн Сабылт 40, 223
 Улугбек 79, 190
 'Умар, сын Уммийа 179
 'Умар Багистани, 'Умари, шайх, отец Шайх Хаванд-Тахура 17, 57, 209, 210
 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз ибн 'Умар ибн Маза ас-Садр аш-Шахид 44
 'Умар ибн Нарбота-би, кокандский хан 81–83, 93, 204
 'Умар ибн ал-Хаттаб ал-Фарук, халиф 26, 30, 44, 47, 49, 121, 141, 142, 144, 201
 'Умар-шайх 16
- Умийа, дочь 'Омар-хана 20, 232
 Умиткен-биби, супруга саййида Шайхан-кари 221, 223
 Умм Илзам, дочь халифа 'Умара ибн ал-Хаттаба 201
 Ураз-Мухаммад 83, 93
 Урганч Кара-хан *см.* Мухаммад 'Ала' ад-дин, хорезм-шах
 Усен-хан, сын Берди-Кожа 220
 'Усман Бугра-хан 55
 'Усман ибн 'Аффан Зу-н-Нурайн, халиф 16, 31, 50, 65, 112, 113, 141, 142, 144, 146, 201
 'Усман-шайх 16
 Утлуг Йунус-ата 126
- Фазли Фаргани *см.* 'Абд ал-Карим Намангани
 Файзуллаев Аманулла, философ 58
 Факир-шайх *см.* Пакыр-ших
 Фарзана, дочь Раззака 19
 Фарид ад-дин 'Аттар 84, 141
 Фарид ад-дин Шакар-Гандж (Пир-и Хиндустан), шайх 141
 Фатима, дочь Пророка Мухаммада 26, 31, 40, 47, 49, 79, 188
 Фатима-Султан 38
 Фаузийа, дочь Ахмеда 19
 фон Кауфман, генерал-губернатор 31
- Хабибаллах-шайх 17
 Хабиби *см.* 'Абди-кожа
 Хабида, дочь Сма'ил-хана 19
 Хаванд Тахур ибн 'Умар Багистани, шайх 45, 47, 48, 49, 57, 118, 148, 209
 Хаджжи 'Абдаллах Сайрами, халифа Шайха Сайф ад-дина Бахарзи 127
 Хаджжи 'Али ибн Джа'фар 218
 Хайдар, амир, бухарский правитель 73
 Хайдар-'Али-ходжа 186, 199
 Хайсам ибн Кулайб аш-Шаши 161
 Хаким ат-Тирмизи, ал- 84, 138, 190
 Хаким Исфиджаби, потомок Исхак-ата 126
 Хаким-ата Бакиргани *см.* Сулайман Бакиргани
 Хаким-кожа 18
 Халбай ибн Байконды 86
 Халел, сын Агзама 19

- Халид ибн ал-Валид (Калан-Баб), сподвижник, военачальник 26, 32, 56, 112, 145, 184, 203
- Халил-ата 73, 200
- Халила, дочь Турагула 230
- Халладж *см.* ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж
- Хамид ад-дин ар-Рамуши 164
- Хамир-ата 126
- Хан-кожа ибн ‘Абд-и Саттар-кожа 18
- Хан-кожа ибн Бай-кожа 18
- Харун ар-Рашид 18, 32
- Харун-шайх (Йардил-шайх) 16
- Хасан Бугра-хан 55
- Хасан Васили ‘Умари 45, 98, 206
- Хасан ибн Мустафа 218
- Хасан-ата *см.* Гёзли-ата
- Хасан-кожа ибн Шукур-‘Али 18
- Хасан-шайх-ата ибн Мухаммад-шайх 17
- Хаст-Имам *см.* Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши
- Хаула ал-Ханафийа, дочь Джа‘фара ибн Кайса ибн Сасламы (Биби Ханифа) 16, 20, 31, 193, 194
- Хафиз Ширази 141
- Хафиз ад-дин ал-Кабир ал-Бухари, ханафитский богослов 65, 164
- Хафиз ад-дин ат-Тахири ал-Халиди ал-Уши, маулана 56
- Хашимов, Откир, писатель 57
- Хидайаталлах Афак-ходжа 59
- Хидр 110, 119, 120, 126, 141, 144, 206
- Хилвати *см.* Садр-шайх
- Хилватты-шайх *см.* Садр-шайх
- Хилват-шайх *см.* Мир-‘Али-шайх ибн ‘Усман-шайх
- Ходжа Ахмад Йасави 17, 30, 34, 35, 43, 44, 57, 73, 74, 79, 85, 108, 109, 120, 128, 141, 142, 155, 160, 206, 209–211, 212
- Ходжа Ахрар 47, 48, 59, 140
- Ходжа-йи Бузург *см.* Накшбанд
- Ходжа Илгар (Ходжа-йи Гар) *см. также* Мухаммад-и Ханафийа 195
- Ходжа Махмуд 47
- Ходжаев Файзулла 55
- Ходжа-Хан-ата, сын Аулийа’-ата 126
- Хорасан-ата *см.* ‘Абд ал-Джалил-Баб ибн ‘Абд ар-Рахман-Баб
- Хубби-кожа *см.* ‘Абди-кожа
- Худ, пророк 117
- Худа-йар, кокандский правитель 81, 193, 206
- Худай-дад Бухари, шайх 214, 215
- Худай-кул-кожа, потомок Хорасан-ата 37, 131
- Худай-кули-шайх, пир племени сарай 157
- Хумайун-руй, дочь богатыря Заркул 173
- Хур-Лика’, дочь ‘Омар-хана 20
- Хусайн ибн Мансур ал-Халладж, Абу-л-Мугис, ал- (Халладж, Ана-л-хак) 59, 154
- Хусайн Сайрами, ученик Занги-ата 126
- Хусайн-кожа, сын Хорасан-ата 37, 107, 131
- Хусайн-шайх 16, 33, 34
- Хусам ад-дин ал-Барчинканди 165
- Хусам ад-дин ал-Фараби, прозвище ‘Умарак 164
- Хусам ад-дин ас-Сигнаки (Сунак/Сыгнак-ата, Дийа’ ад-дин ас-Сигнаки, полн. Хусам ад-дин ал-Хусайн ибн ‘Али ибн Хадждадж ас-Сигнаки) 42, 53, 164, 165
- Хуч-тадж *см.* Гаухар-и Шахназ
- Хушназ-биби *см.* Гаухар-и Шахназ
- Хызр-ходжа-хан ибн Туглук-Тимур 77, 78
- Чагир-ата, пир племени рамадан 157
- Чагри Текин-хан-ата 126
- Чил-Махрам 202
- Чиллачир-ата, пир племени уйшун 157
- Чинар-Баб 202
- Чинарлик-шайх *см.* ‘Абд-и Салам Сиддики
- Чингиз-хан ибн Амир Есугей Бахадур 78
- Чуфан-ата 142
- Чуфан-ата-йи Самарканди 142
- Шаддад, царь 117
- Шади-кожа 39
- Шайбани-хан 80, 135
- Шайх-и Зинда ‘Али 183
- Шайх-Маулави, пир племени кунгират 157
- Шакасымов, суфи 131
- Шакпак-ата 50, 106

- Шаммар Йур'иш 119
Шамс Табризи 141
Шамс ад-дин, маулана 43
Шамс ад-дин ал-Кубави 164
Шамс ад-дин Табризи 142
Шамс ал-А'имма 'Абд ал-'Азиз ибн Ахмад ал-Халва'и ал-Бухари 64
Шамс ал-А'имма ал-Кардари 160, 164
Шамс-и Бузург 45, 131
Шам'ун 'Абид, пророк (наби) 117, 133, 144, 148
Шамши-кожа ибн Сабылт 40
Шараф ад-дин 'Али Йазди 77, 79, 211
Шараф ад-дин ал-'Акили 164
Шараф ад-дин ибн Камал ад-дин ал-Кирими 164
Шараф-ата Сиддики 133
Шарафиулы Асан 43
Шауылдер-ата 110
Шафиги Максут 18
Шах Газийан-Баб, ученик Баба Самаси Бухари 127
Шах-и Бузырык *см.* Сабылт
Шах-и Булут *см.* Сабылт
Шах-и Зинда *см.* Қусам ибн 'Аббас
Шах-и Накшбанд *см.* Накшбанд
Шах-Касим-и Анвар 141
Шах-Мансур ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа 106, 115, 196
Шах-Мурад-кожа ибн Хасан-кожа 19
Шигай хан, сын Барак-султана, сын Турсун-хана, казахский правитель 199
Шигзидин *см.* Зайн ад-дин-шайх
Шилтерханов Адхам 44
Шир-'Али ибн Хаджжи-би, кокандский хан 81
Шис (Сет), пророк 118, 121, 143
Ших Билал-Баб 49
Шихаб ад-дин Исфиджаби 127
Шихаб ад-дин ас-Сухраварди 57
Шойып-кожа 39
Шокан, сын Мухтара 20
Шопан-ата 50, 158
Шорнак-ата *см.* Ахмад Карачуки
Шу'айб, пророк 140, 142
Шукур-'Али ибн Мусир-'Али 18
Эзбур-хан (Эрбоз, Арбуз) 97
Эл-Аман-Баба, пир племени рамадан 157
Элдос 19
Эрбоз *см.* Эзбур-хан
Эрнес 19

СОДЕРЖАНИЕ

Вводное слово	3
Введение	5
Глава I. БЛАГОРОДНЫЕ СЕМЕЙСТВА У КАЗАХОВ И ДРУГИХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.....	26
§ 1. Казахские <i>кожа</i>	28
§ 2. Сакральные семейства у других народов Центральной Азии	48
§ 3. Феномен «благородные семейства» и формы его проявления	61
Глава II. КУЛЬТУРНЫЙ МИР КОЖА	93
§ 1. Сакральное сказание	93
§ 2. Святые места.....	120
§ 3. Духовные авторитеты в казахском мусульманском обществе	151
Глава III. САКРАЛЬНЫЙ МИР ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЕГО ГЕРОИ.....	171
§ 1. Хазрат ‘Али и его потомки	171
§ 2. Бахсайыс-шайх	212
§ 3. Потомки Бахсайыс-шайха в Восточном Казахстане	218
Заключение	234
Библиография	235
Словарь терминов	265
Указатель названий этносов, племен, родов, династий	273
Указатель географических названий	277
Указатель названий сочинений	284
Указатель имен	287

Мұхтар Әуезовтың тектік тарихы / Ә. Қ. Муминов. А. Ш. Нұрманова және С. Саттаровтың қатысуымен. Көрсеткіштерді дайындаған У. А. Утепбергенова. Ғылыми редакторы С. Н. Абашин. Алматы: Жібек жолы, 2011. — 304 б.

Кітап Мұхтар Әуезов феноменін екі аспектіде зерттеуге арналған. Біріншіден, ұлы жазушы тұлғасы шыққан тегі — қожалардың мәдени әлемімен тығыз байланыста зерттелген. Екіншіден, Мұхтар Әуезов дарынына негіз болған қазақ мұсылман қоғамының рухани және интеллектуалдық потенциалы қарастырылған.

Сонымен қатар кең көлемді жаңа дерек көздердің негізінде қазақ мұсылман қоғамының рухани көшбасшысы болған қожалардың рөлі зерттеледі. Қазақ мұсылман қоғамы мен ұлттық мәдениеттің үйлесімді дамуы мен бірлігін қамтамасыз еткен мұсылмандық ілімді жасап, таратуда қожалар қауымы маңызды орын алған.

The Genealogical Tree of Mukhtar Auezov / Ashirbek K. Muminov, in cooperation with A. Sh. Nurmanova and S. Sattarov. Indices by U. A. Utepbergenova. Editor Sergei N. Abashin. Almaty: Zhibek zholi, 2011. — 304 pp.

This work is devoted to the analysis of the phenomenon of Mukhtar Auezov in two aspects. On the one hand, it examines his own person, which was in close contact with the cultural world of the qozhas, from which he originated. On the other hand, the study examined considered the spiritual and intellectual potential of Kazakh Muslim society which was the broader foundation for the genius of Mukhtar Auezov.

On the basis of new sources on the role of the qozhas are studied as the spiritual authorities of Kazakh Muslim society. The milieu of the qozhas had huge impact in the development and articulation of positions in Islamic doctrine that provided unity and harmonious development for Kazakh Muslim society and its ethnic culture.

А. К. Муминов

при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова

РОДОСЛОВНОЕ ДРЕВО МУХТАРА АУЭЗОВА

Под редакцией С. Н. Абашина

Редактор *А. Шаихова*
Верстка *И. Селиванова*

Подписано в печать 19.09.2011.
Формат 70x100 ¹/₁₆. Усл.печ.л. 24,7.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Издательский дом «Жибек жолы»
050000, г. Алматы, ул. Казыбек би, 50.
тел. 8 (727) 261 11 09, факс 8 (727) 272 65 01