

NIHU Program
Islamic Area Studies

History and Culture of Central Asia

Supervised by

MORITA Yoshikazu, Bahrom ABDUKHALIMOV and KOMATSU Hisao

Edited by

Bakhtiyar BABADJANOV and KAWAHARA Yayoi



TIAS: Department of Islamic Area Studies
Center for Evolving Humanities
Graduate School of Humanities and Sociology
The University of Tokyo

TOKYO 2012

Программа НИУ
Исламские региональные исследования

История и культура Центральной Азии

Ответственные редакторы:

Морита Йошикадзу, Бахром Абдухалимов и Коматцу Хисао

Подготовка к изданию:

Бахтияр Бабаджанов и Кавахара Яеи



TIAS: Департамент исламских региональных исследований

Центр развития Гуманитарных наук

Высшая школа гуманитарных наук и социологии

Токийский государственный университет

ТОКИО 2012

Published by
NIHU Program Islamic Area Studies
TIAS: Department of Islamic Area Studies,
Center for Evolving Humanities,
Graduate School of Humanities and Sociology,
The University of Tokyo

7-3-1 Hongo, Bunkyo-ku, Tokyo, 113-0033 JAPAN

Copyright © 2012 Department of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities,
Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo

Supervised by MORITA Yoshikazu, Bahrom ABDUKHALIMOV and KOMATSU Hisao
Edited by Bakhtiyar BABADJANOV and KAWAHARA Yayoi

History and Culture of Central Asia

ISBN 978-4-904039-44-1

Printed by
TOKYO PRESS Co., LTD.
Shinjuku, Tokyo, Japan

CONTENTS

Preface

Part I

State and Law in Central Asia from the 9th to The Early 20th Centuries

Гайбулла БАБАЯРОВ и Андрей КУБАТИН

- Заметки к происхождению некоторых титулов
Караханидского каганата и их параллели в титулатуре
Западно-Тюркского каганата 3

Афгандил Эркинов

- Культурный перфекционизм в хивинской придворной
среде при Мухаммад Рахим-хане II как способ
противостояния режиму русского протектората 35

Part II

Problems of Source Study: Methodological Issues, Diplomats, and Manuscripts

НОРИКАВА Toru

- Islamic Court Documents as Historical Sources in Central Asia..... 73

Голиб КУРБАНОВ

- Печати Бухарского ханства XIX – начала XX вв.
(источниковедческое исследование) 85

Jeanine Elif DAĞYELI & Sanjar GHULOMOV

- Some Preliminary Information on an Ongoing Cataloguing
Project at the Beruni Institute of Oriental Studies, Tashkent..... 117

Санджар Гуломов	
О некоторых подлинных документах из коллекции рукописных произведений фонда ИВ АН РУз	135

Салимахон Файзиева (Эшонова)	
О значение литературного жанра та'рих (хронограммы) в изучении истории Коканда	171

Part III

Society and Culture in Historical Perspective: Social Life and Ideas in Reformism

Аширбек Муминов	
Сборники фетв в богословско-правовой традиции Центральной Азии: Краткий обзор и перспективы изучения	193

Халим Тураев	
Традиция посещений культовых мест в Бухаре: Социальная и религиозная оценка	213

ҲАЛМА Yoichi	
The Spread of the Kubrawīya	229

КАWAHARA Yūyoi	
On Private Archives Related to the Development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Ferghana Valley	241

Devin DeWeese	
'Dis-Ordering' Sufism in Early Modern Central Asia: Suggestions for Rethinking the Sources and Social Structures of Sufi History in the 18th and 19th Centuries	259

Contributors	281
---------------------------	-----

ADDRESS ON THE CELEBRATION OF UZBEK-JAPAN SCIENTIFIC COOPERATION

It is my great pleasure to have contributed to the international conference, “Uzbek-Japanese Scientific Cooperation: History and Culture of Central Asia” held in Tashkent in September 2009, and to the publication of its fruitful results. Organized by the leadership of Dr. Bahram Abduhalimov, the Director of the al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan (hereafter: IV AN RUz), and Professor Hisao Komatsu, the Director of the NIHU Program of the Islamic Area Studies Center at the University of Tokyo, this conference was attended by honorable guests such as the Academician, Professor Shavkat Salihov, as well as a number of colleagues from various countries around the world.

Our university, Kyoto University of Foreign Studies, initiated academic cooperation with IV AN RUz in 1992 just after the independence of the Republic of Uzbekistan. In that year Professor Toru Horikawa of our university, who had been invited by the Institute, fortunately discovered a collection of 1,700 historical qadi documents preserved by a citizen in the Khorazm region. Receiving a report from Professor Horikawa about this precious discovery, I immediately instructed him to purchase the documents and to donate them to IV AN RUz.

As a result of a collaborative investigation of these documents

started under the initiative of the late Dr. A. Urunbaev, the Director of IV AN RUz at the time, and Professor Horikawa, in 1997 an official contract for collaborative research and publication of a catalogue of the collection was entered into by the late Dr. M. M. Khayrullaev, the Director of IV AN RUz at the time, and I. The publication was realized in 2001 under the title of *Каталог Хивинских казийских документов XIX - начала XX вв*, edited by A. Urunbaev, T. Horikawa, T. Fayziev, G. Djuraeva, and K. Isogai.

I am certain that this publication enhanced our cooperation that continues to develop to this day. In fact our International Research Institute for Studies in Language and Peace has conducted collaborative research on historical documents with a number of institutions in Uzbekistan.

I would like to note that the collaborative work between Uzbekistan and Japan have brought about fruitful research results in studies on Central Asian history and culture during the last two decades. Believing that this publication will become a milestone in the history of our future collaboration, I sincerely celebrate this wonderful initiative.

November 28, 2011

Professor Dr. MORITA Yoshikazu
Chairman of the Board and Chancellor
Kyoto University of Foreign Studies

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Регион Центральной Азии имеет древнюю и богатую историю. Территория современного Узбекистана издревле служила местом пересечения многих цивилизаций и являлась своеобразным мостом, который через Великий Шелковый путь связывала Восток и Запад. Благодаря таким традиционным коммуникациям народы Центральной Азии познакомились с достижениями культуры Запада и Востока, а народы Запада открыли для себя высокий уровень развития региона Центральной Азии.

Основным хранителем уникального наследия Узбекистана являются археологические и письменные памятники. Для историка это гигантский архив древней и средневековой истории и культуры. Изучение этих памятников позволяет понять глубинные корни истории узбекского народа, вклад нашей республики в сокровищницу мировой культуры.

Несмотря на многочисленные публикации по истории и культуре региона, данный вопрос все еще остается малоизученным. Одной из причин этого является недостаточное введение в научный оборот тех многочисленных исторических первоисточников, которые оставались неизученными до наших дней в силу некоторых объективных и субъективных причин.

Обретение Узбекистаном независимости открыло новые возможности для культурного и духовно-просветительского

совершенствования узбекского народа, его развития наравне с другими народами мирового сообщества, вступления в международную информационную систему. Это, в свою очередь, создало предпосылки для эффективного социально-экономического и научного развития и позволило использовать объективные подходы в исследованиях нашей истории на основе вышеупомянутых первоисточников. Эффективное научное сотрудничество Института востоковедения им. ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан (ИВ АН РУз) с японскими и другими зарубежными партнерами также нужно рассматривать как результат политики Узбекистана, направленной на поддержание научных исследований, возрождение исторической правды и воспитание подрастающего поколения на основе нашего исторического наследия.

Мне доставляет огромное удовольствие отметить, что сотрудничество ИВ АН РУз с японскими учеными из года в год приносит все новые результаты. Началом этого плодотворного сотрудничества послужило подписание в 1997 г. с Киотским Университетом по изучению зарубежных стран соглашения о сотрудничестве по изданию «Каталога хивинских казийских документов». До этого в 1992 г. японская делегация во главе с проф. Киотского университета Тору Хорикава подарила ИВ АН РУз. важную коллекцию исторических документов из Хивы, приобретенную им во время научной командировки в Ташкент.

В результате кропотливой работы ученых двух стран в 2001 г. был опубликован упомянутый «Каталог хивинских казийских документов», который вобрал в себя описания 1713 документов. Данное издание являлось большим научным достижением, способствовавшим дальнейшему развитию научного сотрудничества не только между Киотским университетом и ИВ АН РУз, но и другими университетами Японии. Подтверждением тому является высокий уровень продолжающегося научного сотрудничества между учеными двух стран в различных областях

исследований. В частности, стало хорошей традицией участие сотрудников ИВ АН РУз с научными докладами на конференциях и семинарах, организуемых Киотским и Токийскими университетами. Ученые названных учреждений также издают совместные книги, статьи в научных журналах и бюллетенях Японии. Кроме того, японские ученые читают научные доклады на научных форумах ИВ АН РУз, издают свои статьи в научном журнале Института.

Вот уже несколько лет, как молодые ученые университетов Киото и Токио проходят стажировки в ИВ АН РУз, где они продолжают свои исследования, используя первоисточники, находящиеся в рукописном фонде института. Параллельно на наших научных семинарах они знакомят специалистов с результатами своих исследований.

Важным этапом двустороннего сотрудничества стала международная научная конференция на тему: «Узбекско-японское научное сотрудничество: История и культура Центральной Азии (источники и методологические вопросы)», проведенная 3-4 сентября 2009 г. в Ташкенте ИВ АН РУз. совместно с Киотским и Токийским университетами. Отрадно, что на этой конференции кроме узбекских и японских ученых приняли участие исследователи из других стран. Результатом этой конференции стала настоящая книга, включившая в себя материалы этого научного форума.

Наибольшее число статей настоящего сборника посвящено различным аспектам истории суфизма в Центральной Азии. Они касаются истории распространения или особенностей функционирования таких суфийских групп как Кубравийя и Муджаддийа (статьи Йо. Язима, Я. Кавахара). Статья известного исследователя суфизма в ЦА проф. Девина ДеУиза впервые ставит вопрос теоретического характера, касающийся корректной оценки организационных структур суфийских групп, к которым многие исследователи необоснованно прилагают

названия вроде «орден».

Интересны статьи, посвященные изучению, анализу и интерпретации документов (статьи проф. Тору Хорикава, С. Гуломова, Г. Курбонова). В них мы тоже видим интересные подходы, правовые и социальные интерпретации многочисленных документов. С дипломатикой (то есть изучением документов) связана статья по сфрагистике (печати на документах), написанная Г. Курбановым.

Научные результаты нескольких лет работы по каталогизации богатого фонда рукописей и документов ИВ АН РУз стали предметом публикации Дж. Дагели и С. Гуломова. В ней, наряду с достижениями, указаны некоторые проблемы и перспективы.

Более древние аспекты истории нашей страны и региона освещены в статье Г. Бабаярова и А. Кубатина (анализ этимологии титулов правителей некоторых тюркских династий). Немало интересного найдут для себя исследователи в статьях А. Эркинова (особенности культурной среды культурного перфекционизма при дворе хивинского хана Мухаммад-Рахима ас-Сани), С. Эшоновой (обзор принципов составления хронограмм – особого жанра исторической хроники Коканда), Х. Тураева (обзор и систематизация материалов по эволюции обрядов посещения могил [*зийарат*] в Бухаре).

Уверен, что публикация данной книги, состоящей из материалов упомянутой конференции, значительно обогатит источниковедческую и методологическую базу в изучении истории народов Центральной Азии и даст новый импульс новым исследованиям в этой области.

От имени коллектива ИВ АН РУз выражаю свою признательность и сердечную благодарность всем тем, кто оказал содействие в издании настоящей книги.

Директор ИВ АН РУз
Бахром А. Абдухалимов

PREFACE

The present volume contains the proceedings of the international conference, Uzbek-Japanese Scientific Cooperation: History and Culture of Central Asia (Sources and Methodological Issues) organized by IV AN RUz, Kyoto University of Foreign Studies and the NIHU Program Islamic Area Studies Center at the University of Tokyo (TIAS), and supported by the Mitsubishi Foundation. The conference was held in Tashkent on September 3-4, 2009 (at Poytaht Hotel), in the presence of honorable guests, Prof. Shavkat Salihov, the president of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, and Prof. Morita Yoshikazu, Chancellor and Chair of the Board of Directors of the Kyoto University of Foreign Studies, and with 22 panelists (other than Uzbekistan and Japan: France, Germany, Kazakhstan, and the United States) and many participants from all over the world.

Our conference consisted of three sessions under separate subjects as seen in the following program.

Session I

State and Law in Central Asia from the 9th to the Early 20th Centuries = Государство и право в Центральной Азии IX–начало XX вв.

Шамсиддин КАМАЛИДДИН (Ташкентский государственный

институт востоковедения)

“Символика тюркских правителей Средней Азии IX–начала XIII в.”

Гайбулла БАБАЯРОВ, Андрей КУБАТИН (Институт востоковедения АН РУз)

“Параллели в титулатуре Западно-Тюркского и Караханидского каганатов (на основе нумизматического материала)”

Азат САРСЕНБАЕВ (Ташкентский исламский университет)

“Роль правовых текстов в процессе развития законодательства в Мавераннахре IX-XIV вв.”

Ron SELA (Indiana University)

“The ‘*Timur-nama*’ Manuscripts at the al-Biruni Institute of Oriental Studies”

KIMURA Satoru (Japan Society for the Promotion of Science)

“Reinterpreting the *Tuḥfat al-Khānī*: How Does It Legitimize a Non-Chingizid’s Khanate?”

Бахтияр БАБАДЖАНОВ (Институт востоковедения АН РУз)

“Прошлое Коканд глазами местных историков Туркестана начала XX века (реинтерпретации и критические оценки)”

Афтандил ЭРКИНОВ (Ташкентский государственный институт востоковедения)

“Перфекционизм в хивинской придворной культурной среде при Мухаммад Рахим-хане II как способ противостояния протекторату (1873-1910)”

Session II

Problems of Source Study: Methodological Issues, Diplomatics, and Manuscripts = Проблемы источниковедения: вопросы методологии, дипломатика, рукописи

HORIKAWA Toru (Kyoto University of Foreign Studies),

Камилджан ХУДАЙБЕРГАНОВ (Государственный историко-архитектурный музей-заповедник «Ичан-кала»)

“The Significance of Islamic Court Documents as Historical Sources of Social Information in Central Asia + Роль эпиграфических надписей на архитектурных памятниках г. Хивы в изучении истории Хивинского ханства”

ИСОГАЙ Кенъичи (Киотский университет по изучению зарубежных стран)

“О ривайатах из Самарканда начала XX в.: Функция ривайата в судебном разбирательстве”

Галиб КУРБАНОВ (Бухарский государственный архитектурно-художественный музей-заповедник)

“Печати Бухарского ханства в коллекциях музеев”

Jeanine Elif DAĞYELI (Martin Luther University of Halle-Wittenberg & Gerda-Henkel Foundation)

“The Digitalization Project of the al-Biruni Institute: Proceedings and Prospects”

Wolfgang HOLZWARTH (Oriental Institute, Martin Luther University of Halle-Wittenberg)

“Some *Inshā'* Collections from Nineteenth Century Bukhara: Possible Interconnections and Use as Sources of Administrative History”

Санджар ГУЛАМОВ (Институт востоковедения АН РУз)

“О некоторых архивных документах, числящихся в составе коллекции рукописных произведений фонда Института востоковедения имени Бируни”

Салимахан ИШАНОВА (Институт востоковедения АН РУз)

“О значимости литературного жанра *ta'rix* (хронограммы) в изучении истории Коканда”

Session III

Society and Culture in Historical Perspective: Social Life and Ideas of Reformism = Общество и культура в исторической перспективе: общественная жизнь, идеи реформизма

Диларам АЛИМОВА (Институт истории АН РУз)

“Реформаторская концепция туркестанских джадидов и идея младотурецкого движения: сравнительный анализ”

Аширбек МУМИНОВ (Институт востоковедения имени Р. Б. Сулейменова МОН РК)

“Значение фетв в изучении региональной формы бытования ислама”

Халим ТУРАЕВ (Бухарский государственный университет)

“Посещение культовых мест в Бухаре”

YAJIMA Yoichi (Kyoto University of Foreign Studies)

“The Spread of the Kubrawiyya”

KAWAHARA Yayoi (Islamic Area Studies Center at the University of Tokyo)

“The Development of the Naqshbandiya-Mujaddidiya in the Khanate of Khoqand”

Devin DEWEESE (Indiana University)

“‘Dis-ordering’ Sufism in Early Modern Central Asia: Suggestions for Rethinking the Sources and Social Structures of Sufi History in the 18th and 19th Centuries”

Stéphane A. DUDOIGNON (National Centre for Scientific Research, Paris & University of Amsterdam)

“For a History of Sufism in Soviet Central Asia: The Resources (and Limitations) of Oral Sources, through the Case of Tajikistan”

Although some of the papers submitted to the conference are not included in this volume due to various reasons, I believe that this volume shows the significance of our conference as well as the diversity of recent research trends. For example Jeanine Elif Dağyeli and Sanjar Ghulomov’s joint paper “Some preliminary information on an ongoing cataloguing project at the Biruni Institute of Oriental Studies, Tashkent” encourages our future studies based on a large number of manuscript sources located in IV AN RUz.

In the prospectus of our conference, as the chair of the Organizing Committee I wrote as follows:

As well known, since the late 1980s studies in the history of Central Asia have made a great progress not only Central Asian republics but also in other countries in the world. New research trends and increasing diversity in research topics are presented in such epistemological works as Stéphane A. Dudoignon & Komatsu Hisao eds., *Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18th-20th Centuries): A Selective and Critical Bibliography of Works Published between 1985 and 2000* (2 vols., Tokyo: The Toyo Bunko, 2003-2006) and *Central Eurasian Reader* prepared by Stéphane A. Dudoignon (Klaus Schwarz Verlag, 2008). When we look at this remarkable progress from the view point of Japanese historiography, we notice that two factors played great role during the last two decades. First is the academic cooperation between Uzbek academic institutions, among others IV AN RUz, and Japanese universities. In fact a number of joint projects have been realized and a lot of Japanese doctorate students have enjoyed research opportunities in Uzbekistan, and they constitute the main body of Central Asian studies in Japan. Second is Franco-Japanese cooperation that has developed intensively based on affirmative efforts among rather younger scholars and has brought about fertile products and invaluable networks. This is the reason why we decided to hold an international conference dedicated to the history and culture of Central Asia, retrospectively our achievements during the last two decades and expecting further development in our research field.

I am sure that our wishes are going to be realized in multiple aspects. As shown in this prospectus, Uzbek-Japanese scientific cooperation has enhanced our academic network and brought about a number of invaluable products. For example I would like to introduce the latest publication list of TIAS, among others TIAS Central Eurasian Research Series.

- Б. М. Бабаджанов, Журнал <Haqīqat> как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов, TIAS Central Eurasian Research Series, No.1, Tokyo, 2007, 66+40 pp.
- Aftandil S. Erkinov, *The Andijan Uprising of 1898 and its Leader Dukchi-ishan Described by Contemporary Poets*, TIAS Central Eurasian Research Series, No.3, Tokyo, 2009. 118 pp.
- Sadr al-Dīn ‘Aynī, *Bukhārā Inqilābīning Ta’rīkhī*, Nashrga tayarlavchilar: Shimada Shizuo va Sharifa Tosheva, TIAS Central Eurasian Research Series, No.4, Tokyo, 2010, 86+299 pp.
- Б. М. Бабаджанов, Кокандское ханство: власть, политика, религия, Токио-Ташкент, 2010, 744с.
- Зайнабидин Абдирашидов, Анотированная библиография туркестанских материалов в газете <Таржуман>, TIAS Central Eurasian Research Series, No.5, Tokyo, 2011, 233 pp.

During the second term of the Islamic Area Studies Program I hope new titles will be added to this list.

Among the participants in our conference I missed Prof. Asom Urunbaev (1929-2009) who spared no pains for the development of Uzbek-Japanese cooperation in Oriental studies since 1991. Once again I would like to express my regret over the death of this great scholar.

Finally I would like to express my deep gratitude to all the colleagues who worked for our conference, including those who could not participate in our conference because of unexpected reasons. I wish to express a particular gratitude to Dr. Bayram Balci, the Director of IFEAC, who supported our project from the initial plan. Our thanks, however, would not be complete without mentioning great efforts of our conference secretary KIMURA Satoru as well as the editors, KAWAHARA Yayoi and Bakhtiyar BABADJANOV.

December 2011

KOMATSU Hisao

Director of Islamic Area Studies Center
at the University of Tokyo (TIAS)

Part I

State and Law in Central Asia

from the 9th to the Early 20th Centuries

Государство и право в Центральной Азии

IX – начало XX вв.

ЗАМЕТКИ К ПРОИСХОЖДЕНИЮ НЕКОТОРЫХ ТИТУЛОВ КАРАХАНИДСКОГО КАГАНАТА И ИХ ПАРАЛЛЕЛИ В ТИТУЛАТУРЕ ЗАПАДНО-ТЮРКСКОГО КАГАНАТА

**Гайбулла Бабьяров
и
Андрей Куьатин**

В эпоху Тюркского каганата (VI-VIII вв.) и до конца следующего за ним тысячелетия в системе титулов десятков тюркских и нетюркских государственных объединений степных районов Евразии наблюдается наличие некоторых общих эталонов. Такое положение было характерно не только для государственных объединений с ведущим положением в верованиях и идеологии древнетюркских традиций, но и для тюркских государств, где поочередно господствующей идеологией были буддизм и манихейство, а позже, ислам. В частности, в Караханидском каганате, являвшемся тюркским мусульманским государством, продолжала использоваться практически без изменений система титулов, присущая древним тюркам.¹⁾

¹⁾ Б. Д. Кочнев, Нумизматическая история Караханидского Каганата (991-1209), ч. I, Источниковедческое исследование. Москва, 2006, с. 28-31.

В системе титулов и управлении Караханидского каганата имелись особенности, присущие только этому государству. В частности, это проявилось в использовании правителями этнонимов в системе титулов, чем выражалась этно-локальная принадлежность династии. Например, в Тюркском каганате – *türk qaγan* “тюркский каган”), Уйгурском (745-840) – *uγur qaγan* (“уйгурский каган”), Тюргешском каганате (699-756) – *türgeş qaγan* (“тюргешский каган”), государстве Карлукских ябгу (VIII-IX вв.) *qarluq qaγan* (“карлукский каган”) и т.п. Важно, что этническая принадлежность большинства этих династий нашла свое отражение в первую очередь в монетном чекане. Несколько правителей Караханидского государства чеканили свои монеты с титулом *türk qaγan*.²⁾ Здесь может уместно возникнуть вопрос: не использовалось ли слово *türk* в составе титулов как эпитет в значении “сильный, крепкий, могущественный?” Однако нам представляется, что использование *uγur qaγan*, *türgeş qaγan*, *qarluq qaγan* в качестве одного из атрибутов титулатуры, скорее всего использовались именно в качестве этно-политического титула. Использование *türk qaγan* как в Тюркском каганате, так и в Караханидском каганате может свидетельствовать о единой этнической принадлежности правящих династий обоих каганатов. Подробнее на этом мы остановимся ниже.

Одним из важнейших и надежных источников по истории Караханидского государства, включая систему титулов, является нумизматический материал. Караханиды, как и их предшественники – Саманиды, в течение свыше ста пятидесяти лет чеканили монеты, согласно мусульманской традиции. В начале XI в., покончив с властью Саманидов в регионе, Караханиды перенесли свои центры управления из Семиречья в Мавераннахр, захватив монетные дворы Саманидов, находящиеся

²⁾ Кочнев, Нумизматическая история, с. 29-31; S. Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, 2 baskı (İstanbul, 2007), pp. 76-80.

в городах и областях региона как Узген, Ахсикент, Касан, Ходжент, Шаш, Илак (Ташкентский оазис), Исфиджаб (Сайрам), Самарканд и Бухара. С одной стороны, они продолжили старые традиции монетного чекана. На монетах мы видим айаты Корана, имена Аббасидских халифов и собственно арабские титулы. Одновременно на них появлялись изображения животных, таких как *лев, слон, заяц, рыбы, орел* и др., а также тюркские титулы правителей, присущие их системе управления. Вместе с тем, на некоторых монетах начали занимать место имена и титулы правителей, выполненные уйгурским письмом. Это, вкупе с упомянутыми выше изменениями, свидетельствует о естественном продолжении древнетюркских традиций.

На монетах Караханидов наряду с высшим титулом *хакан* (*каган*), нашли отражение и другие древнетюркские титулы как *илиг, тегин* и др., которые находились на иерархической лестнице после *кагана*. Титул *хакан*, подобно употреблению такого же титула в Тюркском каганате, в большинстве случаев на монетах зафиксирован с эпитетами, например, *богра-хакан, арслан-хакан, кара-хакан, табгач-хакан, бильге-хан*.³⁾ Подобно этому, эпитеты использовали также и обладатели более «низких» титулов, как например, *арслан-тегин, богра-тегин, чагры-тегин, кўч-тегин, бёри-тегин, билге-тегин*. Подобные титулы и эпитеты ранее использовались в среде политической элиты Тюркского каганата. Такое сходство в титулатуре между Западно-Тюркским и Караханидскими каганатами заслуживает внимания, особенно если учесть что у Караханидов ислам стал господствующей религией. Итак, рассмотрим этот вопрос, уделив при этом основное внимание монетам Караханидов, являющихся одним из важнейших источников по их истории и титулатуре.

Среди исследователей, которые изучали караханидские монеты и сохранившиеся на них титулы, следует назвать А. Маркова, Х. М.

³⁾ Кочнев, Нумизматическая история, с. 28-31.

Френа, М. Дорна, М. Федорова, Е. А. Давидович и других. Однако среди них особое место занимает покойный Борис Д. Кочнев, который всесторонне изучил караханидскую нумизматику и их монетную титулатуру; большинство современных исследователей, занимающихся проблемами, связанными с Караханидами, в своих работах опираются на его выводы. В своем фундаментальном труде по караханидской нумизматике “Нумизматическая история Караханидского каганата (991-1209)” все титулы, имеющиеся на монетах Караханидов, Б. Д. Кочнев разделяет на следующие три группы: тюркские (64,8 %), арабские (31,9 %) и персидско-таджикские (3,3 %). Исследователь особо отмечает, что тюркские титулы использовались вплоть до прекращения династии, т.е. до начала XIII столетия.⁴⁾ Согласно Б. Д. Кочневу, такое количество тюркских титулов не было присуще ни одной домонгольской династии тюркского происхождения, даже для их современников Сельджукидов, которые вступили на мировую политическую арену буквально «из степей». В монетах Сельджукидов XI и XII вв. тоже фигурируют тюркские имена, но их титулатура практически не содержит тюркских элементов. Причину этого, исследователи, в том числе и Б. Д. Кочнев, объясняют сохранением в государстве Караханидов в течении долгого времени архаичных институтов древнетюркского времени. При этом, как отмечает исследователь, караханидская титулатура находит множество соответствий в титулатуре, зафиксированной древнетюркскими руническими текстами. В качестве примера он приводит титулы владетеля Ферганы Хусайна б. Хасана (ум. в 551/1156 г.) *Ал Кутлуг Тонга Бильге Тюрк Тогрыл Кара-хакан* и предпоследнего правителя Самарканда Ибрахима б. Хусайна (ум. в 599/1202-03 г.) *Ал Кутлуг Тонга Бильге Арслан-хакан*.

По поводу оставшихся древнетюркских традиций в государстве Караханидов, отмеченных Б. Д. Кочневым, следует

⁴⁾ Кочнев, Нумизматическая история, с. 28-31.

отметить то, что не только на монетах Сельджукидов, но и на монетах другой тюркской династии, современника и близкого соседа Караханидов – Газневидов, тюркские титулы тоже не обнаруживаются. Поддерживая точку зрения Б. Д. Кочнева в этом вопросе, добавим, что использование (или неиспользование) тюркскими династиями в управлении тюркских титулов было связано не только с традициями, но и с условиями их окружения, исходя из которых, кто-то из правителей предпочитал арабский титул *султан*, а кто-то тюркский *каган* (*хакан*). Т.е., широкое использование Сельджукидами титула *каган* (*хакан*) на Среднем Востоке, где преобладала активно осваиваемая тюрками арабо-персидская культура, было бы не вполне уместным. Подобно этому в регионе, где лидирующее положение занимала индийская-персидская культура, использование Газневидами традиционных для местного населения титулов, было уместней с политической точки зрения. Можно привести более поздний пример, когда Захираддин Бабур (1486-1530), который в первой половине XVI в. захватил Кабул и его округу и позже создал в Индии свое государство, он присвоил себе титул шах, перенял местные традиции государственности. Таким образом, многие тюркские правители, создавая свои государства в чужой среде, в выборе своего титула и традиций управления исходили из условий своего окружения. Одновременно и Газневиды и Селджукиды, находясь в областях, где среди населения преобладал тюркский элемент, а также, правя некоторое время в таких областях как Маввераннахр (в том числе и Хорезм), где тюркская культура имела более прочные позиции, почти не отразили на своих монетах тюркские титулы. Похоже, что важную роль здесь играли права генеалогической легитимации, точнее права преемственности на власть. Известно, что Газневиды происходили от раба-гуляма, а их предки не были каганами. Сельджуки являлись потомками огузских ябгу, стоявших, согласно тюркской иерархии, на более низкой ступени, по сравнению с имеющими более древнее и

благородное происхождение Караханидами, ведущих свою легендарную родословную от первого царя тюрков Афрасиаба.

Одновременно, в последние годы постепенно набирает силу точка зрения, поддерживающая высказанное в свое время З. В. Тоганом предположение о том, что Караханиды происходят от правящего рода тюрков Ашина. Поэтому их называли Хаканидскими тюрками (Ал-и Хакани).⁵⁾ Если это верно, то можно сказать, что Караханиды вполне осознанно продолжали древнетюркские традиции и продолжили систему управления, присущую их предкам. Кроме того, интересна точка зрения на такую преемственность у самих представителей тюркских династий, которые основали свои государства как в «чуждой среде» (Египет, Средний Восток, Иран и Индия), так и в таких регионах, где тюркское влияние было преобладающим (Мавераннахр и Восточный Туркестан). При этом только у Караханидов, Мамлюков Египта и Тимуридов, по-видимому, чувство этнического самосознания (генетической преемственности) было достаточно высоким, что видно из того, какое большое внимание они уделяли тюркской культуре. Яркий пример этому – частое использование в канцелярии государств Караханидов и Тимуридов тюркского языка и т.н. уйгурского письма, несмотря на наличие достаточного количества бюрократии, знающих арабский и персидский языки.

Караханиды, начавшие чекан своих первых монет в 381/991-92 г. в Фергане, чеканили их до 607/1211 г., т.е. в течении 220 лет, серебряные монеты *дирхемы* и медные *фельсы* (мн. число *фулус*). На них, наряду с такими арабскими титулами как *Султан*, *Малик*, *Амир ал-Умара* и лакабами как ‘Ала’ *ад-Даула*, *Бадр ад-Даула*, *Низам ад-Даула*, *Наср ал-Милла*, *Фахр ал-Милла*, *Зайн ад-Дин*,

⁵⁾ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, pp. 75-80; С. Г. Кляшторный и Т. И. Султанов, Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье. Санкт-Петербург, 2004, с. 117.

Шамс ад-Дунйа ва-д-Дин, Шараф ал-Ислам и др., пользовались такими персидскими титулами как *Падишах, Шах, Шаханшах*. Однако абсолютное большинство титулов и эпитетов, т.е. около 40, относятся к тюркской традиции (см.: Прил. I-II).

На монетах Караханидов встречаются 5 основных тюркских титулов, наряду с верховным титулом *хакан* (*каган*) или *хан*,⁶⁾ также отмечены такие как *илиг, тегин, ögä* и *бег*. Кроме того, на монетах встречаются от пяти до двадцати пяти эпитетов, стоящих перед титулами. Это: *арслан-хакан, богра-хакан, алп-тегин, арслан-тегин, богра-тегин, ака-ögä, барс-ögä, кылыч-ögä* и др. Исходя из ограниченных задач нашей работы, остановимся на происхождении только таких титулов и эпитетов, как *богра-хакан, кара-хакан, арслан-хакан, тонга-хакан* и *илиг*.

Богра/Кара-хакан. Относительно происхождения данного титула, часто встречающегося на караханидских монетах (иногда в форме *богра-хан*, или иногда в форме *богра кара-хакан*), имеются много точек зрения. В действительности, если слово *кара* и не имеется во всех титулах Караханидов, оно, по крайней мере, встречается в составе таких титулов как *арслан кара-хакан, тонга кара-хакан* и *тогрул кара-хакан*. Говоря об эпитете *кара*, О. Прицак отмечает, что оно происходит от слова *qara*, означавшего у древних тюрков «север» и который в правовом отношении у тюрков обозначал «величие»; следовательно, по мнению ученого, выражение *кара-хан* использовалось в значении “великий глава/хан.”⁷⁾ Вместе с тем, исследователь указывает, что двугорбый верблюд – *богра* был онгоном племени ягма, а лев – *арслан* онгоном чигилей. Их

⁶⁾ В письменных источниках и на монетах, относящихся к Караханидам титулы *хакан* и *хан* прилагаются к имени одной личности. Это значит, что в этот период оба титула были развнзначными и являлись синонимами. Это является главным отличием титулатуры Караханидов от древнетюркского времени.

⁷⁾ R. Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı* (Ankara 2002), p. 251.

происхождение в титулатуре караханидских правителей связано с тем, что оба эти племени были основателями Караханидского государства.⁸⁾ Однако, турецкий исследователь Р. Генч, критикуя эту точку зрения О. Прицака пишет, что сегодня это мнение мы должны осмысливать с осторожностью, потому что выражение *арслан хан* не было для Караханидов новым титулом, поскольку тот же титул использовался правителем уйгуров. С другой стороны, использование правителями ягма уже на ранних этапах титула *богра хан* и его широкое употребление у Караханидов, несомненно, связано с тем, что упомянутое племя было основателем Караханидского государства.⁹⁾ Вместе с тем, исследователь пишет, что Караханидские правители (представители одной семьи) имеют разные титулы, например, сын *богра хан* (*хакан*), а отец *арслан хан* (*хакан*). О. Прицак обращает внимание на то, что Махмуд Кашгари, описывая ягма, упоминает их с определением кара ягма. Исследователь пишет: «Не является ли определение (эпитет) *кара* в титуле Богра Кара хан, связанным с этим определением ягма? Так как, определение *кара*, встречающееся в титулах Караханидских правителей, обычно оно употребляется с *богра* или в форме “*богра кара*.” Он заключает: «по этому поводу мы не может сказать еще что-либо».¹⁰⁾

Другой исследователь Р. Генч, связывая род Караханидов с ягма, пишет, что в «*Муджмал ат-таварих ва-л кисас*» правители ягма называются *богра хан*, который на протяжении всей истории не употреблялся ни в одном тюркском государстве кроме Караханидов.¹¹⁾ При этом он отмечает, что ягма являлось племенем, связанным с уйгурами, и по этой причине принятие

⁸⁾ О. Pritsak, “Karahanlılar,” *İslam ansiklopedisi*, vol. VI, 1952, p. 253.

⁹⁾ Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, p. 82.

¹⁰⁾ Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, p. 83.

¹¹⁾ Однако, Р. Генч не вносит ясности в вопрос о наличии титула *богра-хан* у уйгуров.

ими титула *хан*, несомненно, происходит от связей с кланом правителей уйгуров.¹²⁾ Исследователь, полагая, что ягма являлись основателями государства Караханидов, не приводит достаточных доказательств в пользу связи эпитета *арслан* с ягма. Однако эпитеты *богра* и *кара* не были связаны только с ягма.

Другой турецкий исследователь О. С. Хункан исследовал происхождение и применение титула *кара хан* у Караханидов тоже подчеркнул применение эпитета “кара” не только у ягма и собрал сведения о его частом употреблении в других тюркских государственных объединениях. Так он пишет: «Имеются три косвенных свидетельства, указывающих на то, что титул “кара,” встречающийся в имени тюркского правителя “Кара (Коло) кагана (552-553)” имеет иранское происхождение или, как минимум, связан с Западными тюрками. Еще в 737 г. правитель Уструшаны, являвшийся одним из остатков Эфталитов в Мавераннахре, употреблял титул «*hârâ*» и «*hara*», т.е. “кара”».¹³⁾

Мы частично присоединяемся к точке зрения О. С. Хункана. Однако отметим, что большинство приведенных им примеров образованы не от имени или титула, а от топонимов, а его версия об иранском происхождении “кара” маловероятна. Вместе с тем, заслуживает внимания другая точка зрения О. С. Хункана относительно титула *кара богра*. Так, исследователь пишет: «Единственным источником, в котором зафиксировано, что правитель ягма назывался “*богра хан*”ом является «*Муджмал ат-таварих ва-л-кисас*». Это произведение анонимного автора, было завершено в 1126 г. и поэтому в нем приводятся сведения для более позднего времени Караханидов. Так как, из него становится известным, что в окрестностях Кашгара, где проживали ягма (подобно карлукам и чигилям), правители Тюркского каганата (Караханиды – *авт.*) носили титул *богра*

¹²⁾ Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, p. 76.

¹³⁾ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, p. 83, footnote 153.

хан; либо здесь находились потомки известного впервые под этим титулом правителя Харуна Богра хана. К тому же, ягма прибыли в окрестности Кашгара после 840 г. Но за один век пред этим событием в 738-х годах в Фергане правитель Уструшаны и его потомки носили титул “кара богра.” Таким образом, титулы “кара” и “богра” не связаны с ягма, пришедшими с востока в более позднюю эпоху, а связаны с находившимися в сфере влияния тюргешей и карлуков Западными тюрками, являвшихся потомками тюрков и белых гуннов (Эфталитов)».¹⁴⁾

Однако эта версия имеет ряд недостатков. В действительности, на сегодня мы не имеем каких-либо сведений о правителе Ферганы, имевшем подобное имя; не имеется никаких доказательств о том, что правитель Уструшаны являлся потомком Эфталитов. Напротив, сейчас более основательна точка зрения о его происхождении от Западных тюрков.¹⁵⁾ В этот период Мавераннахр находился под управлением Западно-Тюркского каганата, а не Эфталитов, власть которых была ликвидирована здесь намного раньше. О. С. Хункан также отмечает: «У Гардизи в связи с событиями 176/793-794 г. титул правителя Уструшаны зафиксирован как خارا خره /*xārā xara*, который в форме خرابغره (*xarā buğra*), т.е. “кара богра,” отмечен еще ранее у Табари, у которого был заимствован Ибн ал-Асиром. В таком случае, запись Гардизи, возможно, является искаженной формой записи Табари».¹⁶⁾ Имя этой личности, которое можно прочесть как خاراخره /*xārā xara* или *xara xura*, скорее всего, получило такую форму из-за того, что в арабских источниках, как это обычно бывает, выпала точка, а обладатель титула являлся одним из представителей рода (сыном?) вышеупомянутого Кара Богра. Не

¹⁴⁾ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, p. 106.

¹⁵⁾ А. А. Грицина, Уструшанские были. Ташкент, 2000, с. 43; G. Babayar, “Göktürk Kağanlığı Döneminde Batı Türkistan Yönetimi,” *Türkler*, cilt 2 (Ankara, 2002), p. 112.

¹⁶⁾ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, p. 91, footnote 160.

исключено, что истинной формой данного имени было *خارجور* *харā джур* (*кара-чор*).¹⁷⁾

Как доказательство использования слова *кара* в качестве имени правителя или эпитета, стоящего перед титулом *каган*, напомним, что еще в Тюркском каганате, кроме отмеченного О. С. Хунканом *Кара (k'o-lo) кагана* (552-553), в «Тарих-и Бухара» Наршахи¹⁸⁾ упомянуто имя *Кара Чурина Тюрка*, которого многие исследователи отождествляют с Западно-тюркским правителем *Тарду каганом* (576-603).¹⁹⁾ У древних тюрков эпитет *кара* употреблялся не только с титулом *каган*, но и с другими. В китайских источниках имеется следующее очень интересное сведение по поводу употребления данного эпитета с титулом *чор*: “[У Тю-цзюе] имеющих черный цвет называют *Гэ-ло-бян (K'o-lo-pien)*. Поэтому, *Гэ-ло-чжо (K'o-lo-ch'o)* самый высший из административных титулов.”²⁰⁾ Между тем, обладатель титула *чор*, стоящий в конце ряда высших титулов Каганата, получив эпитет *кара*, достигал одной из высших ступеней иерархии.

¹⁷⁾ Babayar, “Göktürk Kağanlığı,” p. 112.

¹⁸⁾ R. N. Frye, *The History of Bukhara, translated from a Persian abridgment of the Arabic original by Narshakhi* (Cambridge, 1954), p. 108, footnote 28.

¹⁹⁾ С. П. Толстов отождествляет *Кара-Чурина* не с *Тарду*, а с Восточно-тюркским правителем, упомянутым в китайских хрониках как *Чу-ло хоу* (587-588). Он полагает, что истинным именем этого кагана было древнетюркское *Čurī* (Čury), которое в арабской графике подверглось изменению *حورى* → (حورى) → حورين (см.: С. П. Толстов, *Древний Хорезм*. Москва, 1948, с. 251). На наш взгляд *каган*, упомянутый у Наршахи под именем *Кара Чурина*, связан не с *Чу-ло хоу*, а с Западно-тюркским правителем *Чу-ло* (,t' s' ūw' ,lā; 599–611). В частности, в согдоязычной Илийской стеле (Восточный Туркестан), относящейся к 599 г., отмечено имя *swru* (*Чури*) кагана, которое Т. Осава отождествляет с вышеупомянутым *Чу-ло* (см.: Т. Osawa, “Batı Göktürk Kağanlığın'daki Aşınaslı Bir Kağan'ın Şeceresine ait Bir Kaynak,” *Türkler*, 2 cilt (Ankara, 2002), pp. 80, 83). К тому же, *Кара Чурина* упомянут как правитель, отправивший своего сына для утверждения в Бухару, которая не подчинялась в то время Западным тюркам.

²⁰⁾ A. Taşağıl, *Gök-Türkler*, 2 baskı (Ankara 2003), p. 97.

Похоже, что в эпоху Караханидов, как и в предшествующее время, эпитет *кара* использовался в значении “величие, превосходство.” Первыми правителями кто имел этот эпитет, являлись сын основателя Тюркского каганата Бумын кагана (*К’о-ло/Кара*), а также сын другого основателя Каганата Истеми ябгу (*Тарду/Кара Чурун*). Значит, в Тюркском каганате уже на начальных этапах, когда начиналась слагаться система управления, слово *кара* начало употребляться как эпитет, определяющий степень (разряд) титулов.

Для доисламского времени можно отметить случаи употребления в именах правителей слов *кара* или *богра* как в отдельности, так и вместе в форме *кара богра*. Так, для времени господства Западно-Тюркского каганата на территории Трансоксианы, можно отметить три правителя с тюркским происхождением и правивших в оазисных владениях региона, которые имели эпитет *богра*.

Первый из них, отправленный в начале 700-х годов в качестве посла в Китай *А-ши-на Те-лэ Пу-ло* (естественно, в китайской транскрипции) младший брат ябгу Тохаристана, происходивших из правящего дома Каганата – Ашина; его имя восста-навливается как *Ашина Тегин Богра*.²¹⁾ Хотя в действительности, оно не является личным именем, а состоит из титула и эпитета. В китайских источниках с данным эпитетом упомянуты также два правителя владения Западное Цао (Кабудан/Иштихан).²²⁾ Это упомянутый в связи с событиями 738 г. *Су-ду Пу-ло* (*Сатук?-Бугра),²³⁾ и отмеченный в 742 г. *Гэ-ло Пу-ло* (Кара-Богра). Вместе с тем, рассмотренный выше правитель Уструшаны, упомянут в

²¹⁾ С. I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia* (Princeton, New Jersey, 1987/1993), p. 6869.

²²⁾ *Кабудан* – владение, в географическом отношении связанное с Согдом, а в политическом отношении в эпоху раннего средневековья зависимое от Уструшаны.

²³⁾ E. Chavannes, *Çin yıllıklarına göre Batı Türkleri* (İstanbul, 2007), pp. 269, 421.

арабских источниках под именем *Хара Бугра* в качестве одного из предков знаменитого правителя Уструшаны Афшина Хайдара. О. И. Смирнова на основании такого же имени правителя Западного Цао (зафиксированного в Тан-шу в форме *Гэ-ло Пу-ло*²⁴⁾ и отправившего в 742 г. в Китай посла), утверждает, что его тюркской формой было *Кара-богра*. Согласно О. И. Смирновой, его можно отождествить с *Хара Бугра*, упомянутым в арабских источниках. Он правил в 720-740 гг. в Уструшане, а в 740-745 гг. в Кабудане.²⁵⁾ Следует учитывать, что в китайских хрониках Уструшана упоминается как Цао, а Кабудан/Иштихан как Западное Цао.

На реверсе одного из типов монет Чача (Ташкентский оазис) с согдийской легендой *prn βуу х'у'п* – «Благодатный божественный каган», относящихся к VII–VIII вв. и чеканенных тюркскими каганами, имеется изображение двугорбого верблюда (бактриана), который, как известно, на древнетюркском звучал как «*богра*».²⁶⁾ В доисламское время в Центральной Азии двугорбый верблюд почитался в качестве священного животного. Истоки его культа уходят в древность и был широко распространен не только у древних тюрков, но и у других этносов, проживающих в данном регионе.²⁷⁾

Таким образом ясно, что эпитет *богра*, употреблявшийся у Караханидов перед титулами *каган* и *тегин*, начал употребляться уже с эпохи Тюркского каганата. Сходство между именем тюркского правителя Уструшаны *Кара-Богра* и широко

²⁴⁾ Н. Я. Бичурин, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. Москва-Ленинград, 1950, с. 748; Chavannes, *Çin yıllıklarına göre*, p. 191.

²⁵⁾ О. И. Смирнова, Сводный каталог согдийских монет. Бронза. Москва, 1981, с. 425, 428.

²⁶⁾ Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969, с. 109, 120.

²⁷⁾ Б. И. Вайнберг, Монеты древнего Хорезма. Москва, 1977, с. 24-26.

использовавшимся у Караханидов титулом *богра кара-хан/хакан*, дает основание говорить, что мы имеем дело не с простой случайностью, а с одной из традиций древнетюркской государственности. Особенно важно, что название почитаемого у древних тюрков животного *богра* завоевало особое положение в их системе управления в качестве эпитета-титула и эта традиция дожила до эпохи Караханидов.

Арслан. Этот эпитет, довольно часто встречается у Караханидов с титулами *арслан-хакан* и *арслан-тегин*. Впервые слово *арслан* зафиксировано в китайских источниках в форме *а-си-лань* в связи с одним из царевичей Западных тюрков. Так, в 726 г. правитель Бухары Тугшада II отправил в Китай в качестве посла своего младшего брата по имени *А-си-лань да-фу дан фа-ли*.²⁸⁾ Согласно О. И. Смирновой, первая часть имени этого царевича, являясь тюркским *арслан*, упоминается в арабских источниках как имя царевича Бухары в форме *Скан/Салан?* (Арслан).²⁹⁾ Имеются и другие сведения, свидетельствующие о ношении в доисламскую эпоху царевичами Бухары имени *Арслан*. Наршахи говорит, что местный правитель Бухары – Абруй начал притеснять знать, которая обратилась за помощью к тюркскому кагану Кара Джурину Тюрку, отправившего для наказания Аброя своего сына Шир-и Кишвара, который убив его, взял в свои руки власть в Бухаре. Относительно этого события Р. Фрай предположил, что Кара Джурин Тюрк это Западно-тюркский каган Тарду, а имя его сына Шир-и Кишвар, скорее всего, является персидской версией тюркского имени *Иль-арслан*.³⁰⁾ Ряд исследователей возводят к

²⁸⁾ И. Бичурин, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. Москва, 1950, с. 312; Chavannes, *Çin yıllıklarına göre*, pp. 188-189.

²⁹⁾ Смирнова, Сводный каталог, с. 428.

³⁰⁾ Frye, *The History of Bukhara*, p. 108, footnote 28.

этому царевичу род, правившей в Бухаре в VI–VIII вв. главной династии Бухархудатов, к которому относят и вышеупомянутых царевичей Тугшаду,³¹⁾ Арслана и др.

Другой царевич, имевший имя *Арслан*, упоминается в китайских хрониках в связи с Западными тюрками. Согласно хронике *Тан-шу*, в 738-751 гг. в Фергане имелся правитель по имени *А-си-лань да-гань* (Арслан-Тархан).³²⁾ В данной хронике отмечается, что в эпоху царствования Чжень-гуан (627-649 гг.) после убийства правителя Ферганы *Ки-би* (Ци-би) со стороны *Гань/Тунь Мо-хэ-ду* (*Тон Бахадур) из Западных тюрков, город *Си-киен* (Ахсикент), являвшийся местным центром управления прешел в руки *А-ши-*

³¹⁾ Имя этого правителя, по мнению многих исследователей, является тюркским. Например, П. Шювен имя Тугшада считает состоящим из двух слов др. тюрк. *туг* «знамя» и титула *шад* [П. Шювен, О Византийских посольствах к первым тюркским правителям Согда (Проблемы ономастики и топонимики) // Общественные науки Узбекистана, № 1, 2, 3. 1995, с. 35]. Также толкуют и другие исследователи. Однако имя этого правителя в китайских хрониках упоминается как *Ду-са-бо-ти* (см.: Бичурин, Собрание сведений о народах, с. 312, 316), которое ученые восстанавливают как согдийское *twk'sp'd'k* (Тукаспаде) и которое также встречается на согдоязычных доисламских монетах Самарканда [Смирнова, Сводный каталог, с. 40, 427]. На наш взгляд, скорее всего, местной формой имени правителя Бухары, упомянутого у Наршахи в форме Тугшада/Тагшада было Тукаспадак (или *Tūkāspādē*). Оно приняло такую форму в результате характерной для арабографических рукописей описки, связанной с некорректным проставлением (прочтением) точек над буквами, в результате которого оно приняло форму Тугшада. Основой для таких выводов является то, что это имя в китайских хрониках встречается именно в форме Дусаботи, а также упоминание имени правителя Бухары у Табари также в форме Тукшийада («История» ат-Табари». Избранные отрывки, перевод с арабского В. И. Беляева, дополнения к переводу О. Г. Большакова и А. Б. Халидова. Ташкент, 1987, с. 269). Близкого к этому мнения в придерживается и П. Лурье, в своем еще в не вышедшем в свет исследовании, посвященном согдийской ономастике (мы пользовались рукописью).

³²⁾ Бичурин, Собрание сведений о народах, с. 319; Chavannes, *Çin yıllıklarına göre*, p. 202.

на Шу-ни.³³⁾ В результате этого, здесь появилась династия, происходившая из Западных тюрков и правившая до середины VIII в. Не исключено, что вышеупомянутый *Арслан-Тархан* происходил из их рода.

Кроме того, в хронике *Тан-шу*, в эпоху царствования Тяньбао (742-755 гг.) под именем *И-си-лань Сы-гин* (*Арслан?-Иркин*) упомянут правитель владения *Кю-ми* (Кумед). Кумед до последней четверти VI в. считался владением, входящим в состав Тохаристана, подчинявшегося Западным тюркам, и здесь, как известно из китайских хроник, в 642-643 гг. правил правитель из тюркского племени *Янь-то*.³⁴⁾

Несколько позже в предкараханидский период, мы становимся свидетелями использования слова *арслан*, как в качестве стоящего перед титулом эпитета, так и в качестве личного имени, правителями Тюргешского каганата, государства Карлукских ябгу, Уйгурского государства Кочо, которые были созданы в Семиречье (бывшем центре Западно-Тюркского каганата) и на территории таких оазисов Восточного Туркестана, находившихся под властью Каганата как Гаочан/Турфан, Кашгар. Например, монеты подражания китайским, чеканившиеся в Семиречье в период кон. VIII – нач. X в., которые вследствие своей малоизученности не имеют привязки к какой-либо династии и названные исследователями условно «монетами Арсланидов», содержат в легенде на согдийско-уйгурском письме фразы *'rsl'n kwyl yrkyn* (*Арслан Кюль Иркин*), *βуу 'rsl'n pylk' x'γ'n рпу* (“Монета божественного Арслана Бильге кагана”).³⁵⁾ В качестве другого примера можно привести имя одного из правителей Аргу-

³³⁾ Бичурин, Собрание сведений о народах, с. 319; Chavannes, *Çin yıllıklarına göre*, р. 200-201.

³⁴⁾ Бичурин, Собрание сведений о народах, с. 324.

³⁵⁾ А. М. Камышев, Раннесредневековый монетный комплекс Семиречья. История возникновения денежных отношений на территории Кыргызстана. Бишкек, 2002, с. 101-102.

Талаской области *Āigil Arslan İl-Tirgüg Alp Buryūčan Alp Tarxan Bäg'a*, происходившего из чигилей, который упомянут в одном древнетюркском (уйгурском) манихейском документе (Т II D 171) из Восточного Туркестана. По мнению некоторых исследователей этот документ, датирующийся IX в., относится к X – XI вв.³⁶⁾ Кроме того, по поводу верховного правителя Уйгурского государства Кочо имеются данные в произведении Ван Ень-де (Wang Yen-te), совершившего свою посольскую миссию в Кочо в 980-х годах. В данном труде имя этого правителя упомянуто как Ши-цзу Ван, хотя его истинной формой было *Арслан хан*, на что имеется ряд подтверждающих аргументов.³⁷⁾

Тонга. Эпитет *тонга*, который часто встречается на монетах Караханидов, зафиксирован в монетных легендах не только с титулом верховного правителя государства в форме *тонга-хан/хакан*, но также и с титулами младших представителей династии как *тонга-тегин*, *тонга-өгй*. Данный эпитет происходит от древнетюркского слова *тоҗа* – “леопард,” который в приложении к титулам получил значение “герой, храбрый, доблестный.”³⁸⁾

Эпитет *тонга* с титулом впервые упомянут в надписи на стеле Кюль Тегина. В сведениях о похоронной церемонии упомянута личность по имени *тонга тегин*,³⁹⁾ поскольку этот царевич, скорее всего, являлся выходцем из правящей династии Тюркского каганата. Это подтверждают и сведения китайских источников, в которых упоминается царевич *Тун-о Тэ-ле (T'ung-o T'e-le)*

³⁶⁾ T. Moriyasu, “The Decline of Manichaesim and the Rise of Buddhism among the Uighurs with Discussion on the Origin of Uighur Buddhism,” *World History Reconsidered through the Silk Road. Group 3* (Tokyo 2002-2003), p. 94.

³⁷⁾ Ö. İzgi, *Çin Elçisi Wang Yen-te'nin Uygur Seyahetnamesi* (Ankara 2000), p. 63; V. Rybatzki, “Titles of Türk and Uighur Rulers in the Old Turkic Inscriptions,” *Central Asiatic Journal*, 44 (2000), pp. 252-253.

³⁸⁾ Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969, с. 575.

³⁹⁾ H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları* (Ankara 1986), p. 50, 920.

Тонга тегин, сын *Мо-чжо* (*Капган*) кагана, который был убит китайцами в 714 г. недалеко от города Бей-тина (Бешбалык).⁴⁰⁾ Итак, информация о похоронной церемонии, произошедшей в 714 г. (как следует из надписи на стеле), находит свое подтверждение в китайских источниках. Это позволяет сделать заключение о том, что в обоих источниках речь идет об одной и той же личности. Таким образом, в системе управления Второго Восточно-Тюркского каганата выражение *тонга-тегин* было титулом, точнее титулом с эпитетом, который давался царевичам правящего рода.

Употребление слова *тонга* в качестве эпитета с другими титулами в системе управления Тюркского каганата уже на ранних этапах истории подтверждается некоторыми сведениями. Например, в китайских хрониках отмечается, что глава Западных тюрков *Тун-о Шэ* (*T'ung-o she/Тонга-Шад*) в 635 г. выразив свою покорность Китаю, прислал ко двору императора подарки.⁴¹⁾ С. Гёмеç выдвигает мнение о том, что еще ранее один из тюркских каганов носил имя Тонга, которое в китайских источниках зафиксировано как *Hie-kia-schi-to-na-tu-lan-ke-han*, восстанавливаемое им в форме *Тонга Туран каган* (588-600).⁴²⁾ Однако, по причине ненадежности подобной реконструкции этого имени, мы не можем принять данный факт в качестве аргумента.

Другим аргументом в пользу употребления слова *тонга* в качестве эпитета у Западных тюрков в данную эпоху, являются легенда на одном из типов доисламских монет Самарканда. Некоторые косвенные свидетельства позволяют сделать предположение, что вероятно в 640-х годах в Самарканде произошла смена династии. Это связывается с тем, что один из

⁴⁰⁾ Liu Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına göre Doğu Türkleri* (İstanbul 2006), p. 236; S. Gömeç, *Kök Türk Tarihi* (Ankara 1997), p. 72.

⁴¹⁾ Chavannes, *Çin yıllıklarına göre*, p. 378.

⁴²⁾ Gömeç, *Kök Türk Tarihi*, p. 29.

полководцев, происходивший из племени *Ду-лу* Западных тюрков захватил власть в Самарканде и основал свою новую династию.⁴³⁾ На монетах одного из представителей этой династии имеется легенда согдийским письмом *MLK' tñwk'* – “Царь Тунуга/Тонга.”⁴⁴⁾ В китайских хрониках имеется сведение, что в 645 г. царевич по имени *Тун-о* (*T'ung-o*) отправил посла в Китай.⁴⁵⁾ О. И. Смирнова считает отправителем был правитель Самарканда (*Кан*).⁴⁶⁾

Таким образом, исходя из употребления слова *тонга* с такими титулами как *шад*, *тегин*, мы можем сказать, что уже в период Тюркского каганата оно получило значение эпитета и употреблялось в системе управления многих тюркских государств, существовавших в докараханидский период, и которое затем возродилось в высшей титулатуре Караханидов.

Илиг. На сегодня имеется очень много различных точек зрения относительно этимологии титула *илиг*, который нашел свое отражение в надписях ранних монет Караханидов, начиная с конца X до конца XI в. Не затрагивая вопрос о том, когда впервые начал употребляться этот титул, отметим следующую особенность. Титул *илиг*, в отличие от других, зафиксирован на монетах Караханидов в некоторых случаях среди арабских титулов и

⁴³⁾ Л. И. Альбаум, Живопись Афрасиаба. Ташкент, 1975, с. 29, 36.

⁴⁴⁾ Г. Бабаяров и А. Кубатин, К новой интерпретации имени правящего рода Самарканда из надписей в росписях Афрасиаба // Самарканд шахрининг умумбашарий маданий тараққиёт тарихида туган ўрни. Самарканд шахрининг 2750 йиллик юбилейига бағишланган халқаро илмий симпозиум материаллари. Тошкент-Самарканд, 2007, с. 219.

⁴⁵⁾ Исходя из сведений китайских хроник непонятно кем был Тун-о (*T'ung-o*), Самаркандским царевичем, одним из Западных тюрков или же это название страны (см.: E. Chavannes, *Documents sur les TouKiue (Turks) occidentaux* // *Сборник трудов Орхонской экспедиции*, вып. 6, С.-Петербург. 1903, р. 156; Chavannes, *Çin yıllıklarına göre*, р. 211, footnote 216, р. 384.

⁴⁶⁾ Смирнова, Сводный каталог, с. 423.

лакабов как *Илиг ал-Джалил*, *Му'аййид ал-'Адл Илиг*, *Шамс ад-Даула Илиг*, а иногда, сам, без тюркских эпитетов и титулов. Вместе с этим, он часто употребляется с другими тюркскими титулами и эпитетами в форме *арслан-илиг*, *арслан-хан илиг*, *тонга-хан илиг* и др., или же с личными именами, как например Наср Илиг, 'Али Илиг. На монетах слово *илиг* не употребляется перед титулом *хакан*, а также вместе с такими более низшими титулами как *тегин*, *ögä*, *бег*.

По мнению ряда исследователей, у Караханидов носители данного титула являлись представителями династии более низкой ступени, которые находились в качестве правителя во главе выделенного им удела.⁴⁷⁾ Однако, данные монет указывают, что титул *илиг* употреблялся как равнозначный титулу *хакан*, в значении верховный правитель Караханидов. Это подтверждается и активным применением Караханидами этого титула, по причине которого во многих исследованиях эта династия получила название династии "*Илиг-ханов*."⁴⁸⁾

Особо следует отметить, что на сегодня относительно происхождения слова *илиг* имеется очень много различных мнений, равно как и неодинаковы чтения данного слова. Причина в том, что в письменных источниках и на монетах этот титул зафиксирован в форме *ایلیک* или же *ایلیک*, и поэтому исследователи предлагали читать его как *илек*, *илак*, *илик*, *йелик*, *элик* и даже в форме *айлук*. Среди исследователей, только П. Пельо и О. Туран доказали, что его правильной формой была *илиг*. В частности, по мнению О. Турана, вследствие того, что у тюрков государство называлось *иль*, вполне естественно, что его обладателя и правителя называли *иллиг* (букв. «с илем», в смысле «обладатель иля»), которое со временем в результате выпадения сдвоенной

⁴⁷⁾ Х. Дадабаев, Военная лексика в староузбекском языке // Проблемы лексики старо-узбекского языка. Ташкент, 1990, с. 17.

⁴⁸⁾ Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, p. 2.

согласной «л», приобрело форму *илиг*.⁴⁹⁾ О. Хункан, приводя в своем труде это мнение в качестве примера, делает упор на то, что не следует придерживаться точки зрения Атсыза о происхождении слова *илиг* от названия одного вида оленя.⁵⁰⁾

Р. Генч, приводит точку зрения, которая по содержанию повторяет вышеупомянутое мнение О. Турана, но содержит утверждение, что значение слова *илиг* связано со словом *иль* (эль), которое использовалось тюрками сначала в значении народ, а затем по отношению к территории на которой он проживает, и, наконец, оно стало названием той политической организации, которую создал народ, проживающий на определенной территории. Таким образом, возникло слова *иль/ил=государство* и *ил+лиг=илиг*, которое подобно выражению “*девлетлю*” эпохи Османской империи, означало “владеющий народом, страной и государством, их защитник.” Таким образом, *илиг*, по заключению ученого, значит «правитель».⁵¹⁾

Несмотря на то, что подобные точки зрения по поводу происхождения титула *илиг* кажутся логичными, некоторые вопросы препятствуют тому, чтобы точка зрения о его связи со значением “государство” была принята бесспорно. В частности, сведения китайских хроник о том, что один из основателей Тюркского каганата *Ту-мынь* (Бумын) присвоил себе жуаньжуанский титул *каган* и объявил себя *сье-ли/и-ли каганом*, являются причиной появления по этому вопросу различных точек зрения. Хотя, большинство исследователей и отмечают, что слово *и-ли*, приводимое в китайских источниках, соответствует тюркскому *эль/иль* и вследствие чего *и-ли каган*, в действительности, есть *эль-каган* и имеет значение “*каган*

⁴⁹⁾ О. Turan, “İlig Unvanı Hakkında,” *Türkiyat Mecmuası*, VIII (İstanbul 1940), p. 198.

⁵⁰⁾ Hunkan, *Türk Hakanlığı*, p. 84, footnote 154.

⁵¹⁾ Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, pp. 2, 34.

эля/государства.”⁵²⁾ Но, в то же время, фиксация в китайских хрониках того периода тюркского слова *иль/эль* в форме *сье* (*xie*), ставит перед исследователями вопрос, почему первая часть титула Бумын кагана дана в форме *и-ли*?⁵³⁾

По мнению других исследователей слово *сье-ли/и-ли* китайских хроник оозначно с тюркским *элиг/элик* в значении одной из разновидностей оленя; это животное у древних тюрков считалось священным и поэтому в Тюркском каганате его название приобрело значение эпитета. В частности, Э. Эсин пишет: «Считалось, что на священной горе, являвшейся коруком (заповедная территория – *авт.*) правителей, а иногда, кладбищем династии, среди мифических животных, жили настоящие и мифические животные из оленьих, которые, питаясь растущей на священной горе травой бессмертия, были бессмертными. Таким образом, олень и животные из оленьих были символом бессмертия».⁵⁴⁾ При этом автор отмечает возможность осмысления *элиг* как оленя, являющегося символом верховной власти, и эта точка зрения принимается рядом исследователей.⁵⁵⁾

На самом деле, Караханидский титул *илиг* уже на ранних этапах истории Тюркского каганата имел форму *илиг/элиг*, а не *иллиг/эллиг*. А это заставляет задуматься о том, насколько он связан со словом “*иль/эль*” – «государство». В связи с этим, заслуживает внимание мнение Д. Ыылдырыма, относительно тамги правителей древних тюрков, которая зафиксирована на восточной стороне стелы Кюль Тегина: «Архар, в значении дикий баран и дикий олень, или дикий козел, использовался в качестве тамги на стелах.

⁵²⁾ А. Taşağıl, *Gök-Türkler I* (Ankara, 1995), p. 18; Gömeç, *Kök Türk Tarihi*, p. 13.

⁵³⁾ Rybatzki, “Titles of Türk and Uighur Rulers,” p. 207.

⁵⁴⁾ E. Esin, *İslâmiyetten önceki Türk kültür tarihi ve İslâma giriş. Türk Kültür Tarihi El-Kitabı*, II cilt (İstanbul 1978), p. 38.

⁵⁵⁾ İ. Togan, G. Kara and C. Baysal, *Çin kaynaklarında Türkler. Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu)* (Ankara 2006), p. 107.

Среди древних тюрков одним из присущих архару названий, его одной особой разновидности было *элиг/илиг/элик*; его использование во времена Караханидов в форме *элиг/илиг*, как в качестве тамги, так и в качестве одного из титулов, находит связь с легитимацией (правом на правление)». ⁵⁶⁾

Нет сомнений, что изображение оленя/горного козла, которое встречается не только в надписи Кюль Тегина, но и во многих других надписях и каменных скульптурах, относящихся к древним тюркам, являлось тамгой правящего рода Тюркского каганата. Возможно, его название, как и название других священных животных, вошло в качестве титула в систему управления Каганата. В частности, наличие на монетах Западно-Тюркского каганата, чеканенных в Чаче (Ташкентский оазис) в последней четверти VI в. с согдийской легендой *джабгу*, и в начале VII в. с титулом *джабгу-каган* в легенде, тамги в форме горного козла/“элиг”а, дает основание говорить о том, что это изображение у древних тюрков воспринималось как символ власти и легитимности. ⁵⁷⁾ Обычай почитания горного козла в качестве священного животного имелся не только у тюрков, но и у других предшествующих им государственных объединениях Средней Азии. Например, оно нашло отражение во многих произведениях искусства и наскальной живописи саков и скифов, относящихся к середине I тыс. до н.э., а затем и во времена Хунской державы. ⁵⁸⁾

В качестве примера широкого распространения титула *илиг-каган* у древних тюрков можно привести титулы Нивар/Ишбара

⁵⁶⁾ Togan, Kara and Baysal, *Çin kaynaklarında Türkler*, p. 107.

⁵⁷⁾ G. Babayar, *Köktürk Kağanlığı sikkeleri Katalogu – The Catalogue of coins of Turkic Qaghanate* (Ankara: TİKA, 2007), p. 30; G. Babayar, “Batı Köktürk sikkelerinde görülen damgaların menşei üzerine,” 38. *İCANAS 10-15/09/2007 Ankara/Türkiye Bildiri Özetleri Kitabı, Abstracts* (Ankara, 2007), pp. 292-293.

⁵⁸⁾ А. Д. Грач, Вопросы датировки и семантики древнетюркских тамгаобразных изображений горного козла // Тюркологический сборник, 1973, с. 316-333.

кагана (581-587) *Hsieh/Yi-li ju-lu she mo-he shi-bo-luo ke-han* (*Илиг Кюлюг Шад Бага Ишбара каган)⁵⁹⁾ и Ту-би шада/*Tou-pi She* (620-630) *Cüe-ли каган*, который он получил при восшествии на трон.⁶⁰⁾ Таким образом, мы полагаем, что титул *илиг* был образован от названия священного животного и со временем получившего значение «правитель», которое во времена древних тюрков стало употребляться в их системе управления в форме *илиг-каган*, и иногда просто в форме «*илиг*». В действительности, сведения, указывающие на употребление слова *илиг* только в значении «правитель» связаны непосредственно с падением Уйгурского каганата в Отыкене в 840-х годах и образовавшемся в 860-х годах в Турфанском оазисе Уйгурским государством Кочо. Это подтверждается именами таких представителей правящей династии этого государства как *Иль-Бильге Тенгри Илиг* (954), *Арслан Бильге Тенгри Илиг* (981, 984), *Бёгю Бильге Тенгри Илиг* (996-1007), где слово *Илиг* стоит в конце, после имен и эпитетов данных правителей.⁶¹⁾

Употребление правителями Караханидов рассмотренных выше эпитетов как *богра*, *арслан*, *тонга*, *илиг* в большинстве случаев с верховными титулами *хакан* и *тегин*, и иногда с титулом *ögä*, указывает на построение ими своей системы титулов на основе древнетюркских традиций. В частности, на основе традиций, употреблявшихся с эпохи Тюркского каганата. В этой системе имели приоритет эпитеты-титулы, образовавшиеся от названий животных, обладавших древним сакральным статусом.

В большинстве случаев на монетах Караханидов мы видим титулы, образованные от названий животных в формах *йаган-хан*, *йаган-тегин* (йаган-“слон”), *чагры-хакан* (чагры-“сокол”), *тогрул-хакан*, *тогрул-тегин* (тогрул-“орел”), *böри-тегин* (böри-

⁵⁹⁾ Rybatzki, “Titles of Türk and Uyghur Rulers,” pp. 216-217.

⁶⁰⁾ A. Taşağıl, *Gök-Türkler I*, 2 baskı (Ankara 2003), pp. 72, 102 .

⁶¹⁾ Rybatzki, “Titles of Türk and Uyghur Rulers,” pp. 251-252.

“волк”), *барс-ögäi* (барс-“тигр, барс”). Они занимают место перед титулами в качестве эпитетов. Среди них особо следует отметить слово *бöри*. Интересно сведение китайских источников: «(Тюрки) иногда учреждают *фу-линь (бöри) каганов*; [*фу*]-*линь* суть название волка. Из-за их алчности и склонности к убийствам дают такое проименование». ⁶²⁾ Это указывает, что титул *бöри-тегин*, встречающийся у Караханидов корнями уходит в древнетюркскую эпоху.

Итак, чем же объясняется названные сходства? Были ли Караханидские правители в достаточной степени осведомлены о своем древнетюркском прошлом, или же о государствах, основанных династиями тюркского происхождения в период после Тюркского каганата? Знали ли они, например, о Тюргешском каганате (699-756), а также в существовавших в IX – X вв. государственных объединениях (государства Карлукских ябгу, Огузских ябгу, Кимекском ханстве), имевших развитую систему титулов? Можно ли считать монетную титулатуру Караханидов наследницей названных преемницей прежней традиции?

У вышеупомянутых государственных объединений, кроме Тюргешей, монетный чекан на сегодня не известен. Однако найденный в последние годы нумизматический материал показывает, что правители Карлуков делали попытки наладить чекан монет с согдийскими легендами. На монетах Тюргешского каганата, выпускавшихся без всяких изображений по китайскому образцу, имелась легенда согдийским письмом “*баги тюргеш каган пани,*” на которых кроме титула *каган* не имеется других титулов, нашедших свое отражение на монетах Западно-Тюркского каганата, в чем и заключается его особенность.

У древних тюрков такие эпитеты как *Богра, Арслан*

⁶²⁾ Liu Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına göre*, p. 21; Ю. А. Зуев, Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002, с. 36-37.

употреблялись не только с титулом верховного правителя *каган*, но и более низшими, как *тегин*, *иркин*, *тархан*. У Караханидов же мы видим, что такие титулы как *богра-хакан*, *арслан-хакан* имели только верховные правители. Возможно данные эпитеты в период после эпохи Тюркского каганата, в результате еще не осмысленных нами трансформаций, дошли до Караханидов и начали употребляться в их системе титулов (а значит и в управлении) совместно с высшими титулами. Если носители этих эпитетов в системе управления Западно-Тюркского каганата находились на низких ступенях иерархии, то при Караханидах они прилагались к носителям самых высоких политических страт. Тем не менее, их использование не только с титулом верховных правителей Караханидов – *каган*, но и с титулом зависимых от них правителей уделов младших представителей правящего дома (*тегин*, *богра-тегин*, *арслан-тегин*), напоминает положение эпитетов *богра* и *арслан* во времена Западно-Тюркского каганата.

Имеются ли другие факты, которые позволят нам сделать предположение о заимствовании эпитетов и титулов Караханидами и их связи с Западными тюрками? В известных нам на сегодня в Орхонских надписях и в китайских хрониках, среди многочисленных эпитетов (*бильге*, *алп*, *тонга*, *кара*, *бёри* и др.), сопровождающих титулы знати как Первого так и Второго Восточно-Тюркских каганатов, эпитеты *богра* и *арслан* не встречаются. Вместе с тем, сведения письменных источников свидетельствуют, что эти оба эпитета были свойственны системе титулования Западно-Тюркского каганата. Рядом со стелами восточных тюрков найдено значительное число скульптур льва (*арслан*), указывающих на его значительное место в верованиях древних тюрков. Однако *арслан* в качестве эпитета не отмечен в системе титулования Восточных тюрков, являясь характерным только для Западных тюрков. Наличие изображения льва на доисламских монетах, связанных с Западными тюрками династии Тудунов Чача (Ташкент) (640-750) и правителей Отрара, Тараза

(Южного Казахстана) также важный факт. О. И. Смирнова связывает его с тем, что лев почитался у древнетюркских племен в качестве тотема.⁶³⁾

Иконография монет и система титулов, управленческие центры, а также нахождение Караханидов на территории Восточного Туркестана и Трансоксианы/Западного Туркестана, где преобладала оседло-земледельческая культура, заставляет выделять очевидные параллели в использовании былых традиций, заимствованную, по всей вероятности, из Западно-Тюркского каганата, построившему свое правление именно на той же территории. Преемственность «Караханиды – Западные тюрки» проявляется не только в системе титулов, но и, по мнению В. В. Трепавлова, в заимствовании Караханидами многих сторон системы управления Западно-Тюркского каганата, согласно которому, Караханиды (карлуки, чигили, ягма) воспользовались традициями Западно-Тюркского каганата.⁶⁴⁾

К тому же, в искусстве таких оазисов как Чач, Отрар, Исфиджаб (Сайрам), Тараз, т.е. от бассейна Средней Сырдарьи до Семиречья, изображение льва занимало важное место и проявилось почти с первого тысячелетия до н.э. на монетах, печатях, керамике и других произведениях искусства. Хотя, Э. Эсин связывая появление, изображение льва в культуре древних тюрков с буддизмом, считала, что это связано с уважением, которое проявляли тюркские каганы этой религии.⁶⁵⁾ Однако, распространение культа льва в Семиречье и прилегающих к нему областях в эпоху намного ранее, чем время существования Тюркского каганата, т.е. в период до н.э., показывает, что это мнение поспешное.

⁶³⁾ О. И. Смирнова, Очерки из истории Согда. Москва, 1970, с. 182-185.

⁶⁴⁾ В. В. Трепавлов, Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. Москва, 1993, с. 95.

⁶⁵⁾ Esin, *İslâmiyetten önceki Türk*, p. 93.

Не связано ли происхождение изображений животных на монетах Караханидов с тем, что эта династия правила в оседлых оазисах, как Восточного Туркестана, так и Мавераннахра, где имелаась многовековая традиция монетного чекана? В частности, наличие изображения льва на монетах Ташкента, Тараза и некоторых оазисов Восточного Туркестана докараханидской эпохи, возможно, является одной из традиций. При отсутствии сведений письменных источников, трудно доказать, заимствовали ли Караханиды изображение льва на своих монетах у своих предшественников. Ясно лишь то, что Караханиды появились как преемники определенных политических, культурных и идеологических традиций, и эта былая традиция не могла исчезнуть вовсе. Тем более что представители этой династии всячески подчеркивали свою связь с древним кругом героев сакральных сказаний, что выразилось также в их приверженности к древней и сакральной зооморфной традиции, воплощавшейся как в титулатуре, так и в коропластике на монетах и предметах роскоши. Происхождение ряда титулов и эпитетов, встречающихся у Караханидов (*илиг, богра, арслан, тонга*) связано с тем почтением у древних тюрков к некоторым тотемным животным, признание за ними символов силы, стремительности, хитрости, изворотливости, ярости, каковыми качествами должны были обладать главы родов, военные начальники и затем правители в сложившейся системе политических образований. Согласно мнению Э. Эсина, в эпоху Тюркского каганата такие животные как леопард (*тонга*), *барс*, *ирбис* считались символом мужества и храбрости, и таким образом стали избираться в качестве имен и титулов правителей.

Приложение

Схожие титулы и эпитеты, использовавшиеся в именах династов Тюркского и Караханидского каганатов

*(эпитеты в таблице даны курсивом, а титулы обычным шрифтом)

№	титулы и эпитеты	употребление титулов и эпитетов в Тюркском каганате	употребление титулов и эпитетов в Караханидском каганате
1	<i>alp</i>	alp-qayan	alp-tegin, alp bilgä[tegin?]
2	<i>arslan</i>	arslan-tarqan	arslan-xaqan, arslan qara-xaqan arslan-tegin;
3	<i>bars</i>	bars-beg	bars-ögä
4	beg	beg	beg/bek
5	<i>bilgä</i>	bilgä-qayan, bilgä-šad, bilgä-tegin	qutluy bilgä-xan/xaqan, qılıč bilgä-xan, alp-bilgä [tegin?]
6	bitigči	bitigči	bitigči
7	<i>boğra</i>	*boğra-tegin, qara-boğra	boğra-xaqan, boğra-tegin, qara boğra-xaqan
8	<i>böri</i>	*böri-šad, böri-tegin?	böri-tegin
9	buyruq	buyruq	biruq
10	čabiš	čabiš	čawuš
11	čoban	čoban	čoban
12	<i>el</i>	el-qayan, el-tegin, el-ögä	el-ögä
13	el-begi	*el-begi?	el-begi
14	elči	elči	elči
15	<i>elig</i>	elig-qayan	elig-xan

16	<i>inal</i>	inal-qayan, inal-tegin, inal-tarqan	yinal inal-tegin
17	inanču / inanč	inanču	inanč
18	kül-erkin	kül-erkin	kül-erkin
19	ögä	ögä, *el-ögä	el-ögä, qılıč-ögä, tonga-ögä, xutluy-ögä, sübaşı-ögä
20	sängün / sangun	sängün / sangun	sayun?
21	<i>sebig / sebük</i>	sebig kül-erkin, bilgä sebig-qatun	sebük (?) -tegin
22	<i>sim / kümüš?</i>	sim	kümüš
23	sübaşı	sübaşı	sübaşı-ögä
24	tamyači	tamyači	tamyači
25	tapuyliý	tapuyliý	tapuyči
26	tarqan	tarqan	tarxan
27	tegin	tegin	tegin
28	tudun	tudun	tuzun
29	<i>toyan</i>	baya toyan-qayan?	qutluy toyan-xan, qadір toyan-hakan; toyan-tegin
30	<i>tonga</i>	tonga-tegin	tonga-tegin, tonga-ögä
31	<i>türk</i>	bilgä türk-qayan, *el qutluy šad türk bilgä baya işbara qayan, türk bilgä täñri qutluy eltäriš qayan	türk-xaqan, alp kilič tonga bilgä türk toyril xaqan, elig-xan türk, yayan türk-tegin, sübaşı tegin türk
32	<i>qara</i>	*qara-qayan, qara-čor	qara-xaqan, qara-xan
33	<i>qumar / xumar</i>	qumar-čor	xumar-tegin
34	<i>qutluy</i>	*qutluy-qayan, *qutluy bilgä-qayan,	qutluy bilgä-xan/xaqan, qutluy toyan-xan, xutluy-ögä

35	<i>uluγ</i>	*uluγ-qayan, uluγ-tarqan	uluγ toγrıl-xan, uluγ čayrı-xan, uluγ-tegin
36	yabγu	yabγu, yabγu-qayan...	yavγu
37	yalabač	yalabač	yalafar?
38	<i>yanga / yaγan</i>	yanga-eltäbär	yaγan-xan, yagan/yanga/yangan-tegin, yaγan türk-tegin

**КУЛЬТУРНЫЙ ПЕРФЕКЦИОНИЗМ
В ХИВИНСКОЙ ПРИДВОРНОЙ СРЕДЕ
ПРИ МУХАММАД РАХИМ-ХАНЕ II
КАК СПОСОБ ПРОТИВОСТОЯНИЯ
РЕЖИМУ РОССИЙСКОГО ПРОТЕКТОРАТА¹⁾**

Афтандил Эркинов

Прежде, чем перейти к основному содержанию статьи, полагаю, что было бы уместным пояснить термин «протекционизм», составляющий основную идею настоящей статьи. Перфекционизм (от французского perfection) – убежденность в том, что совершенствование, как собственное, так и других людей, является той целью, к которой должен стремиться человек. Предполагается, что искомое совершенство включает, прежде всего, добродетели, а также развитие присущих человеку талантов и дарований. Имеется социально предписанный перфекционизм:

¹⁾ Некоторые идеи статьи были разработаны в рамках проекта (AZ 10/ZA/08), поддерживаемого Фондом Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung) (Германия). Настоящая работа носит характер предварительных рассуждений и служит постановке проблемы. Благодарю коллег У. Абдурасулова и Х. Аминова за помощь и советы.

потребность соответствовать стандартам и ожиданиям других людей. Перфекционизм может проявляться в стремлении довести любое действие до идеала, повышенном внимании к мелочам, гонке за наилучшим результатом. В искусстве под перфекционизмом понимается стремление к предельному совершенству художественного творчества. Мне кажется, что такой случай перфекционизма в отношении придворного искусства имел место при Мухаммад Рахим-хане II (1864–1910).

Он был выходцем из династии Конгратов (1804–1920). Именно при нем 29 мая 1873 г. Хивинское ханство было завоевано Российской империей и с тех пор находилось под ее протекторатом.²⁾ Несмотря на свое вассальное положение, по выдвигаемой нами гипотезе, этот правитель стремился противостоять зависимости от Российской империи, выбрав путь развития и совершенствования своей придворной культуры. В данной статье мы рассмотрим, как и каким путем Мухаммад Рахим-хан II (далее – Мухаммад Рахим-хан) намеревался осуществить свои планы в этом направлении.

До настоящего времени история Хивинского ханства периода Конгратов не исследована достаточно подробно. Известно не менее тридцати первоисточников по истории этой династии. Однако их большая часть еще не издана и достаточно не изучена. Тем не менее, был опубликован ряд исследований по истории Хивы конца XIX – начала XX вв.³⁾ Появились некоторые работы,

²⁾ Y. Bregel, *Bibliography of Islamic Central Asia*, part II, compiled and edited by Yuri Bregel (Indiana University, 1995).

³⁾ Ю. Е. Брегель, Сочинение Баяни “Шажара-йи Хваразмшахи” как источник по истории туркмен // Краткие сообщения института народов Азии, XLIV, Литературоведение и изучение памятников. Москва, 1961, с. 125-157; Y. Bregel, “The Tawarikh-i Kharazmshahiya by Thana’i: The Historiography of Khiva and the Uzbek Literary Language,” *Aspects of Altaic Civilization II. Proceedings of the XVIII PIAC, Bloomington, June 29-July 5, 1975*, ed. L. V. Clark, P. A. Draghi (Bloomington, 1978), pp.17-32; Y. Bregel, “Tribal Tradition and Dynastic History: The Early Rulers of the Qongrats According to Munis,” *Asian and African Studies*, 16/3 (1982), pp. 392-397; К. Муниров, Хоразмда тарихнавислик. Тошкент, 2002.

посвященные истории завоевания Хивинского ханства Российской империей в 1873 г. в период его протектората.⁴⁾ Непосредственно по истории культурной жизни этого периода написано немного. В целом, ситуация постепенно меняется в лучшую сторону – появляются научные издания текстов или исследования, созданные на основе первоисточников.⁵⁾ Публикация и

⁴⁾ Jo-Ann Gross, “Historical Memory, Cultural Identity, and Change: Mirza ‘Abd al-‘Azim Sami’s Representation of the Russian Conquest of Bukhara,” *Russia’s Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917* (Bloomington, 1997), pp. 203-226; P-G. Geiss, *Pre-Tsarist and Tsarist Central Asia: Communal Commitment and Political Order in Change* (London-New York, 2003); S. Becker, *Russias Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924* (London-New York, 2004); A. Erkinov, *Praying For and Against the Tsar: Prayers and Sermons in Russian Dominated Khiva and Tsarist Turkestan* (Berlin, 2004, ANOR 16); A. Erkinov, “The Conquest of Khiva (1873) in the Eyes of a Poet (Shayda’i),” *Looking at the Coloniser: Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas*, ed. B. Eschment, H. Harder (Würzburg, 2004), pp. 91-116; R. Sela, “Invoking the Russian Conquest of Khiva and the Massacre of the Yomut Turkmens: The Choices of a Central Asian Historian,” *Asiatische Studien/ Etudes Asiatiques*, LX/2 (2006), pp. 459-477; A. Erkinov, “How Muhammad Rahim Khan II of Khiva (1864-1910) Cultivated His Court Library as a Means of Resistance against the Russian Empire,” *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), pp. 36-49.

⁵⁾ A. Erkinov and Sh. Vahidov, “Une source méconnue pour l’étude de la production de livres à la cour de Muhammad Rahim II (Khiva, fin XIX^e. s),” *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l’Asie centrale islamique*, ed. A. Muminov, F. Richard and M. Szuppe (Tachkent-Aix-en-Provence : IFEAC-Édisud, 1999 ; Cahiers d’Asie Centrale, 7), pp. 175-193 (<http://asiacentrale.revues.org/index576.html>); B. Babadjanov, “Xalvat-i sufixa (G‘arib al-miskin). Anonim,” *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, vol. 3, *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15-19 Centuries)* (Berlin, 2000), pp. 114-217; M. Szuppe, “Dispositions pédagogiques et cursus scolaire à Khiva: un *waqf-nama* de fondation de madrasa, 1214/1799-1800,” *Écrit et culture en Asie centrale et dans le monde turko-iranien, XIVe-XIXe siècles // Writing and Culture in Central Asia and in the Turko-Iranian World, 14th-19th Centuries*, ed. F. Richard, M. Szuppe (Paris: AAEI, 2009; Cahiers de Studia Iranica, 40), pp. 251-284; Н. Ташев, Занимал ли Мухаммад-Йусуф Байани должность диванбеги? // *O‘zbekiston tarixi*, № 2, 2009, с. 14-25; W. R. Ratliff, *Pilgrims on the Silk Road: A Muslim-Christian Encounter in Khiva* (Wipf & Stock, 2010).

дальнейшее изучение первоисточников на академическом уровне только начинает набирать обороты. Предстоит сделать еще очень многое. Слабая изученность культурной жизни затрудняет выдвижение теоретических положений. В данной статье мы намерены выдвинуть гипотезу о стремлении Мухаммад Рахим-хана усовершенствовать свою придворную среду именно через культурные достижения. Как и какими путями ему это удалось, является целью статьи.

Традиционализм как оружие против европейской цивилизации

После завоевания в 1873 г. Хивинское ханство фактически превратилось в вассала Российской империи. 12 августа 1873 г. в Гандумкане/Гандемийане между Россией и Хивинским ханством был заключен мирный договор из 19 пунктов. Согласно пункту №1 договора хивинский хан признал себя покорным слугой российского императора:⁶⁾

“1. Сайид Мухаммад Рахимхан признает себя покорным слугою Императора всероссийского. Он отказывается от всяких непосредственных дружеских сношений с соседними владельцами и ханами и от заключений с ними каких-либо торговых и других договоров, и без ведома и разрешения высшей русской власти в Средней Азии не предпринимает никаких военных действий против них.”

С 1873 г. в хивинском дворце находились российские политические представители. Только с их разрешения Мухаммад Рахим-хан мог принимать решения на государственном уровне. Таким образом, при ограничении политической власти, он не мог реализовать свои возможности во внешней политике. И

⁶⁾ Текст договора – ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 27, д. 7; ф. И-125, оп. 2, д. 3, с. 100.

как следствие этого, удрученный существующим положением, он отказался от участия в развлекательных мероприятиях. Но потеря независимости почти не отразилась на внутренней жизни ханства, в которую Россия вмешивалась лишь затем, чтобы подавить несколько туркменских мятежей. Здесь же стоит упомянуть одно обстоятельство: протекторат повлек за собой установление относительного спокойствия в ханстве. Сократились междоусобицы и набеги (*аламан*) туркменских племен.⁷⁾

Оставаясь полноправным властелином в управлении внутренней жизнью государства, хан мог выбрать два пути развития своего ханства: 1) Воспринять западные ценности, привносимые Российской империей и модернизировать Хивинскую среду/культуру на основе достижений европейской цивилизации; 2) Поддерживать традиционные культурные ценности и не воспринимать западные. Мухаммад Рахим-хан выбрал второй путь и, в сущности, остался традиционалистом. Так он пытался сохранить самобытность и традиционную культуру ханства. По всей видимости, он считал подобный путь способом противостояния империи.

В его понимании приверженность традиционализму состояла не только в поддержании существующих вековых норм духовной жизни, но и, по большому счёту, в воссоздании в дворцовой среде образцовых культурных ценностей мусульманского Востока. Такие действия Мухаммад Рахим-хана, как мы полагаем, должны были привести к расцвету культуры, точнее перерасти в культурный перфекционизм. Совершенствование придворной культуры и создание максимально большого количества поэтических опусов и культурных ценностей при дворе Мухаммад Рахим-хана и было той целью, к которой он стремился.

⁷⁾ О традиции набегов см.: Ю. М. Ботяков, Аламан: социально-экономические аспекты института набега у туркмен (середина XIX – первая половина XX века). Санкт-Петербург, 2002.

О хане положительно отзывался посетивший хивинский дворец в 1908 г. ученый-тюрколог А. Н. Самойлович (1880–1938): “Ныне ханствующий Сеид-Мухаммед-Рахим II – просвещенный покровитель хивинской науки и искусства, проявил полную готовность содействовать научному изучению его страны и открыл мне доступ также и к своим собственным, личным книжным сокровищам.”⁸⁾

При дворе Мухаммад Рахим-хана более 30 поэтов писали поэтические произведения. Он возглавлял их, и даже сам писал стихи под поэтическим псевдонимом (*тахаллус*) Фируз.⁹⁾ По его приказу началось переписывание сотен рукописей, а знаменитые исторические и художественные произведения Востока переводились на чагатайский (тюркский) язык. Продолжались и оттачивались средневековые ценности культуры.¹⁰⁾ Такое стремление к совершенству и идеализации культуры Хивы мы назвали стремлением к перфекционизму. Так как перфекционизм был целью, идеалом Мухаммад Рахим-хана, достичь его – дело

⁸⁾ А. Н. Самойлович, Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство в 1908 году // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях, № 9. Санкт-Петербург, 1909, с. 7 (отдельный оттиск).

⁹⁾ Байани, Шаджара-йи Хваразмшахи. Ркп. ИВ АН РУз, № 9596, л. 4996 (переписан 1333/1914-1915 г.) (Собрание восточных рукописей Института востоковедения Академии наук Узбекской ССР. под редакцией и при участии А. А. Семенова. т. VII. Ташкент, 1964, №5031); Мухаммад Юсуф Баёний. Шаджараи Хоразмшохий. И. Адизова нашри // Мерос. Тошкент. 1994, 256 б.; Н. Ф. Hofman, *Turkish Literature a Bio-bibliographical Survey*, section III, part I, vol. 3 (Utrecht, 1969), pp. 54-63; vol. 6, pp. 27-32; J. Eckmann, “Die tschaghataische Literatur,” *Philologiae Turicae Fundamenta*, vol. II, (Wiesbaden, 1964), pp. 390-391. Издания его стихов: Мухаммад Рахимхон Феруз, Элга шоху ишкка кул. Девон, Г. М. Исмоилова нашри, Тошкент, 1994.

¹⁰⁾ В период протектората под влиянием России в хивинской среде появились кое-какие новшества европейского типа. Однако они были незначительными (см. далее).

не из легких. Ниже мы намерены более подробно осветить принятые ханом меры.

Предмет для подражания

В задуманной идее Мухаммаду Рахим-хану нужен был образец, на которого можно было бы ориентироваться и приближаться к этому образцу. Одним из основных образцов-идеалов Мухаммад Рахим-хан выбрал период поздних Тимуридов – эпоху правления Хусайна Байкары (1469–1506), когда культура в Герате достигла наивысшего уровня. Развивались архитектура, прикладные виды искусства, каллиграфия, книжное дело. Интерес к культурному наследию Тимуридов (1370–1506) проявился в подражании культурным моделям той эпохи. Данное явление нами было названо «тимуридским маньеризмом», в смысле интереса и подражания личности Амира Тимура (1370–1405) и Тимуридов. То есть некая имитация культурных моделей той эпохи.¹¹⁾ Такое стремление можно также обнаружить в подражании таким личностям эпохи Тимуридов, например, таким, как Хусайн Байкара и придворный поэт ‘Али Шир Нава’и (1441–1501). Поэзия хивинского двора в начале XX в. все еще продолжала традиции поэзии ‘Али Ширы Нава’и – традиции эпохи средних веков, золотого века чагатайской литературы. Этот факт отмечали А. Н. Самойлович и глава хивинских поэтов Ахмад Табиби.¹²⁾

¹¹⁾ A. Erkinov, “Timurid Mannerism in the Literary Context of Khiva under Muhammad Rahim-khan II (Based on the Anthology *Majmu‘a-yi shu‘ara-yi Firuz-shahi*), *Bulletin of ICAS / Вестник МИЦАИ*, vol. 8 (2008), pp. 61-62. Образ и культ Тимура и Тимуридов сыиграли большую роль в посттимуридской Средней Азии, особенно в трех ханствах данного региона. Например, см.: R. Sela, *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia* (Cambridge University Press, 2011).

¹²⁾ A. Erkinov, “A. N. Samojlovich’s visit to the Khanate of Khiva in 1908 and his assessment of the literary environment,” *International Journal of Central Asian Studies*, № 14, 2010, pp. 113-114, 137.

По-видимому, Мухаммад Рахим-хан намеревался показать, что и его придворные круги, и он сам по уровню культурной традиции не уступают Хусайну Байкаре и тюркскому классику этой эпохи – поэту ‘Али Ширу Нава’и. При хивинском дворе поэтическим творчеством начали заниматься десятки интеллектуалов, которые одновременно сочетали в себе поэтов, каллиграфов, переводчиков, историков. Сам Мухаммад Рахим-хан писал стихи, и при этом он во многом подражал творчеству Нава’и. Все его окружение писало, в основном, на чагатайском (тюркском) языке и также подражало творчеству Нава’и.

В целом в девятнадцатом столетии многое было связано с именем Тимура. Мы можем даже констатировать попытки историков Хивы (во времена династии Конгратов) и других ханств Средней Азии, стремившихся охватить и даже подражать историографии Тимуридов и тимуридским моделям легитимации.¹³⁾ При гератском дворе были очень знамениты поэтические и музыкальные вечера Хусайна Байкары. Кроме ‘Али Шира Нава’и, в этот период творили такие знаменитые деятели искусства и литературы как классик персидской литературы ‘Абд ал-Рахман Джами (1414–1492), художник Камал ал-Дин Бехзад (1470–1506) и другие. Период творчества ‘Али Шира Нава’и считался золотым веком чагатайской (тюркской) литературы. В посттимуридский период эпоха Хусайна Байкары рассматривалась как культурная модель для многих других династий и культурных центров. Начиная с конца XV в., подобный стиль подражания существовал во многих регионах – Средней Азии, Турции и Иране.¹⁴⁾

¹³⁾ R. Sela, “A Different Reassessment of Amir Timur’s Legacy in Central Asia,” *Ölümünün 600. yılında Emir Timur ve Mirasi Uluslararası Sempozyumu. International Symposium on Amir Timur and his heritage in the 600. death anniversary*. 26-27 mayıs 2005. Bildiriler/Papers, ed. A. Kara, Ö. Isbilir (Istanbul, 2007), p. 28.

¹⁴⁾ См. библиографию: Erkinov, “Timurid mannerism.”

Путешественник из Османской империи Эвлия Челеби (1611–1682) выразил свое почтение и уважение личности Тимурида Хусайна Байкары. В своем произведении он ставит Хусайна Байкару в один ряд с легендарными правителями Джемшидом и Искандаром, известными как образцы доблести и достоинства. В качестве эталона своей культурной среды он описывает Османские фестивали музыки под названием “Сезоны Хусайна Байкары” (Hüseyin Baykara fasılları) и обращает внимание на особые Османские собрания, названные “Собрания/вечера Хусайна Байкары” (Hüseyin Baykara meclisleri) или “Беседы Хусайна Байкары” (Hüseyin Baykara sohbetleri).¹⁵⁾ Значит, изысканные вечера искусства при дворе Тимурида Хусайна Байкары славились далеко за пределами Хорасана. Мухаммад Рахим-хан тоже стремился, чтобы его вечера музыки и поэзии походили на собрания Хусайна Байкары. Для этого он предъявил высокие требования и к себе, и к участникам упомянутых вечеров (об см. ниже).

В качестве имитации позднетимуридской среде в Хивинском ханстве можно привести и другой пример. В конце XIX в. один из чиновников Хивинского двора, поэт и композитор Камил Хваразми/Хорезми (1825–1899), восхваляя Фируза, писал:¹⁶⁾

كاملا شهنشاھنك نظم كوھر افشانين
كورسه بنده بولغايلار فضلئ عمر خاتلار

Эй Камил, если россыпь жемчужин стихов твоего правителя
[=Фируза],
увидели бы Фазли и ‘Умар-хан, то [они] стали бы [его] слугами.

‘Умар-хан – кокандский правитель (1810–1822) и поэт, а Фазли – поэт Фазли Намангани. Они считались лидерами Кокандской

¹⁵⁾ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. O. Ş. Gökyay (Istanbul, 1996), pp.100, 102, 105, 207, 306; L. Uluç, *Turkman Governors Shiraz Artisans and Ottoman Collectors Sixteenth Century Shiraz Manuscripts* (Istanbul, 2007), p. 503.

¹⁶⁾ О. Матякубов, Р. Болтабоев, Х. Аминов, Ўзбек нотаси. Тошкент, 2007, 210 б.

придворной литературной среды. Почему Камил Хваразми делает упор на превосходстве Фируза именно как поэта над поэтами Коканда? Или это традиционное преувеличение поэтического мастерства своего правителя?

Все дело в том, что в хивинской среде существовало соревнование с Кокандским двором, в котором хивинцы старались подчеркнуть собственное превосходство. При этом поэзия не была самоцелью. За подобным сравнением стояло отмеченное нами подражание Тимуридам при хивинском дворе, то есть политическая цель.

В мухарраме 1324 г. / февраль-март 1906 г. в хивинской придворной литографии был издан известный в науке сборник “*Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи*” (Собрание поэтов [из окружения] шаха Фируза) под названием “*Маджма‘-йи си шуара шахи найрави Феруз.*”¹⁷⁾ В 1908 г. он был переписан в виде отдельной рукописи (о нем см. ниже).¹⁸⁾ Данный сборник был составлен Ахмадом Табиби (1868–1910) по приказу Мухаммада Рахим-хана II. В нем приведены стихи более 30 поэтов хивинской придворной среды, которые более трех тысяч газелей – подражания газелям Мухаммада Рахим-хана. Поэты-подражатели были государственными деятелями или приближенными Мухаммада Рахим-хана. Все стихи из сборника написаны на турки/чагатайском языке.

Основой для возникновения сборника послужила другая поэтическая антология – “*Маджму‘а-йи ша‘иран*” (Сборник поэтов), составленная в 1821 г. в городе Коканде при дворе ‘Умар-

¹⁷⁾ *Маджма‘-йи си шуара шахи найрави Феруз.* Хива, 1324 [1906] (Фонд литографии ИВ АН РУз, № 27).

¹⁸⁾ *Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи.* Ркп. ИВ АН РУз, № 1152 (переписан 3 сафара 1326 г. / 8 марта 1908 г., переписчик Мухаммад Йа‘куб Диван Харрат ибн уста Курбан-нийаз Хваразми (Собрание восточных рукописей Института востоковедения Академии наук Узбекской ССР. под редакцией и при участии А. А. Семенова. т. II. Ташкент, 1954, № 1691). (“Turcs,” *Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. X, pp. 728-782; Ўзбек адабиёти тарихи. IV жилд, Тошкент, 1978, 22 б.)

хана.¹⁹⁾ Первым на это указал А. Н. Самойлович, посетивший хивинский дворец в 1908 г. Таким образом, поэты окружения Мухаммада Рахим-хана шли тем же путем в “*Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи*.” Цель данного сборника и “*Маджму‘а-йи ша‘иран*” из Коканда одинакова.²⁰⁾ Фируз не хотел отставать от «культурных образцов» прежних эпох. При нем были составлены еще два поэтических сборника именно в те же 1906-1908 гг.: “*Мухаммасат-и маджма‘ ал-шу‘ара-йи Фируз-шахи*” (Сборник мухаммасов поэтов [из окружения] шаха Фируза), “*Хафт шу‘ара-йи Фируз-шахи*” (Семь поэтов [из окружения] шаха Фируза). Такое соперничество еще раз подтверждает, что при Мухаммаде Рахим-хане подражание (по нашим наблюдениям, косвенное) Тимуридам (вне зависимости от его политической антиимперской подоплеки) имело место в государственной политике Хивинского ханства. Одновременно стоит отметить, что о данной имитации мы пока еще не имеем ярко выраженных примеров. Несмотря на это, приведенные выше и далее косвенные примеры подтверждают представленные нами трактовки Хивинской придворной среды.

Макам при дворе Мухаммада Рахим-хана

Историки-современники Мухаммада Рахим-хана утверждали, что после 1873 г. (падения Хорезма) он вел уединенную жизнь, пребывал в удрученном состоянии духа, утратил интерес к обычным занятиям и развлечениям, и не знал, чем заняться для своего утешения. В данной ситуации вышеупомянутый Камил Хваразми (Пахлаван-нийаз Мирзабаши), а также другие придворные предложили Мухаммаду Рахим-хану устраивать поэтические и музыкальные вечера:

¹⁹⁾ *Маджму‘а-йи ша‘иран*. Ркп. ИВ АН РУз, № 7510, переписчик Мухаммад Йунус Самарканди. Переписан в 1238/1822–1823 г.

²⁰⁾ Erkinov, “Timurid mannerism,” pp. 61-62.

“Когда Мухаммад Рахим-хан II увидел в своем краю другую превосходящую его силу,²¹⁾ то некоторое время он находился под плохим впечатлением от этого. Не мог найти занятие для своего утешения. Однако его окружение, особенно музыковед Пахлаванийяз Мирзабаши, узнав состояние правителя, заинтересовали его в организации (поэтических) собраний.”²²⁾

После этого Мухаммад Рахим-хан занялся организацией поэтических придворных собраний. На этих вечерах читались стихи, устраивались поэтические состязания, и каждый вечер при дворе часами звучала классическая традиционная музыка – *макам*... Таким образом, для Мухаммада Рахим-хана оставалась только одна отрасль – культура, посредством которой он мог бы “утешиться” и самовыразиться как правитель.

Одновременно, не стоит связывать проведение вечеров при дворе только с политической ситуацией, в которой находился хан. Поэт Агахи в своем историческом произведении “*Шахид ал-икбал*” (Свидетель счастья) писал о первых годах правления Мухаммада Рахим-хана (примерно после 1864 г.). Он утверждает, что Мухаммад Рахим-хан много времени посвящал беседам с учеными; на этих собраниях они вели дебаты по религиозным вопросам, читали исторические и поэтические произведения; поэты читали свои стихи, восхвалявшие правителя ... Именно в этот период Мухаммад Рахим-хан начал писать стихи.²³⁾

Основой хивинских придворных вечеров были *макамы* – классическая восточная музыка. Приведем один пример-предание из жизни придворной среды, связанный с *макамами*. Однажды, по

²¹⁾ Имеется в виду протекторат Российской империи.

²²⁾ Мулла Бекжон Раҳмон ўғли, Муҳаммад Юсуф Девонзода. Хоразм мусикий тарихчаси. Тошкент: Ёзувчи, 1998, 12 б.; Н. Полвонов, Хива хонлигидаги ҳаракатлар ва сиёсий партиялар тарихи (Хоразм мисолида 1900-1924 йиллар). Тарих фанлари номзоди диссертацияси. Тошкент, 2005, 41-42 б.

²³⁾ Муҳаммад Ризо Эрнийезбек ўғли Огаҳий, Шоҳиду-л-икбол (Иқбол шаҳодати). Н. Шодмонов нашти. Тошкент, 2009, 33-35 б.

приглашению Мухаммада Рахим-хана, Хиву посетили музыканты из Бухары. Хан тоже держал целый ансамбль придворных музыкантов, который играл главную роль на устраиваемых им вечерах. Правитель хотел показать гостям высокий уровень мастерства своих музыкантов в исполнении *макама*, который является сложным для исполнения музыкальным жанром. Возглавлять весь ансамбль было поручено исполнителю партии на *буламане* (музыкальный духовой инструмент). Человек, который играл на этом инструменте, был в пожилом возрасте, звали его Баба-буламан, то есть Дедушка-буламанщик. Играть на *буламане* и одновременно возглавлять весь ансамбль музыкантов было трудным делом. Несмотря на это буламанщик достойно возглавил ансамбль и исполнил свою часть музыки для *макама*. За это Мухаммад Рахим-хан наградил его золотыми монетами. Все были довольны. Однако на следующий день утром Баба-буламан проснулся от стука и шума, исходящего с крыши его дома. Он вышел на улицу и увидел, что мастера-строители рушили крышу. Он рассердился и приказал им уйти, подчеркнув, что он является дворцовым музыкантом. Мастера ответили, что они рушат крышу его дома по приказу самого Мухаммада Рахим-хана. Музыкант Баба-буламан в большом удивлении прибежал к хану и спросил, в чём состоит его грех. Мухаммад Рахим-хан ответил: Вчера вы совершили ошибку при исполнении самых высоких нот, самой высшей точки *макама*. Таким образом, вы испортили *макам*, и он остался без самой высшей части, незавершенным. Вот я решил вам показать ваш грех через снесение крыши – самой высокой части вашего дома. Посмотрим, как будет выглядеть ваш дом без крыши». Музыкант попросил прощения за свои музыкальные грехи, и хан его простил.²⁴⁾

В другой раз, когда один из музыкантов сыграл фальшиво, хан

²⁴⁾ Комил Аваз, Олис оҳанглар: Бадиа / Distant sounds and melodies: Essay. Тошкент, 1997, с. 21-23; 131-133.

приказал дать ему 50 ударов плетью. Как видим, Мухаммад Рахим-хан стремился, чтобы его вечера музыки соответствовали высокому уровню музыкального искусства. Автор антологии о поэтах Хивинского ханства “*Тазкират ал-шуара*” (Антология поэтов) Хасан-мурад кари Лаффаси (1898–1942) писал, что рядом с Мухаммад Рахим-ханом постоянно находилось от пяти до десяти музыкантов, которые упражнялись на своих музыкальных инструментах.²⁵⁾

Такое высокое качество музыкальных дворцовых вечеров было связано с местом музыки в культурной жизни Хорезмского оазиса. И не зря Мухаммад Рахим-хан в первую очередь делал упор на музыку и *макамы*. Именно в Хивинском ханстве при дворе в конце XIX в. впервые была создана нотная запись музыки. Хорезмский макам был особым направлением в искусстве *макамов* Средней Азии. Имелись рукописи, содержащие специальные нотные записи с параллельными текстами для исполнения *макамов*.²⁶⁾ В своих мемуарах “*Хоразм навазандалари*” (Поэты и музыканты Хорезма) бывший придворный поэт хивинского двора – Хадим (родился 1878 г.), при оценке поэтов в своей антологии, одним из атрибутов в оценке ставил знание музыки.²⁷⁾ Даже сам Мухаммад Рахим-хан сочинял музыку.²⁸⁾

Итак, стоит отметить, что музыкальное оформление вечеров при дворе Мухаммада Рахим-хана имело свою почву и культурные традиции в истории региона.

Поэтический максимализм

Характеризуя культурную жизнь Хивы, необходимо подчеркнуть,

²⁵⁾ Лаффасий, Тазкират ал-шуара. Ркп. ИВ АН РУз, № 9494, л.12.

²⁶⁾ См. ркп. ИВ АН РУз, № 1199; № 7406; Мулла Бекжон Раҳмон ўғли, Мухаммад Юсуф Девонзода, Хоразм мусикий тарихчаси.

²⁷⁾ Бобожон Таррох Азизов – Ходим, Хоразм навазандалари. Тошкент, 1994, 9 б.

²⁸⁾ Мулла Бекжон Раҳмон ўғли, Мухаммад Юсуф Девонзода, Хоразм мусикий тарихчаси, 35 б.

что Мухаммад Рахим-хан стремился к совершенству своей культурной дворцовой среды. Это привело к поэтическому максимализму – созданию огромного количества стихов хивинскими придворными поэтами. Как мы указывали выше, свыше 30 поэтов занимались поэтическим искусством при дворе Мухаммада Рахим-хана. Многие из этих поэтов создали свои диваны (сборники стихов). Однако каковы особенности их «поэтической кухни» и какова в нем роль политической ситуации в ханстве – это отдельная проблема. Точно одно – почти каждый из этих поэтов создал свои поэтические сборники (*диван*). Создание *дивана* являлось показателем того, что поэт достиг мастерства, стал зрелым мастером. Это тоже было важным фактором для Мухаммад Рахим-хана, который заботился об усилении и улучшении своей придворной поэтической среды. Байани, говоря о событиях 1908 г. в, писал:

قىلدى لار و اوزلارى هم بورون دين فيروز خان حضرت لارى شعر كا كوب ذوق
تخلصى بيرله متخلص بولوب شعر آيتور ايردى لار سونكراق شعرغه كوبراق
حريص بولدى لار هر كيشى نينك شعر آيتماق غه سهل قابليتى بولسه نوعى شعر
لارنى آيتيب دركاه على غه آليب بارا بيردى لار شاعر لار نينك عددى كم بيش
قرق غه ياقوق باردى²⁹⁾

“[Мухаммад Рахим-хан] хан любил наслаждаться стихами. Он еще с давних времен писал стихи под псевдонимом (*тахаллус*) Фируз. Со временем стал большим ценителем стихов. И любой человек, имеющий хоть какой-то талант писать стихи, писал их и приносил во дворец. [Таким образом, во дворце] число поэтов достигло 35-40 человек.”

Еще Агахи утверждал, что Мухаммад Рахим-хан щедро одаривал

²⁹⁾ Байани. *Шаджара-йи Х⁶аразмшахи*. Ркп. ИВ АН РУз, № 9596. л. 4996; Мухаммад Юсуф Баёний, Шажараи Хоразмшохий, 256 б.

поэтов.³⁰⁾ Это происходило в ранние годы его правления, в период до завоевания ханства – т.е. до 1873 г. Дворцовый поэт Камил Хваразми писал, что при Мухаммад Рахим-хане поэты были удостоены должного внимания.³¹⁾ В своих мемуарах “*Хоразм навазандалари*” Хадим сообщал о поэтах и поэтической среде дворца Мухаммада Рахим-хана: часть чиновников хивинского двора поэтами стали из-за боязни наказания со стороны Мухаммада Рахим-хана II. Некоторым работникам своего двора он приказывал: «Если вы не станете поэтом, то я прикажу вас побить 100 раз плетью». По утверждению Хадима четыре работника, в том числе и он сам, в страхе стали поэтами (то есть постепенно научились слагать стихи).³²⁾ Хадим был одним из тридцати поэтов этой среды. Как он упоминает, для увеличения количества поэтов своего двора Мухаммад Рахим-хан заставлял придворных чиновников сочинять стихи. Впоследствии чиновники, не умеющие писать стихи, покупали их у других поэтов. Чтобы быть приближенным к правителю, они преподносили ему эти стихи как свои. Претендуя на поэтическое творчество, они обеспечивали сохранение своих должностей при дворе. Например, один из приближенных Мухаммада Рахим-хана писал стихи под поэтическим псевдонимом *Гульями*. На самом деле он не умел писать стихи. И для него стихи сочиняли глава хивинских поэтов Ахмад Табиби и личный цирюльник Мухаммада Рахим-хана знаменитый поэт Аваз Отар (1884–1919).

Поэтическое творчество должно было служить поднятию уровня придворной культуры хивинского двора, кроме того, оно было предназначено и для возвеличивания личности Мухаммада Рахим-хана. Ярким примером может послужить состав того же “*Маджма ‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи,*” который был составлен

³⁰⁾ Мухаммад Ризо Эрниёзбек ўғли Огахий. Шоҳиду-л-икбол, 33-34 б.

³¹⁾ Камил Хоразмий. Танланган шеърлар. Тошкент, 1961, 19, 35, 50-51 б.

³²⁾ Бобожон Таррох Азизов – Ходим, Хоразм навазандалари, 81 б.

по приказу Мухаммад Рахим-хана. В нем приводятся 101 газель Мухаммада Рахим-хана. Он же приказал придворным поэтам создать поэтические подражания – газели-ответы на них. В процессе подражания они должны были полностью соблюдать поэтический стиль каждого стихотворения своего правителя, сохранять рифму и стихотворный размер газели-основы поэта и правителя Фируза – Мухаммада Рахим-хана. Каждый из 30 поэтов написал газели-подражания на газели Мухаммада Рахим-хана. Всего насчитывается 3 231 газель-подражание. Общее количество газелей правителя и подражаний на них составило 3 332. Получился огромный по объему (1714 страниц!) сборник “Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи.” Перед каждой газелью приводится *маснави* (характеристика), в которой дается краткая характеристика поэтического мастерства автора данного стиха. Если учесть их количество, то общий объем стихов из сборника удваивается. Сведем эти данные в следующей таблице.

Таблица 1

Количественные показатели стихотворений из
“Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи”

№	Состав	Общее количество стихов	Общее количество двустиший (байт)	Общее количество строк (мисра)
1.	Дибача (введение)	1	152	304
2.	3 332 газели	6 664	32 098	64 196
3.	Хатима (заключение)	1	32	64
всего		6 666	32 282	64 564

64 564 строки – это объем только одного рассматриваемого нами поэтического сборника, в котором 3% (101 газель) принадлежат Мухаммаду Рахим-хану, а остальные 97% (3 231 газель) являются

стихами-подражаниями. Получается, что весь этот сборник построен на основе поэзии Мухаммада Рахим-хана.

Если бы мы стали искать сравнения в чагатайской литературе, то такое огромное количество подражаний на свои стихи предположительно мог бы иметь знаменитый в тюркском мире классик чагатайской литературы ‘Али Шир Наваи. После него за пять веков существования чагатайской литературы почти каждый чагатайский поэт писал подражания на его стихи. Однако можно ли утверждать, что Наваи опередил Мухаммад Рахим-хана по количеству всех подражаний на свои стихи – пока неизвестно (?!). Это и неважно, так как за подражаниями на стихи Мухаммада Рахим-хана, в отличие от подражаний на стихи Наваи, лежат не поэтические, а политические мотивы (принуждение к подражанию, возвеличивание своей личности и т.д.). Кроме того, сколь бы ни был велик поэтический талант поэта Фируза – Мухаммада Рахим-хана, в поэтическом стиле он подражал тому же Нава’и. Но во многом, формально.

По нашим наблюдениям, Мухаммад Рахим-хан слишком увлекся идеализацией своей среды и своей поэтической личности. Возможно, это привело к самовлюбленности, даже стремлению перфекционизировать свою личность (конечно, в представлении самого Мухаммада Рахим-хана). Частично это можно наблюдать в другом сборнике. В 1326/1908-1909 г., то есть сразу после составления вышеупомянутого “*Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи*”, был составлен другой сборник “*Мухаммасат-и маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи*” (Сборник мухаммасов поэтов [из окружения] шаха Фируза).³³⁾ В данном сборнике поэзии в первой части приводятся *мухаммасы*, созданные на газели Агахи – самого знаменитого поэта хивинской среды, во второй части – на газели Фируза – Мухаммада Рахим-хана. Интересно то, что Мухаммад Рахим-хан поэтам предлагает свои газели

³³⁾ Мухаммасат-и маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи. Ркп. ИВ АН РУз, № 1134.

с тем, чтобы на их основе поэты создали свои *мухаммасы*. В первую очередь, он приводит свой *мухаммас*, написанный им на собственную газель. Если бы он (не принимая во внимание этот сборник) написал *мухаммас* на свою же газель, то это было бы нормальным, традиционным поэтическим приёмом. Однако большую часть указанного сборника он посвящает себе – две части мухаммасов на газели признанного классика чагатайской поэзии из Хивы Агахи, три части мухаммасов на свои газели. Похоже, что себя он ставил выше Агахи. Предлагать свои газели для создания *мухаммасов* в отдельном сборнике и, более того, писать их на свои собственные газели – явление, не встречаемое в чагатайской литературе. Очевидно, что Мухаммад Рахим-хан слишком увлекся собственной поэзией, своим поэтическим «я». Предположительно, Мухаммад Рахим-хан переусердствовал при создании системы перфекционизма своей среды, с формированием положительной оценки своей персоны. В подтверждение этого можно процитировать его высказывание: “Весь этот блеск моей культурной среды – результат моего старания. Благодаря мне все это осуществилось ...”

Кроме двух упомянутых сборников, Мухаммад Рахим-хан приказал создать еще один поэтический сборник “*Хафт шу‘ара-йи Фируз-шахи*” (Семь поэтов [из окружения] шаха Фируза), который был издан в 1906 г. в придворной литографии Хивы.³⁴⁾ В нем были собраны стихи семи принцев-поэтов – детей, внуков и племянников Мухаммада Рахим-хана.

‘Али Шир Наваи в своем произведении о поэтах XV в. “*Маджалис ал-нафаис*” (Собрание утонченных) (написано в 1498 г.) первую главу посвятил Тимуридам, которые писали стихи. Всего было 22 поэта-Тимурида (Амир Тимур и другие правители, принцы...). Восьмая глава произведения целиком

³⁴⁾ Хафт шу‘ара-йи Фируз-шахи. Хива, 1906 (ИВ АН РУз, фонд литографии, № 10374).

посвящена поэтическому творчеству Хусайна Байкары.³⁵⁾ Видимо, Мухаммад Рахим-хан тоже хотел подчеркнуть, что его дети, внуки и племянники могут писать стихи, как потомки Тимура. Действительно, после Тимуридов самое большое количество поэтов-принцев появилось в период его правления.

Занявший престол после Мухаммада Рахим-хана его сын Асфандийар-хан / Исфандийар-хан (1910–1918), кроме публикации своих стихов в “*Хафт шу‘ара-йи Фируз-шахи*” под псевдонимом (*тахаллус*) *Фаррух*, создал свой *диван* стихов.³⁶⁾

Если собрать воедино объем всех стихотворений из указанных трех поэтических сборников, то у нас получится огромное количество строк.

Рассмотрим эти данные в виде таблицы.

Таблица 2

Общий объем трех поэтических антологий

№	Название произведения	Объем страниц	Общее количество строк	Источники
1.	“Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи”	1714	64 564	ИВРУз-1, №1152
2.	“Мухаммасат-и маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи”	442	19 110	ИВРУз-1, №1134
3.	“Хафт шу‘ара-йи Фируз-шахи”	556	25 156	Фонд литографии, ИВРУз, №40
Всего		2712	108 830	

³⁵⁾ Алишер Наваий, *Мажолисун нафоис*. Мукаммал асарлар тўплами. 13 жилд, Тошкент, 1997, 163-210 б.

³⁶⁾ Фаррух, *Диван*. Рқп. ИВ АН РУз, № 906/2, л.146-196.

Интересно отметить, что такой солидный объем можно сравнить разве только с поэтическим наследием ‘Али Ши́ра Нава’и. Если суммировать строки из “Хамсы” (этот сборник состоит из пяти поэм/*дастанов*) и строки стихов из “*Хазайин ал-ма’ани*” (Сокровищница мыслей), то у нас получится внушительная цифра: около 100 000.³⁷⁾

Путем такого поэтического максимализма (т.е. создания большого количества стихотворных текстов им самим, своими родственниками и придворными чиновниками) Мухаммад Рахимхан по своему политизировал сферу чагатайской поэзии. В этой сфере его больше интересовало не столько мастерство, сколько количественные показатели. Тем не менее, благодаря Мухаммаду Рахимхану чагатайская литература переживала расцвет в последний раз в своей истории, да и еще в начале XX в., когда мир стал резко модернизироваться.

КНИЖНЫЙ БУМ В ХИВИНСКОМ ДВОРЕ

Существовали и такие сферы культуры, где Мухаммад Рахимхан охотно воспринимал новшества. Например, через год после завоевания ханства, в 1874 г. в хивинском дворе начала работать первая в Средней Азии типография для печатания литографических книг. Одним из первых книг, опубликованных в ней, были “*Хамса*” ‘Али Ши́ра Нава’и, “*Диван*” поэта Муниса и другие. Интересны наблюдения посетившего хивинский дворец А. Н. Самойловича. Он пишет, что в Хиве “постоянного помещения типография не имеет, посторонних заказов не принимает, работает с перерывами в несколько лет. Издания типографии в

³⁷⁾ На мусульманском Востоке поэтические произведения или произведения, написанные в стихах, с точки зрения художественного творчества оценивались выше, чем прозаические произведения.

продажу не поступают, а раздаются ханом в подарок.”³⁸⁾ Значит, свое новшество – литографические издания - хан ценил и считал хорошим подарком.

Историк хивинского двора Мухаммад Йусуф Байани (1858–1923) при описании событий 1908 г. утверждал, что Мухаммад Рахим-хан по пятницам и по понедельникам устраивал вечера с участием ученых.

مجلس همایون لاری غه هفته ده ایکی مرتبه حاضر بولوب کتاب خوان لایق ایثار
ایردوک کاها داملا محمد رسول برله ایکویمیز کیریپ صحبت همایون لاریده
کتلب خوان لایق بولور ایردی وسپاهی لار و توره لارنی هم کتاب خوان لایق
ایثارکا ترغیب ایثار ایردی لار بس همه کتاب خوان بولدی لارالقصة الناس علی
دین ملوکهم نینک مقتضاسی چه تمامی ولایت خلقی کتاب خوان بولدی

“...Два раза в неделю мы собирались на собрания [Мухаммад Рахим-хана]. Иногда мы с Дамуллой Мухаммад Расулом заходили к нему на беседу и читали книги. Он призывал военачальников и тура³⁹⁾ читать книги. В конце концов, все стали книголюбями. Одним словом, соответственно поговорке “Люди должны быть в одной религии со своим правителем” все жители области [Хивинского ханства] стали книголюбями.”⁴⁰⁾

Бережное отношение хана к книгам выражалось в собирании старых рукописей. А. Калмыков, посетивший хивинский дворец,

³⁸⁾ А. Н. Самойлович, Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе II. Хивинские придворные книгохранилища и книгопечатня // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук. 1981, № 1. с. 82; А. Язбердыев, А. Н. Самойлович о дореволюционных хивинских книгохранилищах и книгопечатании // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук. 1981, № 1. с. 70.

³⁹⁾ Тура – приближенные и родственники рода Мухаммад Рахим-хана.

⁴⁰⁾ Байани, Шаджара-йи Хваразмшахи. Ркп. ИВ АН РУз, № 9596. л. 501а; Мухаммад Юсуф Баёний, Шажараи Хоразмшохий, 257 б.

писал, что “из прежних персидских поэтов известен Мир Махмуд ибн Йамин.⁴¹⁾ Для меня была снята копия сборника его стихов (газелей) с рукописи, принадлежащей Его Светлости Хану Хивинскому и написанной в 936 г. х.⁴²⁾... Современные сведения черпаются из турецких источников, как энциклопедических (*Камус*), так и константинопольских периодических изданий.”⁴³⁾ Одновременно этот пример показывает то, что в хивинский дворец поступали периодические издания из Османской империи, где придворная среда уже давно была модернизирована на основе ценностей европейской цивилизации. Подобное “стремление” к Османской культуре было вызвано тем, что данная империя позиционировала себя исламским халифатом.

Мухаммад Рахим-хан продолжает культурные шаги в этом направлении. Во время его правления переписываются более тысячи рукописей. В большинстве это были поэтические произведения. Например, в списке (*фихрист*) рукописей Хивинской придворной библиотеки указана часть подобных рукописей.⁴⁴⁾ Если учитывать только поэтические антологии, переписанные в хивинском дворе по приказу Мухаммад Рахим-хана, то получится около ста рукописей.⁴⁵⁾ На самом деле их было намного больше. В книжном фонде Хивинской дворцовой

⁴¹⁾ Возможно, здесь имеется в виду персоязычный поэт Махмуд ибн Ямин (1286–1368) – А. Э.

⁴²⁾ Имеется в виду рукопись, переписанная в 936/1529-1530 г., из библиотеки Мухаммад Рахим-хана.

⁴³⁾ А. Калмыков, Хива // Протоколы заседания и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. 12, Ташкент, 1908, с. 56-57.

⁴⁴⁾ А. Erkinov and Sh. Vahidov, “Une source.” Более подробно о библиотеке хивинского двора см. литературу из библиографии данной книги.

⁴⁵⁾ [Байаз]. Ркп. ИВ АН РУз, №№ 1109; 1166; 1174; 6668; 6909; 6927; 6930; 6936; 6946; 6950; 6951; 6952; 6963; 7006; 7576; 9354; 1118; 1142; 1143; 1155; 1156; 1171; 1172; 1174; 2031; 2035; 6668; 6909; 6927; 6930; 6936; 6946; 6950; 6951; 6952; 6963; 6996; 7006; 7576; 9354 (Собрание восточных рукописей, т. VII, № 5191; 5205; 5206; 5209; 5218; 5227; 5231; 5241....) и другие...

библиотеки насчитывалось несколько тысяч рукописей и литографий. А. Н. Самойлович указывает на то, что во дворце рукописи “непрерывно изготовлял целый штат придворных переписчиков.”⁴⁶⁾ Сохранилась рукопись, переписанная самим Мухаммад Рахим-ханом.⁴⁷⁾

В Хивинском ханстве с начала XIX в. до начала XX в. на чагатайский язык были переведены более 120 произведений.⁴⁸⁾ В XIX в. переводом занимались 79 человек.⁴⁹⁾ Среди них были поэты, каллиграфы, преподаватели. В период правления Мухаммада Рахим-хана с персидского и арабского языков на чагатайский язык были переведены около 100 произведений.⁵⁰⁾ Это были основные исторические и поэтические произведения мусульманского Востока. Правитель намеревался сделать их доступными читателям из своего окружения. При этом важную роль сыграло то, что в отличие от Бухарского и Кокандского ханств, где исторические произведения создавались на персидском языке, в хивинском ханстве они создавались на тюркском языке. Так как исторические произведения в Хорезме писались на чагатайском языке, здесь тюркизация началась раньше, чем в других регионах.⁵¹⁾ Конечно, при хивинском дворе создавалась поэзия не только на чагатайском, но и на персидском

⁴⁶⁾ Самойлович, Краткий отчет, с. 7.

⁴⁷⁾ Х. А. Аминов, Хоразмда китоб тарихи манбалари (XVIII аср иккинчи ярми – XX аср бошлари: ЎзР ФА ШИ кўлёмалар фонди асосида). Тарих фанлари номзоди диссертацияси. Тошкент, 2010, 82 б. В качестве примера он указывает рукопись сборника стихов: Ркп. ИВ АН РУз, № 3869.

⁴⁸⁾ Н. Комилов, Бу қадимий санъат. Тошкент, 1988, 12 б.

⁴⁹⁾ Это установлено на основе источников (см.: Н. Камилов, Хорезмская школа перевода (проблемы типологии и сопоставительное исследование истории перевода в XIX в.). Диссертация доктора филологических наук. Тошкент, 1987, с. 113-114).

⁵⁰⁾ Данное количество является предварительным и требует уточнений.

⁵¹⁾ Bregel, “The Tawarikh-i Kharazmshahiya,” p.17.

языке.⁵²⁾ Однако это было данью соблюдения вековых традиций, и эти произведения создавались для сохранения высокого уровня мастерства.

Мухаммад Рахим-хан, как и любой другой правитель мусульманского Востока, стремился быть покровителем шари‘ата. По утверждению историка Хивинского двора поэта Мухаммада Йусуфа Байани при нем в г. Хиве было построено более пятнадцати мечетей и мадраса.⁵³⁾

* * *

Обобщая приведенные данные, можно указать, что в рассматриваемый нами период под руководством или по приказу Мухаммада Рахим-хана были осуществлены следующие мероприятия:

1. Создание придворной литературной среды во главе с самим ханом, писавшем под прозвищем Фируз (всего участвовало более 30 поэтов).
2. Организация ансамбля макамистов.
3. Организация вечеров музыки и поэзии.
4. Строительство мечетей и мадраса.
5. Переписка более 1000 рукописей.
6. Организация типографии для литографических изданий.
7. Создание придворной библиотеки.⁵⁴⁾
8. Перевод около 100 произведений на чагатайский язык.
9. Составление придворных поэтических антологий:
 - а) “*Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи.*”

⁵²⁾ Ibrahim Khudayar, *Gharibaha-ye ashna. She‘r-i farsi-ye Mavara al-nahr qarn-e bist ba tike bar muhithayi adabi-ye Khoqand va Khvarazm*, Tehran, 1384/2006.

⁵³⁾ Байани, Шаджара-йи Хваразмшахи. Ркп. ИВ АН РУз, № 9596, л. 496а-497б (переписан 1333/1914-1915 г.); Мухаммад Юсуф Баёний, Шажараи Хоразмшоҳий, 252-253 б.

⁵⁴⁾ A. Erkinov, “How Muhammad Rahim Khan II,” pp. 36-49.

- в) *“Мухаммасат-и маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи.”*
с) *“Хафт шу‘ара-йи Фируз-шахи.”*

Каждое из указанных действий было результатами больших усилий, плодом деятельности десятков или даже сотен профессионалов. Мухаммад Рахим-хан был намерен противопоставить культурный перфекционизм хивинского двора российскому протекторату. Хотя это было утопией, но само по себе стремление противопоставить культуру военной и политической мощи России уже было достаточно смелым шагом. Это было стремлением сохранения собственной идентичности хивинского двора через традиционализм, то есть всего того, что существовало до завоевания империей. Конечно, такой традиционализм Мухаммад Рахим-хан хотел «отточить» на примерах прежних культурных ценностей, поднять их до уровня высочайших стандартов, как он их понимал.

ВНЕШНИЙ ВЗГЛЯД НА ХИВИНСКУЮ ПРИДВОРНУЮ СРЕДУ

Все рассмотренные усилия Мухаммад Рахим-хана предстоит сравнить с информацией того времени, которую нам оставили путешественники Запада и России. В 1902 г. Хиву посетил Василий Григорьевич Ян (1874–1954) – в будущем известный писатель, прославившийся как автор исторических романов.⁵⁵⁾

⁵⁵⁾ В. Г. Ян написал более десяти знаменитых исторических романов. Например, “Спартак” (1933 г.), “Чингисхан” (1939 г.), “Батый” (1942 г.). За роман “Чингизхан” В. Г. Ян получил Сталинскую премию (1942). Сталинская премия (1940-1953 гг.) – это форма поощрения граждан СССР за выдающиеся творческие достижения в области науки и техники, военных знаний, литературы и искусства, за коренные усовершенствования методов производственной работы. В 1966 г. была приравнена ко вновь утвержденной Государственной премии СССР.

Он был одним из самых известных российских журналистов, аккредитованным корреспондентом. В. Г. Ян в 1901–1904 гг. служил инспектором колодцев в Туркестане, где изучал восточные языки и жизнь местного населения. В своей книге “Голубые дали Азии: Записки всадника” он описал свое посещение Хивы в 1902 г. и встречу с Мухаммадом Рахим-ханом. О городе Хиве он пишет так:

“Ко времени моего приезда это был маленький грязный и пыльный город с лабиринтом узких кривых улочек, состоявших из одних стен, не имевших окон и выходявших на пустыри, базары, кладбища, окруженных осыпавшимися рвами и разваливающимися глинобитными стенами с башнями и воротами. В городе насчитывалось примерно десять тысяч жителей, десятков ханских дворцов, полсотни мечетей и мадраса, несколько караван-сараяев и множество базарных лавок, мастерских ремесленников, торговых складов. Но напрасно было искать здесь школу или больницу, книжный магазин, театр или клуб. Хивинское ханство продолжало жить по своим феодальным законам и обычаям, лишь отчасти смягченным русским влиянием. Судьи, бии, казии и прочие представители феодалов отправляли суд быстро и несложно: все тяжбы решались по Чингиз-хановой “Ясе”⁵⁶⁾, хотя великий завоеватель уже шесть столетий покоился в могиле. До прихода русских наказания оставались вполне в Чингиз-хановом вкусе: от битья палками, отсечения уха, пальца, ладони, руки и до отрубания головы. Теперь они соответствовали установленным в России...”⁵⁷⁾

⁵⁶⁾ Яса – свод законов, установленный в XIII в. Чингиз-ханом (1155/1162–1227).

⁵⁷⁾ В. Г. Ян, Голубые дали Азии

(http://www.erlib.com/Василий_Ян/Голубые_дали_Азии/4/).

Данный пример показывает то, что Хива все еще жила по средневековым законам. Хотя при встрече Мухаммад Рахам-хан и В. Г. Ян общались через переводчика, последний утверждает, что Мухаммад Рахим-хан II немного владел русским языком. Правитель принял его хорошо. Далее В. Г. Ян приводит свои впечатления о наследнике хивинского трона Исфандийар-хане:

“Исфандийар, бледный молодой человек в шелковом восточном халате, свободно говорил по-русски, рассказывал о своем посещении Петербурга, о жизни в нем. Он интересовался отношениями России и Афганистана, расспрашивал, “правда ли, что на афганской границе у нас постоянные стычки с афганцами, которым помогают англичане?...” Исфандийар учился в России и жаловался на то, что после Петербурга ему не нравятся местные хивинские жилища, и говорил, что “намерен заняться просвещением”, построить себе “русский дом с печами и окнами.” Впоследствии во дворе ханского дворца действительно был построен “русский дом”, куда переселился наследник, ставший ханом, но дальше этого деяния любовь к просвещению Исфандийара не пошла.”⁵⁸⁾

Для нас интересно мнение В. Г. Яна, пусть и весьма общее, о ситуации в Хиве и о его среде. Он заметил, что Исфандийар-хан не всегда был согласен с окружающим его традиционным бытом. Так как он учился в России, соответственно, имел более европеизированные привычки и просвещенные взгляды, чем его отец. Оставалось еще восемь лет до восшествия Исфандийар-хана на хивинский трон.

При встрече В. Г. Ян не дал оценку придворной среде. Он находился в Хиве недолго. Тогда (к 1902 г.) Мухаммад Рахим-хан уже осуществил немалую часть тех культурных планов, о

⁵⁸⁾ Там же.

которых мы говорили выше. Во время своего посещения В. Г. Ян имел намерение посмотреть как можно больше. Например, после встречи с Мухаммадом Рахим-ханом и его сыном он желает посетить ханскую тюрьму. Посетив ее, под впечатлением от увиденного им состояния заключенных в тюрьме, он даже отказывается от вечеринки с музыкой и танцами, которую Мухаммад Рахим-хан приказал устроить в честь приезда гостя. Видимо, все наши предположения о перфекционизме Хивинского двора относятся к территории внутри дворцовых стен. Мухаммад Рахим-хан хотел усовершенствовать свою дворцовую среду, а не все общество в целом. Его идеалы и реальность не совпадали. Идеалы он мог осуществить в границах своих возможностей – во дворце.

В 1908 г. хивинский двор посетил ученый-тюрколог А. Н. Самойлович. В Хиве Самойлович встречался с Мухаммадом Рахим-ханом и указал, что он является просвещенным покровителем хивинской науки и искусства и проявляет полную готовность содействовать научному изучению своей страны. Он открывает А. Н. Самойловичу доступ к личным книжным сокровищам. Самойлович посещает дворцовую библиотеку, частично описывает состояние библиотеки и культурную придворную среду. И на этой основе он пишет статью.⁵⁹⁾ Он же написал рецензию на литографическое издание вышеуказанного сборника “*Маджма‘-йи шу‘ара-йи Фируз-шахи.*”⁶⁰⁾ Рецензия озаглавлена по названию сборника в издании – “*Маджма‘-йи си шуара шахи пайрав-и Феруз*” (مجمع ۳۰ شعرا شاهى پيرو فيروز), то есть “Собрание 30 царских поэтов, сопутствующих Фирузу.”⁶¹⁾

⁵⁹⁾ Самойлович, Краткий отчет, с. 7-8; Самойлович, Материалы по среднеазиатско-турецкой, с. 74-82.

⁶⁰⁾ Маджма‘-йи си шу‘ара шахи пайрави Фируз.

⁶¹⁾ А. Н. Самойлович, “*شعرا شاهى پيرو فيروز*,” *مجمع – Собрание 30 царских поэтов, сопутствующих Фирузу*. Хива, 1909 г. 1638 стр. in folio,” *International Journal of Central Asian Studies*, № 14, 2010, pp.134-146.

Наблюдая хивинскую литературную среду, А. Н. Самойлович оценил её критически с точки зрения литературной эстетики. Он утверждал, что поэзия, создаваемая данной средой, является “ложноклассической” и однообразной. Он с сожалением отмечал, что в новых исторических условиях, которые переживала Средняя Азия в начале XX в., при хивинском дворе все еще имели место средневековые, давно изжитые ценности. Однако он не подозревал или не хотел заметить того, что традиционализм в культурной и литературной среде хивинского двора, во многом, являлся продуктом политики Российской империи в Хивинском ханстве.

Самойлович встретился с Ахмадом Табиби (Самойлович называет его Ахмед Табиб). При встрече с Самойловичем тот указал, что придворные поэты являются подражателями и любят, в первую очередь, подражать стихам тюркского классика ‘Али Шира Нава’и. Хотя, подчеркнул он, ни один из них не обладает талантом Нава’и.

Назвав поэзию, создаваемую хивинской литературной средой, “ложноклассической” и однообразной, в той же рецензии А. Н. Самойлович с беспокойством и даже с некоторой долей сочувствия оценивал эту среду⁶²⁾:

“Моя беглая характеристика редактора “Собрания” объясняет, думается мне, хотя только отчасти, перечисленные выше внешние недостатки, очевидно, нелюбовно исполненного издания, а затем указывает истинную цену тех сердечных признаний Ахмед-Табиба, которыми пересыпано مجمع.⁶³⁾ В отрицательном отношении Ахмед-Табиба и некоторых других хивинцев, и вообще среднеазиатцев, к современной

⁶²⁾ Там же, с. 0200.

⁶³⁾ Имеется ввиду литографическое издание: Маджма‘-йи си шуара шахи пайрави Феруз.

среднеазиатско-турецкой стихотворной литературе, действительно рабски, безлично, мертво воспроизводящей поэтические сочинения золотого века джагатайской литературы, я склонен видеть залог недалекого наступления и в консервативной Средней Азии новой литературной эры, которая уже наступила или зарождается в других мусульманско-турецких странах и областях. Можно ожидать при этом, что процветание молодой, живой, близкой народу по языку и содержанию поэзии уже не будет более зависеть от поддержки и поощрения отдельных высоких особ, так как всенародная слава и сочувствие, а не служебная карьера и придворные подачки будут воодушевлять и питать жрецов новой поэзии.”⁶⁴⁾

Указанным золотым веком чагатайской литературы была эпоха творчества ‘Али Шира Нава’и. А. Н. Самойлович с сожалением отмечал, что в новых исторических условиях, которые переживала Средняя Азия, при хивинском дворе все еще имели место средневековые, давно изжитые ценности. А. Н. Самойловичу, как человеку «иной цивилизации», в глаза сразу бросался традиционализм хивинской культурной среды.

После этой встречи А. Н. Самойлович написал о том, что в Средней Азии наступила “новая литературная эра.” Видимо, к такому мнению Самойлович пришел обоснованно. Так как, несмотря на то, что Ахмад Табиби являлся главой поэтов хивинского двора, сам он критически относился к чагатайской поэзии. Видимо, при этом он имел в виду ее особенность – творить в рамках устоявшихся традиций. На самом деле, Табиби и его окружение, возглавляемое Мухаммадом Рахим-ханом, творили на основе этих традиций. Вся поэзия хивинского двора была построена на этом традиционализме. Табиби критиковал однообразие поэзии своей среды, хотя он сам творил в ее рамках

⁶⁴⁾ Самойлович, “... مجمع ۳۰ شعرا شاهي پيرو فيروز”، с. 137.

и являлся автором пяти объемных сборников поэзии (*диван*), в которых приведены его же стихи в традиционном стиле.⁶⁵⁾ Возможно, Табиби, как высокопоставленный чиновник и глава поэтов хивинского двора, был вынужден писать в рамках традиции. Хотя очевидно, Табиби это не нравилось, и о своих наболевших проблемах он мог рассказать только “понимающему” человеку, приехавшему извне - А. Н. Самойловичу.

Традиционализм был сознательно выбран Мухаммадом Рахим-ханом и превратился в государственную политику. И в такой ситуации препятствовать традиционализму – означало идти против самого хана и его курса. Это доказывает следующий факт: после смерти Мухаммада Рахим-хана в 1910 г. хивинский трон занял его сын Исфандийар-хан. Сразу после этого в ханстве были осуществлены реформы. Значит, среда Мухаммада Рахим-хана была традиционной и, в некотором роде, консервативной. Почему? Почти 46 лет он находился у власти. При нем процветали искусство, культура и литература. При его дворе творчеством занимались десятки интеллектуалов, которые одновременно сочетали в себе поэтов, каллиграфов, переводчиков, историков и т.д. Это была эпоха культуного бума.

Почему Мухаммад Рахим-хан столько сделал для развития культуры, а его сыну пришлось осуществлять реформы? Хотя А. Н. Самойлович в 1908 г. писал о том, что в Средней Азии наступает эпоха культурных обновлений, но, по существу, хивинская среда до этого времени, то есть до начала XX в., оставалась традиционной.

По нашему мнению, А. Н. Самойлович не подозревал, что такая традиционная обстановка, имитация ценностей эпохи Тимуридов при дворе Мухаммада Рахим-хана была во многом

⁶⁵⁾ Хивинские литографические издания поэзии Ахмада Табиби: Табиби, Диван. Хива, 1909; Табиби, Диван. Хива, 1910; Ф. Фанихўжаев, Табибий (ҳаёти ва ижоди). Тошкент, 1978.

продуктом политики Российской империи в Хивинском ханстве, противостоянием Российской империи, ее протекторату. В положительных и отрицательных результатах деятельности Мухаммада Рахим-хана во многом была “виновата” Российская империя. Возможно, если бы Российская империя в 1873 г. не сделала Хивинское ханство вассальным государством, то Мухаммад Рахим-хан не стал бы так сильно стремиться стать одним из самых видных правителей в истории Средней Азии, сделавших так много для развития культуры. Таким образом, и возникло стремление Мухаммада Рахим-хана к перфекционизму, которое было направлено против колониальной политики России. В результате этого стремления “выиграла” культура: были созданы, переписаны и переведены десятки произведений.

Как мы показали выше, в посттимуридский период эпоха Хусайна Байкары рассматривалась как культурная модель для многих династий и культурных центров мусульманского Востока. После эпохи тимурида Хусайна Байкары прошло 400 лет. Многое изменилось в жизни Средней Азии к концу XIX в. Однако Мухаммад Рахим-хан ради демонстрации своей культурной мощи стремился воссоздать и сохранить средневековые ценности в своей придворной среде. Ради этого он обратил свой взор в прошлое, к золотому веку Тимуридов, и оставался традиционалистом. Как мы упоминали выше, в результате этого его дворцовая среда развивалась в подражание периоду поздних Тимуридов. И, несмотря на это, Хивинская придворная культура от этого только выиграла. Культурную среду при дворе Мухаммада Рахим-хана можно также назвать, хотя и в упрощенном виде, формальным неовариантом эпохи Хусайна Байкары.

НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Итак, одним из главных факторов стремления перфекционизму культурной хивинской среды была политическая стратегия Мухаммада Рахим-хана. При этом немаловажную роль сыграло

вассальное положение Хивинского ханства в Российской империи. Не обладая свободой в своих политических действиях, особенно во внешней политике, Мухаммад Рахим-хан стал уделять большое внимание внутренней политике через совершенствование культурной среды своего двора.

В размахе осуществления культурных мероприятий среди представителей династии Конграт не было правителя, равного Мухаммад Рахим-хану. Одновременно, стоит отметить то, что в Хивинском ханстве еще до его правления существовали культурные традиции: переводились произведения, переписывались рукописи и создавались различные, хотя бы маленькие библиотеки.

Мухаммад Рахим-хан после завоевания ханства, когда он стал задумываться над своими проектами, исходил из уже существующих традиций дворца Конгратов. Точнее, он стал опираться на имеющийся “арсенал” – культурные традиции. Например, еще в период правления Мухаммад Рахим-хана I (1806-1825) устраивались вечера музыки, поэзии и состязания в поэтическом искусстве.⁶⁶⁾ Его отличие от своих предшественников в том, что он стремился к масштабности.

Сохранение самоидентификации ханства Мухаммад Рахим-хан видел в приверженности традиционализму. Параллельно старался покровительствовать искусству. Это привело к созданию большой массы стихов хивинскими придворными поэтами (в том числе, принцами, внуками правителя, придворными чиновниками) весьма солидного объема. По его же приказу было переведено около 100 произведений, переписано более 1000 рукописей. По нашему предположению, Мухаммад Рахим-хан хотел доказать, что в качестве правителя, особенно в культурном отношении, он может являться образцом, что его придворная культура совершенна.

Повторяем, перфекционизм в хивинской придворной

⁶⁶⁾ Мунис Хоразмий, Мухаммад Ризо Огахий, Фирдавс ал-икбол. Рқп. ИВ АН РУз, № 5364, л. 199а, 487а; Аминов, Хоразмда китоб тарихи манбалари, 47 б.

культурной среде при Мухаммаде Рахим-хане являлся способом противостояния режиму протектората. Хан не воспринимал модерн, привнесенный Российской империей. Против него он противопоставил в своем дворце традиционализм, лучшие эпохи традиционной культуры в возрожденном виде. В качестве примера одним из главных образцов была избрана эпоха поздних Тимуридов. Поэтому поэзия хивинского двора в начале XX в. все еще продолжала (=имитировала) традиции поэзии 'Али Шира Нава'и – традиции эпохи средних веков, золотого века чагатайской литературы.

В заключении стоит отметить, что, конечно же, мы не намерены идеализировать эпоху Мухаммада Рахим-хана. Стремление к перфекционизму Мухаммада Рахим-хана в условиях протектората был идеалом, мечтой, скорее даже политическим шагом. Однако такой шаг оставался в рамках культуры его придворной среды. Это объясняет то, что наше исследование культурной среды хивинского двора при Мухаммаде Рахим-хане не касается других сфер общественной жизни, например, экономического состояния общества и т.д. Мы ограничились гипотезой относительно стремления к перфекционизму в хивинской придворной культуре. Перфекционизм был главной целью, стратегией, идеалом Мухаммад Рахим-хана. Может быть, Мухаммад Рахим-хан оставался в мире своих идеалов. Однако это больше напоминает утопию, нежели достижение им цели, так как перерождение средневековых ценностей в иных и новых условиях, несмотря на их уровень, могут не сыграть той роли, на который рассчитывал его «реставратор». Хотя не стоит сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что утопический проект Мухаммада Рахим-хана стимулировал другие виды культуры и искусства. Поэтому следует достойно, или, по крайней мере, с пониманием, оценить поиски этого монарха доступных ему путей для противостояния империи.

Part II

Problems of Source Study:

Methodological Issues, Diplomatics, and Manuscripts

Проблемы источниковедения:

вопросы методологии, дипломатика, рукописи

ISLAMIC COURT DOCUMENTS AS HISTORICAL SOURCES IN CENTRAL ASIA

HORIKAWA Toru

Introduction

In Uzbekistan several collections of historical documents are preserved in public institutions. It is said that there are 150,000 separate documents in the country, and that most of them, more than 100,000 pieces are preserved at the Central State Archive of the Republic of Uzbekistan in Tashkent.¹⁾ Some collections of historical documents are located at the museums in Samarkand, Bukhara, Khiva and Fergana provinces, including the rich collections of IV AN RUZ.

B. A. Kazakov classified these documents into four types: official documents or decrees; private documents; administrative documents; and official letters. Some outstanding studies exist on the official and

¹⁾ O. D. Chekhovich, "Zadachi sredneaziatskoi diplomatiki," *Narody Azii i Afriki*, No. 6 (1969), p. 175; B. A. Kazakov, *Dokumental'nye pamiatniki Srednei Azii* (Tashkent, 1987), pp. 3-4.

administrative documents of the Khiva Khans,²⁾ the Khoqand Khans,³⁾ and the Bukhara Amirs.⁴⁾ Besides such documents, it is known that many private documents, that are Islamic court documents, are preserved in Central Asia. B. A. Kazakov also classified them into nine types of deeds: buying and selling; rental; donation; pledge; marriage; *waqf*; withdrawing charges; and debt. Among others studies on *waqf* documents have a rich historiography;⁵⁾ in contrast only a

²⁾ We have precedent studies by V. V. Bartol'd, P. P. Ivanov, M. Iu. Iuldashev, Iu. E. Bregel', A. Shaikhova, O. Dzhililov *etc.* See: *Katalog Khivinskiikh kaziiskikh dokumentov XIX – nachala XX vv.*, ed. A. Urumbaev, T. Khorikava, T. Faiziev, G. Dzhuraeva, K. Isogai (Tashkent-Kioto: 2001), pp. v-vi and references. After the publication of the catalogue, some literature on official documents and letters of the Khiva Khanate were published: *Katalog Sredneaziatskikh zhalovannykh gramot iz fonda Instituta vostokovedeniia im. Abu Raikhana Beruni Akademii nauk Respubliki Uzbekistana*, ed. A. Urumbaev, G. Dzhuraeva, S. Gulomov (Halle-Wittenberg: 2007); W. Wood, *A Collection of Tarkhan Yarliqs from the Khanate of Khiva* (Bloomington, Indiana: 2005) (Review: By A. Shioya in *The Nairiku Ajiashi Kenkyu (Inner Asian Studies)*, 22 (2007), pp. 121-28, in Japanese); Yu. Bregel, *Documents from the Khanate of Khiva (17th-19th Centuries)* (Bloomington, Indiana: 2007).

³⁾ A. L. Troitskaia, *Katalog arkhiva kokandskikh khanov XIX veka* (Moscow: 1968); A. L. Troitskaia, *Materialy po istorii kokandskogo khanstva XIX v. po dokumentam arkhiva kokandskikh khanov* (Moscow: 1969); R. N. Nabiev, *Iz istorii kokandskogo khanstva* (Tashkent: 1973) *etc.*

⁴⁾ On the Bukhara documents see: Kazakov, *Dokumental'nye pamiatniki*. On the *qoshbegi* documents of the Bukhara Amirate, a Japanese translation exists of an unpublished paper by M. A. Abduraimov (M. A. Abduraimov, *Vstuplenie k izucheniiu «Arkhiva kantseliarim bukharskogo koshbegi»*) by H. Komatsu (M. A. Abduraimov, "Introduction to the archives of Bukharan *qoshbegi* chancellor," translated by Hisao Komatsu), *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies, Kyoto University*, 37 (1992), pp. 19-57.

⁵⁾ Precedent studies, for example, O. D. Chekhovich, *Bukharskie dokumenty XIV veka* (Tashkent: 1965); R. G. Mukminova, *K istorii agrarnykh otnoshenii v Uzbekistane XVI v. po materialam «Vakf-name»* (Tashkent: 1966); O. D. Chekhovich, *Samarkandskie dokumenty XV – XVI vv.* (Moscow: 1974); *Bukharskii vakf XIII v.*, faksimile, izdanie teksta, perevod s arabskogo i persidskogo, vvedenie k kommentarii, A. K. Arends, A. B. Khalidova, O. A. Chekhovich (Moscow: 1979); R. D. McChesney, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889* (Princeton: 1991).

few studies have been made on other types of deeds in Central Asia.⁶⁾ Regarding these deeds, we published a catalogue of Khiva documents in 2001 as shown below. E. Karimov published another catalogue of Khiva documents in 2007.⁷⁾ A team at IV AN RUz is working for the publication of catalogues of documents found in the Central State Archive.⁸⁾ In addition, utilizing Islamic court documents, P. Sartori investigated Muslims' land rights under Russian colonial rule,⁹⁾ and K. Isogai studied the application of Islamic law in early 20th century Samarkand.¹⁰⁾ However, much more research should be conducted in this field.

Islamic court documents as historical sources

Our collaborative study on Islamic court documents with Uzbek scholars began in 1992, when I visited Tashkent for the first time. We found and purchased a collection of about 1,700 historical documents

⁶⁾ We have some information on the compilation of documents (*Majmū'a-yi Wathā'iq*): *Kaziiskie dokumenty XVI veka*, ed. R. R. Fitrat, B. S. Sergeev (Tashkent: 1937); R. G. Mukminova, *Sotsial'naiia differentsiatsiia naseleniia gorodov Uzbekistana konets XV – XVI v.* (Tashkent: 1985); K. Kubo, "Preparatory Study on the Formularies for Drawing up Juridical Documents of 16th Century Bukhara: An Introduction to the Islamic Central Asian Archives," *The Toho Gakuho (The Journal of the Research Department of the Toyo Bunko)*, in Japanese, 78-2 (1996), pp. 029-053.

⁷⁾ E. Karimov, *Regesty kaziiskikh dokumentov i khanskikh iarlykov Khivinskogo khanstva XVII – nachala XX v.*, pod. nauchnoi redaktsiei, E. V. Rtveldadze (Tashkent: 2007).

⁸⁾ *Sebzor dahasi qozisi faoliyatiga oid hujjatlar*, Tuzuvchilar: G. Karimov, P. Sartori, Sh. Ziyodov; mas'ul muharrir: Yu. Paul (Toshkent: 2009).

⁹⁾ For example: P. Sartori, "Colonial Legislation meets *Shari'a*: Muslims' Land Rights in Russian Turkistan," *Central Asian Survey*, 29-1(2010), pp. 43-60.

¹⁰⁾ For example: K. Isogai, "Seven Fatwa Documents from Early 20th Century Samarqand: The Function of Mufti in the Judicial Proceedings Adopted at the Central Asian Islamic Court," *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 27-1 (2011), pp. 259-282.

of the Khiva Khanate, most of which were Islamic court documents. We donated all of the documents to IV AN RUz; thus, our long-lasting productive collaboration started at that time. One of the fruits of our study was a descriptive catalogue of the collection that was published in 2001 by the late A. Urunbaev, the late T. Fayziev, G. Juraeva, K. Isogai, and myself.¹¹⁾ Following the publication, we started new projects on Islamic court documents preserved in the Ichan Qara Museum in Khiva, the National Museum in Samarkand, the Regional Museum of Ferghana, and the National Museum in Bukhara in cooperation with IV AN RUz.¹²⁾

To our regret many mistakes have been found in the catalogue mentioned above. One of the errors is the dating of the documents. According to Yu. Bregel Islamic court documents in the Khiva Khanate were written in Persian before the month of Jumādā I, 1274 A.H. / December 1857-January 1858 and Turkic documents appeared after that date.¹³⁾ Some documents included in our catalogue do not fit with Bregel's method of ascertaining the date. However, it turned out that this contradiction is only a technical one, as N. Toshev pointed out.¹⁴⁾ We re-inspected the dates of all of the documents, and confirmed that there is no document that does not fit Bregel's theory. For example, in the case of a Persian document, catalogue No. 348, that was dated 1286 A. H. by mistake in our catalogue,¹⁵⁾ the date appears to be 1276 in the figures written in the document; however,

¹¹⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov.*

¹²⁾ T. Horikawa, "Japan and Uzbek International Project on Khiva Qadi Documents," *Khorezm Ma'mun Academy and Its Role in the Development of World Science* (Tashkent-Khiva: 2006), pp. 70-72.

¹³⁾ Iu. N. Bregel', "Arkhib khivinskikh khanov (Predvaritel'nyi obzor novykh dokumentov)," *Narody Azii i Afriki*, No. 2 (1966), p. 72; Yu. Bregel, "The Sarts in the Khanate of Khiva," *Journal of Asian History*, 12/2 (1978), pp. 149-150.

¹⁴⁾ N. Toshev, "O iazyke i nekotorykh terminakh khivinskikh iuridicheskikh aktov," *Historical Studies on Formation and Change of Muslim Communities in Central Asia*, ed. T. Horikawa (Kyoto: 2006), pp. 108-109.

¹⁵⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov*, p. 114.

the description of 1272 in the words of the text can be clearly seen.¹⁶⁾

Islamic court documents contain important evidence of regulations that provided the rights of individual persons before the Revolution in 1917; however these regulations were lost by the middle of the 1920s and Islamic court documents remained only “wastepaper.” These valuable historical documents would have disappeared from this world one by one, day by day unless they were preserved in archives, research institutes and museums.

Each document has no legal significance today. They are, however, invaluable historical sources that tell us the real aspects of Muslim societies in pre-revolution Central Asia.

We can find many historical “facts” in the collection of these documents. They provide us with concrete and reliable sources for the studies of social history from the 19th century to the beginning of the 20th century. They present us a great deal of information on the juridical system under the Islamic law. We can discover, for example, the process of lawsuits in Islamic courts by analyzing *fatwa* (*riwayat*) documents, as K. Isogai has discussed in his recent paper.¹⁷⁾ We can also learn about how money was efficiently lent with interest under Islamic law when we analyze the numerous *bay‘-i jā‘iz*,¹⁸⁾ i.e. legal disposal documents, in our collection. In addition, we discovered in the collection some monetary *waqf* documents, as examples in the Ottoman Empire.¹⁹⁾

We also obtained new historical information when we put various sources of information together, for example, several kinds of

¹⁶⁾ Now we are preparing a revised edition in which all errors including chronological mistakes are corrected.

¹⁷⁾ See the footnote No.10.

¹⁸⁾ A. B. Vil’danova, “Obraztsy chastnykh sredneaziatskikh aktov XVI v. s nastavleniiami kaziam,” *Srednevekovi Vostok. Istoriia, kul’tura, istochnikovedeniia* (Moscow: 1980), p. 69.

¹⁹⁾ *Historical Studies on Formation and Change of Muslim Communities in Central Asia*, ed. T. Horikawa (Kyoto: 2006) , pp.215-217, 223, 231-232.

documents, historical maps, reports on investigations,²⁰⁾ manuscripts and epigraphy. We have found that it is very effective to identify place names that appear in the documents, if we have a pre-revolution list of dwelling places and maps of research areas because many place names were changed after the establishment of the Uzbek Soviet Socialist Republic. Lists of dwelling places of the Bukhara Amirate at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century are available.²¹⁾ K. Khudayberganov has already introduced a map of the town of Khiva drawn in 1922.²²⁾ He utilized epigraphic sources in Khiva in his presentation at our Tashkent Conference in 2009.²³⁾ I would like to introduce a manuscript possessed by IV AN RUz, and demonstrate that it can be used to obtain new information.

No. 7795/II manuscript and Islamic court documents

The manuscript classified with the number 7795/II is included in the catalogue of the Oriental manuscripts in IV AN RUz as number 653. It is reported that the manuscript is written in Uzbek, anonym. It is a list of small administrative divisions, i.e. *masjid*, and the devotees belonging to the masjid in the town of Khiva and its suburbs. The number of houses and the names of householders in each division

²⁰⁾ One of them is an excellent report on Russian rule and local communities in Central Asia written by K. K. Pahlen, sent to Central Asia in 1908-09. (*Mission to Turkestan: Being the Memoirs of Count K. K. Pahlen, 1908-1909*, ed. & intr. Richard A. Pierce, tr. N. J. Couriss (London: 1964) .)

²¹⁾ *Naselennye punkty Bukharskogo Emirata (konets XIX – nach. XX vv.)*, *Materialy k istoricheskoi geografii Srednei Azii* (Tashkent: 2001).

²²⁾ K. Khudaiberganov, “Istoricheskaja topografija goroda Khivy nachala XX veka,” *Historical Studies on Formation and Change of Muslim Communities in Central Asia*, ed. T. Horikawa (Kyoto: 2006), pp. 117-128.

²³⁾ K. Khudaiberganov, “Rol’ epigraficheskikh nadpisei na arkhitekturnykh pamiatnikakh g. Khivy v izuchenii istorii Khivinskogo khanstva,” (*Uzbek-Japanese Scientific Cooperation: History and Culture of Central Asia, Sources and Methodological Issues*, September 4, 2009).

are listed. It is written in the *Nastaliq* style on European paper. This manuscript was copied at the end of the 19th century or at the beginning of the 20th century according to the paleographical data. Two folios at the beginning and the last folio of the bound book belong to other works. The manuscript concerned lacks the beginning part. It occupies 67 folios (3a-69a). 10×17.5, (Memorandum by A. B. Vil'danova, manuscript).²⁴⁾

The description in the catalogue shows the exact physical condition of the manuscript. In this paper, I deal with 67 folios (3a-69a) because the first two pages and the last page are from other works. A heading is included in the text for each *masjid*, excluding the inner castle. The name of the *masjid* is written in the heading, and the names of people who are apparently householders and the number of households are described. Since the beginning part of the manuscript concerned is missing, as mentioned in the catalogue, the purpose and the reason for making the document are not certain.

It is clear that manuscript No. 7795/II is a list of the *masjid* units (*qawm*) and the householders belonging to them in the Hazarasp district, a place not in the town of Khiva and its suburbs. This was clarified by a comparison with the list of the divisions and the units of the Hazarasp district dated 1928.²⁵⁾ It was possible to find the names of 173 *masjid* units in manuscript No. 7795/II and find the same names of 114 units in the 1928 list.²⁶⁾ The description in the catalogue may be mistaken regarding the script of “Ichan Qara” in the folio, 66a. The Ichan Qara of Khiva is a UNESCO World Heritage Site and is the

²⁴⁾ *Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii nauk Respubliki Uzbekistan, Istoriia*, Sostaviteli: kandidaty filologicheskikh nauk D. Yu. Yusupova, R. P. Dzhaliilova (Tashkent: 1998), p. 249.

²⁵⁾ *Spisok naseleennykh punktov Uzbekskoi SSR 1928 goda*, ch. 1, Okrug Khorezm (Samarkand: 1929).

²⁶⁾ T. Horikawa, “The List of the Householders in the Hazarasp District at the Ends of the 19th Century,” *Historical Studies on Formation and Change of Muslim Communities in Central Asia*, ed. T. Horikawa (Kyoto: 2006), in Japanese, pp. 129-141.

most famous site of its kind in the world. However we know that the inner castle, i.e. Ichan Qara, existed also in Hazarasp. The description in the catalogue should be accordingly corrected.

At present, nearly 30 documents regarding residents in Hazarasp have been found among the above-mentioned collection of Islamic court documents in the Khiva Khanate. Based on the information in manuscript No. 7795/II we found answers to questions which were raised when we first classified the documents by type and made the catalogue. For instance, we have identified the name of a *masjid* unit which appears in the document dated 1917 and written in the catalogue as No. 353 as *Fakhman(?)*.²⁷⁾ We are sure that the name is MKHMAN in the manuscript²⁸⁾ and may also be read as *Mukhaman* according to the spelling in the 1928 list.²⁹⁾

We are trying to decide the years when the original text of the manuscript was written. We discovered the key to a decision on the years when the original information about the Hazarasp district was written in manuscript No. 7795/II. The year of 1304 (1886/87) was written in the folios of 10a and 11a in the additional notes, in which we also find several personal names, i.e. the heads of households, in the same handwriting as in the text. We may assume that a person who was one of the copiers of the manuscript added the names of the householders who had been left out by mistake, or more likely, had newly come to live in the *masjid* unit after the original information had been written, and the year of 1304 was the year when the additional notes were written, and thus, it is the latest possible year when the original information was written.

We suppose, however, there can be several years gap between the time of the original information and the time when the additional notes were written because some of the names on the list were corrected, mostly additions were made as well as some deletions. Comparatively,

²⁷⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov*, p. 116.

²⁸⁾ Manuscript No.7795/II, f. 54b.

²⁹⁾ *Spisok naseleennykh punktov*, p. 22.

many names were added to some *masjid* units; for example, there were 27 personal names listed at first, then 16 persons were added later for a total of 43 persons in the Īr Naẓar Şūfī *masjid* unit of the Pichaqchi division. We also find the year of 1319 (1901/02) written in the last folio which is, however, a separate work. Thus, we consider that the year of 1319 is not related to the manuscript under consideration.

We found another key point in the above-mentioned collection of Islamic court documents of the Khiva Khanate. In the catalogue of the collection published in 2001, we found about 30 documents concerning Hazarasp. In 12 documents (catalogue No. 1071, 1073, 1074, 1075, 1078, 1080, 1081, 1082, 1083, 1089, 1090, 1091), we can see the script of the Īr Naẓar Şūfī *masjid* unit of the Pichaqchi division in the Hazarasp district. Six documents (catalogue No. 1069, 1070, 1072, 1079, 1087, 1088) are not described by the name of Īr Naẓar Şūfī. However, we assume that they are probably related to the same Īr Naẓar Şūfī *masjid* unit because of the names of the parties concerned. When we put the 18 documents in chronological order, they were written from the year of 1830 to 1920. They are the years of 1830, 1850, 1860, 1872, 1876, 1902, 1903, 1904, 1907 (two pieces), 1908 (two pieces), 1911, 1913, 1914 (two pieces), 1918, and 1920. We checked the personal names, which were written in each document, comparing them with the names of the householders' list in manuscript No. 7795/II.

The names of some of the fathers and the grandfathers of the parties listed in the documents of the 1900s can be found in the list in manuscript No. 7795/II. For example, Qurbān Niyāz b. ‘Abd Allāh who appears in the manuscript³⁰⁾ and the documents listed in the catalogue as No. 1070, written in 1860, and as No. 1072 written in 1872 appears to be a father or grandfather of the parties concerned in the documents of the years 1903, 07, and 08; and he has at least two children and two grandchildren. Similarly, Jum‘a Niyāz b. Muḥammad Murād, whom we refer to below, has at least three children and three

³⁰⁾ Manuscript No.7795/II, f. 9b.

grandchildren listed in the documents of the 1900s.

Now we are going to consider document No. 1079, written in 1293 Rabī‘ II A.H. / 1876 April-May and in which the name of the *masjid* unit is not indicated.³¹⁾ We find two women and six men listed in the document, and we can identify five of the men on the list of the heads of 27 households of the Īr Naẓar Sūfī *masjid* unit in the original part of manuscript No. 7795/II,³²⁾ however a man named Muḥammad Murād, who is a father of a woman (Ūghūl Bīka) and her two brothers (Jum‘a Niyāz³³⁾ and ‘Awaẓ Niyāz), i.e. a person of the previous generation is not listed.

This document is a deed of the relinquishment of rights and the content is: Ūghūl Bīka relinquished the right to receive an inheritance of her late younger brother ‘Awaẓ Niyāz and his mother to another younger brother Jum‘a Niyāz. Jum‘a Niyāz was about 50 years old or older at the time, because his daughter Gawhar Bīka was 57 years old in 1902,³⁴⁾ i.e. she was born in 1845, and his birth year would be 1825 if he was the typical average age of 20 years old when his daughter was born. Thus, the brother ‘Awaẓ Niyāz was probably an adult at the time. We are sure that the brothers are identified by the names of Jum‘a Niyāz and ‘Awaẓ Niyāz as written in the list of manuscript No. 7795/II, because they would have surely been registered on the list.

It is important to discover that ‘Awaẓ Niyāz was already dead by 1876 April-May because he was alive when the original list in manuscript No. 7795/II was written. This reveals that the original list

³¹⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov*, pp. 350-51.

³²⁾ Manuscript No.7795/II, ff. 9b-10a. Regarding Muḥammad Sharīf ‘Arab who appears as a witness to the document, the name is also registered as Muḥammad Sharīf Tajik in the manuscript list. It is not quite sure that the two names identify the same person, however, we know the etymology of Tajik as coming from one of the Arab tribes, Ṭayyi’, who had lived in the northern part of Arabian Peninsula (cf. “Tādĵik,” *Encyclopaedia of Islam*, New edition).

³³⁾ We find four persons named Jum‘a Niyāz, three in the original part and one in the additional part (Manuscript No.7795/II, ff. 9b-10a). One of them may be the person first listed in document No. 1079, however, we cannot be certain.

³⁴⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov*, p. 351 (No.1080).

was written before 1876 April or May.

Document No. 1072,³⁵⁾ written in Rajab 23, 1289 A.H. / November 26, 1872 is another example of the usefulness of the documents. It is a deed of buying and selling which records that Jum‘a Niyāz and Ways Niyāz, the sons of Īsh Niyāz, bought land in the Pichaqchi division from Qurbān Niyāz b. ‘Abd Allāh. We checked the personal names comparing them with the names appearing in the list in manuscript No. 7795/II. We can identify, besides two fathers, five men including two witnesses (Tangrī-bīrdī and ‘Abd al-Karīm) in the record. We can also find three of them, Jum‘a Niyāz, Qurbān Niyāz, ‘Abd al-Karīm in the list of the Īr Naẓar Šūfī *masjid* unit and two, Ways Niyāz and Tangrī-bīrdī in the part of the Allāh Shukūr Bāy *masjid* unit, next to the Īr Naẓar Šūfī unit. Since the names of two of the people, Qurbān Niyāz and ‘Abd al-Karīm, are recorded in the additional part of the list of the Īr Naẓar Šūfī *masjid* unit in manuscript No. 7795/II, the original information must have been recorded before the year 1872.

Another document, No. 1084³⁶⁾ written in Safar 18, 1281 A.H. / July 23, 1864, probably not related to the Īr Naẓar Šūfī *masjid* unit, is also useful. It is a deed of buying and selling that indicates that Allāh-bīrgan bought land in the Pichaqchi division from Khudāy-bīrdī. The names of three men, Allāh-bīrgan and two witnesses, Bābā Niyāz and Jum‘a Niyāz, can be found in the list of the Awrāz Muḥammad Bāy *masjid* unit, next to the Allāh Shukūr Bāy *masjid* unit, but the name of Khudāy-bīrdī cannot be found in the list in the Pichaqchi division. A certain Khudāy-bīrdī, who was not in the Pichaqchi division, was probably dead at the time when the original information of manuscript No. 7795/II was recorded. It means that the original information may have been documented after the year 1864.

It can be concluded that according to the above mentioned reasons, the original information in the manuscript was compiled a few years

³⁵⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov*, p. 348.

³⁶⁾ *Katalog Khivinskikh kaziiskikh dokumentov*, p. 352.

before 1876, or to be as specific as possible, in the years from the middle of the 1860s to the beginning of the 1870s.

Conclusion

Islamic court documents are effective sources for the study of the social history of Central Asia from the 19th to the beginning of the 20th centuries. We can obtain new historical information when we put various sources of information together. We made use of these sources of information, for example, for deciding the previously unknown date of the writing of another manuscript, manuscript No. 7795/II which is preserved in IV AN RUz. This manuscript includes a list of *masjid* units which was the lowest administrative unit and also a list of the householders in the Hazarasp district. We reached a conclusion that it was originally written in the years between the middle of the 1860s and the beginning of the 1870s, and the additional notes were added in 1886/87. The information contained in this manuscript is one of the most valuable historical sources of information which reflects the make-up of a local Muslim society in the Hazarasp district.

The significance of Islamic court documents as legal certificates was lost by the middle of the 1920s and they turned into a “wastepaper.” These documents may disappear unless they are preserved by official organizations. Thus, in conclusion, we would like to again emphasize the necessity to catalogue the documents preserved in official organizations, and also to collect, preserve and catalogue the documents now possessed privately by conducting officially-funded and recognized research projects. We are very pleased that some catalogues of the Islamic court documents of Central Asia were published in Tashkent recently,³⁷⁾ because it is a proof that our persistent beliefs and hopes are shared, and in general, we possess the same views as the scholars of Uzbekistan.

³⁷⁾ See the footnote No. 7 and 8.

**ПЕЧАТИ БУХАРСКОГО ХАНСТВА
XIX – НАЧАЛА XX ВВ.
(ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ)¹⁾**

Голиб Курбанов

Сфрагистика или сигиллография – вспомогательная историческая дисциплина, изучающая печати. Термин «*мухр*» (с перс. – печать) используется для обозначения печати на Востоке. Для его оттиска на средневековом документе использовали в основном черные чернила или китайскую тушь.²⁾

Публикация и источниковедческое исследование документальных источников и дипломатика среднеазиатских актов тесно связаны с изучением печатей и их оттисков на документах. Пока что даже прочтение многих арабографических надписей печатей по отдельным оттискам на документе

¹⁾ Данная статья была прочитана автором в виде доклада в Токийском Государственном Университете 19.03.2010.

²⁾ *Akbar-nama. Official history of the reign of the Mughal Emperor Akbar (964-1015/1556-1605), including a statistical gazetteer of sixteenth century North India*, compiled by Abu'l-Fazl Allami, Translated from the original Persian by H. Blochmann, M. A. vol. I, Calcutta: Madrasa, 1977, p. 54.

часто затруднено или вовсе невозможно, что отмечают сами документалисты. Оттиски иногда нечеткие, повреждены или стерты на сгибах бумаги, в результате имена, титулы или должности лиц, приложивших печать, не могут быть определены. Это затруднение преодолимо, если печать изучать специально, как самостоятельный объект. Полезный метод (широко применяемый в нумизматике)³⁾ – графическая реконструкция типов и вариантов печатей (путем сравнения нескольких оттисков одних и тех же, но разного качества и сохранности).

Однако задачи изучения печатей или оттисков не ограничиваются той помощью, которая может быть оказана ими в связи с изданием документов, их датировкой, атрибуцией, изучением их формуляра (дипломатика) и источниковедческим исследованием. Печати – объект специальной исторической дисциплины – сфрагистики, которая имеет, не только указанные выше прикладные задачи, но и совершенно самостоятельные.

Арабографические печати и их оттиски – один из исторических источников, значение, которого для изучения истории ещё не оценено. Печати прикладывались не только на документы. Сотни тысяч документов в собрании Узбекистана содержат огромный, еще не использованный фонд исторической информации. Что касается среднеазиатской арабографической сфрагистики, то, по существу, следует говорить лишь о некотором количестве публикаций оттисков печатей (более всего в связи с изданием документов), об издании единичных печатей, об отдельных наблюдениях «прикладного» характера (место наложения печатей на документ, в связи с видом документа и принадлежности печати и т.д.) в рамках дипломатики, о частных сообщениях по разным поводам, в которых фигурируют печати государей или

³⁾ Е. А. Давидович, Информативность монетного источника и нумизматика в системе исторических дисциплин // Советское востоковедение (проблемы и перспективы). Москва, 1988, с. 94-102.

ДОЛЖНОСТНЫХ ЛИЦ.⁴⁾

Классификация печатей

Для написания статьи были обработаны печати и оттиски печатей на рукописных документах и книгах в музеях Бухары, Ташкента, Самарканда, Москвы, Санкт-Петербурга, Центрального Государственного Архива Республики Узбекистан, а также частные коллекции Бухары.

Коллекция печатей, хранящихся в Бухарском Государственном музее-заповеднике одна из самых значительных в СНГ. Печати XIX – начала XX вв. поступили в 1922 г. (год основания музея). Они были переданы Назиратом Просвещения Бухарской Народной Советской республики. Вторая группа печатей этой коллекции поступила от придворного каллиграфа Абдуфаттаха Магдиева

⁴⁾ Н. Веселовский, Перстень – печать Мираншаха мирзы, сына Тамерлана. Москва, 1910; В. В. Бартольд, История культурной жизни Туркестана // Сочинения, т. II, ч. I. Москва, 1963, с. 169-434; О. Д. Чехович, Документы к истории аграрных отношений в Бухарском ханстве, вып. 1. Ташкент, 1954; Она же: Бухарские документы XIV в. Ташкент, 1965; Она же: Самаркандские документы XV – XVI вв. Москва, 1974; А. А. Егани и О. Д. Чехович, Регесты среднеазиатских актов, ч. 1 // Ежегодник «Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования». За 1974, Москва, 1981; ч. 2, с. 47-57 // Ежегодник «Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования». За 1975, Москва, 1982; ч. 3, с. 34-51; // Ежегодник «Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования». За 1976-1977, Москва, 1984, с. 105-110; Р. Г. Мукминова, К истории аграрных отношений в Узбекистане в XVI в. Вақф-наме. Ташкент, 1966; А. Л. Троицкая, Каталог архива кокандских ханов. Москва, 1968; М. А. Усманов, Жалованные акты Джучиева улуса XIV – XVI в. Издательство Казанского Университета, 1979; Val. Polosin and E. Rezvan, “The Asiatic Museum Project 1. Data-Base on Muslim Seals,” *Manuscripta Orientalia*, vol. 1, No. 1, July 1995, pp. 53-55; Каталог среднеазиатских жалованных грамот из фонда Института Востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, составители: А. Урунбаев, Г. Джураева, С. Гуломов. Халле, 2007.

в 1927-1932 гг. В 2010 г. коллекция печатей составляла 124 единицу (из них двенадцать относится ко времени БНСР). Печати изготовлены из серебра, меди, сердолика и нефрита. Основную массу составляют серебряные печати. В коллекции представлены печати правителей, чиновников, частных лиц, вакфные печати, ритуальные и печати для денежных знаков (иллюстрация I: 1-8; рисунки 1-3).

Для изучения оттисков печатей на документах XIX – начала XX вв. было исследовано тысячи документов из Центрального Государственного Архива Республики Узбекистан (далее ЦГА) в историческом ф. И-126 (архив кушбеги). Привлечен еще один исторический фонд ЦГА РУз ф. И-323. Это вакфные грамоты – подлинные и копии. Грамоты разновременные, значительная часть относится к изучаемому периоду. Отобраны из документов XIX – начала XX вв. подлинные вакф-наме.

Вторая группа использованных документов – это нынешний фонд Бухарского Государственного музея-заповедника. Большая часть документов этой подборки имеет одну печать, на других две и более печатей. Накопленный фонд описаний оттисков печатей на арабграфических документах позволил исследователям сделать ряд частных источниковедческих и исторических наблюдений, не говоря уже об их значении для дипломатики. Однако даже наиболее полный набор сведений об оттисках печатей в работах документалистов, достаточный для дипломатики, не является полноценным для сфрагистики для решения полного комплекса своих сфрагистических задач, а также для превращения печатей из объекта изучения (источниковедение в сфрагистике) в полноценный массовый исторический источник.

Небольшая иллюстрация к сказанному. Одна из частных и прикладных задач сфрагистики – определение плохо оттиснутых или плохо сохранившихся оттисков печатей. Для этого нужна реконструкция типов и вариантов оттисков, о чем выше уже говорилось. Один из важнейших признаков – форма оттиска и

декоративное оформление картуша и поля. Если документалист сообщает, что печать шестигранная, то это словесное определение может скрывать любой из многочисленных видов и вариантов шестигранных оттисков печатей. Иначе говоря, словесное описание этого признака не является достаточным, нужна графическая реконструкция в натуральную величину и со всеми деталями. Первым этапом исследования печатей и наиболее важным является реконструкция надписей и декоративного оформления рабочей стороны печати.

Второй этап исследования печатей – это разработка принципов классификации печатей и определения критерия основной классификационной единицы, которой дано название «тип». Для этого нами проанализированы все признаки, присущие печатям: содержательные (надписи) и формальные (декоративное оформление печатей).

Рассмотрение сравнительного значения признаков убеждает в необходимости обозначать несколько ступеней классификационной иерархии, которым присвоены следующие названия: тип, вид, картуш, вариант.

Одним из приметных признаков печатей позднесредневековой Бухары является геометрическая форма рабочей стороны. Формы их разнообразны: миндалевидные, круглые, овальные, прямоугольные, квадратные, шестигранные, восьмигранные (иллюстрация I).

Критерий типа печатей – геометрическая форма рабочей стороны печати, т.е. форма оттиска печати. Тип обозначается римскими цифрами.

Существенный компонент при изучении печатей – композиционно – декоративное оформление (иллюстрация I; рисунки 1-3). Постоянный признак оформления – нарядный двухлинейный ободок по краю. Он очень важен для атрибуции многих оттисков печатей на документах и, является, вероятно, одной из главных причин ошибочных определений или выводов

в ряде публикаций. Приведем лишь один пример. Отсутствие нарядного ободка на длинной верхней стороне казийских печатей прямоугольной и вытянутой шестигранной форм привело А. Л. Троицкую к ошибочному мнению, «что печати приложены не полностью, а половинкой и даже четвертью».⁵⁾ И таких примеров (связанных с неправильной атрибуцией видов) можно привести множество. Орнаментация ободка печати – критерий деления однотипных печатей на виды.

Вторым заметным признаком оформления следует признать картуш, хотя есть печати и без картушей, (что тоже заметный признак). Картуши делят поле рабочей стороны на несколько частей. Надписи обязательно занимают картуш, часто также и остальные части за его пределами. Картуши разнообразных геометрических форм, иногда они аналогичны форме оттиска печати. Картуши играют определенную роль для атрибуции оттисков печатей. Например, три однотипных печати кази алкуззата Мир Бадр ад-Дина имеют единый состав надписи и дату 1306 г.х., но различаются по видам и по форме картушей, что важно для атрибуции плохо сохранившегося оттиска на документе.⁶⁾

Однотипные печати различаются смысловыми признаками, то есть содержанием надписей. Такие различия внутри типа оценены как вариант. Варианты не имеют самостоятельной нумерации. Их изучение осуществлено в таблицах периодичности единиц текстуальной информации. Единица текстуальной информации – это одно или несколько связанных слов/титолов (например, «амир», «амир ал-му’минин», «сайид»); вариант – это сочетание части или всех единиц информации внутри типа. Существенно, что у печатей с картушем основные сведения всегда в картуше,

⁵⁾ Троицкая, Каталог, с. 11.

⁶⁾ Г. Курбанов, Бухарские печати XVII – начала XX веков (каталоги). Ташкент, 1987, с. 26-30: № 12-14; табл. 7: № 12-14.

нередко они дополнены самыми различными титулами владельца, эпитетами Аллаха, сентенциями, которые встречаются и вне картуша.

Печати правителей

Оттиски печатей государей из династии Мангыт демонстрируют восемь типов (рисунок 1: сводка типов печатей правителей): первые четыре – миндалевидные и её варианты, пятый – овальный; шестой – многоугольный; седьмой и восьмой – круглый.

Необходимо отметить следующее: во-первых, стандартными типами являются тип I (нет у Амира Алима последнего правителя династии Мангытов) и тип VII (нет у первых четырех правителей данной династии). Во-вторых, у Амира Хайдара и Амира Насраллаха имелись индивидуальные типы печатей, а некоторые типы были характерны только для них. В-третьих, процесс уменьшения количества типов печатей: у Амира Хайдара и Амира Насраллаха по четыре и шесть типов соответственно, у последнего же правителя династии – один тип (иллюстрация II).

Печати в большинстве случаев именные (в их надписях – имена собственные в каком-либо сопровождении), иногда анонимные, но с датами. Атрибуция первых зависит от верности прочтения, атрибуция вторых облегчена наличием даты, но требует привлечения и каких-либо дополнительных, как правило, косвенных данных.

Среди правителей династии титул «хан» присутствует только на печатях Мухаммад Рахима (иллюстрация II: 1). Данные печатей подкреплены наличием титула на его документах,⁷⁾ монетах⁸⁾ и на

⁷⁾ ЦГА РУз, ф. 2678, д. 177, л. 25; мраморный надгробный камень представлен в экспозиции отдела истории Бухарского Государственного Архитектурно-художественного музея-заповедника, № 1459/14

⁸⁾ Е. А. Давидович, История монетного дела Средней Азии XVII –XVIII вв. (Золотые и серебряные монеты Джанидов). Душанбе, 1964, с. 176.

надгробном камне.⁹⁾

Следует отметить, что состав надписей печатей Амира Хайдара отличается большим разнообразием, чем у других правителей данной династии. Генеалогические звания («*саййид*»), лишь в одном типе замененно другим словом однозначным по смыслу – / نسل رسول /), титулы («*амир*», «*султан*», «*амир ал-му’минин*», «*хакан*», «*дин-парвар*», «*бахадур*»), лакаб / ابو الفتح / «*Абу-л-Фатх*», цветистость изложения – все это индивидуальные черты его печатей.

Печати Амира Хайдара с титулами «хакан» (из тюркского «каган» – правитель) и «султан» (/ سلطان / – «власть», «могущество», «обладатель власти» титул независимого светского правителя;¹⁰⁾ в XVI – XIX вв. в Средней Азии означал «член ханского рода», «царевич»).¹¹⁾ Титул «*амир*» (/ امير / – буквально «повелитель»), на печатях правитель Бухарского ханства из династии Мангыт. Титул «*амир ал-му’минин*» (/ امير المومنين / – буквально «повелитель правоверных») широко представлен на печатях Амира Хайдара (на его монетах и рукописных документах). Он становится его официальным титулом и подчеркивает его «халифское происхождение». Другие титулы «*дин-парвар*» (/ دين پرور / – буквально «ревнитель веры»), «*Падшах-и ‘Алам*» (/ پادشاه عالم / – буквально «повелитель вселенной») являются частью схем легитимации власти, использованной Амиром Хайдаром.¹²⁾

⁹⁾ Анке фон Кюгельген, Легитимация среднеазиатской династии Мангытов в произведениях их историков (XVIII-XIX вв.). Алматы, 2004, с. 282.

¹⁰⁾ Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991, с. 213; *The Encyclopedia of Islam, New edition*, vol. IX (Leiden: Brill, 1997), pp. 849-854.

¹¹⁾ Мукинова, К истории, с. 318.

¹²⁾ Фон Кюгельген, Легитимация, с. 86-92; Komatsu Hisao, “Khokand and Istanbul: An Ottoman Document Relating to the Earliest Contacts between the Khan and Sultan,” *Asiatische Studien/Etude Asiatiques*, X, 4 (2006), pp. 963-986; Б. М. Бабаджанов, Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио-Ташкент, 2010, с. 353-362.

Самое распространенное изречение на печатях его сына Насраллаха и последующих правителей, впервые появившееся на печати Амира Ма'сума – / امارت خلافت خدا تعالی است بر سبیل عدل بود / «Амират – наместничество всевышнего Аллаха, когда оно осуществляется путем справедливости. Если же оно лишено справедливости, то оно наместничество сатаны, да будет он проклят!»¹³⁾ Лакаб «Абу Мансур» (/ ابو منصور / – буквально «отец того, кому оказывает помощь /Аллах/») также принадлежит Насраллаху.

К эпохе Амира Хайдара относятся и некоторые анонимные печати с двумя вариантами надписей. Вариант / حکم الله /¹⁵⁾ и дата – 1232 г.х.. Другой вариант с такой же «урезанной» надписью – نصر الله قريب, и дата – 1239 г.х. Если исходить из дат, ясно, что печати изготовлены при Амуре Хайдаре (1215-1245 гг.х.), Остается выяснить происхождение этих печатей: принадлежат ли они главам династии Мангытов или другим лицам?

Анонимные печати на вакфных документах приложены справа от текста в поле, в специально нарисованных золоченных картушах, повторяющих форму оттиска печати. Рядом с оттиском внутри картуша имеется знак выноса. Этот знак повторяется в поле на уровне строк с указанием имени и титулов правителей. Как мы увидим ниже, печати с анонимными надписями присутствовали и у других правителей династии Мангытов. И,

¹³⁾ ЦГА РУз, ф. И-323, оп. 1, д. 46; А. А. Семенов, Некоторые материалы по персидско-таджикской эпиграфике бытового характера XVI-XX вв. // Памяти А. А. Семенова. Сборник статей. Душанбе, 1980, с. 30; Егани и Чехович, Регесты среднеазиатских актов (материалы к сводному каталогу актовых источников в собраниях СССР), ч. 2, с. 48.

¹⁴⁾ Появление подобного изречения на печатях Амира Ма'сума вполне объяснимо. Именно этот правитель характеризуется современниками как обладатель добродетелей и набожный.

¹⁵⁾ Грамматически точнее было бы с артиклем / الحكم الله /. На данной печати артикль опущен, в виду малого пространства. Подобные примеры встречаются и на других печатях правителей и чиновников Бухарского эмирата.

наконец, третий вариант анонимной печати содержит такую же расхожую формулу: / الحكم با العدل / и дата – 1256, 1277, 1278 г.х. встречен на печатях Амира Насраллаха (1242-1277 гг.х.) и Амира Музаффара (1277-1285 гг. х.).¹⁶⁾

Классификация надписей печатей государей Мангытской династии позволила сделать следующие выводы. Во-первых, происходит процесс стандартизации надписи. Во вторых, надписи становятся краткими, лаконичными, с перечислением титула «*амир*», звания «*саййид*», имени собственного и даты цифрами. Упрощается состав надписи. Это простое перечисление титулов и других составных частей. Титул «*саййид*» присутствует на титулатуре всех правителей Мангытов, исключая Мухаммад Рахим хана и Даниййал бий аталыка.

Изменения в составе надписи взаимосвязаны и с сокращением количества типов печатей государей, заменой типа I (миндалевидная форма оттиска) как ведущего типом VII (круглая форма оттиска), и исчезновением индивидуальных типов II, III, IV, V, VI, у последних правителей. Если анонимные надписи на печатях Амира Хайдара характерны для типа I, то у Амира Насраллаха и Амира Музаффара для типа VII, у Амира ‘Абд ал-Ахада и Амира ‘Алима их нет.

Оттиски печатей чиновников

Оттиски печатей чиновников разделены на типы внутри групп, например печати шайх ул – ислам представлены 3-мя типами: I – форма оттиска круглая, II – овальная, III – прямоугольная,

¹⁶⁾ Наличие анонимных печатей было общей практикой в мусульманском мире. См.: Topkapi Sarayi Muzesi Muhurler Seksiyonu Rehberi, “Guide Book of the Seals Section of Topkapi Saray Museum,” *Topkapi Sarayi Muzesi Yayinlari*, No. 7 (Istanbul, 1959), pp. 13, 15; H. L. Rabino di Borgomale, *Coins, medals, and seals of the Shahs of Iran 1500-1941* (Dallas, Texas: International Numismatic Press, 1973 Reprinted), p. 22.

преобладает тип I. Эти типы печатей характерны и для других представителей улама (рисунок 2: сводка типов печатей *кази ал-куззат*).

Для печатей ‘улама’ (иллюстрация III) следует отметить следующее: во-первых, большое разнообразие составных частей надписей (титулы, звания, чины и т.д.); во-вторых, взаимосвязь вариантов с типами печатей. На печатях круглой и овальной форм с картушем основные сведения о владельце печати в картуше, надписи вне картуша это некоторые имена Аллаха (*ал-асма’ ал-хусна’*), лакабы и т.д. Иногда надписи по сторонам картуша и основных сведений являются смысловым продолжением. На печатях прямоугольной и овальной форм без картуша даны сведения о владельце печати, но упоминание отца отсутствует; в-третьих, набор так называемых надписей по сторонам картуша практически един для всех групп печатей с некоторыми вариациями.

Оттиски печатей светских и военных чиновников в основном трех типов: овальной, прямоугольной, шестиугольной (рисунок 3: сводка типов печатей кушбеги, иллюстрация IV). Надписи на печатях светских и военных лиц отличаются краткостью изложения, независимо от социальной принадлежности владельца и от типа печатей. В составе надписи – звание, имя собственное, дата цифрами, иногда имя отца.

Документ – печать

Сочетание трех признаков – тип печати, ее принадлежность, вид документа – должно открыть ряд закономерностей. Для удобства использования такого материала сведем ее в таблицы, которые и прокомментируем. Покажем это на примере печатей главы династии амира Насраллаха, чтобы определить: какого вида документы он оформлял печатями, какого типа печати использовал для каждого документа, и в каком месте документа

оказывался оттиск печати определенного типа (таблица I).

Если печать Насраллаха на документах в единственном числе – местоположение определяется не типом печати, а видом документа. Так, на ярлыках и хукмах печати типов I, III одинаково: правее 2-3 укороченных верхних строк текста. Равным образом на *мубарак-наме* (извещение или распоряжение, исходящее из канцелярии правящего эмира)¹⁷⁾ печати типов VII-VIII одинаково: на оборотной стороне, в правом нижнем углу.

О важности местоположения печати на документе демонстрирует рассказ Филиппа Ефремова российского унтер-офицера. Он пишет, что будучи в Бухаре, получил письмо из «посольского приказа», и что человека аталыка, принесшего письмо, удивило местоположение печати русской царицы (оно было на лицевой стороне внизу). Русское правительство, недовольное действиями Бухарского правительства, использовало эту разницу в оформлении документов печатями царственных особ. В 1783 г. бухарское посольство не было допущено ко двору под тем предлогом, что «печать ханская приложена в заглавии и в лице, а не в окончании и не на обороте». Не исключено, что подобный предлог был подсказан Филиппом Ефремовым, служившим тогда в Азиатском департаменте переводчиком и сопровождавшим посольство до Оренбурга.¹⁸⁾

Печати дают представление о взаимозависимости не только печати и документа, но и печатей разных должностных лиц. Местоположение печати главы династии менялось, если на документе вместе с его печатью были печати других лиц (чиновников). Так например, на вакф-наме печати правителей

¹⁷⁾ О. Д. Чехович, Задачи среднеазиатской дипломатики // Народы Азии и Африки. История, экономика, культура, 6. Москва: Наука, 1969, с. 80.

¹⁸⁾ Странствование Филиппа Ефремова, Российского унтер-офицера, который ныне прапорщиком, девятилетнее странствование и приключение в Бухарии, Хиве, Персии и Индии и возвращение оттуда чрез Англию в Россию, писанное им самим в Санкт-Петербурге 1784 года. Москва, 1995, с. 9.

сочетались с печатями разных чиновников. Их прикладывали на лицевой стороне справа напротив 2-3 укороченных строк и внизу левее текста, далее следовали печати чиновников.

Заключение

Печати дают исследователю представление об административной системе, чиновниках, их правах и обязанностях, о некоторых важных вопросах социальной истории, например о наследственной передаче крупных должностей бюрократического аппарата. Изучение печатей показало, что в это время в руках знати складывались целые династии представителей ‘улама’ и светских должностей, между которыми разворачивалась борьба за влиятельные и доходные должности.

Среди двух семей судейских родов (которые удалось проследить по данным нашей подборки печатей), наиболее могущественной являлась семья кази ал-куззата Мир Садр ад-Дина¹⁹⁾ (период Амира Музаффара) три представителя, которых являлись верховными судьями, а Бурхан ад-Дин (внук Садр ад-Дина) являлся последним верховным казием Бухарского эмирата (таблица II). По данным печатей Садр ад-Дин был смещен представителем другого судейского рода, а именно ‘Абд аш-Шукур в 1300/1882-83 г. в период последних лет правления амира Музаффара (таблица III). Дальнейшая смена правителя привела к должности Бадр ад-Дина сына Садр ад-Дина в 1888-89 гг., а после его смерти, по приказу амира ‘Абд ал-Ахада, пост верховного казия был неожиданно отдан Мухаммад Бака ходже в 1908 г., по дате на его печати (таблица VI). В 1912 г. после длительной борьбы Бурхан ад-Дин возвращает позиции своего судейского клана и назначается *кази ал-куззат*, судья

¹⁹⁾ ЦГА РУз, ф. И-323, оп.1, д. 34; Курбанов, Бухарские печати, с. 7.

по дате на печати.²⁰⁾ Около 1916 г. пост *кази ал-куззата* был передан Мухаммад Шарифу сыну ‘Абд аш-Шукура²¹⁾ (табл. III). Возможно, замена была произведена по желанию кушбеги Мирзы Насруллы.²²⁾ В 1917 г. Бурхан ад-Дин снова возвращает должность верховного судьи эмирата.²³⁾

Преемственность в светских должностях рассмотрим на примере печатей Остона-Кул кушбеги (1860-1923, таблица IV). Судя по надписям на его печатях и печатях отца он являлся сыном Мухаммад Шариф-бий диванбеги, и внуком влиятельного Муллы Мухаммад-бий кулл-и²⁴⁾ кушбеги²⁵⁾ (таб. VII). Анализируя состав надписей печатей и их оттисков можно проследить продвижение отдельного чиновника по иерархической лестнице бюрократического аппарата ханства XIX – начала XX вв. Например: Бурхан ад-Дин в 1897/98 гг. был кази, в 1900-1901гг.

²⁰⁾ М. С. Юсупов, «Судоустройство и судопроизводство Бухары». Ркп. фонда Самаркандского музея, с. 34, 35; М. С. Юсупов – участник экспедиции САГУ 1940 г. в Бухаре. См.: М. С. Андреев и О. Д. Чехович, Арк (Кремль) Бухары в конце XIX – начале XX вв. Душанбе, 1972, с. 10.

²¹⁾ В 1916 г. (судя по дате на печати) верховным судьей Бухары был назначен Мухаммад Шариф - Садр Зийа или Шарифджан Махдум (1867-1932) видный бухарский политический деятель, историограф и поэт буржуазно-либерального направления, сын *кази ал-куззата* ‘Абд аш-Шукура (табл. XIX). См. Мирза Салимбек, Тарих-и Салими (источник по истории Бухарского эмирата), перевод с персидского, вводная статья и примечания: Н. К. Норкулова. Ташкент, 2009, с. 293.

²²⁾ Мирза Салимбек, Тарих-и Салими, с. 140.

²³⁾ В. Генис, Вице-консул Введенский. Служба в Персии и Бухарском ханстве (1906-1920гг). Российская дипломатия в судьбах. Москва, 2003, с. 372.

²⁴⁾ «Кулл-и кушбеги» (буквально «кушбеги всего»), т.е. кушбеги с подчинением ему всего бюрократического аппарата. Титул был введен при Аштарханидах, сохранился при Мангытах. См. А. А. Семенов, Бухарский трактат о чинах и званиях и об обязанностях носителей их в средневековой Бухаре // Советское востоковедение, V. Москва-Ленинград, 1948, с. 139.

²⁵⁾ Мухаммад бий кушбеги умер в 1889 г. Он был персом и десятилетним мальчиком куплен эмиром Хайдаром у туркмен. См. Мирза Салимбек, Тарихи Салими, с. 285.

кази судур-и райис, в 1904-05 садр-и райис, в 1912-13 гг. он уже *кази ал-куззат* (таблица V).

Правители династии Мангытов заказывали печати после коронации. Например, надпись на одной из печатей Амира Хайдара, свидетельствует о том, что царевич «мир»²⁶⁾ Хайдар стал государем: *ابو الفتح محمد مير حيدر بهادر ۱۲۱۵ پادشاه شد*, а дата печати 1215 г.х. соответствует началу его правления (иллюстрация III:1).²⁷⁾

Когда Амир Алим в 1911 г. вступил на престол, он пригласил во дворец (в Арк) *мухркана* Кари Шариф туксаба. Здесь в присутствии правителя ювелир выгравировал на серебряных пластинах для будущих двух печатей надписи. На одной – только имя правителя, она названа «*мухр-и йак исме*», на другой – имя государя и его отца (*мухр-и ду исме*).²⁸⁾

Согласно сведению Н. Ханькова, печать правителя Бухары хранилась у кушбеги,²⁹⁾ Другой дипломат В. В. Крестовский,

²⁶⁾ Титул «мир» происходит от арабского «амир» и является титулом принцев. См. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. VII (Leiden, 1993), pp. 87-88. Согласно надписям на печатях царевичей из династии Мангытов «мир» являлся их официальным титулом. См. Курбанов, Бухарские печати, с. 20-22: № 5-8; с. 86: № 5; с. 88-92: № 10-18. Одновременно данный титул присваивался и чиновникам, имевшим происхождение от саййидов.

²⁷⁾ Оттиск данной печати приложен к «хукм-и ‘али» (высочайший указ). См. Каталог среднеазиатских жалованных грамот, с. 56, док. №№ 95, 96.

²⁸⁾ ЦГА РУз, ф. И-2678 оп. 2, д. 249, л. 10. В документе идет речь о ювелире Кари Шариф туксаба, пользовавшегося большой известностью в начале прошлого века. Он жил в гузаре Куйи – дарахт г. Бухары. Работа была выполнена за два часа. За неё *мухркан* получил 2000 танга и «*Сар-у-но*», состоявшее из халата – *джама*, тюрбана – *салла*, шапочки – *кулах*. Именно за эту работу он получил придворный чин *туксаба* с месячным жалованьем в 500 танга и ежедневным довольствием в виде лепешек, мяса, риса, масла, чая и сахара. Кари Шариф был назначен «*саркором*» – главой придворной ювелирной мастерской и монетного двора. Он возглавил работы по изготовлению штемпелей для золотых, серебряных и медных монет Бухарского эмирата. Умер в 1334 г.х. / 1915 – 1916 гг.

²⁹⁾ Н. Ханьков, Описание Бухарского ханства. Санкт-Петербург, 1843, с. 187.

посетивший Бухару (1882-1883 гг.) в составе русского посольства в период правления амира Музаффары (1860-1885) упоминает о государственной печати, которая в то же время являлась личной печатью правителя, а хранителем её был кушбеги. Этот факт подтверждает П. П. Шубинский.³⁰⁾

Печати правителей, членов их семей и сановников были из серебра, печати частных лиц из меди и ювелирных камней в серебряной оправе. Когда печать была готова, её утверждали и соответственно брали на учет. В ЦГА Республики Узбекистан сохранился документ, в котором чиновник просит правителя утвердить его печать: «...раб, благославляющий Вас, сделал себе печать и приступил к службе... Оттиск [*накиш*] печати представлен пред Ваши очи ...».³¹⁾

После утверждения печати, следовал указ (*хукм*) о её законной силе:

«... Те, кто имеет решение без удостоверительных признаков³²⁾ [оно] не имеет законной силы ...».³³⁾ После отстранения от должности или в случае смерти чиновника печати «перечеркивали» гравированными линиями по центру, что означало их недействительность. В коллекции Бухарского музея «перечеркнутые» печати чиновников составляют около 70%.³⁴⁾

Печать являлась необходимой и существенной принадлежностью каждого делового мужчины в Бухаре, она заменяла подпись её владельца на документе, иногда она служила

³⁰⁾ В. В. Крестовский, В гостях у эмира Бухарского // Собрание Сочинений, т. 7. Санкт-Петербург, 1900, с. 107; П. П. Шубинский, Очерки Бухары // Журнал «Исторический вестник», т. XLIX. Москва, 1892, с. 139.

³¹⁾ ЦГА РУз, ф. И-126, оп.1, д. 141, л.1-2.

³²⁾ Т.е. если отсутствует оттиск печати ‘алама Ходжа Абд ас-Салама.

³³⁾ ЦГА РУз, И-2678, оп.1, д. 177, л. 27.

³⁴⁾ Можно предположить, что недействительные печати чиновников хранили в казне т.к. в свое время материал (серебро и ювелирные камни) для их изготовления были взяты из сокровищницы.

и компасом или шкатулкой (иллюстрация I: 3, 3а; 4, 4а). На рукописных книгах печать, оттиснутая на листах, принадлежала владельцу книги.³⁵⁾

Историческое исследование на основе сфрагистического источника или с представительным его привлечением – это второй этап, на котором работу может продолжить и специалист по печатям, и любой историк, специально печати не изучающий. Массовый характер сфрагистического источника позволяет предполагать, что историк извлечет из него материал для разработки многих вопросов. Совершенно ясно, что изучение структур государственной власти, структур бюрократического аппарата, различных социально-политических институтов выиграет, станет более результативным, если будет привлечен систематизированный сфрагистом источник, т.е. печати и их оттиски. Сейчас нельзя предсказать все возможности и результаты использования печатей и их оттисков для исторического исследования, это прояснится в процессе работы и, будет расширяться по мере накопления и умножения самого материала.

³⁵⁾ Печати официальных лиц, иногда частных лиц имеются и на других рукописях из коллекции вышеназванной библиотеки. Книги были экспропрированы из частных библиотек в годы Советской власти. Г. Курбанов и Ф. Шварц, Каталог арабографических рукописей Бухарской областной библиотеки им. Абу Али ибн Сины. Бухара, 1998, с. 1: 2; 9:12; 26-27: 9; 35:27; 82-83:1.

Иллюстрация I:**1**

1. Инв. № 6987/8 Мир Алим 1311/1893-94

**2****2а**

2, 2а. Инв. № 7281/8 Мухаммад Бако ходжа Судур Муфти Аскар 1321/1903-1904

**3****3а**

3, 3а. Инв. 7931/8 Хал мирза бий (печать-компас)



4



4а

4, 4а. Инв. № 6999/8 Кази Мухий ад-Дин судур 1301/1883-84



5



5а

5, 5а. Инв. № 7009/8 Мир Закир бек караулбеги 1331/ 1912-13

**6****6а**

6, 6а. Инв. № 7008/8 Кази Бадр ад-Дин судур 1290/1873-74

**7****7а**

7, 7а. Инв. № 19413/8 Як хазор танга



8

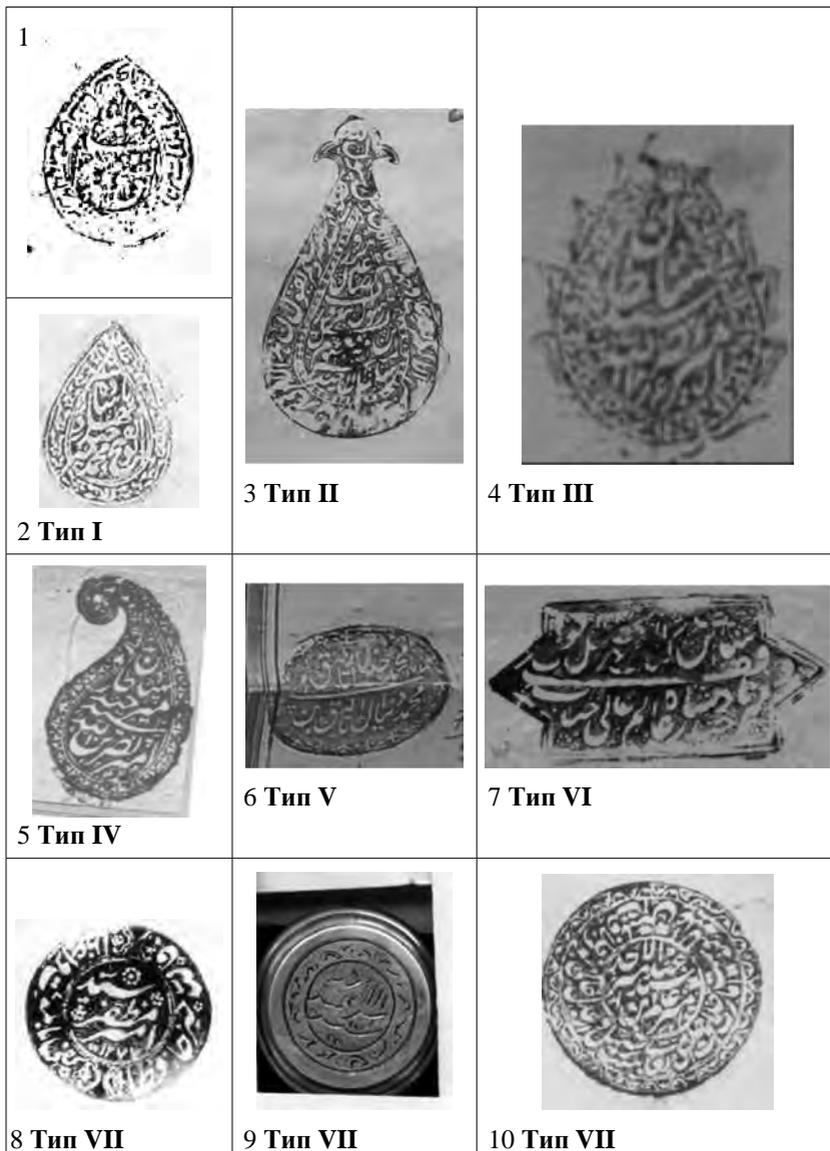


8a

8, 8a. Инв. № 4671/8 Печать Пир-и Дастгир

Иллюстрация II.

Оттиски печатей правителей династии Мангытов:



1. Мухаммад Рахим хан 1170/1756-57
2. Мир Хайдар 1215/1800-01
3. Амир Хайдар 1215/1800-01
4. Амир Насраллах 1245/1829-30
5. Амир Насраллах 1243/1827-28
6. Данийал бий агалык 1176|1762-63
7. Амир Хайдар, даты нет
8. Амир Музаффар 1277/1860-61
9. Амир Абд ал-Ахад даты нет
10. Амир Алим 1329/1911

Иллюстрация III. Оттиски печатей кази ал-куззат:



1



2



3



4

1-4. Кази ал-куззат Бадр ад-Дин 1306/1888-89; 1306/1888-89; 1317/1899-1900.
Тип I



5

5. Кази ал-куззат Мухаммад Шариф 1335/1916-17 . Тип II

Иллюстрация IV. Оттиски печатей кушбеги:



1

1. Насраллах кушбеги 1329/1911



2

2. Мухаммади бий кушбеги 1296/1878-79.

Рисунок I

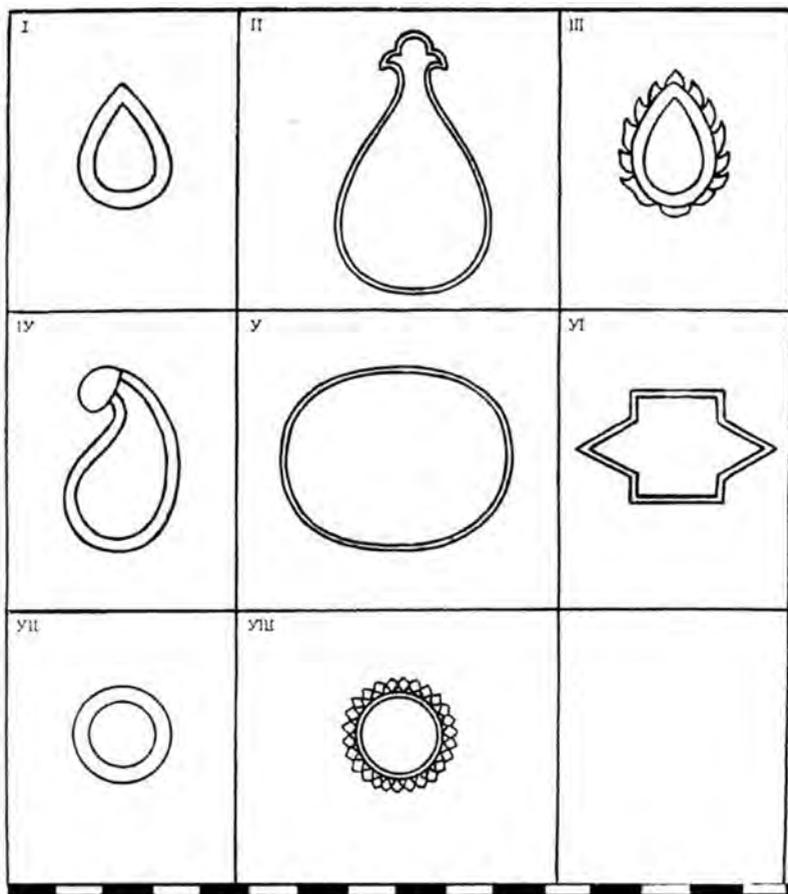


Рисунок II-1

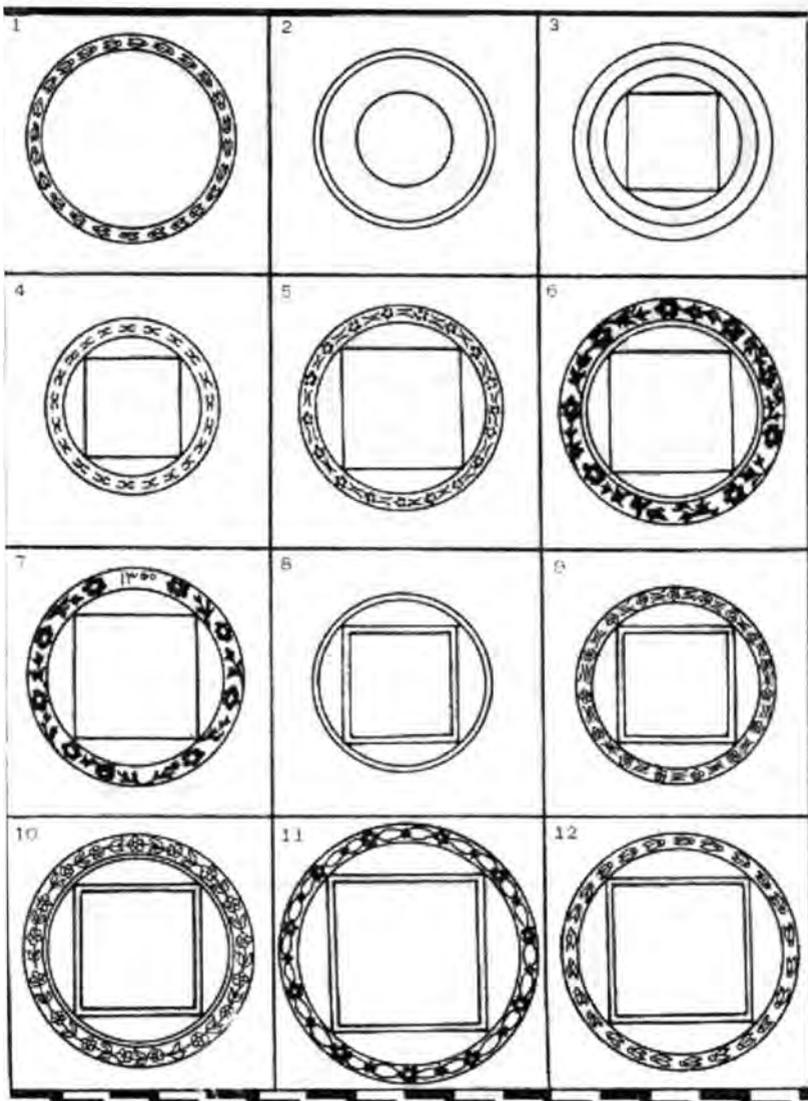


Рисунок II-2

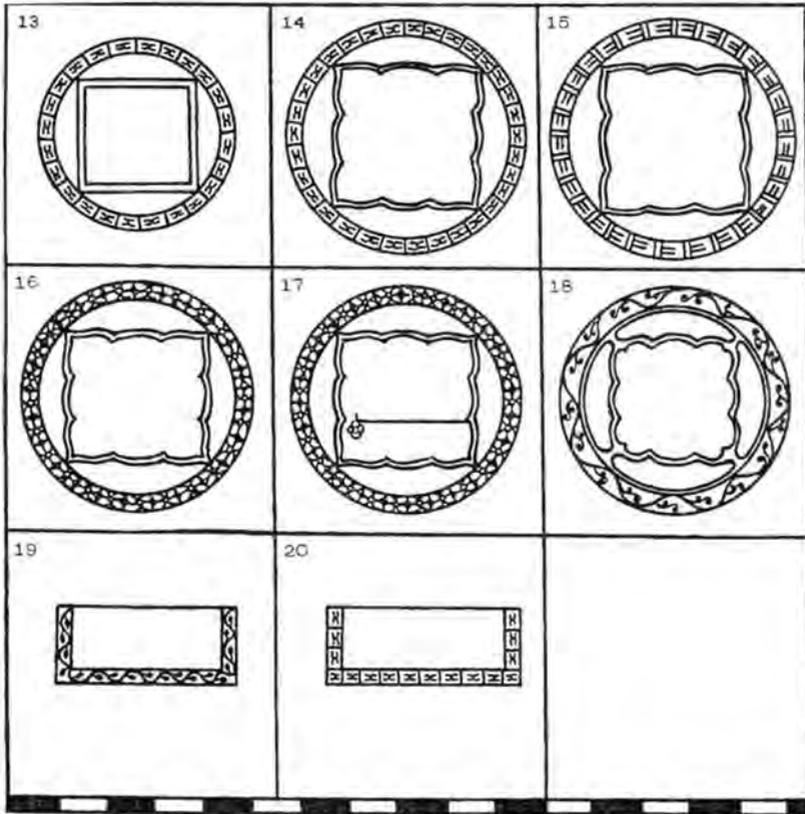


Рисунок III

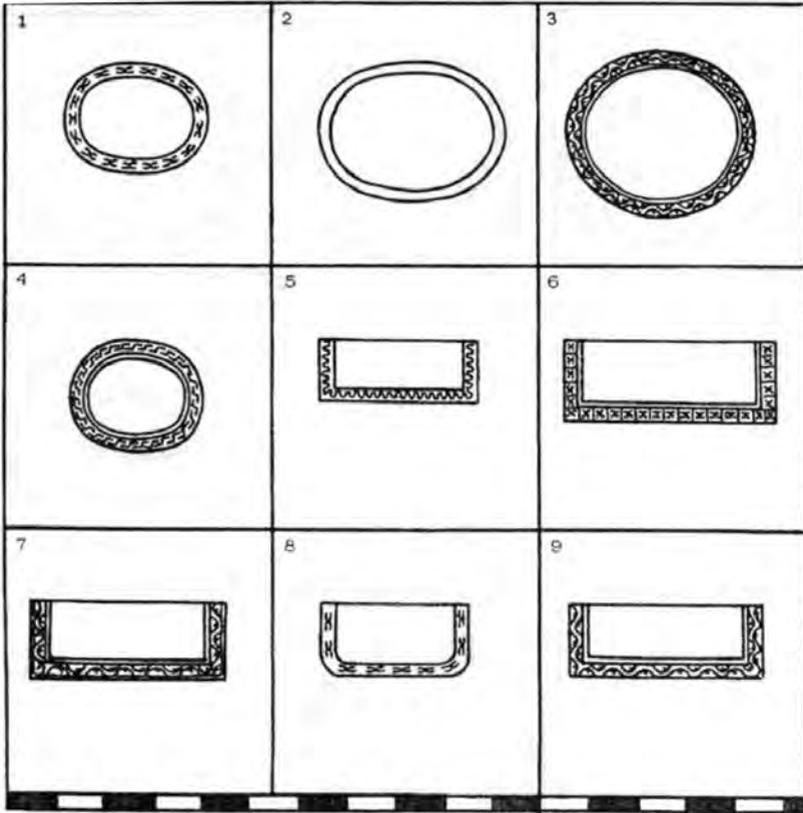


Таблица I: Насраллах (1827-1860): тип и местоположение печатей на документах разного вида.

Тип №	Виды документов	Местоположение печати
I	Ярлык	Л.ст., справа напротив 2-3 укороченных строк
III	Ярлык, Хукм	Л.ст. справа напротив 2-3 укороченных строк
VII	Мубарак-наме	Об.ст., правый нижний угол
VII	Вакф	Л. ст., справа напротив 2-3 укороченных строк и внизу левее текста
VII	Вакф	Л. ст., места склейки листов справа
VII	Вакф	Л. ст., места склейки листов слева
VIII	Мубарак-наме	Об.ст., правый нижний угол
VIII	Вакф	Л.ст., справа напротив 2-3 укороченных строк
VIII	Вакф	Л. ст., места склейки листов справа
VIII	Вакф	Л. ст., места склейки листов слева

Таблица II

Имя собственное	Дата
Садр ад-Дин кази ал-куззат	1280 [=1863-64]
	1281 [=1864-65]
	1286 [=1869-70]
Бадр ад-Дин (сын Садр ад-дина) кази ал-куззат	1306 [=1888-89]
	1307 [=1889-90]
	1317 [=1899-1900]
Бурхан ад-Дин кази ал-куззат сын Бадр ад-Дина	1331 [=1912-13]
	1332 [=1913-14]

Таблица III

Имя собственное	Дата
Абд аш-Шукур кази ал-куззат	1300 [=1882-83]
	1300 [=1882-83]
Мухаммад Шариф кази ал-куззат	1335 [=1916-17]

Таблица IV

Имя собственное	Дата
Мухаммади бий кул-и кушбеги	1296 [=1878-79]
Мухаммад Шариф бий диванбеги	
Мухаммад Садык бек мирахур (сын Мухаммад Шарифа)	1319 [=1901-02]
Остона-Кул бий кул-и кушбеги (сын Мухаммад Шарифа)	1309 [= 1891-92]
	1318 [=1900-01]
Мухаммад Рахим бек бий дадха (сын Остона-Кул)	1338 [=1919-20]
Мухаммад Амин бек бий (сын Остона Кул)	1338 [=1919-20]

Таблица V

Имя собственное	Чин	Дата
Бурхан ад-Дин	кази	1315 [=1897-98]
		1318 [=1900-01]
	судур раис	1318 [=1900-01]
		1318 [=1900-01]
		1318 [=1900-01]
		1318 [=1900-01]
		Без даты
	садр раис	1322 [=1904-05]
	кази ал-куззат	1322 [=1912-13]
		1331 [=1912-13]
1332 [=1913-14]		

Таблица VI

Имя собственное	Чин	Дата
Мухаммад Бако ходжа	кази, судур	1310 [=1892-93]
		1312 [=1894-95]
	судур раис	1314 [=1896-97]
		1314 [=1896-97]
		1314 [=1896-97]
	судур муфти аскар	1321 [=1903-04]
		1321 [=1903-04]
	кази ал-куззат	1326 [=1908]
		1326 [=1908]
	шайх ул-ислам	1331 [=1912-13]
		1331 [=1912-13]

Таблица VII

Имя собственное	Чин	Дата
Мухаммади бий	инаки калон	1290 [=1873-74]
	кул-и кушбеги	1296 [=1878-79]

**SOME PRELIMINARY INFORMATION
ON AN ONGOING CATALOGUING PROJECT
AT THE BERUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES, TASHKENT**

**Jeanine Elif DAĞYELI
&
Sanjar GHULOMOV**

The Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies in Tashkent (IV AN RUZ) holds a collection of Oriental manuscripts of enormous wealth both in terms of scientific value and size. It consists of more than 25.000 volumes of manuscripts that may contain between one and several dozens of works, and is the largest manuscript collection in Uzbekistan.¹⁾ The manuscripts are presently kept in three different funds

¹⁾ The fourth fund contains about 5.000 documents, juridical acts, etc. For the funds kept at Beruni Institute, cf. Nuryoghdi Toshev, "Znachenie fonda rukopisei instituta vostokovedeniia akademii nauk respubliki Uzbekistan dlia issledovaniia voprosov islamskoi tsivilizatsii," *O'zbekistonning islom tsivilizatciyasi rivojiga qo'shgan hissasi* (Toshkent and Samarqand: Imom Buxoriy respublika ilmiy-ma'rifiy markazi nashriyoti, 2007), p. 318 and on manuscript collections in Uzbekistan generally, cf. Ashirbek Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits en écriture arabe de l'Ouzbékistan," *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique. Cahiers d'Asie centrale*, ed. Ashirbek Muminov, Francis Richard and Maria Szuppe, 7(1999), pp. 17-38.

at the institute: the «*asosiy fond*» or «*osnovnoi fond*» (principal fund), the «*dubletnyi fond*» (duplet fund) and the «*Hamid Ismailov fond*». With a total of 13.319 manuscripts, the «*asosiy fond*» is the largest of the three.²⁾ The manuscripts in the collection display a huge variety of subjects and languages although manuscripts written in Arabic, Persian and Chaghatay clearly dominate. In spite of numerous catalogue editions and articles about the collection, the largest part of the manuscripts remains unregistered and the collection itself poorly studied. Therefore, Sanjar Ghulomov, senior researcher of IV AN RUz, launched a new major cataloguing project in 2008 that was made possible by financial support from the German Gerda-Henkel-Foundation.³⁾ This article will give a preliminary overview of the project and the ongoing work.

A brief history of the manuscript collection at IV AN RUz⁴⁾

The foundations of the present manuscript collection at IV AN RUz were laid in 1870 when the public library in Tashkent opened and started to collect manuscripts. Although the acquisition of manuscripts proceeded slowly and without any support from the state, valuable copies of predominantly local books could be collected.⁵⁾ By 1889, the library possessed according to varying accounts up to 87 books.⁶⁾

²⁾ The name «*dubletnyi fond*» is slightly misleading as it does not only contain duplets. The *Hamid Ismailov Fond* was transferred from the Institute of Manuscripts of the Academy of Sciences to the Beruni Institute in May 1998 following a governmental decision to dissolve the Institute of Manuscripts. Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p. 19.

³⁾ Cf. http://www.gerda-henkel-stiftung.de/presse_detail.php?nav_id=399.

⁴⁾ For a more detailed description see Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," pp.18-20.

⁵⁾ Quvomiddin Munirov, *Sharq qo'l yozmalari* (Toshkent: Fan va Turmush Kutubxonasi, 1962), p. 6.

⁶⁾ Munirov, *Sharq qo'l yozmalari*, p. 6 ; Vasiliy V. Bartol'd, "Turkestanskaia gosudarsvennaia biblioteka i mestnaia musul'manskaia pechat'," *Sochineniia*, vol. 9 (Moscow: Nauka, 1977), p. 556.

Muminov speaks of 68 books containing 126 identified works for this year.⁷⁾ A description of the aforementioned 87 manuscripts was published by E. F. Kal in the same year, i.e. in 1889⁸⁾ and completed in 1912 by A. A. Semenov.⁹⁾ After the 1880s, the acquisition of manuscripts ceded until the confiscated manuscript collection of Dukchi Ishan was given to the library in 1898.¹⁰⁾ Parts of this collection were transferred to St. Petersburg in 1900 and 1902, however. As early as 1916 it was also obvious that some of the manuscripts described by Kal had already been lost or destroyed.¹¹⁾

In 1933, a decree concerning the regrouping of manuscript collections was issued by the Soviet of the Uzbek SSR and several collections were transferred to the public state library. During that year and in the following years, more private collections were acquired.¹²⁾ Among them were the remains of the famous library of Kh^wâja Muhammad Pârsâ. While parts of his library's holdings had been dispersed during the late 19th century or transferred to Europe, the remains were brought to Tashkent in the 1930s from the

⁷⁾ Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p. 18.

⁸⁾ Cf. Bartol'd, "Turkestanskaia gosudarstvennaia biblioteka," p. 556.

⁹⁾ Cf. Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p. 18.

¹⁰⁾ Cf. Bartol'd, "Turkestanskaia gosudarstvennaia biblioteka," p. 557. Dukchi Ishan was the leader of an anti-Russian uprising in Andijan in 1898. Following its crack-down, the Ishan and several other prominent figures were arrested and put to death publicly, the Ishan's belongings were confiscated, his house destroyed and his native village renamed. Cf. Baxtiyar M. Babadžanov, "Dûkçi İŝân und der Aufstand von Andižan 1898," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper and Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998), pp. 167-191 and KOMATSU Hisao "The Andijan Uprising Reconsidered," *Muslim Societies: Historical and Comparative Aspects. New Horizons in Islamic Studies*, ed. by SATO Tsugitaka (London, New York: RoutledgeCurzon 2004, pp. 29-61.

¹¹⁾ Bartol'd, "Turkestanskaia gosudarstvennaia biblioteka," p. 557.

¹²⁾ For details on these collections, cf. Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p. 18.

Bukharan Central Library.¹³⁾ In 1943 the entire Department of Oriental Manuscripts of the Public State Library was transformed into the Institute for the Study of Oriental Manuscripts after the Academy of Sciences of the Uzbek SSR had been installed. All manuscripts kept at the Oriental Department of the Public State Library of the Uzbek SSR were turned over to the newly created institute. Various collections of predominantly Khivan provenance were transferred to this institute as well. In the following years collections from Bukhara and the Ferghana Valley were also transferred from regional museums and libraries or bought from private owners.¹⁴⁾ The frequent transfer of entire collections or selected parts of them to and from different libraries and museums within the Uzbek SSR added to difficulties in access of manuscripts and sometimes resulted in their loss or damage.¹⁵⁾

Initially the institute had only consisted of one section for the research on oriental manuscripts. The following years saw the growth and expansion of the institute and its division into several departments, e.g. on primary processing and classification, scientific description and cataloguing, research and publication of manuscripts and documents as well a department dedicated to the study of political, economical

¹³⁾ Cf. Lola Dodkhudoeva, "La bibliothèque de Khwâja Mohammad Pârsâ," *Boukhara-la-Noble. Cahiers d'Asie central*, 5-6 (1998), p. 129; Maria Eva Subtelny, "The Making of Bukhârâ-yi Sharîf: Scholars and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwâja Muhammad Pârsâ)," *Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*, ed. Devin DeWeese (Bloomington, Indiana: Indiana University, 2001), p.110.

¹⁴⁾ Munirov, *Sharq qo'l yozmalari*, p. 28.

¹⁵⁾ Cf. Maria Szuppe and Ashirbek Muminov, *Catalogue des manuscrits orientaux du Musée Régional de Qarshi, Ouzbékistan. Series Catalogorum I* (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino (et al.), 2004) ; Ashirbek Muminov, Maria Szuppe and Abdusalim Idrisov, *Manuscrits en écriture arabe du Musée régional de Nukus (République autonome du Karakalpakstan, Ouzbékistan): Fonds arabe, persan, turkî et karakalpak. Series Catalogorum II* (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino (et al.), 2007).

and cultural life of neighboring foreign countries and their historical ties with Central Asia.

The Institute for Research of Oriental Manuscripts was renamed Institute for Oriental Studies in 1950 and in 1957 it was finally named Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR in honor of the famous 10th/11th century scholar. According to Muminov, the collection comprised 15.500 manuscripts by 1958¹⁶⁾ and Munirov estimated a rise up to 16.000 by the early 1960s.¹⁷⁾ By the early 1990s, their number had reached 18.594.¹⁸⁾ After the dissolution of the Institute of Manuscripts of the Academy of Sciences by governmental decree in May 1998, its collection of manuscripts and books partly went to IV AN RUz where it is kept separately in the third fund named Hamid Ismailov while a smaller part was transferred to the Museum of Literature.

Cataloguing activities at IV AN RUz

At IV AN RUz, a card index is kept that is based on older inventory notebooks and contains specifications on manuscripts in the holding of the institute.¹⁹⁾ This index is not designed for public use, though. During the 1950s, file cards for every single manuscript had been compiled and this index was called the «file catalogue» within the institute. At about the same time the institute started with the compilation and publication of manuscript catalogues. In 1952, the first volume of the «*Sobranie vostochnykh rukopisei*» (Compilation of Oriental Manuscripts, a hereinafter referred to as SVR), was published. The last volume, number 11, was published in 1987. Thirty-five years of cataloguing activities and eleven volumes later, however,

¹⁶⁾ Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p.19.

¹⁷⁾ Munirov, *Sharq qo'l yozmalari*, p. 33.

¹⁸⁾ Cf. Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p.19.

¹⁹⁾ This card index does not cover the document fund, however. See Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p. 20.

still only 7.574 manuscripts from the entire collection had been described. We do not possess any information on the criteria according to which manuscripts entered the SVR catalogues. Regarding the huge thematical and linguistic variety of manuscripts in each catalogue volume as well as the fact that several manuscripts appear successively in different volumes of the catalogue, one might even consider that there were no overall criteria at all.

When the institute recognized the inconvenience caused by this approach to cataloguing in the mid-1990s, scholars embraced a system of cataloguing on thematical grounds. This resulted in a Catalogue of Historical Works,²⁰⁾ a Catalogue of Works on Natural Sciences,²¹⁾ a Catalogue of Medical Works,²²⁾ a Handlist of Sufi Manuscripts,²³⁾ a Catalogue of Sufi Manuscripts,²⁴⁾ a Catalogue on Letters Patents of the Central Asian Khanates,²⁵⁾ a Catalogue of Persian Language Manuscripts,²⁶⁾ a Catalogue of Juridical Documents from Khiva²⁷⁾ and

²⁰⁾ SVR «*Istoriia*», compiled by D. Yusupova and R. Jalilova (Tashkent 1998).

²¹⁾ SVR «*Estestvennyye nauki*», compiled by A. Vil'danova (Tashkent 1998).

²²⁾ SVR «*Meditsina*», compiled by S. Karimova (Tashkent 2000).

²³⁾ *Handlist of Sufi manuscripts (18th–20th centuries) in the holdings of the Oriental Institute, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan (Biruni)* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000).

²⁴⁾ *Katalog sufischer Handschriften aus der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften, Republik Uzbekistan. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Suppl.-Bd. 37.* (Stuttgart: Steiner, 2002).

²⁵⁾ *Katalog sredneaziatskix jalovannyx gramot iz fonda Instituta vostokovedeniya im. Abu Rayxana Beruni, Akademii nauk Respubliki Uzbekistan. Catalogue of Letters Patents of Central Asian Rulers from Manuscript fund of the Al-Beruni Institute of Oriental Studies*, compiled by A. Urunbaev, G. Juraeva and S. Gulomov, edited by Wolfgang Holzwarth, *Orientwissenschaftliche Hefte/Mitteilungen des SFB10*, 23/2007.

²⁶⁾ *Fehrest-e nosakh-e khaftī-ye fārsī-ye Anstīū-ye Sharq shenāsī-ye Abū Rayhān Bīrūnī-ye Farhangestān-e 'Olūm-e Ozbakestān, bakhsh-e I az jeld-e I: Tarīh* (Tehran, 1998); *jeld-e I: Tarīh* (Tehran, 2000); *jeld-e II: Taṣawwuf* (Tehran, 2007), compiled by A. Urūnbāyef, Sh. Mūsāyef, S. Mowjānī and A. Bahrāmīyān.

²⁷⁾ *Katalog khivinskikh kazīiskikh dokumentov XIX-nachala XX vv.*, compiled by A. Urunbaev, T. Khorikava, T. Faiziev, G. Dzhuraeva and K. Isogai (Tashkent and Kioto, 2001).

a Catalogue of Oriental Miniatures.²⁸⁾

There is no general catalogue though, based on thematical criteria. Until now we have to rely on the «file catalogue», the eleven volumes of SVR and the aforementioned five volumes of thematical catalogues for information on the stock of manuscripts at IV AN RUz. It is not our intention to downplay previous achievements in cataloguization but it has to be stated nevertheless that neither the eleven volumes of the SVR nor the thematical catalogues could cover the whole of the institute's stock of manuscripts. They merely highlight selected parts of it. Until now users have to additionally use the «file catalogue» which is marked by a certain degree of impreciseness, contains substantial errors and would in fact require a thorough revision itself. The sad state of affairs has been recognized by different scholars for decades.²⁹⁾

A brief look on some figures will illustrate the shortcomings. The figures result from a sample review of 100 manuscripts (264 works) from the «*asosiy fond*» (principal fund) and cover inventory numbers 202 to 302 which were compared with their entry in the «file catalogue». Out of these 264 works,

- 10 works had not been registered at all,
- 13 works were listed under wrong titles,
- 5 authors had been registered by a wrong name,
- 5 works had been described incorrectly,
- the language of one work had been given incorrectly,
- the date of record of 2 works was wrong,
- the date of transcript of 8 works had been read incorrectly,

²⁸⁾ *Oriental Miniatures. Vol. I: 14th-17th centuries* (Tashkent, 2001); *Vol. II: 18th-19th centuries* (Tashkent, 2003); *Vol. III: 19th-20th centuries* (Tashkent, 2004), compiled by Sh. Musoev and A. Madraimov.

²⁹⁾ Cf. A. Qayumov, "Qo'lyozma merosni o'rganish masalalari," *O'zbekistonda ijtimoiy fanlar/Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 7-8 (1992), p. 43; Muminov, "Fonds nationaux et collections privées de manuscrits," p. 20.

- the number of lines of 2 works was wrong,
- defects of manuscripts had not been recorded,
- ordinal numbers of 2 manuscripts were incorrect.

In order to provide a thorough overview of the institute's holdings, a major cataloguing project called «Creation of an electronic catalogue of the manuscript fund of the Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Uzbekistan» was launched at IV AN RUz in 2008 and supported by the German Gerda-Henkel-Foundation. The main aim of the project is the compilation of a digital catalogue that contains all manuscripts from the «*asosiy fond*» (principal fund) of IV AN RUz. While they are systematically registered for the first time, previous errors and shortcomings will also be corrected. The catalogue is further designated to be available for internal and external users on the institute's website.

General informations on the new cataloguing project

Since November 2008, all manuscripts from the «*asosiy fond*» are picked out one by one by order of signature, read and registered. Manuscripts that have been described in the SVR or other catalogues are nevertheless re-read again to make sure no single work within the manuscript is overlooked. The whole project is designated for a period of five years. Presently, thirteen researchers from IV AN RUz are working on the new catalogue. Each manuscript work is registered along the following criteria:

1. Inv. No:		
2. Title	2.1 Title	
	2.2 Title as in manuscript	
	2.3 Known also as	
3. Author	3.1 Author (name)	
	3.2 Author (name) as in manuscript	
	3.3 Commentator	
	3.4 Commentator as in manuscript	
	3.5 Translator	
	3.6 Translator (name) as in manuscript	
	3.7 Compiler	
	3.8 Compiler (name) as in manuscript	
4. Date of writing:		
5. Language:		
6. Subjects:		
7. Quantity of sheets	7.1 Quantity of sheets	
	7.2 Available illustration	
8. Lines	8.1 Quantity of lines	
	8.2 Quantity of columns	
9. Size:		
10. Paper:		
11. Copyist:		
12. Date, Place of Copying	12.1 Date of Copying	
	12.2 Place of Copying	
13. Handwriting kind		
14. Text (partly)	14.1 Beginning	
	14.2 The existing beginning	
	14.3 Beginning after <i>amma ba'd</i>	
	14.4 End	
	14.5 The existing end	
	14.6 Colophon	
15. Defects:		
16. Fraction in CBP:		
17. Note:		
18. Cover:		
19. Cover color:		
20. Bookbinder:		

Picture 1

The data provided by this sheet will then be fed into the interface. Copies of inventory sheets have been handed out to all staff members at the beginning of the project. Each single manuscript is taken out of the fund successively and re-catalogued according to the data required by the interface. For the practical implementation of the future electronic catalogue, a special programme, AKAT-A has been created on the basis of IRBIS, a well-proven programme for the specific technical requirements of libraries of any type and specialization. A search form corresponding with the manuscript data has been designed. AKAT-A consists of a work interface and a user interface [pict. 2 and 3]. The user will be able to search for a given manuscript by a list of possible questions [see pict. 4 for possibilities of detailed search and pict. 5 for an example of results].

The challenges and difficulties that accompany the work on the new catalogue may best be illustrated by comparing the present approach to the aforementioned shortcomings:

One serious problem stems from the lack of thematical systematization in previous cataloguing. During the compilation of the abovementioned Catalogue of Sufi Manuscripts in the years 1998-2000, the compilers had to revise the whole fund of manuscripts as well as the card index in order to find the manuscript volumes containing relevant works. As it is often impossible to guess from the title of a given work what the text is about, researchers face a problem when looking for evidence on certain topics in textual sources. With this experience in mind, the present project group decided to re-read and revise every manuscript volume, record its single works and define their topics. This approach actually resulted in a number of newly discovered works within manuscript compilations that had as such been known and sometimes catalogued before. Even works that are completely unknown up to now might be discovered this way.

When manuscript books entered the institute, they used to be registered in special inventory notebooks. In these access lists, the data of every single work of the manuscript compilation in question was to be noted in order of their acquisition. A revision of data in the inventory notebooks showed, however, that previous registrations were flawed by a substantial

number of mistakes and inaccuracies. When a given compiled manuscript entered the inventory notebook for description, single texts from that volume were eventually disregarded or overlooked. As a result, for instance out of four texts compiled in a manuscript volume, only three might have been recorded in the inventory notebooks. These deficiencies will also be corrected during the ongoing work on the new catalogue.

Another problem that might cause confusion for scholars is that numerous texts were not described with their proper titles. As a rule, classical Muslim authors did not write the title of their composition on a title page or as a heading above the text. They rather included it into an introductory section of the manuscript following the *basmala* and doxology, usually a section that also displays information on the author. Such introductory sections may be either brief or continue for four to five sheets. The logical consequence would be to look for the title within these first four to five sheets, something that apparently has not been done on a regular basis. Instead it seems that preliminary titles were chosen if the person who made the registrations was not able to find the real title. This resulted on the one hand in one and the same work being registered under various titles. On the other hand, different works were listed under one and the same (preliminary) title and were consequently treated as one work although subjects and time of composition differ considerably. A similar problem arises with the names of authors which in some cases have been taken down incorrectly. Again, the person who had registered the manuscript in the inventory notebook might not have found the author's name and possibly decided, for instance when recording poetry that a given word in a poem might be the author's pen-name.

Some inaccuracies also have been detected concerning the language(s) of described works, the dates of the writing of compositions, the dates of their copying and in the description of collections of copies of letters, the so-called *Insha'*. One short example may suffice. In the manuscripts, there exists one date designating the time the writing of a work was finished and another date designating when it was copied. As a rule, the date of copying is given at the end of the text in the colophon, which also includes

information on the copyist. Then, there are works without colophon. For example, one manuscript includes four works. The first three do not have a colophon. But the last – the fourth work has a colophon where the date of copying is given. This of course does not mean that the preceding three works were all copied at the same date as the last one. In the inventory notebooks, however, we may find that the date of copying from the fourth work's colophon has been taken for the date of copying of all the works collected in the manuscript. Besides inaccuracies like this, dates of writing or copying have even been guessed without a valid argumental basis for this decision. If no date of either writing or copying existed, manuscripts were sometimes dated as the person in charge thought best. Speculative dating will now be completely banned from the new catalogue.

Some further deficiencies concern the foliation of manuscripts. Sometimes manuscript volumes contain empty folios that separate the different works within the book. When describing such volumes, sometimes these empty folios were omitted and not counted when giving the total number of folios. In other cases each work within one volume was foliated separately. As a result the total quantity of folios in either manuscript is not correct. Other deficiencies concern defects of manuscripts (lacunas, erased text, stains, etc.), that were not recorded. Besides, some works within manuscript volumes had been given wrong ordinal numbers previously (cf. No. 333/ IV).

One challenge all scholars who work on the catalogue face is grounded in the very substance of the Beruni fund itself. The majority of manuscript volumes contain works of totally different character - be it genre, language, style or subjects. Excerpts from larger lyrical, theological or other works used to be popular in Central Asia so these kinds of compilations can be found frequently. Questions thus arise on the definition of a «work» in a manuscript compilation: is for instance a prayer to be treated as a single work? How can the hallmarks of a «work» be defined and what are we to do with those writings that do not fit into the definition? The character of a huge part of the collection at IV AN RUz probably echoes a trend for written fixation of hitherto orally transmitted texts starting from the

17th century onwards. Among these texts were a number of genres that would rarely have been fixed in written form previously³⁰⁾ and thus do not necessarily comply with accepted literary styles and norms.

First results

After roughly 1 ½ years, first achievements and results of the project can be described as follows: During the first year, from November, 1st 2008 until October, 31st 2009, 2.535 volumes of manuscripts had been registered and described.³¹⁾ The latest number is 4.500 manuscripts.³²⁾ Each manuscript is registered according to content. As anticipated before, previously unregistered manuscripts have been found and registered, the ordinal numbers of manuscripts have been corrected and informations concerning defects of manuscripts have been added or corrected. The following list will provide a short overview of the quantity of previous errors that have been corrected.³³⁾

- previously unregistered works: 415
- correction of titles: 22
- correction of the author's name: 26
- correction of the subject: 32
- correction of the language used in the manuscript: 10
- correction of the foliation: 39
- correction of the date of transcript: 25
- correction of the scribe's name: 7

While the discovery of previously unregistered works had been anticipated

³⁰⁾ Cf. Toshev, "Znachenie fonda rukopisei instituta vostokovedeniia," p. 320.

³¹⁾ This number refers to manuscript volumes which may consist of numerous single works.

³²⁾ By April 2010.

³³⁾ The following numbers refer to a statistic of the first year's results and include October 2009.

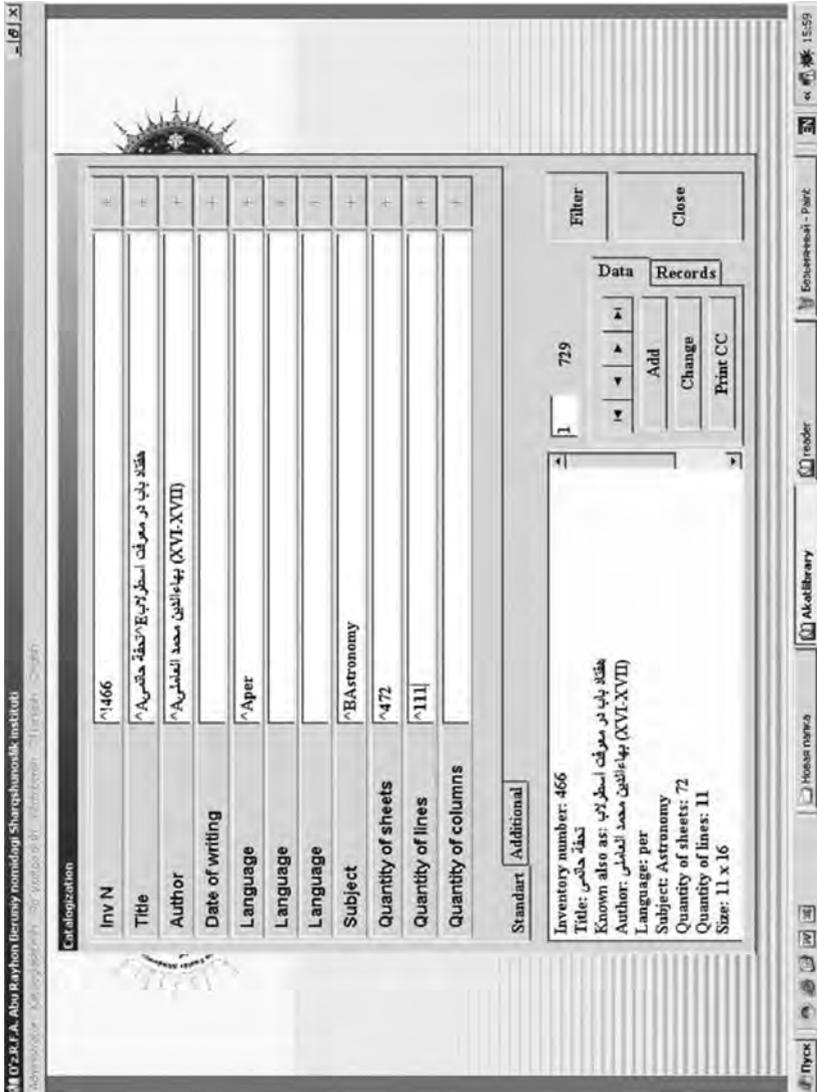
from the very beginning, sometimes new findings that appear from the Beruni's fund still surprise. In May 2010, a manuscript was discovered in the fund (No. 7754). A small inventory card fixed at its back said the manuscript had been acquired in Namangan and stated its language was Sanskrit. A first survey however, revealed that it was written in Braj, a popular vernacular from Uttar Pradesh closely related to Hindi that had served as a literary language in North-Central India until the 19th century.

On June, 19th 2009 a meeting of the scientific board of the project had been held at the Gerda-Henkel-Foundation in Düsseldorf, Germany. During this meeting the authors of the present article reported on the ongoing cataloguing project and its results which were then discussed by the scientific board. Back in Tashkent, various suggestions and remarks made by the board concerning the improvement of the work were presented to the project group and especially the template of the catalogue was stocked up providing additional information. At the meeting in Düsseldorf members of the Scientific Board recommended to insert three pictures of each text into the template. After considering this once more in Tashkent, we have decided to increase the number of pictures given to five, namely:

1. cover of the manuscript,
2. beginning,
3. beginning after *ammâ ba'd*,
4. end,
5. colophon.

Within the general outline of the ongoing work on the electronic catalogue a digitization project is included. In accordance with library practices all over the world, IV AN RUz has introduced steps for the conservation of manuscripts. Prior to the conservation however, digital copies of the manuscripts have to be made. They both prolong the manuscripts physical being and are at the same time convenient for the user. Until now, 53 volumes of manuscripts have been scanned.³⁴⁾

³⁴⁾ This has been made possible by the assistance of the Gerda-Henkel-Foundation that donated a manuscript scanner in 2006.



Picture 2: Cataloger's interface

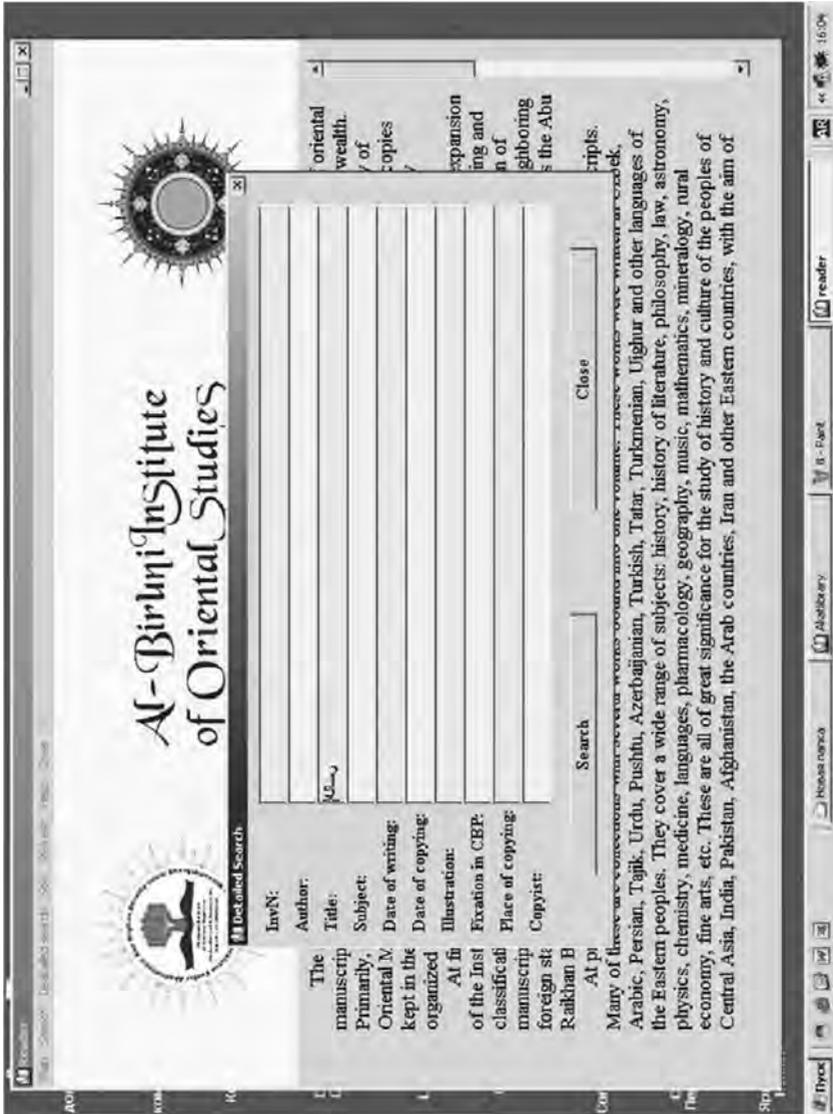
Al-Birluni Institute of Oriental Studies

Fixation in CBP: I. 313

Inventory number:	106
Title:	مناقب النعمان و فضائل النظام
Author:	محي الدين احمد الحصري 1600 d.
Date of writing:	XVI century
Language:	ara
Subject:	Biography; Life of Saints
Quantity of sheets:	133
Quantity of lines:	19
Size:	20.5 x 20.5
Beginning:	الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلوة و السلام
Beginning after amma ba d:	يقول العبد المذنب اله ربحمته ربه القدير و لم يقتل لان محمد بن الفضل لا يعرف الحسانيات فليلا محمد بن الفضل
The existing end:	بعد ذلك با نحصا بيانه حتى صار ارفق و نه و اطر اعلم
Defects:	The end is absent

Text Print Close

Picture 3: User's interface



Picture 4: Detailed search

InvN	Author	Title
466/2		رسالة در علم کبر و طریق عمل
467/2	محمد بن احمد الشافعی 1494	رسالة فی رسم المنظر، وصلاح الاستطراب بطریق التیاسة علی وجه الصیح
467/3	حسین بن محمد بن قزیم غباری (VIII)	فکر ورسالة کلتوبی
468/2		رسالة موبیتی ابو جواز استماع اصوات فرب
470	محمد بن منصور	رسالة در بیان احوال جواهر
472/2	میر عرب نجفی	رسالة باز نامه
477/1	عطاء الله بن محمود الحسینی 929/1522	رسالة در علم قرآنی
477/3	حسن الخلیفی	رسالة در علم چغی
477/5	650/1252	رسالة در علم عروض، ضیاء الدین ابو محمد عبید الله بن محمد بن عثمان الخدرجی الاکاسی
482/3	1625-1624/+1034	رسالة فی التیات مطب انصل النور لم فی تحقیقها وادبها بتمام التیاسة شیخ احمد بن عبد الاحد بن زین العابدین سرخسی مجتهدی
482/7	احمد بن عبد الاحد العموی القزلباشی السرخسی	رسالة در تراثین
507/1	1490-1489+895	رسالة جواهریه
507/3	1490-1489+895	رسالة والذیہ
508/4	کمال الدین عبید الله احرار	رسالة فی بیان مقدار السنه السعدیه
508/5	1330-1329+730	رسالة در وضائق ماء میزبانگ و مشقین (رسالة در تصوف)
511/1		رسالة والذیہ
516/1	1491-1490+896	رباعیات حضرت مولوی در رساله ترائح
522/9	عبد الرحمن جمعی	رسالة والذیہ
526/3	خواجہ عبید الله احرار	رسالة در توفیق ویاض ابو سعید ابوالخیر
526/4	خواجہ عبید الله احرار بن محمود الشافعی	رسالة فی خواص البرودة و القصدیه البشیریہ
531/5	الشیخ ابوالخیر بن محمد	رسالة بجزیریہ
541/2	(834/1430+)	رسالة فی لطائف خمسة
545/1	سعید امیر نعمت الله زانی	(رسالة فی بیان مراقبہ)
541/6		

Picture 5: Result of detailed search

О НЕКОТОРЫХ ПОДЛИННЫХ ДОКУМЕНТАХ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ РУКОПИСНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФОНДА ИВ АН РУз

Санджар Гуломов

ИВ АН РУз располагает богатейшей коллекцией восточных манускриптов. В этом фонде хранится коллекция подлинных документов, над которыми ведется работа по составлению регестов. Они сосредоточены в 88 папках, численность которых превышает 2500 единиц. Работа над их каталогизацией и предварительным изучением только началась, и поэтому наша статья скорее информативного характера, нежели аналитического. Здесь мы ограничимся, преимущественно обзором неизвестных по сей день документов и предварительными соображениями.

Для начала хотелось бы коротко остановиться на сборниках «*инша*», которые включают в себя копии административных и частных документов, как грамоты, выданные правителями разным лицам, переписку власть предержащих, других видных личностей. Их основу составляют дипломатика и эпистолография. Такие сборники можно увидеть во многих рукописных коллекциях мира.

Что касается фонда ИВ АН РУз, то здесь мы сталкиваемся и с таким типом сборников, где в один том переплетены копии

документов, каждый из которых скреплен печатями казиев. К примеру, собрание копий документов – *йарликов* (№ 1644) было описано в нескольких томах СВР.¹⁾ В 1962 г. была опубликована монография А. Жуванмардиева, основанная на материале данного собрания.²⁾ В отличие от составителей каталогов СВР, автор монографии называет это собрание «Сборником *йарликов*» и утверждал, что, являясь подлинниками, эти документы стоят на первом месте среди источников. С этим в целом можно согласиться, однако, было бы корректнее отметить, что эти документы (*йарлыки*) не являются подлинниками, а их копиями.³⁾ Поэтому они уже не могут быть восприняты как документы, исходившие из канцелярии правителя. Напоминаем, что в каждом из этих документов имеются печати казиев и сопутствующие фразы – «*бир мухрлик*» (с одной печатью) или же «*икки мухрлик*» (с двумя печатями), каковые признаки подтверждали наличие в документе печати правителя (**фото № 1**). А это, в свою очередь, говорит о том, что здесь мы имеем дело с подтвержденными печатями казиев копиями *йарликов* эпохи Кокандского ханства.⁴⁾ В этой связи возникает вопрос – насколько адекватно их содержание оригиналам? Конечно, этот вопрос требует специального и более глубокого исследования. На настоящем этапе изучения мы можем сказать, что их следует рассматривать как документы, составленные в службе казиза – *казихана*. Тем не менее, это

¹⁾ Собрание восточных рукописей Института востоковедения Академии наук Узбекской ССР. под редакцией и при участии А. А. Семенова. т. I. Ташкент, 1952, № 352; Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан, История. Составители: кандидаты филологических наук Д. Ю. Юсупова, Р. П. Джалилова, Ташкент, 1998, № 961.

²⁾ А. Жуванмардиев, XVI-XIX асрларда Фарғонада ер-сув масалаларига доир. Тошкент, 1965.

³⁾ В другом месте этой же работы (с. 67) А. Жуванмардиев все-таки признает, что данные документы являются копиями.

⁴⁾ Правда, сохраняется вероятность подделок, по крайней мере, части документов.

обстоятельство не снижает важности сборника. Напротив, вобравший в себя большое количество копий йарликов, выданных шейбанидскими, аштарханидскими, кокандскими правителями, этот сборник предоставляет важный материал по истории делопроизводства упомянутых государств, с одной стороны, и по общественной жизни Кокандского ханства (то есть времени, когда они были скопированы), с другой.

К такому же типу сборников относится и собрание копий 373 казийских документов, хранящееся в фонде ИВ АН РУз под инвентарным номером 1386, получившее условное название *Маджму‘а-йи васаик*. Собрание содержит копии документов, составленных, в основном, в 997/1589-1000/1592 и несколько документов 1038/1629, 1052/1642 гг. в Самарканде. Собрание частично привлекалось в работах В. Л. Вяткина,⁵⁾ А. Р. Фитрата и В. С. Сергеева.⁶⁾ Сборник также описан в СВР.⁷⁾ В 1982 г. Б. Ибрахимовым была опубликована книга, состоящая из переводов на узбекский язык 237 документов данного сборника.⁸⁾ Некоторые ученые, исследовавшие документы этого сборника, отмечали, что они подлинные, указывая на наличие под каждым документов оттисков печатей с легендами: *Кази Мир Мулла Мухаммад ‘Умари* и *Кази ‘Ашур Мухаммад б. Мулла Курбан*.

Однако, нам бы хотелось обратить внимание на тот факт, что оттиски печатей в этом сборнике находятся не поверх текстов. То есть последние строки документов перекрывают печати (**фото № 2**). А значит, печати проставлены еще до составления текстов. Данный факт, равно как и присутствие в сборнике дат

⁵⁾ Л. В. Вяткин, О вакуфах Самаркандской области // СКСО, т. X, Самарканд, 1912.

⁶⁾ А. Р. Фитрат, В. С. Сергеев, Казийские документы XVI в. Ташкент, 1937.

⁷⁾ Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан, История, № 916.

⁸⁾ Васикалар туплами, форс-тожик тилидан таржима, кириш ва изоҳлар муаллифи Баҳром Иброҳимов. Тошкент, 1982.

с большим разрывом, подтверждают то, что мы имеем дело с собранием **копий**, вопреки утверждениям о подлинности этих документов.⁹⁾ Скорее всего, сама рукопись является вторичной копией с подлинного казийского дафтара, о чем свидетельствуют также отсутствие хронологического порядка, что обязательно для казийского дафтара. Остается предположить, что перед нами собрание копий, предназначенных для одного из двух выше упомянутых казиев (возможно, как образцы юридических казусов).

Тем не менее, в коллекции рукописных произведений ИВ АН РУз (но не в коллекции документов) встречаются и подлинные документы, которые собраны в один том. Нам хотелось бы обратить внимание специалистов именно на эти сборники документов. Каждый том этих сборников оформлен как обычная рукописная книга. На наш взгляд, именно из-за своих внешних атрибутов (то есть будучи подшитыми в виде книги) они попали в коллекцию рукописных произведений и до сих пор числятся в составе названной коллекции.

К примеру, сборник под инвентарным номером 1740 снаружи выглядит как обычная рукопись. Между тем, в фолианте на 250 листах наклеены более 2000 подлинных документов. В основном это письма Амира Музаффара (1860-1885), адресованные Саййид Мираку йасаулу, и ответные донесения последнего Амиру (**фото № 3**). Это, в большинстве случаев, распоряжения по поводу назначения на должность, разборы жалоб, распределения доходов с урожая, выдачи книг учащимся медресе, денег военнослужащим и др.¹⁰⁾

Здесь нам хотелось бы вкратце остановиться на бухарских указах и распоряжениях второй половины XIX и начала XX

⁹⁾ Вяткин, О вакуфах, с. 97.

¹⁰⁾ Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан, История. № 959.

в. В них явно бросаются в глаза изменения, как во внешних формах документа, так и в его внутреннем формуляре. Они суть таковы. Документы обрели более компактные (по сравнению с прежними стандартами) размеры (в среднем: 20x13,5 см.). Писчим материалом становится уже европейская бумага, печати адресантов не фигурные, исключительно в круглой форме и ставятся на оборотной стороне документа. Интитуляция (имя адресанта отдельно над текстом) почти не встречается, в документах перестает приводиться название его вида (*хукм*, *нишан*). О том, что документ является распоряжением, приходится догадываться по двум стандартным формулам: *мехрибани намудим* (проявили любезность), или *сарафрази бахшидим* (оказали честь). Стиль изложения предельно простой.

Как видно, основным составляющим этого собрания являются, именно, такие документы – письма-распоряжения и письма-уведомления с круглой печатью Амира на оборотной стороне каждого документа. Напоминаем, что документы были наклеены на чистые листы рукописи именно оборотной стороной, где были оттиснуты печати, которые визуальнo оказались недоступными. Мы предполагаем, что тот, кто наклеивал их на лист бумаги, видимо, не придавал особого значения печатям (**фото № 4**). Кроме писем-распоряжений в этой коллекции имеются 32 *ривайата* под номерами 902-934 (**фото № 5**).

В отличие от этого сборника (1740), составитель другого сборника, хранящегося в фонде под инвентарным номером 407 (**фото № 6**), нашел другое решение. Он аккуратно вклеил документы к чистым листам бумаги так, что и лицевая сторона документа, и его оборотная сторона (с печатями и ремарками) остались визуальнo доступными (**фото № 7**). Кроме того, некоторые документы он бережно прихватил между листами лишь двумя полосками тонкой бумаги, что позволяет листать и беспрепятственнo рассматривать оборотные стороны всех документов, где расположены печати (**фото № 8**).

В сборник вклеены подлинники 315 писем бухарского Амира Музаффера (1860-1885) к одному из судей бухарского округа Мулла Мухий ад-дину, брату известного в свое время бухарского верховного судьи Бадр ад-дина. Все эти документы представляют любопытный материал по частным правовым отношениям, по конкретным функциям и обязанностям провинциальных судей, а также материалы для изучения реального (вне предписанного в сочинениях по фикху) взаимодействия правителя и административного аппарата с казийскими судами. Здесь же обнаруживаются документы по другим интересным вопросам административного управления Бухарского ханства.

Те сборники, о которых мы до сих пор здесь говорили, были описаны в СВР. Здесь должен был бы возникнуть вопрос: почему они описаны в составе СВР, куда, обычно, помещаются описания сочинений, но не документов? Ведь документы должны обрабатываться и описываться каждый в отдельности. На наш взгляд, по устоявшейся в то время традиции, рукописи имеющие вид отдельно переплетенной книги, рассматривались именно как рукописи. Между тем, хотелось бы напомнить, что документы, которые не были переплетены в виде отдельных книг, хранятся в папках и отнесены к фонду документов названного института. Мы не случайно выше упомянули о сборниках *инша'*. Возможно, каталогизаторы видели в них нечто похожее на сборники *инша'*, в составе которых часто встречаются и формуляры и копии различных документов. К примеру, непрофессионально осуществленная фолиация некоторых сборников (например, листы с трактатами, и документы – подлинники пронумерованы подряд) в какой-то степени подтверждает это. Иными словами фолиация учитывала только страницы книги-рукописи (без учета отдельных документов), что является свидетельством того, что документы не рассматривались как самостоятельные единицы текста (см. подробнее в заключении к настоящей статье). Отсюда и специфика описаний в СВР названных документов по принципам,

применяемым в отношении к обычным произведениям и *инша*'. Однако принципы описаний и каталогизации документов, как мы отметили выше, должны быть иными.

Сборники, о которых далее пойдет речь, были обнаружены среди рукописных произведений основного фонда ИВ АН РУз, и по сей день оставались вне поля зрения документалистов, хотя состоят из солидных коллекций подлинных документов.

Сборник документов, хранящийся в фонде под инвентарным номером 9530, включает в себя 70 подлинных документов (**фото № 9**). Из них 68 – ривайаты (**фото № 10**), 2 – исковые заявления. Судя по тому, как в документе № 38, составленном по поводу раздела наследства, встречается название Ташкента, и в конце двух упомянутых выше исковых заявлениях имя Кази Саййид Махмуда б. Кази Мухий ад-дина с его печатью с русской легендой «Судья Сибзарской части Ташкента», можно предположить, что данная подшивка документов происходит из архива одного из ташкентских судей.

Сборник под инвентарным номером 6102 является, скорее всего, самым большим собранием *ривайатов* в коллекции ИВ АН РУз (**фото № 11**). Этот кожаный переплет включает в себя 612 подлинных документов. Из них: 609 ривайатов (**фото № 12**), три документа – письма упомянутого судьи квартала Сибзар Кази Мухий ад-дина,¹¹⁾ адресованные прокурору.¹²⁾ Письма содержат ответы на вопрос прокурора. Например: «Может ли судья, по шариату, ограничиваться клятвой ответчика?». В ответе имеются ссылки на авторитетные труды по мусульманскому законоведению. В сборнике также находятся множество *ривайатов* по обоснованию вопросов касательно вакфов

¹¹⁾ О нем см.: Себзор дахаси козиси фаолиятига оид хужжатлар, составители: Г. Каримов, П. Сартори, Ш. Зиёдов. Тошкент, 2009.

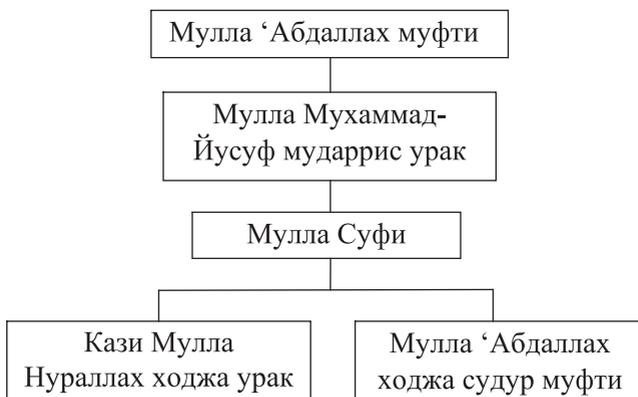
¹²⁾ Имя прокурора не приведено. Очевидно, имелся в виду прокурор колониальных властей.

некоторых медресе Ташкента. Сами по себе такого рода *ривайаты* по поводу юридической легитимации функционирования вакфных имуществ явление редкое и, мы уверены, что они заинтересуют специалистов. Повторяем, именно в этом состояла цель предлагаемого здесь обзора, чтобы привлечь внимание коллег к такого рода особенностям. Кроме того в многих *ривайатах* встречаются названия местностей Ташкента и приложены печати известных казиев Ташкента, таких как печать ‘Азизлар ходжа а‘лама б. Ай-ходжа шайх ал-ислама, выше упомянутого Кази Мухий ад-дина и др. Судя по вышеизложенному, можно предположить, что данный сборник также, как и предыдущий, происходит из архива одного из судей Ташкента, вероятнее всего, Сибзарской части города (вероятней всего самого Кази Мухий ад-дина и его преемника).

Любопытный материал содержит сборник под инвентарным номером 9749 (**фото № 13**). В нем есть и текстовая часть, состоящая из 53 листов, где приводятся формуляры, а иногда и копии разных казийских документов, множество математических расчетов по определению размеров поверхности площади, несколько изображений геометрических фигур и их расчеты. Очевидно, это руководство по расчетам площадей облагаемых налогом земельных участков, дворовых построек и др.

В сборник включено 445 подлинных документов. Из них: 422 ривайатов (**фото № 14**), 8 разных документов без печатей и 15 ответов от бухарского Амира ‘Абд ал-Ахада (1885-1910), адресованных, в основном, Казию Мулла Нураллах ходжа ураку (№№ 2; 4; 5; 6; 15; 16; 134). Следует отметить, что несколько ривайатов среди данной коллекции скреплены печатью Кази Мулла Нураллаха ходжа урака б. Ахунд Мулла Суфи ходжа муфти, то есть упомянутого выше казия (№№ 3; 11; 14). Кроме того, на нескольких ривайатах приложена печать Мулла ‘Абдаллаха ходжа-йи судур муфти б. Ахунд Мулла Суфи ходжа муфтия, скорее всего, брата упомянутого Кази Нураллах урака

(№№ 40; 222; 227; 229). В коллекции также есть документы с печатью Мулла Суфи ходжа б. Мухаммад Йусуф ходжа муфтия (№№ 189; 200; 211; 214). Является ли этот владелец печати отцом тех выше упомянутых двух казиев, выяснить пока трудно, тем более что в сборнике существует печать Мулла Мухаммад-Йусуфа мударрис урака б. Мулла ‘Абдаллах муфтия (№ 42). Если предположить, что между ними существует родственная связь, то можно воссоздать следующую генеалогическую цепь:



Судя по тому, что в подшивке находятся документы с печатью бухарского Амира ‘Абд ал-Ахада и встречаются названия местностей Бухары, она относится архиву бухарских судей, вероятнее всего, архиву упомянутого Кази Мулла Нураллах ходжа урака.

И, наконец, сборник под инвентарным номером 2588 (**фото № 15**). В нем, как и в предыдущем сборнике, есть текстовая часть, состоящая из нескольких астрологических таблиц и трактатов, составленных самим Мир Саййид Камаром – составителем сборника, такие как «*Рисала-и хайакил ан-нуджум*» Кази Мир Саййид Камар (л. 133^б), «*Рисала-и Кази Мир Саййид Камар дар байан-и акалим-и саб‘а*» (л. 260^б), «*Кала Саййид Камар ал-Афлаки*

фи байан ал-лавхайн» (на о.с. док. 506). В другом своем трактате по кабалистике (название не указано) автор пишет: «Нижайший из слуг порога высокочтимого Накшбандиййа/Дахбидиййа Кази Мир Саййид Камар б. Кази Мир Саййид Алим Хусайни в течение сорока лет трудился в области астрологии (*нуджум*), кабалистики (*джафр*), гадания на песке (*рамл*) и медицины (*тибб*)». Из этой информации можно узнать о сфере интересов нашего автора и о том, что он являлся адептом указанного суфийского братства.

С помощью каталогов нам удалось выявить еще несколько трактатов Мир Саййид Камара, которые хранятся в фонде ИВ АН РУз в составе других рукописных томов. Например, рукопись № 562 содержит его краткий трактат (л. 382^б-383^а) без определенного названия с рекомендациями о том, как обращаться к светлым духам «святых старцев» (*пиров*), дабы сбывались заветные желания.¹³⁾ Известен труд (№ 467, л. 36^б-47^б) этого же автора по фармакологии, посвященный влиянию планет Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры и Меркурия на лекарственные растения. В схемах даны свойства лекарств.¹⁴⁾ На листах 770^а-777^б рукописного тома № 2572 содержится его трактат об интимных отношениях, о возбуждающих средствах и т.п. (из знаменитой тематики «*Бāх-наме*»). Имеются частые ссылки на Аристотеля, Гиппократ, Сократа, Платона, Галена и других ученых древности, очевидно,¹⁵⁾ в их арабских переводах. В этом

¹³⁾ Краткий каталог суфийских произведений XVIII-XX вв. из собрания Института Востоковедения Академии Наук Республики Узбекистан им. ал-Бируни (Handlist of Sufi manuscripts (18th – 20th centuries) in the holdings of the Oriental Institute, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan (Biruni)), составители: С. Гуломов, Ш. Зиядов, Г. Каримов, Х. Мадраимов, А. Муминов, Н. Тошев, Ш. Тошева. Berlin: «Das Arabische Buch», 2000, № 757.

¹⁴⁾ Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан, Медицина. Составители: кандидат филологических наук Х. Хикматуллаев, кандидат химических наук С. У. Каримова. Ташкент, 2000, № 524.

¹⁵⁾ Там же, № 451.

же томе нам удалось впервые обнаружить еще один небольшой трактат (л. 21^{а-б}) Мир Саййид Камара по фикху, написанный, как отмечает сам автор, 10 мухаррама 1305/29 сентября 1888г, когда он находился на должности *муфтий-и аскар*. Результаты кодикологического анализа данных рукописей показывают, что все перечисленные выше трактаты являются автографами Кази Мир Саййид Камара и дают основание полагать, что эти рукописи происходили из его личного архива.

Вернемся к сборнику № 2588. В нем 329 документов. Из них: 151 ривайатов (несколько из них скреплены печатью Кази Мир Саййид Камар б. Кази Мир Саййид ‘Алима) (**фото № 16**); 15 заявлений, написанных на имя бухарского Амира с распоряжением на оборотной стороне документа, адресованным Мир Саййид Камару, по поводу разбора жалоб. 156 писем-распоряжений, адресованных Кази Мир Саййид Камару; 7 – жалованных грамот (*йарлик*). Еще раз обращаем внимание на важность этих документов, особенно переписки административного аппарата и службы казиев, которые демонстрируют нам особенности взаимозависимости обоих учреждений.

В коллекцию попали три последних листа рукописи «*Бадаиу‘ ал-хисаб*», переписанной 1281/1864-65 г. в Бухаре в Медресе Джа‘фар ходжа накиба рукою Мулла ‘Абдассаттар б. Дамулла Мирза Намангани. Переписчик в своем колофоне сообщает, что переписал труд в память Муллы Мир Саййид Камара б. Кази Мир Саййид ‘Алима б. Мир Саййида ‘Умара ал-Хусайни.¹⁶⁾ Это дало возможность установить более полное имя составителя.

На некоторых листах этой же рукописи можно наткнуться на разные даты, связанные с жизнью и деятельностью Саййид Камара, такие как даты поездок, встреч, рождения его сыновей

¹⁶⁾ В другом незавершенном трактате, включенном в рукописный том № 2572, Саййид Камар именует себя Казий Мир Саййид Камар ал-Мусави ал-Ризави ал-Афлаки (л. 778^б).

Саййид Хамдаллах хаджы (6 шаввала, без указания года) и Саййид Асрар хаджы (2 шаввала 1284/27 января 1868 г.) и др. памятные автору даты. Такие данные еще раз подтверждают факт, что данный сборник происходит из личного архива составителя, то есть Кази Саййид Камара.

Мы сочли нужным подробнее рассмотреть выше упомянутые 7 йарликов из описываемого сборника, так как 6 из них имеют прямое отношение к составителю данного сборника, то есть Мир Саййид Камару. Дело в том, что 5 жалованных грамот были составлены по поводу назначения Мир Саййид ‘Алима, отца Мир Саййид Камара на разные должности. Это дает возможность, хотя бы частично, проследить карьерный рост последнего и увидеть практически полное описание функций провинциального казия, по крайней мере, официальную часть его деятельности. Особенно интересны два *йарлика*: с предписанием о назначении самого Мир Саййид Камара на должность *казия вилайата* Кармина Бухары; и с предписанием о назначении на должность мударриса. Текст размазан, и имени назначенного выяснить не удалось. Тем не менее, сам документ крайне интересен и начнем описание с него.

1. Жалованная грамота бухарского Амира Хайдара (1800-1826), выданная 19 шаввала 1240 / 5 июня 1825 г. о назначении Ахунд Мулла Мир Саййид (имя стерто и восстановлено) махдум муфтийи ‘аскара на должность мударриса в медресе Кулбаба Кукалгаша.

Предписывается вновь назначенному лицу в дни учебы преподавать учащимся шариатские науки и не пропускать занятия без шариатского на то позволения. В конце документа подчеркивается, что, поскольку будет приложена печать Августейшего, то все должны поверить этому. В верхней части документа имеется интитуляция: *‘Абдаллах Амир Хайдар Султан Саййид сузумиз*. На лицевой стороне документа проставлена печать миндалевидной формы: *Саййид Амир Хайдар 1239* (документ приклеен на л. 314⁶ – **фото № 17**).

2. Жалованная грамота, выданная бухарским Амиром Насраллахом (1826-1860) (судя по дате) в 10 зу-л-ка‘да 1244/ 15 мая 1829г. о назначении Мулла Мир Саййид ‘Алима на должность хранителя книг библиотеки Медресе ‘Абд ал-‘Азиз-хана.¹⁷⁾ На верхнем правом углу документа проставлена печать миндалевидной формы с легендой *Ал-хукм би-л-‘адл* (документ приклеен на л. 313⁶ – **фото № 18**).

3. Жалованная грамота бухарского Амира Насраллаха (1826-1860), выданная в джумада I 1245/ октябрь-ноябрь 1829 г. о назначении Ахунд Мулла Мир Саййид ‘Алима на должность мударриса в медресе Садр-бий дадхаха.

Предписывается вновь назначенному лицу в дни учебы преподавать учащимся шариатские науки и не пропускать занятия без шариатского на то позволения. В конце документа приводится клаузула: «Поскольку будет приложена печать Августейшего, то все должны поверить этому!». На самом верху документа имеется интитуляция: *Абу-л-музаффар ва-л-мансур Амир Насраллах бахадур султан сузумиз*. На верхнем правом углу документа проставлена печать миндалевидной формы с легендой *Ал-хукм би-л-‘адл* (документ приклеен на л. 316⁶ – **фото № 19**).

4. Жалованная грамота бухарского Амира Насраллаха (судя по печати), выданная в месяце джумада-I 1249/сентябрь-октябрь 1833 г. о назначении Мулла Саййид ‘Алима на должность *казия вилайата* Кармина и его окрестности. Жителям указанного *вилаята* предписывается считать его своим *казием*, решения которого окончательны, подчиняться ему и по вопросам *шари‘ата* обращаться к нему в «Дом правосудия» (*Дар ал-каза‘*).

Ему же вменяется в обязанность решение тяжб (*хусумат*),

¹⁷⁾ Скорее всего, имеется в виду ‘Абд ал-‘Азиз-хан Аштарханид (1645-1680), медресе которого расположено в одноименном квартале Бухары.

составление документов и реестров (*сукук ва сиджиллат*), заключение браков (*укуд-и анкаха*), хранение имущества сирот и умалишенных (*забт-и амвал-и айтам ва маджанин*) и назначение им опекунов (*аусийа*), деление по *шари'ату* наследственного имущества мусульман (*матрука-и муслимин*) между наследниками и выдача им купчей крепости (*васика*), не превышая при этом установленной платы за оформление документа (*уджра-йи китабат*) передача в казну (*байт ал-мал*) наследства, оставшегося без наследника, разбор легких случаев кровной мести (*касас ва мурафа'а-и дийат-и нафс*), а более сложные передавать казию Бухары, заключение брака, где должен присутствовать он сам, или же студент (*талиб-и 'илм*), знающий эти вопросы. И если у девушки есть возможность, то брать с нее 1 тилла за услуги (*никахана*), а если такой возможности нет, то отнестись к этому снисходительно и не требовать оплаты.

Особо оговаривается, что если вновь назначенный казий нарушит эти условия, он будет уволен. В конце документа присовокуплена стандартная клаузула: «Поскольку будет приложена печать Августейшего, то все должны поверить этому!».

На оборотной стороне документа находится отпечаток круглой печати с легендой *Амир Насраллах б. Саййид Амир Хайдар* (документ приклеен на л. 317^а – **фото № 20**).

5. Жалованная грамота бухарского Амира Насраллаха, выданная в 7 ша'бана 1247/12 января 1832 г. о назначении Ахунд Мулла Мир Саййид 'Алима на должность казия местностей Байтак, Фараб, 'Алам-дар и Карамуш. Жителям указанных местностей предписывается считать его своим казием, решения которого окончательны, подчиняться ему и по вопросам *шари'ата* обращаться к нему в «Дом правосудия» (*Дар ал-каза'*).

Пределы компетенции вновь назначаемого казия и предписания почти те же, что и в предыдущем документе. На самом верху

документа имеется интитуляция: [*Абу-л-музаффар ва-л-ман*] сур Саййид Амир Насраллах бахадур султан сузумиз. Вырезан верхний правый угол документа, скорее всего, с печатью Амира, с ущербом и для части интитуляции. На оборотной стороне документа находится оттиск овальной печати с легендой 'Абдаллах инак б. Мухаммад Хакимбий кулл-и кушбиги (документ приклеен на л. 317⁶ – **фото № 21**).

6. Документ под номером 321 – жалованная грамота бухарского Амира Насраллаха (судя по дате документа), выданная в месяце сафар 1267/декабрь 1850-январь 1851 г., о назначении Саййида 'Алима на должность *казия вилайатов* Дизах (Джизах) и Сай-буйи. Жителям указанных *вилайатов* предписывается считать его своим казием, решения которого окончательны, подчиняться ему и по вопросам *шари'ата* обращаться к нему в «Дом правосудия» (*Дар ал-каза*).

Как и в предыдущих документах, этому казию вменяется в обязанность решение тяжб (*хусумат*), составление документов и реестров (*сукук ва сиджиллат*), заключение браков (*укуд-и анкаха*), хранение имущества сирот и умалишенных (*забт-и амвал-и айтам ва маджанин*) и назначение им опекунов (*аусийа*), раздел наследства и т.п. (см. вышеприведенный документ). На оборотной стороне документа находится оттиск круглой печати с легендой *Ал-хукм би-л-'адл* (**фото № 22**).

Помимо указанных документов, в фонде документов ИВ АН РУз хранятся еще два йарлика, выданные Амир Насраллахом: первый – о назначении Мулла Саййид 'Алима на должность *казия вилайата* Панджшанба (папка 50/І, инв. № 49),¹⁸⁾ второй –

¹⁸⁾ Каталог среднеазиатских жалованных грамот из фонда рукописей Института им. Абу Райхана Беруни, составители: А. Урунбаев, Г. Джураева, С. Гуломов, Herausgeber: Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther Universitaet Halle-Wittenberg, Orientwissenschaftliche Hefte, Mitteilungen des SFB / 10, Hrsg. im Auftrag des SFB von Wolfgang Holzwarth, Heft 23/ 2007, с. 43.

о его назначении на должность *казия вилайата* Катта-курган с включением и Татканда (папка 50/1, инв. № 50).¹⁹⁾

7. Документ под номером 520 – жалованная грамота бухарского Амира Музаффара (1860-1885), выданная в месяце раджаб 1293/июнь-июль 1876 г. о назначении Мулла Саййид Камара на должность *казия вилайата* Кармина. Жителям указанного вилайата предписывается считать его своим казием, решения которого окончательны, подчиняться ему и по вопросам шариата обращаться к нему в «Дом правосудия» (*Дар ал-каза*’).

Пределы компетенции вновь назначаемого казия и предписания почти те же, что и в документе № 4. На оборотной стороне документа находится отгиск круглой печати с легендой *Саййид Амир Музаффар* (фото № 23).

Итак, теперь мы знаем о существовании 1456 подлинных документов в составе сборников под номерами 9530, 6102, 9749, 2588, хранящихся в фонде рукописей ИВ АН РУз. К ним следует добавить 2315 подлинников документов из состава сборников №№ 1740 и 407, которые в результате некорректного критерия отбора, были описаны в СВР согласно вопроснику, применяемому при описании нарративных и прочих произведений. Иными словами, в нашем распоряжении четыре сборника из архива бухарских судей и два сборника, принадлежащие архиву ташкентских судей. Данные документы доселе нигде не были описаны. Так как они не числятся в коллекции документов ИВ АН РУз, они будут оставаться вне поля зрения специалистов по дипломатике. Исходя из вышеизложенного, мы считаем целесообразным, перерегистрировать их в коллекции подлинных документов ИВ АН РУз, сохраняя за переплетами их прежние инвентарные номера, но дав сборникам название «Собрание

¹⁹⁾ Там же, с. 44.

документов». Следует осуществить инвентаризацию каждого документа. Обычно, ссылки на документы фонда документов ИВ АН РУз принято давать в виде «папка № N, инв. № N». В нашем же случае они могут получить титул «Собрание документов № N, инв. № N». Учитывая тот факт, что в некоторых сборниках кроме подлинников существуют тексты формуляров документов и различные трактаты, к проблеме следует подходить дифференцированно. То есть сборники, содержащие трактаты и прочие записи, должны сохранять свои прежние инвентарные номера в фонде рукописных произведений. Подшитые в эти рукописи трактаты тоже должны быть описаны в СВР, согласно принятым стандартам. Значит, необходимо осуществить две нумерации параллельно, то есть нумерацию документов и соответственную фолиацию листов данных сборников. Думаем, во избежание путаницы будет правильным, если перед номером документа для удобства указать еще слово «Документ» (сокращенно, «Док.»). Параллельно со всем этим, следует включить в список наиважнейших задач ИВ АН РУз вопрос о каталогизации упомянутых документов. Такую работу следует осуществить с тем, чтобы вернуть документам их текстологический статус (в качестве документов).

И, наконец, нам вновь хотелось бы привлечь внимание специалистов на значение этих документов в качестве важных источников по самым разнообразным вопросам, таким как юридическая практика, функционирование казийских судов, действительные правила назначения казиев на местах, сведения по социально-экономической жизни, административному и судебному делопроизводствам тех государств, на территории которых они составлялись. Кроме того, сборники, которые содержат документы, связанные с определенной личностью (в большинстве случаев с казиями) с одной стороны, различные трактаты и личные заметки этой составителей, с другой, позволяют нам иметь некоторое представление о родословной,

биографии, научных интересах, обязанностях и границах компетентности этих личностей, то есть составителей упомянутых сборников.



Фото № 2



Фото № 3



Фото № 4



Фото № 5



Фото № 6



Фото № 8



Фото № 7

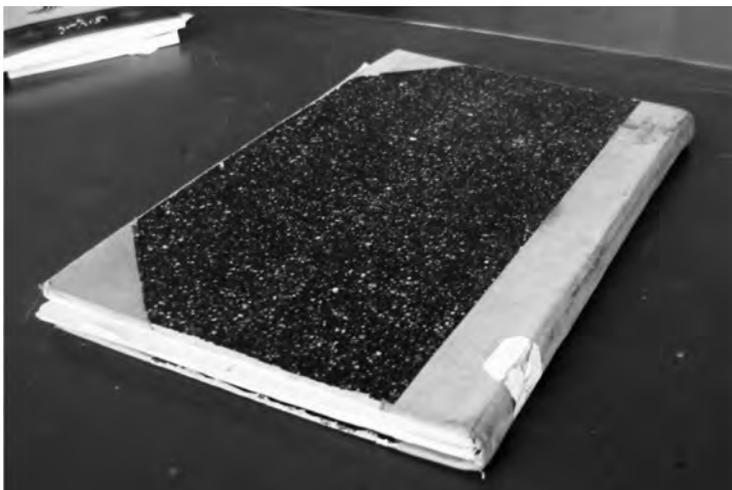


Фото № 9



Фото № 10



Фото № 11

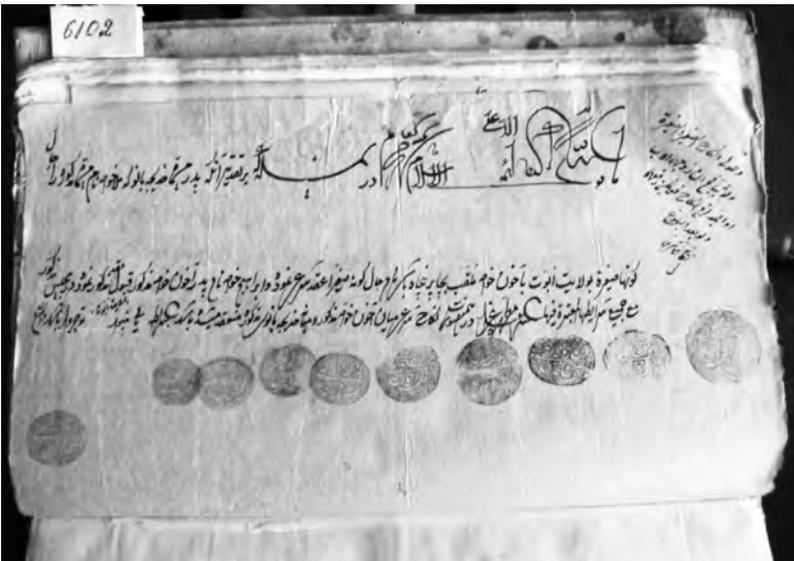


Фото № 12



Фото № 13



Фото № 14



Фото № 15



Фото № 16

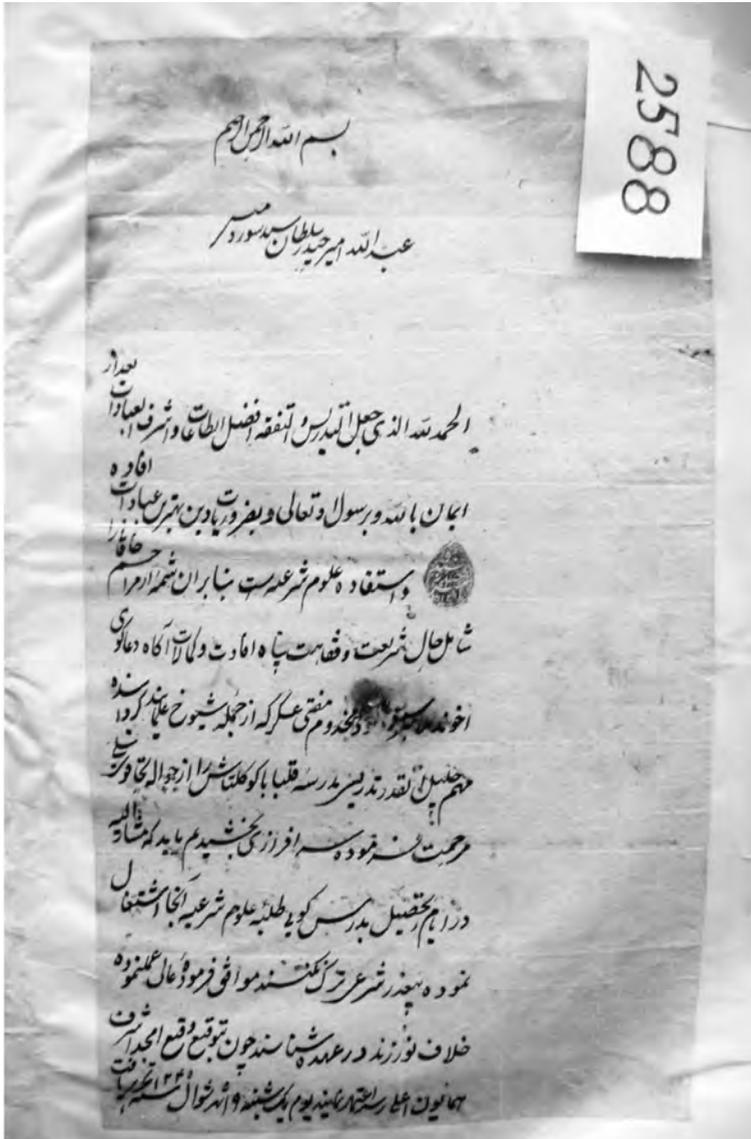


Фото № 17

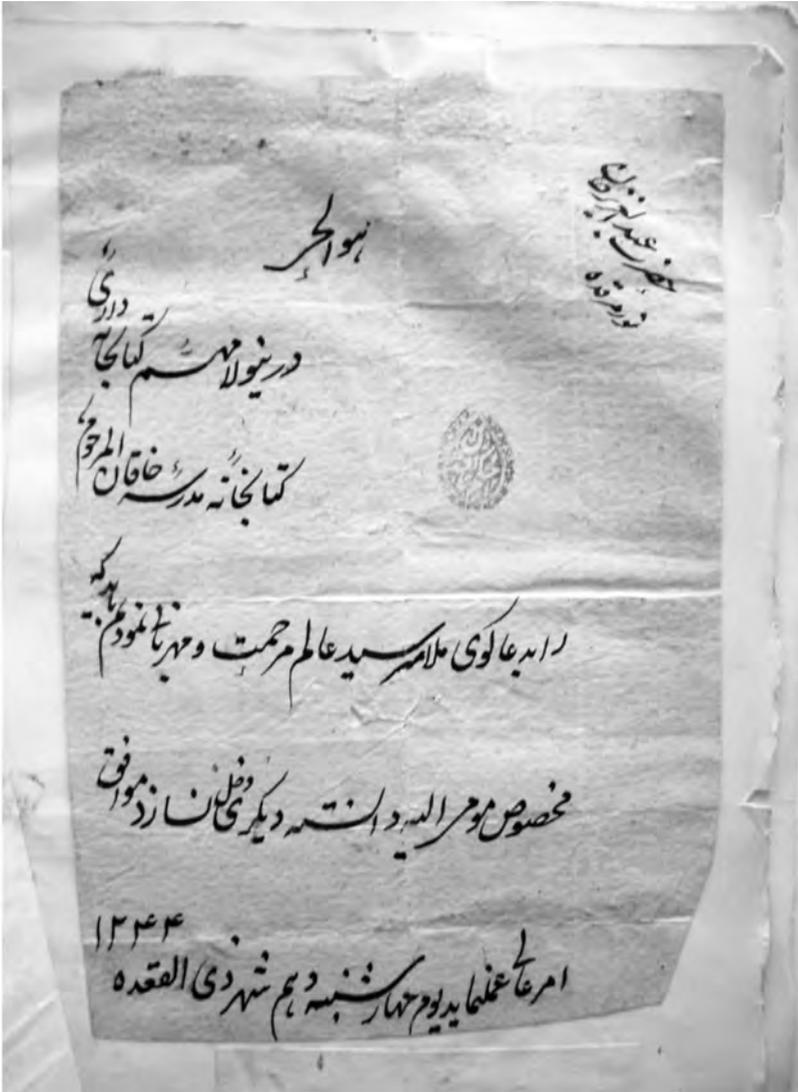
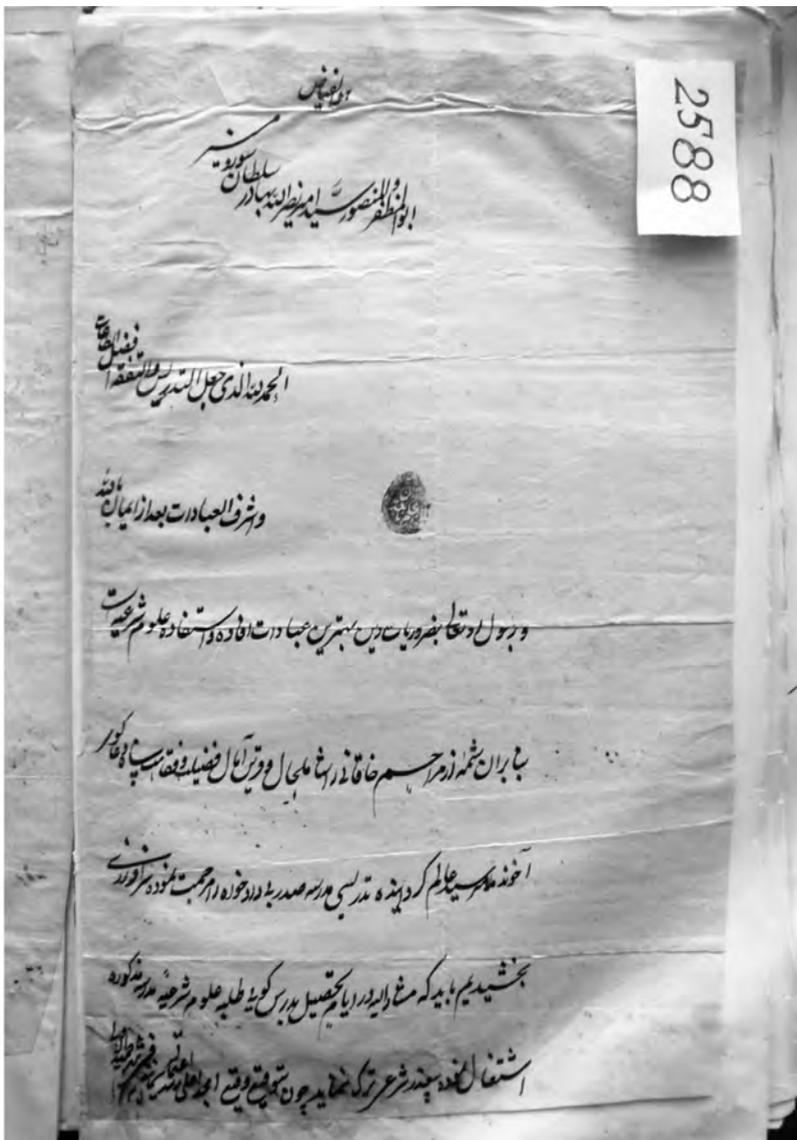


Фото № 18



2588

روز شنبه

سلطان
ابوالفضل محمد علی میرزا پسر پادشاه

بیتنا
الحمد لله الذی جعل العلم نوراً

و شرف العبادات بعد از ایمان



و در اول وقت بفرمایید این بهترین عبادات افاده است خادو علوم شریف است

بنابر آن شمه از هر قسم خاقان را بشما میال و توفیق انال فضیلتها بسیار است

آنچه ماکس علیکم گردینده مدرس مرز صدر به درود خوانده از محبت نوده مرزورد

بخشیدیم باید که مشا را در این تحصیل بدر کوی طبع علوم شرحه مرزورد

استفاد نموده چند شرحه ترک نماید چون توفیق و توفیق ابراهیم پسر پادشاه

Фото № 19



Фото № 20

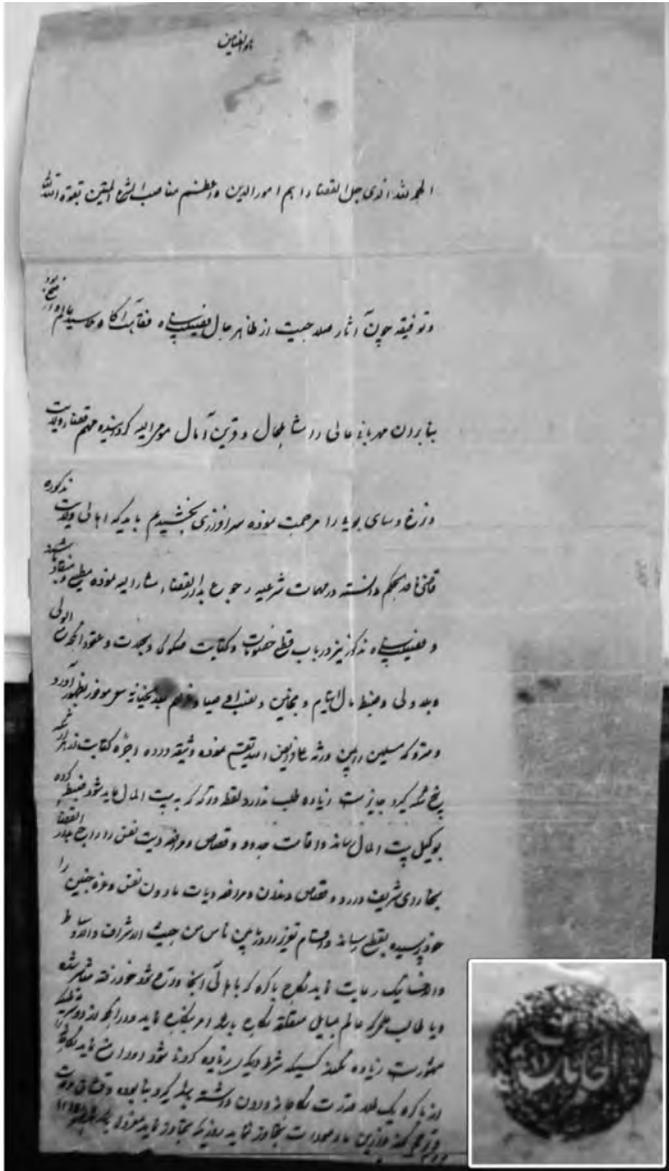


Фото № 22

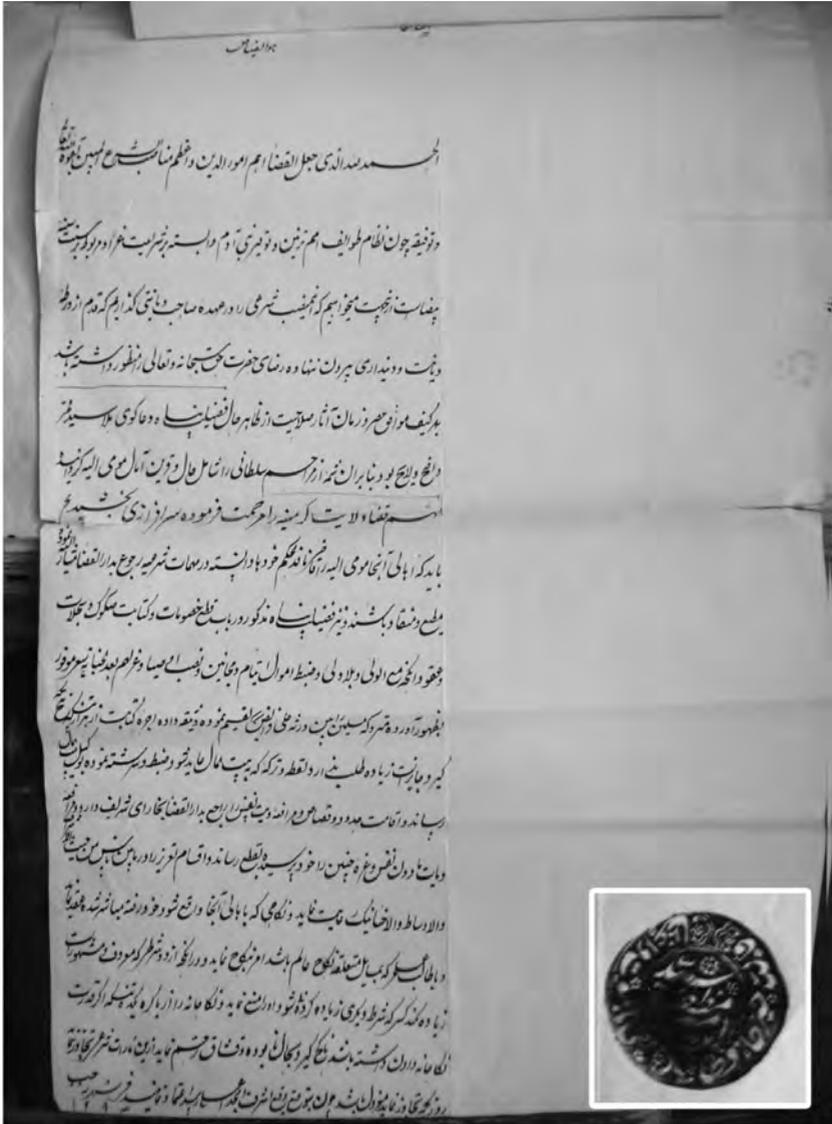


Фото № 23

О ЗНАЧЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ЖАНРА ТА'РИХ (ХРОНОГРАММЫ) В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ КОКАНДА

Салимахон Файзиева (Эшноова)

Известно, что искусство та'рих/хронограммы, которое широко используется в Восточной литературе, основано на кодировке заданной даты в символическом выражении, в котором время искомого события исчисляется из числовых значений комбинации арабских букв. Поэтому значение этого термина «*та'рих*» можно перевести как «краткая летопись событий». ¹⁾ В источниках встречаются т.н. открытая форма – «*та'рих-и та̄м*», где числовое значение вытекает из соответствующей фразы без смысловых шифровок. Другая форма – «закрытая», или «скрытая форма» (*му'амма̄, та'рих-и та'мийа*), т.е. форма, в которой числовое значение искомой даты зашифровано в, так сказать, «скрытом смысле» хронограммы. Они писались в жанрах *фард*, *месневи*,

¹⁾ Ўзбекистон Миллий Энциклопедияси, т. 8. Тошкент: Давлат илмий нашриёти, 2004, 311 б.; Doktor Moḥammad Mo'īn, *Farhang-e Mo'īn*, vol. 1, Tehrān: Mo'assasehā-ye enteshārāt-e Amīr Kabīr, 1371, pp. 1001-1002.

*кит'а, руба'и и касыда.*²⁾

Интересно, что одно из первых определений этого поэтического по сути искусства дается в произведении «*Бад'аи-с-сан'а*» литературоведа XV в. Атауллаха Хусайни. Он утверждает, что искусство хронограммы-та'рих, не признано в арабской литературе.³⁾ Кроме того, в таких авторитетных произведениях как «*Ал-му'джам*» Шамса Кайса Рāзи, «*Фунун ал-балāга*» Шайха Ахмада ибн Худāйдāда Тарāзи, «*Гийās ал-луғāt*» Мухаммада Гияс ад-Дина об этом искусстве нет никаких сведений.⁴⁾ Но его первые образцы встречаются в произведениях Абу Абдаллаха Рудаки, известного поэта эпохи Саманидов (872-999).⁵⁾

Что касается истории литературы Кокандского ханства, то хронограммы здесь встречаются, начиная с XVIII в., то есть практически с самого начала зарождения литературы ханства. Например, это искусство, которое стало своеобразной традицией фиксирования исторических событий, в Кокандской литературной среде продолжалась до первой половины XX в., и до нас дошли более 500 образцов хронограмм. В частности, они сохранились как в исторических, так и в литературных произведениях типа

²⁾ См.: Ўзбекистон Миллий Энциклопедияси, т. 1, Тошкент: Давлат илмий нашриёти, 2004, 43-44 б.; Doktor Moḥammad Mo'īn, *Farhang-e Mo'īn*, vol. 1, pp. 199, 1001-1002; Doktor Moḥammad Mo'īn, *Farhang-e Mo'īn*, vol. 4, Tehrān: Mo'assasehā-ye enteshārāt-e Amīr Kabīr, 1371, p. 4243; А. Жувонмардиев, Ҳарфлар рақамларга айланганда. Тошкент: Фан, 1966, 3-10 б.; Л. Зоҳидов, Алишер Навоий ижодида муаммо жанри. Тошкент: Фан, 1986, 24-25 б.

³⁾ Р. Мусульманкулов, Персидско-таджикская классическая поэтика X-XV вв. Москва: Наука, 1989, с. 65; Атоуллох Хусайни, Бадойи ус-санойи, ба чопи тайёр кунанда: Р. Мусулмонкулов. Душанбе: Ирфон, 1974, с.159-160. Осори Рудаки, дар тахти тахрири: А. Мирзоев. Сталинобод: Нашриёти Давлати Тоҷикистон, 1958, с. 92-93.

⁴⁾ Шамси Қайси Розӣ, Ал-Муъжам. Душанбе: Адиб, 1991; Шайх Аҳмад ибн Худайдод Тарозий, Фунун ул-балоға. Тошкент: Хазина, 1996; Мухаммад Фиёсиддин, Фиёс ал-луғат. Душанбе: Адиб, 1988.

⁵⁾ 'Abd al-ḥayy Ḥabībī, *Ta'riḥgūy ba-ta'mīya dar ash'ār-i qadīm-i darī*, Kābul, 1360/1982, pp. 10-12.

тазкире, байаз, диван, а так же в архитектурной и погребальной эпиграфике, на различных предметах.

Насколько мне известно, из европейских исследователей на хронограммы в кокандской литературе обратил внимание немецкий исследователь Эккарт Шивек. Однако в его единственной статье, мы находим большей частью лишь констатацию факта популярности этого жанра в кокандской историографии и расшифровку нескольких хронограмм (преимущественно по хронике Мухаммада Хаким-хана «*Мунтахаб ат-тавāрих*»).⁶⁾ К сожалению, здесь мы не обнаруживаем более детального анализа и классификации видов хронограмм. В нашей статье мы постараемся восполнить этот пробел.

Итак, по содержанию хронограммы можно классифицировать следующим образом:

1. На даты рождения и смерти известных исторических лиц.
2. На даты назначения на какую либо должность или освобождения от должности исторических лиц.
3. Та'рихи по поводу важных политических событий (восхождения на престол правителей, войны, восстания и т.п.).
4. Та'рихи на природные явления (затмение луны, землетресения и пр.).
5. Хронограммы, которые сообщают о строении различных зданий и сооружений, или по поводу дат создания важных произведений.

В свою очередь хронологическое изучение хронограмм каждой из этих групп показало, что форма содержание и даже языковые (стилистические) свойства менялись в соответствии со временем. Исходя из этого, мы сочли возможным (на основе изучения

⁶⁾ Eckart Schiewek, "A propos des exiles de Boukhara et de Kokand a Shahr-i Sabz," *Cahiers d'Asie centrale*, vol. 5-6 (Aix-en-Provence, 1998), pp. 181-197.

массы хронограмм) разделить их на 4 группы, в основном по хронологическим соображениям.

Хочу привести несколько примеров, наиболее характерных для каждого периода времени (См. прилож. 1).

1. Та'рихи, созданные в XVIII в., полностью были написаны на персидском языке в сжатых формах *фард*, *газель*, *кит'а*. В основном, эти та'рихи были посвящены датам смерти и казни ханов, а также датам построения ими дворцов. Они дошли до нас в произведениях историков XIX в. Фазли Намангани, Мирзэ 'Алима Ташканди, 'Аваз-Мухаммада Атгара.⁷⁾

Известно, что историография Коканда включает более сорока исторических произведений, которые были написаны в XIX – начале XX вв.⁸⁾ Интересно, что авторы более поздних произведений в описании событий XVIII в. в качестве первоисточника использовали хронограммы поэтов Мирзэ Ма'сума Касани, Мирзэ Шухи, Мулла Салиха Ришдани, Акмаля Хуканди, которые жили в XVIII в.⁹⁾ Например, в произведение историка XIX в. «*Ансэб ас-салатин ва таварих ал-хавакин*» Мирзэ 'Алима Ташканди рассказывая о деятельности одного из основателей Кокандского ханства Шахрух-бийя, определяет дату его смерти, цитируя хронограмму Мирзэ Ма'сума Касани.

⁷⁾ См.: Мирзэ 'Алим ибн Мирзэ Рахим Ташканди, *Ансэб ас-салатин ва таварих ал-хавакин*. Ркп. ИВ АН РУз. № 1314/1; Фазли Намангани, *Маджмуа'-йи шаиран*. Ркп. ИВ АН РУз. № 7510; 'Аваз-Мухаммад Атгар, *Тухфат ат-таварих-и хани*. Ркп. Санкт-Петербургского института рукописного наследия РАН, № 440.

⁸⁾ Ш. Вахидов, *Развитие историографии в Кокандском ханстве в XIX – начале XX вв.* Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Ташкент, 1998, с. 3.

⁹⁾ Мирзэ 'Алим ибн Мирзэ Рахим Ташканди, *Ансэб ас-салатин ва таварих ал-хавакин*. Ркп. ИВ АН РУз. № 1314/1. л. 407^{а-б}.

اگر خواهی حصول سال فوت شهرخ سلطان
شود روشن ز نقد شهرخ بیگ بی کم نقصان¹⁰⁾

شهرخ بیگ - = 1724-25/1137 300+5+200+600+2+10+20

Эта дата выражена с помощью простого типа хронограммы, т.е. «*mādda-u ta'rix*». Имя «Шāхрух-бик» по абджаду дает 1137/1724-25 г.

Еще один поэт XVIII в. Муллā Сāлих Ришдāни написал следующий та'рих по поводу строительства цитадели Нāрбутаханом:

شاه فرغانه بنا کرد یکی آرکی بلند،
کز فلک صوت ملک میشنود معمارش.
می براید مه تأرخ بنایش ز حساب،
گر باختر برسانند سر دیوارش.¹¹⁾

В четверостишье основным словом хронограммы («*mādda-u ta'rix*») является слово «*axtar*/اختر» -- «звезда», который даёт число 1201. Далее, в последней мисре, кроме прямого содержания, мы видим намёк, который следует понимать так: «Если к «звезде» добавится начало [слова] «стена/دیوار». Иными словами составитель хронограммы предлагает к числовому значению слова «*axtar*» (1201), присоединить начало (первую букву) в слове «*divār*», то есть «дал/د». Тогда искомая дата будет равна 1205/1789 г.

Нужно отметить, что в других источниках нет сведений об этой цитадели, что возвышает значение хронограммы.

¹⁰⁾ Мирзā 'Алим ибн Мирзā Рахим Ташканди, Ансāб ас-салāтин, л. 9^a.

¹¹⁾ Намāнгāни, Маджмуа'-йи шāйрāн, л. 335^a.

2. В первой половине XIX в. среди хронограмм по истории Коканда начали появляться *та'рихи* на узбекском языке в ёмких формах газели, *месневи*, *касида*. В это время составление *та'рихов* практиковалось в Кокандской литературной среде, которую, как считается, возглавлял сам 'Умар-хан. В сборнике «*Маджмуа'-йи шайрāн*» имеется ряд хронограмм, в том числе и самого хана. Они были посвящены, в основном, деятельности и личности 'Умар-хана и Мухаммада 'Али-хана.¹²⁾

Известно, что кокандские ханы имели дипломатические отношения с другими странами. В том числе Амир 'Умар-хан с целью установления дружеских отношений с турецким султаном Махмудом II в 1820 г. направил ему письмо с посольством во главе с Саййидом Курбаном Эфенди. Это известно нам по исследованиям японского ученого Х. Коматцу и турецкого ученого М. Сарая.¹³⁾ Ученые отмечают, что через послов было выражено дружеское отношение султана к 'Умар-хану которое было подкреплено подарками и ответным письмом. Точное содержание ответного письма султана к Амиру 'Умар-хану неизвестно, однако, с её литературизированной формой можно ознакомиться в *та'рихе* Фазли, Хиджлата, Бехджата, касыде Кирāми, которые были включены в «*Маджмуа'-йи шайрāн*». В них сообщается, что Турецкий султан обрадовался, услышав об 'Умар-хане от поэта Абд ал-Кадира Кирāми, который был родом из Коканда (но жил в Великой Порте), и с радостью принял письмо и подарки, принесенные послами. В грамоте, которую султан отправил 'Умар-хану, Султан назвал его «сыном», и почтил званием «Падишах ханов». Турецкие послы принесли и вручили грамоту и подарки султана, также касиду Кирāми, посвященную 'Умар-хану в 1821 г. в день свадьбы его сына.¹⁴⁾ В связи с этим

¹²⁾ Намāнгāни, Маджмуа'-йи шайрāн, л. 327^а-337^а.

¹³⁾ Х. Болтабоев, Амир Умархоннинг Турк султониға мактуби // Мумтоз сўз кадри. Тошкент: Адолат, 2004, 59-65 б.

¹⁴⁾ Намāнгāни, Маджмуа'-йи шайрāн, л. 19^б-23^а, 36^б-39^а.

поэты составили хронограммы: Фазли на звание «Ханлар *nādishāhi*» (Падишах ханов), Хиджлат на «*Sardāri hanān*» (Предводитель ханов) и Бехджат на «*Shāhi Turān*» (Шāх Турāна). Из них вычисляется искомая дата 1236/1820-21 г.¹⁵⁾

Нужно отметить что, внезапная смерть Амира ‘Умар-хана послужила появлению ряда стихов в духе соболезнования, в том числе и *ta’rixov*. На его надгробном камне тоже есть *ta’rix* неизвестного поэта (Фот №.1-3). В конце этой 10 строчной *kit’a* приведен *ta’rix-и ta’mийa*:

دل آمد برون بهر تاریخ کوفت،
محمد عمرشاه جنت مکان

+ 92 = 4 + 40 + 8 + 40 – محمد
+ 616 = 5 + 1 + 300 + 200 + 40 + 70 – عمرشاه
+ 453 = 400 + 50 + 3 – جنت
111 = 50 + 1 + 20 + 40 – مکان

1272 - 34 = 1238 / 1822-23

Здесь основа хронограммы («*mādda-и ta’rix*») заключена в выражении “*Мухаммад ‘Умар-шāх жаннат макāн محمد عمرشاه جنت مکان*”, что дает по абджаду цифру 1272. Однако в прежней мисре мы видим намек для корректуры хронограммы, то есть фразу “*Дил омад бурун دل آمد برون*” («*Душа вырвалась*»), что означает исключить («вырвать») из «основы/мāдда» числовое значение слова «дил *دل*», то есть 34. Таким образом получаем искомую дату 1238/1822-23 г.

Как уже отмечалось выше, обращение к хронограммам в XIX в. было больше, чем в предыдущем, были созданы исторические произведения полностью выраженные хронограммой. Например,

¹⁵⁾ Там же, л. 331⁶-332⁶.

сочинение «*Тавāрих-и манзума*» историка из Коканда Имām 'Али Кāри Кундузи Кāми является сборником около трех сотен хронограмм и посвящено истории Коканда XVIII-XIX вв.¹⁶⁾ В этих хронограммах описываются построение значимых сооружений, дата какой либо церемонии, или природных явлений. В произведении нашли свое отражение даты военных походов и появление военной техники ханов.

Между прочим, мы имеем довольно редкий случай специального произведения с хронограммами. Чем оно может дополнить остальные источники? Конечно, все зависит от методов, которые исследователь изберет для его интерпретации и анализа. В этом случае представляется важным отметить следующие подходы, которые нам позволяет сделать этот источник. Обилие хронограмм на строительстве общественных зданий (это и медресе, и бани и мосты и проч.), может напрямую свидетельствовать о том, что в названный период в Коканде наблюдается активное строительство, то есть фактически мы имеем дело с обширной урбанизацией в ханстве. Это, между прочим, позволяет посмотреть иначе на городскую жизнь ханства.

Далее, обильные хронограммы, посвященные поэтам тоже вносят дополнения к оценке культурной жизни в ханстве. По хронограммам о производстве военной техники можно узнать, что военное дело в Коканде было в центре внимания правителей. Судя по нанесенным на оружие хронограммам, особенно серьезно относились к производству оружия: пушек, снарядов, стрелкового оружия. Для этого даже строили специальные заводы в Коканде. Об этом в своих сообщениях писали русские военные специалисты.¹⁷⁾ В том числе, по информации сибирского казака

¹⁶⁾ Имām 'Али Кāри Кундузи Кāми, *Тавāрих-и манзума*. Ркп. ИВ АН РУз. № 597.

¹⁷⁾ ЦГА РУз. ф. И-715, оп. 1, д. 11, л. 249; Там же, д. 22, л. 113; Вестник Императорского русского географического общества (ИРГО), т. 28. Санкт-Петербург, 1860, с. 126; Х. Бабабеков, *История Коканда*. Ташкент: Фан, 2006, с. 96.

Максимова и генерал-майора пограничной комиссии Оренбурга Ладжинского, в 1830-53 гг. в Коканде активно работали заводы по производству пушек.¹⁸⁾

Во времена Мухаммада ‘Али-хана, были отлиты пушки под названиями, которые составили хронограммы дат их отлива: «*Туп-и шохий*» (Пушка шāха), «*Лайли туп*» (Пушка «Лайли»), «*Мажнун туп*» (Пушка «Маджнун»), «*Аждар туп*» (Пушка-дракон), «*Туп-и бачакулок*» (Пушка «Детское ухо»), «*Улду туп*» (Великая пушка). Во всех хронограммах этих пушек зафиксирована одна дата – 1253/1837 г.¹⁹⁾ Например, возьмем хронограмму «*Лайли туп*» (Пушка Лайли):

چون یکی مانی خیال توپ خان
ساخت در خوب وجه مهوشان
بلکه او در حسن و سرعت بی نظیر
بود لیلی توپ از آتش شد نشان
بهر تاریخ خرد کوفتا که سوخت
روی دهر از حسن لیلی توپ خان.

«*Мāдда-и та’рих*» этой кит’а: «*Хусни Лайли тути хан/ حسن لیلی توپ خان*». Число фразы по абджаду 1257. Если из него вычесть значение буквы «*dāl*» (4) на основе фразы-намека “*Сухт руйи дахр - سوخت روی دهر* - «Сгорел лик эпохи»,” то получится искомая дата 1253/1837.²⁰⁾

В газете «Туркестанские ведомости» от 7 октября 1875 г. в рубрике «Известия и заметки» сообщается, что на каждой пушке, взятой в виде добычи русскими войсками у кокандцев, была надпись о том, что она была произведена по указу хана (например, Худайар-хана), имела своё название и украшена орнаментами.

¹⁸⁾ ЦГА РУз. ф. И-715, оп. 1, д. 11, л. 249; Г. Потанин, Показания сибирского казака Максимова о Кокандском ханстве // Вестник ИРГО. 1860, с.126.

¹⁹⁾ Имām ‘Али Кāри Кундузи Кāми, Тавāрих-и манзума, с. 48, 49, 50.

²⁰⁾ Там же, с. 50.

Это показывает, что своеобразная традиция, начатая Мухаммадом 'Али-ханом продолжалась до времен Худайар-хана.

Мухаммад 'Али-хан, как и его предки, строил для себя роскошные сады и дворцы. Однако, в исторических источниках сведений об этом немного. И здесь ополнительную информацию мы получаем из *та'рихов*. Например, у упомянутого поэта Ками можно узнать, то что в 1253/1837 г. Мадали-хан создал сад под названием «*Жаханара*»; сад был украшен деревьями *аргув'ан* (дерево с красными цветами) и *ясмином*/джасмином.²¹⁾ Из семистрочной кит'а/та'риха К'ами можно узнать, что Мадали-хан, подражая своему отцу, назвал свой роскошный дворец с золотым куполом «*Касри Зарниг'ар*» (Блестящий дворец). По этому поводу Ками пишет:

دیدی تاریخین خرد اوستاد کیم خسرو مگر
قویدی قصری زرنگار ایچره قدم عیش انده بار²²⁾

Из этих строк хронограммой является «Касри зарнигар / قصری زرنگار». Его число по абджаду 868. Согласно намеку (*та'ми*) берём значение последней буквы “вав-و” в слове «Хусрав خسرو -» (это 6) и значение слова «'айш-عیش» – это 380. Их сложение даёт год построения дворца хана - 1254/1838.

3. В *та'рихах* второй половины XIX в. традиции продолжались. К примеру, на строительство новой крепости (урды). Худайар-хана было написано несколько *та'рихов*. Один из них написан с письмом *наста'лик* на фронтоне Урды (Фото № 4-5).

طرازنده نقش بهزادساز،
چو آراست بر لوح کاشی طراز.

²¹⁾ Там же, с. 51.

²²⁾ Там же, с. 53.

مرا گوفت تارىخ نقشم نگو،
بفرمان سيد خدايار گو.

Mādda-i ta'rix: «Скажи: (построена) по указанию Сайида Худайара - بفرمان سيد خدايار گو». Искомая дата - 1289/1872 г. Есть и другие хронограммы на этом здании. Так как цитадель строилась в течении 1865-1872 гг., в хронограммах даты её создания выходят по-разному.

Особенностью та'рихов второй половины XIX в. является то, что в них отражались новые порядки, установленные в результате ликвидации Кокандского ханства, и превращения его в колонию Российской империи. Упомянем ряд сатирических хронограмм на узбекском языке, в жанрах *месневи*, *газель*, *мухаммас*.

В *та'рихах* во второй половине XIX в. продолжались традиции, а также отражались новые порядки, установленные в результате ликвидации Кокандского ханства, и превращения его в колонию Российской империи. Во вновь образованной Ферганской области вступили в силу законы Российской империи, были введены банки и система выборов в органы местного самоуправления. Данный фактор стал важным событием в жизни народа, и одновременно причиной роста коррупции, откровенной распродажи должностей и т.п. Это послужило причиной создания цикла узбекских стихотворений таких как «*Хаджви-йи Виктурбāй*» (Сатира о Виктурбāе), «*Хаджви-йи сайлāв*» (Сатира о выборах²³⁾) в Кокандской литературной среде, где был развит жанр сатиры.²⁴⁾ Например, в 1310/1892 г. были выборы на должности элликбāши, мингбāши и местных судей (казия). О том, что выборная компания превратилась в торг должностей из-за чиновников-взяточников

²³⁾ Имеются в виду выборы в органы местного самоуправления.

²⁴⁾ А. Турдалиев, Завкий ва Мухйининг сайлов ҳақидаги манзумалари // Завкий ижоди: мақолалар, хотиралар, шеърлар, нашрга тайёрловчи: А. Турдалиев, Р. Тожибоев. Фарғона, 2008, 64-72 б.; Баёзи Мухйи, (Автограф) Рқп. Ферганского областного литературного музея им. Г. Гуляма. № 226, л. 21^б-27^а.

колониальной администрации, пишет известный поэт Мухаммад Ходжи Мухъйи Хукандий. Поэт, описывая переполохи в связи с выборами, выражает свою боль по поводу того, что простой народ и ремесленники страдают, а чиновники страны живут в свое удовольствие, люди науки и веры думают только о какой-либо должности. Вот фрагмент стиха:

اوشبو بيلان بيلينده بير اوزگه حال بولدى،
 مينگباشى، قاضيلارگا كوب قيل و قال بولدى،
 كته كيچيك ايچينده جنگ و جدال بولدى،
 اهل عمل بريسى در نزع حال بولدى،
 يعنى بولارگه سيلاو بير ينگيدين بلادور.
 اوتگاي بولوب فسانه بو قصه لار بيل و آي،
 ليكين بو نظم مرغوب قالگاي خهانده برجاي،
 ملايو شيخ خواجه گر بي نوا و گر باي،
 سيلوده جمله چيكتي كوب رنج و غم بيله واي،
 ديديم كه رنج و غم واي تاريخ هم بولادور.²⁵⁾

Как написано в стихотворении, фраза «тоска, скорбь, страдание - *رنج و غم واي*» является *mādda-i ta'rihom*, и датирует эти события, которые произошли в 1310/1892 г.

Но в *ta'riхах* второй половины XIX в. не встречается информация о событиях 1870-1886 гг. т.е. о завоевании Царской Россией Кокандского ханства. Хотя, имеются хронограммы на политические события конца XIX, и в начала XX вв.

Каким образом можно оценить это? Следует ли думать, что более чем десятилетнее молчание стало своеобразным «тактическое молчанием» в надежде на возрождение ханства? В найденных нами *ta'riхах* мы не смогли найти ответы на эти вопросы.

²⁵⁾ Баёзи Мухъйи, л. 21^б-27^а.

4. В первой половине XX в. в истории Коканда, *та'рихи* создавались в основном на узбекском языке, в которых встречаются языковые элементы правящего строя отражены социально-политические события, связанные с порядками и правилами, установленными царизмом.

Однако возрождение этой традиции наблюдается уже после укрепления власти русских. Например, в социально-политической жизни Коканда появление идей религиозно-политической реформации в форме джадидизма было одним из характерных событий того времени. Кульминацией их деятельности стало объявление в Коканде 27 ноября 1917 г. о создании Туркестанской автономии (*Туркистан мухтāрийати*). Это событие нашло свое отражение в исторических и художественных произведениях, в том числе и *та'рихов*. Поэт из Коканда Убайдулла Завки написал *та'рих* о том, что в составе Туркестанской автономии (*мухтāрийата*) Иргаш Курбаши был назначен *мири асас* - надзирателем военных дел, в то время, как враги мухтāрийата объявили его разбойником. Поэт пишет:

ملا یرگش دیگان پیروای رس،
 بولدی مختاریت ده میر أسس.
 أهل خوفند جمله سیلاوده،
 کورگن و کورمگان قیلدی هوس.
 من انی راهزن دیب اویلگاندیم،
 بولسه قورباشی اوزگا یوقمودی کس.
 دیدی هاطف خیال ذوقی گنا،
 سنهٔ تاریخ بو اوغری ایمس²⁶⁾

Во-первых, сам *та'рих* довольно легко расшифровывается из последней фразы «Он не разбойник - *бу* *ауغры* *ایمس*» и дает цифру

²⁶⁾ Завкий, Ажаб замона, нашрга тайёрловчи: А. Мадаминов, А. Турдалиев. Тошкент, 2003, 150 б.

1336, то есть 1918 г. Далее, в самой фразе-хронограмме заключен символический смысл, согласно которому автор предлагает не воспринимать Мулла Иргаша в качестве «разбойника», «вора», легитимируя фактически его статус «военного министра» нового правительства, не соглашаясь с тем агрессивным неприятием, которое испытывали большевики к новой власти.

Другое политическое событие того времени – первая мировая война принесла бедствие и Туркестану, которая являлась колонией России. Следовательно, народ Туркестана, недовольный колониальной политикой, встретил с радостью поражение России в этой войне.²⁷⁾

Именно это удовлетворение поражениями русских было выражено в та'рихе кокандского поэта Сулейман-кули Раджи:

أوروپایار ارا بولغان اوروش
 آلدی اوچ بیلده سر ناموسنی
 کیتّی دوشمنغه جهان پاپور لاری
 قیسی یرده قویسه مینانوسنی
 اوز لاری چلبندیلار گر چلسه لار
 یوز تعدیلار ایله ناقوسنی
 عقل افساری دیدی مخفی منکا
 گیرمان اوردی بی نهایت روسنی.

Фраза «Германия здорово побила русских - *گیرمان اوردی بی نهایت روسنی*», дает нам дату 1335/1917 г. Мы видим, как поэт с нескрываемым удовлетворением говорит о том, что Германия смогла победить противников (в первую очередь русских) на море. Но самыми символическими оказались строки (в которых мастерски использована игра слов): "Узлари чалиндилар гар чалсалар // Юз тааъддилар ила нокусни", то есть «Если сами (русские) играли на колоколах насилия, теперь же бьют эти

²⁷⁾ Ўзбекситон Миллий Энциклопедияси, т. 8. Тошкент: Давлат илмий нашриёти, 2001, 51-52 б.

колокола насилия над ними».²⁸⁾

Этот период отличается и тем, что основное количество *та'рихов* создается на узбекском языке, но и как из примера видно с частым использованием русских слов.

В то же время жанр *та'рих* привел к своеобразной творческой конкуренции между талантливыми поэтами. Они стали демонстрировать свое мастерство, выражая факты, даты и события в кратких фразах, комбинациях слов и чисел. И это считалось своеобразным признаком эрудиции и даже интеллигентности в то время.

Итак, мы видим, что со временем хронограммы в кокандской литературе стали более обширными по тематике, по содержанию и по форме. В них отражались проблемы эпохи, разные политические события в виде констатации факта, иногда интерпретации, критики и иногда в виде сатиры. Часто для того, чтобы сделать вывод о каком-то событии, о какой-то эпохе необходимо прочитать рукописи в несколько томов, или изучить массу документов. А в хронограммах иногда мы можем обнаружить нужную информацию в небольших лаконичных фразах. Чисто утилитарно, для составителей и читателей хронограмм такая форма удобна для запоминания дат того или иного события, но важно так же и его лаконичная характеристика, точнее оценка современников.

В заключении можно сказать, что хронограмма содержит в себе не только дату, но и отражает отношение автора к реальности, к конкретным событиям и даже и эмоции ее составителя. Следовательно, *та'рих* может и должен считаться полноценным источником по социально-политической, религиозной и духовной истории Коканда в XVIII-XX вв., выраженный, правда, в кратких и лаконичных предложениях.

²⁸⁾ Баёз. Рқп. Ферганского областного литературного музея им. Г. Гуляма. № 460, л. 38^б.

Приложение. Классификация та'рихов по времени, по форме, по языкам, и тематике

№	Классификация та'рихов по времени	Жанры та'риха	Язык та'риха	Своеобразные темы та'риха	Поэты писавшие та'рих в периодах
1	XVIII в.	<i>фард рубта'и кит'а</i>	Персидский	Даты смерти и казни ханов	Мирзā Ма'сум Кāсāни, Мирзā Шухи, Акмал Хуканди, Сāлих Ришдāни.
2	Первая половина XIX в.	<i>газель меснави касида</i>	Персидский, узбекский (редко)	Дипломатические отношения Амира 'Умархана, строительство, усиление военной техники Мухаммада 'Али-хана	Амир 'Умар-хан, Фазли Намāнгāни, Султāнхан Адā, Мирзā Мушриф, Мирзā Бехджат, Хиджлат Хуканди, Кāри Кундузи Кāми, Хāзик Хуканди, и т.д.
3	Вторая половина XIX в.	<i>газель меснави касида мухаммас</i>	Больше на узбекском, встречаются русские слова	Сатирические, критикующие порядки колониального режима	Нийаз-Мухаммад Хуканди, Мух'ийи Хуканди, Мукими Хуканди.
4	Первая половина XX в.	разные жанры и объёмы	На узбекском, с частым употреблением русских слов	Движение джадидов, поражение России в Первой мировой войне	Убайдаллāх Завки, Сулеймāнкули Мухсини, Мавлави Юлдāш, Сулеймāнкули Рāджи.



Фото № 1



Фото № 2



Фото № 3



Фото № 4



Фото № 5

Part III

Society and Culture in Historical Perspective:

Social Life and Ideas in Reformism

Общество и культура в исторической перспективе:

общественная жизнь, идеи реформизма

СБОРНИКИ ФЕТВ В БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: КРАТКИЙ ОБЗОР И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Аширбек Муминов

В силу исторических причин ханафитский *мазхаб* стал доминирующим в Центральной Азии. Ее города Бухара и Самарканд в течение IX-XII вв. становятся настоящими центрами духовности всего региона. Фетвы (постановления, решения религиозных авторитетов) этого времени, вынесенные местными богословами в Мавараннахре, в качестве регулирующего инструмента общеисламских и локальных норм при формировании новой мусульманской культуры, практически не изучены. Непосредственному влиянию фетв на различные аспекты культурной жизни региона прежде уделялось относительно мало внимания.

В предпринимаемых доселе исследованиях акцент больше делался на юридических документах.¹⁾ Не учитывался

¹⁾ О. Д. Чехович, Задачи среднеазиатской дипломатики // Народы Азии и Африки. Москва, 1969, № 6, с. 75-82; Б. А. Казаков, Документальные памятники Средней Азии. Ташкент: Узбекистан, 1987; М. Е. Subtelny, *Timurids*

такой важный момент, что все эти документы оформлялись в соответствии с положениями *фикха*. Как показывают исторические факты, такого рода юридические документы являются не единственными источниками, показывающими степень действенности *фетв*, силу их влияния на социокультурные процессы в обществе.

Пример с Кораном

Интересны дискуссии богословов Центральной Азии XI в., оказавшие определяющее влияние на процессы письменной фиксации переводов Корана на персидский и тюркский языки.²⁾

Ханафиты в Мавараннахре действовали среди людей, подавляющее большинство которых говорило на различных восточноиранских языках (*сугди, фаргани, х'аразми*) и глубоко не понимало арабского языка. Поэтому в порядке исключения с раннего исламского периода ханафитские авторитеты разрешали чтение перевода Корана на персидском языке (*фарси*) во время молитвы (*салат*). Также было позволительно произношение *такбира* на любом другом языке. В этой среде даже циркулировал такой *хадис*:

in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran, Leiden, Boston: Brill, 2007 и др. Однако следует отметить некоторые попытки по привлечению к исследованиям трудов по фикху: О. Д. Чехович, Черты экономической жизни Мавараннахра в сочинениях по фикху и шуруту // Ближний и Средний Восток: Товарно-денежные отношения при феодализме, под редакцией Г. Ф. Гирс и Е. А. Давидович (Бартольдовские чтения, 1978). Москва: Наука, 1980, с. 220-230; П. Г. Булгаков, Формуляры некоторых документов по частному праву из энциклопедии ан-Насафи // Материалы по истории и истории науки и культуры народов Средней Азии, под ред. П. Г. Булгакова и У. И. Каримова. Ташкент: ФАН, 1991, с. 67-79.

²⁾ J. Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Budapest, 1976, p. 8-9, 11-19; D. James, *Qur'ans of the Mamluks*, London, 1988, p. 173-177.

«Языком людей рая являются арабский и фарси-дари».³⁾ Вместе с распространением ислама, эта среда содействовала местному населению в сохранении своих культурных традиций.

В связи с широким развитием письменной культуры обозначилась проблема: можно ли записывать перевод Коран на персидском языке? Однако, конкуренты ханафитов в Центральной Азии – представители традиционалистских школ (*ахл ал-хадис*), особенно шафи‘иты, были категорически против этого. В результате этого противодействия принимается компромиссное решение (*фатва*). Оно принадлежит ведущему ханафитскому ученому того периода Шамс ал-А‘имма ‘Абд ал-‘Азизу ибн Ахмаду ал-Халва‘и ал-Бухари (умер в 1056-1057 г. в Кеше). Фетва гласит так: «Если кто-то захочет писать Коран по-персидски, то это категорически воспрещается. Если он это сделает в отношении одного *айата* или двух, то это не воспрещается».⁴⁾ В конце концов, общепринятым стало решение, вынесенное его учеником Шамс ал-А‘имма Мухаммадом ибн Аби Сахлом ас-Сарахси (умер в 1088-1089 г.). В своем сочинении «Шарх ал-Джами‘ ас-сагир» он развил положение своего учителя: «И если кто-то напишет Коран (на арабском языке), потом напишет толкование (*тафсир*) и перевод (*тарджам*) каждого слова (*харф*) под ним (арабским текстом), то, как передает факих Абу Джа‘фар [ал-Хиндувани, ум. в 962 г.], в этом нет ничего предосудительного».⁵⁾

Вынесение двух этих важных решений имело место в Бухаре в XI веке. Кстати, именно к этому периоду относится появление первых списков Корана с персидскими подстрочными переводами. Эти и другие (переписанные впоследствии) рукописи Корана с

³⁾ «Лисан ахл ал-джанна – ал-‘арабийя ва-л-фарисийя ад-дарийя»: Бурхан ад-дин ал-Кабир Махмуд ибн Ахмад ал-Бухари. Ал-Мухит. Ркп. ИВ АН РУз, № 5982, л. 70б.

⁴⁾ Там же.

⁵⁾ Там же. Речь, очевидно, шла о подстрочном переводе.

переводами были оформлены в точном соответствии с решением (*фетва*) Шамс ал-А'имма ас-Сарахси. Одна из таких ранних копий Корана XI в. с подстрочным персидским переводом (слово в слово), например, хранится в частном собрании доктора Бабура Аминова (г. Ташкент). В другом списке Корана из этого же собрания пространные толкования на персидском языке *айатов* Корана по теологической теме (*калам*) даются на полях/глоссах (*хашиийа*) и аккуратно выделены из основного текста Корана пунктирными линиями.

Другая интересная коллекция, состоящая из трех списков Корана, принадлежит Национальной библиотеке Республики Казахстан (г. Алматы). Она поступила сюда в 1936 г. из комплекса Ходжи Ахмада Йасави, располагающегося в г. Туркестане. Об этой коллекции исследователям из числа русских ученых было известно давно.⁶⁾ Второй дефектный список из этой коллекции под инвентарным номером 1178-36 содержит около половины текста Корана на 353 листах. Текст сопровождается подстрочным переводом на персидский язык слово в слово. Третий список

⁶⁾ В. Вяткин, Историческая справка // Туркестанские ведомости. 1906, № 93; А. И. Добросмыслов, Города Сыр-Дарьинской области. Казалинск, Перовск, Туркестан, Аулие-ата и Чимкент. [Ташкент]: Типо-литография О. А. Порцева, 1912, с. 138 (правда, в 1912 г. автор отмечал, что количество списков Корана достигал четырех, вместо трех, в 1936 г. попавших в Алматы); М. Е. Массон, Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское отделение Общества изучения Казакстана, 1930, с. 19.

Наиболее древним из всех трех списков Национальной библиотеки РК является рукопись Куфического Корана под инвентарным номером 336. Текст на 667 листах переписан почерком *куфи*. *Нисба* переписчика, место и дата переписки пока не поддаются чтению. На полях колофона имеется поздняя заметка о том, что список переписан Абу 'Усманом 'Умаром ибн Аби Бакром ибн Йусуфом ал-Варраком (книготорговцем) при правителе Мас'уде ибн Ибрахиме (л. 667^а). Автор заметки, потомок Ходжа Ахмада Йасави (ум. в 1166-1167 г.) – Мухаммад-'Али ал-Джуни, посетивший мавзолей в 1934 г., предположил, что эта рукопись, вероятно, переписана при сельджукиде Мас'уде ибн Ибрахиме (1134-1152), родственнике Султана Санджара (1118-1157).

(в упомянутой коллекции) с полным текстом Корана хранится под инвентарным номером 111226 и переписан в XIX веке. В этом списке, в отличие от предыдущего, более древнего списка, осуществлен полный персидский перевод текста Корана. Исходя из этого можно предложить две версии: 1) действие фетвы Шамс ал-А'имма ас-Сарахси ограничивается периодом до XIX века, когда происходит разрыв в традициях. То есть о фетве ученого уже не знали (забыли); или 2) рукопись Корана происходит из другого региона, куда богословско-правовые традиции Мавараннахра не распространились.

Сборники фетв

Как правило, фетва носит персонифицированный характер, то есть она связана с именем того или иного видного авторитета внутри *мазхаба*. Чем больше значение личности, тем выше значение вынесенной ею фетвы. С началом кодификации положений ханафитского *мазхаба* решения ведущих *факихов* стали записываться и собираться в книги. Положения основателя школы Абу Ханифы (ум. в 767 г.) и его непосредственных учеников (Абу Йусуфа, ум. в 798 г.; Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани, ум. в 804-805 г. и др.) были классифицированы и записаны в три разряда сборников: 1) Захир ар-ривайа («ясной передачи»); 2) Гайр захир ар-ривайа («неясной передачи»); 3) ан-Навадир («редкой [передачи]»).

Фетвы же последующих поколений ханафитских *факихов* (*мута'аххирун*), продолжавших фиксировать разнообразные явления жизни по регионам, стали собираться в отдельные сборники под общим названием «*Фатава*». Первые сочинения в этом жанре составили Абу-л-Лайс ас-Самарканди (ум. в 983-984 г.) и Абу-л-'Аббас ан-Натифи (ум. в 1054-1055 г.). В состав их сборников «*ан-Навазил фи-л-фуру'*» и «*'Уйун ал-маса'ил*» Абу-л-Лайса ас-Самарканди, «*ал-Ваки'ат*» и «*ал-Аджнас*» Абу-л-

‘Аббаса ан-Натифи вошли в основном фетвы *факихов* Балха и Багдада, живших в ранний период истории ислама.⁷⁾

Эти авторитетные сборники стали образцами при составлении новых работ в последующих периодах. XI-XII века ознаменованы для Центральной Азии невероятной активностью и продуктивностью в этом направлении. Составленные в эту эпоху сборники составляют довольно многочисленный пласт литературы, хранящейся в различных фондах рукописей по всему миру. Этот важный вид источников сейчас переживает период выявления и первичного изучения. Нами отмечено существование более 30 сборников фетв, относящихся к центральноазиатскому региону.

Один из ранних сборников – «*Китаб ан-нутаф фи-л-фатава*» привлек внимание Й. ван Эсса и А. Зисоу, которых интересовал вопрос о его принадлежности к перу Абу-л-Хасана ‘Али ибн ал-Хусайна ибн Мухаммада ас-Сугди (ум. в 1068-1069 г.).⁸⁾ Несмотря на существование двух изданий,⁹⁾ это интересное сочинение остается малоизученным. Особый интерес представляют фетвы, вынесенные неким Абу ‘Абдаллахом. Некоторые исследователи полагают, что им является сам *ал-имам ал-хади* Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Каррам (ум. в 869 г.). Как известно, каррамиты

⁷⁾ ал-Мударрис, Мухаммад Махрус ‘Абд ал-Латиф, *Машайих Балх мин ал-ханафийа ва-ма инфараду бих мин ал-маса’ул ал-фикхийа. ал-Джуз’* 1-2. Багдад: ад-Дар ал-‘арабийа ли-т-тиба’а, 1978-1979; *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, Cilt XVI, p. 23.

⁸⁾ Josef van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya. Eine Materialsammlung. Vorgelegt am 30. Juni 1979*, Heidelberg: Winter, 1980 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jahrgang 1980, 6. Abhandlung), p. 1-87; A. Zysow, “Two Unrecognized Karrāmī Texts,” *Journal of the American Oriental Society*, № 108 (1988), p. 577-587.

⁹⁾ Издано Салах ад-дином ан-Нахи в двух больших томах общим объемом в 800 с лишних страниц в Багдаде в 1975-76 гг.; второе издание вышло в Байруте в 1404/1984 г.

известны под именем «*Асхаб Аби ‘Абдаллах*».¹⁰⁾ В противовес этому издатель «*ан-Нутаф*» предполагал, что Абу ‘Абдаллах – имя (*кунья*) одного из учителей ас-Сугди.¹¹⁾ Переписчик одного из списков «*ан-Нутаф*» оставил запись о том, что это – шафи‘итский факих Имам ал-Харамайн Абу ‘Абдаллах ал-Джувайни (ум. в 1085 г.; его настоящая *кунья* – Абу-л-Ма‘али) или Ибн Вахбан – Абу ‘Абдаллах ‘Абд ар-Рахман ибн Аби Лайла.¹²⁾ Известный османский библиограф Велиюддин Джаруллах (ум. в 1738 г.) считал, что под этим именем подразумевается ранний багдадский ханафитский *факих* Мухаммад ибн Сама‘а.¹³⁾ В измирской же рукописи отмечается, что это – Абу ‘Абдаллах ал-Бухари (ум. в 1151 г.).¹⁴⁾ Несомненно, вопрос требует дополнительного исследования, ибо выявление каррамитских позиций и текстов по *фикху* имеет архиважное значение для выяснения конкретных форм взаимодействия ханафитов и каррамитов в Центральной Азии, в частности в правовой традиции.

Ученик Шамс ал-А‘имма ас-Сарахси – ‘Айн ал-Кудат Мухаммад ибн Ибрахим ибн Ануш ал-Хасири ал-Бухари (ум. в 1107 г.) стал составителем следующего сборника под названием «*ал-Хави фил-фатава*». Работа состоит из 5 частей (*кисм*).¹⁵⁾ Ал-Хасири в первых 4 частях рассматривает стандартные вопросы *фуру‘ ал-фикх*. Отдельное самостоятельное значение имеет его последняя 5-часть, где собраны высказывания богословов различных направлений. Благодаря этой работе, например, до нас дошли уникальные богословские тексты X в. – сочинения братьев Насра

¹⁰⁾ Zysow, “Two Unrecognized,” p. 580.

¹¹⁾ Там же, p. 579.

¹²⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе (Стамбул, Турция), фонд «*Vağdathı Vehbi Efendi*», № 450, л. 04.

¹³⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «*Carullah*», № 974, л. 1^a.

¹⁴⁾ Zysow, “Two Unrecognized,” p. 579.

¹⁵⁾ Ркп. Городской библиотеки в Берлине (Staatsbibliothek zu Berlin). № Ms.or.Qu. 1661, л. 1⁶-264^a.

ибн Ахмада и Мухаммада ибн Ахмада ал-‘Ийади (X в.) и др.¹⁶⁾

Фетвы ас-Садра аш-Шахида

Большая группа сборников связана с именем великого представителя семейства Садров (1102-1238) в Бухаре – ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза ас-Садра аш-Шахида (ум. в 1141 г.). Он сам составил сборник фетв «*Китаб ал-ваки‘ат*». Он построен по порядку частей (*кутуб*) книги «*ал-Мухтасар*» («ал-Кафи») ал-Хакима аш-Шахида ал-Марвази ал-Балхи (ум. в 945 г.), а порядок глав (*баб*) – по принципу книги «*ан-Навазил*» Абу-л-Лайса ас-Самарканди. В него были включены фетвы из вышеупомянутых сборников Абу-л-Лайса ас-Самарканди, Абу-л-‘Аббаса ан-Натифи, а также фетвы Абу Бакра ибн ал-Фадл ал-Бухари (ум. в 981 г.), некоторых богословов Самарканда (ахл Самарканд).¹⁷⁾ Работа получила известность также под названием «*ал-Ваки‘ат ал-хусамийа*». Один из ранних его списков, переписанный Амджадом ибн Мухаммадом ал-Хуза‘и ас-Самарканди в 1161 г., сохранился в фондах Турции.¹⁸⁾

В дальнейшем его последователи неоднократно обращались к этому ставшему уже классическим сочинению. Например, Наджм ад-дин Абу Йа‘куб Йусуф ибн Ахмад ибн Аби Бакр ал-Хаси ал-Хакими ал-Афтас (ум. в 1223 г.) дважды обрабатывал это сочинение. Сначала он заново расположил фетвы ас-Садра аш-Шахида в новом сборнике под названием «*ал-Фатава ал-кубра*». Этот сборник известен еще по-другому – «*Таджнис ал-ваки‘ат*».¹⁹⁾ Йусуф ал-Хаси в 1210 г. закончил составление

¹⁶⁾ А. Муминов, Н. Маматохунов, Икки мухим матн // Имом ал-Бухорий сабоклари. Ташкент, 2003, № 4, с. 192-193 (на узбекском языке).

¹⁷⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Yeni Cami», № 689, л. 1^б-284^б.

¹⁸⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Fatih», № 2491, л. 269^а.

¹⁹⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Yeni Cami», № 658.

(*тахзиб*) другого сборника «*ал-Фатава ас-сугра ли-с-Садр аш-Шахид*». Он в нем изложил вопросы (*маса'ил*), собранные ас-Садром аш-Шахидом; по структуре сборник соответствует «*ал-Аджнас*» ан-Натифи (*рутаб ал-аджнас*), с добавлением других важных фетв.²⁰⁾

Следующим автором, обратившимся к наследию ас-Садра аш-Шахида, стал Бурхан ад-дин ал-Маргинани (ум. в 1197 г.). Он привел в порядок фетвы сборника в новом сочинении под названием «*Китаб ат-таджнис ва-л-мазид*». В нем к известным фетвам из «*ан-Навазил*», «*'Уйун ал-маса'ил*» Абу-л-Лайса ас-Самарканди, «*ал-Ваки'ат*», «*ал-Аджнас*» Абу-л-'Аббаса ан-Натифи, были добавлены фетвы из «*Фатава Аби Бакр ибн ал-Фадл*», «*Фатава Самарканд*», «*аз-Зава'ид*», «*Гариб ар-ривайа*» ас-Сайида Абу Шуджа', «*Фатава Наджм ад-дин ан-Насафи*», «*Шарх ал-кутуб ал-мабсута*», «*ал-Фатава ас-сугра*» ас-Садра аш-Шахида и разные фетвы других авторитетов (*ал-мутафаррикат*). Например, составитель в этом сочинении цитирует своего учителя Бурхан ад-дина Абу-л-Хасана 'Али ибн ал-Хасана ибн 'Абдаллаха ал-Газнави, у которого он учился в 1150-1151 г. (в Багдаде).²¹⁾

Родственник ас-Садра аш-Шахида – Бурхан ад-дин ал-Кабир Абу-л-Ма'али Махмуд ибн Ахмад ибн 'Абд ал-'Азиз ал-Бухари (ум. ок. 1174 г.) в своем сочинении «*Татиммат ал-фатава*» привел в порядок фетвы своего знаменитого предка. В завершающую часть каждого раздела им были добавлены некоторые новые фетвы. Это сочинение стало известно также под названиями «*Нисаб ал-фукаха'*» и «*Фатава ан-нисаб*».²²⁾ В другом своем сочинении «*Китаб аз-захира*» Бурхан ад-дин ал-Кабир по-новому систематизировал фетвы ас-Садра аш-Шахида.

²⁰⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Yeni Cami», № 640, л. 209^a.

²¹⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Süleymaniye», № 587, л. 1⁶.

²²⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Fatih», № 2278, л. 1⁶-259^a.

Далее он добавил некоторые материалы из своей работы «*ал-Ваки‘ат*» и собственного сборника фетв, которые он выдавал, находясь в Самарканде.²³⁾ Впоследствии Велиюддин Джаруллах в этой рукописи сделал заметку о том, что Катиб Челеби (ум. в 1657 г.) ошибочно считал эту книгу компендиумом другой книги автора – «*Китаб ал-мухит*». Большую ценность имеет его утверждение о том, что во многих турецких списках «*Китаб ал-мухит*» отсутствуют 9 частей (*китаб*), а 13 книг – не переписываются вовсе.²⁴⁾

Автор «*Фатава ал-Валвалиджи*» Захир ад-дин Абу-л-Макарим (Абу-л-Фатх) Исхак ибн Аби Бакр ал-Валвалиджи (ум. после 1145-1146 г.)²⁵⁾ при составлении своего нового сборника в основном использовал «*Фатава ахл Самарканд*» и труды ас-Садра аш-Шахида.²⁶⁾ В Национальной библиотеке в Париже сохранился список, переписанный с автографа, составленного в 1222 г.²⁷⁾

Фетвы Абу Хафса ан-Насафи

Другая группа фетв связана с именем знаменитого самаркандского факиха Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г.). Он собрал фетвы своего учителя ‘Ата’ ибн Хамза ас-Сугди в отдельный сборник «*Фатава шайх ал-ислам ‘Ата’ ибн Хамза ас-Сугди*».²⁸⁾

Ученик Абу Хафса ан-Насафи – Ахмад ибн Муса ибн ‘Иса ибн Ма’мун ал-Кашши (ум. после 1155 г.) составил другой сборник (компендиум) под названием «*Маджму‘ ал-хавадис ва-н-навазил*» с ведома и при помощи своего учителя. Источниками для него

²³⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Carullah», № 649, л. 1^б.

²⁴⁾ Там же, л. 05^а.

²⁵⁾ *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, С. XII, р. 448-449.

²⁶⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Süleymaniye», № 676, л. 1^б. *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, С. XVI, р. 23.

²⁷⁾ Ркп. Национальной библиотеки Франции (Париж), Arabe 4813, л. 215^а.

²⁸⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Fatih», № 2345/II, л. 81^б-149^а.

послужили 15 текстов (усул): «*ан-Навазил*» и «*‘Уйун ал-маса’ил*» Абу-л-Лайса ас-Самарканди, «*Фатава Аби Бакр Мухаммад ибн ал-Фадл ал-Бухари*», «*Фатава Аби ‘Абдаллах Ахмад ибн Аби Хафс ал-Кабир ал-Бухари*», «*Ваки‘ат ан-Натифи*», «*Фатава Мухаммад ибн ал-Валид ас-Самарканди*», «*Фатава Шайх ал-Ислам Аби-л-Хасан ‘Ата’ ибн Хамза ас-Сугди*» Абу Хафса ан-Насафи, «*Фатава Аби Хафс ан-Насафи*», «*Мухтасар Китаб ал-мунтака*», «*Мухтасар ихтилаф Зуфар ва-Йа‘куб*», «*Мухтасар фава’ид Аби-л-Хасан ‘Али ибн Са‘ид ар-Рустуфагни*», «*Гариб ар-ривайа*», «*Маса’ил ал-муфассалат*» и «*Маса’ил хайрат ал-фукаха’*».

Представители школы Кирмана также находились под влиянием правовых заключений Абу Хафса ан-Насафи. Например, Рукн ад-дин Абу Бакр Мухаммад ибн Аби-л-Мафахир ибн ‘Абд ар-Рашид ал-Кирмани²⁹⁾ в «*Джавахир ал-фатава*» (*хави ли-фунун ал-хавадис ва-л-вака’и*) собрал фетвы своих современников, которые были в распоряжении автора (фатава ахл Бухара, Мавараннахр, Хурасан, Кирман и др.). Каждая книга (*китаб*) была соответственно разделена на 6 глав (*баб*): 1) фетвы Рукн ад-дина Абу-л-Фадла ‘Абд ар-Рахмана ибн Мухаммада ал-Кирмани; 2) фетвы Джамал ад-дина ал-Йазди; 3) фетвы ‘Ата’ ибн Хамза ас-Сугди; 4) фетвы Наджм ад-дина Абу Хафса ‘Умара ибн Ахмада ан-Насафи; 5) фетвы Сулаймана ибн Хасана ал-Кирмани; 6) фетвы различных ученых. В последний раздел этого сборника вошли фетвы факихов из Бухары (Мухаммада ибн ал-Фадла ал-Бухари, ‘Али ас-Сугди, Маджд ал-‘Аимма Мухаммада ибн ‘Абдаллаха ас-Сурхакати, Захир ад-дина ал-Маргинани, Кивам ад-дина Хаммада ибн Ибрахима ас-Саффара аш-Шаристани, ал-Муваффака ал-Бухари, Бурхан ад-дина ал-Кабира, Кадихана, ученика последнего Наджм ад-дина Йусуфа ибн Ахмада ал-Хаси). Здесь же мы

²⁹⁾ В «*Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*». İstanbul, 1997, С. XVI, р. 23: автором ошибочно назван ‘Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ал-Кирмани (ум. в 1148-1149 г.).

встречаем фетвы факихов из Самарканда (Абу Шуджа' ал-'Алави, ал-Хасана ал-Матуриди, Мухаммада ибн Аби Шуджа' ал-'Алави, ал-Адиба ас-Саккаки, ал-Адиба аш-Шибли, *шайх ал-ислама* 'Али ибн Мухаммада ал-Исбиджаби, ас-Садра ал-Паздави, 'Умара ибн Аби Бакра ал-Фарра', Ахмада ал-Каланиси, Насир ад-дина ас-Самарканди, 'Ала' ад-дина ал-Усманди, известного под именем «'Алим ал-'улама' би-Самарканд»). Упомянуто также сочинение хорезмской школы «ал-Фатава» ал-Баккали ал-Х^варазми (ум. в 1180-1181 г.).

Примечательно, что в более поздних сборниках имена факихов, выносивших фетвы, увеличиваются.

Фетвы Абу-л-Касима ас-Самарканди

Другой самаркандский авторитет Насир ад-дин Абу-л-Касим Мухаммад ибн Йусуф ал-Хусайни ал-Мадани ас-Самарканди (ум. в 1161 г.) в 1153 г. собрал фетвы в сборник «*ал-Джами' ал-кабир фи-л-фатава*». ³⁰⁾ Он же в следующем 1154 г. сократил предыдущее свое сочинение, назвав его «Китаб ал-мултакат» (его более популярное название – «*Ма'ал ал-фатава*»). ³¹⁾

Представитель самаркандской школы Джалал ад-дин Махмуд ибн ал-Хусайн ибн Ахмад ал-Уструшани (ум. после 1219 г.) на основе «Китаб ал-мултакат» в 1207 г. в Уструшане составил «*Таджнис ал-мултакат*». Оно превратилось в популярное, часто диктуемое произведение. Это можно видеть из того, что оно было продиктовано самим составителем в конце *сафара* 616/середина мая 1219 г. в Самарканде в здании *мадраса* на улице *Мунхадара* за год до сдачи города монголам (*раби'* I 617/май 1220 г.). После смерти ал-Уструшани его ученик *ас-садр ал-имам ал-аджалл ал-устаз* Кивам ад-дин Садр ал-Ислам

³⁰⁾ Ркп. Staatsbibliothek zu Berlin, ms.or.Oct. 3537, л. 154^{а-б}.

³¹⁾ Там же, л. 154^б.

Махмуд ибн Ахмад ибн Махмуд – внук знаменитого Бурхан ад-дина ал-Кабира, продолжил традицию диктовки (*имла'*) этого сочинения. Например, как мы узнаем из сохранившегося его списка, оно было совершено 30 *мухаррама* 629/27 ноября 1231 г. в местности (*касаба*) Зандана в четырех *фарсах* севернее Бухары в здании нового *мадраса*, построенного Кут-Арсланом Улуком Сайином Малик-шахом ал-Хасаном ибн Мухаммадом ибн 'Абдаллахом.³²⁾ Р. Зельхайм, который ввел эту рукопись в научный оборот, вероятно на основе неверно понятого им места в ее колофоне, предположил, что Махмуд ибн Ахмад ибн Махмуд является внуком ал-Уструшани. На основании этого ошибочного утверждения издателем умозрительно рисуется целая несуществующая генеалогия семейства ал-Уструшани.³³⁾

Представитель следующего поколения семейства ал-Уструшани – Маджд ад-дин Мухаммад ибн Махмуд ибн ал-Хусайн ал-Уструшани (ум. после 1234 г.) стал составителем двух сборников фетв – «*Китаб ал-фусул фи-л-фатава*» (составлено в 1227 г.) и «*Китаб джами' (ахкам) ас-сигар*».³⁴⁾ В то время, когда первое важное сочинение ал-Уструшани остается в рукописи, не изданным, второе под названием «*Ахкам ас-сигар*» было опубликовано в Каире в 1882-1883 г. При этом были совершены грубейшие отклонения от требований издания памятников: персидские выражения, обильно встречающиеся в тексте оригинала, были самовольно переведены издателем на арабский

³²⁾ Там же, л. 154^б-155^а.

³³⁾ Rudolf Sellheim, "Arabische Handschriften. Materialien zur arabischen Literaturgeschichte. Teil I," *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Band XVII, Reihe A. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976, pp. 133-134.

³⁴⁾ Составители каталога считают, что сочинение написано не позднее 1135 г.: Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог, под редакцией А. Б. Халидова. Москва, 1986, ч. 1, с. 188; однако, на с. 206 этого же каталога дается другая дата.

язык.³⁵⁾

Сборники двух последующих авторов наименее изучены, хотя списки их сочинений встречаются в больших количествах, что говорит о былой их значимости.

Фахр ад-дин ал-Ханафи

Даты жизни Фахр ад-дина Ахмада ибн Мухаммада ибн Аби Бакра ал-Ханафи – он скончался в 1128 г., сообщаемые составителями каталогов рукописей, вызывают сомнения.³⁶⁾ Некоторые источники, использованные им в составлении его сборника «*Маджма‘ ал-фатава*», принадлежат более поздним авторам: «*ал-Фатава ал-кубра*», «*ал-Фатава ас-сугра*» ас-Садра аш-Шахида, «*Фатава*» Абу Бакра Мухаммада ибн ал-Фадла, Мухаммада ибн ал-Валида ас-Самарканди, Абу-л-Хасана ар-Рустуфагни, ‘Ата’ ибн Хамза ас-Сугди, ан-Нагифи, ал-‘Аттаби, «*Гариб ар-ривайа*», «*ал-Мунтака*», «*Шарх ал-Джассас*», «*ал-Мултакат*» Абу-л-Касима ас-Самарканди, «*Фатава Кадихан*», «*Тухфат ал-фукаха*» ас-Самарканди, «*ал-Фатава*» кади Бади‘ ад-дина, «*Джами‘ Захир ад-дин*». Фахр ад-дин ал-Ханафи приводит также полезные высказывания (*фава’ид*) своих шайхов и учителей.

Сам же составитель впоследствии сократил «*Маджма‘ ал-фатава*», дав сборнику название «*Хизанат ал-фатава ал-акмал*».³⁷⁾

³⁵⁾ М. Р. Атаев, *Место Маджд ад-дина ал-Уструшани в истории фикха в Мавараннахре*. Автореферат диссертации на соискание кандидата исторических наук. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2011 (на узбекском языке).

³⁶⁾ *Арабские рукописи*, ч. 1, с. 188.

³⁷⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Hafid Efendi», № 95, л. 01^б-161^а; *Арабские рукописи*, ч. 1, с. 188.

Ифтихар ад-дин ал-Бухари

Талантливый бухарский факих Ифтихар ад-дин Тахир ибн Ахмад ибн ‘Абд ар-Рашид ал-Бухари (ум. в 1147 г.) стал составителем трех сборников фетв. Сначала им был составлен сборник *«Хизанат ал-ваки‘ат»*. Следующим сборником стал *«Китаб ан-нисаб»*. Потом после окончания *«Хизанат ал-ваки‘ат»* и *«Китаб ан-нисаб»* он приступил к составлению *«Хуласат ал-фатава»*.³⁸⁾

Еще один бухарский факих предмонгольского периода Абу Наср Ахмад ибн Мухаммад ибн ‘Умар ал-‘Аттаби ал-Бухари (ум. в 1190-1191 г.) в *«Джавами‘ ал-фикх»* (второе название – *«ал-Фатава ал-‘аттабийя»*) собрал фетвы различных шайхов, которые он посчитал «нужными и полезными для людей» (*таксур хава’идж ан-нас илайха*). Его младший современник по Бухаре Захир ад-дин ал-Бухари (ум. в 1222-1223 г.) в *«ал-Фатава аз-захирийя»* обратился к фетвам только из разряда *ваки‘ат* и *навазил*.³⁹⁾

Знаменитое сочинение *«Фатава Кадихан»* Фахр ад-дина Кадихана (ум. в 1196 г.), хотя и носит название *«Фатава»*, тем не менее, оно является сочинением смешанного характера: при составлении пособия (в жанре *«мутун»*) по практической части ханафитского фикха им были использованы также фетвы. Это популярное сочинение многократно издавалось: в Калькутте в 1835-1836 г., в Каире в 1865-1866 г., в Лакнау в 1876-1878 гг., в Булаке в 1892-1894 гг. и др.

Сборники фетв, составленные в XI – начале XIII вв. в Мавараннахре, отражают своеобразную эпоху в развитии ханафитского мазхаба. Они все время приковывали к себе внимание ученых и других регионов ханафитского мира. Например, в Османской империи фетвы Шамс ал-А‘имма

³⁸⁾ Там же, ч. 1, с. 189.

³⁹⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Yeni Cami», № 643-644.

ал-Халва'и (ум. в 1056-1057 г.) были собраны анонимным составителем 6 *шавваля* 905/5 мая 1500 г. из различных сборников в отдельное сочинение под названием «*Мунтахаб ал-фатава*».⁴⁰⁾

Фетвы Хорезма

Средневековые мусульманские географы по-разному локализовали Хорезм как часть двух знаменитых историко-географических областей региона. Часть из них, исходя из факта нахождения его столицы Ката на правом берегу Амударьи, относила Хорезм к Мавараннахру. Другая же группа авторов на основании расположения другой столицы Джурджанийи на левом берегу реки размещала Хорезм в Хорасане. В вопросах фикха Хорезм был ближе к Бухаре и Самарканду. Например, 'Ала' ад-дин 'Умар ибн Мухаммад ибн Махмуд ат-Тарджумани ал-Х^варазми в своем сборнике «*Йатимат ад-дахр фи фатава ахл ал-'аср*»⁴¹⁾ разбил фетвы разряда «*ваки'ат*» шайхов «своей страны» (*баладина*) на две группы:

а) фетвы факихов Мавараннахра – ал-Халва'и, 'Али ас-Сугди, Бурхан ал-А'имма 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза, ал-Хасана ибн 'Али ал-Маргинани, Абу Хафса 'Умара ан-Насафи, и

б) фетвы факихов Хорезма – своего отца 'Умара ибн Мухаммада ат-Тарджумани, 'Али ибн Ахмада ал-Кирбаси, Абу Хамида Фадла ибн Мухаммада ибн 'Али ал-Фикхи, ал-Хасана ибн Сулаймана ал-Худжанди, 'Умара ибн Аби 'Али ал-Адами, 'Абд ар-Рахима ал-Ханаби, Абу 'Абдаллаха ал-Вабари Хамира, Йусуфа ибн Мухаммада ат-Тарджумани, Абу-л-Фадла ал-Кирмани, Муса ибн Йусуфа ал-Баккали, Абу 'Абдаллаха Мухаммада ибн Ибрахима ал-

⁴⁰⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, из числа книг *вакфа* Хаджжи 'Али ибн Йусуфа, фонд «Birinci Serez», № 1166, л. 71^б.

⁴¹⁾ Ahmed Zekī Walīdī Toḡan, “Hwarezmische Sätze in einem arabischen Fiqh-Werke,” *Islamica*, vol. 3 (1927), p. 190-213.

Вабари, Абу Зарра ал-Хатиби, его отца 'Абд ас-Сайида ал-Хатиби, Йусуфа ибн Мухаммада ал-Билали, Ахмада ал-Хиджра и др.⁴²⁾

Представитель постмонгольского периода Наджм ад-дин Мухтар ибн Махмуд аз-Захида (ум. в 1260 г.) в своем сочинении «*ал-Хави ли-маса'ил ал-ваки'ат ва-л-мунйа*» собрал фетвы из двух сочинений своего учителя Фахр ад-дина Бади' ибн Аби Мансура ал-'Араби – «*Мунйат ал-фукаха*'», «*ал-Фатава ли-татмим ал-кунйа*». При этом он перевел хорезмские выражения на арабский язык. В этих сочинениях использовано огромное количество сборников фетв в качестве источников.⁴³⁾ Это же сочинение известно также под названием «*ал-Кунйа фи-л-фатава*».

Один из последних представителей хорезмской школы Хафиз ад-дин ал-Кардари (ум. в 1424 г.) в своем сборнике «*ал-Фатава ал-баззазийа*» привел фетвы своих предшественников в сокращенной форме.⁴⁴⁾

Выводы

Итак, даже из нашего краткого обзора видно, что количество сборников фетв, составленных в Мавараннахре, довольно многочисленно. Их абсолютное большинство до сих пор не издано и остается в рукописях. В этом направлении остается немало нерешенных проблем.

Во-первых, основная и первая проблема связана с некачественным осуществлением изданий. Очень часто издатели не учитывают все существующие списки произведения, опускаются некоторые их части (например, при издании «*Китаб ал-мухит*» Бурхан ад-дина ал-Кабира). Одновременно

⁴²⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Şehid Ali Paşa», № 1088, л. 1^б-76^б.

⁴³⁾ Ркп. Национальной библиотеки Франции, Arabe 6407, л. 2^{а-б}; *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, С. XVI, р. 24.

⁴⁴⁾ Издан в Казани (в 1890-1891 г.), Булаке (в 1892-1894 гг.), Каире (в 1905-1906 г.).

допускается произвольное вмешательство в авторский текст (издатель «*Джами‘ ахкам ас-сигар*» ал-Уструшани перевел выражения на персидском языке на арабский язык)⁴⁵⁾ и т.д. Другая проблема связана с тем, что при совершении изданий остаются невыясненными авторство произведения и аутентичность изданного текста. Например, в дважды изданных в Калькутте в 1827 г. и в Лакнау в 1876-1878 гг. фетвах в 4 томах авторство «*ал-Фатава ас-сираджийа*» приписывается Сирадж ад-дину ‘Али ибн ‘Усману ал-Уши (ум. после 1173 г.).⁴⁶⁾

Во-вторых, немало путаницы вносят издатели энциклопедий, каталогов рукописей. Например, Бурхан ад-дину ал-Маргинани (ум. в 1197 г.) ошибочно приписывается «*Мухтарат ан-навазил*». ⁴⁷⁾ На самом деле, это – список «*Китаб ал-мухтар фил-фатава*» ‘Абдаллаха ибн Махмуда ал-Маусили (ум. в 1284 г.). И еще предстоит много работы по идентификации многих сочинений, рукописи которых разбросаны по мировым фондам.

Качественное и полное издание сборников фетв может положить начало качественно новому этапу в исследованиях. На этом этапе важно восстановление исчезнувших текстов по цитатам, сохранившимся в более поздних сочинениях. Например, такой важный источник «*ал-Джами‘ ал-асгар*» Мухаммада ибн ал-Валида ас-Самарканди (XI в.) цитируется во многих последующих сборниках фетв, «*ал-Фатава ал-‘али‘ абадийа*» Хусам ад-дина ал-‘Али‘ абади (ум. в 1245 г.)⁴⁸⁾ упоминается в «*Гурап аш-шурут*». ⁴⁹⁾

⁴⁵⁾ См. исправленное новое издание: Абу-л-Фатх Мухаммад ибн Махмуд ибн Хусайн ал-Уструшани. *Джами‘ ахкам ас-сигар*, подготовка к изданию ‘Усманхана Алимова и Муслима Ризки ‘Ато. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2010.

⁴⁶⁾ *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1997, С. XVI, р. 23.

⁴⁷⁾ Там же, С. XVI, р. 23.

⁴⁸⁾ *Нусба*, очевидно, по городку ‘Али-Абад, расположенному в 25 км. к северо-западу от Самарканда.

⁴⁹⁾ Ркп. Библиотеки Сулейманийе, фонд «Şehid Ali Paşa», № 920, л. 125^б.

Накопленной сейчас информации достаточно для того, чтобы восстановить всех авторов, выносивших фетвы во всех названных центрах, во все эпохи.

Создание надежной источниковой базы даст исследователям широкие возможности рассмотреть взаимоотношения и взаимовлияния между многочисленными группами богословов различной богословско-правовой ориентации, их конкретные позиции по всевозможным вопросам, по которым велись дискуссии с древности по настоящее время. В их всеобъемлющем дискурсе, соревновании множества точек зрения шел процесс взаимовлияния общеисламских и локальных норм, в конечном счете, формировались местные формы бытования ислама.

Более детальное воссоздание позиций дает шанс в исторической ретроспективе рассмотреть эволюцию вопроса, ставшего актуальным в современных исследованиях. У нас появится возможность определить: осуществлялись ли способы решения вопросов традиционными методами, или их методы можно квалифицировать как нововведение? Такая работа даст и другой шанс. То есть мы смогли бы выявить традиционные позиции (как в способах решения богословско-правовых вопросов, так и в формах социальной, политической и теологической адаптации в самом широком понимании), понять их отличие от более поздних т.н. «ваххабитских» позиций, явно игнорирующих достижения выдающихся факихов прошлого, естественная толерантность (опять же в широком смысле понимания этого определения) которых оставалась гарантом политической стабильности и компромиссных взаимоотношений общины с политической элитой, военным сословием и бюрократией.

ТРАДИЦИЯ ПОСЕЩЕНИЙ КУЛЬТОВЫХ МЕСТ В БУХАРЕ: СОЦИАЛЬНАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ОЦЕНКА

Халим Тураев

Совершение паломничества в священные города ислама (*хаджж*) входило в обязанность правоверного еще на начальном этапе возникновения ислама. Паломничество теоретически было обосновано мусульманскими законооведами (*фукаха*) и богословами ('*улама*'), которые прилагали немало усилий в превращении Мекки и Медины в главные святыни мусульманского мира, тем самым заложив основу социальной интеграции в исламе.¹⁾

Наряду с *хаджем*, во многих мусульманских странах стал популярным *зийарат*, т.е. посещение могил усопших. По традиции *зийарат* был предписан пророком Мухаммедом. Известно изречение Пророка: «Посещайте могилы, ибо посещение могил напоминает вам об извечном мире». Этот и похожий хадисы стали особенно популярны в регионе Центральной Азии, а само посещение могил воспринималось как

¹⁾ Абу Хамид ал-Газали, Воскрешение наук о вере, перевод с арабского, исследование и комментарий В. В. Наумкина. Москва: Наука, 1980, с. 90.

обязанность каждого верующего.²⁾ Посещение могил покойных, особенно святых, глубоко вошло в ритуальную жизнь населения Мавараннахра. Это связано не только с духовными побуждениями, но и имело под собой материальную почву. *Мазары* постепенно превращались в источник доходов духовенства и тех людей, кто жил при *мазаре* какого-либо святого.³⁾ Академик В. В. Бартольд воспринимал приверженность к зийрату как «разлад между верой и действительностью», что привело, по мнению ученого, к развитию культа святых.⁴⁾ Однако, представляется, что проблема гораздо сложнее, чем просто «разлад» между предписанием и ритуальной практикой. Тем более что местные юристы/*фукаха* (как это будет показано ниже) обосновали легитимность *зийарата*, основываясь на апелляции к хадисам.

В этой статье предпринята попытка исследовать соотношение «теории» (т.е. предписаний) и практики *зийарат* в условиях Бухары, его трансформация, способы и форма совершения паломничества. Особенность средневековой Бухары заключается в обилии в ней «святых» мест – *мазаров*.⁵⁾ Многие из них

²⁾ См.: Р. Л. Гафурова, *Китаби Муллазаде*. Ташкент: Фан, 1992. с. 51.

³⁾ Следует вспомнить семейную усыпальницу Джуйбарских ходжей в Сумитане, которая обеспечила семейство Джуйбаридов большими доходами. См. замечательный анализ в работах: Baktiyar Babajanov et Mariya Szuppe, “Les inscriptions persanes de Char Bakr, necropole familiale des Khwaja Juybary pres de Boukhara,” *Corpus Inscriptionum Iranicarum* (London, 2002), p. 340; Б. Бабаджанов, М. Шуппе, Чор-Бакр – семейная усыпальница Джуйбаридов // *O'zbekiston tarixi*. Toshkent, 2003, № 3, с. 19-30. Автор настоящих строк также предложил свой обзор этой темы: Х. Тураев, Роль Джуйбарских ходжей в общественно-политической и духовно-культурной жизни Бухарского ханства XVI-XVII-веков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Ташкент, 2007.

⁴⁾ В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия* // *Сочинения*. т. 1, Москва: Наука, 1963, с. 389.

⁵⁾ О. А. Сухарева, *Бухара XIX – начало XX в. (Позднефеодальный город и его населения)*. Москва: Наука, 1966, с. 75.

приносили городу немалый доход.⁶⁾

Теоретические основы *зийарата* достаточно подробно разработаны средневековыми авторами. Здесь же следует упомянуть сочинения «*Кандийа*»,⁷⁾ «*Китаб ал-ансаб*»,⁸⁾ «*Китаби Муллазаде*»,⁹⁾ «*Тухфат аз-зайирин*»¹⁰⁾ и ряд других, в которых авторы дают сравнительно подробные сведения о видных представителях духовенства, законооведах, *шейхах*, с изложением этикета и правил правилами посещения (*зийарат*) их могил.

Сочинения, свидетельствующие о правилах посещения могил, дошли до нас во многих списках. Но, пожалуй, наиболее важные из них два: «*Китаби Муллазаде*» Ахмад ибн Махмуда и «*Тухфат аз-зайирин*» Сайид Мухаммад Наср ад-Дина. Оба сочинения весьма распространены, списки их имеются во многих книгохранилищах Узбекистана, а также в частных коллекциях.¹¹⁾

«*Китаби Муллазаде*» написана на основе многочисленных источников законоведческого и агиографического характера, доступных автору, а также личных наблюдений. Автор добросовестно перечисляет название сочинений, на которые ссылается. Кроме того, он хорошо и точно знал места захоронения ученых-богословов, законоведов, *шейхов*, куда следовало, по его мнению, пойти для совершения ритуала поклонения. С другой

⁶⁾ Там же.

⁷⁾ Нажмуддин Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ан-Насафий, Ал-канд фи зикри уламои Самарканд. Тошкент: Ўзб. миллий энциклопедияси, 2001.

⁸⁾ Абдулкарим ас-Самъоний, Насабнома (*Ал-Ансоб*), таржимонлар: Ҳожи Абдулафур Раззоқ Бухорий, Комилжон Раҳимов. Бухоро: Бухоро нашриёти, 2003.

⁹⁾ Гафурова, Китаби Муллазаде.

¹⁰⁾ Сайид Мухаммад Наср ад-Дин, Тухфат аз-заирин. Литография. Бухара, 1910.

¹¹⁾ Мы также располагаем рукописным списком сочинения «Китаби Муллазаде», который был приобретён нами у бухарского книголюба, ныне покойного Толиб бобо. Он владел большой библиотекой, в которой были ценные рукописи. В 70-х годах XX в. по приглашению проф. Х. Сулейманова Толиб бобо работал в Институте рукописей АН УзССР в качестве научного сотрудника: занимался восстановлением пагинации восточных рукописей.

стороны, эта книга сыграла своеобразную агитационную роль с призывом к посещению святых мест Бухары.

Немаловажный интерес представляют включенные в книгу сведения о правилах совершения поклонений к могилам известных ученых богословов и суфиев, чье прижизненное поведение и нравы послужили символами служения религии. Таким образом, сочинение имело не только теоретическое, но и практическое значение, то есть, содержало обоснование/легитимацию *зийарата*, предоставляло паломникам нормы и правила ритуалов у могил святых, другие нормы этикета и т.д.

Автор был хорошо осведомлен в исторической топографии Бухары, обладал нужными сведениями об известных учёных, *имамах* и других лиц, о чем приводит обстоятельные сведения. Для нашей темы важным является подробное изложение автором правил и религиозного этикета посещения культовых мест. Ссылаясь на богословские сочинения,¹²⁾ автор утверждает обязательность совершения омовения (*тахарат*) перед *зийаратом* и чтения молитвы (*намаз*) «в два поклона» (*рак'ат*). При каждом *рак'ате* следовало прочитать *суру* «*Фатиха*» (1) и «*Айат ал-курси*» (2: 255), один раз трижды *суру* «*Ал-ихлас*» (112) и посвятить их усопшим. Придя на кладбище, мусульманин должен произнести следующее: «Мир вам, обитатели жилищ, из мусульман и правоверных, предшествующих вас и последующих за вами, и мы, если Аллаху будет угодно, придем к вам».¹³⁾ Затем, сядясь лицом в сторону могилы, следует прочитать *суру* «*Йа-Син*» (36) или любую, которую знает.»

По утверждению Ахмада ибн Махмуда, особо похвальным считается прочитать у могилы *суру* «*Йа-Син*». Не следовало наступать на *мазар* в обуви.¹⁴⁾ К таким же правилам посещения

¹²⁾ Автор ссылается на книгу «Шариат ва ислом».

¹³⁾ Гафурова, Китаби Муллазаде, с. 53.

¹⁴⁾ В настоящее время эта «рекомендация» мало кем соблюдается или не соблюдается вообще.

могил относится еще следующее: совершать поклонение стоя, не садиться на могилу, не молиться на кладбище, не касаться руками могилы и не целовать её.

Для посещения могил были установлены определенные дни и часы. Например, в пятницу в конце дня и до восхода солнца, в субботу, понедельник, четверг. В дни «*Ашура*» и «*Арафа*» также рекомендовалось идти на *мазар* для поклонения.

Средневековые авторы, в том числе Ахмад ибн Махмуд, находили подтверждение названным и похожим ритуалам в *хадисах*, согласно которым, тот, кто посетит усопших, удостоится посещения ангелов после смерти. Ссылаясь на *хадисы* автор констатирует, что следует еженедельно посещать могилы родителей, а каждый кто будет периодически их посещать, будет прощен и обретет награду, равную награду за *хаджж*.¹⁵⁾

Правила совершения паломничества также изложены в известном сочинении «*Тухфат аз-зайирин*» Саййид Мухаммад Наср ад-Дина.¹⁶⁾ Начало сочинения носит компилятивный характер. Отдельные вопросы заимствованы из «*Китаби Муллазаде*» и *хадисов*. Помимо общих и традиционных сведений о правилах посещения могил, сочинение содержит специфические сведения о правилах поклонения святым местам.

Несмотря на то, что автор «*Тухфат аз-зайирин*» позаимствовал из «*Китаби Муллазаде*» сведения об отдельных правилах посещения могил, он во многом самостоятелен, например, в перечислении дополнительных правил этикета благочестивого человека. Так, на основе *хадисов* автор излагает обязанности мусульманина, заключающиеся в следующем: первое – это

¹⁵⁾ Гафурова, Китаби Муллазаде, с. 54.

¹⁶⁾ Саййид Мухаммад Наср ад-Дин, Тухфат аз-зайирин; Мухаммад Насриддин ал-Ханафи ал-Хасани ал-Бухари, Тухфат аз-зайирин, перевод, предисловие, комментарий Х. Тураева. Ташкент: Французский институт исследований Центральной Азии (IFEAC), 2003.

оказать снисхождение сиротам, второе – это навестить больного, третье – посетить могилы усопших.¹⁷⁾

Следовательно, в местной агиографической литературе хорошо были разработаны предписания и этикет посещения могил. Однако нас больше интересует вопрос: насколько эти правила соблюдаются паломниками и какие изменения произошли в последнее столетие?

В пятидесятых годах XX в. замечательный этнограф О. А. Сухарева проводила ряд полевых исследований в Бухаре. Объектом исследования явились традиции, занятия, быт населения Бухары, а также образ жизни, особенности вероисповеданий, в том числе и правила совершения *зийарата*. Отдельные объекты *зийарата*, которые зафиксированы в ее исследованиях, сегодня уже не сохранились. Одновременно, исследовательница отмечает не все популярные места посещения (*зийарат*), которых в Бухаре было намного больше. Кроме того, О. А. Сухарева не исследовала специально трансформацию собственно форм и этикета *зийарата*. Мы попытаемся восполнить этот пробел.

Итак, при исследовании современного состояния *зийарата* святых мест, нами выявлен ряд расхождений между средневековыми предписаниями и современными правилами посещения могил. Во-первых, множество современных паломников не владеют элементарными правилами посещения могил, в частности, не могут читать коранические суры. Этот ритуал преимущественно выполняется специальными лицами при *мазаре*.

Во-вторых, вопреки книжным запретам, многие из паломников касаются рукой могилы усопших, растирая «священную пыль» по лицу и делают это с большим удовольствием.

В-третьих, не смотря на то, что ни один из средневековых

¹⁷⁾ Мухаммад Насриддин ал-Ханафи ал-Хасани ал-Бухари, Тухфат аз-заирин, с. 5; اول دست بر سر يتيمان ماليدين و فرود آوردن دوم بيمار پرسی کردن سوم بزيارة گزشتگان رفتن

авторов агиографической литературы не рекомендует и не относит к предписаниям посещения могил употребление воды из «священного» колодца при *мазар*. Между тем, для современного паломника это стало делом обыкновенным. Более того, некоторые набирают ее в специальную посуду, чтобы угостить других, особенно своих родных и близких «священной водой». По всей вероятности, колодцы при *мазарах* возникли позднее и находились при *мечетях*, а вода их использовалась для совершения как омовения, так и питья.

Наши наблюдения показали, что на современном этапе, поклонение святым местам совершается, главным образом, в целях «испрашивания помощи» у святого в повседневных делах, например, исполнения различных желаний, удачного разрешения от беременности и т.п. При этом особого почтения к памяти святого не наблюдается.

Теперь попробуем описать способы поклонения отдельным внутригородским «святым» Бухары и тем, которые находятся за её пределами.

Могила Сайида Бандикушо (буквально «Снимающий оковы»)¹⁸⁾ и *мечеть* находятся в квартале Дегрези Бухары.¹⁹⁾ Святыней считается его *мазар* и камень, который будто бы привезен с горы Хира т.е., с того места, где Пророку впервые были ниспосланы первые аяты Корана.

По местному преданию Саййид Хасан завещал положить его в могилу, чтобы нужды людей, которые приближались к могиле исполнялись.²⁰⁾ Ритуал включает в себя возжигание светильников и питье воды, которую считали как «капающую со священного камня».²¹⁾ По поверьям, те, кто посетил этот *мазар*, получали

¹⁸⁾ Его полное имя Саййид Абу-л Хасан Хамадани.

¹⁹⁾ Гафурова, Китаби Муллазаде, с. 86.

²⁰⁾ О. А. Сухарева, Квартальная община средневековой Бухары. Москва: Наука, 1976, с. 209.

²¹⁾ Там же, с. 210.

рекомендацию служителя *мазара*. Она заключалась в следующем: каждый день рассыпать горсть зерна под каким-нибудь плодородным деревом, чтобы исполнились желания, и человеку сопутствовала удача.²²⁾

Последние годы наблюдается массовое посещение этого *мазара* женщинами, страдающими бесплодием. Комплекс *мазара* отреставрирован, здесь имеется специальное помещение для совершения ритуала *зийарат*.

В квартале *Корхона* расположена мнимая могила Юсуфа Хамадани, одного из основоположников *суфийского* братства *Ходжагон*. Могила его служила местом поклонения. Этнографические наблюдения свидетельствуют, что личность Юсуфа Хамадани в сознании населения ассоциируется с патроном шелкоткачества. Ткачи приходили на *мазар* на поклонение и приносили с собой жертвенную еду (*буй* – лепешки, жареные в масле). Святыней считался и *хауз*, расположенный недалеко от *мазара*. Считалось, что верующий человек и человек с чистым сердцем, подойдя в пятницу к *хаузу*, мог услышать стук работающего станка и увидеть под желобом «святого», занятого работой. Это поверье было настолько живо, что при ремонте *хауза* были приняты специальные меры, чтобы предохранить воображаемую мастерскую от просачивания в нее воды.²³⁾

Еще два *мазара* *Турки Джанди* и *Таги нушта* (у кладбища) считаются «священными» среди населения Бухары,²⁴⁾ куда до настоящего времени совершают поклонение. Помимо *мазаров*, здесь находится колодец, который в поверье средневековых людей был связан под землей с мекканским колодцем. По поверьям,

²²⁾ Личные наблюдения автора этих строк.

²³⁾ Сухарева, Квартальная община, с. 224; еще см.: Р. В. Альмеев, Мазар Турк-и Джанди // Из истории культурного наследия Бухары. вып. 11, Бухара: Бухоро, 2008, с. 4-9; Е. Некрасова, Некрополь Турки Джанди в Бухаре // Из истории культурного наследия Бухары. вып. 11, Бухара: Бухоро, 2008, с. 38-53.

²⁴⁾ Гафурова, Китаби Муллазаде, с. 70.

брошенная в колодец чаша (*джом*) через некоторое время оказывалась в меккинском колодце, и наоборот.²⁵⁾

Как пишет О. А. Сухарева, мимо *мазара* Турки Джанди не ездили на верховых животных: приближаясь к *мазару*, всадники спешивались и проходили мимо, ведя животное за поводья. По поверью этот *мазар* обладал силой сбрасывать с седла всякого, кто по незнанию или из-за недостатка почтения проезжал верхом.²⁶⁾ Наши наблюдения показали, что этот средневековый ритуал теперь забыт и не соблюдается современными паломниками. Некоторые паломники стоя читают коранические суры, обращая свое лицо в сторону серого камня. Женщины также посещают этот *мазар*.

Комплекс состоит из входного портала, площадки во дворе с надгробными камнями, шеста с лоскутом материи (*туг*), и мавзолея. При *мазаре* есть служитель, который постоянно следит за убранством и контролирует благотворительные поступления.²⁷⁾

В квартале Мавлоно Асири местом поклонения является мост «*Пул-и ошикон*» (Мост влюбленных), который построен над городским каналом Шахруд. По преданию, под одним из пролетов моста находилась могила «святого», поэтому верующие бухарцы ставили там светильники (*нукча*). Это делалось обычно в тех случаях, когда чье-нибудь заболевание приписывалось тому, что пройдя мимо «святого» места в ритуально нечистом состоянии, навлекал на себя гнев «святого» и поэтому заболел.²⁸⁾ Ныне этот ритуал забыт и лишь иногда пересказывается как легенда.

Квартал «*Хауз-и лесак*» представлен «священным» камнем, вынутым из *хауза* (водоема), который якобы «развязывает язык»

²⁵⁾ Н. Йўлдошев, IX-XIV асрларда авлиё даражасига кўтарилган бухоролик айрим машойих ва авлиёлар. Бухоро: Бухоро нашриёти, 1992, с. 26.

²⁶⁾ Сухарева, Квартальная община, с. 92.

²⁷⁾ О мазаре Турки Джанди см.: Альмеев, Мазар Турки Джанди, с. 4-9; также: Некрасова, Некрополь Турки Джанди в Бухаре, с. 38-53.

²⁸⁾ Сухарева, Квартальная община, с. 169.

и исцеляет от косноречия. Сюда приводили детей, достигших школьного возраста и заставляли их лизать камень или слизывать с него специально налитое на него кислое молоко. Это делалось преимущественно в месяц *рамадан*, когда у *мечети* этого квартала бывали ритуальные гулянья (*сайл*). Этого ритуала придерживались и взрослые, например, перед тем, как держать ответ в суде.²⁹⁾

Святой *мазар* «*Биби Мохрух*» («Луноликая госпожа»), который находился в квартале «*Масчиди бесутун*» («Мечеть без колон») служил местом поклонения, в основном, беременных женщин, куда они совершали паломничество перед родами. При исполнении ритуала большой кусок ваты клали на водосточный желоб (*нова*), женщина пролезала под желобом, на который в это время кто-нибудь лил воду. Считалось, что роды пройдут также легко и быстро, как стекает по желобу вода.³⁰⁾

Примерно такую же функцию выполнял *мазар* «*Ходжа Рушино*» (Святой свет), куда приходили женщины на поклонение перед родами. На *мазаре* зажигались светильники и рассыпали в качестве жертвы просо, «вызывая» тем самым плодородие.³¹⁾ Улица, где находится *мазар* «*Ходжа Рушино*», ныне носит имя этого «святого». Над небольшим погребальным сооружением (*гурхана*) установлено два шеста с двумя колокольчиками, а также специальный светильник (*чирагдон*) внизу. Сюда приходят не только женщины, но и взрослые мужчины, в надежде исполнения желаний (*ният*). Служительница *мазара* (в начале 90-х годов XX в.) как бы обладающая способностью предсказания (*фолбин*), обращаясь к могиле «*Ходжа Рушино*», предрекает судьбу посетившего. При этом прикладывает правое ухо к

²⁹⁾ Там же, с. 173-174; также см.: Сухарева, Бухара XIX – начало XX в., с. 79-80: Данный ритуал на грани забвения как пережиток прошлого.

³⁰⁾ Сухарева, Квартальная община, с. 179.

³¹⁾ Там же, с. 182.

могиле «святого» и услышанное от него относительно судьбы посетившего, передает ему.

Мнимая могила Имама Газали,³²⁾ которая находится в квартале «*Бозори Нау*», считается целителем больных, страдающих головными болями. Люди, желавшие избавиться от этой болезни, ложились головой к подножию стоявшего у могилы шеста с хвостом яка и приносили в жертву (*назр*) одну дыню, которая тут же разрезалась на части и раздавалась жившим при мечети студентам медресе.³³⁾

Обряд, который описан О. А. Сухаревой, почти не сохранился и забыт. Теперь мнимая могила Имама Газали не является объектом *зийарата*. Квартальная мечеть при могиле действующая.

Наиболее популярном местом поклонения в Бухаре данное время считается комплекс «*Пири дастгир*». Комплекс состоит из символического мавзолея Абд ал-Кадыра Джилани, основателя суфийского ордена *Кадирийя*, небольшого хауза и минарета при нем, а также мечети и колодца со «святой» водой.

Помимо пятничного, здесь читают праздничные *намазы* ‘*ийди рамадан* и ‘*ийди курбан*. Комплекс расположен среди современных многоэтажных домов. И это, пожалуй, одна из причин посещения его большим количеством паломников. Примечательно то, что в последнее время сюда стало приходить русскоязычное населения, чтобы попить воду из «святого» колодца при *мазаре* Абд ал-Кадыра Джилани. По убеждению людей, вода здесь имеет лечебные свойства.

Символическая могила Абд ал-Кадыра Джилани находится внутри небольшого купольного помещения (*макбара*), куда обычно пускают по настоятельной просьбе паломников. Обычно

³²⁾ Имам Газали. Полное имя Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали (1058-1111) – известный мусульманский теолог, богослов.

³³⁾ Сухарева, Квартальная община, с. 188-189; Наши наблюдения показывают, что этот ритуал также потерял своё значение. Действующая мечеть мазара имеет статус соборной.

поклонение совершается за помещением, у решетки (*чамбара*), откуда видна мнимая могила святого.

Паломники совершают поклонение в разных формах, в зависимости от своей осведомленности. Те кто знает наизусть *сурь*, читают их сидя, находясь на западной стороне мавзолея. Некоторые обходят мавзолей и касаются рукой его. Часть паломников пользуется услугами здешнего *имам*, который за них читает *сурь*, с посвящением их в упокою души «*Пири дастргира*» т.е. Абд ал-Кадыра Джилани.

Среди бухарцев *мазар* Шейх Джалал пользовался известностью как исцеляющий детей, больных коклюшем (*кўк йўтал*). Больных приводили к *мазару* и поили водой из синей чашки (*косайи кабуд*). У *мазара* росло несколько деревьев и имелся небольшой алтарь для возжигания свечей (*чирогхона*).³⁴⁾ О. А. Сухарева считала Шайх Джалала духовным наставником Аштарханида ‘Абд ал-‘Азиз-хана (1645-1680). В действительности, Шайх Джалал был духовным наставником Шейбанида ‘Абд ал-‘Азиз-хана (1540-1550) и пользовался известностью среди населения не только как знаток *хадисов*, но и как поэт. *Мазар* Шайх Джалала находился на перекрестке улиц Хийабан и Миракан. Сейчас ворота Шайх Джалал в Бухаре восстановлены, но ритуальные предметы не сохранились. Былая популярность самого *мазара* также не возродилась.

Мазар «*Ходжа Аспгардон*», который был расположен в квартале под этим же названием, считался излечивающим лошадей, которые страдают задерживанием мочи. Для излечения, лошадей обводили вокруг *мазара*. На *мазар* приносили при этом в качестве жертвы масляные светильники и еду, которые отдавали жившим при *мазаре шейхам*.³⁵⁾ «*Кадамжо*» (т.е. место куда ступала нога) этого «святого» находилась в пригородном селении Сафедмуй. На небольшом холме установлен шест (*туз*) с хвостом

³⁴⁾ Сухарева, Квартальная община, с. 101-102.

³⁵⁾ Там же, с. 166.

яка (?). При мнимой могиле имеется колодец. Недавно здесь построена соборная *мечеть*. При беседе со служителем *мазара* выяснилось, что люди сюда приводят заболевших домашних животных. Сюда же приходят люди, которым снятся страшные сны, и те, кто потерял душевный покой. *Мазар* в данное время имеет невысокое ограждение.

Одно из загородных мест поклонения – «*Ходжа Убон*», которое находится по дороге в Ургенч, в пустыне. Комплекс состоит из могилы и мавзолея Ходжа Убона, колодца и других помещений, приспособленных для остановки на ночлег паломников.³⁶⁾ Могила Ходжа Убона (по видимому символическая) большого размера. Паломников обычно пускают в мавзолей для совершения ритуала. Ритуал завершается чтением *сур* из *Корана*.

В селении Самончук Бухарской области находится культовое место под названием «*Биби Махсума-йи пок*» (Пречистая матрона Махсума). «Святое» место находится на холме. Сюда приходили страдающие бесплодием женщины и совершали поклонение, надеясь иметь ребенка. Служители *мазара* внушали посетителям представления о «святости» этого места. Женщин обычно трижды обводили вокруг холма и заставляли сползать вниз. Женщины должны были при этом протянуть руку в специальное отверстие и достать оттуда ожерелье или *альчик* (т.е. косточку из коленного сустава задней ноги барана, телянка и т.п.), заранее спрятанных там служителем *мазара*. Если женщина доставала *альчик*, то ей говорили, что она родит мальчика, а если ожерелье, то девочку. Все это связывалось с духом Биби Махсума-йи пок.³⁷⁾

Традиционным местом *зийарат* в средневековье был Чорбакр (средневековое название Сумитан). Особенно после приобретения

³⁶⁾ В ноябре 2005 г. автору этих строк удалось побывать в Ходжа Убане в качестве проводника женщины-москвички, которая приехала в Узбекистан с целью совершения паломничества в святые места.

³⁷⁾ Н. Йўлдошев, Бухородаги айрим авлиёлар тарихи. Бухоро: Бухоро наشريёти, 1993, с. 35.

Сумитана Джуйбаридами, он превратился в настоящее место поклонения. Один из авторов хроники Джуйбаридов Бадр ад-Дин Кашмири часто упоминает о посещении Сумитана выходцами их этой фамилии для отправления ритуала *зийарат*, который в большинстве случаев завершался чтением коранических сур.³⁸⁾

Ритуал *зийарат* на Чорбакре подробно описан Б. Бабаджановым и Е. Некрасовой.³⁹⁾ Их исследования основаны на материале 80-х годов XX в. После реставрационных работ на Чорбакре в 2000-2002 гг., произошли некоторые изменения в форме совершения *зийарат*. Например, паломники, прежде чем совершить *зийарат*, отсиживают в Чилла-хане для чтения намаза, хотя это противоречило правилам *зийарат*. После этого пилигримы совершают обряды *зийарата* у могил Имам Абу Бакра Саъда и Ходжа Ислама Джуйбари. Паломники состоят преимущественно из женщин. Другие семейные усыпальницы Джуйбаридов не посещаются паломниками, хотя они являются обычными туристическими объектами.

Самым популярным в Бухаре был *мазар* Ходжа Бахауддина Накшбанда, находящийся за пределами города.⁴⁰⁾ *Мазар* был наиболее посещаемым.⁴¹⁾ В настоящее время совершается поклонение основных «четырёх объектов», связанных с этой святыней. Часть посетителей сначала идет к могиле матери Ходжа Бахауддина Накшбанда – Биби Орифа (‘Арифа). Такое начало обряда *зийарата* было традиционным, и оно сохранилось до сих пор. Однако после реставрации комплекса

³⁸⁾ Бадр ад-Дин Кашмири, Раузат ар-ризван. Ркп. ИВ АН РУз, № 2094.

³⁹⁾ Б. Бабаджанов, Е. Некрасова, Чхар Бакр // Ислам на территории бывшей Российской империи. т. I, Москва: «Восточная литература», 2006, с. 455-457; их же, Чираг дан // Ислам на территории бывшей Российской империи. т. I, Москва: «Восточная литература», 2006, с. 451-453.

⁴⁰⁾ Сухарева, Бухара XIX – начало XX в., с. 77.

⁴¹⁾ Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демезона и И. В. Виткевича). Москва: Наука, 1983, с. 62.

часть посетителей, не осведомленные о таком старинном порядке или начале *зийарата*, проходят через перестроенные и теперь открытые южные ворота сразу направляются под навесы у гробниц Шейбанидов, где постоянно сидящий *имам* читает *суру* с последующим посвящением её духу Бахауддина Накшбанда. Некоторые паломники, проходящие расположенные рядом ворота «*Дарвозайи Миёна*», сразу входят в огражденную могилу (*хазира*) Бахауддина Накшбанда. Часть посетителей предварительно читают два *рак'ата* намаза в мечети при *мазаре*. Иногда кто-нибудь из паломников читает *суру* с посвящением духу Бахауддина Накшбанда. Некоторые из паломников считают обязательным посещение высохшего тутового дерева, которое якобы было посохом Бахауддина Накшбанда. Дерево находится в горизонтальном положении, поэтому паломники стараются пройти под ним и бросают деньги в надежде исполнения желаний. Некоторые снимают древесину и уносят её с собой. По крайней мере, теперь средневековый порядок и традиции *зийарата* к могиле Бахауддина Накшбанда почти не сохранились.

Мазар Ходжа Исмата Бухари (XV в.) в 50-60 годах. XX в., также считался святым, хотя он сам был больше известен как поэт, чем святой. По поверью колодец при *мазаре* имел лечебные свойства, поэтому его воду использовали при лечении от аллергии. Ныне этот обряд не соблюдается. В 80-е годы XX в. *мазар* разрушился. Многие могилы, в том числе могила Ахунда Мулла Хадони, который был приближенным Джуйбарских ходжей, были снесены. В годы независимости при *мазаре* построена современная соборная мечеть и комната для омовения (*тахоратхона*). Это место вновь стало объектом *зийарата*.

Попробуем сделать некоторые выводы.

- Посещение могил (*зийарат*) в регионе Средней/Центральной Азии возведено было в ранг духовно-нравственного долга;
- *Зийарат* глубоко вошёл в обычаи и верования населения Бухары

и округи, во многом отражая образ жизни людей, трансформации их ментальности или приверженности к традициям. Число паломников постоянно менялось в зависимости от популярности святых мест. Это наблюдается на примере Чорбакра, который в средние века, благодаря усилиям Джуйбаридов, был самым посещаемым местом. Но с утратой Джуйбаридами политического веса и общественного положения, Чорбакр также теряет своё былое значение;

– Наложение запрета на *зийарат* в период коммунистического режима полностью не приостановило этот укоренившийся в народе обычай. Даже когда в 80-х годах XX в., когда комплекс Бахауддин Накшбанд в Бухаре был закрыт для паломников, люди совершали жертвоприношения за пределами комплекса;

– Загородные культовые места, не пользовавшиеся в средние века известностью, на современном этапе становятся популярными;

– Наши исследования показали, что социальный состав паломников, совершавших своеобразное паломничество культовых мест, разнообразный. Среди посещающих можно было встретить как простого человека, так и человека с достаточно высоким общественным положением, вплоть до известных представителей интеллигенции;

– В последнее время наблюдается тенденция к возрастанию интереса к *зийарату*. Видимо в числе прочих причин, следует назвать то, что в Республике Узбекистан уделяется огромное внимание реставрации и благоустройству культовых объектов, как памятников материальной и духовной культуры и полный отказ от запретов советского прошлого;

– В целом *зийарат* – это особый вид религиозной практики, требующий осторожного обращения и внимания к себе. Всякие запреты и ограничения могут вызвать обратную реакцию, то есть его рост, как это было в советское время. Исходя из этого, в рамках возрождения историко-духовных ценностей в Узбекистане проводится целенаправленная политика, которая включает в себя сохранение и уважительное отношение к ритуалу *зийарат*.

THE SPREAD OF THE KUBRAWĪYA

YAJIMA Yoichi

Introduction

The Kubrawīya, the *ṭarīqa* (Sufis' school or order) founded by the celebrated Khwārazmian Sufi Najm al-dīn Kubrā (d. 1221), is one of the most influential *ṭarīqas* of Central Asian origin as well as the Naqshbandīya and the Yasawīya. It spread rapidly both eastward and westward, and became one of the most widespread *ṭarīqas*, mainly in the eastern Islamic world. However, the concept of “spread” of *ṭarīqas* should be considered cautiously.¹⁾ This paper aims to contribute to the methodology of the study of *ṭarīqas* by considering the meaning of the concept of “spread” in relation to *ṭarīqas* using the Kubrawīya as a case study.

The spread of the Kubrawī lineage

Najm al-dīn Kubrā is said to have been killed in the Mongol invasion

¹⁾ About the concept of *ṭarīqa*, see also Y. Yajima, “The Origins of *Ṭarīqas*,” *Asian and African Area Studies*, 7/1 (2007), pp. 5-17.

of Khwārazm in 1221. Before the calamity, his disciples moved to various regions in Central and West Asia, and succeeded to save the Kubrawī lineage²⁾ (*silsila*) and Kubrá's teachings. For example, among his direct disciples—some of whom were at the same time disciples of Kubrá's disciple Majd al-dīn Baghdādī (d. 1219)—Sayf al-dīn Bākharzī (d. 1260-1) migrated to Bukhārā and Najm al-dīn Rāzī Dāya (d. 1256-7) to Anatolia. Within several generations following them, the Kubrawī lineage produced celebrated Sufi thinkers such as Nūr al-dīn Isfarā'inī (d. 1317) in Baghdād and his disciple 'Alā' al-dawla Simnānī (d. 1336) in Simnān.

In South Asia, the Kubrawī lineage was introduced chiefly through two ways: Bākharzī's disciple Badr al-dīn immigrated to Delhi, and named after a disciple of the latter Najīb al-dīn Firdawsī, the lineage was called the Firdawsīya,³⁾ and 'Alī Hamadānī (d. 1385) introduced the Kubrawī lineage into Kashmir.⁴⁾

The Kubrawī lineage even spread to China as early as the first half of the 14th century. Ibn Baṭṭūṭa, the Moroccan traveler of the 14th century, claimed that he saw at Khanbaliq (Chin. 大都 Dadu, now Beijing) a Sufi Burhān al-dīn al-Ṣāgharjī,⁵⁾ who can be identified

²⁾ The "Kubrawī lineage" is defined here as the spiritual genealogy connecting with Kubrá regardless of other factors.

³⁾ S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1 (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1978), pp. 226-240.

⁴⁾ For the activities of 'Alī Hamadānī and their sources, see D. DeWeese, "Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions," *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn (London and New York: Khaniqāhi Nimatullahi Publications, 1992), pp. 121-158. For his son Muḥammad Hamadānī's activities described in both Sanskrit and Persian sources, see S. Ogura, "Anecdotes about Sufis in Kashmiri Persian Chronicles: Their Relation to Indigenous Potentates," *The World of Islam*, 74 (2010), pp. 33-65 [in Japanese].

⁵⁾ Ibn Baṭṭūṭa, *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa* (= *Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharā'ib al-'amṣār wa-'ajā'ib al-'asfār*), *Voyages d'Ibn Batoutah*, vol. 4, ed. and tr. C. Defrémery and B. R. Sanguinetti (Paris: Imprimerie nationale, 1858), pp. 295-296.

with Burhān al-dīn Sāgharjī⁶⁾ mentioned in Iranian and Central Asian sources, which suggest his affiliation with the Kubrawī lineage.⁷⁾ In addition, a 14th-century Persian inscription of Qara-qorum, Mongolia, has recently turned out to be a source that certifies the activity of Burhān al-dīn Sāgharjī at Khanbaliq.⁸⁾ The inscription dated 742 A.H. is a monument for a *khānaqāh* at Qara-qorum, which was established by the initiative of a Burhān al-dīn of Khanbaliq, who is apparently identified with Burhān al-dīn Sāgharjī. Thus, the Kubrawī lineage also spread to Mongolia through China.

The Kubrawī lineage was also introduced in the Ottoman Empire, although it was not as influential as the major *ṭarīqas* in the empire,

⁶⁾ His *nisba* Sāgharjī suggests that he was from Sāgharj (or Sāgharch) near Samarqand. See W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 4th ed. (London: Luzac & Company Limited, 1977), pp. 95-96, 130.

⁷⁾ *Shadd al-'izār*, a 14th-century guidebook of mausolea in Shīrāz, mentions his name in the description of a disciple of Sayf al-dīn Bākharzī. See Mu'īn al-dīn Abū al-Qāsim Junayd Shīrāzī, *Shadd al-'izār fī ḥaṭṭ al-awzār 'an zawwār al-mazār*, ed. M. Qazwīnī and 'A. Iqbāl (Tīhrān: Chāpkhāna-'i Majlis, 1328), pp. 121-122 and its Persian translation by the author's son 'Īsā b. Junayd Shīrāzī, *Hazār mazār*, ed. N. Wiṣāl (N.p.: Kitābkhāna-'i Aḥmadī-i Shīrāz, 1364/1985-6), pp. 161-162. According to Ibn al-Karbalā'ī of the 16th century, Sāgharjī was a disciple of Nūr al-dīn Isfarā'inī and 'Alā' al-dawla Simnānī. Ibn al-Karbalā'ī (Ḥusayn Karbalā'ī Tabrīzī), *Rawḍāt al-jinān wa jannāt al-janān*, vol. 1, ed. J. Sulṭān al-Qurrā'ī (Tīhrān: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb, 1344/1965), pp. 68-69. A Naqshbandī source in the late Timurid period (around 1500) tells about his emigration from Central Asia to China. Mawlānā Shaykh, *Maqāmāt-i Khwāja Aḥrār, The 15th Century Central Asian Hagiography Maqāmāt-i Khwāja Aḥrār: Memoirs Concerning Khwāja Aḥrār (1404-1490)*, ed. M. Kawamoto (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2004), pp. 74-75.

⁸⁾ Overinscribed and converted into a Mongolian Buddhist monument, at present the stone stands in a Buddhist temple in Kharkhorin, Mongolia. N. Uno, H. Muraoka and K. Matsuda, "Persian Inscription in Memory of the Establishment of a Khānqāh at Qara-qorum," *Studies on the Inner Asian Languages*, 14 (1999), pp. 1-64, Plate I-IV [in Japanese] offers the photocopy of rubbed copy of this inscription as well as its Persian text and Japanese translation, which were revised by K. Isogai and Y. Yajima, "The Persian Inscription of 742 A.H. from Qara-qorum," *Studies on the Inner Asian Languages*, 22 (2007), pp. 119-156 [in Japanese].

such as Naqshbandīya, the Mawlawīya, the Khalwatīya, etc. Spiritual descendants of Muḥammad Nūrbakhsh (d. 1464) emigrated to Anatolia and introduced the Nūrbakhshīya, a Kubrawī branch named after him.⁹⁾ A Bukharan Shams al-dīn Muḥammad (d. 1429), who was affiliated with the Kubrawī lineage, also emigrated to Bursa and became known as Amīr Sultān (Emir Sultan).¹⁰⁾ The Kubrawī lineage is found also in the Arab provinces under the Ottoman rule.¹¹⁾

The Kubrawī lineage seems to have spread into Southeast Asia in around the 16th century. Javanese sources suggest the Kubrawī lineage was introduced into Indonesia through sea routes, although the story and the genealogy are legendary and confused.¹²⁾

In this manner, the Kubrawīya became one of the most widespread *ṭarīqas* in the eastern Islamic world. However, the spread of the Kubrawīya—rather, of *ṭarīqas* in general—into a region is not always permanent. For example, as previously mentioned, the Kubrawī lineage spread to China as early as the first half of the 14th century, during the Yuan (元) period, but the *silsila* was not retained there. One of the Chinese Sufi orders (Chin. 門宦 *menhuan*) that was introduced into China in the early Qing (清) period bears the name of “Kubrawīya (Chin. 庫布忍耶 Kuburenye)” and is considered to be related to the Kubrawīya;

⁹⁾ S. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 167 ff.

¹⁰⁾ R. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), pp. 219-223; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, ed. M. Akkuş and A. Yılmaz, vol. 1 (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), pp. 281-296. However, his affiliation with the Kubrawī lineage involves some confusion. See Bashir, *Messianic Hopes*, p. 170.

¹¹⁾ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damas: Institut français de Damas, 1995), pp. 236-239; M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî* (New Brunswick and London: Transaction Books, 1982), pp. 215-216.

¹²⁾ M. van Bruinessen, “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 150/2 (1994), pp. 305-329.

however, we are unable to confirm continuity between the Kubrawīya of the Yuan period and that of the later.¹³⁾

Even in Central Asia, the homeland of the Kubrawīya, the *silsila* was not always continuous. Although the *silsila* of Bābā Kamāl Jandī¹⁴⁾ was retained in Central Asia, that of Kamāl al-dīn Ḥusayn Khwārazmī (d. 1551) returned from out of Central Asia through Iraq, Iran, etc.¹⁵⁾ The Kubrawī lineage has spread *from* Central Asia and subsequently *to* Central Asia. A similar case of recurrence of *silsila* is also found in the relationship between the Naqshbandīya and its Indian branch, the Mujaddidiya.

Thus, the regional spread of the Kubrawī lineage was not limited to one period or one direction. The process was complicated, and other factors, which will be discussed below, contributed to increasing this complication.

Non-Kubrawism in the Kubrawī lineage

As described above, the Kubrawī lineage is widely spread within the Islamic world. It is, however, not without questions in regard of the spread of the Kubrawī lineage as that of the Kubrawīya itself. Sufis' self-consciousness about their belonging is not clear in sources. Although some of the Sufis in the Kubrawī lineage obviously regarded themselves as successors of Najm al-dīn Kubrā, it is not under the title of "Kubrawīya." The terms "Kubrawīya" and "Kubrawī" are not found in

¹³⁾ The Chinese Kubrawīya, which is said to have been introduced into China by a Muḥyī al-dīn and spread among Dongxiang (東鄉) people, a Mongolian ethnic group in China, is called one of the "four major *menhuan* (四大門宦)." See T. Ma, *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilüe* (= History of the System of Chinese Islamic Sects and Sufi Orders), revised edition, (Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe, 2000), pp. 333-336 [in Chinese].

¹⁴⁾ For Bābā Kamāl Jandī and his spiritual lineage, see D. DeWeese, "Bābā Kamāl Jandī and the Kubrawī Tradition among the Turks of Central Asia," *Der Islam*, 71/1 (1994), pp. 58-94.

¹⁵⁾ D. DeWeese, "The Eclipse of the Kubrawīyah in Central Asia," *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), p. 69 ff.

the sources of the 13th and 14th centuries, and appear rarely even in the later sources.¹⁶⁾ Classification of *ṭarīqas* under the denomination of -īya type is a later innovation. In addition, it is not unusual for a Sufi to be the disciple of several masters and to be affiliated with several *ṭarīqas*. Thus, the affiliation with a *ṭarīqa* cannot be the decisive criterion for confirming that someone belongs to it.

The transmission of the Kubrawī lineage has not been always accompanied by the succession of Kubrawism (i.e. Kubrawī teachings and practices). The succession of both of the Kubrawī lineage and Kubrawism can be a decisive definition of the spread of the Kubrawīya; however, the definition of Kubrawism itself is also problematic because it might be circular to define the Kubrawīya by Kubrawism, which is abstracted from Sufis who belong to the Kubrawīya. However, the thought and practice that are found in Najm al-dīn Kubrā himself and most of the Sufis affiliated to the Kubrawī lineage can be a safe definition of Kubrawism. The representative teaching of such Sufis is the manner of seclusion, called “seclusion of Junayd (*khalwat-i Junayd*),”¹⁷⁾ which is practiced

¹⁶⁾ *Shadd al-'izār* mentions a disciple of Sayf al-dīn Bākharzī named Nāṣir al-dīn ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Umar b. Aḥmad *al-Kubrā* who was “following Najm al-dīn Kubrā’s *ṭarīqa*.” Junayd Shīrāzī, *Shadd al-'izār*, pp. 121-122; ‘Īsā b. Junayd Shīrāzī, *Hazār mazār*, pp. 161-162. Bābā Kamāl Jandī’s disciple’s disciple Bahā’ al-dīn bears the name of “Kubrawī” in Kamāl al-dīn Ḥusayn Khwārazmī, *Jawāhir al-asrār wa zawāhīr al-anwār*, ed. M. J. Sharī‘at, vol. 1 (Iṣfahān: Mu’assasa-‘i Intishārāt-i Mash‘āl-i Iṣfahān, 1360/1981-2), p. 129, and “Kubrā” in ‘Abd al-Rahmān Jāmī, *Nafahāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds*, ed. M. ‘Ābidī (Tīhrān: Intishārāt-i Iṭṭilā‘āt, 1370/1991-2), p. 435. DeWeese, “Bābā Kamāl Jandī,” p. 89 supposes that the *nisba* was attached to preclude confusion with Bahā’ al-dīn Naqshband. Bahā’ al-dīn’s son and disciple’s disciple Abū al-Futūḥ, who is also mentioned in *Jawāhir al-asrār* and *Nafahāt al-uns* without the name of Kubrawī/Kubrā, may be identified with Abū al-Futūḥ al-Kubrawī al-Khwārazmī mentioned in Jalāl al-dīn Yūsuf-i Ahl, *Farā‘id-i ghiyāthī*, MS Berlin, Staatsbibliothek, orient Fol. 110, f. 134a-134b.

Kubrawī Sufis seem to have begun to identify themselves as “Kubrawī” from the 16th century on. Sharīf al-dīn Ḥusayn, *Jāddat al-'āshiqīn*, MS IVANRUZ No. 499, f. 5b: “In silsila-‘i ḥasanīya-‘i Hamadānīya wa Kubrawīya.”

¹⁷⁾ It is named after al-Junayd al-Baghdādī (d. 910), but the attribution is dubious.

with the following “eight rules”: (1) ritual purity (*wuḍūʿ*), (2) seclusion (*khalwa*),¹⁸⁾ (3) fasting (*ṣawm*), (4) silence (*sukūt*), (5) recollecting God (*dhikr*), (6) rejecting thoughts (*nafy al-khawāṭir*), (7) binding own heart to the master (*rabṭ al-qalb bi-al-shaykh*), and (8) renunciation of opposing the God and the master (*tark al-iʿtirāḍ ʿalā Allāh wa-ʿalā al-shaykh*). The rules are frequently mentioned in literary works by Najm al-dīn Kubrā and his spiritual descendants.¹⁹⁾ The color symbolism of mystical vision

¹⁸⁾ It may be at first glance strange that seclusion is included in the rules of seclusion, but in the Kubrawīya the “seclusion of Junayd” was defined as a total practice including seclusion.

¹⁹⁾ Najm al-dīn Kubrā, *Fawāʾih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl*, F. Meier, *Die Fawāʾih al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl des Naḡm ad-dīn al-Kubrā* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957), pp. 2-3; Majd al-dīn Baghdādī, *Tuḥfat al-barara fī al-ʿasʿila al-ʿashara*, MS İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1695, f. 30b ff.; Najm al-dīn Rāzī Dāya, *Mirṣād al-ʿibād*, ed. M. A. Riyāhī (Tih-rān: Shirkat-i Intishārāt-i ʿIlmī wa Farhangī, 1352/1973-4), p. 282 ff.; Abū al-Mafākhir Yaḥyā Bākharzī, *Fuṣūṣ al-ādāb*, vol. 2, ed. Ī. Afshār (Tih-rān: Dānishgāh-i Tih-rān, 1345/1966), p. 314 ff.; Nūr al-dīn Isfarāʾinī, *Kāshif al-asrār*, H. Landolt, *Le révélateur des mystères* (Paris: Verdier, 1986), p. 129 ff.; ʿAlāʾ al-dawla Simnānī, *Muṣannaḡāt-i Fārsī*, ed. N. Māyil-i Hirawī (Tih-rān: Shirkat-i Intishārāt-i ʿIlmī wa Farhangī, 1369/1990), p. 82 ff.; ʿAlāʾ al-dawla Simnānī, *al-ʿUrwa li-ahl al-khalwa wa al-jalwa*, ed. N. Māyil-i Hirawī (Tih-rān: Intishārāt-i Mawlā, 1362/1983-4), pp. 358-359; Jibrāʾil Khurramābādī, *Tuḥfat al-faqīr, Dar shabistān-i ʿirfān: majmūʿa-i rasāʾil-i Fārsī az pīrān-i Īrān*, ed. N. Māyil-i Hirawī (Tih-rān: Nashr-i Guftār, 1369/1990-1), p. 128 ff.; O. F. Akimuškin, “Das Traktat des Quṭbaddīn Aḡmad b. ʿImādī Yazdī über die Regeln des mystischen Weges der Hamadāniya-Dahabiya,” ed. A. von Kügelgen, A. Muminov and M. Kemper, *Muslim Culture in Russia and Central Asia, vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th centuries)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), pp. 43-61.

Najm al-dīn Kubrā himself later added two more rules but the enlarged “ten rules” seems not to have been succeeded by his successors. See M. Molé, “Traité mineurs de Naḡm al-Dīn Kubrā,” *Annales islamologiques*, 4 (1963), pp. 25-37, 42-59; Najm al-dīn Kubrā, *Risāla ilā al-hāʾim al-khāʾif min lawmat al-lāʾim*, ed. T. Subḡhānī (Tih-rān: Sāzmān-i Intishārāt-i Kayhān, 1364/1985). Rāzī mentions the added two rules without including them in the rules of “seclusion of Junayd.” Rāzī, *Mirṣād al-ʿibād*, pp. 286-287.

(*wāqi‘a*)²⁰⁾ experienced during the practice, which was described by Kubrá, Rāzī and Simnānī, can be also regarded as characteristic of Kubrawism.²¹⁾

Given these criterion, Sufis who are usually considered to belong to the Kubrawīya can no longer be regarded as such. For example, Sa‘d al-dīn Ḥammūya (d. 1252) was undeniably a direct disciple of Najm al-dīn Kubrá.²²⁾ However, he was, at the same time, a member of an influential Sufi family, which was of Khurāsānian origin and flourished also in Syria.²³⁾ This means that he had a Sufi nature regardless of his affiliation to the Kubrawīya. A more important fact is that his thoughts, as laid out in his written works, were not grounded in Kubrawism but rather in the science of letters (*‘ilm-i ḥurūf*).²⁴⁾ The esoteric meaning of Arabic letters is

²⁰⁾ Visions experienced during the seclusion, which were not always accompanied by colors, played a crucial role in the Kubrawī practice. The masters instructed their disciples through the interpretation of the visions, some of which were recorded in the Kubawī literary works such as Amīr Iqbāl Sijistānī’s *Chihil majlis*, the collected discourses of ‘Alā’ al-dawla Simnānī. Sometimes the instruction was done through correspondence. For example, see Meier, *Die Fawā’ih al-ḡamāl*, pp. 291-292; F. Meier, “Ein Briefwechsel zwischen Šaraf ud-dīn-i Balḥī und Maḡd ud-dīn-i Baḡdādī,” *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. S. H. Nasr (Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch, 1977), pp. 321-366; Nūr al-dīn Isfarā’inī, “Pāsukh ba chand pursish,” Landolt, *Le révélateur des mystères*, pp. 71-79.

²¹⁾ For the color symbolism in the Kubrawīya, see H. Corbin, *L’homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris: Éditions Présence, 1971), p. 72 ff.; J. J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of ‘Alā’ ad-dawla as-Simnānī* (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 135 ff.; Bashir, *Messianic Hopes*, p. 119 ff.

²²⁾ For the relationship between Sa‘d al-dīn Ḥammūya and the Kubrawīya, see also J. J. Elias, “The Sufi Lords of Bahrabad: Sa‘d al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi,” *Iranian Studies*, 27/1-4 (1994), pp. 53-75.

²³⁾ Sa‘d al-dīn’s granduncle Abū al-Fath ‘Umar (d. 1181) emigrated to Dimashq and was appointed there to *shaykh al-shuyūkh* by Nūr al-dīn Zangī (r. 1146-1174), and his descendants occupied the post almost exclusively in the 13th century. L. Pouzet, *Damas au VII^e/XIII^e s.: vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, 2^{ème} ed. (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1991), pp. 213-215. For the genealogy of the family, see R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, I (Wiesbaden: Franz Steiner, 1976), pp. 88-89.

²⁴⁾ For example, Sa‘d al-dīn Ḥammūya, *al-Miṣbāḥ fī al-taṣawwuf*, ed. N. Māyil-i Hirawī (Tihirān: Intishārāt-i Mawlā, 1362/1983-4) is dedicated to the theme.

mentioned only briefly by Kubrá²⁵⁾ and is completely rejected by Nūr al-dīn Isfarā'inī.²⁶⁾ Sa'd al-dīn Ḥammūya's thought is far from Kubrawism, and thus we can not help hesitating to regard him as belonging to the Kubrawīya.²⁷⁾ At the same time, however, his undoubted discipleship to Kubrá and the recognition by later Sufis, such as 'Abd al-Raḥmān Jāmī (d. 1492) who places him among Kubrá's disciples in his hagiographical work *Nafahāt al-uns*,²⁸⁾ also make us hesitate to exclude him completely from the Kubrawīya. In conclusion, he should be regarded as on the borderline between the Kubrawīya and others. *Ṭarīqas*, during those days, had enough flexibility to allow such ambivalence or vagueness.

Nonetheless, the ambivalence must not be allowed for the next generation of Sa'd al-dīn Ḥammūya. His disciple 'Azīz Nasafī (d. ca. 1300) was deeply influenced by the thought of Ibn 'Arabī (d. 1240),²⁹⁾

²⁵⁾ Kubrá, *Fawā'ih al-jamāl*, p. 52.

²⁶⁾ H. Landolt, *Correspondance spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayeni et son disciple 'Alaoddawleh Semnani* (Tehran: Institut franco-iranien; Paris: Adrien-Maisonneuve, 1972), p. 32: "The science of letters is not a science concerning the faith. Rather, it is to be called meaningless sea, whose pearls would not have any value."

²⁷⁾ Some Kubrawī masters described Sa'd al-dīn Ḥammūya as a contemptible person. See M. T. Dānish-pazhūh, "Khirqa-'i hazār mīkhī," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. M. Muḥaqqiq and H. Landolt (Tīhrān: McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1971), p. 170; Amīr Iqbāl Sijistānī, *Chihil majlis*, ed. N. Māyil-i Hirawī (Tīhrān: Intishārāt-i Adīb, 1366/1987-8), p. 256.

²⁸⁾ Jāmī, *Nafahāt al-uns*, p. 422 ff.

²⁹⁾ Nasafī's master Sa'd al-dīn Ḥammūya also could be influenced by Ibn 'Arabī's thought. Some sources count Ibn 'Arabī and his disciple Ṣadr al-dīn Qūnawī (d. 1274) among Ḥammūya's masters. See M. T. Dānish-pazhūh, "Intiqād-i kitāb: Kashf al-ḥaqā'iq tālīf-i shaykh 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad Nasafī," *Farhang-i Īrān-zamīn*, 13 (1344/1965), p. 301. Ibn 'Arabī was deeply engaged in 'ilm al-ḥurūf enough to dedicate the first chapters of *al-Futūḥāt al-makkīya*, his *magnum opus*, to it, and has been regarded as representative of the field in the history of Islamic thought. His insistence on superiority of *walāya* (sainthood) over *nubūwa* (prophethood) is also shared by Ḥammūya. See M. Takeshita, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987), p. 118 ff.; Sa'd al-dīn Ḥammūya, *al-Miṣbāḥ fī al-taṣawwuf*, pp. 137-138; Isfarā'inī, *Kāshif al-asrār*, pp. 54-55; Sijistānī, *Chihil majlis*, p. 172.

and none of Kubrawism is found in his thought.³⁰⁾ Sa‘d al-dīn’s son Ṣadr al-dīn Ibrāhīm Ḥammūya (d. 1322-3) was much more a traditionalist than a Sufi. Both of them have been regarded as Kubrawī Sufis only on the grounds of their connection with Sa‘d al-dīn Ḥammūya. Ṣadr al-dīn Ibrāhīm is famous for his role in Ilkhanid Ghazan (r. 1295-1304)’s conversion to Islam. Recollecting the relationship between Jochid Bärkä (r. 1257-1266) and Sayf al-dīn Bākharzī, it is said that the Mongols’ conversion to Islam in the 13th century was led by the Kubrawīya.³¹⁾ These are, however, misunderstandings caused by disregard for the complexity of *ṭarīqas*.

Kubrawism in the non-Kubrawī lineage

Kubrawism was not always succeeded by Sufis who were affiliated to the Kubrawī lineage. Literary works by remarkably prolific Kubrawī masters were widely read and commentated by Sufis, regardless their origin. Kubrá’s *al-’Uṣūl al-’ashara*, the most popular treatise that he authored,³²⁾ was translated or commentated by not only a Kubrawī ‘Alī Hamadānī but also a Naqshbandī ‘Abd al-Ghafūr Lārī (d. 1506)

³⁰⁾ L. Ridgeon, *‘Azīz Nasafī* (Richmond: Curzon Press, 1998), p. 122 points out the influence of Kubrawism on Nasafī’s thought based on the similarity between “ten rules” of Kubrá and “ten actions of the People of the Path (*‘amal-i ahl-i ṭarīqat*)” mentioned by ‘Azīz Nasafī, *Maqṣad-i aqṣá, Ashi‘at al-lama‘āt-i Jāmi, Sawānih-i Ghazzālī*, ed. H. Rabbānī (Tīhrān: Kitābkhāna-’i ‘Ilmīya-’i Ḥāmidī, 1973), p. 215. That is, however, not sufficiently convincing.

³¹⁾ Contrary to the case of Ṣadr al-dīn Ibrāhīm and Ghazan, while Bākharzī undeniably belonged to the Kubrawīya, his role at Bärkä’s conversion to Islam is uncertain. See Y. Yajima, “Two “Kubrawīs” and the Mongols,” *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies*, 53 (2000), pp. 61-75 [in Japanese].

³²⁾ The “ten principles” discussed in the treatise are different from the above-mentioned “ten rules” enlarged from the “eight rules” of “seclusion of Junayd”. See Molé, “Traité mineurs,” pp. 16-21; Najm al-dīn Kubrá, *La pratique du soufisme: quatorze petits traités*, tr. P. Ballanfat ([Paris]: Éditions de l’éclat, 2002), pp. 139-146. For the “ten principles” in Muḥammad Nūrbakhsh, see Bashir, *Messianic Hopes*, pp. 137-139.

and a Khalwatī Ismā‘īl Haqqī Bursawī (d. 1724).³³⁾ The Sufi doctrines elaborated by Kubrawī authors were succeeded by Sufis who belonged to—or at least regarded themselves as belonging to—*ṭarīqas* other than the Kubrawīya. The color symbolism of mystical visions was also succeeded by the Naqshbandīya,³⁴⁾ and the doctrine about subtle center (*latīfa*)³⁵⁾ by the Suhrawardīya.³⁶⁾ Even the “seclusion of Junayd” is found in *ṭarīqas*, such as the Qādirīya and the Tījānīya.³⁷⁾

In this way, non-Kubrawism is sometimes found in the Kubrawī lineage, and Kubrawism in non-Kubrawī lineage. The borderline of the Kubrawīya, or *ṭarīqas* in general, is of ambiguous nature.

Conclusion

The spread of the Kubrawī lineage, that is, the increase of Sufis whose *silsilas* are connected to Najm al-dīn Kubrā, was not always accompanied by the spread of Kubrawism. At the same time, Kubrawism could spread without the Kubrawī lineage. In addition,

³³⁾ F. Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker: ‘Ain al-quḍāt al-Hamaḍānī, Naḡm ad-dīn al-Kubrā, Naḡm ad-dīn ad-Dāja,” *Der Islam*, 24 (1937), pp. 15-19; M. Molé, “La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Din Kobrā par ‘Ali b. Shihāb al-dīn Hamadani,” *Farhang-i Īrān-zamīn*, 6 (1337/1958), pp. 38-66; Najm al-dīn Kubrā, tr. and com. ‘Abd al-Ghafūr Lārī, *al-Uṣūl al-‘ashara*, ed. N. Māyil-i Hirawī (Tihrān: Intishārāt-i Mawlá, 1363/1984); M. Kara, *Tasavvufi hayat* (İstanbul: Dergāh Yayınları, 1980), pp. 31-70.

³⁴⁾ A. F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: the Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), p. 103 ff.

³⁵⁾ The doctrine of subtle centers was elaborated especially by Simnānī. See Corbin, *L’homme de lumière*, p. 132 ff.; Elias, *The Throne Carrier of God*, pp. 157-160.

³⁶⁾ Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 237.

³⁷⁾ T. Zarcone, “La Qādiriyya en Asie centrale et au Turkestan oriental,” *Journal of the History of Sufism*, 1-2 (2000), pp. 315-317; B. Radtke, “The Eight Rules of Junayd: A General Overview of the Genesis and Development of Islamic Dervish Orders,” *Reason and Inspiration in Islam*, ed. T. Lawson (London and New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005), pp. 490-502.

judging from literary sources, they rarely identified themselves as “Kubrawī” Sufis, especially in the first two or three centuries. Membership of or belonging to a *ṭarīqa* is sometimes ambiguous, objectively as well as subjectively.

It is well known that Sufis have played crucial political, social, economical, and cultural roles in Central Asian history, and their activities are often regarded as those of the *ṭarīqas* to which they belong. Of course, such categorization is sufficiently valid in many cases; however, considering the complexity of the form of *ṭarīqas*, we should be cautious when situating *ṭarīqas* in Central Asian history.

**ON PRIVATE ARCHIVES
RELATED TO THE DEVELOPMENT
OF THE NAQSHBANDĪYA-MUJADDIDĪYA
IN THE FERGHANA VALLEY**

KAWAHARA Yayoi

Introduction

The purpose of this article is to introduce some important sources on the process of the development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Ferghana Valley during the 19th and early 20th centuries. The Mujaddidīya, the new school of the Naqshbandīya, was born in 17th century India. The founder, Khwāja Aḥmad Sirhindī (1564-1624), was called “mujaddid-i alif al-thānī” (renewer of the second millennium), from which this new school derived its name, “Mujaddidīya.”

The development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Amirate of Bukhara has been well studied in recent years. The doctrine of the Mujaddidīya was introduced to Central Asia comparatively soon after its establishment between the end of the 17th century and the mid-18th century. At the beginning of its propagation in the Amirate of Bukhara, there seemed to be two main groups; that of Khwāja Ḥabīb Allāh (d. 1699/1700), who studied under Muḥammad Ma‘šūm (d.

1668), one of the sons of and the most influential successor of Khwāja Aḥmad Sirhindī, and that of Mūsá khān Dabhdīdī (d. 1776) (hereafter: the Dabhdīdī branch), who studied under Miyān ‘Ābid (d. 1747), grand-disciple of Muḥammad Sa‘īd, another son and successor of Khwāja Aḥmad Sirhindī. The rulers of Bukhara became their disciples and the Mujaddidīya rapidly propagated there. Shāh Murād (r. 1785-1800) first became a disciple of Shaykh Ṣafar (d. 1785), one of the successors of Khwāja Ḥabīb Allāh, and then of Miyān Faḏl Aḥmad (d. ca. 1816), one of the fourth-in-line successors of Muḥammad Ma‘šūm and from Peshawar. However, when Amīr Ḥaydar (r. 1800-1826) after receiving a diploma from Miyān Faḏl Aḥmad became the disciple of Muḥammad Amīn Dabhdīdī (d. 1811), the Dabhdīdī branch seems to have gained supremacy over the other.¹⁾

Indeed, some sufi *shaykhs* belonging to the *silsila* of the Dabhdīdī branch through the *shaykhs* from the Ferghana Valley played active roles in the *tariqa* activities in the 19-20th centuries Eastern

¹⁾ As for the development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Amirate of Bukhara, see Baxtiyor Babadžanov, “On the History of the Naqšbandīya Muğaddidīya in Central Māwarā’annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries,” *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. Michael Kemper, Anke von Kügelgen and Dmitriy Yermakov (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), pp. 385-413; Anke von Kügelgen, “Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit,” *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries, vol. 2 Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper and Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998), pp. 101-151. A. von Kügelgen pointed out the possibility that there existed some enmity between the Dabhdīdī branch and Khwāja Ḥabīb Allāh’s one. One possible reason is that Miyān Faḏl Aḥmad was forced to return to Peshawar, his birthplace, after Amīr Ḥaydar became a disciple of his second master Muḥammad Amīn Dabhdīdī and another reason is that there is no description of the Khwāja Ḥabīb Allāh’s group in the hagiographical sources written by the Dabhdīdī branch. Von Kügelgen, “Die Entfaltung der Naqšbandīya Muğaddidīya,” pp. 116-117, 130.

Turkistan.²⁾ Furthermore, the hagiographical sources of the Dabhbīdī *shaykhs* include some information about their relationships with the rulers of Khoqand. For example, Khalīfa Khudāyār, one of the successors of Mūsá khān Dabhbīdī kept company with Īrdāna-bī (r. ca. 1758-1768/69); and Khalīfa Muḥammad Amīn, another successor of Mūsá khān Dabhbīdī, lived in exile under the protection of ‘Ālim khān (r. 1798/99-1809) in Khoqand.³⁾ In addition, a Khoqand historical source also describes the relationship of the rulers with the Dabhbīdī *shaykhs*. Nārbūta-bī (r. 1768/69-1798/99) sought refuge in Dabhbīd under the protection of Mūsá khān for two years before his enthronement.⁴⁾ Therefore, we can infer that the Dabhbīdī *shaykhs* wielded influence over the Ferghana Valley at the early period of the Khanate of Khoqand.

However, only very fragmentary information about the Mujaddidī *shaykhs* in general and needless to say about the *shaykhs* of the Dabhbīdī branch in the Ferghana Valley has come down to us. Historical sources of Khoqand provide considerable information on some *shaykhs* who played active political roles at the court of the Khanate, but their *silsilas* have not been studied at all. For example, Miyān Faḏl Aḥad (d. 1869) and his cousin Miyān Faḏl Khalīl (d.

²⁾ Thierry Zarcone, “Sufi Private Family Archives: Regarding Some Unknown Sources on the Intellectual History of Sufi Lineages in 20th Century Xinjiang,” *Studies on Xinjiang Historical Sources in 17-20th Centuries*, ed. James A. Millward, Shinmen Yasushi and Sugawara Jun (Tokyo: The Toyo Bunko, 2010; Toyo Bunko Research Library 12), pp. 146-148. The Naqshbandī *shaykhs* in the present day Central Asia also belong to the Dabhbīdī branch, but their *silsila* is not through the *shaykhs* from the Ferghana Valley at the period of the Khanate of Khoqand. See Bakhtiyar Babajanov, “Le Renouveau des Communautés Soufies en Ouzbékistan,” *Cahier d’Asie Centrale*, 5-6, *Boukhara-la-Noble* (Tachkent-Aix-en-Provence: Édisud: 1998), pp. 294-301, 305-306.

³⁾ Babadžanov, “On the History of the Naqšbandīya Muğaddidīya,” pp. 393, 397.

⁴⁾ Muḥammad Ḥakīm khān, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol. II, ed. Kawahara Yayoi and Haneda Koichi (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2006; *Studia Culturae Islamicae* No. 81), p. 16.

1868/69), from Peshawar and the descendants of Khwāja Aḥmad Sirhindī played important political roles in the government during the later period of the Khanate of Khoqand.⁵⁾ Although, judging from their origins, they were likely the Mujaddidī *shaykhs*, their *silsilas* have not been clarified.

In this article, I would like to introduce documents which shed light on the development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Ferghana Valley. In our recent expeditions to the Ferghana Valley, we discovered eight documents, *ijāzat-nāmas* (or *irshād-nāmas*) and *silsila-nāmas* of the Naqshbandīya-Mujaddidīya, written in the 19-20th centuries and privately preserved until today.⁶⁾ An *ijāzat-nāma* is a diploma given

⁵⁾ Miyān Faḥl Aḥad, having migrated to Khoqand from Bukhara in the Muḥammad ‘Alī khān (r. 1823-1842) reign, continued to have influence as the most powerful *shaykh* of the Naqshbandīya in the Khanate of Khoqand, up to the period of the third reign of Khudāyār khān (r. 1845-58, 1862-63, 1865-75), contributing as a mediator between the rulers and the opposition. *Taarikh Shakhrokhi, Istoriia vladetelei Fergany, sochinenie Molly Niiazi (sic.) Mukhammed ben Ashur Mukhammed, khokandtsa*, ed. N. N. Pantusov (Kazan’, 1885), pp. 113, 132, 167-169. His cousin Miyān Faḥl Khalīl also had great political influence over the rulers of Khoqand. He visited the Russian Empire as the ambassador of Muḥammad ‘Alī khān in 1841 and met with the Emperor Nikolay I. Īshān Khwāja Qārī Tāshkandī, *Khulāṣat al-aḥvāl*, MS IV AN RUz 2084, ff. 121a-122a; N. A. Khalḥīn, *Rossii i khanstva Srednei Azii (pervaia polovina XIX veka)* (Moscow: Izd-vo nauka Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1974). p. 334. After their death in 1868/69, the first son of Miyān Faḥl Aḥad, Īshān Jān, succeeded his father. *Taarikh Shakhrokhi*, p. 299. *Miyāns* (or *ṣāhibzādas*) have been reported as the most superior *sayyid* group in the Khanate of Khoqand. Ch. Ch. Valikhanov, “[Kashgarskii dnevnik II],” *Sobranie sochinenii v piati tomakh*, vol. 3 (Alma-Ata: Glav. red. Kazakhskoi Sov. Entsiklopedii, 1985), p. 50; Ch. Ch. Valikhanov, “O sostoianii Altishara ili shesti gorodov kitaiskoi provintsii Nan-lu (Maloi Bukharii) v 1858-1859 godakh,” *Sobranie sochinenii v piati tomakh*, vol. 3 (Alma-Ata: Glav. red. Kazakhskoi Sov. Entsiklopedii, 1985), p. 82.

⁶⁾ These eight documents were discovered during our field research in 2003-2010. Documents 1-6 have already been introduced in Japanese by the author with their facsimile in 2010. Kawahara Yayoi, “The Development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Ferghana Valley at the Period of the Khanate of Khoqand,”

by the master to his disciples who have completed their training and education on Sufism. While a *silsila-nāma* is not a diploma itself, it does indicate the *silsila* of *shaykhs* of a specific Sufi branch. Although it is difficult to establish how many such *ijāzat-nāmas* and *silsila-nāmas* were issued or written at that time in whole and what part these eight occupy in the overall volume of such documents, they provide us the chance to observe the situation of *tariqa* activities in the Ferghana Valley, since these documents were found from all over this area, i.e. in all of the four main cities of the Khanate of Khoqand and their suburbs; Khoqand, Marghilan, Andijan, and Namangan. Although the existence of *ijāzat-nāmas* or *silsila-nāmas* does not directly indicate the development of its sufi branch, from these documents, we can observe the master-disciple lineage and how they were related to each other, which reveals certain aspects of the development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya at that time. This article focuses on its process and the master-disciple relationships rather than on the doctrine of the Naqshbandīya-Mujaddidīya itself.

***Ijāzat-nāmas* and *silsila-nāma* found in the Ferghana Valley**

All of these eight documents describe the *silsilas* from the Prophet Muḥammad to the addressees. However, since all *silsilas* come down to the addressees through Khwāja Aḥmad Sirhindī and then through Mūsá khān Dahbīdī, in this article only the lineage beginning from

Inner Asian Studies, No. 25 (2010), pp. 31-54 (in Japanese). In addition to these eight documents, we discovered one more *ijāzat-nāma* given to a certain Īshān Sayyid Mīr Kamāl al-dīn, the *silsila* of which comes down from Khwāja Aḥmad Kāsānī Makhdūm-i A‘zam through Āfāq Khwāja. It attracts our interest because the *silsila* indicates that the fifth-in-line successor of Makhdūm-i A‘zam, ‘Abd al-Khāliq Hindūstānī, also studied under Miyān ‘Ābid, an Indian Mujaddidī *shaykh*, in addition to his first master Āfāq Khwāja, but we will take this matter up at the next opportunity.

Mūsá khān Dahbīdī is indicated.⁷⁾

Document 1. *Ijāzat-nāma* given to Bābā Khwāja

Present-day owner: M. Nabikhanov (Ferghana province, Beshariq district, Qaraqoyli village)

Size: 47.9 x 30 cm

Date: Sha‘bān 1309 (March 1st - March 29th 1892)

Addressor (seal): Muḥammad Mūsá Khwāja ibn ‘Abd al-Ṣāliḥ Khwāja (the seal is applied twice)

Addressee: Bābā Khwāja

Silsila: Mūsá khān Khwāja, Khalīfa Muḥammad Ṣiddīq, Khalīfa Muḥammad Ḥusayn, Īshān Mūsá Khwāja, Īshān Bābā Khwāja.

Oral information: The owner of this document, Nabikhanov, corresponds to the fifth descendant of Bābā Khwāja. According to him, Mūsá Khwāja is

⁷⁾ However, only document 5 indicates the *silsila* of Khwāja Aḥmad Sirhindī as that of Qādirīya. Although it is well known that Khwāja Aḥmad Sirhindī had inherited some *silsilas*, including both of the Qādirīya and the Naqshbandīya (see Johan G. J. Ter Haar, “The Naqshbandī Tradition in the Eyes of Aḥmad Sirhindī,” *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman: Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985*, ed. Marc Garborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (Istanbul-Paris: Éditions ISIS, 1990), p. 77), the question why document 5 does not show the most famous *silsila* of Khwāja Aḥmad Sirhindī, Naqshbandīya, but shows that of Qādirīya, needs further analysis. Cf. Kawahara Yayoi, “The Development of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ferghana Valley during the 19th and Early 20th Centuries,” *Journal of the History of Sufism*, 6, 2012 (forthcoming).

All of the others correspond with each other, except for few omissions, reversals, and insertions of some *shaykhs*. About the *silsila* from the Prophet Muḥammad to Khwāja Aḥmad Sirhindī, see Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet, The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (University of South Carolina Press, 1998), pp. 86-87. As for the *silsila* after Khwāja Aḥmad Sirhindī, only documents 2 and 6 indicate that Miyān ‘Abd al-Aḥad Makhdūm got a diploma not only from Khwāja Muḥammad Sa‘īd, but also from Miyān Muḥammad Ma‘šūm, although others do not mention the latter. About the general *silsila* from Khwāja Aḥmad Sirhindī to Mūsá khān Dahbīdī, see von Kügelgen, “Die Entfaltung der Naqshbandīya Muḡaddidīya,” p. 114.

the father of Bābā Khwāja and his tomb is located in his village Qaraqoyli. The tomb of the father of Mūsá Khwāja, ‘Abd al-Šāliḥ Khwāja, whose name is seen on the seal, is located in the neighboring village of Patar (Tajikistan, Soghd province, Kanibadam district).

Remark: The material and the oral information show that this document is issued from father to his son and the addressor, Mūsá Khwāja, lived and participated in the *tariqa* activities in Qaraqoyli or Patar villages (between the cities of Khujand and Khoqand).

Document 2. *Ijāzat-nāma* given to Tāsh Fūlād

Present-day owner: Y. Muhammadov (Ferghana province, Beshariq district, Qaraqoyli village)

Size: 36 x 24.9 cm

Date: 130x? (the fourth digit is missing. 1300-1309: November 12th 1882 - July 25th 1892)

Addressor (seal): Khalīfa Khāl Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Šūfi

Addressee: Tāsh Fūlād

Silsila: Sayyid Mūsá khān Dahbīda (sic.), Khalīfa Muḥammad Šiddīq, Khalīfa Muḥammad Amīn, Khalīfa Ḥusayn, Khalīfa ‘Abd al-‘Azīz Namangānī, Khalīfa Khāl Muḥammad (also known as Bandī Īshān), Tāsh Fūlād.

Oral information: The present-day owners of documents 1 and 2 are cousins from their paternal lines, i.e. Muhammadov is also a descendant of Bābā Khwāja, the addressee of document 1. But Muhammadov does not know about his relationship to the people indicated in the document 2.

Document 3. *Ijāzat-nāma* given to Īshāncha Īshān Khwāja

Present-day owner: S. Mastanov (Ferghana province, Uch Koprik district, Katta Kenagas village)⁸⁾

Size: 55 x 32 cm

⁸⁾ This document is one of the exhibits at the Katta Kenagas branch of the Regional Museum of Ferghana.

Date: 1267 (November 6th 1850 - October 26th 1851)

Addressor (seal): Ba Dāvud Khwāja az Quṭb Nizāmī Khudāband ibn Fayẓ Panāhī? (bottom left)

Īshān Khwāja Ṣadr-i mudarris bin Muḥammad Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām marḥūm (bottom right)

Addressee: Īshāncha Īshān Khwāja

Silsila: Khwāja Mūsá khān, Khalīfa Muḥammad Ṣiddīq, Shaykh Muḥammad Ḥusayn, the addressor (see below), Īshāncha Īshān Khwāja bin Nabīra Khwāja.

Oral information and Remark: See those of document 4.

Document 4. *Ijāzat-nāma* given to Muḥammad Nizām al-dīn Khwāja

Present-day owner: S. Mastanov (Same as document 3)⁹⁾

Size: 54.2 x 32 cm

Date: 1272? (September 13th 1855 - August 31st 1856)¹⁰⁾

Addressor (seal): Muḥammad Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām (bottom left)

Īshān Khwāja Ṣadr-i mudarris bin Muḥammad Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām marḥūm (in the margin to the right)

Addressee: Muḥammad Nizām al-dīn Khwāja

Silsila: Khwāja Muḥammad Mūsá khān, Khalīfa Ṣiddīq, Muḥammad Ḥusayn, the addressor (see below), Muḥammad Nizām al-dīn Khwāja, the son of Īshān Nabīra Khwāja.

Oral information of documents 3 and 4: The present owner of these documents Mastanov is the great-grandson of Muḥammad Nizām al-dīn Khwāja.

The tomb of Nabīra Khwāja is located in the center of Katta Kenagas village, where the remnants of his *chilla-khana* and *qari-*

⁹⁾ This document is also one of the exhibits at the Katta Kenagas branch of the Regional Museum of Ferghana.

¹⁰⁾ It also seems that the third digit 7 is corrected from 6 or vice versa. 1262: December 30th 1845 - December 19th 1846.

khana still exist. The central cemetery of the village surrounds this complex at present time. The tomb of Muḥammad Niẓām al-dīn Khwāja is located in Ishan Qorghancha mahalla in the same Katta Kenagas village. This mahalla is said to have been the base place of operations for Muḥammad Niẓām al-dīn, and Mastanov remembers that there was a mosque, a *madrasa*, a *chilla-khana* and even a *hammam* until the Soviet era.¹¹⁾ About 20 families of his descendants live in this village at present.¹²⁾

In addition to documents 3 and 4, Mastanov keeps many other documents such as a genealogy of Nabīra Khwāja and land-related documents, most of which belong to Muḥammad Niẓām al-dīn Khwāja. According to these documents, Nabīra Khwāja died between June 1863 and July 1864 and Muḥammad Niẓām al-dīn Khwāja between May-June 1884 and July-August 1885.

It calls to our attention that the grandson of Muḥammad Niẓām al-dīn Khwāja, Ẓiyā al-dīn Ḥazīnī (1867-1923), was a famous Sufi poet in the early 20th century.¹³⁾ According to one of the biographies of poets, “Tazkirai Qayyumiyy,” Ḥazīnī was a disciple of Ḥakīm Khalīfa (the addressor of document 5).¹⁴⁾ It indicates a close relationship between Muḥammad Niẓām al-dīn Khwāja’s families and Ḥakīm Khalīfa along

¹¹⁾ According to the list of the residential places published during the period of the Russian reign, there existed a village named “Kurgancha Nizametdin” near Katta-Kenagas. *Spisok naseleennykh mest Ferganskoi Oblasti* (Skobelev: Tipografiia Ferganskago Oblastnogo Pravleniia, 1909), p. 66. It was likely the origin of the present “Ishan qorghancha” *mahalla*, which means even the village was named after him.

¹²⁾ Sawada Minoru, “Islamic Sacred Places in the Ferghana Valley,” *Islamic Sacred Places in Central Asia: The Ferghana Valley and Kashghar Region* (Silk Roadology, vol. 28, *Bulletin of the Research Center for Silk Roadology*) (Nara: Research Center for Silk Roadology, The Nara International Foundation, 2007, in Japanese), pp. 3-4.

¹³⁾ A. Madaminov and M. Turdialiev, “Khazini,” *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar’*, ed. S. M. Prozorov, vyp. 4 (Moscow: Vostochnaia literatura, 2003), pp. 86-87.

¹⁴⁾ Po‘lotjon Dommula Qayyumov, *Tazkirai Qayyumiyy*, 3, (Tashkent: O‘zRFA Qo‘lyozmalar instituti tarixiy nashriyot bo‘limi, 1998), pp. 562-563.

with his master Majdhūb Namangānī (see below).

It is extremely interesting that the tomb of Buzurg Khwāja, the son of Jahāngīr Khwāja (d. 1828), the famous *Makhdūmzāda shaykh*, who accompanied Ya‘qūb beg (d. 1877) to Kashgar, is also located in the same cemetery as Nabīra Khwāja’s tomb.¹⁵⁾ Taking into consideration that Buzurg Khwāja, Nabīra Khwāja and his sons were contemporaries, we can guess that *Makhdūmzāda* and the Mujaddidī *shaykhs* played active role in the *tariqa* in the same village at the same time.

Remark of documents 3 and 4: Both documents lack the names of the addressors in the sentences. So we need to identify the addressors from the seals on the documents. Both of these documents have two seals. Taking into consideration that addressees of these documents are brothers and sentences of these documents are almost the same, Īshān Khwāja, whose seals are seen in the both of them, is probably the addressors of both of the documents.

However, still remain questions concerning the seals put on the documents. In the seal of Īshān Khwāja, his father Muḥammad Sulaymān Khwāja is described as deceased (marḥūm), but another seal on document 4 definitely belongs to Muḥammad Sulaymān Khwāja.¹⁶⁾

Regarding Nabīra Khwāja and his sons, Īshāncha Īshān Khwāja and Muḥammad Nizām al-dīn Khwāja, some questions also remain. “Nabīra Khwāja” seems to be a nickname, but his real name is not clear.¹⁷⁾ Furthermore, it is also not clear under whom Nabīra Khwāja studied and who succeeded his *tariqa*, if his sons got diplomas from

¹⁵⁾ Sawada, “Islamic Sacred Places in the Ferghana Valley,” p. 3; Shinmen Yasushi and Kawahara Yayoi, “Buzurg Khan Tora and His Mazar in Katta Kenagas Village,” in *Islamic Sacred Places in Central Asia: The Ferghana Valley and Kashghar Region* (in Japanese), pp. 91-92.

¹⁶⁾ The correction about the number of the year on that document may relate this problem, but we cannot say for certain. As for Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām, see document 8.

¹⁷⁾ According to the genealogy of Nabīra Khwāja kept by Mastanov, his father’s name is Muḥammad Ṣiddīq. So Nabīra Khwāja is not “Īshān Khwāja.”

other masters, and one of them, Muḥammad Niẓām al-dīn Khwāja, constructed a base of *tariqa* in a different place from that of his fathers', though in the same village.

Document 5. *Ijāzat-nāma* given to Shāh Anjuman Khwāja

Present-day owner: E. Sayyidaripov (Ferghana province, Ferghana district, Shahimardan village)

Size: 42 x 36 cm

Date: Not mentioned (likely the second half of the 19th century)¹⁸⁾

Addressor (seal): ... (not clear) Muḥammad Khwāja Īshān ... (not clear) Khwāja Īshān

Addressee: Shāh Anjuman Khwāja

Silsila: Sayyid Mūsā khān Dahbīdī, Muḥammad Şiddīq, Muḥammad Amīn, from the last two to Khalīfa Ḥusayn, ‘Abd al-‘Azīz Namangānī known as Majdhūb, Khalīfa Ḥakīm Khūqand (sic.), the addressor (mentioned in the seal), Shāh Anjuman Khwāja Khalīfa, the son of Khāliq Khwāja Īshān.

Oral information: The present owner of this document Sayyidaripov is a descendant of Shāh Anjuman Khwāja Khalīfa. The members of his family continued to live in Shahimardan from generation to generation and serve as the *shaykhs* of the mausoleum of “Shahimardan” which is one of the most famous *mazars* in the Ferghana Valley, and is regarded as the tomb of ‘Ali ibn Abi Talib. In addition to this document, Sayyidaripov owns the genealogy of Shāh Anjuman Khwāja which verifies him as a *sayyid*.¹⁹⁾

¹⁸⁾ Since this document describes the fourth-in-line disciples of Khalīfa Muḥammad Ḥusayn, it was probably issued in the second half of the 19th century or thereafter.

¹⁹⁾ *Mazar Documents from Xinjiang and Ferghana (facsimile)*, vol. 3, ed. Ashirbek Muminov, Nadirbek Abdulahatov and Kawahara Yayoi, (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2007; Studia Culturae Islamicae No. 88), p. 21.

Document 6. *Ijāzat-nāma* given to Mullā Muḥammad ‘Abd al-Razzāq**Present-day owner:** M. Abdurahmanov (Andijan province, Andijan city)**Size:** 51 x 45 cm**Date:** Not mentioned (likely the second half of the 19th century)²⁰⁾**Addressor:** Mullā Ḥājjī Muḥammad**Addressee:** Mullā Muḥammad ‘Abd al-Razzāq

Silsila: This document provides a more detailed *silsila* as follows: Khwāja Mūsā khān Dahbīdī passed on his knowledge to Khalīfa Muḥammad Ṣiddīq and Khalīfa Muḥammad Amīn, then continuously from Khalīfa Muḥammad Ṣiddīq to Khalīfa Ḥusayn. Majdhūb Namangānī, first became a disciple of Khalīfa Muḥammad Amīn, but could not complete his education until the death of his master. Then he got diplomas from Khalīfa Mīrzā Bābā bīk and Khalīfa Īsh Muḥammad, both of whom were the khalīfas of Khalīfa Muḥammad Amīn. Afterwards, he got a diploma from Khalīfa Muḥammad Ḥusayn, and then also got a diploma from Shaykh al-islām Dhākir Khwāja, Ḥāzrat Mawlavī, and one of the disciples of the latter, Āfāq Khwājam. Khalīfa ‘Abd al-‘Azīz Majdhūb Namangānī passed on his knowledge firstly to Mullā Sayyid Aḥmad Īshān, secondly to his own son Mullā Abū al-Qāsim Makhdūm, and thirdly to Mullā Khāl Muḥammad Chustī (the issuer of document 2, although it lacks his *nisba* “Chustī”). Mullā Ḥājjī Muḥammad, the son of Mullā Sayyid Aḥmad Īshān got diplomas from all of these three *shaykhs*. Mullā Ḥājjī Muḥammad gave his permission to Mullā Muḥammad ‘Abd al-Razzāq.

Oral information: The present owner of this document Abdurahmanov is a research fellow at the Regional Museum of Andijan and bought this document for the purpose of his research, so he has no relation to the original owner.

Remark: According to a Khoqand historical source, Ḥāzrat Mawlavī (Īshān Mawlavī) was the master of ‘Ālim khān and followed the oral

²⁰⁾ See note 18.

litany (*jahrīya*)²¹⁾ and Dhākīr Khwāja Shaykh al-islām Namangānī was the master not only of ‘Umar khān (r. 1809-1822) but also of all the *amirs* in the Khanate.²²⁾ However, it provides no more information of their *tariqa* activities.

Document 7. *Ijāzat-nāma* given to Mullā Īr Muḥammad Dāmullā

Present-day owner: T. Buzrukov (Ferghana province, Kokand city)

Size: 31.5 x 27 cm

Date: 1343 (August 2nd 1924 - July 21st 1925)

Addressor (seal): Ghiyāth al-dīn Khwāja ibn Īshān Naṣr al-dīn Khwāja bin Īshān Jalāl al-dīn Khwāja Chusṭī

Addressee: Mullā Īr Muḥammad Dāmullā

Silsila: Mūsá Khwāja, Khalīfa Muḥammad Ṣiddīq, Khalīfa Muḥammad Ḥusayn, Īshān Jalāl al-dīn Khwāja, Ghiyāth al-dīn Khwāja, Mullā Īr Muḥammad Dāmullā.

Oral information: This document is kept by Buzrukov with four other documents pertaining to the Qādirīya order, which are related to his ancestors. However, he has no information about his relationship to the people in this document.

Remark: Because of the lack of information from the present owner, we unfortunately do not know whether this document was issued in Chust, which was indicated as the *nisba* of the addressor, or in Khoqand, where this document is kept. However, it is interesting that this document was issued during the Soviet era. This indicates the *tariqa* was active even in 1920s.

Document 8. *Silsila-nāma* of Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām

Present-day owner: N. Hasanov (Andijan province, Akhunbabaev district)

Size: 454 x 31 cm

²¹⁾ Muḥammad Ḥakīm khān, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol. II, p. 92.

²²⁾ Muḥammad Ḥakīm khān, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol. II, p. 247.

Date: Not mentioned (likely after the death of Sulaymān Khwāja in 1844)

Silsila: This document is not an *ijāzat-nāma*, but only a *silsila*. The genealogical tree shows as follows: Khwāja Muḥammad Mūsá khān, Khalīfa Muḥammad Şiddīq, Shaykh Khalīfa Ḥusayn, Īshān sayyid Muḥammad Dāvud, Sayyid Sulaymān Khwāja Īshān Shaykh al-islām wal-muslimīn.

Oral information: The present-day owner of this document does not know whether he is related to the people indicated in the document.

Remark: This document shows the names of friends of the God (asāmī-i awliyā Allāh) and their lineage (*nisbat*). Indeed, the tree indicates the lineage of the Naqshbandīya-Mujaddidīya *shaykhs* at the end of the long document. This document was probably written by the successors or the devotees of Sayyid Sulaymān Khwāja Īshān after his death, because the eulogy “May (God) sanctify his secret (quddisa sirrahu)” follows his name. According to a Khoqand historical source, Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām Namangānī, the son of Dhākir Khwāja Shaykh al-islām Namangānī (See document 6), served as an envoy from Muḥammad ‘Alī khān to Bukharan Amīr Naşr Allāh and was killed in 1844 by Qipchaqs.²³⁾ This Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām’s seal was found on documents 3 and 4, while the person seen in the other seal on document 3 can be probably identified as his master Īshān sayyid Muḥammad Dāvud.

Comparing these documents with each other, we can establish a table of the master-disciple lineage in the Ferghana Valley. All eight documents indicate the lineage, which passed through Khalīfa Muḥammad Ḥusayn, the grand-disciple of Mūsá-khān. This means

²³⁾ Muḥammad Ḥakīm khān, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol. I, ed. Kawahara Yayoi and Haneda Koichi (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2009; Studia Culturae Islamicae No. 95), pp. 540-541; Muḥammad Ḥakīm khān, *Muntakhab al-tawārīkh*, vol. II, pp. 618-619, 685.

Khalīfa Muḥammad Ḥusayn led many disciples before his death in 1833/34. In later years these disciples played roles in the propagation of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Ferghana Valley.

Among these disciples, it seems that ‘Abd al-‘Azīz Majdhūb Namangānī played the most important role in the development of the Mujaddidī activities in the Ferghana Valley. In this regard, we should note that Majdhūb Namangānī is also known as the author of the “Tadhkira-i Ḥaẓrat Majdhūb Namangānī,”²⁴⁾ which contains a lot of information about the Mujaddidī *shaykhs*, activities of Mūsá khān in Dabhīd, and the disciples of Mūsá khān. Viewed in this light, document 6 is valuable because it contains information about some masters of Majdhūb Namangānī, such as Dhākīr Khwāja Shaykh al-islām, and Īshān Mawlavī, along with Muḥammad Amīn and Khalīfa Muḥammad Ḥusayn.

Conclusion

This article introduced eight privately held *ijāzat-nāmas* and *silsila-nāma*. Based on the analysis on the documents above, we can conclude that the Naqshbandīya-Mujaddidīya was widely present in the Ferghana Valley not only at the period of the Khanate of Khoqand but also thereafter. It is worthy of note that all of the *silsilas* studied here are of the Dabhīdī branch. This phenomenon could well explain its spread to Eastern Turkistan.

However, Miyān Faẓl Aḥad and his cousin Miyān Faẓl Khalīl, who took active role in the government in the later period of the Khanate of Khoqand, did not appear in these documents. Therefore, it seems that the activities of the *miyāns* and those of the *shaykhs* of the Dabhīdī branch should be regarded as independent of each other.

In forthcoming studies we should examine the following important

²⁴⁾ ‘Abd al-‘Azīz Majdhūb Namangānī, *Tadhkira-i Ḥaẓrat Majdhūb Namangānī / Tadhkirat al-awliyā*, MS IV AN RUz 2662/2.

key points: the *silsila* and the activities of the *miyān shaykhs*, the relationships of the *shaykhs* of the Dahbīdī branch with the rulers of the Khanate of Khoqand, the political activities of the *shaykhs* such as Īshān Mawlavī, Dhākir Khwāja Shaykh al-islām, and Sulaymān Khwāja Shaykh al-islām, the rivalry between them and the other branches. At the same time analyzing the relationship between the *shaykhs* of the two branches will contribute to illustrate the whole picture of the expansion and the development of the Naqshbandīya-Mujaddidīya in the Ferghana Valley.

**'DIS-ORDERING' SUFISM
IN EARLY MODERN CENTRAL ASIA:
SUGGESTIONS FOR RETHINKING THE SOURCES AND
SOCIAL STRUCTURES OF SUFI HISTORY
IN THE 18TH AND 19TH CENTURIES**

Devin DeWeese

One of the major problems in the religious history of Central Asia is the fate of Sufism in the region during the past two or three centuries. We know that Sufism was a pervasive religious, intellectual, and cultural phenomenon in Central Asia beginning from the Mongol period, and social groups organized on the basis of Sufi affiliations were important factors in political, social, and economic affairs; this much is clear even though the historical study of Sufism in Central Asia remains in its infancy. Yet we also know that Sufism became all but invisible in Central Asia during the 20th century, at least under that 'name,' and it is extremely difficult to draw direct connections between groups claiming to represent Sufi doctrine, practice, or communal organization in post-Soviet Central Asia, and what we know of Sufism in the 18th and even 19th centuries.

What, then, happened to Sufism in Central Asia during the 20th century, and how were 20th-century developments related to trends emerging

already in the 18th and 19th centuries? Clearly some of the answers to these questions must be based on extensive ethnographic research on the 'revival' of Sufi activity at present, and on efforts to reconstruct the history of Sufi communities during the dimly visible Soviet era; archival references to the activity of Sufi groups or individuals during the Soviet era may also yield useful insights. But an important element in answering these questions must come from a better understanding, and a reconceptualization, of developments in the 18th and 19th centuries.

There are of course many reasons for the failure to assess properly the recent history of Sufism in Central Asia; we face the usual problems of access to source materials, obstacles to ethnographic study, political pressures, and resistance by groups or individuals that believe they have a stake in a particular outcome of research on Sufism. But the failure rests, in large measure, upon conceptual inadequacies, upon a failure to grapple with more basic issues in understanding how 'Sufism' manifested itself in various periods. Ultimately, grappling with the issue of Sufism's fate in recent centuries demands that we more clearly define precisely what we mean when we speak of 'Sufism,' 'Sufi orders,' or anything defined in terms of a relationship to the intellectual, disciplinary, and communal legacies of 'Sufi' traditions.

Of particular importance, I would argue, is the problem of connecting Soviet-era and post-Soviet manifestations of Sufism with earlier currents, across the divide of the early Soviet period. This problem is especially important in connection with Sufism: its representatives have placed great emphasis, historically and one might say 'normatively,' upon continuity and 'transmissional integrity.' If latter-day claimants to the status of upholders, and revivers, of Sufi traditions do not or cannot establish their connection with earlier representatives of those traditions, then their own legitimacy may be undermined, but our scholarly understanding is faced with a serious dilemma: we may either dismiss the practitioners as charlatans (as some will) without any connection to a historical tradition, or we may re-imagine the very character of Sufi communities, asking whether claims of historical continuity are

indeed always and everywhere essential to the legitimacy of Sufi communities. If we re-examine modern Sufi groups, that is, we ought to re-examine also whether these groups are indeed something new and unusual or atypical, or reflect older patterns that require us to expand our understanding of what a Sufi community might be, both historically and at present. Here again a larger problem, affecting the interpretation of such sources as we do find, is conceptual: does the terminology of Sufism used in these sources from the 19th century, and indeed in the milieu of the post-Soviet ‘revival’ of Sufism, mean the same thing that it did in, say, the 16th century?

The latter question leads us to the problem, both terminological and sociological, of Sufi ‘orders.’ The notion of Sufi ‘orders’ has long bedeviled researchers interested in the organizational and social aspects of Sufi communities throughout the Muslim world; the notion is fraught with terminological and conceptual problems, and, despite its apparent convenience as an organizing principle for imagining the social roles of Sufi communities, it often serves to obscure rather than illuminate historical changes in the structure and activities of Sufi groups. There is, to be sure, a period in the development of Sufi communities for which the notion of an ‘order’ may be helpful, corresponding roughly to the 15th-17th centuries, when organization and succession tended to be framed in terms of the *silsila* or initiatic ‘chain’ of transmission, and when a distinct ‘corporate’ identity linked to the *silsila* emerged among Sufi groups; problems arise, however, when the structures and terminology appropriate to this period are projected back onto earlier times, or are assumed to continue unchanged into later periods, characterized by different structures and by terminology that had shifted in meaning, if not in form.¹⁾

¹⁾ I have recently discussed this issue, with regard to earlier periods, in “Spiritual Practice and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The Khalvatī/Ishqī/Shattārī Continuum,” for *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, ed. Steven Lindquist (New York/London/Delhi: Anthem Press, 2011), pp. 251-300.

It seems clear that there was an important watershed in the historical development of Sufi communities in Central Asia, coinciding both with important political changes and with a specific 'new arrival' in terms of religious communities in the region, just at the beginning of the 18th century. The political change is, of course, the decay of Ashtarkhanid rule in the first half of the 18th century, and the eventual emergence of three dynastic groups rooted in the Uzbek tribal aristocracy; the new arrival is the introduction of the Mujaddidī 'branch' of the Naqshbandīya into Central Asia, first in the person of Ḥājī Ḥabībullah (d. 1111/1699-1700),²⁾ and later through the distinctive combination of 'internal' and 'external' Naqshbandī traditions represented by Mūsā Khān Dahbīdī (d. 1190/1776).

The introduction of the Mujaddidīya, and the political usefulness of the challenge Mujaddidī shaykhs often posed to prevailing patterns of Sufi life in Central Asia, have begun to be studied during the past 15 years, above all in the seminal articles of Bakhtiyar Babajanov and Anke von Kügelgen;³⁾ these important studies marked the first serious attention to the history of Sufism in Central Asia during the 18th and 19th centuries, and to the original sources through which that history

²⁾ Ḥājī Ḥabībullah's Naqshbandī lineage went back through just one link, his master, Shaykh Muḥammad Ma'sūm, to the Mujaddid himself, Shaykh Aḥmad Sirhindī.

³⁾ Baxtiyor M. Babadžanov, "On the History of the Naqshbandīya Muğaddidīya in Central Māwarā'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. Michael Kemper, Anke von Kügelgen, and Dmitriy Yermakov (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 200), pp. 385-413; Anke von Kügelgen, "Die Entfaltung der Naqshbandīya Muğaddidīya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper, and Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 216), pp. 101-151; and see also Anke von Kügelgen, *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert)* (Istanbul: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft/ Würzburg: Ergon-Verlag, 2002; Beirut Texts and Studies, Band 86).

must be explored. Considerable further work is necessary, of course, and the full repertoire of relevant sources has not yet been exploited, but the efforts of Babajanov and von Kügelgen have begun to fill in the blank pages of the history of Sufism in early modern Central Asia (leaving the 17th century, incidentally, as the major period in the history of Sufism in Central Asia that remains largely unexplored). One important source not yet utilized in these scholars' work is the *Tuḥfat al-aḥbāb*, a hagiographical work focused on the career of Ḥājī Ḥabībullāh himself, written by one of his disciples, Sayyid Muḥammad b. Ākhūnd Qāzī Kamāl, shortly after the master's death; copies of the work are preserved, so far as I know, only in Tashkent and Dushanbe.⁴ This work makes clear, far better than later sources, the intense reaction provoked by Ḥājī Ḥabībullāh's appearance in Bukhārā, the strong resentment it provoked among local Sufi groups, and the potential political implications of the hostility of entrenched local Sufi groups toward the Mujaddidīya.

One of the issues raised by this work involves the identity of the Sufi community, or style of Sufi practice, represented by Ḥabībullāh's opponents: his opponents included "the *Jahrīyagān*," i.e., the practitioners of the vocal form (*jahr*) of the Sufi *dhikr*. This term was widely used in Central Asia, from the 15th through the 17th century, to refer almost exclusively to the Sufi community known also, from its *silsila* affiliation, as the Yasavīya; there is good reason to suppose, however, that Ḥabībullāh represented more of a threat to existing Naqshbandī communities than to any group linked with

⁴ I have used MS IV AN RUz 3756/1 (described in *Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii nauk Uzbekskoi SSR*, ed. A. A. Semenov *et al.* [hereafter SVR], XI (Tashkent: Fan, 1987), pp. 366-367, No. 7571), copied by Ḥabībullāh's great-grandson in 1213/1799). The Tashkent collection includes at least one other catalogued copy (SVR, XI, p. 367, No. 7572, copied in 1330/1912), while two other copies are preserved in Dushanbe: see *Fihrist-i nusakh-i khaṭṭī-yi fārsī-yi Anstīti-yi Sharqshināsī va Āthār-i Khaṭṭī-yi Tājīkistān*, vol. 2, ed. Sayyid 'Alī Mūjānī *et al.* (Tehran, 1377/1998), p. 130, No. 2507 (copied 1277/1860-61), and No. 967 (copied 1330/1912).

the Yasavī tradition, and that his arrival in Bukhārā helped to initiate a realignment of Sufi communities in Central Asia, no longer along established *silsila* lines, but along lines of regional orientation and ritual practice. From this perspective we may understand the 18th-century history of Sufism in Central Asia as a period of competition, in effect, between local Central Asian Sufi communities and “international” imports, with the khāns at first supporting the latter in order to counter entrenched Naqshbandī ‘dynasties’ such as the Jūybārī and the Dahbīdī families; this new competition both reflected, and contributed to, the alteration of traditional communal alignments, and even the notion of Sufi ‘orders,’ leaving, by the end of the 18th century, a set of Sufi communities in Central Asia that differed markedly, in structure and in activity, from those we know through earlier sources.

The *Tuḥfat al-aḥbāb* notes specific accusations against Ḥabībullāh, including the charge that he opposed the vocal *dhikr*, dance, and music (the author insists he actually opposed only *raqs* and *samā‘*, not the vocal *dhikr*), but the real reason for the hostility, the author insists, was jealousy over Ḥājji Ḥabībullāh’s success in building up the Mujaddidī community and winning over followers from other local Sufi groups.⁵⁾ Whatever the specific reasons, the result was a riot in Bukhārā during which a crowd, amounting to “thousands” of people intent upon “plundering and killing” Ḥabībullāh and his companions, grew so large and angry, the author affirms, that only divine favor prevented bloodshed. One mark of such favor was a vision of Khwāja Aḥrār and other Naqshbandī shaykhs firing down arrows toward the earth in defense of Ḥājji Ḥabībullāh. Also helpful, as the author acknowledges, was the arrival of an elite musketry unit sent by Pādshāh Bībī, wife of Subḥān Qulī Khān’s son ‘Ubaydullāh; the unit took up positions with orders to open fire if the mob took up clubs and stones against the shaykh’s party.

⁵⁾ MS IV AN RUz 3756/I, ff. 80b, 82b.

The latter intervention is a revealing indicator of the new alignments emerging in this period. Ḥabībullāh's defender was Pādshāh Bībī, wife of the future khān 'Ubaydullāh II (r. 1114/1702-1123/1711); she was a Qalmaq, and maintained a Qalmaq entourage that was hated by the local people of Bukhārā.⁶ 'Ubaydullāh himself, as is well known, fought a losing battle against the tribal aristocracy, and also lost the support of the urban elite. He was eventually murdered, and the famous Jūybārī shaykhs of Bukhārā sided with the khān's killers; two of Ḥājjī Ḥabībullāh's disciples, by contrast, were intimates of 'Ubaydullāh, and were both killed shortly after the khān's murder. We thus find the Jūybārī household, mainstays of support for the khāns since the middle of the 16th century, now on the side of the tribal elite; and we find the Ashtarkhānid ruler 'Ubaydullāh Khān cultivating the newcomer, Ḥājjī Ḥabībullāh, in part to counter those *amīrid* links, and in part, later on at least, to sharpen a religious critique against those *amīrid* supporters.

More broadly, we may argue, the Ashtarkhānid ruler sought the support of the new Mujaddidī Sufi circle as he tried, in vain, to regain the prerogatives that had been lost to the tribal aristocracy and its allies among well-established 'native' Central Asian Naqshbandī groups. The pattern of seeking political leverage through the patronage of the new Mujaddidī groups originally from 'outside' Central Asia became even clearer as the tribal dynasties emerged in the latter 18th century, unable to appeal to the decaying principle of Chinggisid legitimation and hence in need of other sources of legitimacy; but the *Tuḥfat al-aḥbāb* suggests that the arrival of the Mujaddidīya was reshaping the political profile of Sufism in Central Asia nearly a century before the claims of 'reforming' Sufism, and religion more generally, ascribed to the Manghūt ruler Shāh Murād, as explored by von Kūgelgen.

The 18th century thus saw the beginning of a fundamental

⁶ Mir Mukhammed Amin-i Bukhari, *Ubaidulla-name*, tr. A. A. Semenov (Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1957), pp. 227-228.

reformulation of the communal structure and identity of Sufi groups in Central Asia. This reformulation on the one hand marked the culmination of several centuries of competition among Sufi communities, above all Naqshbandī groups and Yasavī groups, which had tended steadily toward the dominance of the Naqshbandīya; one consequence of such dominance was, inevitably, the accentuation of divisions *within* the 'victorious' group, with purely internal developments intensified by the impact of the new Mujaddidī arrival, from outside. On the other hand, the reformulation of Sufi identities also marked the inception of new patterns in relations among Sufi groups, and between those groups and other social and political forces; these new patterns dominated the late 18th and 19th centuries, and certainly formed the foundation for religious developments into the Soviet era, but I believe they have not yet been widely recognized.

The reformulation of Sufi identities involves a number of ancillary developments that cannot be explored in full here. One is the virtual disappearance of many of the communal structures that had represented the Yasavīya, the Kubravīya, and other traditions, often through absorption into the Naqshbandīya; that absorption in itself affected the nature of the Naqshbandīya, but it also meant that the labels attached to the other communal structures came to signify something else. The names of some of the defunct communal structures continued to be used, to be sure, but they now referred to more abstract assemblages of practice and tradition, to lineages of transmission that by this time were subsumed into different communal structures, or in some cases to communities that continued primarily as hereditarily defined groups, linked to a mode of practice, perhaps, but framed in terms of natural descent and 'worldly' kinship.

Another ancillary development linked to the reformulation of Sufi identities is the realignment of debates over ritual practice, 'internalizing' and lending new meaning to what had previously been disputes between 'orders;' debates, for instance, over the validity of the vocal *dhikr* no longer pit Yasavīs against Naqshbandīs, but

instead pit one brand of Naqshbandīs against another. The discussions of the vocal *dhikr* thus came to be disputes within the Naqshbandī organizational umbrella, and consequently the concrete referents of the term “Jahrīya” changed utterly. Likewise complicating the questions of the concrete social and organizational venue referred to by the labels formerly signifying particular ‘orders,’ including the term “Jahrīya,” was the diffusion of ritual and devotional practices formerly centered primarily or exclusively within the confines of Sufi communities into wider social circles. This was long evident in the case of shrine-centered religious practice, but by the 18th and 19th centuries, similar developments are clear in the case of the Sufi *dhikr*, which became an important feature of religious and ceremonial life for many communities, and was employed in connection with healing practices (including some often labeled as “shamanic” by Soviet-era ethnographers), funerary rites, weddings, etc. In this way as well, the term *jahrī* became de-coupled from specifically Yasavī, and specifically Sufi, ritual; and in connection with the *dhikr* (of which the vocal type is naturally more conducive to public adoption) may be added the broader context of communal festivals, shrine-centered *sayls*, and ‘public’ *khalvats*, the latter seemingly oxymoronic, but an important feature of communal ritual and devotional life (its diffusion into wider social circles is traceable already to the early 16th century).

Another ancillary accompaniment to the organizational reformulation of Sufism is a shifting relationship between Sufi groups and dynastic power, as critiques of the vocal *dhikr*, and the complex of practices the vocal *dhikr* came to symbolize (in part because of the wider public ‘diffusion’ noted above), came to have political value for rulers intent on centralizing their control and on undermining other long-established power centers. Such critiques were of special value for the dynasties of Uzbek tribal origin, which could at best strain to link themselves with Chinggisid charisma, and thus appealed to other sources of legitimacy, religious reformism prominent among them.

All of these developments have important implications, I believe, for

understanding religious life in Central Asia in the Soviet era and today; in particular, exploring these developments historically will help to clarify the constellation of religious and social phenomena that constitute 'Sufism' in Central Asia both before and after the Soviet era. Central to all of these shifts, and to the reformulation of Sufi communal structures and identities in early modern Central Asia, however, is a conceptual issue that I believe deserves special attention. This is the phenomenon of 'bundled' *silsilas*, reflecting new ways of understanding and representing the transmission of Sufi doctrine, practice, and affiliation. What is at work here is not merely the custom, well known from early Sufi history, of seeking out multiple masters or teachers, on an individual basis; one difference is that it is multiple *lineages* that are sought out, not multiple masters, but the key development is the way in which these lineages are transmitted, at a certain point. That is, we can detect, in our sources, a specific point at which a given Sufi adept, and future shaykh, obtained initiation from several different masters, each representing a longstanding transmission line, i.e., a *silsila*, with each line representing in turn the organizational core of an actual Sufi community; for example, we find cases of a single individual receiving initiations from a Yasavī master, a Kubravī master, a Naqshbandī master, an 'Ishqī master, and, especially if the individual traveled outside Central Asia, a Qādirī or Chishtī or Suhravardī or Shaṭṭārī master, and so forth. After that point, however, we often find that that particular Sufi shaykh, having obtained multiple initiations from multiple masters, claimed to transmit all of those *silsilas* together, to his own disciples; there may well have been multiple rituals of initiatic transmission for each *silsila*, but this shaykh's disciple received them together from a single individual, and may have in turn transmitted them further in this way, bundled together, to a third generation of disciples, and so on through four and five generations. What precisely is entailed in this sort of transmission, in terms of practices and *dhikr* formulae and *awrād* and insignia and so forth, among the things that are typically transmitted down through a *silsila*, may or not be specified in particular cases; but what is clear is that by the time

such a transmission has continued for two or three generations, there is no longer any distinct communal context existing ‘on the ground’ to represent each initiatic transmission. That is, this sort of transmission allows a third- or fourth-generation Sufi to claim multiple affiliations, reflecting perhaps multiple initiatic rituals, with the Yasavīya, the Kubravīya, and so forth; but such a claim can no longer tell us anything about the existence of a distinct Yasavī or Kubravī Sufi community, or even of an independent Yasavī or Kubravī master.

This bundling of *silsila* transmissions thus entails on the one hand the nominal continuation of a Yasavī, Kubravī, or Qādirī heritage of some sort, including most likely specific practices formerly cultivated in each lineage; but on the other hand, it entails a dramatic decoupling of a formerly communal identity, and communal label, from communal organization, as a Yasavī or Kubravī *transmission* no longer coincided with a *community* that can be labeled Yasavī or Kubravī in any meaningful sense. It entails, indeed, the creation of a Sufi community in which those formerly *silsila*-specific practices were, in practical terms, the common property of a community of affiliates of a particular shaykh, with both shaykh and affiliates several generations, and many decades, removed from a distinctly Yasavī, Kubravī, or Qādirī community. Thus both the practices and the identities signaled by the terms Yasavī, Kubravī, Qādirī, ‘Ishqī, and so forth, were maintained by a social group that was no longer defined in terms of the *silsila* affiliation once signaled by those terms.

It should be clear that this bundling of *silsilas* is in fact another important mechanism by which certain communal structures defined by *silsila* affiliation disappear. That is, if some Yasavī communities disappeared by being absorbed into Naqshbandī communities, with or without ‘permission’ to continue distinctively Yasavī practices, others may have disappeared because a disciple to whom a particular Yasavī shaykh transmitted his Yasavī initiation also received initiations in other Sufi lineages, and transmitted them together to a group of his own disciples; that group of disciples was no longer “Yasavī,” and

although that loss of identity may have been blurred for a time by the use of the designation “Jahrī” (based no longer on the term’s correlation with “Yasavī,” but simply on the style of practice upheld by the new community, which may involve *dhikrs* of Yasavī, ‘Ishqī, or Qādirī origins, for example), it soon became clear that any communal continuity that persists after this new community’s emergence was not distinctly “Yasavī” in the way that we can point to “Yasavī” identities in the 16th and 17th centuries. It seems clear, moreover, that the redrawing of communal borders among Sufi groups in Central Asia was itself shaped, at least in part, by an influx of shaykhs with Qādirī and Naqshbandī-Mujaddidī *silsila* lines from India.

Sources from the 18th and 19th centuries reveal many examples of these ‘bundled’ *silsilas*. Already in the *Ashjār al-khuld*, written in the 1730s by the Kashmīrī author Muḥammad A‘zam (of which one manuscript is preserved in Tashkent), for example, we learn of a disciple of the Yasavī shaykh Mawlānā Muḥammad Sharīf, ‘Ubaydullāh Bukhārī, who also claimed natural and initiatic ties with Kubravī, Mujaddidī, and Qādirī lineages.⁷⁾ Similarly, a work produced in 1292/1875 reveals a pattern of ‘bundled’ lineages traced back to the latest known example of a distinctly “Yasavī” shaykh, Khudāyād Khwārazmī (who died at the very end of the 18th century or the beginning of the 19th, and whose prodigious literary production has been brought to light by Bakhtiyar Babajanov).⁸⁾ Space limitations preclude exploring these and other examples here; but two other cases

⁷⁾ Muḥammad A‘zam, *Ashjār al-khuld*, MS IV AN RUz 498 (described in *SVR*, III, p. 363, No. 2689), ff. 125a-133b.

⁸⁾ MS IV AN RUz 8684/I (ff. 1b-16a), described, by Babajanov, in *Katalog sufiskikh proizvedenii XVII-XX vv. iz sobranii Instituta Vostokovedeniia im. Abu Raikhana al-Biruni Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan*, ed. Bakhtiyar Babadzhanov, Ul’rike Berndt, Ashirbek Muminov, and Iurgen Paul’ (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002; *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Supplementband 37), pp. 13-17, No. 3: Muḥammad Fāzil b. Khwāja Ibrāhīm al-‘Alavī al-Khwārazmī (author) < ‘Umar Khwāja < his grandfather, Īshān Khudāyād Khwārazmī; the author claimed also a Naqshbandī lineage transmitted by ‘Umar Khwāja.

are worth considering in more detail.

One of the clearest examples of the phenomenon of ‘bundled’ *silsilas* is the case of Mīr Musayyab Bukhārī, author of an enormous hagiographical compilation from the middle of the 19th century (it was completed in 1263/1846-47); the work, bearing no title, is preserved in a unique manuscript in St. Petersburg.⁹⁾ Much of it was in fact assembled by Mīr Musayyab’s shaykh, Muḥammad Sharīf Khwāja Bukhārī (d. 1261/1845), a prominent *qāzī* whose father, ‘Aṭā’ullāh Khwāja, was the eminent *shaykh al-islām* of Bukhārā in the late 18th and early 19th centuries, and whose Sufi affiliations included Naqshbandī, Kubravī, Yasavī, and ‘Ishqī links; nearly all these *silsila* links, however, came to Mīr Musayyab’s master, and thence to Mīr Musayyab himself, through the famous 18th-century Bukharan scholar and Sufi Mawlānā Muḥammadī, known as Mawlānā Imlā or Īshān Imlā (d. 1161 or 1162/1749).¹⁰⁾ Mawlānā Imlā’s multiple *silsila* affiliations are summarized in the work of Mīr Musayyab,¹¹⁾ but the

⁹⁾ MS St. Petersburg University, 854; see the description of the manuscript in A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie tadjikskikh i persidskikh rukopisei Vostochnogo otdela Biblioteki LGU*, t. I, Istoriia, biografii, geografiia (Leningrad: Izd-vo Leningradskogo Universiteta, 1962), pp. 362-368, No. 150. Mīr Musayyab Bukhārī’s work was also noted by V. A. Zhukovskii in his *Drevnosti Zakaspiiskago kraia. Razvaliny starago Merva* (St. Petersburg, 1894; Materialy po arkheologii Rossii, No. 16), p. 170, n. 3.

¹⁰⁾ Mawlānā Imlā is discussed briefly by von Kügelgen (“Entfaltung,” pp. 125-127). He left a poetic *Dīvān* that was widely popular; see the recent text edition, *Dīvān-i Imlā-yi Bukhārāyī*, ed. Ḥabīb Šafarzāda (Tehran: Intishārāt-i Bayn al-Milālī al-Hudā, 1388/2009). On his reputation in Bukhārā, where a *maḥalla* bore his name, see O. A. Sukhareva, *Kvartal’naia obshchina pozdnefeodal’nogo goroda Bukhary (v svyazi s istoriei kvartalov)* (Moscow: Nauka, 1976), pp. 138, 161-162. A conical Sufi *kulāh* said to have belonged to “Īshān Imlā” was preserved at the Museum of Culture of the Uzbek People in Tashkent (No. È-15-90), and was discussed briefly in O. A. Sukhareva, “Drevnie cherty v formakh golovnykh uborov narodov Srednei Azii,” *Sredneaziatskii ètnograficheskii sbornik*, I (Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1954), pp. 299-353 (p. 340, with a photograph on p. 334 [III. 12b]).

¹¹⁾ MS St. Petersburg University, 854, ff. 166a-167a.

fullest accessible account of his life (and of his disciples) appears in the slightly later *Tavārīkh-i awliyā*, by another Muḥammad Sharīf.¹²⁾ It is clear that Mawlānā Imlā's primary affiliation and communal identification were with the Naqshbandīya, to which he was connected through two lineages, one stemming from the famous 16th-century shaykh Makhdūm-i A'zam and the other through the pivotal Mujaddidī shaykh Ḥabībullāh. In the Yasavīya, he was a disciple of Mawlānā 'Uthmān (d. ca. 1131/1718-19), who is portrayed as a direct disciple of the famous 'Ālim Shaykh (d. 1041/1632); this was in fact his first initiation, and was followed, in order, by discipleship under an 'Ishqī shaykh, then under Ḥabībullāh, and then under other Naqshbandī masters (the *Tavārīkh-i awliyā* presents, in summary fashion, a series of *silsilas* showing Mawlānā Imlā's connections with 'Ishqī, Kubravī, Naqshbandī, and Yasavī lineages¹³⁾). In the case of Mīr Musayyab, the several *silsilas* transmitted to him through his master, and to the latter from the initial 'bundler,' Mawlānā Imlā, were supplemented by a quasi-hereditary link as well: his master's father, 'Aṭā'ullāh Khwāja Bukhārī, was a disciple of Khalīfa Muḥammad Ṣiddīq, who was in turn a disciple of Mūsā Khān Dabhdī ('Aṭā'ullāh was also initiated by Mawlānā Imlā).

The case of the Yasavī link identified for Mawlānā Imlā is revealing, for it should be clear that Mawlānā Imlā was not an ordinary successor of Mawlānā 'Uthmān in the Yasavī *silsila*; Mīr Musayyab refers to him as the foremost of 'Uthmān's successors, but if this is the case,

¹²⁾ This *Tavārīkh-i awliyā*, completed in 1282/1865-66, is preserved in a single manuscript at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg (hereafter SPIVR), MS C510 (described in N. D. Miklukho-Maklai, ed., *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta narodov Azii*, vyp. 2, *Biograficheskie sochineniia* (Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1961), pp. 160-162, No. 207); see also the earlier description of the same manuscript in A. Validov, "O sobraniiax rukopisei v Bukharskom khanstve (Otchet o komandirovke)," *Zapiski Vostochnago otdeleniia Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva*, 23 (1916), pp. 245-262 (pp. 260-261).

¹³⁾ MS SPIVR C510, ff. 580a-584b.

then ‘Uthmān must be regarded as having left no significant Yasavī legacy traceable in available sources, and he in fact appears to mark a ‘dead-end’ in the Yasavī Sufi transmission from ‘Ālim Shaykh. That is, the career of his “Yasavī” disciple, Mawlānā Imlā, marks not a continuation of the Yasavī lineage of ‘Ālim Shaykh, or for that matter of any specific Kubravī or ‘Ishqī lineage, but rather a transformation of the very notion of a Sufi ‘order’ distinguished by a sense of communal identity shaped by a specific *silsila*; in the case of Mawlānā Imlā, indeed, the bundling of *silsilas* quite plainly coincides with the virtual disappearance from our sources of any distinct Sufi circle that can be considered “Yasavī” in its doctrinal, ritual, or communal aspects.

We find yet another interesting example of bundled *silsilas*, linked to Mawlānā Imlā, in the case of Niyāz-Muḥammad Chūqmāqī, or Bukhārī,¹⁴⁾ who died in the latter 18th century, and is known chiefly as a disciple of Mawlānā Imlā. This Niyāz-Muḥammad is discussed in the work of Mīr Musayyab,¹⁵⁾ but earlier sources, though likewise showing that he claimed as his own the set of ‘bundled’ *silsilas* assembled by Mawlānā Imlā, are of special interest for offering different accounts of Niyāz Muḥammad’s political entanglements and suggesting the political ramifications of the phenomenon of ‘bundled’ lineages. The earliest among these sources, the *Tadhkira-yi Majdhūb Namangānī*, portrays him as the master of Sulṭān Murād, the brother of the Manghīt *amīr* Shāh Murād, but as unsuccessfully trying to ‘reform’ him and turn him from his inclination to drunkenness.¹⁶⁾ The slightly later *Makhāzin al-taqvā*, written by Mīr Ḥusayn, a son of Shāh Murād, is quite hostile toward Niyāz-Muḥammad, referring to

¹⁴⁾ See Sukhareva, *Kvartal’naia obshchina*, pp. 86-87. Sukhareva notes that a *khānqāh* of Mullā Niyāz Chūqmāqī, clearly the same figure, is mentioned in a *waqf* document from 1825-26, and gave its name to a neighborhood of Bukhārā.

¹⁵⁾ The work lists “Niyāz Muḥammad Chuqmāqī” last in its section on *Naqshbandī* shaykhs; see the description in Tagirdzhanov, *Opisanie*, p. 366.

¹⁶⁾ *Tadhkira-yi Majdhūb Namangānī*, MS IV AN RUz 2662/II (described in *SVR*, III, p. 374, No. 2714), copied in 1335/1917, ff. 62b-63a.

him as a Jahrī shaykh and condemning his raucous performance of the vocal *dhikr*; the account insists that intense pressure from Shāh Murād induced Niyāz-Muḥammad to cease his performance of the *jahr*.¹⁷⁾ A still later source, the *Tavārīkh-i awliyā* of Muḥammad Sharīf, offers a quite different view of the shaykh's relations with Shāh Murād, and reinforces our suspicion that Chuqmāqī's identification as a Jahrī shaykh was entirely unrelated to any affiliation with an identifiably "Yasavī" Sufi community.

The extended account of Chuqmāqī in the *Tavārīkh-i awliyā* appears following this work's discussion of Mawlānā Imlā,¹⁸⁾ and presents Mullā Niyāz Muḥammad as one of Mawlānā Imlā's twelve disciples; the central anecdote in the account is revealing with regard to the meaning of labels drawn from styles of Sufi practice in this era. According to the account, when Mawlānā Imlā died, four men among his *khalīfas* "were [of the] Jahrīya," and were steadfast in the *silsila-yi jahr*,¹⁹⁾ they are eventually identified as the first four disciples listed among the twelve, namely Khalīfa Ni'matullāh-i 'Ishq [*sic*], Mullā Bālta-bāy, Khalīfa Muḥammad Raḥīm, and Mullā Niyāz Muḥammad Chuqmāqī himself. During the reign of Amīr Shāh Murād b. Amīr Dāniyāl, the *amīr* himself, we are told, forbade these shaykhs from performing the vocal *dhikr*, declaring that it was contrary to the *sharī'a*; the shaykhs were angered, and three of them conspired to obstruct the *amīr*'s plans. One night Shāh Murād dreamed that he was attacked by an elephant, a wolf, and a lion, but was saved when a sword appeared and killed the beasts; the *amīr* awoke and sent a servant to Mullā Niyāz Chuqmāqī to learn the dream's interpretation.

¹⁷⁾ Mīr Ḥusayn, *Makhāzin al-taqvā*, MS IV AN RUz 2773 (described in *SVR*, VIII, p. 251, No. 5835), ff. 62b-63a; the brief section bears the heading, "Account of the late Amīr's forbidding of the *jahr* of Ākhūnd Mullā Niyāz Chūqmāqī" (the account is noted by von Kūgelgen, "Entfaltung," pp. 124-125).

¹⁸⁾ MS SPIVR C510, ff. 585a-587a.

¹⁹⁾ The use of the term *silsila*, even, to represent primarily a style of practice rather than a community or a chain of transmission, is noteworthy.

The shaykh gave a rather evasive response; but the fact was, the author concludes, that the three beasts were the three other Jahrī shaykhs, who had sought to depose the *amīr* but were soon undone and perished. “Mawlānā Niyāz Muḥammad Chuqmāqī was still alive,” however, the account concludes, “and Amīr Shāh Murād Bīy became attached to him,” even though “externally he was a *murīd* of Dāmullā Safar [*sic*], who was one of the successors of Khwāja Ḥabībullāh;” the latter comment is followed by the claim that Shāh Murād had received training from many shaykhs in the “interior world,”²⁰⁾ and the account thus seems intended to cast doubt upon the view that Shāh Murād’s principal Sufi teacher was Shaykh Ṣafar (d. ca. 1200/1785), who is more typically placed two spiritual generations away from the pivotal Mujaddidī shaykh Ḥabībullāh.²¹⁾

The account thus identifies Niyāz Muḥammad as a Jahrī shaykh, in practice, but implicitly distances him from the interests of the only Jahrī “community” in evidence, namely his three fellow Jahrī disciples of Mawlānā Imlā (not even these figures, incidentally, can be linked to a Yasavī lineage except through the bundled lineages transmitted by Mawlānā Imlā). It is not clear whether there were additional, specific aims underlying the portrayal of Niyāz Muḥammad as a less zealous, but in the end more effective, defender of the vocal *dhikr*; but again, it must be emphasized that his practice of the vocal *dhikr* is unrelated to any direct Yasavī affiliation, and was understood to have come to him through his master, in whom it was already “mixed” with several others (the account of Mawlānā Imlā here is of special interest for showing him, in effect, collecting *silsila* affiliations and selectively parceling them out to different disciples). As for the communal ‘consequences’ of Niyāz-Muḥammad’s Sufi inheritance from Mawlānā Imlā, we know from later information that Niyāz Muḥammad was

²⁰⁾ MS SPIVR C510, f. 587b.

²¹⁾ On the Mujaddidī Shaykh Ṣafar, a native of Khwārazm, see von Kügelgen, “Entfaltung,” pp. 118-119.

regarded as the founder of a group of hereditary shaykhs in Bukhārā, known as the Chūqmāqī *īshāns*, who were active at least down to the early 20th century.²²⁾

In her pioneering study of the Mujaddidī impact in Central Asia, Anke von Kügelgen wrote that the various *silsila* affiliations mentioned for Mawlānā Imlā evidence the continued activity in Mawarannahr, around the middle of the 18th century, of “various mystical orders,” and that 19th-century writers, seeking to remove him from affiliations that had become by then less popular, inserted Mawlānā Imlā into the Mujaddidī lineage.²³⁾ I would argue that the accounts of Mawlānā Imlā, and the growing discontinuities between *silsila* affiliations and actual Sufi communities during the later 18th and 19th centuries, may be better explained by the phenomenon of bundled *silsilas*: Mawlānā Imlā indeed had a Mujaddidī initiation, and claimed other initiations as well, but no longer represented any of the “orders” that had once been linked with those initiations. Similarly, von Kügelgen’s conclusion about the “orders” that survived Shāh Murād’s campaign against the vocal *dhikr* may need revision: she writes that the struggle apparently did not last long, since the Qādirīya, Chishtīya, and ‘Ishqīya all performed the *jahr* and all survived;²⁴⁾ and elsewhere she speaks of the ‘Ishqīya, Chishtīya, Kubravīya, and Qādirīya as continuing to exist as separate groups, even though, as she notes, there are no independent hagiographies stemming from their circles.²⁵⁾ This in fact is a sure sign that there were in fact no groups defined as such; the labels she mentions were formerly attached to communities, but by this time, certainly, they survived only as embedded, ‘bundled’ lineages.

The works and groups discussed here reflect a religious environment

²²⁾ Sukhareva, *Kvartal’naia obshchina*, p. 86; Sukhareva concludes that the Chūqmāqī *īshāns* probably “belonged to the Qādirī order” (p. 87, n. 71; von Kügelgen, “Entfaltung,” p. 125, follows Sukhareva in this supposition).

²³⁾ Von Kügelgen, “Entfaltung,” pp. 126-127.

²⁴⁾ Von Kügelgen, “Entfaltung,” p. 128.

²⁵⁾ Von Kügelgen, “Entfaltung,” p. 147.

quite different from that of the 16th and 17th centuries, above all with respect to the character of the Sufi communities active in each period; a series of interrelated processes had led to a blurring of the communal boundaries that had once seemed clear, and to an eclecticism of ritual and devotional practice, all of which was occurring against the backdrop of the occasional political use of specific religious positions.

What this means, in essence, is that the tight connection between *silsila* affiliation and both communal organization, and ritual and devotional practice, that we find increasing during the 15th century, and dominant during the 16th and 17th centuries, was weakening substantially during the 18th century, and by the beginning of the 19th century this weakening had fundamentally redrawn the borders between Sufi communities, using criteria that were quite different (though recognizable) from those employed earlier. That is, a given shaykh might claim a number of different *silsilas*, through separate initiations or, more often, especially by the latter 18th century, through receipt of, in effect, a package of *silsilas* already bundled together by his master or by representatives of even earlier generations; and with those *silsila* affiliations came a wide range of practices that this shaykh might impart, together or differentially, to particular disciples. That the practices might originally be traceable to a specific *silsila* was not forgotten, nor was the origin of each distinct lineage, although in the latter regard, some sources from the late 19th and early 20th centuries reveal considerable confusion about the structure of those lineages in earlier times; if there was confusion regarding the lineage, there was undoubtedly inattention to the precise attribution of specific practices as well.

One implication of the phenomenon of bundled *silsilas* is that it becomes increasingly meaningless, during the course of the 19th century, to label specific practices “Yasavī,” or “Naqshbandī;” this is true especially in the case of discussions of the *dhikr*, still a central feature of Sufi discipline, but one even more fraught with social significance in the late 18th and 19th centuries, as the *dhikr* became

a public religious ceremony rather than the exclusive practice of Sufi circles, and as it thus became the focus of intense controversies of a kind notably different from those that were debated by upholders of the silent and vocal *dhikrs* in earlier times.²⁶⁾

The phenomenon of bundled *silsilas* also explains the proliferation of 'hybrid' Sufi labels common during the 19th century. Shaykhs would claim initiation in a wide range of Sufi traditions, attaching to their names multiple *nisbas* reflecting these affiliations (we find combinations of Qādirī, Naqshbandī-Mujaddidī, Hamadānī [Kubravī], Jahrī, "Sultānī" [Yasavī], and Suhravardī lines of spiritual transmission); they would pass these affiliations on to their disciples, with at least a formal differentiation of traditions (in method of *dhikr*, for instance), but without any legitimate potential (or inclination) for somehow reconstituting the *community* once marked by each affiliation.

The process of bundling *silsilas* and the hybrid labels it yielded may also help us, finally, to understand the many Tsarist-era accounts (often by observers with a poor grasp of Sufi history) of Sufi communities active in the late 19th century. Russian observers often classified Sufi groups known to them on the basis of their supposed method of *dhikr*, vocal or silent, but descriptions of *dhikr* sessions among different groups are often strikingly similar, suggesting that their distinguishing feature was hardly whether the session was silent or vocal; other accounts reflect the familiar identification of the Naqshbandīya with the silent *dhikr*, but link the vocal *dhikr* not with the Yasavīya, but with the Qādirīya, and offer various examples of the hybrid labels noted above. In a well-known and oft-cited list of 54 *īshāns* active in the environs of Tashkent, N. S. Lykoshin invoked the simple grouping of Qādirīya-Jahrīya and "Khafīya-Naqshbandīya," but in

²⁶⁾ See my discussion in the foreword to *Sobranie fetv po obosnovaniuu zikra dzhakhr i sama'* (A Collection of Fatwas in Defense of the Vocal Dhikr and Sama'), ed. B. M. Babadzhanov and S. A. Mukhammadaminov (Almaty: Daik-Press, 2008), pp. 9-15.

addition to the shaykhs he listed who fall into those two categories (11 and 15, respectively), he named many others who claimed to maintain affiliations with three of the “orders,” or even with all four.²⁷⁾ Four *īshāns* claimed to be both Naqshbandī-Khafī and Jahrī, and only one claimed Naqshbandī affiliation alone; by contrast, seven are listed as belonging to the “Jahrīya” alone, without qualification, and while in earlier centuries this would undoubtedly have implied Yasavī affiliation, in the late 19th century this can hardly be assumed, especially in view of Lykoshin’s uncertain grasp of at least the historical meanings of the names applied to these affiliations.

In summary, I would argue that the phenomenon of ‘bundled’ *silsilas* is one of several key developments during the 18th and 19th centuries that profoundly reshaped the organizational and ritual profile of Sufism in Central Asia. Reflecting in part the impact of the introduction of the Mujaddidī ‘branch’ of the Naqshbandīya into the region, and of shifts in patterns of patronage and Sufi practice, these developments yielded a radically different religious topography in Central Asia by the middle of the 19th century, on the eve of the Russian conquest: communal organization was largely de-coupled from the *silsila*, and older communal labels (such as Yasavī, Naqshbandī, Jahrī, etc.) came to mean different things or disappeared altogether. It is essential to take stock of these developments, and to keep them in mind in interpreting the sources (both ethnographically-collected data and written accounts), in order to improve our understanding of the history of Sufism in the Tsarist, Soviet, and post-Soviet periods.

²⁷⁾ N. Lykoshin, “Ishany,” *Sbornik materialov dlia statistiki Syr-Dar’inskoï oblasti*, 7 (1899), pp. 116-136. An Uzbek translation of the article has recently appeared: N. Likoshin [*sic*], *Toshkent eshonlari*, tr. Habibullakhon Qosimov (Toshkent: Ruhafzo, 1996).

CONTRIBUTORS

Гайбулла Баллыевич Бабаяров – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИВ АН РУз. Специалист в области тюркологии, тюркской лингвистики, раннесредневековой истории тюркских и иранских народов, доисламской нумизматики Средней Азии. Основные публикации: *Köktürk Kağanlığı Sikkeleri Katalogu - The Catalogue of the Coins of Turkic Qaghanate* (Ankara, 2007); Древнетюркские монеты Чачского оазиса (VI–VIII вв.) (Ташкент, 2007); Титулатура доисламских правителей Чача (Ташкент, 2009; соавтор).

Андрей Викторович Кубатин – младший научный сотрудник ИВ АН РУз. Специалист в области тюркологии, тюркской и иранской лингвистики, раннесредневековой истории тюркских и иранских народов, древнетюркской титулатуры, доисламской нумизматики Средней Азии. Основные публикации: К вопросу о генезисе древнетюркских титулов // *O'zbekiston tarixi*, № 4, 2010. с. 61-73; Методы идентификации и определения последовательности выпусков монет Западно-Тюркского каганата // *Казахстан и Евразия сквозь века: история, археология, культурное наследие. Сборник научных трудов, посвященных 70-лет со дня рождения академика Национальной академии наук Республики Казахстан Карла Молдахметовича*

Байпакова (Алматы, 2010) с. 333-342 (соавтор); Özbekistan'da bulunan bazı Türk-Run yazıları üzerine // Ötüken'den İstanbul'a: Türkçenin 1290 Yılı (720-2010), 3-5 Aralık, 2010 (İstanbul, 2011) pp. 459-471.

Афтандил Эркинов – доктор филологических наук, профессор кафедры классической филологии Востока, Ташкентский государственный институт востоковедения. Научные интересы: история литературы, культуры и интеллектуальной жизни в Средней Азии (XV – начало XX вв.), влияние Тимуридов (1370-1506) на восточную культуру, дворцовая культура мусульманских правителей Средней Азии. Из публикаций: *The Andijan Uprising of 1898 and its leader Dukchi-ishan described by contemporary Poets* (Tokyo, 2009); *Praying For and Against the Tsar: Prayers and Sermons in Russian Dominated Khiva and Tsarist Turkestan* (Berlin, 2004: ANOR 16); “How Muhammad Rahim Khan II of Khiva (1864–1910) cultivated his Court Library as a means of resistance against the Russian Empire,” *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011). pp. 36-49.

НОРИКАВА Toru is a Professor and the Dean at the International Research Institute for Studies in Language and Peace, Kyoto University of Foreign Studies. He specializes in the history of Central Asia from the fifteenth to the nineteenth centuries. His publications include *Isurâmu no shinpishugi to seijashinkô* [Sufism and Saint Veneration in Islam] (Tokyo, 2005: co-editor and author); *Chûô Yûrashia wo shiru jiten* [Cyclopedia of Central Eurasia] (Tokyo, 2005: co-editor and author); and “Mongoru Jidai ikôno Seibu Nairiku Ajiashi” [Research Trends in Historical Studies on the Western Part of Inner Asia in the Post-Mongol Period], *The Nairiku Ajiashi Kenkyû* [Inner Asian Studies], no. 26 (2011).

Голиб Курбанов – заведующий отделом нумизматики и эпиграфики

Бухарского Государственного музея и преподаватель в Бухарском Государственном Университете. Он специализируется в нумизматике, сфрагистике и исторических документах Средней Азии. Его публикации включают: Бухарские печати XVIII-начала XX веков (Ташкент, 1987); Каталог арабографических рукописей Бухарской областной библиотеки имени Абу Али Ибн Сины (Бухара, 1998: соавтор); Материалы по среднеазиатской сфрагистике (Ташкент, 2006).

Jeanine DAĞYELI is a post-doc researcher and coordinator of the cataloguing project «Creation of an electronic catalogue of the manuscript fund of the Al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences, Republic Uzbekistan» for the Gerda-Henkel-Foundation. She specializes on social history and anthropology of Central Asia. Her publications include “*Gott liebt das Handwerk*”: *Moral, Identität und religiöse Legitimierung in der mittelasiatischen Handwerks-risāla* (Wiesbaden, 2011) and “La construction des identités collectives d’après les chartes des corps de métier (risāla) en Asie central,” *Cahiers d’Asie Centrale*, 19/20, 2011.

Sanjar GULOMOV is a senior researcher at IV AN RUz. He specializes in medieval sources on history of Central Asia, Sufism; Cataloguing of Manuscripts. His publications include *Saiid Mukhammad Nasir ibn Muzaffar. Takhkikat-i Ark-i Bukhara (Issledovaniia o Bukharskom arke) (with the facsimile of manuscript)* (Tashkent, 2009: Preface, Russian translation, commentaries and indexes); *Katalog sredneaziatskikh zhalovannykh gramot iz fonda rukopisei Instituta im. Abu Raikhana Beruni Akademii nauk Respubliki Uzbekistan* (Halle-Wittenberg, Orientwissenschaftliche Hefte. Mitteilungen des SFB| 10. Heft 23/ 2007: co-author).

Салима Файзиева (Эшонова) – научный сотрудник ИВ АН РУз. Специализируется по истории культурной (в частности

литературной) среды в Кокандском ханстве. Ее публикации включают: “Nisa et Khani, deux poétesses mystiques de Kokand (fin du XX^e siècle-début du XX^e),” *Cahiers d’Asie centrale (Les islamistes d’Asie centrale: un défi aux Etats indépendants?)*, IFEAC, No. 15-16, 2007, pp. 264-290; Маданий аънъаналар давомийлиги: Қўқон муаррихи Мушриф насабномаси мисолида // ЎзР ФА ШИ “Шарқшунослик” илмий тўплами. № 15, 2010, 34-48 б.

Аширбек Муминов – работает заведующим отдела стран Ближнего и Среднего Востока в Институте востоковедения им. Р. Б. Сулейменова (Алматы, Казахстан). В настоящее время ведет исследования в качестве приглашенного исследователя «Фулбрайт» в Университете Индианы, Блумингтон, США. Специализируется в истории ислама в Центральной Азии. Его публикации включают в себя: *Генеалогическое древо Мухтара Ауэзова* (Алматы, 2011); *Mazar Documents from Xinjiang and Ferghana, Facsimile*, 3 (Токуо, 2007: co-editor and author); Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке (Алматы, 2007: co-editor and author).

Халим Тураев – профессор кафедры истории Бухарского государственного университета, доктор исторических наук. Специализация: Источниковедение, среднеазиатский суфизм, история Средней Азии XVI - начала XX вв. Публикации: Учение Ясави в Бухаре // Материалы международной конференции «Проблемы исследования учения и наследия Ходжа Ахмеда Ясави». (Туркистан, 2010), с. 20-22; Шейбанидские правители и суфийская практика // Материалы международной конференции «Бахауддин Накшбанд и суфийская литература» (Ашгабад, 2011) с. 34-35; Чорбакры и их преемники (Ташкент, 2011).

YAJIMA Yoichi is a part-time lecturer at Kyoto University of Foreign Studies etc. He specializes in the history of Sufism. His publications include “The Origins of *Ṭarīqas*,” *Asian and African Area Studies*, 7, No. 1 (2007).

KAWAHARA Yayoi is a researcher in the Islamic Area Studies Center at the University of Tokyo; she earned her PhD at the University of Tokyo in 2008. She specializes in the religious history of Islamic Central Asia. She is the co-editor and author of *Muḥammad Ḥakīm khān, Muntakhab al-tawārīkh, Selected history*, vol. I-II, (Tokyo, 2006-2009), *Mazar Documents from Xinjiang and Ferghana (facsimile)*, 1 and 3 (Tokyo, 2006, 2007). Recent publications include “«Sviatye semeistva» Margelana v Kokandskom khanstve v XIX v.,” *Mir islama/Pax Islamica*, 1(4)/2010, pp. 121-139.

Devin DeWEESE is a Professor in the Department of Central Eurasian Studies at Indiana University; he earned his PhD at Indiana University in 1985. He is the author of *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (Pennsylvania, 1994) and of numerous articles on the religious history of Islamic Central and Inner Asia. Recent publications include “The ‘Competitors’ of Ishāq Khwāja in Eastern Turkistan: Hagiographies, Shrines, and Sufi Affiliations in the Late Sixteenth Century,” for *Horizons of the World: Festschrift for Isenbike Togan/Hududü'l-Alem: İsenbike Togan’a Armağan*, ed. İlker Evrim Binbaş and Nurten Kılıç-Schubel (Istanbul, 2011), pp. 137-219; “Ahmad Yasavi and the *Divan-i Hikmat* in Soviet Scholarship,” for *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, ed. Michael Kemper and Stephan Conermann (London/New York, 2011), pp. 262-290; and “Succession Protocols and the Early Khwajagani Schism in the *Maslak al-‘arīfīn*,” *Journal of Islamic Studies* (Oxford), 22/1 (2011), pp. 1-35.