

The background image shows the interior of a traditional Karakalpakstan house. It features a high ceiling made of woven reeds or straw, supported by thick, dark wooden pillars. The pillars have decorative, rounded bases. The walls are made of mud-brick and appear aged and slightly cracked. Light enters from small windows, creating a warm, dimly lit atmosphere. The floor is made of dirt or gravel.

Карлыбаев М.А.

**К ИСТОРИИ ИСЛАМА У КАРАКАЛПАКОВ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ,
ЭТНИЧЕСКИЕ И ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ
КОНТЕКСТЫ**

*Памяти дорогих людей, сыгравших
важную роль в моей жизни:
дедушки Сарсенбая-ахуна Сметова,
бабушки Айши Сметовой,
матери Зерхан Сарсенбаевой
и моего учителя, академика Сабыра Камалова
посвящается*

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
КАРАКАЛПАКСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

КАРАКАЛПАКСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

КАРЛЫБАЕВ МАКСЕТ АБДИБАЕВИЧ

**К ИСТОРИИ ИСЛАМА
У КАРАКАЛПАКОВ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ,
ЭТНИЧЕСКИЕ И ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ
КОНТЕКСТЫ**

**Нукус – 2021
«Илим»**

УДК 28 (575.172)
ББК 86.38+63.3 (5 кар.) 44
К 21

Карлыбаев Максет Абдибаевич

К истории ислама у каракалпаков: исторические, социальные, этнические и генеалогические контексты / М.А. Карлыбаев. – Нукус: «Илим», 2021. – 274 с. (29 стр. илл.).

Книга посвящена роли ислама и его учреждений в социальной и культурной жизни каракалпаков. Работа является результатом комплексных и многолетних полевых экспедиций по сбору письменных источников по истории ислама: рукописей, документов, генеалогических записей, документов религиозной инициации, устных нарративов о религиозных авторитетах (религиозных подвижниках) исследуемого периода. В книге также дается анализ научной и научно-популярной литературы по исламу в Центральной Азии в целом, в Узбекистане и Каракалпакстане в частности.

В книге использованы результаты исследований в рамках проекта для молодых ученых фонда INTAS, программ фонда Александра фон Гумбольдта.

УДК 28 (575.172)
ББК 86.38+63.3 (5 кар.) 44
К 21

Научный редактор:

доктор исторических наук Б.Бабаджанов

Рецензенты: доктор исторических наук М. Сарыбаев
доктор филологических наук А. Альниязов
доктор филологических наук Ж. Хошниязов
кандидат исторических наук З. Курбанова

Рекомендована в печать решением Ученого Совета Каракалпакского НИИ Гуманитарных наук Каракалпакского отделения АН РУз (Протокол № 9 от 15 декабря 2021 г.).

ISBN 978-9943-6763-7-4

© Карлыбаев М.
© «Илим»

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

По справедливому замечанию проф. Д.ДеУиза, понятие «исламский» в приложении к реальной религиозной жизни простых мусульман не стоит ограничивать исключительно цитатами из Корана и сунны. По большому счету это удел мусульманских юристов, а в современном мире – исламских реформаторов или фундаменталистов. Тем более что их подходы и оценки основаны на представлении о существовании некоего «идеального», но изрядно абстрагированного ислама, как эталона для всех мусульман¹. Этим внутри-конфессиональным дискуссиям об «эталонном исламе», пожалуй, столько же лет, сколько самому исламу. Однако перенесенные в научные анализы и оценки различных проявлений ислама подобные ригористические и апологетические подходы породили пренебрежение к «народной религии», «повседневным обычаям», которые, однако, сами исполнители воспринимают как истинно исламское, поскольку они укоренились с давних времен в жизни социума и являлись основой его духовной жизни и культуры. В конце концов такие подходы и оценки приводят к фрагментации религиозной жизни мусульман, разделяя на «ислам обычаев» и его абстрактный идеал, заставляя исследователей пренебрегать значительными пластами этно-религиозной культуры народа.

По крайней мере, отказ от такого рода позитивистских подходов к оценке ислама в Каракалпакстане **такая же актуальная задача**, как и комплексное изучение собранного автором и его предшественниками материала на основе интерпретационных парадигм, основанных на академических методах исследований, при отказе от религиозной апологетики. Именно такой подход избран автором в настоящем исследовании.

Значимость и актуальность данного исследования заключается еще в том, что ислам был и остается не только частью культуры каракалпакского народа. Эта религия стала активной социальной силой, способной оказывать большое влияние на жизнь общества. Однако мы не должны забывать, что новые взгляды на древние традиции и религиозную практику наших предков, увы, стали не единственным сценарием религиозного возрождения в начале Независимости. Вновь появившиеся религиозно-политические образования того времени (в том числе сформированные под иностранным влия-

¹ DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology, p. 309-310. Девин ДеУиз полагает, что подобные дискуссии о «правильном исламе» появились под влиянием внешнего дискурса колониальных эпох. Т. е. когда «такое ограничительное видение ислама стало частью европейского колониального дискурса о «разложении» исламского мира, а затем стало частью советской академической и политической характеристики ислама» (там же, с. 310).

янием), взявшие на вооружение ислам, также вышли на сцену, конкурируя за влияние на верующих уже начиная с конца 1980-х годов. Они отказали в легитимности тем формам ислама, который веками исповедовался в среде простых верующих и прошел испытание в сложный период советского атеизма². Естественно, что прецеденты политизации ислама привели к государственному вмешательству против отдельных лиц и религиозных сообществ, которые строили свою деятельность на идеологии экстремизма и терроризма. Эти прецеденты показали необходимость выработки адекватных (и не обязательно силовых!) стратегий и мер в соответствии возникшим вызовам.

Одновременно такого рода проблемы неизбежно поставили ряд других вопросов, например, какой ислам необходимо поддерживать и стимулировать, чтобы он стал реальной силой, естественным образом противостоящей росту идеологии экстремизма и радикальных течений, использующих ислам? Насколько мы осведомлены о тех источниках политического конформизма и общественной лояльности, которые таят в себе еще слабо исследованные локальные формы бытования ислама в народной среде? Не пора ли пристальней присмотреться к ним, изучая популяризируя их? Насколько правомерна ригористическая характеристика т.н. «народного ислама» как «непозволительного новшества» (бид'ат) или как отхода от религии? На каком основании на повседневные или циклические религиозные практики простых мусульман возложена ответственность за регресс ислама и уммы?

Такие подходы и оценки совершенно зачеркивают важную роль т.н. народного ислама в истории Центральной Азии и культуры ее народов. Мы уже не говорим об академическом (не религиозно-апологетическом!) значении исследования ислама в местных (локальных) формах бытования, которые не просто были нишей сохранения исламской культуры народа, но и источником стабильности в обществе.

Причем в эту критику повседневных практик мусульман подчас включаются некоторые ответственные персоны, оказавшись в плену упомянутых идей об «эталонном» исламе, который, по их представлениям, должен сохранять свой конформизм и социальную ограниченность. Однако, во-первых, мы имеем дело с религией, догматика и юриспруденция которой сформировались в результате сложнейших политических и социальных потрясений, межмазхабных столкновений и борьбы. Кроме того, внутренняя реформация в исламе то бурно, то вяло продолжающаяся в последние 120-130 лет еще далека от завершения. Все процессы в мире ислама и в исламских общинах за пределами их традиционной исторической ойкумены свидетельствуют, что внутренние процессы «брожения» внутри глобальной и локальных общин еще продолжаются и реакция исламских лидеров и уммы на проис-

² Babadzanov B. Le Jihad - ideologie d'l'Autre et de d'l'Exile a travers l'étude de documents du Mouvement Islamique d'Ouzbékistan // Cahiers d'Asie centrale, No 15-16 (2007) – Les Islamistes d'Asie centrale. (ed. H. Fathi), pp. 140-159.

ходящие в мире процессы неоднобразны, однако чаще всего именно в пределах политико-догматических теорий, возникших и возникающих внутри этой религии.

Следовательно, отделить ислам от политики и современных реалий (глобальных процессов) не получится, равно как не получится создать его «государственную» форму, тем более, если государство заявляет о своем светском статусе. Поэтому в рамках стратегий религиозной политики в регионе ЦА гораздо более рациональным представляется изучать и стимулировать т.н. «народный ислам», который, как сказано, за многие века превратился в особую нишу сохранения духовности и своеобразной национальной культуры, естественным образом проявляя социальный конформизм, этническую толерантность и политическую лояльность.

Именно этими качествами и современными подходами выделяется книга М.А. Карлыбаева, в которой впервые комплексно исследуется ислам у каракалпаков на протяжении почти двух с половиной веков. Это плод более чем, 20 летнего труда и размышлений автора. Он не случайно начинает свой труд с библиографического обзора и анализа опубликованных работ. Тем самым ему удалось показать, насколько разнообразны подходы и методы исследований коллег, изучающих ислам в ЦА или за его пределами. Именно этот обзор позволил автору повысить уровень своего исследования и поместить его в сложную «библиографическую мозаику», сложившуюся за последние 2-3 десятилетия в рамках темы «ислам в ЦА». Уверен, что исследование вызовет интерес у коллег, будет полезно для начинающих исследователей и студентов.

Б.М. Бабаджанов,
доктор исторических наук

ВВЕДЕНИЕ

Много раз во время сбора этнологических нарративов в отдаленных селениях Каракалпакстана я отмечал, с каким увлечением простые люди пересказывали неожиданные для меня версии классических сказаний, которые они слышали от дедов и которые издавна популярны среди многих тюркских народов. Разные мысли мне приходили в голову, в частности, что реалии советского нациестроительства заставили современных фиксаторов этих сказаний присвоить им «национальности» (кыргызские, казахские и т.п.), фактически занимаясь политической перекодировкой общего историко-культурного наследия тюркоязычных народов. Между тем, сказания жили и будут жить среди разных тюркских народов, современную ойкумену которых сложные исторические процессы ограничили государственными границами. Но нынешние границы почти никогда не совпадают с культурно-историческими ареалами этих народов, всегда оставляя актуальным не узко-национальное, но глобальное изучение этого устного литературного творчества.

Другая мысль, которая не покидает меня во время таких экспедиций, связана с тем, что «исламские мотивы» (или, если угодно, исламские мотивации героев) чрезвычайно глубоко укоренились в этих нехитрых пересказах общетюркских сказаний. Причем, для моих рассказчиков условное «религиозное поведение» их героев становится не просто деталью сюжета, но образцом подражания, или, выражаясь академическим языком, частью их социальной памяти, нормой общественной и религиозной этики. Поэтому они почитают своих мнимых или реальных героев, посещают их могилы, рассказывают о них младшему поколению. Конечно, окружающий их мир меняется. Но мои рассказчики живут в современном мире, со всеми его реалиями. В частности, они с грустью упоминали, что их обычаи осуждает нынешнее поколение религиозно грамотных, которое уже не воспринимает «поэтическое очарование» старинных сказаний, которыми жили их предки. Тем не менее, я всякий раз отмечал их оптимизм, поскольку они уверены, что «наверху» понимают значение их «народной памяти», «народной истории». Несмотря на разительные перемены в современном Каракалпакстане, это наследие действительно ценится высоко на уровне государственной политики, особенно в период независимости.

И действительно, за этот период, особенно в последние годы, в жизни народов Узбекистана и Каракалпакстана произошли коренные изменения. Переоценка прошлого за этот исторический срок изменила отношение к

религии, к ее месту в обществе, повлекла за собой ряд позитивных последствий, таких, как обеспечение религиозных свобод, стимулирование процесса изучения исламского культурного наследия, в том числе по личной инициативе Президента нашей страны Шавката Мирзиёева³, который подчеркивал необходимость глубокого изучения жизни духовного наследия предков во время визита Главной мечети в г. Нукусе в декабре 2017 г.⁴ Это подтверждают и другие государственные документы: о дальнейшем совершенствовании системы хранения, исследования и пропаганды древних письменных источников⁵, об эффективной организации работ по благоустройству святых мест, мест паломничества, мечетей и кладбищ⁶ и др. Эти документы явились образцом отношения государства, его нынешнего руководства к духовному наследию народа. Эти инициативы, несомненно, направлены на обеспечение стабильности и согласия в обществе, на создание рациональных основ дальнейшего прогресса и адаптации ислама к современным реалиям.

Нам представляется, что эти инициативы не исключают этнокультурного и духовного разнообразия народов Узбекистана, в том числе и в сфере религий. Это, с одной стороны. С другой – нет сомнений, что политическая конъюнктура не только не исключает глубокого и всестороннего изучения истории и современного состояния ислама в Узбекистане, но и напротив – напрямую стимулирует такого рода исследования, ибо только проверенные научные выводы способны стать надежной опорой для выстраивания корректной религиозной политики в стране. Поэтому практическая ценность данной темы вполне соответствует внутренним и международным политическим инициативам руководства Республики Узбекистан, в частности касательно идеи о «Просвещенном исламе» или духовно-культурном Ренессансе⁷.

При всей сухости и лаконичности политических решений, за ними стоят до сих пор мало изученные наукой исторические, социальные процессы и, конечно же, запросы общества, в частности, в плане реанимации исторического, социального и культурного наследия ислама как части национальной идентичности. Эти обстоятельства актуализируют комплексный и более пристальный анализ культуры ислама, циклических или повседневных религиозных практик и традиций народов, что дает возможность реконструировать социальную жизнь в прошлом и настоящем во всех ее проявлениях. Особенно учитывая, что данная тема чрезвычайно интересна как часть коллективной

³ Ўзбекистон Республикаси Президентининг Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги Ўзбекистондаги Ислом маданияти марказини ташкил этиш чора-тадбирлари тўғрисида қарори <https://lex.uz/uz/docs/3600059>; Ўзбекистон Республикаси Президентининг Ўзбекистон Ислом академиясини ташкил этиш чора-тадбирлари тўғрисида қарори. <https://lex.uz/uz/docs/4873152>

⁴ Реализация намеченных задач придает новый импульс развитию Каракалпакстана // Народное слово. 19.12.2017.

⁵ <https://lex.uz/ru/docs/3211984>

⁶ <https://lex.uz/docs/3560605>

⁷ <https://kun.uz/news/2020/08/31/shavkat-mirziyoyev-ozbekistonda-yangi-bir-uygonish-uchinchi-renessans-davriga-poydevor-qoyilmoqda>; <https://president.uz/uz/lists/view/4547>

памяти и норм общественной этики народов Каракалпакстана, подобно удачному замечанию Карла Густава Юнга о том, что *«всякая укорененная в истории народа религия является равным образом выражением его психологии и истории...»* и что религиозный опыт народа часто переживает века⁸.

Оценка опыта адаптации религиозной идентичности в советское время, как уместно и удачно считает профессор Девин ДеУиз – усилия официальных властей были направлены на то, чтобы любыми средствами «сократить религиозные практики и ускорить исчезновение религиозных убеждений»⁹. Несмотря на неприязненное отношение к религии в республиках с большинством мусульманского населения «культурная матрица ислама» сохранилась, подвергаясь изменениям или сочетаясь с иными нормами и уровнями идентичности, тем не менее выживая и адаптируясь¹⁰. Изучение этих феноменов особенно важно, когда былые ограничения сняты.

Проблемы с исламоведением советского времени хорошо известны. В опубликованных работах очевидно влияние идеологической конъюнктуры, а изучение вопросов истории ислама в Каракалпакстане носит фрагментарный характер. Идеологическое и пропагандистское отношение к оригинальному материалу, серьезные проблемы в подходах и оценках привели к неверным интерпретациям о состоянии ислама в регионе. Ограничения не позволили должным образом стимулировать развитие источниковедения (как в историческом, так и в религиоведческом планах). По этой причине огромный пласт арабиграфического материала по сей день остается не вовлеченным в научный оборот.

Тем не менее надо отдать должное исследователям XX века, которые проявили чудеса усердия и кропотливости по сбору рукописей и документов (пусть даже бессистемно), имеющие отношение к исламу (агиография, юридические документы, диспуты и пр.). Был собран огромный массив фольклорного материала, археологических и иных артефактов. Это создало надежную основу для сегодняшних осмыслений и анализа этого корпуса бесценного материала, привлечение и изучение которого становится одной из самых актуальных задач гуманитарной науки Каракалпакстана сегодня.

Очевидно, что понять формы, позитивные потенциалы ислама для современного общества невозможно без изучения его истории, форм бытования, социальной роли, организационных (институциональных) форм, культурного контекста и многих других компонентов, которые составляли основу местных форм бытования ислама. Поэтому воспроизведение полной картины истории ислама у народов Каракалпакстана в целом обуславливает

⁸ Юнг К.Г. Архетип и Символ. М.: Наука, 1991. С. 184.

⁹ DeWeese. Islam and the Legacy of Sovietology, p. 301.

¹⁰ Devin DeWeese. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union. In: Journal of Islamic Studies 13:3 (2002), 300-302; Sartori, Paolo. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. In: A Muslim Interwar Soviet Union. Die Welt des Islams 50, Issue 3/4, (2010), 316-319

необходимость проведения специальных исследований с привлечением методов разных направлений: источниковедения, этнографии, фольклористики, собственно религиоведения, социологии и т.п.

Нет сомнения, что ислам, его нормы оказали и оказывают большое влияние на весь образ жизни народа, повседневный быт, на его культуру. Однако далеко не все явления в культуре народа можно объяснить ригористическими толкованиями норм шариата. Ярким примером тому служат родовые традиции каракалпаков, казахов, туркмен, аральских узбеков и др., проживающих на территории современного Каракалпакстана, которые некоторые исследователи характеризуют как «доисламские» или «неисламские» по своему происхождению. Однако академический подход обязывает нас принять за основу наших анализов и интерпретаций религиоведческий подход, не вовлекаясь во внутри-конфессиональную (по сути апологетическую) критику «правильного» и «неправильного ислама», что по сути снова и снова возрождает ошибки советских подходов в оценке ислама.

Задача академической науки не критика, например, национальных традиций в качестве «сомнительных» с точки зрения ригористического толкования ислама, а всесторонний анализ этих традиций (исторический, социальный, культурологический, как маркеров идентичности и т.п.). Тем более, что сами акторы (т.е. простые люди) воспринимают свои обычаи как мусульманские, а некоторые исламоведы говорят о них как об «исламизированных обычаях»¹¹, или толкуют как компонент «местных форм бытования ислама»¹². Можно указать на исследования, в которых показано, что появление «реликтовой практики» среди простых верующих нередко признавалось самими богословами, некоторые из которых даже прилагали значительные интеллектуальные усилия для «исламского обоснования» повседневных практик, которые в глазах богословов-пуристов оставались сомнительными или даже неисламскими¹³.

Изучение истории ислама в общественно-политической и духовной жизни каракалпакского народа поможет выявить предпосылки, обусловившие сохранение духовной культуры и понять общие и специфические процессы, происходившие в крае. Тем более, что духовная культура народа всегда была и будет одним из главных критериев для понимания многообразной истории народа.

Пользуясь случаем, хочу выразить свою бесконечную благодарность тем, кто добрыми и полезными советами оказывал помощь в нашей работе:

¹¹ Этот подход особенно заметен в работах исламоведа Аширбека Муминова. См., например: A. Muminov. Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya Valley: Continuity and Transformation // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / Herausgegeben von Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov (Islamkundliche Untersuchungen. Band 200). Berlin, 1996. С. 355–367.

¹² Прозоров С. М. Заметки об исламе // Исламоведение. — № 1(7). Махачкала. 2011. — С. 73–83.

¹³ Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио-Ташкент: Yangi nashr, 2010, с. 63–657.

моим учителям и наставникам – академику Сабыру Камалову, профессору Ингеборг Бальдауф (Германия), доктору Бахтияру Бабаджанову. Свою глубокую признательность выражаю тем, кто помогал во время моих экспедиций – археологу Шамилю Амирову, источниковеду Абдусалиму Идрисову, историку Иззету Тилеумуратову, этнографу Мадатбаю Давлетиярову и всем своим информаторам, имена которых упомянуты в данной книге.

ГЛАВА I.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ И АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ ПО ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ ИСЛАМА

Ислам, как тема научных исследований, являлся объектом интересов многих ученых разных сфер – собственно исламоведов, философов, историков, этнографов, антропологов, политологов и др. Ислам одна из мировых религий. После того, как халифат Омеядов (661-750) разросся на три континента, ислам стал частью глобальной истории. Поэтому изучение его эволюции, политической истории, правовых школ и идеологии носит глобальный характер, включая географические и этнические компоненты. В этом смысле тема ислама в Центральной Азии (ЦА) также обширна.

Исследования ислама в ЦА имеют многолетнюю историю. Работ опубликовано много. Поэтому мы решили представить библиографический анализ лишь основного корпуса использованной нами литературы, уделяя особое внимание преимущественно знаковым работам, в которых обнаруживается своеобразная «презентация ислама», его учреждений, связанных с ними фольклорных и других материалов, в той или иной степени помогающей осмыслить собранный нами материал. С другой стороны, любое исследование пишется не на пустом библиографическом пространстве и должно стать частью многостороннего диалога исследователей или дискурсов, которые на сегодняшний день сложились в разных сферах исследований ислама в Центральной Азии. Именно поэтому мы постарались внести в наш обзор критические ремарки или, напротив, использовать те работы, которые стимулировали нас к исследованию данной темы.

В методологическом плане концептуальные проблемы и эволюция подходов в исторических и в целом в гуманитарных науках Узбекистана подробно рассмотрены одним из корифеев отечественной историографии профессором Д.А.Алимовой¹⁴. Ее многолетний научно-организационный опыт вкупе с добротным анализом опубликованной литературы ставит эту работу в ряд тех исследований, который вооружает специалистов серьезными научными перспективами, дающими возможность ориентироваться в огромном корпусе библиографии по самым разным аспектам исторических наук и работ, написанных авторами в разные эпохи, а потому находившихся под

¹⁴ Алимова Д. А. История как история, история как наука. Том III. Концепты истории Узбекистана: теория и гипотезы. Ташкент: Media Land. 2018 г. 520 с.

влиянием конкретных идеологических штампов, принадлежащих разным школам. Именно эта работа стала для нас основным стимулом, побудившим посвятить специальный раздел библиографическому обзору работ по истории ислама в Центральной Азии и, в частности, в Каракалпакстане. Вслед за профессором Д.А.Алимовой мы также констатируем, что в сложившихся дискурсах по истории и особенностям ислама в Центральной Азии нет единых подходов и методов анализа. Слишком часто на подходы исследователей оказывает влияние специфика материала, которым они оперируют, школы, уровень и направление подготовки, идеологические предпочтения, а самое главное, оценка места и роли религии в конкретном обществе. Поэтому, как верно отмечает П.Абдулаханов, «Роль ислама в культурной исторической судьбе среднеазиатских народов неоднозначна и противоречива. И, следовательно, оценивать ее однозначно нельзя»¹⁵. Именно в этом контексте мы оцениваем сложные формы бытования ислама у каракалпачков. При этом, «под «исламом» мы понимаем сложнейший и взаимосвязанный комплекс религиозных верований, представлений и обрядов¹⁶, культурных кодов, ритуалов и т.п., которые могут и должны оцениваться как феноменологический и единый продукт этноса, который признает себя мусульманином.

Одной из главных теоретических работ по месту религии в обществе стали для нас публикации П.Л.Бергера¹⁷. В приложении к нашей работе, мы имеем в виду его теоретический посыл о том, что в основе конструирования реальности в религиозных обществах лежат ритуальная коммуникация, фольклорный (или эпический) миф, социальная память как форма исторического знания¹⁸. Важны наблюдения автора по социализации религии через обряды и массовые ритуалы¹⁹.

Есть еще другая сторона рассмотренных нами проблем, которые потребовали библиографического анализа привлеченных к исследованиям публикаций. Восприятие ислама и его институтов, т.н. «этнографических проявлений» религии (в устном народном творчестве, генеалогических записках и документах и т.п.) в разные эпохи менялось, в зависимости от степени развития актуального ориентализма, от широты знания автора, его религиозных (иногда миссионерских) пристрастий (например, Остроумов, Наливкин), иных задач (как разведка и обозрение у Вамбери, Муравьева и др.), либо идеологических предпочтений советского периода.

Исходя из этого в данной главе мы попытаемся предложить обзор литературы, ориентируясь на то, как описывался и воспринимался ислам у каракал-

¹⁵ Абдулаханов П.Дж. Ислам в системе культуры среднеазиатских народов (методологический аспект исследований проблемы) // Рукоп.дисс...д.-филос.н. Т. 1992- с.50.

¹⁶ Ярлыкапов А. Ислам у степных ногайцев. Москва: ИЭА РАН, 2008. С. 5.

¹⁷ Бергер П.Л. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. Москва: Новое литературное обозрение, 2019.- 216 с.; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. - 323 с.

¹⁸ Бергер П., Лукман Т. Указанное соч... с. 234-240.

¹⁹ Бергер П., Лукман Т. Там же... с. 255-258.

паков (или очень похожих по образу жизни этносов), почему их сочли «плохими мусульманами», как некогда родственных им и близких по образу жизни казахов или кочевых субстратов туркмен и узбеков. Негативная коннотация (в смысле методологии исследований) такого подхода состояла в том, что термин «кочевник» в исследованиях русских и советских ориенталистов предполагал «слабую исламизированность». В действительности же, как нам кажется, это была иная форма бытования ислама, связанная с былыми традициями, образом жизни и т.п., как об этом уже писал ряд исследователей²⁰.

Обзор библиографии помог также понять и другие методологические проблемы с изучением ислама у каракалпаков. Восприятие каракалпаков как однородной массы (как в смысле экономики отдельных субстратов, так и в образе жизни, или в смысле обрядовой составляющей) также вряд ли можно признать корректными или полными в историческом плане. Исследования последних 20 лет показывают, что каракалпаки были не только полукочевниками, но и строителями (значит, оседлыми жителями) больших и малых селений и городов. Одни и те же роды и группы могли мобильно менять образ жизни, адаптируясь к новым реалиям (географическим, экономическим, экологическим и т.п.). Экономические стратегии кочевников и полукочевников менялись, равно как и их занятия, ритуальные традиции. Такого рода аспекты и похожие проблемы интересовали нас при исследовании и анализе литературы.

1.1. Историография ислама в Центральной Азии

Еще в начале прошлого века известный исламовед Гюстав фон Грюнебаум отмечал «повсеместную универсальность» ислама, имея в виду предписания, носящие регламентированный характер для общины²¹. Многие положения в этой работе уже давно поправлены и дополнены, например, исламоведом Йозефом Шахтом (1902-1969) и современными исследователями исламского права²². Обращаясь к ним, мы отдавали себе отчет, что речь идет о т.н. «теоретическом праве», зафиксированном в источниках по фикху. Знать эти положения было важно, так как изложенные в них «книжные правила» дают формальное право оценить все локальные формы бытования ислама как «отклонения», «неисламскость» и т.п. Однако мы повторяем, что это тот самый случай, когда «классика» не могла стать единственным регулятором всего комплекса проявлений религиозности, даже если признавалась как

²⁰ DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union. In: Journal of Islamic Studies 13:3 (2002), pp. 324-325. Еще более обширные рассуждения по этой проблеме см.: Бабаджанов Б. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Ташкент-Токио: Yangi nashr, 2010. Сс. 629-657. Там же приведена обширная библиография.

²¹ Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). М.: Наука, 1986. - 216 с.

²² Schacht J., Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press. 1965. 312 p.; Schacht J. Foreign Elements in Ancient Islamic Law // The Formation of Islamic Law / Ed. by W.B.Hallaq. Hants (GB). Burlington (USA), 2004. Pp. 59-67.

«идеальный эталон». Не случайно поэтому профессор Девин ДеУиз задается вопросом; *«почему то, что считается в исламской традиции 'теологией', становится эталоном для оценки религиозности», а все социальные проявления религии как 'падение религиозности'?»*. Исследователь ясно обосновал, что религиозность в социуме следует рассматривать гораздо шире, имея в виду социальные, экономические, культурные и многие другие аспекты жизни народа, а не только т.н. «книжные предписания»²³.

Большинство ученых сходятся на мысли, что самое показательное проявление «социальной коммуникативности» ислама – это обряды, связанные с культом святых²⁴. В нашей работе это один из ключевых аспектов исследований. Поэтому мы обратились к исследованиям ряда ученых, которые в той или иной степени касались этой проблемы.

Одной из познавательных работ, в которой рассматриваются теоретические проблемы исследования религиозных культов, социологии этого явления, является книга Д.Д.Фрэзера²⁵. Важно, что исследователь тоже не отрывает культы в религиях от самой религии, несмотря на внутриконфессиональную критику.

Хотя интерес путешественников или исследователей к исламской архитектуре, в том числе к святым местам Центральной Азии проявился давно, одним из первых на своеобразие мусульманской архитектуры региона обратил внимание Н. Щербин-Крамаренко²⁶, который занимался зарисовками и измерениями памятников исламской архитектуры Самарканда, Ташкента, Ферганы, Оша, Ходжента, Ура-Тюбы и др. мест. Для нас интересны сведения автора об обычае паломников складывать на святынях (Баба-Ата в Ферганской долине) кучки камней, мелких камешек, просовывать тряпочки и куски одежды в разные щели и швы, «в память усопшего или во благо здравствующего» человека, особенно кого-то из своих близких «с молитвой за него»²⁷.

К вопросам ислама у народов Центральной Азии не раз обращались и другие авторы колониального периода. Среди них такие исследователи, как Н.Остроумов, В. Вяткин, В. Наливкин и др. Если одни писали об исламе с очевидными опасениями, опаской и критикой²⁸, то другие говорили о нем с симпатией и призывали увидеть в нем более обширные культурные и пра-

²³ DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology... 320-321 и дальше.

²⁴ Работы С.Н. Абашина. См. в списке использованной литературы.

²⁵ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980. — 831 с.

²⁶ Щербин-Крамаренко Н. По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. IV. Самарканд, 1896. Сс. 45-61.

²⁷ Щербин-Крамаренко Н. По мусульманским святыням... С. 52. Примечателен тот факт, что автор не только выступает как этнограф, но и активно участвует в деле сохранения архитектурных памятников – инициирует сбор средств на постройку охранного забора вокруг медресе Биби Ханым в Самарканде.

²⁸ Babadjanov B. 'How will we appear in the eyes of inoverts and inorodtsy?' Nikolai Ostroumov on the image and function of Russian power in Turkestan // Central Asian Survey. New-York – London, 2014. – P. 44-59.

вовые контексты, образ жизни и важные обычаи мусульман²⁹. Эти работы важны, поскольку содержат ценнейший материал с наблюдениями жизни мусульман колониального периода. Одной из таких работ, содержащих материал о жизни обычного кишлака опубликован супругами Наливкиными³⁰. Работа важна в том смысле, что зафиксировала «живой ислам» того исторического периода, в том числе среди кочевников, занимавшихся отгонным скотоводством, их циклические ритуалы, особенно связанные с почитанием святых, ритуалы среди женщин и т.п.³¹. Они очень близки к тем, с которыми сталкивались и мы в процессе наших исследований.

Из работ колониального периода важны и те, которые связаны с описанием суфийских групп, их ритуальных традиций, социальных сетей и т.п. В частности, интересные наблюдения т.н. «семейного суфизма» больших и малых кланов, называемых «ишан», к ним обращался И.Гейера. Его работа содержит обширное объяснение – какой социальный и сакральный смысл в это слово вкладывали простые верующие (он их называет киргизами)³². Работа активно использовалась этнографами³³ с неизменной благодарностью автору, который не опустил до бесплодной ориенталистской критики и постарался отразить уважительное отношение простых мусульман к этой группе религиозной элиты. Нам особенно важно, что И.Гейер предлагает обзор восприятия ишанов в степных и горных районах. При этом такое восприятие можно приложить ко многим народам Центральной Азии, в том числе и к каракалпакам.

В контексте нашей работы важно указание И.Гейера о наследственном характере (в его описании – «фактор наследственности») передачи духовной инициации в «традиции наставник-последователь» (пир-мюрид) в семье ишанов. В этом смысле важна ремарка автора: *«... в степи нет ни одного киргиза, который не имел бы своего пира, являющегося духовным главой семьи или даже целого рода кочевников. Молодые киргизы считают своим пиром того ишана, у которого их отец состоял учеником, или иначе – мюри-*

²⁹ Абашин С.Н. В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...» // Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды. М.: Издательский дом Марджани, 2015. С.17-63.

³⁰ Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы // Полвека в Туркестане. Остальная библиография: В.П. Наливкин: биография, документы, труды; Nalivkin V., Nalivkina M. Muslim Women of the Fergana Valley: A 19th-Century Ethnography from Central Asia. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016. - 231 p.

³¹ Там же, сс. 27-42, 54-58 и др.

³² Гейер И. Ишаны / Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края. Ташкент. 1891. С. 70-71.

³³ Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М.: Наука 1976. - 323 с.; Рассудова Р.Я. Термин «ходжа» в топонимии Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М., 1978. С. 118-137. Более критичный взгляд на ишанов имеет место в работе другого советского этнографа О.А. Сухаревой: Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 158-162. Более нейтральную оценку сакральных семей в среде туркмен (где они названы «овляды/потомки») мы видим в работе: С.М. Демидов. Туркменские овляды. Ашхабад: Ылым, 1976.- 196 с.

дом. В случае смерти ишана пирами продолжают считаться его потомки, если, впрочем, они продолжают деятельность их родителя». Не забывает автор и про «назр» (подношения святому), собираемый пирами с кочевников, особенно весной. Опасаясь падежа скота («джут») кочевник осенью обещает дать «назр» своему пиру³⁴.

Гейер пишет, что тема сакральной семьи в духовной жизни Туркестана незаслуженно оставалась в тени. Он пишет: *«Духовная сторона жизни кочевников представляет собою весьма серьезный интерес для этнографа... Мысль массы, предоставленная самой себе, живет и неустанно работает в единственно доступной ее пониманию и близкой ее сердцу области теологии... Желая изучать народ, необходимо по возможности глубже взглянуть в его духовную жизнь... Нет никакого сомнения, что современная духовная жизнь, исповедующих ислам, представляет собой весьма серьезный интерес и накапливать материал в этом направлении необходимо для этнографического изучения... Уже одно то, что ишанов много и каждый из них отличается от своего собрата способом толкования и самостоятельностью взгляда на основы своей веры, указывает на существование критики и вообще пытливой работы мысли среди современного нам мусульманства»*³⁵ (подчеркнуто нами – К.М.).

Автор указывает на крайне поверхностный и априори критичный взгляд его современников, кто ограничивался описанием и критикой сбора подношений (назр, садака) ишанами. Проведенный И.Гейером опрос среди мюридов ишанов показал, что средства, кроме содержания семьи ишана, расходовались на благотворительность. Считая свою статью «первой крупницей» в изучении института ишанов, автор пишет: *«Ишан такой-то содержит странноприимный двор для пилигримов, а такой-то содержит медресе, выстроил мечеть и т.п. Все это вместе взятое приводит к заключению, что ишанство, как идея, заслуживает полного внимания и, в виду нашего самого ничтожного знакомства с нею, стоит того, чтобы поработать над ее изучением»*³⁶.

Мы в своих исследованиях в той или иной степени использовали оценку института ишанства, высказанную более века назад, особенно в кочевых субстратах Центральной Азии, конечно, понимая, что критические ремарки тоже появились не на пустом месте, имея в виду очевидные злоупотребления сбором подношений. Однако мы склонны полагать, что собственно ишаны безусловно «работали» не только на свой материальный интерес: за многие века они научились использовать подношения ради повышения собственного престижа и конфессионального авторитета, или, говоря современными определениями, зарабатывая социальный капитал, строя богоугодные заведения, медресе.

³⁴ Гейер И. Там же... С. 72.

³⁵ Гейер И. Там же... С.76-77.

³⁶ Гейер И. Там же... С. 81.

Еще одна этнографическая работа, в которой собраны сведения по ритуальным практикам близких по обычаям к каракалпакам субстратов посвящена достаточно детальным описаниям погребальных обрядов казахов-адаевцев и туркмен Мангышлака³⁷. Например, здесь мы читаем: *«На каждой могиле святого воткнуты длинные шесты, к которым приходящие на поклонение привязывают куски тряпок и т.п. в виде жертвы. Охотники считают обязанностью головы убитых ими архаров... класть на могилы святых, туда же кладутся и головы верблюдов и лошадей, хорошо и долго служивших их хозяевам. Над некоторыми могилами построены прочные здания из тесаного камня, с куполами и с надписями из Корана»*³⁸. В работе приводятся разные легенды и предания, в которых главные участники событий – это мусульманские герои, защищающие свою религию и свои обычаи. В частности, можно узнать о знакомых персоналиях и объектах почитания, таких, как Хаким Ата, его сын Султан Убби и другие. В собранных нами легендах они также предстают перед нами как самоотверженные герои, распространявшие ислам.

Общие и частные проблемы бытования ислама в Центральной Азии в той или иной степени были затронуты в статьях В.В. Бартольда, рассматривавшего ислам как часть культурной жизни народов. Его работы были опубликованы в 1918-1927 годы и по отношению к рассматриваемому вопросу отличаются от других советских изданий более объективным подходом: их не затронула набиравшая обороты идеология атеизма³⁹.

Интересны рассуждения о религии в трудах С.П. Толстова⁴⁰. Наряду с целым рядом работ, в которых освещаются и анализируются многие аспекты религий Средней Азии, он пытался обосновать взаимосвязь ислама с местными доисламскими традициями. В этом смысле самая показательная его статья «Очерки первоначального ислама»⁴¹, в которой автор считал, что многие эпизоды в биографии пророка Мухаммада по сути имеют «шаманское происхождение». Конечно, такое «этнографическое прочтение» биографии Пророка весьма уязвимо для критики, особенно в свете современных подходов и методов оценок «доисламских компонентов» в исламе (см. ниже).

Об этнографических исследованиях религий народов Средней Азии известно много. Это работы В.Басилова, Г.Снесарева и мн. др.⁴² В методологическом плане их работы в полном соответствии с подходами советской

³⁷ Предания адаевцев о святых, секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке / Сборник сведений о кавказских горах. Выпуск VII. Тифлис 1873. – Сс. 5-17.

³⁸ Предания адаевцев... С. 5

³⁹ Бартольд В.В. Культура мусульманства. Общий очерк. С.-П., 1918; Его же. Ориентировка первых мусульманских мечетей. С.-П., 1922; Его же. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927.

⁴⁰ Толстов С.-П. Религии народов Средней Азии. Вступительный очерк / Религиозные верования народов СССР. Т.1. М.-Л., 1931. Сс. 241-267.

⁴¹ Толстов С.П. Очерки первоначального ислама // Советская этнография. 1932. № 2. Сс. 24-82.

⁴² Басилов В. Культ святых в исламе. М., 1970. – 144 с.; Снесарев Г. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М. 1969.- 336 с.- и др.

этнографии сосредоточены на выявлении «доисламских», «неисламских» корней в религиозных обычаях описываемых ими субъектов. Несмотря на то, что подобная установка сильно сужала рамки этой проблемы, исследователями того периода был собран огромный пласт сведений по религиозным верованиям народов Центральной Азии, ставших хорошей основой для изучения проблем генезиса религиозных верований и обычаев многих народов региона.

Примерно такими же подходами поиска «доисламского» в тех или иных локальных обычаях отличается работа кыргызского автора Т.Д. Баялиевой. Ей удалось собрать богатый материал по религиозным представлениям кыргызов. Она описывает ритуалы некоторых кыргызских родов, живших вблизи мусульманских святынь («Арстан-баб», «Тахти-Сулейман»). Их коллективные и индивидуальные моления вполне схожи с десятками похожих обрядов, зафиксированных исследователями⁴³. Те или иные обрядности кыргызы начинали с мусульманской фразы «бисмилляхи-рахмани-рахим» и совершали ритуальные действия, приурочивая их к пятнице, мусульманским праздникам⁴⁴. Особо интересно описание посмертных ритуалов (чтение суры «Йа-Син», калимы «Шахадат»), коллективные радения женщин, напоминающие ритуал «Садр»⁴⁵. Правда, исследовательница, не разобравшись, не вполне корректно описала этот ритуал, что отразилось в ее заключениях⁴⁶.

Особое внимание мы обратили на публикации по исламу у казахов, поскольку в этих исследованиях обнаруживаются важные параллели с собранным нами материалом. Так, особый интерес представляет работа Р.М. Мустафиной⁴⁷. Автор пытается рассмотреть место и роль ислама в жизни казахов, прибегая к самым обширным сравнениям, чтобы увидеть источники влияния на те или иные ритуалы и обычаи казахов. Например, она обращается к исследованиям ишанизма, дервишизма среди казахов, описывает формы культа святых, некоторые представления, связанные с сельскохозяйственной деятельностью, демонологией, шаманством, семейно-бытовой обрядностью и др.⁴⁸. Как отмечает автор, «в каждой стране, у каждого народа ислам обрел местные особенности»⁴⁹, что связано с их историческим развитием. Автор в полном соответствии с научными подходами того времени выделяет т.н. «народный ислам», имея, очевидно, в виду повседневные и циклические

⁴³ Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. – 170 с.; ее же: Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе. 1981.- С. 43.

⁴⁴ Баялиева Т.Д. Указан. соч. С. 44.

⁴⁵ Этот обычай практиковали многие кочевые народы Центральной/Средней Азии и иногда в городах. Женщины собирались в круг, стоя или сидя произносили формулу «Калима» (Ла илаха илла-Лах...), либо «Ха-Ху» (от арабск. имен Аллаха – Хайй-Хува/Живой, Он), резко выдыхая, били при этом себя по груди (арабское – «садр/грудь»; отсюда название ритуала). См.: Сухарева. Ислам в Узбекистане, с. 76-77.

⁴⁶ Баялиева Т.Д. Указан. соч. Сс. 43-44, 61-66, 141.

⁴⁷ Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата: Қазақ университети, 1992. – 176 с.

⁴⁸ Мустафина Р.М. Представления, культы, ..., 1992. – 176 с.

⁴⁹ Мустафина Р.М. Указан. соч. С. 3.

практики, пытается доказать влияние суфизма на распространение ислама среди казахов. Проводниками религии среди казахов были миссионеры из Бухары, Самарканда, Ташкента, Хивы, Туркестана.

В полном соответствии с прежними подходами Р.Мустафина подхватывает тезис о «поздней исламизации казахов», разделяя их на тех, кто жил в южных районах и исламизировался еще в X в., а в северных только в XIX в.⁵⁰. Хотя ссылка на Фазлаллаха ибн Рузбихана (автора «Михман-намайи Бухара», 1510 г.), о том, что казахи «читают Коран, исполняют молитвы, отдают детей своих в школу, постятся, вступают в брак и вовсе не женятся без брачного договора»⁵¹, почти полностью разрушают ее же вывод. Еще больше открыты критике рассуждения автора о месте суфизма, в качестве «массовой народной религии ислама» (!)⁵². Это слишком априорное утверждение и упрощенное понимание суфизма.

С другой стороны, ценными следует признать сведения автора по мечетям, медресе, мазарам, а также духовенству Казахстана, описание обрядов приобщения казахов к исламу с рождения и т.п. информацию, широко заимствованную у имперских этнографов (А.Диваева, И.Гейера)⁵³.

Интересны материалы автора о роли мусульманских подвижников как Исхак-баба, Баба-Тукты-Шашты-Азиз, Саид ибн Абу Ваккас и др., которые имеют персональные и иные параллели и у других народов региона. Например, могила Саид ибн Абу Ваккас имеется также в Хорезме, Туркмении и др. местах. У казахов святой Садуакас является покровителем мясников⁵⁴. Интересно провести аналогию казахского святого Уккаш-Ата с известным среди каракалпаков святым Шамун-наби, а также с «Узун-Ата», погребенного недалеко от Чарджоу в Туркменистане, которых сближает «высокий рост» и соответственно длинные мавзолеи⁵⁵.

Аналогию с каракалпакскими святыми мы находим у автора в связи с фигурой Гайып-Ата, с той лишь разницей, что он у казахов считается исчезнувшим пророком, тогда как у каракалпаков он считался вполне «конкретной» личностью. Подобную аналогию можно заметить и с другими святыми, такими, как Жаланаш-Ата (аналогия с каракалпакским Кабаклы-Ата, который по легенде ходил нагим) и Кошкар-Ата (их мазары находятся в Караузякском районе Каракалпакстана)⁵⁶.

⁵⁰ Мустафина Р.М. Указан. соч. С. 6.

⁵¹ Мустафина Р.М. Указан. соч... С. 12-13.

⁵² По словам исследовательницы: «суфизм – это не только религиозная философия, но и массовая народная религия ислама... Суфии становятся важными фигурами народного или бытового ислама, не только не уступающими, но и превосходящими в своем влиянии на народ представителей так называемого официального ислама» и приводит мнение, что «в степи не было ни одного казаха, который не имел бы своего пира» (ссылка на И.Гейера). Там же.

⁵³ Мустафина Р.М. Указан. соч... С. 17.

⁵⁴ Мустафина Р.М. Указан. соч... С. 82-83.

⁵⁵ Мустафина Р.М. Указан. соч... С. 85.

⁵⁶ Мустафина Р.М. Указан. соч... – С. 87, 102.

Работа другой казахстанской исследовательницы А.К. Султангалиевой также посвящена истории ислама в Казахстане. Автор пытается связать ислам и этничность в идентификации казахов в историческом прошлом и на современном этапе⁵⁷. В книге множество утверждений: о роли Ходжа Ахмада Йасави в распространении ислама среди казахов⁵⁸, о том, что «только к XVIII в. ислам утвердился в Казахстане уже на уровне массового сознания и в своих ритуально-догматических институтах»⁵⁹ и др.

Работа казахстанского исследователя Н.Д. Нуртазиной посвящена проблеме исламизации Казахстана в эпоху средневековья. Автор предпочла т.н. «цивилизационный подход» (вместо «устаревшего формационного»), объясняет его признанием «определяющего значения духовного фактора в общественной эволюции»⁶⁰. Такой ограниченный подход определил ряд других методологических субъективизмов и утверждений, как, например, мысль о том, что ислам есть процесс «смены деградировавших (по мнению автора – М.К.) архаичных культов» на культурный прогресс, носителем которого стал ислам⁶¹. По словам проф. Девина ДеУиза, такое определение сугубо абстрактного идеала ислама, выраженного в довольно узких терминах (мы бы добавили – несколько экзальтированных) отдаляет нас от понимания сущности повседневной религиозной жизни мусульманских обществ⁶².

Тезис о «слабом исламе» у казахов бытует в научной среде по сей день. М.Курмангалиева, говоря о влиянии ислама на культуру и искусство Казахстана, отмечает, что после официального принятия ислама казахи больше придерживались доисламских традиций и верований: *шилдехана, қырқынан шығару, тұсау кесу*, свадебный и похоронный обряды проводились в традиционном виде, «семейно-обрядовый цикл легко включил в себя и мусульманский обряд *сундет*». Затем, совершенно неожиданно, не приводя прямых доказательств, пишет: «бытование доисламских верований, анимистических представлений, магии, фетишизма, зоолатрии с реликтами тотемизма, сакрализация явлений природы, почитание умерших и предков слились в одно целое в суфийском направлении казахского ислама»⁶³.

В первые годы независимости стран региона религия (особенно ислам) обратилась в одну из центральных тем гуманитарных наук. Так, П.Дж. Абдуллаханов свое исследование посвятил методологическому переосмыслению изучения ислама в центрально-азиатском регионе с точки зрения философии. Он предупреждает, что бурный интерес к духовной культуре

⁵⁷ Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. Алматы, 1998. – 188 с.

⁵⁸ Султангалиева А.К. Указан. соч. С. 14.

⁵⁹ Султангалиева А.К. Указан. соч. С. 3.

⁶⁰ Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана (историко-культурологическое исследование). Алматы: Фараб, 2000. – С.7.

⁶¹ Нуртазина Н.Д. Указан. соч. С.7.

⁶² DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology, p.309.

⁶³ Курмангалиева М. С. Отражение мировоззренческих основ суфизма в казахской музыкальной культуре // Молодой ученый. № 5. 2016. – С. 23.

может быть опасным, так как «этот интерес может пойти по неправильному пути, ибо подчас единственным источником информации, толкованием проблемы становятся представители духовенства, а также люди, не владеющие в достаточной мере научными знаниями в области общественного развития»⁶⁴. Предостерегая таким образом от апологетического подхода (что на самом деле нередко имеет место), автор считает, что многое, что есть сегодня, тесным образом связано с прошлым, изучение которого позволило бы легче понять причины высокой религиозности в современном обществе. Ориентируясь на переоценку роли религии в жизни общества, автор все же считает, что исламизация центральноазиатского общества происходила не посредством «книжного ислама», а через исламизацию быта, традиций и культов, через народную переработку новой религии, что придало этой религии региональную окраску, проникновением ислама в этническую культуру, породив особенности традиционных видов материальной и духовной культуры, устного народного творчества, обычаев и обрядов⁶⁵. Механизм появления мусульманских мазаров «выразился ... в мусульманизации старых святынь, в строительстве мечетей, усыпальниц, мазаров на местах языческого культа и «привязывании» мест древнего культа к конкретным персонажам мусульманской агиологии». Он приводит примеры мазаров святых в Хорезме, в том числе и в Каракалпакстане (со ссылкой на В.В.Бартольда)⁶⁶.

Позитивным и стимулирующим явлением стало подключение в процесс изучения ислама в постсоветское время востоковедов, сочетавших работу над письменными источниками с этнографическими исследованиями. Одним из таких авторов является Аширбек Муминов, работы которого удачно сочетают изучение ислама как у казахов, так и у народов Центральной Азии. Одна из его работ⁶⁷ основана на изучении легенд о святых местах среднего течения Сырдарьи, которые ученый сопоставил с данными письменных источников конца XVIII – начала XIX вв. Анализируя около 100 святых мест Южного Казахстана, А. Муминов впервые предложил их классификацию по именам персон, которым они посвящены: 1) Библейские и коранические персонажи: Идрис, Нух, Хидр, Ибрахим, Искандар Зул-Карнайн, Иса, Марьям, Йуша и отец Хидра Итал Баба; 2) Сподвижники Мухаммеда (*сахаб*): Саъд б. Аби-Ваккас, Уккас б. Михсан аль-Асади, Шах-и Мардан Али, Салман аль-Фариси; 3) «Бабиды»: Исхак Баб, Абдал Азиз Баб, Баб-и Араб, Карга Баб, Абдалжалил Баб; 4) «Йасавиты»: Ахмад Йасави и его родственники: Ибрахим Шайх, Карашаш Ана, Гаухар Ана, Али хваджа Ата, Суфи

⁶⁴ Абдуллаханов П. Дж. Ислам в системе культуры среднеазиатских народов (методологический аспект исследования проблемы) // Рук... дисс... к.филос.н. Ташкент. 1992. – С. 3-4.

⁶⁵ Абдуллаханов П. Дж. Указан. соч. С. 50.

⁶⁶ Абдуллаханов П. Дж. Указан. соч. С. 70-71.

⁶⁷ Muminov A. Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya valley: continuity and transformation / Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries. – Berlin: Schwarz. 1996. – Pp. 355-367.

Мухаммад Данишманд и другие; 5) эпонимы родов и племен, населяющих эту территорию: Домалак Ана, Байдибек Ата, Жезбике, Бура-Ата, Коркыт-Ата, Кылышты-Ата и др.; 6) «Новое поколение святых»: Аппак ишан, Ай хваджа ишан, Нух шайх и др.⁶⁸

Автор обращает внимание на особенность религиозных (мусульманских) традиций данного региона, отличающихся от центральной части мусульманского мира, что связано как с локальной реинтерпретацией определенных сюжетов Корана, так и с личностями, сыгравшими роль в распространении ислама в Центральной Азии. В частности, как отражение «соревнования» в распространении ислама между южными (кахганиды, ямани и др.) и северными (аднан, кайс и др.) племенными объединениями арабов.

Наше внимание привлекла еще одна работа А.Муминова⁶⁹, где встречается этноним «каракалпак» в связи со святынями Казахстана, напр., в отношении потомка Исхак баба (Хадрат Исма'йл шайх) жители Турут Угула, Аргины, Манги(ра)та, Баба Туклук Азиза, жившие в Кумли Кенте, Алчина, Кирка, Йуза, Минга, предком (ата) которых является Мирза Шахим, (а также) Калта-Байтал, Кипчак, Кана-Гас, Кунгират, Каракалпак – все они были его мюридами...⁷⁰. Это же касается события, когда «Кара Асман был разрушен и превратился в пепел ... семнадцатиугольный тут (17 буғақлик) (который по праву преемственности перешел к Гадай хваджа) ... И Гадай-хваджа сказал своим старшим братьям: – Дайте мне разрешение (рухсат). Хваджа Ни'мат-хваджа и Мир Саййид-хваджа, дав разрешение, сказали: – О брат, мы тебе отдаем своих последователей – куңгират, каракалпак, калта-байтал, алчин, кибчак, кенегас, мангират, қирқ и йуз»⁷¹.

Гадай-хваджа, (по тексту документа), приходится потомком Ходжа Ахмада Йасави (от дочери) в 15 колене. Конечно, мы имеем дело с легендарной (почти фольклорной) фиксацией неких этно-социальных, родоплеменных и иных форм этно-социальных сетей, существование которых естественно сопровождалось сказаниями и придавало смысл обширным связям и взаимоотношениям.

Монография А. Муминова помогает понять многие проявления в религиозной культуре народов ЦА, каракалпаков в том числе. В работе⁷² показана роль мусульманских правоведов-богословов в процессе взаимовлияний исламских и местных традиционных культур, в адаптации религиозных представлений с местными верованиями, в регионе с различным этничес-

⁶⁸ Muminov A. Veneration of Holy Sites... С. 356.

⁶⁹ Муминов А. Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX-XX веков. Насаб-наме и группы хаджей, связанных с сакральными сказаниями об Исхак бабе. // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. <https://kozhal.ar.kz/20197298-genealogicheskie-gramoty-i-sarkal-nye-semejstva-hih-hh-vekov-nasab-name-i-gruppy-hadzh-j-svyazannyh-s-sarkal-nymi-skazaniyami-ob-ishak-babe>

⁷⁰ Муминов А. Там же... с. 113.

⁷¹ Муминов А. Там же... с. 116.

⁷² Муминов А. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы: Казак энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

ким составом, с разными культурными и экономическими особенностями. Как точно указывает автор, в силу разнородности этнических и культурных составляющих мусульманского мира «в разных частях этой обширной цивилизации ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму своего бытования от другой», и, что «процесс «освящения» исламом местных традиций, правовых норм и превращения его в «свою» религию связан с формированием сословий религиозных авторитетов и сложением местных духовных центров»⁷³.

Хотелось бы отметить работу по исламу у казахов С. Ковальской⁷⁴, которая пишет, что процесс исламизации территории современного Казахстана начался в X веке, о чем свидетельствуют следы погребального обряда, обнаруженные на территории юга Казахстана и Семиречье. Автор придерживается мнения, что этому процессу способствовало распространение арабского языка – языка культуры и науки того времени. Дальнейшее же распространение и укрепление ислама автор связывает с деятельностью Ахмада Йасави и его последователей⁷⁵. Вопросы ислама более позднего времени автор находит в фольклоре казахов, в частности упоминает «факт» посещения Мекки казахским батыром Доспанбетом (XVI в.), а некоторые жырау (сказители дастанов) обучались в Бухаре⁷⁶. Автор придерживается позиции, что в культуре и быте казахов имеют место множество «неисламских» обычаев, утверждая, что «специфика распространения ислама среди казахов как раз состоит в теснейшем переплетении с тенгрианскими представлениями и обычаями, большинство из которых присутствуют в казахской национальной культуре по сей день. В частности, практически все обряды семейного цикла, помимо похоронного, практически полностью сохранили тенгрианское происхождение»⁷⁷. Автор не оставил без внимания и факт влияния на распространение ислама среди казахов колониальной России, которые не только не противостояли, а даже способствовали этому процессу. Роль ислама в повседневной культуре казахов автор оценивает преимущественно анализом похоронно-поминальных обрядов, которые сохранились по сей день и делает заключение, что ислам «является одним из элементов казахской идентичности наряду с языком, родовой принадлежностью, осознанием собственного статуса как государствообразующего этноса»⁷⁸.

Такой подход вновь заставляет вспомнить дискурсы ряда европейских и русских / советских ученых XX в., которые априори предполагали наличие в исламском мире некоего «эталонного ислама», а все остальные вариации

⁷³ Мунинов А. Указан.соч. С. 3.

⁷⁴ Ковальская С. Ислам у казахов: Этапы распространения, специфика, влияние.// Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye. С.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara - Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012. Сс. 1061-1084.

⁷⁵ Ковальская С. Указан. соч. С. 1067.

⁷⁶ Ковальская С. Указан. соч. С. 1068.

⁷⁷ Ковальская С. Указан. соч. С. 1068.

⁷⁸ Ковальская С. Указан. соч...С. 1083.

становились лишь продуктами этно-исторического синкретизма, лишая самих мусульман «права» голоса. Ведь они воспринимали и будут воспринимать свои действия, обряды и обычаи именно как мусульманские, не разделяя их на «доисламские» и «чисто исламские»⁷⁹.

Особенно близка к нашей теме работа казахского ученого Р. Бекназарова. Он описывает и классифицирует памятники мемориально-культового зодчества: надмогильные сооружения, мечети и медресе⁸⁰. Работа примечательна тем, что автор изучает регион Северного Приаралья (СПР). Автор отмечает: «Общей особенностью памятников СПР следует считать их развитие под влиянием двух архитектурных мемориальных традиций: общего доминирующего значения западноказахстанской камнерезной традиции, выраженной в распространении региональных малых форм надмогильных сооружений, а именно стел – кулпытасов; а также выраженного влияния архитектурных традиций долины р. Сырдарьи и Сарыарки, что нашло выражение в развитии мавзолеевого зодчества в исследуемом районе, в частности с применением жженого кирпича»⁸¹. Однако автор упускает из виду (или исключает?) возможное обратное влияние архитектурных стилей, так сказать, с юга на север, что было чаще.

Автор утверждает, что на изучаемой территории СПР были распространены мемориально-культовые памятники 2-й пол. XVIII – нач. XX вв., с доминированием памятников середины XIX в., когда начинается освоение региона хозяйствами оседающих полукочевников. В работе ученый дает характеристику и анализ наиболее известных казахских надгробных памятников в форме мавзолеев, оград, стел – кулпытасов и кок-тасов, а также «самаркан-тас»⁸². Из исследований автора можно заметить, что в регионе в традиции были и ограды без куполов круглой, овальной, четырехугольной («торт-кулак») формы. Строились они в основном из сырцового кирпича, также использовался местный материал (дерево, камень, жженный кирпич, и иногда металл). Характерными были и надмогильные ограды «шеген» – чередующиеся прослойки из камыша и земли. Автор отмечает отсутствие в регионе надмогильных сооружений типа «сагана»⁸³.

Наблюдения автора были важными для нас с точки зрения результатов его исследований по мечетям и другим архитектурным памятникам местного исламского зодчества у северо-западных казахов. Многие материалы, видимо, в силу географической и историко-культурной близости, находят аналогии с традициями каракалпаков.

⁷⁹ См. также: Abashin S.N. The logic of Islamic practice: a religious conflict in Central Asia // CAS. 2006, vol. 25, № 3. P. 267-286.

⁸⁰ Бекназаров Р. Казахи Северного Приаралья в XIX – начале XX вв. (историко-этнографическое исследование) // Автореф. д.истор.н. Алматы. 2010. С. 33.

⁸¹ Бекназаров Р. Указан. соч. С. 33.

⁸² Бекназаров Р. Указан. соч. С. 34.

⁸³ Бекназаров Р. Указан. соч. С. 34-35.

Исследования ислама в других регионах ЦА также велись достаточно обширно. Мы можем судить по библиографии одной из работ таджикского автора А.Мирбабаева, которая посвящена истории медресе⁸⁴ на территории современного Таджикистана. Автор делит их на следующие категории: 1. Медресе в центрах бекства или амлякдарства (Гиссарские медресе, Медресе Абдулла хана в Кулябе); 2. Медресе при намазгах или мазарах и крупных святынях (Медресе при мавзолее Мир Сайида Али Хамадони в Кулябе, Медресе при мавзолее Ходжа Исхак в кишлаке Чорбог, Куляб); 3. Горные мечети - медресе, расположенные во всех горных селениях⁸⁵. Как и во многих местах Таджикистана (в т.ч. и в горных районах), медресе строились из пахсы и сырцового кирпича. Для нас важны сведения автора о том, что «в условиях горной местности мечети служили также ночным приютом для проезжающих»⁸⁶. Такие же функции выполняли ряд медресе и мечетей, описанные ниже.

И, наконец, для нас важное значение имели работы коллег дальнего зарубежья как в плане компаративных исследований, так и в плане использованных подходов и методов. Мы уже неоднократно ссылались на работы профессора Девина ДеУиза⁸⁷. Его публикации являются своего рода вызовом целому ряду утверждений, в плену которых, как показано выше, находится ряд исследователей. Например, выше упомянут его тезис по поводу «поверхностной исламизации» жителей степных или горных районов Центральной Азии, или о таких же априорных утверждениях о мусульманско-шаманистском синкретизме в «их исламе». Его исследования охватывают достаточно широкие географические и хронологические рамки: от эпохи Золотой Орды и до советского периода. Классическим исследованием стала его работа, посвященная анализу, казалось бы, обычного эпоса о Баба-Туклесе, вошедшего в устную и письменную традицию ряда народов, и который стал в исследовании автора удачным способом анализа народных версий исламизации Золотой Орды.

Нам особенно интересен Баба Туклес (Тукли Азиз), образ которого широко известен и каракалпакам через эпос «Едиге». Здесь мы полностью опираемся на исследования Д. ДеУиза, стараясь рассмотреть локальные варианты легенды, имевшей серьезное влияние на эпическую традицию всех народов, входивших в улус Золотой Орды.

В другой работе автор анализирует известные ему литературу и источники, которые сакрализуют образ Гёзли-Ата – мифического предка туркменского рода «Ата». Автор использует письменный источник XIX века

⁸⁴ Мирбабаев А. История Мадраса Таджикистана. Душанбе: Мерос, 1994. – 71 с.

⁸⁵ Мирбабаев А. Указан. соч. С. 50.

⁸⁶ Мирбабаев А. Указан. соч. С. 51.

⁸⁷ DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park: Pennsylvania State University, 1994. - 656 p.

«Ряз аз-закирин» Аллахяра, данные которого мы также используем в своей работе. Гёзли Ата, согласно преданиям, был учеником Ахмада Йассави, и по заключению ученого, товарищами (companions) Гёзли Ата (в источнике – Хасан Ата) были Хаким Ата и Кочкар Ата. Они прибыли в Хорезм из «Туркии» (Туркистана). Побывав некоторое время у «Ших Кебил» (автор идентифицирует его с Шайх Кабир-Кубра) под Куня-Урганчем (Старый Ургенч), вернулись в Туркистан к Ахмаду Йасави⁸⁸. Для нас эти данные имеют большое значение, поскольку приведенные образы (Кошкар-Ата, Хаким-Ата) почитаются по сей день среди каракалпаков, которые «вписаны» в эти региональные легенды. Это не просто обычные транс-региональные «связи». Они позволяют понять источники культурных связей каракалпаков, через сакральный и многоплановый эпос, популярный до сегодняшнего дня.

В методологическом плане для нас интересна работа⁸⁹ американского исследователя ислама в России и Центральной Азии Аллена Франка. Хотя его работа посвящена реконструкции религиозной жизни мусульман в Западной Сибири, в основном казахов, мы видим замечательные примеры в библиографическом анализе работ, опубликованных ранее по особенностям религии казахов. А. Франк одним из первых подвергает серьезной критике представления о «поверхностной религиозизации» казахов, или о мусульманско-шаманистском синкретизме их религии и т.п. Исследователь доказал (на основе изучения целого корпуса источников и архивных документов), что ислам хорошо интегрировался в повседневную жизнь казахов.

Уместно упомянуть работу Б.Привратского, в которой на основе многолетних исследований жизни среди казахов, автор предложил посмотреть на те формы «мусульманскости» (*musulmanshiliq*), которые сохраняли ментальные и духовные балансы в казахском обществе. Важна идея исследователя о «религиозном минимализме» большинства казахов, не придерживающихся полного цикла религиозно-ритуальных предписаний, но считающих себя мусульманами и посещающими «своих святых». Автор приводит параллель исследованных им практик среди других мусульманских сообществ⁹⁰.

О мазарах и культе святых интересна работа профессора И.Бальдауф, которая обращается к теме культа женщин в Афганистане, задаваясь вопросами: как определяется и обсуждается святость человека; как священное место становится местом памяти, а затем почти возвращается в состояние «места забвения»? Автор обращает внимание на разные факторы, влияющие на возникновение и превращение места захоронения в одно из самых почитаемых (тысячи паломников в день) мест, как слухи, политические амбиции, бытовые (семейные) проблемы, сны акторов, дароприношения, «культовая

⁸⁸ DeWeese D. A Khwarazmian Saint in the Golden Horde... Pp. 110-111.

⁸⁹ Frank A.J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden: Brill, 2001. – 341 p.

⁹⁰ Privratsky B. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond: Curzon Press, 2001. – 322 p.

экономика» («хам тижорат хам зиёрат») и др. и делает заключение, что невозможно установить фактическую историческую правду⁹¹.

Работа другого немецкого ученого Л.Ржехак⁹² посвящена нарративным структурам рассказов о святых и их могилах в Афганистане. Его описание весьма сходно с нашими наблюдениями: «Когда возникает проблема, которую необходимо решить, люди в Афганистане любят обращаться к святым или посещать места, так или иначе связанные со святыми людьми. Автор отмечает, «поскольку в исламе нет официальной канонизации, не всегда легко определить, можно ли считать человека святым или нет. Это прежде всего вопрос веры. Тем не менее, определенные формы легитимации, такие, как *бозорг* или *вали*, необходимы для того, чтобы порождать веру и поддерживать ее. Бозорг или вали - это те, кто близки к Богу или к кому близок Бог. Лица, которых считают святыми, могут также пониматься как '*мард-э Хода*' - 'человек, друг Бога'. Тот, кто был удостоен определенной силы от Бога, считается святым. Поэтому святые считаются носителями божественной силы благословения - *баракат* ... Эта сила благословения считается даром Бога избранному им человеку. В принципе, баракат может быть дан каждому». Таких носителей бараката называют *šaxs-e mazhabī* - «религиозный, благочестивый человек», *šaxs-e dindār* - «верующий человек» или как *šaxs-e bozorgwār* - «почтенный, достойный человек». Особенно почитаемы люди, чье благочестивое самоотречение сопровождается необычайной щедростью и готовностью подавать милостыню. Им присваивается атрибут *saḫī* - «щедрый», «благородный»⁹³.

Интересные параллели мы видим в описании культа халифа 'Али в Афганистане. Кроме того, по материалам Л.Ржехака мы узнаем, что традиция глинобитных мавзолеев характерна и в Афганистане. Мемориальный комплекс сравнительно сложен по своей конструкции и мы находим почти прямые параллели с теми мавзолеем, которые мы привлекли для исследований⁹⁴.

Таким образом, разные аспекты ислама в ЦА изучаются более одного века. Подходы авторов, естественно, зависели от идеологических конъюнктур своих эпох, их профессиональной подготовки, эрудиции и массы других обстоятельств. Исследования не всегда перекликаются друг с другом, хотя единый академический дискурс «ислам в ЦА» уже складывается.

1.2. Исследования ислама в Узбекистане

Изучение ислама в Узбекистане имеет давнюю традицию, а опубликованных работ по теме солидное количество. Учитывая невозможность охвата

⁹¹ Baldauf I. Female Sainthood between Politics and Legend. The Emergence of Bibi Nushin of Shibirghan. Pp. 207-223.

⁹² Rzehak L. Narrative Strukturen des Erzählens über Heilige und ihre Gräber in Afghanistan // Asiatische Studien. Etudes Asiatiques. LVIII. 1. 2004. Pp. 195-229.

⁹³ Rzehak L. Указан. соч. С. 198-199.

⁹⁴ Rzehak L. Там же.... С. 220.

всех работ в рамках одного раздела, мы решили ограничиться аналитическим обзором лишь тех работ, данные и идеи которых мы как-то использовали в своих исследованиях, оставляя за пределами обзора работы по средневековой, вопросам исламской культуры, искусству и т.п. Мы также учитываем контекст критики современных исследователей в отношении идеологических подходов ряда авторов прошлого. Однако для нас важнее использовать результаты наблюдений и описаний этих авторов тех ритуалов, обрядов и обычаев, которые сегодня мы уже не увидим, или фиксируем в иных конфигурациях.

Хронологически эти работы относятся к XIX–XXI вв. Работы, рассмотренные в этом разделе можно условно разделить на: 1. Публикации периода господства Российской империи; 2. Литературу советского периода; 3. Исследования периода независимости; 4. Ислам в контексте исследований Узбекистана в зарубежной литературе.

Преобладающая часть работ **первой группы** – публикации русских (российских) авторов и содержат различные сведения о религиозных нравах и обычаях населения Туркестанского края, о способах религиозного обучения, о состоянии образовательных учреждений и положения о вакуфном деле и др. С усилением интереса царской администрации к религиозным вопросам в регионе (контроль, ведение статистики и т.д.) усиливается и исследовательский интерес к исламу, его роли в повседневном быту мусульман, духовенству и т.д. Наиболее плодотворными (в смысле публикаций) в этом плане были Н.П. Остроумов и В.П. Наливкин⁹⁵.

Н.П.Остроумов посвятил ряд работ разным вопросам ислама. Его образование (Казанская миссионерская школа) влияло на его воззрения на ислам и мусульман, на которых он смотрел с опаской и постоянно напоминал при случае об этом чиновникам администрации Туркестана⁹⁶. Несмотря на подходы «колонияльного ориенталиста», приводимые им факты очень ценны. В частности, в своей работе «Исламоведение», помимо компилятивной части по истории ислама, он приводит ценные сведения о мусульманском образовании в Туркестанском крае – о мактабах и мадраса Бухары, Самарканда, Коканда, Хивы, Ташкента⁹⁷.

Среди специалистов особенно известна его работа «Сарты...». В ней, помимо важных статистических и иных данных, приведена статья некоего Саттар-хана об ишанах и их семейных кланах («ишаны наследственные»), обрядах передачи инициации «ишанства» по наследной линии и т.п.⁹⁸. По

⁹⁵ Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь // Мусульманская Средняя Азия: традиционализм и XX век. М., 2004. Т. 1. С. 10–114.

⁹⁶ См.: Babadjanov B.M. 'How will we appear in the eyes of inovertsy and inorodtsy?' Nikolai Ostroumov on the image and function of Russian power in Turkestan // Central Asian Survey. New-York – London, 2014, P. 44–59.

⁹⁷ Остроумов Н.П. Исламоведение. Ташкент: Издание Туркестанских ведомостей, 1914. С. 87–214.

⁹⁸ Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Ташкент: Типо-литография торг. дома «Ф. и Г. Бр. Каменские». 1896. – С. 216–234.

сути мы видим, что «ишанство» как институт святых семейств уже закрепилось среди местных мусульман⁹⁹. Независимо от критики по отношению к ним (как со стороны ориенталистов, так и мусульманских богословов), этот институт занимал серьезное пространство в религиозном ландшафте того времени. Автор подтверждает это и пишет, что «в каждом городе Туркестанского края есть, по крайней мере, один ишан».

Нам особенно интересны данные о мазаре Кошкар-ата вблизи Чимкента¹⁰⁰. Мазар святого с таким именем имеется и в Каракалпакстане. Это один из распространенных эпонимов «святых» и почитаемых святынь¹⁰¹ в среде кочевников.

Весьма ценные материалы по исламу, об исламских институтах, о сословиях духовенства и т.д. имеются в «Сборнике материалов по мусульманству». Любопытны данные о дервишизме, которое, надо сказать, беспокоило колониальные власти, о его институциональных формах в крае, о ритуалах инициации в адептов (т.е. тот же ритуал «подавания руки»)¹⁰².

«Сборник» зафиксировал особенности политики имперских властей по отношению к исламу и мусульманам после 1898 года. Это был сложный период в истории «исламской политики» в Туркестане, когда прежняя политика «игнорирования ислама» (формула Кауфмана) оказалась под угрозой и росту в обществе фобий в отношении ислама. Инициатива ужесточения «исламской политики в Туркестане» исходила от генерал-губернатора края С.Духовского (1899-1901), который лично инициировал этот «Сборник».

В своем обращении к императору России от 25 сентября 1899 г. С. Духовский¹⁰³ писал, что он в первые же дни своей работы в качестве начальника края обращался к Царю о необходимости рассмотрения «*вопроса об общей постановке в государстве ислама и его последователей*», после чего, по поручению Императора, он готовит по данной теме доклад¹⁰⁴. Генерал-губернатор в той или иной мере был знаком с исламом еще со времен предыдущей службы на Кавказе и, очевидно, воспринимал его как перманентную опасность для Российской империи, а его назначение совпало с «Андижанским восстанием» 1898 г., что отразилось на качестве его исламофобии. Это видно почти в каждой его реплике (в письмах, обращениях), в которых ислам назван «*исторически привившеюся к государственному организму болезненной язвой*», а «*позывы среди мусульман к восстаниям*,

⁹⁹ См. лаконичный обзор термина и института «ишан» и библиографию в статье: Абашин С.Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, Вып.2. 1999. Сс. 40-41.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Имя характерное для тюрков (баран-самец), обыгрывает семантику сильного и бойцового животного, производителя здорового потомства. Не случайно он являлся тотемом множества тюркских племен.

¹⁰² Сборник материалов по мусульманству. СПб. 1899. – С. 88.

¹⁰³ В разных источниках встречаются разные написания фамилии инициатора: Духовский, Духовской.

¹⁰⁴ Духовский С. Ислам в Туркестане. Всеподанный доклад Туркестанского генерал-губернатора генерала от Инфантерии Духовского. Ташкент. 1899. 21 с.

подобным андижанскому, возможны и в будущем». Как выход, он предлагает приложить максимум стараний «для нравственного слияния покоренных мусульман с коренным русским народом» (!). Серьезным препятствием в таком «прогрессивном слиянии» Духовский видит в исламе и суфизме¹⁰⁵. Он открыто заявляет, что дальнейшее «игнорирование мусульманства представляется не только нежелательным, но и невозможным... Туркестанский край, будучи ... почти сплошь зараженным учением суфизма, требует исключительного внимания... Дальнейшее существование таких объединяющих наших мусульман органов, как духовные управления, следует признать абсолютно вредным»¹⁰⁶.

Именно эти контексты объясняют очевидный «антиисламский / антисуфийский посыл» в работе. По крайней мере, упомянутые подходы авторов вполне понятны в свете неустойчивости имперской политики в отношении ислама и его институтов. Отголоски ее дошли и до окраин Хорезма (то есть нынешнего Каракалпакстана), на чем мы остановимся ниже.

«Сборник» вызвал серьезную критику. Более всего скептически к нему отнеслись (особенно к 1-му тому) мусульманские офицеры и чиновники, служившие в подразделениях царской армии и в администрации. Самая последовательная и аргументированная критика из них принадлежит капитану (с 1904 полковник) А.Давлетшину. Он обвинил создателей (гл.обр. Духовского) и некоторых его авторов в полном «непонимании ислама», признав одновременно, что фактологический материал «Сборника» полезен как важный источник, содержащий уникальную информацию по «действительному положению с исламом и его учреждениями в Туркестане и прилегающих областях»¹⁰⁷.

В попытке доказать «плохую мусульманскость», автор одной из статей «Сборника» подчеркнуто указывает на такое явление: *«Индеферентизм (индифферентность – К.М.), в особенности кишлачных мусульман к своим мечетям, должен быть поразителен для большинства русских, составивших себе очень высокое мнение об аккуратном и точном исполнении мусульманами всех предписаний религии... Вы видите, как суфи (sofi/здесь муаззин – К.М.) или имам, надрываясь, громогласно поет призыв на молитву, затем, не торопясь и оглядываясь по сторонам, входит в мечеть и в напрасном ожидании прихожан часто в единственном числе совершает намаз. Между тем, в это время нередко тут же на дворе мечети или поблизости в лавочках спокойно сидят правоверные, продолжают вести свои разговоры и не*

¹⁰⁵ Духовский С. Там же... С. 3-4.

¹⁰⁶ Речь о предложениях создать Духовное управление мусульман (как в Казани или Уфе). См.: Бабаджанов Б.М. «Ислам и его институты», «Ислам и политика» // Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / М.: Кузовово поле, 2016. Части III, IV. Сс. 482-612.

¹⁰⁷ Арапов Д. Генерал Абд-ал-Азиз Давлетшин и его труды по мусульманскому вопросу // Источник. 2003. № 3. Сс. 37-48.

обращают на азан никакого внимания, а в лучшем случае ограничиваются коротенькой молитвой про себя и возгласом 'аминь'»¹⁰⁸. Здесь автор показывает скорее непонимание местных особенностей бытования ислама, когда с точки зрения предписаний Матуридитской школы допускается пропуск молитв с дальнейшим исполнением предписаний (напр. во время вечерней молитвы «хуфтан»), т.е. «када/каза»¹⁰⁹. Т.е. здесь речь шла лишь об «отложенном ритуале», а не об индифферентности мусульман.

Это явление Б.Привратский называет «религиозным минимализмом»¹¹⁰, подразумевающее частичную регулярность исполняемых молитв. При этом сами «равнодушные» не допускают «выход из ислама» такими привычными действиями (отложенными обязанностями). В описанных далее случаях функционирование религиозных учреждений тоже подтверждает подобный образ «ритуального поведения», связанный с особенностями отгонного животноводства и кочевым образом жизни. Н.В.Ханыков во время своей поездки по Туркестану (1842) отмечал, что он не видел, чтобы местные совершали молитву в аульных мечетях, а делают это, когда приезжают в город¹¹¹. Ясно, что он не совсем понял ситуацию, и, не будучи знатоком ислама, оценил его вполне в духе штампов тогдашнего ориентализма.

В «Сборнике» находим также сведения об особенностях функционирования института «наследственных ишанов» (*ишан-и мираси*), что это касается и права на сбор подношений (*назр, ихсан*), когда ишаны считали себя вправе требовать назр от потомков бывших мюридов своих отцов¹¹².

В «Сборнике» имеются в высшей степени важные сведения о видах зикра, технике его исполнения. Авторы пытаются предложить свои объяснения часто произносимым восклицаниям («*йа пирим*», «*йа Худо*», «*тавбатавба*») как суфийскими по происхождению. Здесь же изложены поверья о «патронстве» профессий с перечислением покровителей тех или иных видов ремесла (имам Агзам / Абу Ханифа, Хасс Султан / Султан Ахмад Йасави и др.). Н.Маллицкий пишет, что к «вырождению суфизма привел общий упадок мусульманской культуры»¹¹³ и делает предупреждающее заключение, что «основные принципы суфизма ... и способы приложения этих принципов к делу (полное порабощение воли мюрида воле духовного наставника и подавление самостоятельной рассудочной деятельности мюрида посредством

¹⁰⁸ Сборник материалов по мусульманству... С. 13.

¹⁰⁹ Абу-л-Мансур ал-Матуриди (870-944) обосновал, что мусульманину достаточно произнести свидетельство о единобожии, подтвердить свою веру в это сердцем, а «подтверждение деяниями» было отнесено к личному делу благоверного, из сферы его отношений и его «ответа перед Всевышним». См.: Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В. Ал-Матуриди // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 161.

¹¹⁰ Privratsky B. Muslim Turkistan, pp. 10, 17 и далее.

¹¹¹ Ханыков Н.В. Описание Бухарского ханства. СПб. 1843. С. 70 / В кн. Кармышева Б. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX-начале XX века / Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. Москва: Наука, 1985. С. 94.

¹¹² Сборник... С. 26.

¹¹³ Сборник... С. 98.

зикра) могут помочь всякой даровитой и сильной духом личности сгруппировать вокруг себя десятки тысяч фанатиков, готовых на отчаянную борьбу с ненавистными их вождю учреждениями», и мусульмане легко могут присоединиться к любым «движениям», будь то «политическое или религиозное, реакционное или революционное»¹¹⁴. Мы вновь видим неприязненное толкование суфизма, как причины «темноты масс», «фанатиков» и т.п. Иных оценок мистицизма тогда быть не могло, т.к. «Сборник» был написан сразу вслед за восстанием Дукчи-ишана (как было доказано псевдо-ишана¹¹⁵) 1898 г.

По содержанию сведений «Сборник» представляет собой некий этнографический источник. К примеру, в нем говорится, что «самое большое число мусульманских святых, и притом самых чтимых, принадлежат суфиям»¹¹⁶. Помимо мазаров, облицованных мраморными и прочими плитами, «на надгробиях святых возводились т.н. суфы – большие четырехугольные земляные насыпи»¹¹⁷, разные по размерам возвышения над могилами. Схожие сооружения мы фиксировали в ходе наших полевых исследований (например, рис. 1.1).

Одним словом, «Сборник» стал классическим примером наблюдения французского философа и социолога Мишеля Фуко, когда в дилемме «знание и власть» (знание на службе у колониальной власти) носители «знаний» были в известном смысле автономны, со своим восприятием или своими интересами, в т.ч. и конфессиональными. Мы воздержимся утверждать, что носители знаний совершенно автономны от власти предрежащих. Однако мы станем свидетелями того, что существовала известная автономия носителей знаний¹¹⁸, буквально «играющая на руку» сегодня исследователям, которые сами лишены возможности наблюдать за давно прошедшими явлениями, но описаны давними предшественниками.

Такой подход заставляет по-особому смотреть на работы востоковеда А.А.Семенова. Его статья посвящена реконструкции духовных связей и истории ташкентского суфия – Шейх Хованд Тахур. По легенде он потомок халифа ‘Умара (624-644), а по данным автора его наставником был Хасан Булгари. Для нашего исследования особенно интересны сведения этнографического характера ученого (форма и техника пошива головных уборов шейха – куляхов, использование их как «святых предметов», прикосновение к которым приносит избавление от недугов и т.п.)¹¹⁹.

¹¹⁴ Там же. С. 99.

¹¹⁵ Бабаджанов Б.М. Дукчи ишан и Андижанское восстание 1898 г. // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе (издатели: С.Абашин, В. Бобровников). М. 2003. – Сс. 250-252.

¹¹⁶ Сборник... С. 22.

¹¹⁷ Суффа – помост, возвышение.

¹¹⁸ Фуко М. Интеллектуалы и власть // М.: Практикс, 2006 (перевод). Сс. 24-25, 256-258.

¹¹⁹ Семенов А. Ташкентский шейх Хавенд-Тахур («Шейх-Антаур») и приписываемый ему «кулях» // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XX (11 декабря 1914 - 11 декабря 1915). Вып. 1. Ташкент. 1915. Сс.25-31.

К этой же плеяде колониальных исследователей можно отнести В.Л.Вяткина, который еще в нач. XX в. сетовал, что *«хотя в продолжении многих веков... мы имели близкое соприкосновение с азиатскими народами, исповадовавшими ислам, но похвалиться сколько-нибудь удовлетворительными знаниями этих народов мы никогда не могли, да и теперь знания наши в этой области далеки от совершенства»*¹²⁰. К сожалению, основные его работы по исламу остаются в архивах (в виде экспертных докладов в разных фондах). Однако его ощущения и заключения о том, что ислам нужно воспринимать как своеобразную культуру, достойную изучения, также вносит серьезные коррективы в наше понимание неоднообразной роли и места «колониальных экспертов» в восприятии и описании ислама в Туркестане¹²¹.

Что касается второй подгруппы исследований ислама в Узбекистане, то к этой части можно в той или иной мере отнести работы некоторых авторов из предыдущего раздела. Здесь же мы остановимся подробнее на некоторых из них, имея в виду, что привлеченные здесь к анализу публикации относятся к сложному периоду зарождения новых идеологических и социальных конструкций, когда религия стала оцениваться в качестве «отмирающего элемента». По удачному замечанию П.Сартори, *«Хотя мы вынуждены признать маргинальность Ислама в политической и экономической истории СССР и в основной советской культуре, мы не должны, однако, игнорировать тот факт, что значительное число советских граждан были мусульманами, ... а ислам оставался культурным маркером многих из них...»*¹²².

Хорошо известен подход советских этнографов, которые надолго (до сер. 1980-х) относили религию в область «пережитков», которые не выдержат конкуренции с советскими формами модернизации¹²³. Среди работ этой группы¹²⁴ выделяются работы О.А.Сухаревой, одна из которых посвящена культу мусульманских святых и сосредоточена, по словам автора, на *«конкретных формах проявления ислама в быту народов Узбекистана в конце XIX - начале XX вв.»*¹²⁵. Исходя из требований того времени, в другой своей работе она сосредоточила внимание на *«освещении исторических корней и характере обрядности ислама»*, пытаясь *«научно истолковать его мифологию»*¹²⁶. Это вполне академический подход, однако, он был основан

¹²⁰ Вяткин В. О ваках Самаркандской области. // Справочная книжка Самаркандской области. Вып.Х. Самарканд, 1912. С. 95.

¹²¹ Бабаджанов Б.М. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы. Мечети, погребальные комплексы, медресе, дворцы, ворота. Часть 1. Вена: Австрийская академия наук. 2020, Сс. 3, 27-32.

¹²² Sartori P. Towards a History... Рр. 317, 319.

¹²³ Более подробно см. Абашин С.Н. Советский кишлак... Сс. 10-20.

¹²⁴ Мы рассматриваем наиболее знаковые работы, т.с. задавшие тон в способах описания ислама в советский период, а также содержащие полезный для нашего исследования материал.

¹²⁵ Сухарева О.А. О культе мусульманских святых в Средней Азии. — Тр. Ин-та истории и археологии АН УзССР. В. 2. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1951. Сс. 159-178.

¹²⁶ Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: АН УзССР. 1960. — 88 с.

на своеобразно истолкованных тезисах марксизма. Работа, естественно, начинается с резко критических подходов к оценке роли религии в жизни общества, что отразилось в ее заключениях о «тормозном» влиянии религии на экономическое и культурное развитие, что «силой религиозного закона утверждалась нетерпимость к другим народам» и т.д.¹²⁷.

Однако идеологические подходы не умаляют значения работ автора как надежного источника, т.к. она аккуратно фиксировала и описывала повседневную обрядность, ритуалы, привела интересные сведения о духовенстве, культе святых и т.д. Надежность описаний не только в том, что автор оказалась свидетелем «смены эпох» и могла наблюдать за происходящим вокруг еще с колониального времени. Она была свидетелем реальных «переломов» былых обрядов, когда у населения формировались новые виды идентичности (национальные, «страновые»), которые сочетались с религиозными. Очень ценными являются сведения об обрядах погребально-похоронного цикла (в т.ч. редко фиксируемого ритуала «садр»), о праздновании «Наврুза» в сопровождении с мусульманскими молитвами, об исламских мифах и легендах, связанных с хазратом Али, о распространении идей шиизма в Узбекистане и связанных с ними ритуалах и др.

Советские этнографы, основываясь на слишком буквальном толковании марксизма, были уверены, что под влиянием экономических перемен («индустриализация кишлака») и форм собственности (колхоз), в кишлаке «советской Средней Азии» постепенно отмирают т.н. «пережитки», в особенности «религиозное сознание трудового крестьянства», что объяснялось влиянием «остатков общинного устройства» в среднеазиатском кишлаке¹²⁸.

Автором ряда работ, включивших наблюдения над повседневными или циклическими обрядами мусульман, их ритуальными коммуникациями является другой известный этнограф Б. Кармышева, которая вводит в научный оборот интересные этнографические данные о полукочевых узбеках¹²⁹.

Для нас очень важно, что эти наблюдения оказались почти полностью сходны с нашими материалами. Например, примечательны ее данные о том, что в зимовках полукочевых узбеков действовала мечеть, а летом ее функцию выполняла юрта, где в сопровождении хозяина, а то и без него совершались молитвы. Такое же положение можно было наблюдать и у оседлых племен.

¹²⁷ Сухарева О.А. Указан. соч. Сс. 7-8.

¹²⁸ Сухарева О.А., Бикжанова М.А. Прошлое и настоящее селения Айкыран (Опыт этнографического изучения колхоза имени Сталина Чартакского района Наманганской области). Ташкент. 1955; Этнографические очерки узбекского сельского населения. Москва: Наука, 1969; Алымов С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // Новое литературное обозрение. 2010, № 1. С. 109-129; Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ. 1957. № 2. Сс. 34-41.

¹²⁹ Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М.: Наука 1976. - 323 с.; Ее же: О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX-начале XX века // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. Москва: Наука, 1985. Сс. 92-103.

Автор связывает это положение с типом ведения хозяйств: *«Среди полукочевых узбеков в зимовках действовала мечеть, где совершался пятикратный намаз, а в теплое время же года, когда люди находились на кочевье, то ее (мечети) функции в какой-то мере выполняла гостевая юрта бая, где ютился и имам. Ежедневные пятикратные намазы совершались здесь при участии бая, его домоладцев-мужчин и гостей, а нередко и без них – только самим имамом. Основная же масса крестьян находилась при отарах, на бахчах и пашне. Примерно такая же картина наблюдалась и у оседлого населения»*¹³⁰.

Эти исследования показывают, насколько заметную роль играла мечеть в процессе оседания народов, либо при строительстве «переменных» или зимних становищ, становясь одной из первых стационарных построек и своеобразным духовным, социальным центром. Иными словами, именно мечеть определяла локальный топографический ландшафт, когда вокруг нее появлялись другие строения, будь то административные, личные юрты/дома.

Б. Кармышева указывает также на связь строительства мечети с мазаром, приводит интересные детали из погребальной обрядности. Например, родственники старались похоронить своих покойных только на родовых кладбищах. Если кто-то умирал во время кочевья, то *«покойника, завернув в войлок и погрузив на коня или верблюда, везли порой многие, а то и сотни километров»*¹³¹. Эти детали актуальны и в наших исследованиях.

Мазары всегда имели особое значение в культуре как кочевых, так и оседлых народов. «Настоятели» (шайхи) мазара пользовались особым отношением, связано оно было с культом святых, где шайх играл ведущую роль, в обязанности которых *«входило обслуживание паломников: предоставление им ночлега, а также утвари и топлива для варки мяса жертвенных животных или само приготовление пищи, содержание в чистоте мазара... и т.д.»*¹³².

Роды также имели своего «духовного патрона» – ишана. Он занимал особое место в социальной стратификации кочевых и полукочевых народов, обладая большим авторитетом, выступая в роли духовных подвижников¹³³.

Полезными для нас оказались труды по исламской архитектуре А.К. Писарчик, Г.А. Пугаченковой, В.А. Булатовой, Л.Ю. Маньковской¹³⁴ и др. Сама тема чаще сводилась к узко теоретическим вопросам, однако и в них

¹³⁰ Кармышева Б. О мусульманском духовенстве... С. 94.

¹³¹ Кармышева Б. Указан. соч. С. 96.

¹³² Кармышева Б. Указан. соч. С. 101.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Писарчик А.К. Народная архитектура Самарканда XIX-XX вв. Душанбе. 1974.– 267 с.; Пугаченкова Г.А. Мавзолей Араб-ата (Из истории архитектуры Мавераннахра IX- X вв.) // Искусство зодчих Узбекистана. Т., 1963. С. 60-98; Пугаченкова Г.А. Архитектурные памятники Мавераннахра эпохи Улугбека // Из истории эпохи Улугбека. Т., 1965; Маньковская Л.Ю., Булатова В.А. Памятники зодчества Хорезма. Ташкент. 1978.

См. подробнее: Бабаджанов Б.М. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы, сс. 15-17.

обнаруживались идеологические лекала своего времени (о «темном прошлом народов Хорезма», «ислам как орудие эксплуатации» и т.п.¹³⁵).

С 1990-х гг. подход этнографов в оценке роли и места ислама в местных сообществах стал меняться. Т.н. «традиционные общества» в Средней Азии и на Кавказе были признаны в качестве социумов, мало затронутых советской модернизацией, упорно не желающих отказываться от религии в своей идентичности¹³⁶.

На примере Хорезма наиболее знаковыми публикациями, признавшими значение «религиозных традиций», стали работы Г.П. Снесарева. Еще до упомянутого «поворота оценок» он обращал внимание на необходимость изучения всего комплекса верований и обрядов со свойственными им локальными особенностями, составляющими «среднеазиатскую религию», и разделения «книжного ислама» и «домусульманских реликтов, мало с ним связанных, а порой бытующих самостоятельно»¹³⁷.

Конечно, разделение «двух исламов» («книжного/теоретического» и «народного/бытового/повседневного» и т.п.) мало отличалось от аналогичных подходов советологов, изучавших ислам в бывшем СССР (вроде Беннигсена и его учеников, также разделявших ислам на «параллельный» и «официальный»). Такой подход давал советским этнологам некое «легитимное» право на описание «реликтового ислама», который вполне облегчал интерпретации фиксируемых ими ритуалов, которые они, по старой традиции, относили к доисламским или, в лучшем случае, к не имеющим отношения к исламу «обычаям». По удачному замечанию Д.ДеУиза, *«Этот подход, основанный на позитивистской науке о религии, разработанный в конце XIX века, и на пренебрежении к 'чрезмерному' ритуалу в эпоху Просвещения, так и к суеверной 'народной религии', служил целям фрагментации традиционной жизни мусульман...»*. При этом последователи такого подхода (в том числе и советские этнографы) могут отметить некоторые обычаи *«как 'настоящий ислам', в приложении к различным категориям, начиная от 'пережитков язычества' ... к 'вырожденному' или 'популярному' исламу...»*¹³⁸.

Еще больше претензий могут вызвать отдельные утверждения Г.П.Снесарева, которые указывали на его уровень осведомленности историей ислама в регионе или теоретических основ этой религии. Так, например, обилие в Хорезме святилищ, связанных с «исчезнувшими» (якобы живыми, но скрытыми от людей) праведниками – влияние шиизма. Гипотетические ссылки на учении о скрытом имаме¹³⁹ не поддерживают идеи исследователя, а его толкования оказались не вполне обоснованной теорией.

¹³⁵ См. подробнее: Бабаджанов Б.М. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы, сс. 15-17.

¹³⁶ Более подробно см.: Абашин С. Советский кишлак, сс. 20-24.

¹³⁷ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских С.21.

¹³⁸ DeWeese. Islam and the Legacy of Sovietology, p. 310.

¹³⁹ Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии.

Однако, понимая эти особенности подхода Г.П. Снесарева и оценок зафиксированных им явлений, мы должны признать его научную тщательность в описании разного рода ритуалов и «реликтов», которые он добросовестно фиксировал в своих долгих и многочисленных поездках в Хорезм. Г.П.Снесарев описывает циклические ритуалы (например, обряды «трисны», описание траурных церемоний на 3, 7, 20, 40, 100 дни после смерти, обряды паломничества (зийарат) и множество других ритуалов¹⁴⁰.

По крайней мере, советский период изучения ислама со стороны этнографов при всех отмеченных и других его недостатках можно оценить как период накопления и публикации эмпирического материала. Нельзя не отметить эволюцию взглядов и подходов к оценке роли и места ислама в жизни местного населения.

Независимость и новый политический статус страны серьезно актуализировали переоценку колониального периода, в т.ч. и вопросы об «исламской политике» в Туркестане. Послабление в религиозной политике подняло интерес к исламу как к «религии предков». Это имело последствием не просто «оживление религии» после долгих запретов (открытие мечетей, увеличение числа молящихся и т.п.), но привело к серьезным проблемам, связанным с политизацией религии¹⁴¹.

В связи со снятием запретов возросла публикация религиозной литературы. Основную ее часть составили брошюры и буклеты с фрагментами суфийской поэзии, краткие «истории суфизма» в виде извлечений из агиографических сочинений, руководства по правилам паломничества («Зийарат-нама») к могилам «святых» (авлийа), фрагменты по исламскому праву и т.п. Обилие такого рода популярных публикаций с переводами, зачастую непрофессиональными комментариями не привело к количественному и качественному росту академических исследований в Узбекистане, которые при отсутствии традиций едва ли могли появиться «с нуля».

Академические исследования развивались параллельно. В этом смысле «первыми ласточками» стали работы по суфизму, хотя и малозаметные, однако в полной мере отражающие все сложности становления академического исламоведения в Узбекистане. Среди редких исследований такого плана следует отметить работу П. Абдулаханова. Он посвящает свое исследование определению роли ислама в постсоветской действительности. Для этого автор считает необходимым *«начать именно с изучения исторических корней его существования, роли и функций, которую он играл в прошлом народов Средней Азии»*. Точно также изучение современности позволяет

Москва: Наука, 1983. – С. 63.

¹⁴⁰ Снесарев Г.П. О некоторых причинах... С.88.

¹⁴¹ См. об этом: Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the «Great Schism» among the Muslims of Uzbekistan // Politics and Islam in Russia and Central Asia / Ed. by Stéphane Doudoignon and Prof. Hisao Komatsu. – London–New-York–Bahrain, 2001. P. 195-220.

понять прошлое: «в современном положении религии в обществе сохранилось многое из того, что было связано с ее ролью в прошлом» ...¹⁴².

Проникновение ислама в этническую культуру автор связывает с переплетением «культовых особенностей ислама с этнической спецификой... Взаимодействие ислама с культурно-бытовой спецификой среднеазиатских народов не было односторонним... этнические явления, нашедшие свое отражение в особенностях культуры, быта, в традициях, верованиях, проникают в исламскую культуру ...»¹⁴³. Автор обращает достаточно серьезное внимание на вопрос отражения ислама в эпосе. Будучи философом, П.Абдулаханов описывает ислам в знакомых ему терминах, сформированных в недрах советской философии. Тем не менее работа, как мы показали, заключает в себе интересные наблюдения и заключения, которые можно использовать при критическом подходе.

Другой автор философ Р.Т.Шодиев приступил к изучению социально-политических предпосылок и истоков распространения суфизма в ЦА еще в 1980-х гг. Первая его диссертация (кандидатская) была написана крайне критически в отношении к суфизму, к исламу в целом и напоминает работы времен становления советской идеологии¹⁴⁴. Над другой диссертацией Р.Шодиев работал в кардинально изменившихся условиях, когда наследие суфизма уже воспринималось без идеологической предвзятости, ислам перестал восприниматься как «реакционное мышление». Автор пытается адаптироваться и «реабилитироваться». Он обращается к историческому аспекту распространения суфизма в ЦА, стараясь отследить формирование основных суфийских тарикатов региона на основе опубликованной литературы и без прежних идеологических штампов периода «развитого социализма»¹⁴⁵. Однако автор прибегает к языку терминологии, сформированным в недрах советской школы марксистской философии.

Большого успеха в области академического исламоведения (часто на стыке истории, этнографии) в период независимости добился ряд востоковедов Узбекистана, благодаря знаниям языков и доступу к источникам, опубликованной на Западе литературе, сотрудничеству с зарубежными коллегами, что в целом привело их к знакомству с новейшими методами исламоведческих (в том числе и суфийских) исследований. Их публикации стали частью ряда сборников, опубликованных на Западе и вывело исламоведение Узбекистана на международную арену, причем на вполне достойном уровне.

¹⁴² Абдулаханов П.Дж. Ислам в системе культуры среднеазиатских народов (методологический аспект исследований проблемы) // РКД. 09.00.06-филос.н. Т. 1992- с.5.

¹⁴³ Абдулаханов П.Дж. Там же. ... С. 64.

¹⁴⁴ Шодиев Р.Т. Критический анализ нравственных норм среднеазиатского суфизма. // Автореф... к. филос. н. Самарканд, 1983.

¹⁴⁵ Шодиев Р.Т. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии (11-13 вв.). // Автореф... д.филос.н. Ташкент – 1993.- 34 с.

Одним из видных представителей нового академического направления в исламоведении Узбекистана является Б.М. Бабаджанов. Одна из часто затрагиваемых автором тем – это Андижанское восстание 1898 года¹⁴⁶. Важно, что исследователь обратил внимание «на непосредственную связь ‘Андижанских событий’ 1898 года с усилением нового витка обсуждений так называемого ‘Мусульманского вопроса’, имеющим отношение к исламской политике не только в Туркестане, но и во всей Российской империи»¹⁴⁷.

Особо следует отметить вклад ученого в историю и современное состояние ислама в Узбекистане, в частности суфизма¹⁴⁸. В этом плане интересна его работа с комментированным переводом уникального источника по суфизму, написанного в Хорезме в нач. XIX в. «*Xalwat-i sufiha (the religious landscape of Khorezm at the turn of the 19th century)*»¹⁴⁹. Источник воссоздает религиозную ситуацию Хорезма того времени, взаимоотношения суфийских групп, виды и способы их ритуальных коммуникаций, отношения власти и суфийских лидеров и т.п. Полноценное введение такого источника в научный оборот в полном соответствии с мировыми стандартами – успех не только самого исследователя, но и узбекистанского востоковедения.

Вопросам истории суфизма в Центральном Мавераннахре, в частности накшбандийа-муджаддидийа периода кон. XVIII – нач. XIX вв. посвящена другая его работа¹⁵⁰, где затрагивается вопрос о шейхах братства во время правления династии Мангытов (1757-1920) в Бухаре. Автор отмечает, что вопрос о роли шайхов в изучении культурной истории региона (в частности данного периода) оказался вне внимания исследователей, а затрагивались лишь в тех случаях, когда тот или иной шайх оказывался в центре политических событий. Автор изучает биографии ряда шайхов, как Муса-хан Дахбиди (ум. в 1732). Он был наставником халифа Нийаз-Кули (Пир-и Дастгир), приехавшего в Бухару из Хорезма во времена правления Шах-Мурада (1785-1800), о последователях шайхов, их роли в культурной и политической жизни региона кон. XVIII – нач. XIX вв., особенности их ритуальной практики, меценатской деятельности. Для нас особенно важно, что халифа Нийаз Кули – родом из Хорезма, был наставником/пиром многих суфиев из

¹⁴⁶ Babadjanov B. M. *Dükü İşân und Aufstand von Andizhan 1898 // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: InterRegional and InterEthnic Relations / Islamkundliche untersuchungen. Band. 216. Berlin, 1998 и др. см. в библиографии нашей работы.*

¹⁴⁷ Бабаджанов Б. Андижанское восстание 1898 года и «Мусульманский Вопрос» в Туркестане (Взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») // *Ab Imperio*. 2009. № 2. С. 156.

¹⁴⁸ Babadjanov B. *Le renouveau des communautés soufies en Ouzbekistan // Cahiers d'Asie Centrale*, 1998. № 5–6, pp. 68–84; его же: Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // *Центральная Азия и Кавказ*, 1999. № 1(2), сс. 74–82.

¹⁴⁹ Babadjanov B. *Xalwat-i Sufiha (the religious landscape of Khorezm at the turn of the 19th century). / Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol.3 Arabic, Persian and Turkic manuscripts (15th-19th centuries). Berlin: Schwarz. Ed. by Anke von Kügelgen...- 2000. PP. 113–218.*

¹⁵⁰ Babadjanov B. *On the History of Naqshbandiya-Muğaddidiya in Central Māwarāʾannahr in the late 18th – early 19th centuries.* // *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 1.* Berlin: Klaus Schwarz. 1996. Pp. 386–413.

каракалпаков, по сути, выступив, т. о., основателем этой ветви (Накшбандийа-Муджаддидийа) в среде тогдашних мусульман северного и северо-западного Хорезма (Каракалпакстана). Его порывы «привести повседневные ритуалы и нормы поведения в соответствии с сунной» вполне перекликаются с задачами этого братства, взявшего на себя амбициозную задачу – «очистить ислам от новшеств и заблуждений» (бид‘ат ва залалат).

Полезны исследования по ритуальной практике суфийских братств Центрального Мавераннахра. Например, автор пишет о конкуренции двух видов зикра (ритуал поминания имен Аллаха и заданных формул): громкого (джахр) и тихого (хафи), что было особенно заметно в Хорезме, а также в Бухаре и Самарканде. Б.М.Бабаджанов пишет, что Нийаз Кули не одобрял громкий зикр, считая, что он противоречит шариату, «похоже, что его восприятие было ближе к исламскому законничеству (фикх), чем к собственно суфизму. ... Хотя эта критика была характерна всем представителям Накшбандийа–Муджаддидийа»¹⁵¹. Автор добавляет, что уже первые ученики Муса-хана Дахбиди практиковали оба вида зикра, стараясь увеличить количество учеников, а значит опору в среде разных сословий¹⁵².

Ученый широко использовал литературные, архивные, этнографические материалы и сделал обширный анализ ритуальной практики, которая сложилась вокруг святынь и серьезно влияла на «лицо ислама» в регионе («фетишизация» ритуальной практики, паломничество, обряды, конкуренции «святых» и т.п.)¹⁵³. Важно также, что автор предложил обзор богословско-правовых источников по поводу легитимации обрядов зийарата, показав на конкретных примерах (извлеченных из источников), что «святой и место его погребения охватывали более значительные сферы общественной жизни, чем просто духовная жизнь, ритуал и культ. Святыня всегда оставалась полифункциональной»¹⁵⁴.

Более близко к нашим наблюдениям оказалось исследование Б.М. Бабаджанова по эпиграфике Хивы¹⁵⁵. Автор специально останавливается на функциях разных памятников (мечетей, медресе, мазаров и др.), что было особенно полезно для нас. Например, превращение мест погребения святых в объект «политического зийарата», когда правители перед походами обязательно посещали наиболее популярные места, совершали ритуалы и испрашивали дух святого о победе¹⁵⁶. Строительство «богоугодных заведений» стало способом не просто снискания милости Всевышнего (саваб), но и возвышением престижа донатора, строителей и мастеров¹⁵⁷.

¹⁵¹ Там же... С. 398.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Бабаджанов Б.М. «Новшество (бид‘а) – худшее из заблуждений»? Фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов XIX в. // Pax Islamica (Мир ислама). – М., 2010. – № 1 (4). Сс. 54-62; Его же: Кокандское ханство... Сс. 633-674.

¹⁵⁴ Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство... Сс. 674-674.

¹⁵⁵ Бабаджанов Б.М. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы.... 2020.- 390 с. (+436 с. Илл.).

¹⁵⁶ Бабаджанов Б.М. Указан. соч... С.89-91.

¹⁵⁷ Бабаджанов Б.М. Указан. соч... С. 45-48.

В исследования колониальной политики Российской империи в Туркестане (одна из популярных тем эпохи независимости) включилось множество историков, литераторов и др. Главная идея таких работ скорее литературно-публицистическая, чем академическая – доказать изощренность имперского/колониального режима, его нелюбовь к исламу и мусульманам и т.п.¹⁵⁸. Ислам, его институты и собственно мусульмане в этих исследованиях оказались в разряде «угнетенных», «безмолвных», не рассматриваются в качестве самостоятельных субъектов. Между тем, мусульмане не просто искали свои стратегии сопротивления имперскому давлению, но и пытались адаптироваться к нему, использовать правовые или экономические преференции Империи в свою пользу¹⁵⁹.

Работы Д.А.Исмоиловой также изолированы от сформированных в последние годы концептуальных подходов в мировых исследованиях колониализма. Автор попыталась исследовать место и роль ислама в общественно-политической и духовной жизни народов Туркестана во второй пол. XIX – нач. XX вв. Однако методологический посыл также остался в пределах «разоблачительных подходов». Хотя для нас важно, что автор привлекла к своим исследованиям значительный корпус архивных документов, рассматривала деятельность религиозных институций (мечети, медресе, мектебов, карыхана, далаилхана), положение религиозных деятелей и др. вопросы. Автор приводит очень интересные архивные данные, согласно которым руководитель Сыр-Дарьинской области генерал Корольков предлагал разделить мусульман на враждующие группы, поддерживая одну из которых можно будет бороться с остальной ее частью¹⁶⁰.

В работе приведены сведения В.П.Наливкина о зийарате к святым в Самарканде. В частности, ритуалы паломничества женщин (матерей семейств) к могиле святого Ходжа Ахмада (Наманган, старый город) вместе с незамужними дочерьми, веря, что после этого дочери выйдут замуж удачно за такого же молодого человека, как святой, который, по поверьям, был красивым и богатым молодым человеком, к тому же благочестивым, поскольку совершил хадж¹⁶¹. Автор отмечает, что еще двое святых имели особую популярность в Намангане – Пошшо-ота (по поверьям мог помочь стать богатым) и Бува-ота (как считалось, помогал от бесплодия)¹⁶².

Еще более информативными являются исследования этнографа А.А. Аширова. Они в основном посвящены проявлениям реликтов древних религиозных представлений в повседневном быту современных узбеков,

¹⁵⁸ См. напр.: Болтабоев С. Чоризм хукмронлиги даврида ислом. Наманган: Наманган, 2005.-72 с.

¹⁵⁹ См., напр.: Sartori P. Visions of Justice. Shar'i'a and Cultural Change in Russian Central Asia // Handbook of Oriental Studies Handbuch der Orientalistik Section Eight Uralic and Central Asian Studies. Ed. by Nicola Di Cosmo Volume 24. BRILL, LEIDEN, BOSTON, 2016. Pp. 23? 33-38 и далее.

¹⁶⁰ Исмоилова Д.А. Ислам динининг Туркистон ижтимоий-сиёсий, маънавий ҳаётидаги ўрни ва роли (XIX аср охири – XX аср бошлари). // Рук... дисс. к.ист.н. Ташкент. 2006 – С. 34.

¹⁶¹ Там же... с. 49.

¹⁶² Там же.

как-то: в обрядах, связанных с рождением ребенка, в церемониях бракосочетания, в погребальных обычаях, в ведении хозяйства (проявления земледельческих, скотоводческих культов), а также в материальной культуре (обычай, связанные с оберегами жилища, в одежде, пище и др.)¹⁶³.

В работе вопросы, связанные со смертью человека, «перехода его души в «иной мир»» рассматриваются с точки зрения древних религиозных представлений: из дома выносятся продукты питания и посуда, закрываются зеркала и окна. Умиравший человек переносился в помещение, куда не могли попасть лучи солнца, что автор связывает с поклонением солнцу. Понятие «қайтиш килди» автор объясняет, как переход из одного мира в другой мир. Однако это неверное толкование, так как имеется в виду «возвращение к Аллаху». Одновременно, исследователь указывает на мусульманские обряды, связанные с этим «процессом» – умирающий человек (если же он(а) уже не в состоянии говорить), то сидящие рядом два человека произносят «калимаи шаходат» (кредо исламской веры). Ритуал, связанный с намачиванием влажной ватой губ умирающего автор, со ссылкой на мнения других ученых, связывает с зороастрийскими представлениями, как реликтовое представление о борьбе с Ахриманом, когда один присутствующий рядом молился огню, а второй капал в рот умирающего воду святой хаомы или гранатовый сок (воду)¹⁶⁴. Традицию омовения, связываний частей тела (подбородок, пальцы ног), психологический страх перед телом покойного автор также рассматривает как остатки зороастрийских представлений. Омывальщиков тела покойного (покчи, ғассол, юувучи) автор считает символическими потомками древних насаса (обслуживающие тела мертвых) зороастрийцев¹⁶⁵. Традицию выноса тела покойника из дома ногами вперед также автор связывает с зороастрийскими и древними анимистическими представлениями¹⁶⁶.

Кроме описанного, параллели с нашим материалом мы находим в описаниях А. Аширова, что в дни празднования Рамадан и Курбан Хайт мужчины Касансая традиционные молитвы (Хайт намаз) в эти праздничные дни за упокой души мертвых читали именно на мазарах. Такие же параллели нашим наблюдениям мы нашли и в других описаниях А.Аширова. Например, жители некоторых кишлаков Янгикурганского района Намангана, особенно женщины, с первым снегом после смерти покойного посещают его могилу, подметают пространство вокруг и читают молитвы¹⁶⁷.

Автор заключает, что у узбеков долины, несмотря на то, что на первый взгляд кажется, что эти ритуалы и обряды, связанные со смертью человека

¹⁶³ Аширов А.А. Древние религиозные верования в традиционном быту узбекского народа (по материалам Ферганской долины) // Автореф... д.ист.н. Ташкент. 2008. – 50 с.; его же: Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Тошкент. 2007. – 276 б.

¹⁶⁴ Аширов А. Ўзбек халқининг қадимий эътиқод... С. 107-108.

¹⁶⁵ Там же. С. 109-116.

¹⁶⁶ Там же. С. 118.

¹⁶⁷ Там же. С. 126.

выполняются согласно нормам шариата, на самом деле являются пережитками древних религиозных представлений¹⁶⁸. Такая оценка «реликтов» в исламе, как было замечено выше, это традиция советской этнографии. Возможно, что эта точка зрения имеет право на существование. Однако мы предпочитаем придерживаться точки зрения, когда *«взгляд на обычаи как на проявления 'доисламских ритуалов', реликтов ... слишком упрощенная оценка сложных проявлений культов и повседневной ритуальной практики ... Ритуал возникает и существует в определенном этно-культурном пространстве и затем становится его органической частью. И значит «выносить» за пределы ислама такого рода действия (если даже они стали предметом критики некоторых богословов) не вполне корректно»*¹⁶⁹. Еще более лаконично по поводу «доисламских реликтов» среди мусульман высказал свое мнение знаменитый исламовед С.М. Прозоров: *«Отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к 'исламским' или 'неисламским' переходит лишь в плоскость ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека»*¹⁷⁰.

Независимо от таких методологических особенностей, работы А. Аширова охватывают еще ряд интересных в контексте нашего исследования проблем и явлений, связанных с обычаями. Например, в другой своей работе, связанной с культурой воды у узбеков¹⁷¹ автор также пытается объяснить место и роль ислама в народном представлении о воде (омовение, понятия *исроф*/расточительство и *увол*/напрасная растрата, *гунох*/грех и *савоб*/благодеяние), приводя изречения из Корана и хадисов, показывая, как их предписания стали нормой «экономической» или «бытовой» этики, благоговейного (практически сакрального!) отношения к воде. Помимо вопроса этикета, связанного с водой, автор показывает отношение к экологии, рассматривает вопросы целительства и др. обычаев.

Исследования другого этнографа Н.Абдулахатова также посвящены изучению тех или иных ритуалов среди мусульман. Основной объект интереса автора – объекты паломничества, этнографическое изучение которых он сочетает с обобщением истории мазаров Ферганской области. Автор также рассматривает письменные источники о мазарах, как «Сафид Булан киссаси», «Раузат ал-ансаб», «Манокиб-и Дукчи ишан»¹⁷². Автор исследовал более 250 мазаров, которые он классифицирует: 1) посвященные сподвижникам Пророка Мухаммада (ум. в 632 г.); 2) суфиям братств Накшбандийа,

¹⁶⁸ Там же. С. 126.

¹⁶⁹ Б.Бабаджанов. Кокандское ханство... Сс. 654-655.

¹⁷⁰ Прозоров С.М. К вопросу о «правоверии» в исламе: понятие ахл ас-сунна (сунниты) / Проблемы арабской культуры. М., 1987. С.214.

¹⁷¹ Аширов А. Ўзбек маданиятида сув. Тошкент: Akademnashr, 2020.- 240 б.

¹⁷² Абдулахатов Н. Место паломничества в жизни населения Ферганской долины. // Автореферат... к.ист.н. Ташкент. 2008. С. 11.

Кадирийа, Йассавайя; 3) посвященные другим религиозным и политическим деятелям¹⁷³. Кроме того, исследователь выделяет несколько групп мазаров по месту их расположения: мазары в горах, на равнине, вблизи водных источников, мазары на отдельно стоящих объектах¹⁷⁴.

Мазары Узбекистана, как и соседнего Кыргызстана, стали объектом исследований В.Л.Огудина, который выбрал в качестве объектов своих исследований места поклонения с уникальными природными явлениями (родники, источники с горячей водой, водопады и т.п.), расположенные в основном в Ферганской долине. Автор рассматривал историю их возникновения в качестве культовых мест, их различия и т.п. Особое внимание он уделяет «исламизации» такого рода культовых мест, появление мифов в виде устных, а иногда и письменных фиксаций фольклора вокруг них. Вызывает спор мнения автора касательно собственно исламских институтов. К примеру, он пишет: *«Рассмотрение мест поклонения с позиции шаариата, тариката и адата показывает, как эти диалектически связанные формы расходятся во взглядах на святые места и паломничество к ним»*¹⁷⁵. Здесь не совсем понятно утверждение о «диалектической связи» этих разных по происхождению институтов. Во-вторых, собственно многие представители суфизма («тариката») часто категорически критиковали культ святых и святых мест¹⁷⁶. Тем не менее, для нас эта работа интересна, поскольку представляет нам ряд аналогов и схожих ритуалов, культов, а хронологически исследования В. Огудина охватывают кон. XIX – XX вв., что также близко к интересующему нас периоду. Например, автор обращает внимание на то, что мазары и др. святые места расположены в «удобных» для собрания людей местах, куда совершаются зийарат, готовится пища и т.п., а *«места, не имеющие отношение к культу святых, представлены... дорожными жертвенниками»*¹⁷⁷.

В рамках статьи¹⁷⁸ искусствовед М.А. Юсупова рассматривает вопросы развития исламской архитектуры начиная с начала распространения религии и до XX в., группируя их по трем периодам развития: 1. Ранний период (VIII–XIV вв.). 2. Период расцвета (XV–XVII вв.). 3. Поздний период (XVIII–начало XX вв.)¹⁷⁹. В изучаемый нами период, по данным автора, в Мавереннахре получает распространение культовая архитектура «не столь монумент-

¹⁷³ Абдулахатов Н. Указан. соч... С. 6.

¹⁷⁴ Абдулахатов Н. Указан. соч... С. 21.

¹⁷⁵ Огудин В.Л. Природные места поклонения в религиозных представлениях современного населения Ферганы // Автореферат... д.ист.н. Москва. 2003. – 52 с.

¹⁷⁶ Sartori P., Babajanov B. Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient. Brill, 2019. Pp. 63-88.

¹⁷⁷ Огудин В.Л. Указан. соч... 2003. – Сс. 4, 20.

¹⁷⁸ Юсупова М. А. Влияние Ислама на развитие архитектуры Мавереннахры VIII-начала XX вв. // Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye. С.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara - Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012. Сс. 815-852. Юсупова М. А. Указан. соч... С. 821.

¹⁷⁹ Юсупова М. А. Указан. соч... С. 821.

тальные и более скромные по масштабам». В качестве основного строительного материала упоминаются лёсс («в виде удлиненных высушенных комьев – гуваля; битой глины – пахса) и сырцовый кирпич, использовались деревянные балки, «в большепролетных помещениях и в айванах – деревянные стоечно-балочные системы, а в монументальном строительстве – своды и купола», а характерной особенностью планировок культовых построек автор отмечает дворово-айванную композицию¹⁸⁰.

Вопросу культа святых в современном Узбекистане посвящены работы Т.Саксанова, З.Абидовой, А.Маликова¹⁸¹, на которых мы не стали останавливаться специально ввиду хронологических рамок их исследований.

Из числа редких академических работ, отобранных для нашего анализа, следует упомянуть работу У.Султанова по истории мечетей Ташкента¹⁸². Основное достоинство работы – скрупулёзный подбор данных из ряда источников (прежде всего сочинения конца XIX в. «*Тарих-и джадиди-йи Тошканд*/ Новая история Ташкента» Мухаммад-Салиха), архивных документов (вакфнама, запродажных и др.). В работе приведены описания мечетей города, их история, имена донаторов. Для нас особенно важно, что автор попытался реконструировать не только религиозную историю мечетей, но и их место в социальной и экономической жизни общины и города (посредством анализа функционирования обширного вакфного хозяйства мечетей и медресе).

В своих исследованиях мы сталкивались с большим количеством книг и рукописей. При их исследовании нам пригодилась другая группа работ, посвященная изучению книжного дела в Узбекистане¹⁸³.

Многогранен и широк круг научной тематики авторов **четвертой подгруппы** литературы. Упомянутый профессор Девин ДеУиз в своей работе рассматривает вопрос о суфийских традициях в Хорезме XIII-XIX вв., уделяя внимание на их влияние на фольклорное и литературное наследие региона,

¹⁸⁰ Юсупова М. А. Указан. соч. ... Сс. 820-821.

¹⁸¹ Саксанов Т.С. Паломничество к святым местам: традиции и современность. М. 1991.- 133 с.; Абидова З. Хоразм воҳаси зиёратгоҳлари ва қадамжолари (тарихий-этнологик тадқиқот) // Автореф. ... PhD. Ташкент. 2018.– 58 с.; Маликов А. «Святые места» в Узбекистане – как памятники общей истории узбекского и казахского народов/ Сб. материалов международного форума молодых ученых «Bugabau Forum: Международное сотрудничество Казахстана». Астана. 2018. Сс. 326-335; его же: Святые места Южного Хорезма: история и современность / Хоразм тарихи замонавий тадқиқотларда. Ташкент-Ургенч. 2019. – Сс. 250-254 и др.

¹⁸² Султонов Ў. Тошкент масжидлари тарихи. Тошкент: Янги аср авлоди, 2010. – 160 б.

¹⁸³ Семенов А.А. «Гератская художественная рукопись эпохи Навои и ее творцы» //Алишер Навои. Сб.ст. М.–Л., 1946; Чабров Г.Н. У истоков узбекской полиграфии (хивинская придворная литография 1874–1910 гг.) // Книга. Исследования и материалы. Сборник. Часть IV. М.: Наука, 1961. С. 317–329; Махмудова Р. Литографированные произведения и их значение в истории узбекской литературы (конец XIX – начало XX в.). // Автореф. дисс. к. филол. н. Ташкент, 1971; Рустамов М.И. Книга в Средней Азии // Книга. Исследования и материалы. Сборник. Выпуск XXV. М.: Наука, 1972. С. 108–126; Султанов Т.И. Среднеазиатская и восточнотуркестанская позднесредневековая рукописная книга //Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга 1. М., 1987. Сс.478–504; Холматов Р.Н. Из истории узбекской старопечатной книги и книжной культуры в городах Ферганской долины. 1867–1917 гг.// Автореф. дисс. к. ист. н. Ташкент, 1989; Камолиддин Ш.С. Рукописное наследие Узбекистана / Исследования по источниковедению истории Средней Азии. Рукописи. Документы. Источники. Saarbrücken LAP. 2014. Pp.1-24; Ахунджанов Э.А. Письменная и книжная культура Узбекистана. Древность и средние века. Ташкент. 2015 и др.

что при отсутствии письменных данных может оказать посильную помощь в изучении определенных периодов истории, связях Хорезма с другими регионами ЦА (Хорасаном, долиной Сырдарьи, Дешти Кипчаком и др.) и далеко за ее пределами (Рум, Крым, Индия и т.д.)¹⁸⁴.

Другой американский ученый Аллен Франк посвятил свою работу роли Бухары как главного места за пределами России в получении религиозного образования. Кроме массы разных данных он упоминает (со ссылками на Мейендорфа, посетившего Бухару в 1820 г.), что до 300 молодых татар и башкир обучались в медресе Бухары¹⁸⁵. Автор отмечает, что Бухара выступает как религиозный символ... Бухара оказалась не только центром получения религиозного образования. Здесь многие «шагирды» Поволжья и Уфы приобщались к генеалогиям суфийских братств, в частности становясь учениками упомянутого хорезмского шейха Нийаз Кули Туркмани¹⁸⁶. А. Франк отмечает, что селение Каргали было наиболее тесно связано с Бухарой. Именно выходцы из этого селения «составляли значительную часть институциональной основы исламской науки в России», а селение стало центром исламского возрождения. По нашим данным, существовала и обратная связь Каргали со Средней Азией. В ходе исследований мы зафиксировали, что студенты из Каракалпакии обучались в медресе Каргали вплоть до начала XX века¹⁸⁷.

К этому мы можем добавить, что «шагирды» из упомянутых регионов России не просто обучались в Бухаре, но и продолжали свою деятельность в низовьях Амударьи. В частности, известный суфийский лидер Мухаммад Шариф Булгарий Хоразмий имел школу в местности Чакка (близ Ургенча)¹⁸⁸.

Особое наше внимание привлекли научные работы зарубежных коллег, посвященные культу святых в Узбекистане¹⁸⁹. Еще одна исследовательница, которая обратилась к историческим, политическим, религиозным и социологическим аспектам зийарата в Ферганской долине – чешская исследовательница Вера Экснерова¹⁹⁰. Исследование охватило советский период и

¹⁸⁴ DeWeese D. Mapping Khwarazmian Connections in the History of Sufi Traditions: Local Embeddedness, Regional Networks and Global Ties of the Sufi Communities of Khwarazm. // Eurasian Studies. 2016.- Pp. 37-97.

¹⁸⁵ Frank A. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education and the paradox of Islamic Prestige. Brill's inner Asian Library. V. 26. Leiden-Boston. 2012. 223 p.

¹⁸⁶ Frank A. Указан. соч... Сс. 44-45, 56 и далее.

¹⁸⁷ Карлыбаев М. Ел арасынан табылган ески хужет // Вестник ККОАНРУз. 1997. №3. Сс. 100-103.

¹⁸⁸ Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 2001 г. Информатор Мамыррадин Сипатдин улы. Нукусский район; Полевые записи № 5 за 2002 г. Информатор Муптилла максым. Чимбайский район.

¹⁸⁹ Kawahara Y. The Mazar of Qutayba ibn Muslim: A Study of the Oral Tradition and Historical Documents // Islamic Sacred Places in Central Asia: The Ferghana Valley and Kashghar Region. – Tokyo, 2007 (Silk roadology, № 28). P. 79-103; Абашин С.Н. Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. – М., 2001; его же. Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Том I. – М., 2006. С. 460-462; его же. Культ Двурогого Искандара у горцев Центральной Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. V. – М., 2006. С. 109-209.

¹⁹⁰ Exnerová V. The Veneration and Visitation of the Graves of Saints in Soviet Central Asia. Insights from the Southern Ferghana Valley, Uzbekistan // Archiv Orientální. 83, 2015, pp. 501-516.

на конкретных примерах (в т.ч. и архивных документах) показало сложные перипетии в истории святых мест Ферганской долины.

Особо хотелось бы отметить работу американского исследователя Джона МакКейна, который изучал ритуалы паломничества к святым местам в Хорезме и Каракалпакстане¹⁹¹. Исследование добротное, автор использует не только результаты своих эмпирических наблюдений, но и источники и архивные документы.

Другой известный исследователь Паоло Сартори тоже обращается к истории религиозных учреждений Хорезма, в особенности медресе, рассматривая рост их количества в I-пол. XIX в. как следствие потребности бюрократического аппарата династии Конгратов (т.е. как неотъемлемой части их управленческой политики). П. Сартори резонно оспаривает мнение французской исследовательницы Марии Шуппе, издавшей вакфный документ медресе Мухаммад Амин хана (Хива) и рассматривавшей этот документ как символ легитимации. Как полагает П.Сартори, концепция «легитимации» недостаточно объясняет фактор роста исламских институтов в Хивинском ханстве¹⁹².

И, наконец, отметим еще один вид литературы, который оказался нам весьма полезным для теоретического осмысления собранного нами фольклорного материала. В частности, публикации, авторов которых интересовали религиозные мотивы в фольклорных произведениях среднеазиатских народов, в том числе народов Узбекистана. В частности, Якоб Таубе рассматривает сказки и обычаи как источники религиозной истории. Он отмечает: *«...при рассмотрении определенных явлений народных верований, отраженных в обычаях, конкретное содержание определенных обычаев, то есть связанных с ними идей, не может быть полностью выведено даже из информации, предоставленной исполнителями»*¹⁹³. Многие наблюдения автора оказались полезны для нас.

Таким образом, представленный короткий обзор показывает, насколько серьезно обогатились исследования ислама в Узбекистане в период Независимости. Причем, эти исследования обрели международный масштаб как с участием узбекистанских ученых в зарубежных журналах и специальных сборниках, так и активным подключением коллег из-за рубежа к этим исследованиям. Естественно, что подходы разных специалистов к обзорам и анализам материала разнообразны. Однако широкое сотрудничество явилось

¹⁹¹ McKane J. T. Ziyorat in Uzbekistan: The Shrine of Sulton Bobo. Indiana University, 2003. - 232 p.

¹⁹² Sartori P. On Madrasas, Legitimation, and Islamic Revival in 19th-Century Khorezm // Eurasian Studies. 2016. Vol. 14. Issue 1-2. Pp. 98-134. Б.М. Бабаджанов, соглашаясь с П. Сартори, добавляет новые данные по «строительному буму» в Хиве в эпоху первых Конгратов. См. его: Эпиграфика в архитектурном... С. 24-32.

¹⁹³ Taube J. Märchen und Brauchtum als religionshistorische Quellen / Bamberger Zentralasienstudien: Konferenzzakten. ESCAS IV, Bamberg. Oktober, 1991/ I. Baldauf; M.Friederich (Hrsg.). Berlin. 1994. – PP. 291-300.

хорошим стимулом для ряда отраслей отечественной академической науки (истории исламоведения, этнографии и др.) и для ученых страны.

* * *

Изучение ислама в Центральной Азии насчитывает почти два столетия. За это время оно претерпевало значительные изменения, накапливая знания, меняя оценки и подходы, а позже порождая все новые и новые концепции. Колониализм, при всей неоднозначности оценок его идеологии, прямо или косвенно стимулировал научное изучение ислама, в котором колониальные власти видели не просто идеологического конкурента, но и возможного стимулятора («знамени») антиколониальных движений. Начинаясь с обычного колониального ориентализма, в котором (согласно теориям социологов) знания должны «обслужить власть», изучение мусульманского Востока (истории, религии, культуры и др.) все более приобретало академический характер, избавляясь от атавизмов колониальных подходов, исключительной описательности, все более вовлекаясь в исследования классических источников по исламу и т.п.

Советская эпоха – особый период для исламоведения и этнографии в регионе. Наука не смогла остаться вне политики и идеологии, отягощаясь непродуктивными в научном отношении теориями, прямолинейными подходами атеистического плана и т.п. Тем не менее, это был период накопления знаний, эмпирического опыта, материала, постепенного преодоления типовых теорий и т.п. Кажется, что этнография и особенно исламоведение оказались на острие идеологических экспериментов властей. В результате появилась огромная масса работ, далеких от научных подходов, в полной мере соответствуя упомянутой выше теории Мишеля Фуко о знаниях, используемых для укрепления власти. Одновременно в недрах советского общества религиозная идентичность большинства населения не была преодолена, и она свободно сочеталась с другими (иногда новыми) видами идентичностей. Со временем даже вполне благонадежные с идеологической точки зрения исследователи (особенно этнологи и религиоведы) начали понимать, насколько серьезна была разница между «желаемым и действительным», особенно что касается форм и степени религиозности общества. Попытки этнологов и религиоведов в конце советского периода сменить оценки и признать очевидные вещи в общественном развитии «социалистического Востока» оставались в пределах марксистских теорий, превращенных в догму, плохо осмысленную даже самими коммунистами. Одновременно следует признать, что и советологическая школа на Западе имела похожие проблемы в своих оценках состояния религии в советских республиках, все время прогнозируя, что именно ислам вновь станет «знаменем» восстания против власти коммунистов¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Абдурасулова Х. Ислам и религиозная политика в Узбекистане в 1940-1980-е годы: анализ англо-американской историографии. Ташкент: Yangi nashr, 2011.- 108 с.

Независимость и снятие былых запретов серьезно оживили этнографические и разные другие направления и дисциплины в сфере исламоведения. Если одни ученые оказались вовлечены в общемировые научные проекты и глобальные концепции в разных областях, в том числе и в религиоведении, то у других (к сожалению, у основной части) исследователей очевидны методологические проблемы. Их исследования не вписаны в международные дискурсы, например, в оценках идеологии колониализма, вопросов места и роли религии в обществах, анализов форм и сочетаний модернизма и традиционализма в наших обществах и т.п.

ГЛАВА II.

ИСЛАМ В НИЗОВЬЯХ АМУДАРЬИ. ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

2.1. Из истории ислама в Хорезме и Южном Приаралье

Религия в культуре любого народа остается одним из главных маркеров его культурных или этнических кодов. Религии могут сменять друг друга, однако занятое ими пространство в культуре сохраняется в виде артефактов, памяти, легенд и сказаний. Это же касается всех народов ЦА, ставшей колыбелью нескольких религий.

Распространение ислама в Мавераннахре (основные территории которого сейчас принадлежат Узбекистану) приходится на конец VII - начало VIII века. В 712 году завершается завоевание Хорезма и начинается новая веха в истории культуры наших народов – эра исламской культуры. Новый язык, новые ритуалы едва ли могли вытеснить сразу прежние. Например, известно, что хорезмский язык оставался в обращении вплоть до начала XIII века. Об этом свидетельствует хорезмский автор сочинения по фикху, который приводит произносимые на суде у казия арабские формулы-клятвы для свидетелей в переводе на хорезмский язык. Казиям вменяется, чтобы они произнесли этот перевод для свидетеля, чтобы он понимал его значение¹⁹⁵. Следовательно, хорезмский язык еще оставался в обороте. Этот эпизод важен и в том смысле, что сохранение языка означает сохранение былых фольклорных сказаний, песенной традиции, иных составляющих культуры народа. Следовательно, процесс принятия новой религии – это долгий процесс, который в действительности еще не изучен в полной мере.

Это же касается принятия ислама каракалпаками. Несмотря на то, что сегодня мы видим его глубокое проникновение во все сферы жизни каракалпаков (в социальной, экономической, культурной, идеологической сферах), первые прецеденты принятия ислама каракалпаками пока не прояснены в силу скудости источников.

В этом случае более надежными источниками становятся археологические данные, которые могут, например, беспристрастно свидетельствовать о

¹⁹⁵ Фрейман А.А. Хорезмийские глоссы в сочинении Кынйат ал-мунйа («Приобретение желанного...») хорезмийского законоведа XIII в. Наджм-ад-Дин Абу-р-Раджа Мухтар ибн-Махмуд аз-Захиди ал-Газмини // Советское востоковедение. VI. М.- Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Сс. 63—88.

смене погребального обряда, согласно предписаниям новой религии. Однако при выборе такого источника актуализируется ряд концептуальных и методологических вопросов, связанных с этнической идентификацией погребенных. Как только они выносятся за пределы научных споров и становятся предметом массовых обсуждений, то эти проблемы деликатного свойства обретают другие (подчас далекие от науки) контексты, прежде всего в национальном, политическом или идеологическом планах. Однако всегда как в научном, так и в общественном плане такие споры оставляют ряд вопросов. Например, есть ли у нас уверенность, что наши попытки определить конфессиональную принадлежность по формам захоронения, трупоположению, утвари могут в одинаковой мере помочь в этнической идентификации покойных? Насколько правомерны наши попытки «дать национальность» всем этническим группам, проживающим на территории современного государства или в историко-географических регионах?

Еще больше споров возникает в научном плане, порождая массу разных дискурсов, также нередко имеющих политический и этно-исторический контексты. В нашем случае мы заведомо отказываемся от националистических, политических и иных оценок и подходов и предпочитаем научный подход в оценках прошлого каракалпаков, которые уже не одно столетие воспринимают нынешние территории как историческую родину. Точно также это касается анализа истории каракалпаков, их нынешней территориальной (локальной) идентичности, формирования их культурных кодов, их эпоса, религии, обычаев и обрядов. Во-первых, потому, что любой этнос, расселяясь на новых территориях, в той или иной степени ассимилируется (или ассимилирует) культурно (отчасти генетически/физически) местным населением. С этого момента их объединяет (или, по крайней мере, сближает) не только общность территории, но и культуры и ее важного компонента – религии. Во-вторых, историческое самоощущение как «пришлых», так и автохтонного населения также обретает новые конфигурации, соединяясь в довольно сложном синтезе и порождая новые исторические, географические и культурные идентичности. Тем более, что история любого народа Узбекистана дает нам массу примеров таких этно-культурных смешений, ассимиляций и взаимных влияний.

В этом плане мы предпочли территориальный подход, то есть, де-факто воспринимая нынешние территории Республики Каракалпакстан как историческую родину каракалпаков и одновременно ряда соседствующих с ними народов и этносов, которые уже несколько столетий воспринимают собственную историю в неразрывной связи с нынешней ойкуменой. Такой подход научно более продуктивен, например, в оценках форм исторического и культурного (в том числе и религиозного) наследия. В этом мы следуем под-

ходу авторов¹⁹⁶, для которых история Каракалпакстана неразрывно связана с историей Хорезма, а значит и всего Узбекистана. Эта по-своему уникальная историко-географическая идентичность должна быть осмыслена прежде всего в научном плане.

Приведенные причины и доводы дают нам основание попытаться бегло рассмотреть историю ислама на территории современного Каракалпакстана. Итак, изучение религиозной жизни Хорезма, а именно мусульманской погребальной обрядности позволяет говорить о первых признаках распространения ислама со второй половины VIII века, когда происходит смена зороастрийских погребальных традиций мусульманскими (Ток-кала, Нукусский район, Миздахкан, Ходжейлийский район). К следующему веку все население низовьев Амударьи практикует мусульманские традиции захоронений, что говорит об исламизации если не всего населения, то как минимум основной его части¹⁹⁷.

Дальнейшее продвижение ислама происходит уже не столько в связи с завоевательными походами арабов, сколько через политические, торгово-экономические и культурные отношения. В период завоевания арабами Хорезма его приграничные степные просторы, а также низовья Амударьи заселяли кердерские племена. Если в низовьях Амударьи они строили города (Ток-кала, Хайван-кала, Багдат и др.), то плато Устюрт пользовалось ими сезонно как пастбищные территории или как охотничьи угодья¹⁹⁸.

Исламизация, как в других регионах Мавераннахра, проходила на фоне политических противостояний. Например, в источниках имеются сведения об антиарабских выступлениях в Кердере в 728 г. (Табари и Белазури), что говорит о том, что тут проходили процессы исламизации кердерцев и о неоднозначном их отношении к новой религии, либо к новым политическим требованиям арабов. Эти и другие обстоятельства послужили, видимо, причиной прекращения завоевательных походов арабов на север¹⁹⁹. Между тем на плато не было постоянного населения, кердерцы, основная их часть, проживала в городах. Дальнейшее продвижение арабов вглубь степных кочевников, по мнению исследователя Ш.Амирова, связано с рядом экологических, экономических причин. Хорезмийцы, как известно, имели древние торгово-экономические связи как с кочевой периферией, так и с более дальними народами – хазарами и др. Изменение русла Амударьи в западном направлении – к восточному чинку Устюрта, привело к росту сельхозпродукции и, соответственно, к оживлению торговых взаимоотношений Устюрта с оседлым Хорезмом, на северных границах которого появляются крепости,

¹⁹⁶ Мамбетуллаев М., Туребеков М., Юсупов О. Каракалпакстан тарихы. 2010.- 274 б.; Heritage of Karakalpakstan. Tashkent: Baktria Press, 2015.- 120 pp.

¹⁹⁷ Амиров Ш. Предпосылки распространения Ислама среди кочевников плато Устюрт // Археология Узбекистана в годы независимости: достижения и перспективы. Самарканд. 2016.- С.90.

¹⁹⁸ Ягодин В.Н. Приаральский микрорайон в VII – начале XIV вв. // Археология Приаралья. Вып. 7. С. 129.

¹⁹⁹ Амиров Ш. Предпосылки распространения Ислама... 2016. С. 91.

торговые населенные пункты (Бограхан, Пулжай, Давлет-Герей и др.), оживляются караванные дороги. Тому способствовали и политико-миграционные процессы – огузские племена, вытесняемые другими более сильными соседями, заселяют территорию плато, выполняя посредническую роль в отношениях Хорезма с северными народами и странами. «Таким образом, на освоенном чинке, границе области ислама с кочевой степью происходят первые случаи вовлечения кочевников в ислам. Заселение Устюрта огузами, их участие в торговом и культурном обмене, происходившем в причинковой зоне, способствовало проникновению исламской идеологии в их среду, о чем свидетельствуют письменные источники IX-X вв. (сообщения Марвази о туркменах) и археологические данные»²⁰⁰.

Сложившаяся ситуация привела к исламизации других кочевых и полукочевых племен, печенегов в частности. Есть сведения, что часть печенегов, заселявшая территории к северу от Хорезма вплоть до Кавказа, приняла ислам²⁰¹. Появившись в XI в. на границах Хорезма кипчаки также были вовлечены в культурно-политическую жизнь Хорезма, что также повлияло на распространение религии Ислам в их среде (видимо, посредством торговцев, переселения духовных лидеров).

Кипчаки Южного Урала периодически (посезонно) кочевали на территорию плато Устюрт и естественным образом попадали под культурное влияние Хорезма. Под чинками Устюрта появляются хорезмийские торговые поселения, которые контактировали с кочевым населением Устюрта (огузами, печенегами, кипчаками). Почти во всех этих городищах археологи обнаруживают мусульманские могильники.

После монгольского завоевания во второй половине XIV века у кипчаков Южного Урала археологи отмечают появление надмогильных сооружений в виде каменных оград, вокруг могилы, что было связано с проникновением в их среду ислама. Хотя процесс исламизации кочевых огузов и кипчаков в приграничном с Хорезмом Устюрте, как утверждают археологи, начался намного раньше²⁰². Конечно, нельзя говорить о полной исламизации кочевых племен в короткий промежуток времени. Часть кочевых племен (тех же огузов, кипчаков или печенегов) сохраняли свои древние верования, другие приняли христианство (например, печенеги, продвинувшиеся вглубь Европы).

Что касается городского населения, то у них исламизация шла более интенсивно. Здесь появляются свои религиозные авторитеты в лице суфийских шейхов, мусульманские школы, что привело к появлению известных в мусульманском мире богословов – Кердери.

²⁰⁰ Амиров Ш. Предпосылки распространения Ислама... 2016. С. 92.

²⁰¹ Карлыбаев М. Некоторые данные зарубежной историографии по истории каракалпаков (ч.2) // Вестник ККОАНРУз, 2008. №2. С. 82.

²⁰² Ягодин В.Н. Стреловидные планировки Устюрта (опыт историко-культурной интерпретации) / Археология Приаралья. Вып. V. Ташкент: Фан, 1991.- Сс. 176-177.

Включение региона Приаралья, в том числе Хорезма, в состав Золотой Орды стало еще одним толчком в укреплении исламизации, распространении и развитии ханафитского богословия на большом географическом ареале с разнородным этническим составом. Особую роль играли в этом процессе богословы. Ученые выделяют среди них Рашид-ад-дина Исма'ила ибн Махмуда ибн Мухаммада ал-Кардари, который в «771/1369-1370 году составил свое сочинение «Мафатих ул-акфал фи шарх ул-фара'ид ул-'усманийа»²⁰³. Нисба богослова «Кардари» указывает на его происхождение из региона Приаралья.

Еще один выходец из Приаралья Мухаммад ибн Шихаб ал-Кардари (VIII/XIV в.). Он был учеником золодоордынского факиха, также родом из Хорезма, Сайида Джалал ад-дина ибн Шамс ад-дина ал-Гурлани.

Мухаммад ибн Шихаб «стал воспитателем своего сына Хафиза ад-дин Мухаммад ибн Мухаммад ибн Шихаб ал-Хваразми ал-Кардари», который известен как Ибн ал-Баззази (ум. в 1424 г.). В свою очередь, Хафиз ад-дин ал-Кардари обучил (буквально «дал иджазу») другого известного богослова – Сирадж ад-дина ал-Хаджжи-Тархани, который сыграл весомую роль в распространении ханафитского мазхаба в Золотой Орде, в частности в Крыму и Поволжье²⁰⁴.

Место и роль Мухаммада ибн Шихаб ал-Кардари в истории ислама ЦА, и не только, можно судить и по тому, как его ученики имели авторитет и в центре исламского мира – в Багдаде. Так ученик Шамс ул-А'имма ал-Кардари – Захир ад-дин Мухаммад ибн 'Умар ан-Науджабади/Нушабади ал-Бухари (ум. в 1284 г.) преподавал в одном из багдадских медресе ал-Мустансирийа²⁰⁵. В одном из медресе Халаба преподавал другой выходец из Кардара – Бадр ад-дин 'Абд ал-Гафур ибн Лукман ал-Кардари (ум. в 1166-1167 г.), который был учеником Абу-л Фадл ал-Кирмани. В том же халабском медресе «ал-Хаддадийа» преподавал Тадж ад-дин 'Абд ал-Гафур ибн Лукман ал-Кардари²⁰⁶.

А.Муминов приводит имена многих богословов из ЦА, Хорезма в том числе, тех, которые сыграли заметную роль в развитии мусульманского фикха. В частности, в Каире преподавал Джабир ибн Мухаммад ал-Кати ал-Хваризми (ум. в 1340 г.)²⁰⁷.

Учителем Шамс ал-'Аимма ал-Кардари был Нур ад-дин Ахмад ибн Махмуд ибн Абу Бакр ас-Сабуни (ум. в 1184 г.), автор сочинения по основам

²⁰³ Шихаб ад-дин ал-Марджани Китаб мустафад. – Т. 1.- С. 85-86. О сочинении см. Муминов А. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015.- 400 с.

²⁰⁴ Муминов А. Указан. соч... Сс. 229-230.

²⁰⁵ Там же... С. 234.

²⁰⁶ Там же... С. 237.

²⁰⁷ Там же... С. 238.

мусульманского правоведения «ал-Бида'йа фи усул ад-дин». Он похоронен на кладбище «Семи судей» в местечке Калабад (Бухара)²⁰⁸.

Профессор А. Муминов полагает, что один из видных представителей Кердери – богослов Хафиз ад-Дин Баззази (полное имя Хафиз ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад б. Шихаб ал-Кардари ал-Баззази), прозванный в дальнейшем ал-Хорезми и ал-Ханафи, был одним из самых знаменитых юристов 1-й четверти XV в., автором нескольких больших работ по фикху. Кроме этого известно, что он был учеником одного из суфийских лидеров Кубравийа Хусайна Хорезми. Ал-Баззази ал-Кардари умер в Анатолии, куда прибыл через Крым и Сарай и «вскоре стал одним из самых авторитетных богословов Рума. Ал-Кардари ал-Баззази принимал активное участие в политической жизни и в Хаджи Тархане. ... Его переселение было обусловлено походами Амира Тимура (1377-1405) против Хорезма и, возможно, разрушением Ургенча в 1388 г... Деятельность Хафиз ад-Дина Баззази – еще одно свидетельство тесных связей между Хорезмом и степью, а также важной роли хорезмийской общины в Сарае»²⁰⁹.

Как видно даже из этой беглой информации, средневековый Приаральский городок Кардар/Кердер вырастил не одно поколение мусульманских богословов в средневековье. Это еще раз показывает важную роль Хорезма в распространении и укреплении ислама не только в регионе Приаралья, но и далеко за его пределами. Более того, можно говорить о сложении местной школы богословия и юриспруденции, что, в свою очередь, свидетельствует о тех прочных позициях, которые ислам обрел в политической, экономической и социальной жизни местных народов.

О расцвете Ислама в регионе Приаралья можно судить также по сохранившимся по сей день памятникам исламской архитектуры разных веков, а также по результатам исследований археологов и архитекторов (это мечети и медресе с минаретом в Кяте, мавзолеи Наринжан-баба, Шамун-Наби, Мазлумхан-Сулу, Халифа Реджеб на Миздахкане, мусульманские некрополи, мечети на Крантау, мечети и школы в Девкескен-Вазире и др.).

Суфизм в регионе ЦА превратился в самый популярный вид распространения ислама, в том числе и в Хорезме. Некоторые братства и их шейхи были известны еще в первой половине IX века. Например, самый известный из них Наринджан-баба (полное имя Мухаммад ибн Муса ибн Дауд Абу 'Абдаллах ан-Наринджани. Ум. в промежутке 922-933; либо 951-61 гг.²¹⁰). О его деятельности известно очень мало. Арабский путешественник Ал-Макдиси упоминает о «селении Наринджан» (قرية نارنجان/қарияту Наринджан), где

²⁰⁸ Там же... С. 312.

²⁰⁹ Де Вин Де Вис. Хусайн Хорезми: среднеазиатский суфий начала XV в. (перевод с англ.яз.) // Из истории суфизма. Ташкент: Фан, 1991. – Сс. 54-55.

²¹⁰ Такой разброс получился в силу того, что на его надгробной плите не сохранились десятки. См.: Бабаджанов Б.М. Ранний эпиграфический материал комплекса Наринджан-баба // Марказий Осиё тарихи замонавий медиевистика талкинида. Тошкент: Yangi nashr, 2013. С. 101.

среди достопримечательностей указывает могилу ан-Наринджани, «которая была очень известным местом посещения и почитания. А расположена она у подножья западной стены селения»²¹¹. Мавзолей Наринджан-баба издавна был предметом исследований разных ученых, в том числе архитекторов и археологов²¹².

Судя по его надгробной плите²¹³, ан-Наринджани учился в Бухаре, был имамом знаменитой хорезмской мечети «ал-Мансура», которую Якут помещает на берегу Амударьи²¹⁴. Об особенностях его учения почти ничего не известно, хотя именно при его могиле его последователи построили ханаку, вход которой был украшен небольшой керамической плитой с именами донатора и строителя («Али-джан сын Амира Мухаммада в 1320-21 г.»)²¹⁵. Судя по тексту этой посвячительной надписи, речь шла о ханаке для громкого зикра.

Другой малоизвестный суфий Хорезма Сулайман Хаддади ал-Мусави (ум. 8 июля 1261 г.) принадлежал к суфийской ветви «джахрия» (то есть из тех, кто практиковал громкий зикр). По информации Б.М. Бабаджанова, изучавшего вакфный документ на его ханаку и агнографические данные, Шейх владел профессией кузнеца, и потому его прозвище было ал-Хаддади (кузнец). Местом для ханака он избрал «возвышенность Миздахкан» (селение Ходжейли), где до этого была небольшая лачуга. Позже здесь была построена «подземная ханака» на средства Кутлук-Тимура ибн Наджм ад-дина (1314 – 1350?), тогдашнего правителя Хорезма, входившего в состав Золотой Орды²¹⁶. Речь идет о ханаке «Мазлум-хан Сулу» на городище Миздахкан. Это один из самых уникальных памятников в ЦА. Он расположен на восточной окраине городища Миздахкан на глубине около семи метров, и только ее купол возвышается примерно на 3 м над земной поверхностью. До сих пор история этого памятника практически была неизвестна и ее считали мавзолеем. По данным Б.М. Бабаджанова, существует оригинальный вакфный документ на это здание (1321 года, хранится в Музее-заповеднике г. Хивы). Это здание в документе названо «ханака» и построено для суфийских ритуалов (*русум*).

Как полагает Б.Бабаджанов, строительство памятника в виде подземного склепа может быть связано с расположением суфийских подземных святынь (*чилля-хāна*). Этот обычай восходит к традициям братства Йасави. Согласно

²¹¹ وقبره معروف يزار بتركته به وقد زرته و هو عند الحصار القرية القديمة من جانب مغريب (Макдиси, Ахсан, С. 284). Цитируется по: Бабаджанов Б.М. Ранний эпиграфический материал, с. 98. Данные этой статьи (прежде всего перевод и комментарий к текстам) были использованы в работе: Хожаниёзов Г. Наринжон калъаси ва Наринжон бобо мажмуаси // Тамаддун нури. 2018, 2-сон, 14-16- бб.

²¹² Ходжаниязов Г.Х., Юсупов Н.Ю. Наринджан – Уникальный памятник средневековья // Вестник ККО АН РУз. 1999. № 3. С. 78-79.

²¹³ Хранится в Государственном музее истории и культуры Республики Каракалпакстан (№ КП 7842 инв.149).

²¹⁴ Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т.2, М.-Л., 1939, с.415, 420, 430,435.

²¹⁵ Бабаджанов Б.М. Ранний эпиграфический материал. С. 103.

²¹⁶ «الحدادي» (ал-Хаддади), или по источнику «اهنگر ليک» (Ахангирлик) – букв. Кузнец или «Кузнечных дел (мастер)». Рийаз аз-закирин, л. 188а (информация Б.М. Бабаджанова).

письменной (агиографической) традиции, эпоним этого братства Ходжа Ахмад Ясави (ум. предположительно в нач. XIII в.), достигнув 63-летнего возраста по Лунному календарю, будто бы сказал своим последователям, что он не хочет видеть белый свет дольше, чем Пророк. Он добровольно проводил в затворничестве в полуподземном помещении, где предавался размышлениям (таваджжух). Возможно, что желание следовать вышеупомянутой традиции ханака на Миздахкане была построена в виде объемного склепа.

Хорезм стал колыбелью еще одного известного в исламском мире суфийского братства Кубравийа и второго поколения лидеров братства Йасавийа. Позже представители другого суфийского братства Накшбандийа-Муджаддидийа также стали известными, а их лидеры (как упомянутый Халифа Нияз Кули) приняли активное участие в распространении их учения²¹⁷.

Меньше известно по источникам об исламе и суфийских братств в Хорезме на период XIII-XIV вв. в силу того, что край претерпел ряд нашествий войск Амира Темура (пять знаменитых походов)²¹⁸. Правда, при Шейбанидах наблюдается оживление религиозной жизни и источники содержат ряд известий о местных богословах, особенно о суфиях, из которых самым знаменитым был кубравийский шейх Хусайн Хоразми²¹⁹. Позже опустошительные походы Иранского правителя Надир-шаха на Хорезм (1741) и Мавераннахр (1742) серьезно подорвали экономику и привели к упадку религиозной жизни²²⁰.

Экономика и религиозная жизнь возродились только к концу XVIII – началу XIX вв. с приходом династии Конгратов (фактически правили в 1763-1920 гг.; без подставных ханов правили с 1804 г.). Хивинское ханство с самого начала своего образования было полиэтническим, включало в свою демографическую структуру не только оседлое, но и полукочевое и кочевое население.

Богословы ханства и столицы Хивы приложили серьезные усилия для возрождения. Хивинские медресе в рассматриваемое нами время пользовались большой популярностью среди населения ханства и его кочевой и полукочевой периферии наравне с бухарскими. Складывается впечатление, что в Бухару уезжали молодые богословы в основном в поисках учителей в суфийском братстве, а нормативные богословские и правовые науки изучали и получали звания знатоков ислама (ахунов и казиев) в хивинских медресе.

По крайней мере, первая половина XIX в. отмечена строительным бумом культовых сооружений, из которых половину составляли медресе (по край-

²¹⁷ См., например обстоятельную работу: Devin DeWeese. Mapping Khwārazmian Connections in the History of Sufi Traditions. // Eurasian Studies. 2016. Volume 14: Issue 1-2. PP. 37-97. Там же обширная библиография.

²¹⁸ Гулямов Я.Г. История орошения Хорезма. С. 173.

²¹⁹ Де Вин Де Вис. Хусайн Хорезми: среднеазиатский суфий начала XV в. (перевод с англ.яз.) // Из истории суфизма. Ташкент: Фан, 1991. – Сс. 48-69.

²²⁰ Мунис. Фирдаус ал-икбол. (Вохидов, Бекжонов тарчимаси). Тошкент: 2010.- 57-68 бб.

ней мере в Хиве)²²¹. Тогда же стали восстанавливаться мечети и святыни по всему Хорезму.

Общее число населения в этот период было непостоянным и составляло, примерно, 800 тыс. человек. Хотя в разных источниках приводятся разные сведения – от 294 тыс. до 900 тыс. Понятно, что мы имеем дело лишь с ориентировочными цифрами, которые могли быть предоставлены русским путешественникам местными чиновниками со стратегическим умыслом. Тем не менее, при отсутствии других данных эта статистика остается единственной, к которой мы можем апеллировать.

По материалам Н.Н. Веселовского, в конце XVIII в. население ханства доходило до «100 тыс. душ, из которых: Осбеков 45, Сартов 15, Каракалпаков 10 и Иомутов 5 или 6 тысяч...»²²². В Хиве проживало до 40000 кибиток туркмен, до 20-70 кибиток киргизов (казахов), до 50000 кибиток узбеков и 20-35000 кибиток каракалпаков. Положение этих племен в ханстве зависело от способа хозяйствования и, следовательно, от степени влияния на дела государства. В это время каракалпаки вели оседлую жизнь и занимались преимущественно земледелием.

Насколько увеличилось количество жителей страны в следующем веке, можно судить по работе Э. Реклю. Описывая Хиву в период военной экспансии середины XIX века, автор писал, что «пространство и население этого среднеазиатского государства определяют следующим образом:

Пространство	Вероятное (количество) населения
Оазис 13500 кв.км	300000 жит. оседлого
Степи и пр. 44300 кв. км	400000 кочевых
Всего 57800 кв.км	700000 жителей» ²²³ .

Каракалпаки во второй половине XVIII в. играли значительную роль в политических и экономических делах Хивинского ханства. Племена каракалпаков заселяли северо-восточные окраины ханства – пространство между отдельными рукавами Аму-Дарьи. Большая часть каракалпаков до второй половины XVIII в. находилась в политической и экономической зависимости от казахских ханов, несмотря на наличие «собственной» ханской власти (из рода чингизидов).

С 70-х годов XVIII в. началось усиление централизованной политики хивинских ханов. Они добивались укрепления своей власти различными способами и, в частности, уделяли большое внимание религиозно-идеоло-

²²¹ Бабаджанов. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы. Раздел «Медресе». С.48-51, 151-157.

²²² Веселовский Н.Н. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего. СПб. - II, VII, 1877. С. 11.

²²³ Реклю Э. Россия европейская и азиатская / Издание картографического заведения А. Ильина, 1884. – Том 2. Азиатская Россия и среднеазиатские ханства. 1884. - С. 386.

гическому воздействию. Один из источников укрепления и «духовной легитимации» своей власти Конграты видели в поддержании культа святых, что выражалось, например, в ремонте святынь, в выделении средств (путем пожертвования вакфных имуществ) в пользу мазаров и т.п.

Именно на этот период приходится оживление культовых мест на возвышенности Миздахкан. Ремонтируется один из самых оригинальных памятников городища Миздахкан – подземная ханака Мазлум-хан Сулу (ханака Сулеймана Хаддади) в Ходжейли (см. о нем выше). Тогда же капитально отремонтирован другой мазар на Миздахкане – Шамун-Наби. Это место было древним местом погребения и было признано святыней многими людьми, которые приходили сюда для почитания своих предков. Резко возрастает количество пожертвований в пользу мазаров. Так, упомянутый путешественник Риза-Кули объясняет, что такое вакф и пишет, что к моменту его посещения «земель каракалпаков» количество пожертвований было настолько велико, что в Хиве (центре ханства) заводили специальные тетради для учета количества пожертвований и регулировки²²⁴.

Здесь же был сооружен мазар Шамун-Наби, который стал крупнейшим и популярным культовым объектом. Хивинские ханы Элгузер (1802-1806) и Мухаммад-Рахим (1806-1825) организовали несколько походов «на земли каракалпаков», стараясь вывести их из подчинения казахских ханов. После завоевания ими каракалпаков оба хана и их последователи неоднократно посещали мазар Шамун-наби²²⁵, понимая, что только силой оружия вовлечь в орбиту своего влияния каракалпаков вряд ли удастся. Следовательно, «идеологическое вовлечение» тоже активно использовалось в полном соответствии с религиозно-этическими нормами того времени.

Этот район был древним местом массового погребения и привлекал многих паломников, которые приходили сюда для почитания своих предков. Сооруженный (или восстановленный) в XVIII-XIX вв. мавзолей Шамун-Наби стал одним из крупнейших культовых сооружений ханства. Надо сказать, что сохранившиеся рядом памятники исламской архитектуры (комплекс Миздахкан) свидетельствуют о глубоких корнях культа святых и предков.

Посещение старинных мазаров стало не только религиозным обрядом, но и частью «политического зийарата». То есть ханы понимали, что посещение почитаемых святынь имеет серьезное религиозно-идеологическое значение. Хивинские ханы не просто пытались «освятить» свой статус и авторитет, но параллельно усиливали значение этих мазаров. Так, Аллакули-хан совершил паломничество на кладбища Кабаклы ата и Хаким-ата на юго-восточном

²²⁴ Риза-Кули-Мирза. Краткий очерк ... Сс. 482-485 Автор пишет: «Вакфом называется всякое имущество, жертвуемое в пользу духовенства, как-то: мечети, гробницы имамов и т.п. Сюда можно причислить и Алкоран, который жертвуется в пользу мечети, ради, например, памяти умершего отца или близкого лица, для пользы его души».

²²⁵ Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII-XIX вв. Ташкент: Фан, 1968.- С.150.

берегу Аральского моря²²⁶. Такое «освящение» авторитетом власти привело к тому, что эти святыни стали центрами религиозной жизни живших там каракалпаков. Почти все мало-мальски значимые культовые места в Каракалпакстане овеяны легендами об их посещении хивинскими ханами или строительстве ими мазаров, благоустройстве округи и т.п.

В это же время появляются, а чаще возрождаются культы других святых мест. Например, построенный в первой половине XIX в. в горах Султануиздага мазар Султан Увайс баба постепенно стал крупнейшим культовым центром Хорезмского оазиса. Судя по его эпиграфике, в его развитие вкладывались не только ханы дома Конгратов, но и зажиточные персоны их ханства²²⁷.

Российские статистические данные того времени также свидетельствуют о том, что в XIX начале XX вв. мазаров на территории каракалпаков (напр. в Чимбайском участке Аму-Дарьинского отдела) было довольно много²²⁸. Во главе мазара стоял «шайх/ших» – то есть главный хранитель мазара, который, как правило был попечителем вакфных имуществ. В его распоряжении находились несколько мулл, очевидно для чтения соответствующих аятов Корана во время ритуала зийарат. В определенные дни (обычно по четвергам) на мазары съезжались верующие, привозили с собой скот, лепешки жайман для пожертвований, совершали сложный обряд зийарата. Ни одно семейное или общественное мероприятие не обходилось без участия духовных лиц. В случае тяжелой или затяжной болезни, когда исчезала надежда на помощь знахаря, больные, особенно женщины, обращались к духовным лицам, как правило, шли на мазар, дабы испросить помощи и благословения. Конечно, с точки зрения пуристического толкования ислама такие представления и вера в «помощь духов» был и остается предметом жесткой критики некоторых богословов²²⁹.

Интересны, правда, другие ремарки Риза-Кули, например, относительно распределения наследства, которое тоже представляет собой обычное для каракалпаков смешение правовых предписаний ислама и народных обычаев: *«Отец семейства делает другой раз при жизни духовное завещание, закрепляемое казиями, по Шариату, и правительственным порядком. По завещанию этому жене приходится только кебин, дочерям [...] третья часть со всего имения, сыновьям же [...] все остальное, по равной части»*²³⁰.

В рассматриваемое время в Хивинском ханстве знания ценились высоко. Особенно важна роль хивинских городов как центров образовательной, культурной, особенно религиозной жизни региона. Здесь были сосредоточены

²²⁶ Камалов С.К. Там же. С. 151.

²²⁷ Ўзбекистон обидаларидаги битиклар... Сс. 167-169.

²²⁸ НАУз Ф. И-1 оп. 13. Д. 780 л. 149. Ведомость о состоянии главнейших мусульманских учреждений Сыр-Дарьинской области по Аму-Дарьинскому отделу. Мазары.

²²⁹ Paolo Sartori, Bakhtiyar Babadjanov. Being Soviet Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia / JESHO. Germany, Holland. No 3/62 (2018). P. 16-29.

²³⁰ Риза-Кули-Мирза. Там же ... С. 482.

основные учебные заведения ханства. Например, целый ряд медресе Хивы принимали сотнями студентов разных национальностей, среди которых особое место занимали студенты-каракалпаки²³¹. Правда, этот процесс связан не только с естественной «духовной тягой» к знаниям. В контексте новых политических реалий каракалпаки были вовлечены в бюрократическую (в том числе экономическую, налогово-фискальную) жизнь ханства, в оживившуюся региональную и международную торговлю. Регулирование этого процесса требовало наличия достаточно грамотного аппарата чиновников и правоведов (кадиев, факихов, шейх уль-исламов и др.). Поэтому основная часть окончивших медресе (иногда даже с начальным обучением) обычно занимали должности казиев (судей), их помощников или имамов мечетей, другие оставались при медресе, где занимали затем должности мударрисов (преподавателей). Часть из них начинала преподавать в собственных медресе среди каракалпаков, поднимая не просто грамотность населения, но усиливая влияние нормативных исламских предписаний в среде каракалпаков²³².

Согласно статистическим данным, количество мусульманских школ (мектебов) в одном только Чимбайском участке Амударьинского отдела в конце XIX в. (1899 г.) насчитывало более 600²³³ и более 20 медресе²³⁴. Трудно перепроверить достоверность этих данных, но даже если принять минимальное количество учебных заведений в этой статистике, можно смело утверждать, что количество школ у каракалпаков возрастало. Думается, это было связано с увеличением количества выпускников медресе, которые были способны обучать, но не имели постоянной работы (мектебы и медресе открывались при мечетях). Причем, как сказано, увеличилось число каракалпаков, обучавшихся не только в больших медресе Бухары и Хивы, но и в местных медресе.

Интеллектуальная элита Хивинского ханства сыграла большую роль в распространении лучших традиций духовного наследия мусульманской культуры, духовном сближении народов Хорезмского оазиса. Творчество историков и литераторов Шир-Мухаммада Бен Амир Аваз-бия-мираба (Мунис; 1778-1829) и его племянника Мухаммада Риза-мираба бин Эр-Нийаз-бека (Агахи; 1809-1874), Утемиш-ходжи (XVI век), Мухаммад Йусуфа Байани (ум. в 1924) и др. составила плеяду хивинских историков, благодаря трудам которых изучается история Хорезма с эпохи монгольского завоевания и до начала XX в.

По крайней мере, независимо от политических и географических влияний, видно, что на протяжении длительного времени ислам оставался духовной основой в жизни каракалпаков. Вхождение в состав Хивинского ханства усилило ислам в качестве правового, социального и экономиче-

²³¹ Sartori P. On Madrasas, Legitimation... Pp. 98-134.

²³² Там же.

²³³ НАУз ф. И-1, оп. 11. Д. 1725. Лл. 167-172. Сведения о современном количестве мусульманского духовенства, святых могил и школ в Аму-Дарьинском отделе.

²³⁴ Карлыбаев М. Медресе в Каракалпакии... Сс. 19-20.

ского регулятора жизни народа и его политической элиты (султанов, биев). Духовная часть широко поддерживалась протагонистами ислама – ходжами, народными жырау, бахсы. Конечно, мы можем говорить о сложении местных форм бытования ислама у каракалпаков, серьезно связанного с культом святых (как и в большинстве исламских стран). Независимо от способов толкования (например, критического) эти культы и представления были формой духовной жизни народа, а ислам пустил глубокие корни в обычаи и массовое сознание, серьезно повлияв на фольклор, повседневную жизнь и общественную этику каракалпаков.

2.2. Ислам у каракалпаков.

Известное о неизвестном, неизвестное об известном

Ислам у каракалпаков не был темой специального исследования. Равным образом, библиографического обзора опубликованной литературы тоже не появилось. Хотя некоторые частные вопросы, связанные с описаниями ритуалов, исламских институтов или исламской архитектурой и эпиграфикой представителями духовенства периодически публикуются в виде статей, брошюр и книжек, написанных преимущественно в описательном стиле («пишу, что вижу»), без попыток осмысления и анализов. Хотя в целом такой материал тоже полезен для исследователей. Например, записки путешественников, которые служат полезным источником в изучении ислама у каракалпаков.

Изученную нами литературу можно разделить на следующие группы: 1. Записки географов, чиновников и статистов (до- и колониального периодов); 2. Работы советского периода; 3. Литература периода независимости Узбекистана.

Обзор и анализ первой группы (труды путешественников XVIII в.) можно начать с работы русского чиновника и ученого, члена-корреспондента Петербургской Академии наук П.И.Рычкова (1712-1777). Его записки по «Окраинам Российской империи» высоко ценятся специалистами, так как содержат богатейший материал о быте и нравах районов к югу от Оренбурга (где он долго служил). Записки предназначены для военных, чиновников и торговцев, которые могли посещать приграничные районы. Планы «расширения земель Империи», очевидно, тоже становились мотивацией для финансирования дорогостоящих «путешествий» (то есть, по сути сбор разведывательных данных). Однако эти обстоятельства стали причиной скрупулёзности в сборе материала, в том числе и состояния изучаемых народов, перечислением их политических и духовных лидеров.

К примеру, характеризуя каракалпаков, Рычков писал: *«Язык общий с казахским, но магометанских ученых и грамотных людей у них больше; закон магометанский знают и содержат его тверже, чем казахи. ... Боль-*

*шая сила состоит у них в ходжах, которых между ними весьма много»*²³⁵. Как видим, несколько строк содержат ценнейший материал, который не встречается нигде.

Еще один знаменитый путешественник и собиратель информации о ЦА – А.Вамбери (1832-1913). Еще в 1861-62 гг. он посетил Хорезм (Хиву, «земли каракалпаков», Бухару и Самарканд). Его записки изучаются давно, однако также фрагментарно, в зависимости от интересов каждого исследователя. Для нас особенно важно, что в 1862 году одним из первых ученых Западной Европы, выехав из Хивы, посетил «земли каракалпаков (как он обозначает современную территорию Каракалпакстана), в том числе археологические памятники (он их называет «остатками арийской культуры») и оставил интересные сведения о каракалпаках. Особую значимость его работы обретают в связи с визитом аулов каракалпаков, вместе с сопровождавшим его выходцем из Кунграда – Муллою Исхаком. В его работе мы встречаем сведения о святых местах, которые по сей день чтимы местными паломниками. Это Султан Увайс (в тексте Овейс Карейне), находящиеся рядом просторы Мунаджат дага, где захоронена Амбарене (в тексте «Мать Амбра») и др. По легенде, Амбарене приняла ислам и в связи с неприязнью окружающих бежала (или была изгнана) из дома из Ургенча, жила в пещере, куда в одно и то же время приходила олениха и давала себя подоить²³⁶. Еще более интересны в книге А. Вамбери легенды о святом Токмак-Баба²³⁷ на острове рыбаков. Автор приводит информацию о ногайском ишане вблизи Мангита, которого мы идентифицируем с Мухаммад Шариф ишаном (см. ниже). В «Путешествии» описан также небольшой городок Кипчак, особой приметой которого, по словам А.Вамбери, было наличие «множества мечетей и школ»²³⁸. Эта ремарка вносит серьезные коррективы в бытующие представления о «безграмотности» каракалпаков. Кроме того, ясно, что эти учебные заведения в первую очередь религиозные (как и все учебные заведения того времени), что опровергает тезис о «слабой исламизации» каракалпаков в изучаемое время.

Сведения такого же плана в изобилии обнаруживаются в работах других русских чиновников, военных и востоковедов, посетивших регион Приаралья до и после завоевания Средней Азии Россией, как Н. Каразин, Ал. Кун, А.Каульбарс, Н.Данилевский²³⁹ и др.

²³⁵ Рычков П. Оренбургская топография. СПб. 1762.- С. 175.

²³⁶ Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Павлодар. 2006. Сс. 98-101.

²³⁷ Вамбери А. Там же... С. 107.

²³⁸ Вамбери А. Там же... С. 102.

²³⁹ Каразин Н. В низовьях Аму// Вестник Европы. 1875, №3. Сс. 186-229; Кун А. Культура оазиса низовьев Аму-Дарьи / Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник, изд. Туркестанского статистического комитета. Под ред. Н.Маева. Вып. IV. СПб, 1876.- Сс.223-259; Каульбарс А.В. Низовья Амударьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г./ЗРГО. СПб. - 1881. Т.IX.- 630 с.; Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства // ЗРГО. СПб. 1851. Кн.5. Сс. 62-139; Россиякова А.Е. По Амударье от Петро-Александровска до Нукуса // Русский Вестник. 1902. Т. 280. Сс. 562-588 и др.

В описаниях Хивинского ханства первой пол. XIX в., весьма информативными (в контексте целей нашей работы) оказались опубликованные имперскими чиновниками статистические данные «вновь завоеванных территорий». В них мы буквально по крупицам находим сведения о религиозной жизни «объектов статистики», то есть населения, а также интересные данные о повседневной жизни народов Хивинского ханства, как то: *«племена ханства исповедуют магометанство по обряду Суннитов»*²⁴⁰, что в ханстве, в Хиве, в частности, *«есть мечети, которые довольно хорошо выстроены... Некоторые ... надгробные памятники хивинцев (то есть жителей ханства – М.К.) построены чисто и красиво. Для этих построек они собирают жгучий кирпич из разных древних зданий Сунниты во время моления складывают руки вперед, шииты же держат их врозь»*²⁴¹... Магометане поклоняются и часто призывают на помощь мнимых святых своих. Узбеки имеют, кроме того, еще собственных святых или имамов, гробницы их рассеяны по всему пространству Хивинского ханства, но они не все одинаковым пользуются уважением». Такие же сведения приведены о туркменах-йомудах, которые *«тоже поклоняются своему святому, у гроба которого клятвой решают свои междоусобицы, нарушение которого боятся сильно»*²⁴².

Полезные и интересные материалы имеются в статистических «Обзорах» Сырдарьинской области Туркестанского края. Так, в 1888 г. по Амударьинскому отделу был зафиксирован 91 вакфный документ, из которых «подлинных вакфнаме – 66, решение казия – 1, копий вакфнаме – 30»²⁴³. Вакфные имущества учреждались с богоугодной целью для содержания религиозных институтов, и/или служили как источник существования *«потомков особенно чтимых святых, или же потомков вакфоучредителей. Количество учреждений, содержимых на доходы, поступающие с вакфных имуществ... по Аму-Дарьинскому отделу: на содержание медресе, учащихся и учащиххся и всего штата – 32; на содержание мечетей, имамов, муаззинов и мутававлияев – 58; на содержание мазаров и Потомков святых – 7; на содержание карыхана и чтецов Корана – 5; на содержание ханыка и учащиххся – 1; на содержание календерхана – 4; на содержание мест омовения – 4»*²⁴⁴.

Имеются сведения и в описаниях ответственных должностных лиц. В материалах В.А.Гиршфельда и А.С.Галкина содержатся данные о мусульманских религиозных должностях в Хивинском ханстве: *«Лиц, удовлетворяющих требованиям шариата для занятия должности казия в Хивинском ханстве много и потому для выбора из среды их более достойных установ-*

²⁴⁰ Хива, или географическое и статистическое описание Хивинского ханства, состоящего теперь в войне с Россией, заимствованное из разных отечественных и иностранных писателей, с изображениями костюмов и вида города Хивы. Москва: Университетская типография. 1840. – С. 70.

²⁴¹ Имеется в виду поза «киям» перед поклонами. Такая же разница имеется и в суннитских мазхабах.

²⁴² Хива, или географическое и статистическое описание Хивинского ханства... С. 68-71.

²⁴³ Обзор Сыр-Дарьинской области за 1888 год. Ташкент. 1890. - С. 179.

²⁴⁴ Там же. С. 181.

лен особый порядок.... Свои познания такие лица должны доказать перед особой комиссией, экзаменующих курс медресе»²⁴⁵.

Таким образом, работы описанной группы имеют одно важное для нас свойство. Авторы так или иначе прибегали к описаниям религиозных аспектов культурной жизни той местности, которые они посещали и описывали. Сведения эти касаются количества религиозных институтов (мечети, медресе), о святых местах, и нередко с пересказом легенд, связанных с этими святынями. Этот материал мы привлекли к анализу в нашем исследовании.

Описания местных источников в этом смысле серьезно уступают по информативности, поскольку авторы не считали нужным приводить таких данных, рассчитывая на осведомленную аудиторию. Другое дело, если мусульманский автор попадал в соседний регион, где описание «чужих диких» автоматически становилось главной целью его сочинения. Либо если он писал свое сочинение по заказу имперских властей. Один из таких известных источников мусульманского автора – описание Хивинского ханства (Амударьинского отдела Сырдарьинской области), которую оставил Риза-Кули-Мирза²⁴⁶. Его сочинение было опубликовано в 1875 г., а путешествие и публикацию финансировало Русское Географическое Общество.

Помимо количественных данных, он приводит весьма интересные этнографические сведения. Например, *«Народных праздников у них вообще два, именно: Уруза-Байрам и рождение Магомета 17-го Рабиоль-Авель; духовенство празднует оба, народ же рождение Магомета не празднует. Хотя это и важный религиозный праздник, но масса народа весьма невежественна, хотя бы и относительно своей религии»*²⁴⁷. Как видим, его оценки «грамотности» уже конфессионального свойства. Его шиитская принадлежность отражается в его описаниях и любое отклонение от понятных ему норм этики, религиозности («исламскости») или «образованности» он оценивает негативно.

Однако такого рода оценки не умаляют значения сочинения. Здесь мы находим интересные сведения о принятых правилах завещания, формах вакфных имуществ и пожертвований и т.п. Риза-Кули приводит также важную для нынешнего читателя статистику: *«В городе Чимбае два училища; в каждом из них учатся по 25 мальчиков. Преподаются исключительно языки: персидский, турецкий, арабский и джигатайский, на которых дети учатся читать и писать. Учатся и счету, называемому «хиндус». Бумага получа-*

²⁴⁵ Военно-статистическое описание Хивинского оазиса. Ч. II. Сост. Ген. Штаба капитаном Гиршфельдом. Переработано Начальником Амударьинского отдела генерал-майором Галкиным. Ташкент. 1903. С. 29. Здесь же уточняется: *«казиев в каждом городе обыкновенно два и [они] назначаются ханом»* (с. 28).

²⁴⁶ Риза-Кули-Мирза. Краткий очерк Аму-Дарьинской области. Сост. Персидским Принцем Риза-Кули-Мирза Флигель-Адьютантом Его Императорского Величества и Гвардии Полковником. С.-Петербург, 1875. / Исмаилов Э.Э. Персидские принцы из дома Каджаров в Российской империи. – М.: Старая Басманная, 2009. – 594 с., ил. LXIV с.

²⁴⁷ Риза-Кули-Мирза. Там же... С. 35.

ется из Бухары, а перья – камышовые. Я привез образчики бумаги, перья и чернильницу, что и представлено в Географическое Общество»²⁴⁸. Автор называет «книги, виденные» им в Чимбайском медресе: «Алкоран, печатанный в г. Казани... мухтасер-Вакаге»²⁴⁹, ... писанная в Бухаре; Гафиз, писанный в Чимбае в 1286 г. гиджры; Наваи, ... писанная в Бухаре, 1250 г. гиджры»²⁵⁰. Помимо них он передает в Географическое Общество еще 3 книги²⁵¹.

Из статистических данных здесь интерес представляют сведения о количестве духовных лиц в Чимбае: «Азанчей (созыватель богомольцев) 2; Имам-ов (1-е духовное лицо) 2; Муфтийев (2-е духовное лицо) 2; Казиев (духовный судья) 3; Молла (духовное лицо) 40»²⁵². Однако ясно, что автор воспользовался записанными в каком-то документе данными (например, в записях дафтаров лиц, «кормящихся» с вакфных доходов). То есть речь шла о т.н. «ханском духовенстве», кто был в подчинении Шайх ул-ислама ханства. Т.н. «неофициальное духовенство» (в том числе и суфии) в этот список, по всей видимости, не вошли, а, следовательно, духовных лиц в Чимбае, как и в других местах ханства – осмелимся предположить – было намного больше.

Не менее интересны в сочинении Риза-Кули отрывки из каракалпакских песен, одна из которых, вероятно, взята из поэмы «Юсуп-Ахмад»²⁵³.

Работы советского времени. Как и в упомянутых выше случаях, научную литературу этой подгруппы отличают идеологические подходы, попытки доказать, что «религиозное сознание» – фактор отмирающий. Однако не все исследователи придерживались идеологических штампов. Тем более, информационная составляющая этих работ несомненно актуальна для специалистов разных направлений.

Полезные данные содержатся в одной из ранних работ П.П. Иванова, которая была посвящена истории каракалпаков. Ссылаясь на упомянутого выше Рычкова, П.Иванов пишет: «... казахи заимствовали грамотных людей мулл, духовенство, от каракалпаков и башкир. Объясняется ли этот факт соседством каракалпаков со старыми центрами мусульманской культуры... или разница лежит в более культурном прошлом каракалпакского народа – для нас пока остается неизвестным»²⁵⁴. Отсюда можно было бы заклю-

²⁴⁸ Имеется в виду Русское географическое общество, по заказу которого Риза-Кули совершил путешествие и подготовил к публикации его результаты.

²⁴⁹ Имеется в виду сочинение ‘Убайдаллах ибн Мас’уда ал-Махбуби (ум. в 1346 г.) «Мухтасар ал-викайа фи-л-маса’ил ал-Хидайа» (Ясное и краткое изложение вопросов [сочинения] ал-Хидайа). Это краткая редакция знаменитого ханафитского труда по праву Бурхан ад-дина ал-Маргинани «Ал-Хидайа фи-л-фуру’».

²⁵⁰ Имеются в виду сочинения Шамс ад-дин Мухаммада Ширази (Хафиз, 1315-1390) и Мир Алишер Нава’и (Навои, 1441-1511). Указанные даты – это годы переписки этих сочинений.

²⁵¹ Риза-Кули-Мирза. Там же... С. 37-38.

²⁵² Риза-Кули-Мирза. Там же... С. 26-27.

²⁵³ Риза-Кули-Мирза. Там же... С. 41.

²⁵⁴ Иванов П.П. Материалы к изучению истории каракалпаков/ Каракалпакия. Том. II, Л., 1934. С. 192.

читать, что число грамотных мулл среди каракалпаков было значительным, что часть из них находила «работу» за пределами расселения каракалпаков.

Об этом же писала один из первых ученых-этнографов, специально посвятивших свои исследования культуре каракалпаков – А.Морозова. Также ссылаясь на материалы П.Рычкова (подтверждаемые ее наблюдениями), исследовательница отмечала: *«Русскими историками XVIII в. было отмечено, что каракалпаки отличались от казахов не только направлением хозяйства, но и иным характером культуры, будучи, по сравнению с казахами, более охвачены влиянием мусульманского духовенства»*. Важность исследовательского материала А.Морозовой заключается в том, что она оказалась в меньшей зависимости от идеологических установок той эпохи. Например, о роли духовенства в политической жизни каракалпаков исследовательница пишет: *«Правящие круги каракалпакских племен, состоящие не только из именитых представителей родов, но и из представителей духовенства, стремились укрепить свое положение путем установления самостоятельных внешних связей и, надеясь получить от правительства царской России защиту от постоянно грозивших нападений в начале XVIII в., сделали несколько попыток наладить дипломатические сношения и даже принять подданство России. И только в 1730 г. каракалпаки формально приняли подданство России»*²⁵⁵. Здесь же исследовательница добавляет, что не все старшины родов одобрили эту тайную дипломатию, хотя понимали, что оставаясь между казахскими джузами и Хивинским ханством, необходимо было налаживать свои дипломатические противовесы. Однако важно, что этот дипломатический шаг едва ли имел какое-либо последствие, но свидетельствовал о единой национальной идентичности каракалпаков, не желающих ассимилироваться с даже близкими по культуре и вере соседями.

Описывая положение каракалпаков в начале XX века, исследовательница подтверждает эти свои мысли: *«Несмотря на большую близость с ними (казахами – К.М.) по языку и многим внешним чертам материальной культуры, резко от них отличались некоторыми обычаями, вкусами, отношением к религии ...»*²⁵⁶.

Другой исследователь этнической истории и культуры каракалпаков Т.А.Жданко полагала, что каракалпаки представляют некую середину в отношении религии по сравнению с узбеками, которые *«ревностно и фанатично выполняют все предписания ислама»*, и казахами, которые относятся к религии *«довольно индифферентно»*²⁵⁷.

²⁵⁵ Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза). // Рук... дисс... к.ист.н. Т. 1954. С. 40.

²⁵⁶ Там же. Сс. 51, 53.

²⁵⁷ Жданко Т.А. Каракалпаки в научных исследованиях периода их присоединения к России (1873–1874) / Т.А. Жданко // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. М., 2001. С. 19.

Очень важными работами для освещения ритуальной практики мусульман, в частности каракалпаков, на наш взгляд, являются статьи этнографа Ю. Кнорозова о зикре. Автор прилагает обычный на то время ярлык этому ритуалу – «шаманский». Между тем собственно «зикр» и тем более ритуальные действия, которые он описывал, вряд ли применимы к шаманству. Это был совершенно точно зикр джахр, который не раз описан специалистами²⁵⁸. Он проводился «в подземелье Мазлумхан-Сулу», а также в мавзолее Шамун-наби (Ходжейлийский район)²⁵⁹. Речь идет об уникальных мавзолеях, расположенных на городище Миздахкан. Узбекистанский исследователь Б.М. Бабаджанов обнаружил вакфные документы на «подземный мавзолей» (на самом деле это ханака) и установил годы строительства мавзолея и персоны (шейх Сулайман Хаддади), с кем он связан (подробней см. ниже).

Подробно анализируя роль святых мест в Хорезмском оазисе на примере мазара Шамун-наби в Ходжейли, Ю.Кнорозов отмечал: «Опираясь на целую сеть почитаемых населением святилищ и освоив шаманскую практику, представители орденов пользовались успехом в качестве специалистов по гаданию, предсказанию и лечению. В то же время они принимали активное участие в политической жизни, вмешиваясь в различные движения, а иногда и инспирировали их. В конце XIX в. почти все влиятельные лица Хивинского ханства принадлежали к ордену Накшбенди»²⁶⁰. К слову сказать, применительно к мазару Шамун-Наби в XIX веке А. Кун упоминает название «Шамун-Захид»²⁶¹. Следует иметь в виду, что Ю.Кнорозов описывает события послевоенного года (1946), то есть относительно недавно. Поэтому мы склонны думать, что описанные им ритуальные практики (учитывая их многовековой консерватизм) мало чем отличались от тех, что совершали паломники в изучаемое нами время. Хотя исследователь, следуя нормам научных исследований своего времени, добавляет уже дежурную для советских этнографов фразу: «*Благодаря успехам социалистического строительства в Средней Азии культ святых и связанные с ним явления в значительной степени утратили свое значение*»²⁶². Между тем, описания автором зикра и прочих ритуалов паломничества полностью опровергали этот «дежурный тезис». Несмотря на подобные «идеологические декорации», опубликованный материал ученого привлекает наше внимание, в том числе описанием надмогильных сооружений типа «төрт кулак», сагана и мавзолей на городище Мазлумхан-Сулу (Миздахкан).

²⁵⁸ Бабаджанов Б.М. Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвизники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин и В.О. Бобровников. – М.: 2003. С. 237-250 (см. там же библиографию).

²⁵⁹ Кнорозов Ю. Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан-сулу. // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. Сс. 91-96; его же: Мазар Шамун-Наби. Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса // Советская этнография. 1949. № 2. Сс. 86-97.

²⁶⁰ Кнорозов Ю. Мазар Шамун-наби // Советская этнография. 1949. № 2. С. 97.

²⁶¹ Кун А. Культура оазиса низовьев Аму-Дарьи.... С. 217.

²⁶² Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-Наби. Некоторые пережитки домусульманских верований... С. 86.

Реконструкция «этнографических практик» прошлого через призму современных исследователю ритуалов – метод признанный в этнографической науке. Тем более, в данном случае можно принять во внимание то, что атеистическая волна и пропаганда в 1940 гг. не вполне докатывались до провинциальных городков и селений, а традиционность повседневной культуры народов Средней Азии, в том числе и каракалпаков, была очевидна по описаниям ряда этнологов.

Чуть позже в этнографические исследования каракалпаков включились местные ученые. Так, известный этнограф Х. Есбергенов посвятил свое диссертационное исследование²⁶³ похоронно-поминальной обрядности каракалпаков конца XIX-начала XX вв. Он довольно обширно и подробно описывает обычаи и обряды, связанные с похоронными обрядами, а также приводит особенности погребальной архитектуры каракалпаков.

Как отмечено выше, в советской этнографии тема «изживания религиозных традиций» долго оставалась актуальной, особенно в отношении тех республик, которые, согласно политическим штампам того времени, совершили «исторический переход из феодализма в социализм». Этот «скачок» требовал доказательств того, что народы «социалистического Востока» успешно преодолевают былые «суеверия» и саму религию, уверенно шагая в коммунистическое будущее²⁶⁴.

Этнографические статьи и книги оказались буквально на острие этих пропагандистских манипуляций. Более того, такие подходы были восприняты буквально некоторыми исследователями и породили плеяду историков, этнографов, философов, следующие упомянутым подходам провинциального марксизма и по сути превращаясь в пропагандистов-атеистов, боровшихся с религиозными пережитками. Наиболее яркими представителями этой группы являются исследования философов Ж. Базарбаева, Т. Изимбетова²⁶⁵ и др.

В своей диссертационной работе Ж. Базарбаев пишет вполне в духе актуальных в свое время подходов: *«Среди каракалпаков господствовали самые примитивные и грубые суеверия: вера в злых и добрых духов, культ предков и т.д. Это был, конечно, религиозный синкретизм, но облаченный в исламскую оболочку и, главное, имеющий исламский «стержень» со всеми его существенными атрибутами, в том числе, следовательно, и религиозным фанатизмом. Анализ религии каракалпаков в дооктябрьский период показывает, что основное место в ней занимало соблюдение ритуальных и религиозно-этических традиций, обеспечиваемых системой запретов....*

²⁶³ Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности) // Рук. дисс...к.ист.н. Москва. 1963.– 352 с.

²⁶⁴ Babadjanov B. 'Ulama'-Orientalists: Madrasa Graduates at the Institute of Oriental Studies in Tashkent // In: M. Kemper, Artemy Kalinovsky (Editors) 'Interlocking 'Orientologies'. New-York, 2014, P. 27-58.

²⁶⁵ Базарбаев Ж. Характер религиозности сельского населения Каракалпакской АССР и пути ее преодоления (опыт конкретно-социологического исследования) // Автореф. дисс...докт.филос.н. 09.00.06. Т. 1973. 37 с.; Изимбетов Т. Ислам и современность. Нукус. 1963 и др.

Что касается господствующего в них типа культуры, зиждущегося на религии и его же освящаемого, то он может быть описан как «традиционный», когда обычаи («традиции») регулируют все действия человека, что препятствует развитию цивилизации, расширению сферы индивидуального выбора и возможностей»²⁶⁶. Если отвлечься от упомянутых подходов, автор добросовестно фиксирует приверженность каракалпаков к религиозным практикам, как к наиболее понятным и близким воплощениям своей духовной жизни.

Однако при доминировании идеологических штампов в части из использованной нами литературы остается лишь пытаться «отделить зерна от плевел», например, абстрагируясь от языка прямолинейного атеизма. Хотя, повторяем, попадались публикации, в меньшей степени вовлеченные в идеологические манипуляции. Среди таких публикаций следует отметить работы известного ученого-педагога Ж. Урумбаева, посвященные вопросам мусульманского образования²⁶⁷. Очевидно, и над ним довлели «идеологические обязательства», которые он выполнял скорее формально. Возможно поэтому «между строк» исследователь сумел поместить солидный материал, представляющий интерес для нашей работы, например, статистические данные об учебных мусульманских учреждениях, как мечети (с мектебами) и медресе.

Большой интерес представляет небольшая по объему, но важная по своей научной значимости работа Дж. Дуйсенгалиева²⁶⁸, посвященная преподаванию математики в мусульманских школах. В ней достаточно подробно описываются рукописи, школьные «учебные пособия», где излагаются азы арифметики, исчисление площадей земельных участков, вычисление дат по мусульманскому летоисчислению и т.п. По сути мы имеем дело с фрагментами из сочинений по правовым вопросам (фикх).

Фрагментарные сведения по исследуемой теме имеются во многих трудах советских ученых, исследовавших Каракалпакстан и каракалпаков. Например, данные о вакфных землях, перешедших государству после 1875 г., содержатся в работе К.Сарыбаева²⁶⁹. Более подробные сведения по избранной нами теме из письменных источников содержатся в работе востоковеда О.Жалилова²⁷⁰. Например, весьма полезным оказались его данные касательно духовных лиц каракалпаков. Автор приводит список ишанов. Упоминает о Каракум ишане (в использованных источниках известен под именем Кутлуг Мурод ишан с сыном Мухаммад Азиз Махдумом²⁷¹).

²⁶⁶ Базарбаев Ж. Характер религиозности сельского населения Каракалпакской АССР и пути ее преодоления (опыт конкретно-социологического исследования). // Рук. дисс., д. филос. н. Т. 1973. Сс. 78-79.

²⁶⁷ Урумбаев Ж. Очерки истории школы в Каракалпакстане (1810-1967 гг.). Нукус, 1974.

²⁶⁸ Дуйсенгалиев Дж. К постановке преподавания математики в дореволюционных школах Каракалпакии. Нукус: ККГиз, 1960. – 72 с.

²⁶⁹ Сарыбаев К. Аграрный вопрос в Каракалпакии (конец XIX – начало XX в.). Нукус: Каракалпакстан, 1972. - С.35.

²⁷⁰ Жалилов О. XIX-XX аср бошларидаги қарақалпақ тарихидан (Хива давлат хужжатлари асосида). Тошкент. 1986.- 143 с.

²⁷¹ Жалилов О. Указан. соч... Сс. 28-29, 44-45, 47, 67-61.

Очень ценная работа классического востоковеда, посвященная истории каракалпаков, вышла из-под пера Ю.Э. Брегеля²⁷². Широкий круг использованных источников делает его работы надежными в смысле реконструкции реальной исторической канвы, что всегда полезно для восстановления событийного каркаса тех явлений в религии, которые мы изучаем. В целом, Ю.Брегель старался избегать идеологических подходов.

Своего рода «программное» отношение к религии и религиозным традициям народа отражено в специальном томе, посвященном этнографии каракалпаков. Примечательна цитата: *«Еще в 40-х годах XIX в. один из первых в русской этнографии теоретиков изучения народных обычаев, обрядов и верований К. Д. Кавелин писал, что факты этнографии гораздо лучше, чем летописи сохраняют остатки глубокой старины, что 'простонародные обряды, приметы и обычаи в том виде, как мы их теперь знаем, очевидно, сложились из разнородных элементов и в продолжении многих веков'. Задача этнографов, – считал он, 'разобрать их по эпохам, к которым они относятся, по элементам, под влиянием которых они образовались', 'найти ключ к этим исчезающим исчезающего исторического мира'.* Для того времени такое понимание задач этнографов, направленное на исторический анализ, было прогрессивным. Советские этнографы, основываясь на марксистско-ленинской теории развития общества, тоже изучают пережитки традиционных обычаев, обрядов и верований в историческом плане – в связи с проблемой генезиса и развития семьи и ранних форм религии; однако не меньшее значение имеет и другое, научно-практическое направление этих исследований – использование их в борьбе за преодоление пережитков прошлого в быту и идеологии путем разных форм воспитательной работы и научно-атеистической пропаганды»²⁷³ (подчеркнуто нами – К.М.).

Как упомянуто выше, здесь мы видим конкретные подходы и задачи этнографа в изучении религии, как это виделось в ту эпоху: 1) хронологическая дифференциация наблюдаемых обычаев в зависимости от эпохи появления; 2) главный смысл этнографии – борьба за преодоление пережитков прошлого и предоставление материалов для продвижения атеистической идеологии, сформулированные в обычных идеологических штампах того времени. Однако составители сборника работали с конкретным («живым») материалом и поэтому он оказался полезным, предоставив исследователям эмпирический материал, имеющий важное значение для истории бытования религии и этнографии каракалпаков. Здесь же опубликован план медресе (Аимбет ишана в Чимбае (XVIII в.) и Абдирейим ишана в Тахтакупырском районе (XIX в.), а также «Тас медресе» в Нукусском районе, которые отнесены к числу уникальных памятников архитектуры Каракалпакстана²⁷⁴.

²⁷² Брегель Ю.Э. Документы архива хивинских ханов по истории и этнографии каракалпаков / Подг. Брегель Ю.Э. Москва: Наука, 1967. – 540 с.

²⁷³ Этнография каракалпаков. Ташкент: Фан, 1980. – С. 176.

²⁷⁴ Там же ... Сс. 21-23.

Религиозные представления в сборнике разделены по тематикам: верования и обряды, связанные со скотоводством, с земледелием, с рыболовством. И лишь мимоходом упоминается, что у каракалпаков существуют «негативные проявления», к которым относятся пережитки мусульманской религии²⁷⁵. Вольно или невольно составители все-таки подтверждали приверженность к исламу их «объектов исследования». Хотя все исследованные «верования и реликты» отнесены к «доисламским эпохам» (вполне в духе советской этнографии). Цитата: «... у каракалпаков были распространены исламизированные реликты доисламских верований» говорит сама за себя. При этом утверждалось, что эти «доисламские представления и верования» играли в XIX в. (!) «большую роль, чем догмы ислама»²⁷⁶.

Фрагментарные данные о положении религиозной жизни каракалпаков в дореволюционный период имеются во многих трудах Л.С.Толстой, которая расширила ареал исследования каракалпаков, оказавшихся за пределами нынешних территорий Каракалпакстана. О религии каракалпаков исследовательница писала: *«Религией каракалпаков был ислам суннитского толка... Без духовенства не обходилось ни одно домашнее событие, муллы приглашались и на свадьбу, и на похороны, получая при этом значительное вознаграждение...»*. Помимо содержания служителей мечети (имам, азанчи) население оплачивало и школьных учителей – мулл и т.д., а ишаны получали подношения. Исследовательница добавляет: *«Приношениями от населения жили многочисленные шейхи на мазарах»*. При этом среди каракалпаков были популярны мазары, которые исследовательница разделяет на крупные, известные в широком географическом ареале, более мелкие (локальные), малоизвестные, например, *«мазар Хауб-буа, который посещали каракалпаки кишлака Мулькабад и соседних кишлаков»* Ферганы. По мнению Л.С.Толстой, степень влияния ислама на разные группы каракалпаков была не одинаковой. Она полагает, что в меньшей степени *«подвергались влиянию ислама каракалпаки [расселившиеся] на севере Бухарской области»* (видимо это районы к северу и востоку от Нураты). Их соседями были казахи. При этом исследовательница ссылается на сведения Радлова: *«Киргизы [то есть казахи – К.М.] и каракалпаки чужды магометанского фанатизма. Они, правда, по наружности довольно строгие приверженцы ислама, даже строже самих узбеков, но еще не проникнуты пылающим жаром фанатизма»*. Одновременно каракалпаки Нуратинского района говорили, что они, хотя и были мусульманами, но своих мечетей у них не было²⁷⁷.

Л.С.Толстова пишет, что «влияние мусульманской религии» у уральской группы каракалпаков было более значительным, так как они находи-

²⁷⁵ Там же ... С. 202.

²⁷⁶ Там же ... С. 198.

²⁷⁷ Толстова Л.С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX-начале XX века. Нукус-Ташкент: Каракалпакгиз, 1963. - С. 165-166.

лись под влиянием соседних татар. Исследовательница ссылается на данные А.Харузина (1889 г.), который писал: *«Каракалпаки [предуралья] тяготеют к татарам... Это между прочим выражается в большей религиозности каракалпаков; они, например, никогда не дают ребенку имени без муллы, между тем как у киргизов это зачастую встречается...»*²⁷⁸.

Л.С.Толстова собрала довольно богатый материал о каракалпаках Зеравшанского округа. Автор приводит сведения из источников 70-х годов XIX в. о мечетях и мусульманских школах в каракалпакских кишлаках Сугутского и Шеразского районов²⁷⁹. Примечателен факт, что количество мечетей превосходило количество школ.

Трудно сказать, каким образом Л.С.Толстова определяла степень религиозности каракалпаков разных регионов, однако ясно, что советская этнография каракалпаков стала продолжательницей методологии и «шкал оценок», которыми оперировали имперские эксперты и востоковеды.

Важно отметить работы Г. Хожаниязова и О. Юсупова и других местных исследователей, которые также не обходили стороной вопросы религии при изучении культуры (в самом широком понимании этого термина) народов Южного Приаралья, в частности их архитектурное наследие, роль личностей (в том числе и религиозных лидеров) в социальной и политической жизни каракалпаков и т.д. Так, в их совместной статье авторы изучили роль видного религиозного лидера XVIII в. Мурат-шайха в истории каракалпаков, а также статус его мазара как историко-архитектурного памятника того времени и центра ритуальных коммуникаций значительных масс паломников²⁸⁰. Публикация подобных работ стала возможной на фоне послаблений к религии, политических реформ второй половины 80 гг. XX в. Как следствие, с 1986 года в Республике начали отмечать «День памяти», а паломничество мазаров и иных святынь после снятых запретов, получает новый импульс.

Период независимости характеризуется кардинальными изменениями в восприятии духовного наследия народов Узбекистана и Каракалпакстана. Жокаргы Кенес Республики Каракалпакстан в 1992 г. принял Закон «О свободе совести и религиозных организациях»²⁸¹. Эти мероприятия позволили преодолеть былую неприязнь и огульную критику духовных лидеров прошлого. Проведен ряд «юбилейных чествований» духовных лидеров прошлого, что должно было стимулировать научные исследования. В результате появились публикации, в том числе популярного характера, посвященные

²⁷⁸ Там же. С. 147.

²⁷⁹ Там же. С. 167.

²⁸⁰ Хожаниязов Г., Юсупов О. Мурат-шейх ҳам оның махбарасы ҳаққында. // Эмиўдарья. 1990. №5. 103-109 бб.

²⁸¹ Каракалпакстандагы естелик қәбиристанлар./ Таярл. Хожаниязов Ф. Нөкис. Эрман: 1992. – 4- 6.

как самим мусульманским подвижникам, так и мусульманским архитектурным памятникам²⁸².

Уникальными следует признать работы академика Х.Хамидова, автора работ по письменному (книжному) наследию Каракалпакстана. Деликатное отношение к исходному материалу и осторожные интерпретации удачно сочетаются с личной эрудицией автора. В результате все опубликованные им источники и исследования предоставляет надежную основу для исследователей смежных дисциплин. Он обрел также известность как автор работ по истории каракалпакского языка. Его работы имеют важное научное значение²⁸³.

Юбилей и подобные мероприятия, конечно, не означали достойную научную оценку духовного и исторического наследия выдающихся персон прошлого²⁸⁴. Исследования требуют академического подхода, определенного времени, профессиональных специалистов. Может быть поэтому фундаментальные исследования духовного наследия не поспевали и не поспевают за пышными юбилеями, «брошюрными публикациями», так как требуют более основательных подходов, обширных исследований (историковедческих, архивных, полевых и т.п.), проверенных методов исследований, а значит большего времени и усилий. Тем не менее, ученые разных областей воспользовались возможностями и старались публиковать научные труды. Одним из первых, посвятивших свои работы изучению ислама с позиции историко-культурного наследия стали упомянутые Г.Хожаниязов и О.Юсупов. Их совместная работа о святых местах Каракалпакстана²⁸⁵ по сей день имеет важное научное значение. Здесь собраны известные научные данные об объектах исследований, намечены перспективы исследований, в

²⁸² Хожаниязов Г., Хакимиязов Ж. Султан Увайс бобо (некоторые новые археологические материалы) // Каракалпак мамлекетлик университетинин Хабаршысы. 2016. № 2. Сс. 60-62; Хошаниязов Ж. - Ҳажим ата туўралы аңызлардың дәўирлик белгилери ҳәм гейпара параллеллер // Вестник ККОАН РҮз. 2007. № 4. С. 95; Юсупов О.Ж. Жәнибек батыр, Маман батыр, Мурад шайхы, әзиз баба, Қоразбек бий-аталық, Хожамурат бий ҳәм Төремурат бий-суўфилар ямаса «Майлы шенгел» өтмишинен дереклер. Нөкис. 1993. – 104 с.; Алеуов О., Шылманова Г.Ж. Суфизм ҳәм Ажинияздың дуньяға көз карасы // Вестник ККОАН РҮз, 1999, №4-5. Сс. 122-123; Амиров Ш. Перспективы изучения мусульманских погребальных памятников средневекового Хорезма. // Вестник ККОАНРҮз. 2006. № 3. Сс. 160-165; Амиров Ш. Предпосылки распространения ислама среди кочевников плато Устюрт // Археология Узбекистана в годы независимости: достижения и перспективы. Самарканд. 2016.- Сс. 90-93; Илдрисов А. Каракалпакстандагы суфизм тарихы бойынша еки дерек ҳаққында // Вестник ККОАНРҮз, 2000, № 5. Сс. 57-59; «Сулайман Бақырганий ҳәм оның дәўири» Республикалық илимий теориялық конференция материаллары. Нөкис-Қоңырат. 2002.- 68 б.; «Каракалпак елинің уллы уламасы» // Материалы конференция. Нукус: Билим. 2006.- 48 б.; Аминов Х, Султон Увайс бобо. Тошкент: Моварауннахр, 2004. - 64 б.; Ўзбекистон обидаларидаги битиклар: Қорақалпоғистон. Тошкент: Uzbekistan Today АА, 2015.- 268 с.; Утегенова У. "Цветущий куфи" в оформлении Миздахканской мечети.// Вестник ККОАНРҮз, 1999, №2. Сс. 47-48; Хамидов Х. Тасауф (суфизм) туўралы мағлұматлардан // Вестник ККОАНРҮз. 2001. №5. Сс. 89-90 и мн.др.

²⁸³ Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба дереклер ҳәм XIX әсир каракалпак шайырлары. Нөкис: Билим, 1991. - 212 - б.; Хамидов Х. Рукописное наследие Бердаха. Нукус: Билим. 1995. - 184 с.

²⁸⁴ Например, проведены юбилей мусульманских деятелей Каракалпакстана: 180 - летие Ешим ахуна, 880 - летие Хаким-Ата (2002), 250 - летие Имам ишана (2004). Над могилами построены мавзолей и комплексы (Хаким-Ата, Кабаклы-Ата, Азлер-баба, Мурат-шайх, Шиблий ата и Гаип-Ата, Наринжан-баба, Ырза-баба).

²⁸⁵ Хожаниязов Г., Юсупов О. Каракалпакстандагы мухаддес орындар. Нөкис: Полиграф, 1994.- 87 с.

том числе и религиоведческого плана, их эпиграфики, в плане привлечения письменных источников. Авторы предлагали также продолжить археолого-архитектурное изучение описанных ими объектов.

Довольно информативной является работа Х.Есбергенова, посвященная описанию историко-культурных, культовых памятников города Кунград и одноименного района²⁸⁶. В книге дается достаточно широкий материал по мазарам, культовым местам, мусульманским религиозным учреждениям (мечети, медресе) на территории Кунградского района, которые охватывают большой хронологический период. Эти данные оказались весьма полезными для нашего исследования и были использованы в соответствующих разделах.

Небольшой по объему сборник статей посвящен 250 летию известного среди каракалпаков суфийского шейха Имам ишана – авторитетного лидера братства Накшбандийа-Муджаддидийа в низовьях Амударьи, одного из учеников упомянутого Хальфа Нийаз Кули, к которому он отправился учиться в его бухарское медресе, будучи 16 летним юношей²⁸⁷. Среди авторов сборника не только ученые, но и общественные и религиозные деятели. Поэтому статьи очень разного плана, из которых наше внимание привлекли наиболее информативные. Один из авторов А.Идрисов представил сведения о духовных предводителях (преимущественно суфиях), активно проповедовавших среди каракалпаков. Его основным источником стало малоизвестное агиографическое сочинение из частного архива «Рияз-аз-закирийн» Аллахяр улы ал-Махзуна.

Интересны биографические сведения об Имам ишане (ум. предположительно в 1852 г.), приводимые в этом источнике. Имам ишан является сыном Кайпназар бия, который получил звание бия от своего тезки – Гайиб-хана Хиваки. После обучения у Нийаз Кули в Бухаре Имам ишан стал одним из первых представителей этого суфийского братства среди каракалпаков²⁸⁸.

Имеется ряд статей, посвященных Имам ишану, данные по его генеалогии²⁸⁹.

Другой автор сборника Г. Хожаниязов отмечает, что в местности, где расположен мазар Имам ишана, в XII-XIV веках представляла собой солидный по размерам культовый комплекс, включавший в себя мечети, медресе и другие религиозные учреждения. Мечети строились здесь и в более поздние времена – в XVIII-XX вв. Часть из них построил сам Имам ишан, другие

²⁸⁶ Есбергенов Х. Қоңырат. Тарихый ғәм мәдений естеликлери. Нөкіс: Билим, 1993. - 104 б.

²⁸⁷ Каракалпак елиний улы уламасы // Материалы конференции. Нукус: Билим, 2006. – С. 14.

²⁸⁸ Идрисов А. Имамаддин Қайыпназар улы шығыс жазба дереклеринде / Там же... Сс. 20-26.

²⁸⁹ Кошанов Б.А., Усенов С. Генеалогия Имам ишана // Проблемы исторического источниковедения. Материалы научно-практической конференции, посвященной 95-летию Национального университета Узбекистана. – Ташкент, 2013. – Сс. 305-309; Усенов С. Имам ишан шежиреси. (Жаңа дереклер) // Каракалпакстан тарихының актуаль машқалалары ғәм Қарақалпакстан Республикасына хызмет көрсеткен илим ғайраткери профессор М.Ш.Қдырғиязовтың 70-жыллығы. Республикалық илимий-теориялық конференция материаллары топламы. – Нөкіс, 2020. – С. 262-266.

Бектемир ишан, который был современником Имам ишана и также захоронен недалеко от его мазара. До Имам ишана среди каракалпаков в Приаралье были популярны и другие суфийские шейхи, например, Мурат Шайх ибн Ишим Султан Бахадур-хан (XVIII в.)²⁹⁰.

В специальном сборнике обнаруживаются биографические данные о другом религиозном авторитете – Ешим ахуне (1820-1907 гг.). Интересны их генеалогические данные²⁹¹. Интересны сведения о его потомках, об их сложной судьбе в годы советской власти. Дочь Ешим ахуна – Зубайда обучалась в медресе отца и осваивала знания наравне с мужчинами. За исключительные знания в народе ее прозвали «молла кыз» (девушка–молла). Несмотря на риски, ей удавалось заниматься обучением девочек²⁹². Место, где была мечеть–медресе, в настоящее время используется как кладбище.

Надо сказать, что такие сборники, которые удачно собрали разного рода данные (с точки зрения наших интересов), довольно редки в научной жизни Каракалпакстана. Несмотря на наличие такого рода уникальных известий, мы не видим в статьях хотя бы первичного анализа и фундаментальных заключений по поводу духовной жизни каракалпаков в прошлом.

В контексте задач нашего исследования был просмотрен ряд диссертационных исследований, написанных в период независимости, которые также отличаются фрагментарностью, как в смысле использованного материала, так и в плане выбора тем. Тем не менее здесь есть как достижения, так и упущения. Так, в работе С. Есбергеновой²⁹³, которая занимается религиозно–идеологическими представлениями каракалпаков кон. XIX – нач. XX вв., рассмотрены вопросы культа животных и другие культы, что отразилось, например, на символике родовых тотемов. Автор не обратила внимание на то, что в рассматриваемый ею период каракалпаки уже несколько веков исповедовали ислам. Диссертант оставила без ответа главный вопрос – каким образом такого рода проявления символического и семантического синкретизма сочетались с монорелигией? Еще больше вопросов к методологическому подходу автора по старой традиции вынесшего изученные ею символы в разряд «доисламских реликтов», словно те, кто был носителем этих представлений и почитал упомянутые символы считал себя не мусульманами, а лишь носителями каких-то «реликтов».

Точно также в работах некоторых других авторов, изучавших духовную культуру каракалпаков (XVIII-XX вв.), рассмотрен целый комплекс тради-

²⁹⁰ Хожаниязов Г. Имамаддин Қайыпназар бий улы хәм оның жасаған дәуириндегі естеликлер / «Каракалпак елинин уллы уламасы» // Материалы конференции. Нукус: Билим. 2006.- Сс. 32.

²⁹¹ Жуманазарова М. Ешим ахун хәм оның ұрым-путаклары. Нөкіс: Қарақалпақстан, 2011. – 48 б.

²⁹² Жуманазарова М. Там же. С. 35.

²⁹³ Есбергенова С. Почитание животных в культовой практике каракалпаков (конец XIX–середина XX вв.).

// Автореф... дисс... к.ист.н. Нукус. 2001.- 20 с.

ций и обрядов, однако в качестве исключительно «национального наследия», почти при полном игнорировании их религиозной составляющей²⁹⁴.

На фоне «старых» научных подходов выгодно отличается ряд диссертационных исследований периода независимости, которые специально посвящены освещению некоторых аспектов мусульманской культуры и исламской религии у народов низовьев Амударьи, каракалпаков в частности. Так, в работе археолога Ж.Хакимниязова анализируются памятники мусульманской погребальной архитектуры Каракалпакстана позднего средневековья. Фольклорист И.Алламбергенова в своих исследованиях анализирует каракалпакские легенды и предания. Специальную работу автор посвятила изучению легенд и преданий о видных религиозных представителях, чьи имена пользуются особым расположением у каракалпаков. Это такие персоны, как Имам ишан, Шиблий ата, Токпак ата, Мурат шайх и др.²⁹⁵.

В годы независимости рассмотрению некоторых аспектов религиозной культуры, ислама в частности, был посвящен и ряд научных разработок. Так, к примеру, изучению материальной культуры, а точнее мусульманских погребальных памятников были посвящены историко-археологические исследования на возвышенности Крантау (Нукусский район) в рамках зарубежных проектов по научным грантам. В результате раскопок и анализа находок был издан очередной выпуск серии «Археология Приаралья»²⁹⁶. На основе изучения похоронных обрядов, а также памятников надгробной архитектуры были сделаны заключения, что культовый комплекс Крантау основан каракалпаками и относится к концу XVI–началу XVII вв. Важно, что вся погребальная атрибутика, а также ориентация трупов непосредственно связана с исламскими предписаниями.

Для исследования ислама особое значение обретают рукописные источники. В годы господства советской антирелигиозной идеологии значительный пласт письменного наследия был безвозвратно утерян. Страх быть наказанным заставлял владельцев арабграфических книг и рукописей «избавиться» от «наследия старых времен». Книги и рукописи отвозились на кладбища, где складывались внутри мазаров и со временем разрушались. Однако кое-что люди сохранили у себя в спрятанных архивах.

С первых лет независимости под руководством академика С. Камалова внимание было обращено сбору сохранившихся письменных памятников в архивах частных лиц. В фонд Каракалпакского отделения АН РУз было приобретено у населения более тысячи образцов книг (в основном литогра-

²⁹⁴ Камалова Р.С. Традиционные верования в семейно-бытовой обрядности каракалпаков (XIX–нач. XX вв.) // Автореф... дисс... к.ист.н. Нукус. 1996. – 16 с.; Есбергенова Т. Традиционное трудовое воспитание детей у каракалпаков (конец XIX–начало XX веков). Автореф... дисс... к.ист.н. Нукус, 1999. – 27 с.

²⁹⁵ Хакимниязов Ж. Общественно-культурные и мемориальные сооружения Хорезма X–XV вв. (Историко-археологическое исследование) // Рук... дисс. к.ист.н. Самарканд. 1999. – 132 с.; Аллаамбергенова И. Каракалпок халк ривоятлари (жанрий ўзига ҳослиги, таснифи). // PhD автореф. Тошкент. 2018. 49 б.; Ёе же: Qaraqalpaq folklorında diniy añızlar. Nókis. 2016. – 30 b.

²⁹⁶ Археология Приаралья. Вып. VII. Ташкент: Фан, 2008. – 187 с.

фированного производства). Основную часть новой коллекции составляют «тематические» книги и рукописи, например, учебники мектебов и медресе. Результаты археографических экспедиций показали наличие большого количества частных коллекций, состоящих из старых арабографических рукописей, литографий или книг, изданных типографским способом. Это дает нам основания уверенно утверждать, что книжная, литературная, письменная культуры у каракалпаков в изучаемое нами время были распространены достаточно широко²⁹⁷.

В республике появились исследователи, которые специально занимаются мусульманскими письменными памятниками. Один из них А. Идрисов участвовал как соавтор в издании каталога рукописей Республиканского краеведческого музея (ныне Государственного музея истории и культуры Республики Каракалпакстан) во Франции, а также подготовил каталог рукописей и старопечатных книг Фундаментальной библиотеки ККОАН РУз в рамках ГНТП РУз и стипендиальной программы фонда Герды Хенкель²⁹⁸.

Эти проекты важны не только в смысле прямого стимулирования исследований, но и как способ введения в научный оборот уникального материала.

Издание 100-томника серии «Каракалпакский фольклор»²⁹⁹ отличается не только количеством (ранее были изданы 20 томов), но и качественно. Фольклорные произведения издавались с сохранением текста, без редакторского вмешательства и изменений. Это серьезно помогло нам в наших исследованиях привлечь оригинальные тексты для выполнения некоторых задач в нашем исследовании.

Тема ислама изучалась автором настоящих строк в рамках ряда других проектов, как историко-этнографического плана, так и источниковедческого – создание каталога и научное описание письменных памятников³⁰⁰.

* * *

Ислам на территории современного Каракалпакстана утвердился в качестве религии довольно рано – примерно с середины VIII в., очевидно, соседствуя с прежними религиями. Одновременно здесь появились именитые династии и признанные школы богословия и исламской юриспруденции. Исторические сведения об их биографиях довольно обрывочны, а в более

²⁹⁷ Отчет о НИР за 2000-2002 гг. «Корпус восточных рукописей по истории и истории культуры народов Южного Приаралья». Нукус. 1997. / ФБ ККОАН РУз. Инв. №№ 172447, 172448, 172449.

²⁹⁸ Idrisov I. Research grant for the Creation of a catalogue of the Manuscript Fund of the Institute of History, Ethnography and Archaeology, Qaraqalpaq Branch of the Uzbek Academy of Sciences, Nukus (2012-14).

²⁹⁹ Каракалпак фольклоры. Некис. 2008-2015.

³⁰⁰ Отчет о НИР «Ислам и общество в современном Каракалпакстане: историко-этнологические исследования». Нукус. 2011 / ФБ ККОАН РУз. Инв. № 181720; Отчет о НИР «Подготовка к изданию каталога Фонда восточных рукописей и литографий Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан». Заключительный, рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус, 2011. 41 с./ Текущий архив ККНИИГН ККОАН РУз; Отчет о НИР «Научное описание письменных источников и историография истории народов Южного Приаралья». Рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус. 2004 / Текущий архив ККНИИГН ККОАН РУз.

поздние времена переосмысленны устной традицией в виде легенд, сказаний, сюжеты которых связаны с героями исламизации Хорезма.

Обзор литературы показывает, что ислам в приложении к каракалпакам изучался спонтанно и не системно. При этом подходы исследователей были и в некоторой степени остаются в рамках идеологических, а в последнее время религиозно-апологетических конъюнктур. Такие подходы серьезно ограничивают возможности научного анализа, заставляя исследователей пренебрегать значительными пластами этно-религиозной культуры народа, которая проявляется в разных (не обязательно строго религиозных) видах.

ГЛАВА III.

ИСЛАМ В ЖИЗНИ КАРАКАЛПАКСКОГО ОБЩЕСТВА XVIII - НАЧАЛА XX ВВ.

3.1. Каракалпакские подвижники ислама

В научной литературе и в архивных документах упоминаются имена представителей каракалпакского духовенства. Сегодня восстановить исключительно достоверно их биографии крайне сложно, так как чаще всего мы имеем дело со специфическими источниками – устной агиографией, то есть сказаниями, песнями и т.п. Эти виды источников имеют свои преимущества и недостатки. Преимущества очевидны: если устное народное творчество (т.е. народная память) сохраняет имена этих героев, значит их социальный и духовный авторитет были в свое время незабываемыми. Эти же виды устных источников сохранили имена в родословных (генеалогии), они передают в точности, иногда с подробностями биографии и т.п.

Недостаток такого рода источников также очевиден. Народное творчество вне реальности, времени и вне пространств. Иными словами, трудно в этих нехитрых рассказах ожидать точных имен, дат, расстояний и т.п. Эти недостатки могут быть преодолены, если следовать обычному герменевтическому правилу: копить и сопоставлять максимально большее количество материала, имея в виду повествовательную канву, набор имен персон и поиск данных о них в других источниках и т.п. (метод **синтезированного анализа**).

В ходе этнографических экспедиций помимо других вопросов исследовались семьи духовной элиты: сословия ишанов, ходжей, ахунов и т.д., которых в народе называют «улама»³⁰¹. Так, на территории Ак-кала, Кара-кала исследователи зафиксировали следующие генеалогические древа крупных ишанов: Бокеш ахун, Каиппазар ишан, Жиемурат ишан³⁰². Известным представителем мусульманского духовенства был также живший в этой местности до советской власти Шарип-ишан. Он был из потомственных (5-е поколение) ишанов рода аралбай. Шарип ишан заведовал большим медресе³⁰³.

³⁰¹ Множественное число от «аллама» - ученый человек.

³⁰² Камалов С. Полевые записи ст.н.с. отдела истории ККИЭИК АН УзССР в Кегейлийском, Чимбайском и Муйнакском районах ККАССР (совместно с Каракалпакским этнографическим отрядом Хорезмской экспедиции АН СССР) 1956 год./Рук.фонд. Инв. Р-90 №37398 – С. 27.

³⁰³ Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса. (ТХАЭ: Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945-1948 гг. Москва: Изд-во АН СССР, 1952. – С.503.

В письменных источниках встречаются имена других *улама* – наиболее активных подвижников религии XVIII–XX вв.: Хабибулла ишан и его сыновья Якуб ходжа и Ибадулла ходжа, Дарвиш ишан и его сын Рахманкули из Шуманая, Ислам-ходжа и его сын Мухаммад Амин-ходжа, Исхак и его сын Азизхан-ходжа, Муртаза-ходжа из Ходжейли и его сын Яралганкул-ходжа, Ходжа Ахмад-ходжа и его сын Исмаил-ходжа, а также Абдулла-ходжа³⁰⁴. Судя по тому, что они были освобождены от налогов и имели ханский ярлык подтверждающий это³⁰⁵, они пользовались особым положением и статусом. К ним было приравнено другое сословие духовной аристократии бексийык, которые считали себя потомками йасавийского шейха Хаким-Ата³⁰⁶.

Эти сословия нередко капитализировали свой высокий общественный и политический статус. Например, Канглыбек ишану принадлежали солидные участки на землях тонгмойинов, которые он передал в вакфное владение в пользу учебного заведения. Размер этого вакфа был примерно более 150 танапов (примерно 50 га). Работать на такой земле было выгодно крестьянам экономически. Например, работавший на невакфной земле платил «усир» (от арабского ‘ушр – десятина), которую передавали на содержание школьных учителей³⁰⁷. Иными словами, независимо от статуса земель, доходы с них передавались в пользу образовательных учреждений, что серьезно стимулировало его.

Из этих же источников выявляется другая важная функция сословий каракалпакских ишанов и ходжей – образовательная. Многие из них открывают не только мечети, но и мектебы и медресе. Уже к середине XIX века у молодых каракалпаков появляются возможности обучения в родных местах, так как к этому времени на их родине появляются учебные заведения, основанные в том числе и зажиточными персонами из ишанов, ходжей. Учителями нанимались те преподаватели (ахуны), кто уже обучался в хивинских и бухарских медресе. Все это создало благоприятные условия для каракалпакской молодежи. Иногда строятся солидные медресе, как это было в Чимбае. Сохранилась посвятельная надпись этого медресе, написанная на мраморной плите (см. ниже).

Конечно, наряду с общеобразовательными науками (в большинстве своем религиозными), часть учеников, очевидно, посвящали в суфийские (эзотерические) науки. Это видно из творчества поэта начала XX в. Аяпбергана

³⁰⁴ Жалилов О. XIX – XX аср бошларида қарақалпақ тарихидан (Хива давлат хужжатлари асосида). – Тошкент: Фан, 1986. – С. 45.

³⁰⁵ Жалилов О. Там же. С. 47.

³⁰⁶ Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек Жолы, 2011. С.53.

³⁰⁷ Камалов С. Полевые записи ст.н.с. отдела истории ККИЭиК АН УзССР в Кегейлийском, Чимбайском и Муйнакском районах ККАССР (совместно с Каракалпакским этнографическим отрядом Хорезмской экспедиции АН СССР) 1956 год. С. 8 / РФ ФБ ККОАНРУз.

Мусаева, который, воспевая образование, одновременно писал о том, что ученики получали иршады³⁰⁸:

*Лагли-маржан – хақиқ не хасыл затлар,
Шәкиртлер устаздан алып иршадлар³⁰⁹.
(Подобно кораллам и жемчугам – постигают Истину благородные,
Ученики получают иршады от наставников).*

Одновременно, если судить по творчеству великого каракалпакского поэта Бердаха, желающие могли углублять свои знания, изучать труды известных философов, таких, как Аристотель, Платон, Фирдоуси и др.:

*Өткен Арасту, Афлатун,
Жаратып илимнің кәнтин,
Шешиў ушын пикри-бәнтин
Мен мағрийфат излер едим³¹⁰*

*Жили когда-то Аристотель и Платон,
Создав град науки.
Чтобы разрешить узел мысли
Я искал просвещение.*

Надо также понимать, что ишаны или ходжи были напрямую заинтересованы в социальном авторитете (социальном капитале), что, по обычаям того времени, напрямую зависело от количества их последователей и послушников (мюриды). Большинство мусульман, естественно, хотели иметь своего духовного покровителя и стать его мюридом. Легенды зафиксировали ряд рассказов, отражавших веру каракалпаков в то, что ишан (муршид, пир) способен не просто оказать благоприятную поддержку в этом мире, но и «ввести своего мюрида в рай за руку»³¹¹. При этом, среди семей ишанов разгоралась серьезная борьба за мюридов, которых буквально «брали» даже за пределами собственных мест обитания. Эти факты зафиксировал этнолог К.Е.Бендриков. Исследователь добавляет, что каракалпакские ишаны, «*получившие образование в бухарских медресе, навязав белые повязки на высокие черные каракалпакские шапки, партиями разъезжали по кочевьям туркмен и казахов*»³¹².

К числу духовенства относились не только ахуны и ишаны, но и другие лица, занимавшие свои ниши в религиозной жизни населения: райсы, имамы, казии, муллы и др. Для примера, в г. Чимбае в 1875 году Риза Кули Мирза

³⁰⁸ Иршад (букв. «разрешение») – в суфийской традиции документ с духовной генеалогией учителя, который давал право своему ученику набирать учеников самостоятельно.

³⁰⁹ Аяпберген Муўса улы. Шығармалары. Нөкис. 1960, 108-бет.

³¹⁰ Бердак. Излер едим. Таңламалы шығармалары. Нөкис: Қарақалпақстан. 1987.- 117- б.

³¹¹ Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 1993 г. Информатор Хикмет Файзуллаев. Кунградский район; его же: Полевые записи № 8 за 1997 г. Информатор Сапаргул Сметова. г. Нукус.

³¹² Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане. Москва: Изд. АПН РСФСР, 1960, с.32.

упоминает количество религиозных должностных лиц в Чимбае: азанчей – 2, имамов (1-е духовное лицо) – 2, муфтиев (2-е духовное лицо) – 2, казиев – 3, молла – 40³¹³. Все эти «духовные лица» обладали своим статусом в обществе. Одновременно, это были либо выборные (если речь идет о содержании по условиям вакфных пожертвований), либо (чаще всего) назначаемым специальными вердиктами «духовным персоналом».

Прежде всего, это, конечно, касается казиев. Как упоминается в статистических данных по Хивинскому ханству, *«лиц, отвечавших требованиям шариата для занятия должности казия, к примеру, в Хивинском ханстве, много и потому для выбора из среды их более достойных установлен особый порядок ... Свои познания такие лица (на должность казиев или муфтиев) должны доказать перед особой комиссией, экзаменующих курс медресе»*. Для экзамена законоведы отыскивали в «священных книгах» правовые коллизии, которые претендент должен был решить³¹⁴. Понятно, что общественный и духовный статус таких персон поддерживался ханской властью. Хотя авторитет, очевидно, полностью зависел от их личных качеств и справедливости выносимых решений. Однако обращает на себя внимание факт, что такого рода должности духовенству предоставлялись на конкурсной основе, что говорит о значительном числе претендентов, а значит и достаточном количестве выпускников медресе.

Более низкие социальные ступени занимали имамы. Хотя именно они чаще всего контактировали с верующими и были самыми доступными советниками в духовных и в жизненных вопросах своих приходов. Кроме повседневных обязанностей (молитвы, чтение «жаназа», заключение брака и др.) они по сути играли важную роль в формировании общественной и семейной этики, могли просветить в элементарных нормах права. При этом интересны данные, что *«обычно имам учит детей»* и т.п.³¹⁵. Следовательно, каждая мечеть выполняла функции начальной школы.

Особое место в религиозной жизни каракалпаков, как и других среднеазиатских народов, занимали ходжи, которые считались потомками пророка Мухаммеда. В религиозной жизни ходжи выполняли те же функции, что и другие представители мусульманского духовенства.

Ниже приведены краткие биографии наиболее видных представителей каракалпакского духовенства XVIII – начала XX вв., которые сыграли значительную роль в духовном образовании народа.

Мурат (Мурад) шайх Азиз. Он сыграл заметную роль не только в социальной, но и в политической истории каракалпаков XVIII в. Данные о Мурат

³¹³ Риза-Кули-Мирза. Там же... С. 476.

³¹⁴ Военно-статистическое описание Хивинского оазиса. Ч. II. Составлено Генерального Штаба капитаном Гиршфельдом. Переработано Начальником Амударьинского отдела генерал-майором Галкиным. Ташкент. 1903. – С. 29.

³¹⁵ Материалы по обследованию кочевого и оседлого туземного хозяйства и землепользования в Амударьинском отделе Сыр-Дарьинской области. Вып. 1 текст. Ташкент. 1915. С. 330.

шайх относятся в основном ко второй четверти XVIII в. Его имя часто встречается в корреспонденциях царских чиновников с так называемыми «нижними» каракалпаками и упоминается в одном ряду с именами казахских ханов Абулхаиром и каракалпакским Каип ханом³¹⁶. Русские послы отзывались о нем всегда положительно, упоминая его ученость и авторитет среди народа. Первые сведения о нем встречаются в переписках уфимского башкира, представителя российского посольства Максюты Юнусова. Он писал, что Мурат шайх является одним из двух сыновей каракалпакского покойного хана Ишима (1714-1723) от второй жены калмычки (второй был Алим султаном). Об этом, как считает О.Юсупов, свидетельствует подпись и печать Мурат шайха: Мурад (!) шайх Азиз бин Хан Ишим Азиз. В юности Мурат шайх был отдан на воспитание Айбак шайху. Видимо, поэтому в некоторых источниках он упоминается как «сын шайха Айбака»³¹⁷. Очевидно, собственная идентичность Мурат шайха, как выходца из ханской семьи, определила его активное участие в политике.

Известное посольство 1731 г. во главе с А.И.Тевкелевым сочло необходимым встретиться с именитыми каракалпаками, а именно с Каип ханом и Мурат шайхом Азизом. Имя шайха встречается и в переписках русских послов 1740-42 гг. Тут также упоминается, что Мурат шайх встречал русских послов в своей мечети. На встречах присутствовали его сыновья – Убайдулла султан и др. Причем именно в мечети Мурат шайха от имени 12 тысяч «нижне»-каракалпакских семей им подписывается важный политический документ, который содержал разрешение перезимовать российской делегации, чем де-факто зафиксировал принципы мирных взаимоотношений с Российской империей³¹⁸. Среди подписавших этот документ были такие именитые персоны, как Жуман шайх, который был сторонником установления взаимоотношений с Россией. Однако другой член делегации каракалпаков Абдулла шайх (сын Мурат шайха) выступил против такого дипломатического сближения. Тем не менее Мурат шайх, воспользовавшись своим авторитетом, позволил остаться на зиму русскому посольству при его доме и обеспечивал их безопасность. В дальнейшем Мурат шайх неоднократно принимает у себя в мечети делегации. Русский посол Ф.Гордеев решением Оренбургской администрации вручает Шайху грамоту «тархан»а, дарит ружье, золотошвейную парчу, фонарь и другие подарки³¹⁹.

Впервые мазар Мурат шайха изучался в середине 1980 гг. искусствоведом А.Алламурастовым. В конце 1980 гг. здесь проводились раскопки. Автор настоящих строк также принял участие в исследованиях родословной и для

³¹⁶ То есть жившими в нижних течениях Амударьи и Сырдарьи.

³¹⁷ Юсупов О.Ж. Жэнибек батыр...С. 62.

³¹⁸ Камалов С. Каракалпаки XVIII-XIX вв. Ташкент: Фан, 1968. С.47; Хожаниязов Г., Юсупов О. Мурат-шейх ҳәм онын махбарасы хаккында.// Өмиўдарья. Нөкис. 1990. № 5. С. 104.

³¹⁹ Карлыбаев М. Каракалпакское мусульманское духовенство XVIII-XIX вв.// Вестник ККОАНРҮз. 2020. № 2. С. 116.

получения других сведений о Шайхе. Его мазар расположен на территории хозяйства «Маденият» Караузякского района Каракалпакстана. Сведения о его кладбище известны в источниках XIX в. В известном сочинении «Фирдаус ал-икбал» (Мунис-Агахи) упоминается мазар «Хазрати Мурад шайх». Интересно, его мазар посещался хивинскими ханами, это свидетельство того, что политический и духовный авторитет шайха был ими признан. Видимо, поэтому в народных легендах прочно закрепилось представление, что мавзолей шайха построен одним из хивинских ханов³²⁰.

Еще более символичны и показательны сведения о Мурат шайхе в сохранившемся устном народном творчестве каракалпаков. Сказания о выборе места его погребения связаны с т.н. «кочующими сюжетами». После смерти тело шайха положили на белого верблюда и похоронили там, где он остановился. По другой версии, после самостоятельного вступления «нижних» каракалпаков в дипломатические отношения с Россией казахские ханы совершают неоднократные набеги на каракалпакские аулы, и шайх вместе с остальными вынужден переселиться к берегам Арала – подальше от казахских земель. По третьей версии шайх умер по дороге и его похоронили на берегу реки Кок (одно из древних русел Амударьи).

Информаторы, которые считают себя потомками шайха, полагают, что шайх умер в возрасте 63 лет (по-видимому, не без умысла «подгоняя» дату под возраст смерти Пророка). Между тем в документах 1743 г. говорится, что Мурат шайх был глубоким старцем, что позволило ученым сделать вывод о его смерти в середине XVIII в.³²¹. Наши информаторы также сообщали, что Мурат шайх является потомком Ибака³²².

Опубликованная версия генеалогического древа шайха: «Мурат шайх Азиз баба тархан (1675-1746) – Кушим хан – Ибак хан – Бахтыгирей – Даулет хан – Ишим Чубак хан – Хасан Султан хан Ургенский – Ишим султан Мухаммад Сейд Бухадур хан.

Потомки Мурат шайха: Абдулла шайх, Халует шайх-тархан, Жуман шайх, Хусейн шайх (Суйин), Кара Бахадур шайх, Маман шайх, Шекелди шайх, Таулан шайх, Бабаназар Бахадур шайх [всего 9 сыновей]»³²³.

В этой генеалогической линии Мурат шайх выходит братом Кайп хана (правителя «нижних» каракалпаков), Убайдулла султана и Алим султана – сыновей Ишима – хана каракалпаков. Во всех приведенных линиях среди предков Мурат шайха встречаются имена с приставкой «торе», что свидетельствует об «аристократических» корнях, а точнее о происхождении из рода правителей-чингизидов.

³²⁰ Хожаниязов Г., Юсупов О. Мурат-шейх хэм оның махбарасы хақында.// Эмиўдарья. 1990. № 5. С. 105.

³²¹ Хожаниязов Г., Юсупов О. Указан. соч. С. 106.

³²² Карлыбаев М. Полевые записи № 2 за 2004 г. Караузякский район. Информатор Жаббарберген Торешов.

³²³ Юсупов О.Ж. Жәнибек батыр, Маман батыр, Мурад шайх, әзиз баба, Қоразбек бий-ағалық, Хожамурат бий хәм Төремурат бий-суўфылар ямаса «Майлы шенгел» өтмишинен дереклер. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1993.– С. 62. Генеалогия информатора: Хасан – Назар хожа – Сейд хожа – Мырза хожа – Сапар хожа (1870-1944) – Жолдас хожа (1918-1966) – Отабай хожа (1922).

Несмотря на такие данные, вопрос о происхождении шайха остается спорным, в силу естественной пристрастности его потомков, а также наличия других версий. Например, наши информаторы из рода ходжей, считающие шайха своим предком приводят такую версию генеалогии: *Мурат шайх*³²⁴ - *Ийбақ* - *Қарабай шайх* - *Усан төре* - *Уұыз хан*. *Дальше 5 поколений его предков были ханами. Сыновья Мурат шайха от первой жены: Хилват шайх, Шобан шайх. От второй жены: Маман, Суйин ата, Қарабатыр, Құлсарай ата. Наш информатор был потомком Суйин ата (сын Суйин ата Тилеу - его сын Базар - его сын Сейит - его сын Марзия - его сын Торем - его сын Жаббарберген*³²⁵. Таким образом, информатор из девяти сыновей назвал имена только пятерых.

Имам ишан. Такой же показательной является биография Имам-ад-дин ишана (или Имам Мухаммед ишана), сына Кайпназар бия. Последний в XVIII в. возглавлял племя канглы каракалпаков, проживавших в местности Мискин (современный Турткульский район), где и родился Имам Мухаммед. В источниках его имя упоминается как Имам-ад-дин³²⁶. Получив образование в Бухаре, он возвращается домой, но останавливается в местности Шок-торангыл. Толеген бий, услышав, что приехал улема по имени Имам ишан, приезжает к нему в гости и просит Имам ишана переехать к нему в аул на Кран-тау. Толеген бий строит медресе для Имам ишана, где он провел всю оставшуюся жизнь, занимаясь обучением. Некоторые авторы датируют время жизни Имам ишана 1753-1831 годами³²⁷.

Родословную Имам ишана его сегодняшние потомки ведут от Жанайдара, жившего на берегу Сырдарьи. О времени жизни и деятельности Имам ишана на сегодняшний день мы располагаем как устной информацией, также данными письменных источников. Так, его имя упоминается в документах 1851 года как «Имам ишановские» или «Люди Имам ишана»³²⁸ в списке освобожденных от уплаты заката (Имам ийшанныки). В документах 1872, 1879 гг. в тетрадях по учету собранного зеката он упомянут как «Имам ишан», «Имам ишана» (Имам ишанныки)³²⁹. Его имя встречается среди куренга Наиб ага и Адил аталыка. В другом документе 1875-76 гг. Имам ишан упоминается с формулой, прилагаемой к покойным – «алайхи-р-рохма»³³⁰. В документах архива Хивинских ханов имя Имам ишана упоминается не столько как кон-

³²⁴ Поколения даются по нарастанию.

³²⁵ Полевые записи автора № 2 за 2004 г. Каразаякский район. Информатор Жаббарберген Торешов.

³²⁶ Frank A. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education and the paradox of Islamic Prestige. Brill's inner Asian Library. V. 26. Leiden-Boston. 2012.- P. 94.

³²⁷ Усенов С. Имам ийшан шежиреси. (Жаңа дереклер) // Каракалпақстан тарихының актуаль машқалалары хэм Каракалпақстан Республикасына хызмет көрсеткен илим ғайраткері профессор М.Ш.Қдырниязовтың 70-жыллығы. Республикалық илимий-теориялық конференция материаллары топламы. – Нөкис, 2020. – С. 262.

³²⁸ Брегель Ю.Э. Документы архива хивинских ханов ... С.139.

³²⁹ Брегель Ю.Э. Там же.. СС. 170, 231, 275.

³³⁰ НАУз, ф.И-17, оп. 1, д. 32696, л. 3об.

кретное живое лицо, сколько как «эпоним» родов и колен, например, в виде «люди Имам ишана». Все это наводит на мысль, что, упоминая его имя, сборщики налогов обозначали его именем скот, принадлежавший его потомкам. Более того, в этих списках наряду с ним как отдельный крупный скотовладелец выступает и старший его сын Атаулла ишан в тех же куренгах³³¹.

Согласно сведениям потомком Имам ишана, он умер в 1252 г.х. (1836-37 г. совр. летоисчисления)³³². В других источниках приводится другая дата – 1256 год³³³. По крайней мере, у нас есть основания определить время жизни и деятельности Имам ишана: конец XVIII – первая половина XIX века.

У Имам ишана было 8 сыновей. Старший сын Атаулла ишан основал собственную ханака в местности Кумозек, известной ныне как Ишан-кала (Город ишанов) в Халкабаде. Устойчивые устные истории свидетельствуют о его высоком авторитете. Надо полагать, что его медресе тоже сыграло свою роль в распространении образования среди каракалпаков.

Родословная Имам/Имам-ад-дин ишана.

От его предка Жанайдара, жившего на берегу Сырдарьи, произошло 13 поколений, обладающих статусом великих (ата): Жанайдар аталык - Минайдар аталык - Курбангелди бий - Сауиндик бахадур (был военачальником) - Шамек бахадур - Кайпназар бий - Имам ишан - Ибайдулла ишан - Садраддин ишан - Сипатдин ишан - Мамыраддин махсум - Бахауаддин махсум - Темирлан.

Некоторые исследователи ведут родословную Имам ад-дина от Удейберди³³⁴. Потомки Имам ишана связывают наречение его таким «особым» именем с другим святым Мускин-ата. Когда Кайыпназар бий (отец Имам ишана) остановился на местности с нынешним названием «Мускин», то у него в семье рождается сын. Святой Мускин, держа его в руках, предрекает будущее ребенка, но не как родового вождя (бий, бахадыр и др., кем были его предки), а увидел его будущее в качестве известного улема. Поэтому он нарекает ребенка именем Имам Мухаммед³³⁵. Впоследствии от него берут начало родословные нескольких поколений ишанов, которые по сей день помнят свои корни и ведут родословные. По другой версии имя Имам ишану дал другой «святой» Азлер баба, могила которого находится в Нукусском районе.

По данным ученого Х.Есбергенова генеалогия Имам ишана выглядит следующим образом: Между Жанхайдаром и Сейтназар бием – 7 поколений (ата), от Сейтназар бия – Самек, от него Аллаберди, от него Кайпназар, а от него родился Имам ишан³³⁶.

³³¹ Брегель Ю.Э. Там же... С.139.

³³² Карлыбаев М. Полевые записи №4 за 2002 г. По словам информатора Сапарбая Усманова, по абджаду (числовым значениям арабских букв) эта дата зашифрована в слове «غريبن»/Гарийбан». Сумма числовых значений этого слова в действительности дает цифру 1253 (1837-38 г. совр. летоисчисления).

³³³ Идрисов А. Имамаддин Кайыпназар улы шығыс жазба дереклеринде. // Каракалпак елинің ульы ула-масы... Материалы конференции. Нукус: «Билим», 2006. С. 26.

³³⁴ Хожаниязов Г., Юсупов У. Указанное сочинение... С. 39; Усенов С. Имам ийшан шежиреси... С. 262.

³³⁵ Идрисов А. Имамаддин Кайыпназар улы Шығыс жазба дереклеринде... Указан. соч... С. 21.

³³⁶ Есбергенов Х. Қалмақ қала каракалпақлардың әйеми қонысларының бири // Вестник ККФАНУэССР. 1984. № 2. С. 63.

Суйин ишан. Незаслуженно забытый потомственный ишан, богослов. Еще в первые годы независимости в печати стали появляться статьи о нем³³⁷. Нам также удалось собрать информацию о его медресе. Оно расположено на Кусханатау³³⁸. Сведения о Суйин (Хусайн) ишане встречаются в архивных материалах Хивинских ханов: среди плательщиков закята упоминается Хусайн ишан из рода хандекли³³⁹, иногда в варианте «Суюн ишан хандекли». Он оставил многочисленное потомство, в числе которых не только известные улемы, но и знаменитые ученые и государственные деятели современности.

Родословная Суйин ишана.

У Суйин ишана было трое сыновей: Абдулазим, Хаким и Касым.

Дети Абдулазима: Пурхан ишан, Нажим ишан, Калан максым. Дети Нажим ишана: Матжан и Шамсутдин (живут в Бозатау). Хаким был бездетным. От Касым ишана родились Юсуп ишан, а от него Амет максым³⁴⁰. От Амета максыма родился Караматдин, от него Гайратдин (1990 г.) и Ислам (1993 г.). Юсуп ишан учился в медресе Мир Араб в Бухаре, а Суйин ишан учился в Мекке и Египте³⁴¹.

Информация Минажа (потомок Суйин ишана): Баймурат (был рыбаком) – Суйин ишан – Хамуд карый – Абдисалам – Сипатдин ишан (1896-1970 годы) – Минажатдин (информатор) – Инаятдин и Ислам (учатся в медресе Таишкента) – Салый (1976 года рождения)³⁴².

По сведениям других информаторов, у Суйин ишана были и дочери. Кудайберген - сын Бесим ишана, был зятем Суйин ишана (местность Камысарык вблизи Чимбая). Сам Бесим ишан был мюридом Суйин ишана и от него получил в 1290-м году иришад³⁴³.

Один из потомков Суйин ишана профессор Шамшетдин Абдиназимов хранит в домашнем архиве генеалогические сведения своего предка Суйин ишана. В результате сравнения устных данных с письменными, установлено, что Хазрат Шайх Мухаммед Хусейн Хваразмий (Суйин ишан) является выходцем из курама-тийре, рода кандекли (хантекли), арыса кунград каракалпаков. По информации кандекли делятся на четыре колена (тийре): токтолат, кырксадак, кийикиши и курама.

Тире курама, в свою очередь, тоже делится на четыре рода (коше): ийшанкараган (потомки Баймурат тассабил), казаккараган (потомки Кулен болыс), калмак караган (потомки Нурабулла жырау), мерген. От мергена разделяется коше желком. Родовые имена (коше), генеалогических цепочек внутри рода, названы именами предков (потомки Токтолат, Кырксадак, Ийшанка-

³³⁷ Хожаназаров К. Мухаммед Суйин – дөслепки халык ағартуышысы // Газета «Шымбай хауазы». 1993 год, номера за 15 и 22 июля.

³³⁸ Карлыбаев М. Полевые записи №6 за 1994 г. Информатор Шаукей Арзуов; Его же: Полевые записи №17 за 1994 г. Информатор Жамалов Азийз ийшан, Тахтакупырский район.

³³⁹ Брегель Ю.Э. Там же... Сс. 166, 239.

³⁴⁰ Карлыбаев М. Полевые записи № 35 за 1994 г. Информатор: Дарьябай Нуржанов. Караузякский район.

³⁴¹ Карлыбаев М. Полевые записи № 6 за 2002 г. Информатор: Амет Юсупов. Бозатауский район.

³⁴² Карлыбаев М. Полевые записи № 20 за 1994 г. Информатор: Минаж Абдисаламов. Караузякский район.

³⁴³ См. Карлыбаев М. Каракалпакские представители тарикатов (источники XVIII-XX вв.) // Вестник Хорезмской академии Маъмуна. 2020. № 12. С. 169

раган, Баймурат тассабил). Здесь можно заметить, что процесс дробления родовых «единиц» продолжился до недавнего времени, что повышает надежность полученных данных.

Согласно данным профессора Ш.Абдиназимова, генеалогия Суйин ишана начинается с Ийман Ата (вторая половина XVI – начало XVII вв.). От Ийман ата родился Омиркул, от него Есберди диуан. От Есберди родился Ырсымбет бай (Ырыс Мухаммед), от него Шыныбек, от Шыныбека Бегжан, от Бегжана родился Баймурат тассабил (последняя четверть XVIII века - начало XIX века). Баймурат тассабил погребен в восточной части Кустана тау. От Сарыкула родились Хусейн (Суйин ишан), Исмайыл ийшан и Рустем.

По данным других информаторов, у Суйин ишана было четверо сыновей и двое дочерей. Сыновья: Абдул Азийз, Абдул Хаким, Абдул Азийм (Кыркадак ишан), Абдул Касым (Ак мешит) ишан. Дочери: Азийза (сын её Абдулла пир) и Хурлика.

Ай Мухаммед ишан. Одним из крупных ишанов в Каракалпакии в XIX веке был Ай Мухаммед ишан (в народе Аимбет ишан, мечеть-медресе его расположена на территории современного совхоза «Чимбай» одноименного района Республики Каракалпакстан) из каракалпакского рода «манжулуктай» из местности «Лар» недалеко от г. Чимбая. Его имя встречается в документах хивинских ханов 1286 г. (1869/70 – К.М.)³⁴⁴. Потомки ишана до сих пор проживают там и хранят генеалогическую память, которую ведут со времен Ахмада Яссави – от Арслан Баб.

В конце XX века нами было записано семейное предание, согласно которому «Жарекей лет 300-350 назад переселился в эти края. Переселенцы в то время разделились на две части: одна из них переселилась в низовья Амударьи вместе с Жарекей-ата и Кабылазы (или Кабылазар - К.М.), а другая часть в сторону Нураты и Бухары. Здесь они поселились вокруг Хайванкалы. Майлыбай шайх был похоронен на кладбище «Шиблий-ата», остальные похоронены на кладбище Аимбет ишана (Чимбайский район – К.М.)»³⁴⁵.

Родословная Ай Мухаммед ишана (хранится у потомков) восходит к Арслан Баб. Мы не смогли выяснить, из каких источников взята информация и проведена эта генеалогическая линия. Фрагмент текста такой: «Со времени Арыслан Баб (в тексте Арысланбап) прошло около 24-25 поколений (ата): Арыслан Баб - его сын Абдулмансур шайх - его сын Абдулла шайх - его сын Абдулазиз шайх - его сын Прим баба - его сын Асан кайгы - его сын Аткышыл Абат - его сын Кореген шайх - его сын Бекмухаммед шайх - его сын Такмухаммед шайх - его сын Жылкыайдар шайх - его сын Казан шайх - его сын Ер Жарекей шайх - его сын Досум шайх - его сын Майлыбай шайх - его сын Отеули - его сын Бердимухаммед - его сыновья Ай Мухаммед ишан и Жар

³⁴⁴ Брегель Ю.Э. Там же... С.158.

³⁴⁵ Карлыбаев М. Полевые записи № 13 за 1997 г. Информатор Муптилла Абдиреймов. Чимбайский район.

Мухаммед. Сын Ай Мухаммеда Ходжанияз ишан - его сын Абдирейм ишан - его сын Муптилла махсум - его сын Камалатдин - его сын Ниетулла»³⁴⁶.

У Ай Мухаммед ишана было 8 сыновей: 1. Ходжанияз ишан. 2. Сафа махсум. 3. Инаятулла ишан. 4. Торе Мухаммед Ишан. 5. Сейд Мухаммед ишан. 6. Амет ахун. 7. Абидулла Ахун-ишан. 8. Хидаятулла ишан»³⁴⁷.

Примечательно, что среди предков Ай Мухаммед ишана встречаются имена исторических личностей, как Арслан Баб, Асан-Кайгы и др. Арслан Баб считается учителем Ахмада Яссави. Об этом писал сам А.Яссави в своих «Хикматах»:

«Етти яида Арслан Бадам бердим салом...»³⁴⁸.

(В семь лет я был знаком с Баб Арсланом).

Могила и мавзолей Арслан Баб находятся на территории поселка Шаульдер (древний Отрар, Казахстан). Посещение и проведение ночи у его могилы входит в ритуал паломничества могилы Ахмада Яссави. По мнению востоковеда А. Муминов, Арыслан Баб был духовным лидером последователей мубайидия в Отраре³⁴⁹.

В казахской литературе встречаются сведения об Асан кайгы: Асан Кайгы Сабит улы был государственным деятелем, акыном, жырау, бием, философом. Жил в низовьях Сырдарьи в конце XIV – начале XV века (на территории района Шиелі Кызылординской обл. есть мавзолей Асан-Ата, который приписывают Асан Кайгы)³⁵⁰. В каракалпакской литературе существует целый пласт народных песен, которые называют «ногайскими». Они относятся к XIV-XV вв. Многие события, описываемые в этих песнях, являются общими для казахского, каракалпакского, ногайского и других народов. Именно в то время стали известны такие фигуры, как Соппаслы Сыпыра жырау, Асан Кайгы, Жиренше шешен и др., которые являются общим наследием и каракалпаков, и казахов, и ногайцев. Так, в песнях об Асан Кайгы отчетливо отразилась народная мудрость, философия того времени и они имеют назидательный характер. В них воспеваются лучшие качества человека³⁵¹. Среди каракалпаков сохранилось множество легенд и преданий об Асан Кайгы.

В народных преданиях и легендах Абат (в генеалогии Атыкшылы Абат) также является сыном Асан Кайгы, погибшем смертью шахидов (шейит). О нем существуют предания как о храбром бахадуре, отдавшем свою жизнь за честь и свободу каракалпакского народа.

³⁴⁶ Карлыбаев М. Полевые записи № 13 за 1997 г. Информатор Муптилла Абдирейимов. Чимбайский район.

³⁴⁷ Там же. Имена приведены в каракалпакской фонетике.

³⁴⁸ Яссави Ахмад. Хикматлар / Сост. Хаккулов И., под. Ред. Каюмов А. И др. Ташкент: Изд. Литературы и искусства им. Г.Гуляма, 1991.- С.51.

³⁴⁹ Қазақстан. Ұлттық энциклопедия / Бас ред. А.Нысанбаев. Алматы, 1998.- С. 467.

³⁵⁰ “Туркистан”. Международная энциклопедия. Гл.ред. А.Нысанбаев. Алматы: Изд. Глав. Редакции “Қазақ энциклопедиясы”, 2000.- С.94.

³⁵¹ История каракалпакской литературы. Ташкент. 1994.- Сс. 69-70.

Мечеть духовного предводителя Мухаммад Шариф ишана Булгарии-Х^аразми находилась недалеко от современного города Ургенч. Мухаммад Шариф является духовным наставником другого известного шейха – Кутлы х^аджа ишана, основателя династии Каракум ишанов, получившей название по названию песчаной местности недалеко от местности Шахаман (Чимбайский район, Каракалпакстан), где он основал крупнейший религиозный центр.

Учителем шейха Мухаммад Шарифа был один из ярких представителей накшбандия - мужаддия Нийаз Кули. Б.Бабаджанов считает, что халиф Нийаз Кули (Пири-дастгир) приехал в Бухару из Хорезма во времена правления Шах-Мурада и стал учеником Муса-Хана Дахбиди. По исследованиям А.Идрисова, в сочинении Аллахайара ал-Махзуна «Рияд-аз-закирийн» Нийаз Кули упоминается с нисбой Бухари. Скорее всего, он получил эту нисбу как дополнительную после переезда в Бухару, как это часто было с переселившимися религиозными учеными. Аллен Франк также считает, что основатель целой суфийской династии в Хорезме Мухаммад Шариф ишан был халифой Нийаз Кули ат-Туркмани – одним из известных татарских представителей суфизма в Средней Азии³⁵². Он упоминается в источниках под именами: Мухаммад Шариф бин Ибрахим ал-Биргави (ум. прим. в 1841 г.), Мухаммад Шариф ал-Урганжий ан-Нугайи. После получения разрешения от своего пира Нийаз Кули в Бухаре, куда он приехал специально, стал имамом в селении Бирга, под Бугульмой (Самара, Россия), но в 1815 г. покинул свою семью и вернулся в Бухару к своему пиру, который сделал его имамом маленькой мечети в местности Чекка, недалеко от Ургенча. Здесь он женился на местной женщине, стал известным шайхом и имел своих последователей. После его смерти сын Мухаммад Закир продолжил его дело и стал популярнее отца. Первым учителем эзотерических наук у Мухаммад Закира был его отец, затем один из известных учеников отца – Кутлуг Х^аджа ишан. В свою очередь, Мухаммад Закир ишан стал пиром четырех сыновей своего учителя. Другим известным халифой Мухаммад Шариф ишана был Уилдан бин Ахта ал-Казани, ал-Х^аразми, который, судя по источникам, был из села Стерли в Башкирии, который переехал в Среднюю Азию и стал жить среди племени мангит³⁵³.

Автор «Рияд-аз-закирийн» пишет, что он (то есть автор) учился в стране Арал у Имамкули ишана, а также был учеником Уилдана в Булгарии. По совету шейха он становится мюридом шейха Мухаммад Шариф ишана Булгарий в Хорезме. После смерти Мухаммад Шарифа Уилдан халифа был приглашен заменить место учителя. Приехав в Хорезм, Уилдан Халифа женился и остался жить³⁵⁴.

³⁵² Frank A. Bukhara and the Muslims of Russia ... P.93.

³⁵³ Frank A. Bukhara and the Muslims of Russia... P. 93-94.

³⁵⁴ Идрисов А. «Рияд-аз-закирин» ал-Махзуна как источник по истории суфизма. Отчет о НИР «Научное описание письменных источников и историография истории народов Южного Приаралья. Рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус. 2003.// Текущий архив Института гуманитарных наук ККОАНРУз. СС. 17-18.

В указанном сочинении упоминаются имена четырех известных учеников Нийаз Кули – Имамкули ишана (каракалпак), Мухаммад Шариф ишана (ногаец или татарин), Курбанназар ишана и Ерали ишана (туркмены по происхождению).

На руках у современных потомков Аимбет ишана хранятся также личные печати Ходжанияз ишана и Абдирейс ишана - сына и внука Аимбет ишана. Надписи на них:

1. «Кафа бил маути ва'зан йа Х^ааджа Нийаз», печать овальная, в виде кольца, размеры оттиска: 25 мм на 20 мм (рис).

2. «‘Абду Рахим махдум ибн ‘Убайдуллах ахунд мархумий». Печать овальная (почти круглая) в виде кольца, размеры оттиска: 21 мм на 18 мм (рис).

Судя по данным информаторов, время жизни и деятельности Ай Мухаммед ишана можно датировать примерно концом XVIII - первой половиной XIX века.

Атаулла ишан (1801-1871). Старший из 8 сыновей Имам ишана. Он оставил след в истории каракалпаков как основатель одного из крупнейших религиозно-образовательных центров в местности Кум-озек, впоследствии получившее название «Ишан-кала» (Город Ишанов). Его руины сохранились по сей день (пос. Халкабад, Кегейлийский район Республики Каракалпакстан). Центр представляет собой разветвленный комплекс, состоявший из жилых домов, религиозных, образовательных и др. учреждений. Он обведен глинобитными стенами. О времени жизни и деятельности ишана встречаются разные данные³⁵⁵. В источниках о смерти Атауллы ишана пишется: «В 1288 (1870/71) году 26 зулкада, во вторник, когда умер каракалпак Атаулла ишан для его поминок (обу оши) Пахлаван девону было дано 50 тилла»³⁵⁶. Очевидно, что потомки и родственники Ишана хотели подчеркнуть высокий общественный статус покойного.

Атаулла ишан покидает отчий дом в Кран-Тау сразу же после смерти отца (в 1252/1836-37 г.). Причину его ухода сохранившиеся сказания объясняют немного смутно. По этой версии друг его покойного отца Курбанназар ишан (который до этого учился с покойным в Бухаре) был сильно обижен тем, что его не оповестили о смерти Имам ишана и он не смог участвовать в его похоронах. Атаулла ишан, почувствовав крайнюю неловкость, отправился в Хиву «к порогу дома Курбанназар ишана», дабы получить прощение и благословение. Видимо он был прощен, так как остановился и некоторое время жил в доме Курбанназар ишана. После этого Атаулла ишан не возвращается домой, а отправляется в местность Кум-Узек. Здесь он строит свою первую мечеть в виде полуземлянки³⁵⁷. Скорее всего, уход Атауллы ишана связан с его неже-

³⁵⁵ Усенов Е. Ишан кала. Ғайры журттағы каракалпақлар. Некис, 1992. - С.28.

³⁵⁶ Хива Давлат хужжатлари. II-т. Тошкент. 1960. – С. 245. (46-дафтар, л. 36-а).

³⁵⁷ Карлыбаев М. Полевые записи №4 за 2002 г. Информатор – Сапарбай Усманов, пос. Халкабад.

лением конкурировать с братьями и быть свободным в своей деятельности в качестве ишана.

Аллен Франк приводит сведения малоизвестного автора Абдулла ал-Муъаззи ('Abdullah al-Mu'azi) об Ишане. Здесь он приводит его полное имя: Атаулла ишан ибн Имам ад-дин ал-Хваразми ал-Қарақалпақи ('Ata-ullah b. Imam ad-Din al-Khwarazmi al-Qaraqalpaqi). Далее этот же автор приводит имя его учителя – известного в Хорезме шейха Накшбандийа-Муджаддидийа Мухаммад Шарифа Хваразми³⁵⁸. Из этого эпизода следуют, по крайней мере, два вывода. Во-первых, очевидно, что Атаулла ишан не вполне удовлетворился теми знаниями и мистическим опытом, которые он получил в семье, в первую очередь от своего знаменитого отца. Во-вторых, он явно не хотел эксплуатировать свое потомственное звание «ишан-и мироси» (наследственный ишан), а предпочел реально соответствовать статусу ишана.

У Атаулла ишана тоже было 8 сыновей. Многие из его детей принимали участие и внесли свой вклад в строительство комплекса Ишан-кала, продолжив начатое отцом дело, расширяя комплекс. Например, Муятдин ахун-ишан построил мечеть, Бахауатдин махсум – «Корган пахса» (букв. «Глинобитные крепостные стены»)³⁵⁹. Впоследствии эта местность становится одним из крупнейших религиозно-образовательных центров в низовьях Амударьи наряду с Каракум ишанами, о чем свидетельствует вакфный документ (см. ниже).

Потомки Атаулла ишана:

1. Бурхан махсум, обосновывается в Шаббазе (современный Берунийский район).

2. Мухиддин ахун-ишан. Он остается за старшего потомка и преемника Атаулла ишана в Қум-Узьяк. Он же руководит большим строительством Ишан-калы. (Его сыновья: Нажим ишан, Алауатдин махсум, Карим ишан, сын Карим ишана Абдирейс махсум, его сын Бердибай, его сын Исламбек, учащийся школы). 3. Бахауддин ишан. От Бахауатдин ишана остались сыновья Иният ишан и Убайдулла махсум (известный как Хан Махсум).

4. Муъийнатдин махсум. От Муъийнатдин махсума остались сыновья Рейим махсум и Сарим махсум. От Сарим махсума сыновья Айтан махсум и Оспан махсум. От Айтан махсума Турсынбай Айтанов известный ученый-педагог, многие годы работал в вузах Нукуса). Сын Оспан махсума – Сапарбай (наш информатор) (его дочь Сапура, ее дочь Разия).

5. Калигуллах ахун. От Калигуллах ахуна Исмаил ишан, его сын Ибраим махсум, его сын Жугинис махсум.

6. Хабибулла махсум. Его сын Гайбулла махсум (иногда его называют ишаном), а его сын – Сагидулла махсум (ныне руководитель хозяйства «Таза Жол» Чимбайского района). Сын Сагидулла махсума – Бахытжан Хабибуллаев.

7. Козы ишан, очень рано получил статус ишана от отца, прожил жизнь один, не женился.

³⁵⁸ Frank Allen. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education and the paradox of Islamic Prestige. Brill's Inner Asian Library. V. 26. Leiden-Boston. 2012. P.94.

³⁵⁹ Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 2002 г. Информатор – Сапарбай Усманов, пос. Халкабад.

8. *Калан махсум. Его сыновья Саден махсум и Шыраз махсум. От Шыраз махсума остались сыновья: Жуматай, Кутыбай, Отебай.*

В списке зякатоплательщиков 1287 г.х. (1870-1871 гг.) Атаулла ишан упоминается как крупный скотовладелец (1000 коров и 1000 овец) в куренге Бекмухаммед наиба и Адил аталыка³⁶⁰.

В вакфнаме на его медресе (в тексте сказано *мечети*)³⁶¹ в качестве мутавалли (попечителя) жертвуемых земель определен при жизни сам Атаулла ишан, после смерти которого ставится условием передача попечительства кому-либо из его потомков. Прибыль, полученная из собранного урожая, разделялась по предписаниям к таким документам, на 10 частей и распределялась следующим образом: 1/10 отдавать самому мутаваллию; одна часть на ремонт мечети и медресе; одна часть – имаму мечети, две части – мударрисам. Далее оговорены доли муаззина (призывающего на намаз), уборщику (фарраш), парикмахеру (сартараш) и на содержание студентов, которым, помимо содержания, выдавались коврики из камыша (буйра), масло для лампад, дрова, средства для личной гигиены и др. При этом студенты разделены на три категории, в зависимости от курсов: «‘ала» (высший), «авсад» (средний) и «адна» (начальный)³⁶². По условиям вакфа им выдавали соответствующее сочинение из библиотеки медресе. Например, младшие курсы в основном пользовались книгами по грамматике и синтаксису арабского языка (сарв, нахв) и краткими комментариями (мухтасар) к сочинениям по фикху³⁶³. Следующие две ступени включали более сложные курсы и сопровождались чтением и комментариями классических трудов по ханафитскому праву или догматике. При этом в вакф-наме названия этих сочинений передаются в кратком виде с приставкой слова «хон» – сокращенное от персидского «خوان» – «чтение» (по аналогии «Бердах-ханлик» – чтение произведений Бердаха). Эти чтения оригинальных сочинений (мутала‘а) проводились под руководством учителя, который поправлял чтение, разъяснял непонятные места, сопровождал примерами и т.п. Как следует из вакфа, высшие курсы («‘ала») включали чтения таких произведений по фикху как «ал-Хидайа» Бурхан ад-дина Маргинани (ум. в 1197), либо сочинение по догматике (калам) «Акаид ан-Насафи» Абу Хафса Умара ибн Мухаммада ан-Насафи (ум. в 1142) и др.

Судя по структуре вакфного документа, разделение учебного процесса на три уровня, «штатное расписание», распределение доходов с вакфных

³⁶⁰ Брегель Ю.Э. Документы архива ... С. 195.

³⁶¹ НАУз Ф. И-17. Оп. 1. Д. 32696. Л. 30б.

³⁶² Некоторые исследователи (в том числе и автор настоящих строк) полагали, что обучение в медресе представляло собой единый курс (см. Урумбаев Ж. Очерки ..., С. 44; Карлыбаев М. Медресе ... С. 28). Из этого и других опубликованных работ видно, что обучение в медресе, как минимум, включало три уровня/курса.

³⁶³ Например, упрощенное сочинение по хадисам «Мишкат ал масабих» ат-Табризи (ум. в 1340), или упрощенный комментарий (введение в исламскую юриспруденцию/фикх) «Мухтасар ал-викайа» ‘Убайдалаха Бухари (ум. в 1346) и др.

имуществ и т.п. детали свидетельствуют, что учеба в медресе Атауллы ишана вполне соответствовала классическим медресе, в том числе и Хорезма. Для сравнения можно сослаться на опубликованный французской исследовательницей Марией Шуппе текст³⁶⁴, в котором также оговорены три курса обучения с кратким перечнем упомянутых и других предметов. Из этого следует вывод, что Атауллы ишану удалось в довольно короткое время наладить обучение согласно высоким стандартам того времени. При этом студенты не платили за учебу, и более того, сами получали содержание.

Особого внимания заслуживают сведения, касающиеся обслуживания в мечети и медресе, устройства быта (информация по поводу лампадного масла – «шырақ майы», подстилок – «бойра» и т.д.), а также выделения денежных средств на ремонт данного учебного заведения, о персонале мечети-медресе, таких, как мутаваллий, имам, мударрисы (преподаватели), муаззин (служащий, созывающий на молитву), фарраш (служащий/уборщик), сартараш (парикмахер).

В качестве еще одного из аспектов, повышающих значимость данного документа, можно указать то, что в нем упоминаются топонимические объекты. Например, Жалпак-Узек, Умутли жап, Кум-озек и др. Кладбище, называемое сейчас в народе «Шыблый ашык» в документе упомянуто как «Мазар Хазрата Шайх Шиблий».

У одного из потомков Имам ишана – Мамыраддин махсума, хранится личная печать Атауллы ишана, где его имя упоминается в таком виде: «Халифа Атауллы ибн Имам Мухаммед Ишан Х^аразми». Приставка «Халифа/Преемник» означает, что Атауллы ишан получил иршад от своего учителя Мухаммад Шарифа Х^аразми. К сожалению, имеющиеся у нас источники не содержат особенностей «суфийских занятий» как самого Ишана, так и его учеников.

Кутлы (Қутлуғ) ходжа ишан (Каракум ишан) – крупнейший представитель каракалпакского духовенства XIX в., имя которого встречается в списке налогоплательщиков хивинских ханов 1287 (1870) г.³⁶⁵. О нем зафиксированы разноречивые предания (в народе чаще называют Кутым ходжа). По одному из рассказов, упомянутый выше Имам ишан, возвращаясь после учебы из Бухары, обнаруживает брошенного в кустах младенца, который громко плакал. Его спутники, упомянутый Мухаммед Шариф ишан и другие советуют ему усыновить ребенка, и нарекают его именем Кутлы ходжа (этимология: Обладатель счастья). Здесь Кутлы ходжа ишан выступает как приемный сын Имам ишана³⁶⁶.

³⁶⁴ Szuppe, M. 2014. Disposition pédagogiques cursus scolaire à Khiva: un Waqf-nāma de fondation de madrasa, 1214/1799–1800 // *Écrit et culture en Asie centrale et dans le Monde Turco-Iranien, Xe–XIXe siècles*. Pp. 251–284.

³⁶⁵ Брегель Ю.Э. Там же... с. 180, 220, 275.

³⁶⁶ Усенов Е. Указанное сочинение... с. 6.

По другой версии отец Кутлы ходжа ишана – Мамбетназар был дастурханчи (трапезник) в мечети-медресе Ахмада Йасави в Туркестане. Когда каракалпаки переселились из Жанадарьи, Мамбетназар основался в местности Жем под Устюртом. Там же находится его могила³⁶⁷. В источнике год смерти ишана указан 1295 год хиджры (1878-79)³⁶⁸.

По сведениям других информаторов, отец Кутлы ходжа ишана Аллаберди Азиз был имамом среди балгалы-конгратцев³⁶⁹. Бием у них был Арзыкул. Настоящее имя Кутлы ходжи было другое. По преданию отец с сыном приходят в гости к Арзыкул бию, у которого болел сын. Арзыкул замечает, что его больной сын выздоравливает и играет с сыном имама. После этого случая сына имама бий нарекает именем Кутлы ходжа (как сказано, «Обладатель счастья»). Этим именем он и стал знаменит³⁷⁰.

Как бы то ни было, более достоверные данные обнаружены исследователями, подтверждая частично некоторые версии легенд. По другим источникам установлено, что Каракум ишан был достаточно зажиточным человеком. У Ишана было 1000 танапов земли (около 300 га), на которой работали более 300 наёмных крестьян³⁷¹.

Письменная версия с родословной³⁷² Каракум ишанов (*шежире*) довольно позднего происхождения, хотя ее автор упоминает, что доводит записи «до следующего поколения» с именами «великих» («улуғларнынғ») предков и потомков Кутлы ходжа ишана³⁷³.

Во главе генеалогического древа ишана стоит Абулхайр шайх. Его сын Мулла Хайр шайх, его сын Мулла Суйиниш шайх, его сын Тангатар шайх, его сын Менгли шайх, его сын Аббас шайх, его сын Абдул Мубарек шайх, его сын Мухаммад Салах ахунд, его сын Азиз, его сын Азизберди, его сын Кутлы шайх, его сын Сиражиддин ишан, его сын Идрис ишан³⁷⁴, его сын Рахматулла, его дочь Нафиса (1952 г.р.), ее дочь Масрура (1980 г.р.)³⁷⁵.

³⁶⁷ Полевые записи историко-этнографической экспедиции Института истории, языка и литературы ККФАН УзССР, собранные к.и.н. У.Шалекиновым в 1961 г. в Ходжейлийском и Куны-Ургенском районах, с.22, полевая запись № 8.

³⁶⁸ Идрисов А. «Рияд-аз-закирин» ал-Махзуна как источник по истории суфизма. Отчет о НИР «Научное описание письменных источников и историография истории народов Южного Приаралья. Рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус. 2003. / Текущий архив Института гуманитарных наук ККОАНРУз. С. 17.

³⁶⁹ Карлыбаев М. Полевые записи № 12 за 1995 г. Информатор: Буркиталий Мамбетмуратов. Канлыкүлский район.

³⁷⁰ Карлыбаев М. Полевые записи № 11 за 1997 г. Информатор: Идрисов Абдугани Бозатауский район.

³⁷¹ Жалилов О. XIX – XX аср бошларида коракалпок тарихидан (Хива давлат хужжатлари асосида). – Тошкент: Фан, 1986. – С. 45.

³⁷² См. Идрисов А. Каракум ишанларының генеалогиясына тийисли жазба дерек // Вестник ККОАНРУз. 1999. № 1. Сс.55-56.

³⁷³ В собранных нами легендах зафиксирована еще одна версия, бытовавшая не только в народе, но и зафиксированная в художественной литературе. По этой легенде Кутлы ходжа ишан является приезжим из других местностей (Аравии или Турции) / Қайыпбергенов Т. Каракалпак дәстаны. III китап. Түсиниксизлер. Некис: Каракалпакстан, 1976. – 135-136-бб.

³⁷⁴ Идрисов А. Каракум ишанларының генеалогиясына тийисли жазба дерек // Вестник ККО АН РУз, 1999, № 1. – С.55. Здесь приведены сведения из письменного источника.

³⁷⁵ Карлыбаев М. Полевые записи № 11 за 1997 г. Информатор Идрисов Абдугани. г. Чимбай

У Кутлы ходжа ишана было 5 сыновей и 2 дочери: Сиражатдин, Тажатдин, Мухаммед Азиз, Хитжан (в вышеназванном источнике Айд Мухаммед – К.М.), Сайтжан (в вышеназванном источнике Сайд Мухаммед – К.М.), Зийнат и Хурлиха³⁷⁶. Трое из сыновей заселились на правом берегу Амударьи, а двое – на левом.

У Сражатдина было два сына: Идрис и Харис. От Идриса 4 сыновей (Ильяс, Нажим (в источнике Нажиб – К.М.), Нурулла, Рахматулла). Многие потомки достигли звания «ишан». В источнике говорится, что у Идриса были 5 сыновей, помимо указанных четырех, упоминается сын Хамид. У Хариса были 2 сына: Иса и Муса.

Нынешние потомки Кутлы ходжа ишана бережно хранят документ шежире с информацией об их предках. Хотя эта письменная версия тоже содержит некоторые противоречия в ранних поколениях. Однако важно, что она зафиксировала несколько важных фактов. Во-первых, сам Кутлы ходжа ишан происходил из именитой семьи ишанов. Во-вторых, приведенные в шежире имена предков ишана свидетельствуют о его местных корнях с традиционными тюркскими именами: Тангатар, Суйиниш, Менгли и др. Эти имена бытуют по сей день у каракалпаков.

Возвращаясь к Кутлы ходжа ишану, установлено, что после мектеба он обучается у Имам ишана, затем, по рекомендации учителя, становится мюридом Мухаммед Шариф ишана (в народе Машерип ишан или Ногайлы ишан) в местности Чекке. У него же Кутлы ходжа получает иршад. Как видим легенды по-своему осмыслили связь этих исторических персон, тем не менее сохраняя преемственность их духовных линий в качестве ученика-учителя. Опека учителя истолкована в легенде как «усыновление».

У современных потомков Кутлы ходжа ишана хранится силсила (документ о духовной преемственности), согласно которой учителем Кутлы ходжа ишана был Мухаммед Шариф ишан Булгарий, сумма Х^варазмий³⁷⁷. Нисба «Булгарий» подтверждает его «ногайское» происхождение. Кроме того, не подтверждается версия о принадлежности Кутлы ходжа ишана братству йасавия. Его нисба «Х^варазмий» подтверждает его местное происхождение.

Ешим ахун. На территории современного Канлыккульского района находилась мечеть-медресе Ешим ахуна. Генеалогию Ешим ахуна помнят его потомки и возводят ее (через пять колен) к Каратау, статус которого не вполне понятен. «Религиозная составляющая» заметна только в третьем колене после Каратау. От одного из его потомков (пра правнука) Абдималика осталась дочь Улмекен (1920 г.р., проживала в г. Кунграде), которая стала нашим информатором³⁷⁸.

³⁷⁶ Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2004 г. Информатор Жалий махсым. Канлыккульский район.

³⁷⁷ Идрисов А. Каракалпакстандагы суфизм тарихы бойынша еки дерек хақында. // Вестник ККОАНРУЗ, 2000, № 5. Сс. 57-58.

³⁷⁸ Карлыбаев М. Полевые записи №21 за 1997 г. Информатор: Улмекен Абдималик кызы. г. Кунград.

Родословная ахуна начинается от его предка Каратау. Его сын Актау, его сын Алтай, его сын Ажибай казы, его сын Ешим ахун.

Сыновья Ешим ахуна: Убайдулла, Абдирейм, Абдираман, Абдихалык. От Убайдулла ишана сыновья: Абдималик, Караматдин, Сражатдин, Тажетдин, Бахий. От Абдималика дочь Улмекен (наш информатор, проживавшая в г.Кунграде, 1920 года рождения)³⁷⁹.

От Ажибай казы был еще один сын Ырза ишан (его сын Хабибулла аталык, его сын Файзулла аталык – в годы сталинизма подвергался репрессии).

Ешим ахун родился в 1820 году, учился в медресе Ширгазы хана в Хиве и медресе Мирараб в Бухаре. В Хиве он учился вместе с кази Касымом, который по возвращении из Хивы стал казием Кунграда. По словам информаторов умер в начале XX века (по одной версии в 1907 г.,³⁸⁰ по другой в 1911-12 гг.³⁸¹). Имя Ишим (иногда Иш Мухаммед) ахуна (сына Хаджи казы) из рода ачамайлы встречается в хивинских документах 1870-1872 гг. среди налогоплательщиков в районе Буйдалы в куренге Срым аталыка.

Информаторы рассказывали, что Ешим ахун по окончании медресе в Хиве поехал навестить Каракум ишана (Кутлуг ходжа ишана), который попросил его остаться и преподавать в его медресе, которое он только построил. Через год Ешим ахун вернулся в Кунград и построил мечеть недалеко от местечка (могилы?) Хаким-Ата. Через некоторое время он переехал на «Уль-Дарья» в местности «Шанаракшы» (нынешний Канлыкульский район), где также построил свое медресе с мечетью и прожил там до конца своих дней³⁸².

Интересны сведения информаторов о роли Ешим ахуна в повседневной жизни, регулировании традиционных обрядностей каракалпаков. Появление родовых подгрупп (тире) «ак-кул» и «кара-кул» рода «ашамайлы» каракалпаков связывают с Ешим ахуном, который дал разрешение представителям рода «ашамайлы» женить своих детей внутри рода, нарушив тем самым традиционные каракалпакские экзогамные нормы и правила. После этого род разделился на две вышеуказанные подгруппы³⁸³.

Ишаны Есим и Бесим. Это отец и сын, известные ишаны из каракалпакского племени мангыт. Сохранились две версии их генеалогий (хранятся у потомков). Ишаны ведут свой род от Колибай Хафиз и его сына Шоңай ишан (похоронены в Туркестане на кладбище Ахмада Йасаи).

³⁷⁹ Карлыбаев М. Полевые записи автора № 21 за 1997 г.

³⁸⁰ Карлыбаев М. Полевые записи № 1,2 за 1992 г. Информатор: Мажит Абдурахманов. Канлыкульский район.

³⁸¹ Карлыбаев М. Полевые записи № 16, 25 за 1997 г. Информаторы К. Бахийев, З. Убайдуллаева. Канлыкульский район.

³⁸² Карлыбаев М. Полевые записи № 24 за 1997 г. Информатор Бекмурат Мамбетмуратов. Канлыкульский район.

³⁸³ Карлыбаев М. Полевые записи № 25 за 1997 г. Информатор Зинахан Сражатдин кызы Убайдуллаева, Табанколь, Канлыкульский район. Слова «кул» в названии тире не связывают с социальным положением или сословием (кул/раб). Его прилагали к потомкам экзогамных браков.

По рассказам, сын Шонай ишана – Нурмухаммед получил иршад от Шашского пира Нуркурбан Азиз ишана³⁸⁴. Из-за постоянных набегов казахских ханов он переселяется к Жанадарьинским каракалпакам (1215 г.х. т.е. в 1800/01). Нурмухаммед ишан вернулся на родину. Но о его деятельности сведений нет. Он был похоронен на Жанадарье.

Его сын Есим ишан позже поселяется у берегов канала Кегейли. Долгое время у него была своя мечеть в виде полуземлянки. Когда он решил «встать на путь/тарикат» (эхли // тарийқ болуны ираде етип яғный суўфы болуны қасд етип), он отправился в Ташкент (Шаш) в поисках учителя своего отца, упомянутого выше Нуркурбан Азиз ишана³⁸⁵. Сын Нуркурбан Азиза – Хадый ходжа ишан стал учителем Есима. Через семь лет получил документ, разрешающий самостоятельно набирать учеников (*иршад*) и благословение учителя: «пусть Аллах даст тебе сына, которого ты назовешь Баба Каландар». Иршад он получил в 1268 г.х. (1800). Через год родился сын, которого назвали, согласно благословению пира, Баба Каландаром. По сведениям других информаторов, сын Бесим ишана Кудайберген ишан женился на дочери Суйин ишана³⁸⁶.

После смерти Есим ишана его сын Бесим становится мюридом Суйин ишана (см. выше) и в 1290 г.х. (1873) (по другой версии в 1315 г.х., т.е. в 1897/98) получает у него *иршад*³⁸⁷. У Бесим ишана была мечеть, которую он построил в 1313 г.х. (1895/96), и медресе в 1318 г.х. (1900/1901). Оба здания не сохранились. Однако, по словам информаторов, они были всегда многолюдны.

Имена Бесим ишана и его отца Есим ишана упоминаются как Беш Мухаммед махдум и Иш Мухаммед ишан махдум из рода мангыт в документах хивинских ханов 1286 г.х. (1869/70)³⁸⁸, 1287 г.х. (1870/1871)³⁸⁹, 1289 г.х. (1872/1873)³⁹⁰.

Данные по родословной Есим и Бесим ишанов, из рода мангыт (по семейным записям, сделанным в 1963 году).

Вариант 1-й.

[Стр. 1]. История. ... Наши деды Колибай Хафыз, Шонай ишан жили в Туркестане // место смерти и захоронения их // в Туркестане на [кладбище] Ходжа Ахмада Яссави // его (Шонай ишана - отсюда К.М.) сын Нурмухаммед ишан вместе с каракалпаками из-за раздоров с казахами // вынуждены были перекочевать на Жаныдарью. // Время переселения – 1215 год. Потом // через несколько лет [народ] // перекочевал в сторону канала Кегейли и заселился по обеим берегам Кегейли. // По истечению большого времени // произошли раз-

³⁸⁴ Карлыбаев М. Полевые записи № 3 за 1995 г. Информатор Рауаж Бауатдинов, Чимбайский район.

³⁸⁵ У Есима дома остались дети Досум и Бесим.

³⁸⁶ Карлыбаев М. Полевые записи № 3 за 1995 г. Чимбайский район. Информатор: Салима Даулетназарова.

³⁸⁷ У Бесим ишана было 4 сына: Ураз, Худайберген, Абдижамил и Имам ад-дин. Умер Бесим ишан в 1333 (во второй версии в 1335) г.х. От Худайбергена также трое сыновей: Низам ад-дин, Карам ад-дин, Салим ад-дин. От Ураз ата сын Абдул Азиз махсум и дочь Захира. От Абдижамии один сын, от Имам ад-дин один сын Сираж ад-дин // Карлыбаев М. Полевые записи № 7 за 1995 г. Чимбайский район. Информатор: Атаджан Караматдин ишан улы.

³⁸⁸ Брегель Ю.Э. Документы архива ... Сс. 168, 170.

³⁸⁹ Брегель Ю.Э. Документы архива Сс. 205-206.

³⁹⁰ Брегель Ю.Э. Документы архива С. 289.

ногласия между биями и народом. // Кенегес с мангитами разделили берега канала. // [Племена] ктай-кыпчак заселились с востока канала. // Наши предок Нурмухаммед ишан умер на Жаныдарье // и похоронен там же. Его сын Есим ишан // долгое время пользовался мечетью – полуземлянкой. Потом решил встать на // путь тарийк[ат], то есть задался целью стать суфием //

[Стр. 2] Он ушел в (вилайат) Шаш, к востоку от Ташкента, в поисках пира своего отца // Нурмухаммеда ишана, и стал суфием у Нуркурбан Азиз ишана. // Когда наш предок ушел искать пира своего отца, оставив свою семью, // то его дети Досум, Баймбет, Бесим были еще маленькими. // Но несмотря на это ... [он] стал мусафиром, то есть стал странником. // Через несколько дней спустя он нашел сына пира своего отца Хадый ходжа ишана // и стал его суфием, у которого остался 7 лет. Через семь лет его пир // дал ему разрешение – иришад и прочитал благословение: «Раскрой свои ладони // я тебе дам благословение: ‘ишиа Алла таала, тебе Аллах даст одного ребенка, // которого назовешь Баба-каландаром’». Это было в 1268 (1851/52 г.) // когда [его пир] написал иришад. После этого наш предок в целостности сохранности вернулся домой. // Когда он вернулся нашей матери (то есть супруге ишана) было 50 лет, а в 51 год // она родила сына и назвали его Баба-каландаром. После этого наш дед Бесим ишан // стал суфием Суйин ишана. Он тоже дал [ему] иришад в 1290 (1872/73) году. // У Досума было два сына: Нурым и Хабибулла махсумы // От Нурым махсума [и] Ниетулла махсума детей не осталось. От Хабибулла махсума // два сына. Один умер, другой – Узак махсум – жив. У Бесим ишана было четверо сыновей: Ораз ата, Худайберген ата, Абдижамил махсум и Имамаддин махсум. Бесим ишан умер в 1333 году (1914/15). // От Азиз махсума сыновей нет. Есть только дочь Захир. // У Абдижамил махсума один сын – Мнажатдин махсум. У Имамаддин махсума // [Стр. 3] один сын – Сражатдин махсум. От Баба[каландар] ата родился сын Бахауаддин махсум. У Бауаддин // махсума сыновья Тажетдин и Рауажатдин. У Тажетдин махсума один сын и одна дочь. // Сына зовут Юнус. Ахун ага был суфием Бесим ишана, иришад // получил в 1331 (1912/13) году. Ахун ага умер в 1929 году. // У Худайберген ахун ата есть трое сыновей: Караматдин махсум // Низаматдин и Салиматдин махсум. От младшего брата Нурмухаммед ишана // родился Косбармак. От Косбармака родились два сына: Досум // и Мырзан. У Досыма есть дочь, от нее родились Аллаберген и Кадирберген. // От Мырзана родились Кабыл и Камал. У Кабыла сын Сарсенбай, а у Камала сыновья Жуманияз и Аманияз. // От Шонай ишана родился Атайбоз. От Атайбоза – Досум ата. // От Досума родились Адил и Абдимурат, у которого было шестеро сыновей, от которых жив только один // – Калий. От Калий родился Сейдан. Сын Сейдана – Хожабай. Младший брат Досума // – Ешбан. Сын Ешбана – Халмурат. От Халмурата родились сыновья Дали, Хаким и Отенияз. // У Атайбоза было трое сыновей: Досум, Айтым и Тилеу суфы. // От Тилеу суфы – сын Даулет суфы, Ернияз суфы, Бекнияз, // и Мустафа аллахи ағлам бис-сауаби. У Бекнияза сыновей нет, есть только дочь. // От Ернияза

родился Тажетдин. От Исмаила родились трое сыновей Муптилла, Бегдулла // и Абдинаим. 1963. 8/III/.

Вариант 2-й:

Стр. 1. ... Колбай хафыз. Его сын Шонай ишан. // Когда умер Колбай хафыз, его похоронили на кладбище Хожя Ахмеда Яссавий. Потом через несколько лет Шонай ишан // тоже умер и его тоже похоронили рядом с Колбай хафыз ишаном. Сын Шонай ишана – Нурмухаммед махсум – // однажды тоже захотел стать суфием, и с этой целью, в поисках пира, ушел в Ташкент, // к востоку от которого находится (город) Чаи, где проживал шайх Нуркурбан Азиз. // (Нурмухаммед махсум) изъявил ему свое желание стать суфием. Он несколько лет был у него в служении, // а потом ишан дал ему разрешение и (документ) иршад(-нама), и благословил его. // После чего наш предок Нурмухаммед стал ишаном. // У него в служении было много мюридов. Затем между каракалпаками и казахами возникли разногласия. // Поэтому они (каракалпаки) вынуждены были перекочевать в сторону Жаңадары. Наш предок Нурмухаммед ишан // построил мечеть на берегу Жаңадары. По истечению нескольких лет // Нурмухаммед ишан скончался, и его похоронили там же на берегу Жаңадары. // Его мазар со временем стал известным как «Нур ишан» и «Нурата» – они известны и по сей день. // Сын Нурмухаммед ишана Есим ишан // тоже вместе с каракалпаками откочевал на побережья [канала] Кегейли. Они заселились по обеим его // берегам. Есим ишан открыл мечеть – полуземлянку в 10 верстах к западу от Кегейли. // Через некоторое время Есим ишан, также желая стать суфием, // поставил себе цель найти пира своего отца. У Есим ишана были трое детей: // [Стр. 2] Досум, Баймбет и Бесим. Он оставил их на волю Аллаха // ... и отправился в путь. Сколько дней и месяцев // шел и достиг местности Чаи, что к востоку от Ташкента, // нашел сына пира своего отца – Нуркурбан Азиза Хадый ходжу ишана // и стал его суфием. Он служил ему 7 лет, по истечению этого срока // он получил иршад. Перед возвращением Хадый ходжа ишан ... // сказал ему: «Подними ладони вверх, дам я тебе благословение: 'Иниша Алла таала родится у тебя ребенок // и назови его Баба-Каландаром'. Затем вручил ему иршад(-нама). Время, когда был подписан иршад – это 1268 // год (1851/52). Это было время, когда каракалпаки разделились на две части: // кенегесы и мангыты. Они заселились на западном берегу Кегейли, а ктай-кипчаки на восточном берегу Кегейли. // После чего Бесим ишан ата // покинул обжитое место и заселился и построил мечеть там, где по сей день мы живем. // По истечению нескольких лет после смерти Есим ишана, // Бесим ишан ата стал мюридом Суйин ишана, поскольку не мог быть суфием его отца (по причине смерти того). // Через несколько лет Суйин ишан дал ему разрешение с иршадом. // Это случилось в 1315 (1897) году. Баба ата стал мюридом Бесим ишана, // Ахун ага³⁹¹ стал мюридом Бесим ишана, которому он собственноручно подписал иршад. // Время подписания иршада 1331 (1912/13). А мечеть // (он) построил в 1313 (1894/95) году, а медресе // построил в 1318 (1900) году. Через несколько лет // [Стр. 3]...ишан ата покинул этот мир в 1335 (1916/17) году, то есть умер в году «равшан» (?). // После него, через несколько лет, Ахун

³⁹¹ ага – обращение к старшему по возрасту, букв. брат, дядя. Ахун ага здесь подразумевается вышеупомянутый Худайберген ахун.

ага // покинул этот мир. Это случилось в 1349 (ниже прописью указана дата 1359³⁹²). // У Бесим ишана было четверо сыновей: // Ораз, Худайберген, Абди-жамил махсум и // Имамаддин махсум. У Худайберген ишана было трое сыновей: Низамаддин, // Карамаддин махсум, Салимаддин махсум. От Баба ата (Баба Каландара) родился Бахаваддин махсум, // от него родились Тажеддин, Рауажаддин. У Тажеддина были один сын и одна дочь. // От Абдижамил ага родился один сын – Минажаддин. У Имам ага родился сын Сиражаддин. // От Досум ата два сына – Хабибулла махсум и Нурум махсум. // У Хабибуллы было два сына: Узак махсум и Жолдас махсум. // Жолдас махсум умер. От Нурум махсума, Ниетулла махсума (?) детей нет. // От Ораза – сын Абдулазиз махсум, и дочь – Захира. От Нурмухаммед ишана родились // ... Косбарак, Досум. От Косбарака родились Мырзан // и Хожан. От Хожана детей не осталось. У Мырзана – сыновья Кабыл и Камал. От Кабыла – Сарса//нбай. От Камала – сыновья Жуманияз, Аманияз, живы. От Шонай ишана (родословная) разветвляется (по линиям) // Атайбоз, Саксанбай. У Атайбоза сыновья Досум, Айтым. Сыновья Досума // – Адил, Абдимурат. Сыновья Адила – Раим, Бердимурат, Яқшиым. От Раима детей нет. От Абдимурата // детей нет. Младший брат Досум мираба – Ешман суфий, от которого родился Калмурат. // Сыновья Калмурата: Дали, Хаким, Отенияз. Сыновья Сексенбая Тилеумурат, // Алламурат, Жумамурат (Куўмурат? Жаўмурат?). Сыновья Тилеу суфия – Даулет, Бекнияз, Ернияз. Сын Даулета // Алий. У Бекнияза детей не было. Сын Ернияза Тажаддин. Сын Мустафы // Нураддин. У Алламурата сыновей нет, есть дочь. От дочери детей не осталось. // От Жумамурата родился Шуманай (?). От него – Бекмурат, // Баймурат, Турдақ. От Бекмурата – Кайратдин. От Баймурата // ... – Қутыш. От Турдака сыновья Турсунбай, Орынбай // Аллаху ағлам ағламу биссаўаби. 10/III 1963 // 1384 месяца шаввал 15 - день³⁹³.

Куламет ахун – потомок известного в свое время Абдекерим ахуна из каракалпакского рода муйтен–тели, медресе которого находится недалеко от мазара Кабаклы-ата. После окончания медресе и получения «звания» ахун его друг Ораз аталык приглашает Куламет ахуна в аул муйтенов-самат, строит специально медресе, которым он руководил до конца своей жизни. Остальные сведения о нем легендарного происхождения. Хотя само медресе сохранилось и сыграло свою роль в образовании местного населения. Имя брата Куламет ахуна - Бек Мухаммед ишана встречается в документах архива хивинских ханов³⁹⁴ и в сочинениях поэтов XIX в. (см. ниже). У Куламет ахуна было четверо сыновей: Нағим ишан, Камал, Жамаладдин и Абдурашид³⁹⁵.

³⁹² Здесь по нашему мнению дата 1349 (1929/30) года близка к реальности.

³⁹³ Карлыбаев М. Полевые записи № 7 за 1995 г. Чимбайский район. Информатор Атаджан Караматдин ишан улы.

³⁹⁴ Брегель Ю.Э. Там же... С. 146.

³⁹⁵ Карлыбаев М. Полевые записи № 17 за 1994 г. Информатор Азиз Жамалов. Тахтакупырский район.

Как видно из приведенных кратких реконструкций генеалогий и биографий каракалпакских ишанов, в них часто встречается имя Мухаммад Шариф ишана, или как его называют в народе – Ногай ишан из Чекка.

Его полное имя Мухаммад Шариф Ишан Булгари, сумма³⁹⁶ Х^варазми. Его мечеть находилась недалеко от современного города Ургенч. Мухаммад Шариф является духовным наставником другого известного шейха – Кутлы х^ваджа Ишана, основателя династии Каракум ишанов. Эпоним династии происходит от названия песчаной местности недалеко от Шахамана (Чимбайский район, Каракалпакстан), где он основал крупнейший религиозный центр, также сыгравший свою роль в образовательном процессе и духовной культуре окружающего населения.

Мы видим, что учителем шейха Мухаммад Шарифа был один из ярких представителей накшбандия-мужаддида Нийаз Кули. Б.Бабаджанов считает, что халифа Нийаз Кули (Пири-дастгир) приехал в Бухару из Хорезма во времена правления Шах-Мурада и стал учеником Муса-Хана Дахбиди (ум. в 1767 г.)³⁹⁷.

После смерти Мухаммад Шарифа его сын Мухаммад Закир продолжил дело отца и даже превзошел его по популярности. Изучать эзотерику Мухаммад Закир начинал у отца, и одновременно у одного из известных его учеников – Кутлуг Х^ваджа ишана. В свою очередь, Мухаммад Закир ишан стал пиром четырех сыновей своего учителя. Другим известным халифой Мухаммад Шариф ишана был Уилдан бин Ахта ал-Казани, ал-Х^варазми, который судя по источникам, был из села Стерли в Башкирии, который переехал в Среднюю Азию и стал жить среди племени мангит³⁹⁸.

Упомянутый автор «Рияз-аз-закирийн» пишет, что он (то есть автор) учился «в стране Арал»³⁹⁹ у Имамкули Ишана, а также был учеником Уилдана в Булгарии. По совету шейха он становится мюридом шейха Мухаммад Шариф Ишана Булгарий в Хорезме. После смерти Мухаммад Шарифа Уилдан халифа был приглашен заменить место учителя. Приехав в Хорезм, Уилдан Халифа женился и остался там жить⁴⁰⁰.

Таким образом, мы видим, что группа ишанов составляла широко разветвленные сети, внутренняя связь которых (либо их взаимная конкуренция) еще не исследована в достаточной мере. Однако не менее важным обстоятельством представляется то, что почти каждый из них основал целые учеб-

³⁹⁶ Это определение («^{مجموعه}затем») прилагается ко второй нисбе имен, обозначая, что этот человек родился в одном месте (первая нисба) и затем переселился, жил и умер в другом месте (вторая нисба).

³⁹⁷ Babadjanov B. On the History of Naqshbandiya-Muḡaddidiya.... Сс. 389-413.

³⁹⁸ Frank A. Bukhara and the Muslims of Russia... P. 93-94.

³⁹⁹ «Мамлакати Орол» - «Аральское владение», Приаралье.

⁴⁰⁰ Идрисов А. Рияд-аз-закирин» ал-Махзуна как источник по истории суфизма. Отчет о НИР «Научное описание письменных источников и историография истории народов Южного Приаралья. Рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус. 2003.// Текущий архив Института гуманитарных наук ККОАНРУз. Сс. 17-18.

ные и ритуальные комплексы, которые стали образовательными и ритуальными центрами в местах расселения каракалпаков. Нет сомнения, что они становились своеобразными духовными очагами для отдельных географических локусов, где проживали определенные рода и колена каракалпаков, фиксируя таким образом не просто географическое, но и этнические общности конгломерата племен и родов, происходящий из разных ареалов, но соединенных массой еще плохо исследованных нитей духовных связей.

Кроме того, интересен факт, что множество персон из потомков ишанов обладали и обладают высоким общественным и нередко политическим статусом в каракалпакском обществе и государстве, независимо от политических режимов (колонизация, советский период). Наши опросы и приватные беседы показали, что генеалогическая память этих родов всегда сохранялась и практически все выходцы из рода помнили свое происхождение. Семейные легенды, которые оставались еще одним источником идентичности этих фамилий, служили поддержанию генеалогической памяти. Такие наблюдения актуализируют комплексное исследование этих родов с использованием подходов и методов исследований, принятых в социальной психологии (самоощущения членов именитых родов) и семейно-локальных историй.

Другая сторона, имеющая отношение к «семейно-клановой» культуре ишанов – это традиция бракосочетания внутри своего же рода у некоторых семей ишанов. Другими словами, практиковались близкородственные браки, что абсолютно противоречило экзогамным традициям каракалпаков. Причину такого «нарушения» нынешние потомки Имам ишана и Каракум ишана объяснили, что их предки дали разрешение бракосочетаться между близкородственными семьями, чтобы их дочери не выходили замуж за выходцев из «простых семей» («кара пухара»). Иногда этому обычаю информаторы пытаются дать маловероятные объяснения, например, утверждая, что у «простолудинов» бытовала боязнь «проклятья», которое могло постигнуть в случае смешения семей «святых» и «простых»⁴⁰¹.

О практике внутриродовых браков приводит этнограф Т.А.Жданко: «Предок кайшылы — Байбулат стал шейхом в Туркестане, и ему было присвоено право, как и всем шейхам, жениться внутри своего рода. Второй вариант говорит, что когда Байбулат был шейхом, ему во сне было предсказано, что у него будет девять сыновей, потомству которых разрешается вступать между собой в брак»⁴⁰². Что касается канглы, к которому принадлежат семья Имам ишана, то она склонна объяснить это тем, что, канглы не столь давно считались еще племенем, а его подразделения — самостоятельными родами или частями родов⁴⁰³.

⁴⁰¹ Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 2002 г. Информатор – Сапарбай Усманов, пос. Халкабад,

⁴⁰² Жданко Т.А. Очерки исторической географии каракалпаков. Родо-племенная структура и расселение в XIX– начале XX вв. – М.-Л.: Из-во АН СССР, 1950. – С. 71.

⁴⁰³ Жданко Т.А. Там же.

Как и во многих «святых семействах» Мавераннахра⁴⁰⁴, в родах каракалпакских ишанов и ходжей пытались по-своему объяснить «священные корни» своего происхождения, например, тем, что их «давний предок» (имя обычно придуманное) происходит из «Арабстана/Аравии», либо реже из Рума (Турции). Все эти объяснения обходят экономические или социальные резоны, которые ходжи или ишаны, естественно не афишировали. Поэтому объяснения других исследователей истории таких фамилий ходжей и ишанов кажутся более резонными и реалистичными. Во-первых, по сложившимся представлениям того времени отдавать дочерей за выходцев из «низких» социальных страт означало потерю авторитета, а значит социального капитала. Здесь это объяснение довольно близко к версиям в легендах.

Во-вторых, всякий брак в таких фамилиях связан с обязательствами прилагать богатое приданое (сарупа) девушкам из богатых фамилий в виде имущества, земель и пр. Тем более, даже «ушедшая из рода» (вышедшая замуж) женщина по шариату могла вполне претендовать на часть имущества в случае смерти отца семейства. Исследователи предполагают, что внутренними браками такие именитые и богатые фамилии старались сохранить движимый и особенно недвижимый капитал в семье⁴⁰⁵.

3.2. Документы и переписка о конфликте ишанов: колониальные власти как административный арбитр

В этом параграфе мы обратимся к другим видам письменных источников, которые позволяют посмотреть на ислам среди каракалпаксов и его институты с точки зрения их внутренней жизни, а также конкуренции между персонами и кланами за социальный капитал (авторитет) и материальные ресурсы. Возвышенную этику героев эпоса, их восприятие среди рядовых верующих мы можем понимать и интерпретировать как важные ориентиры духовности. Но они не должны нас уводить в мир виртуальных и строго этических оценок ислама среди каракалпаксов. Иными словами, для объективной картины важно увидеть «обратную сторону» функционирования исламских учреждений и мотивацию поведения в них живых людей. Такого рода конфликты в «святых семействах» случались, а их изучение открывает новые перспективы для анализа, в первую очередь, когда есть необходимость понять причины «внутренних разрывов» и падения престижа старых сетей ишанов, появления новых.

⁴⁰⁴ См., например, работу с анализом родословной знаменитых джуйбарских шейхов: Бабаджанов Б., Шуппе М. Из истории одного «святого семейства» средневековой Бухары (родословная и родственные связи Джуйбаридов) // Узбекистан в средние века: история и культура / Сб. в честь Р.Г. Мукминовой. – Ташкент. 2003. Сс. 86-99.

⁴⁰⁵ Иванов П.П. Хозяйство джуйбарских шайхов. К истории феодального землевладения Средней Азии в XVI-XVII вв. Москва–Ленинград: Наука, 1954; Babadzanov B., Szuppe M. 2002. Les inscription persanes de Châr Bakr, necropole familiale des khwāja Jūybary près de Boukhara. London: Corpus Inscriptionum Iranicarum. P. 14-15; Бабаджанов Б., Шуппе М. Из истории одного «святого семейства» ... Сс. 86-99.

При этом важно, что в один из таких конфликтов вмешалась колониальная администрация (Амударьинский отдел Сырдарьинской области Туркестанского генерал-губернаторства), что тоже оставило «архивный след» в виде серии документов на русском и арабском языках. Их описание и анализ стали главными объектами в этом параграфе. Тем более что «колониальный контекст» эволюции ислама у каракалпаков также входит в наши задачи.

Колониальные власти Туркестана в той или иной мере признавали социальные стратификации местного населения, в том числе и статус сословий духовенства и преподавателей медресе. Однако отношение к ним колониальной администрации определялось степенью лояльности, либо нейтральности. Восстание Дукчи ишана в Андижане 1898 г. серьезно пошатнуло доверие администрации к «духовным лицам», особенно тем, кто относил себя к суфийским генеалогиям⁴⁰⁶. Созданные затем Комиссии и специальные Советы, в числе прочего, сочли, что главным очагом всякого рода «волнений и недовольств» могли служить мусульманские заведения, как мечети, ханака, мектебы, медресе, часто объединенные в единые комплексы и контролируемые семьями ишанов.

Именно тогда возродилось обсуждение вопроса о создании Духовного управления по типу Поволжских ДУМ или Уфимского духовного собрания мусульман. На первом же собрании созданной комиссии (в январе 1899 г.) было вынесено заключение: «1. Ислам отрицает иерархическую организацию духовенства, такого института до сих пор не было, духовенство тоже считалось лицом гражданским. 2. Создание организации есть создание оппозиции...»⁴⁰⁷. Налицо обычная для колониальной власти фобия по отношению к исламу, как возможному идеологическому вдохновителю антиколониального движения. Вывод Комиссия сделала ожидаемый: основание Духовного управления вредно интересам государства. Одновременно предлагалось усилить надзор над действиями имамов, ишанов, мударрисов и маддахов, собирать тщательные сведения о мактабах и мечетях, медресе, могилах святых, размерах ежегодного хаджа и количества мюридов того или иного ишана⁴⁰⁸. В результате были приняты лишь положения об «инородческом образовании (мусульман)», где были отражены положения о мектебах и медресе. Администрация вела тщательный надзор над мусульманскими учреждениями края и ежегодно представляла сведения в статистический комитет о количестве мазаров, мечетей, имамов и ишанов, а также их мюридов и т.д.⁴⁰⁹

После Андижанского восстания 1898 г. чиновники колониальной администрации периодически составляли списки ишанов, собирали данные о

⁴⁰⁶ Бабаджанов Б. Андижанское восстание 1898 года и “Мусульманский Вопрос”... Сс. 155-200.

⁴⁰⁷ НАУз ф. И-1, оп.11, д.1727, л.81.

⁴⁰⁸ НАУз ф. И-1, оп.11, д.1727, л.81.

⁴⁰⁹ Там же.

количестве их мюридов по краю. По этим данным в конце XIX века в Амударьинском отделе проживало 93 ишана с 784 мюридами. В этом списке ишанов встречается только одно имя ишана Исхака Тлеубаева из «ордена джахрия»⁴¹⁰. Судя по этому списку, в Амударьинском отделе основную часть ишанов составляли выходцы из братства «хуфия», то есть принадлежащие линиям братства Накшбандийа-Муджаддидийа⁴¹¹.

В другом архивном документе по Амударьинскому отделу Сырдарьинской области Туркестанского генерал-губернаторства также приводятся количественные данные: отдельно по шейхам и ишанам. Под шейхами, скорее всего, имелись в виду хранители мазаров. Шейхов в Шураханском участке было 19 чел., а ишанов – 93 чел., с общим количеством мюридов 784 чел. Судя по количеству мюридов, ишаны из Чимбайской волости (9 чел.) пользовались большой известностью (271 мюрид)⁴¹². Кроме того, надо допустить, что сами ишаны по понятным причинам серьезно занижали количество своих мюридов.

Царская администрация пыталась наладить статистику образовательных учреждений, хотя на прямую реформу мектебов и медресе не решалась, имея в виду довольно консервативный их характер и то, что местное население воспринимало эти учреждения как одну из важных основ сохранения своей веры и понятного им уклада жизни. В советское время исследователи полагали (чаще всего априори), что нежелание колониальной администрации вторгаться в религиозно-образовательную систему автохтонного населения связано с фобиями. В частности, мотивировано нежеланием внедрения светского образования, как «источника роста национального самосознания народов Средней Азии»⁴¹³. Это, конечно, ничем не обоснованное и идеологически мотивированное заключение.

Между тем в действительности колониальная администрация рассматривала мусульманские учебные заведения, в особенности медресе, как «устаревшие учреждения», которые не способны к модернизации. В этом смысле очень характерна цитата из упомянутого документа: *«Исходя из этого последнего положения, по всей вероятности, позволительно желать, чтобы мектеб постепенно был бы совершенно вытеснен сначала русско-туземными, а затем в более отдаленном будущем, нашими обыкновенными русскими училищами разных наименований»*⁴¹⁴.

При всем откровенно колониальном контексте приходится признать, что, сыграв однажды позитивную роль в становлении образования, нравственных устоев каракалпаков, медресе и мектебы постепенно приходили к стаг-

⁴¹⁰ Там же, лл. 167-172.

⁴¹¹ См. О них см. «Предисловие» к изданию «Babadzanov B. Xalwat-i Sufiha», cc. 115-121.

⁴¹² НАУз ф. И-1, оп.11, д.1727, лл. 167-172.

⁴¹³ Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР: вторая половина XIX века. Москва: Педагогика, 1976. - С.487.

⁴¹⁴ НАУз ф. И-47, оп.1 д. 333, л.23-25.

нации и догматизации образования. Внешний раздражитель (реалии колониализма) еще больше усилили консерватизм и замкнутость этой системы образования, из опасения большинства мусульман «влияния неверных». Это признавали и местные реформаторы (т.н. джаиды и др.), которые осознали крайнюю консервативность сложившейся системы образования и, как хорошо известно, предложили свои сценарии реформации⁴¹⁵.

Сословие ишанов, как было показано выше, сыграло свою роль в образовании и формировании духовности каракалпаков, сообразно условиям конкретной эпохи, а также в рамках религиозной этики, в том виде, в каком ее понимали ишаны. Мы также показали, что семьи ишанов множились, что порождало конкуренцию внутри родственных кланов за право лидерства в семье, попечительство над вакфными имуществами, за статус «хранителя мазара» своего предка и т.п. В итоге конфликты побуждали некоторых ишанов «отделиться», то есть покидать те ритуально-учебные центры, которые создавались их предками.

Кроме того, как оказалось, конфликты между кланами в истории ишанов не редкость. Один из них по удачному стечению обстоятельств отложился в документах НАУз и одновременно зафиксирован нами во время наших полевых исследований. Главный актер конфликта Абдижамиль Ишан ибн Джумакул Ишан (в документах фамилия – Джумакул-ишанов), который, как следует из документов, проживал в «Чимбайском участке» и активно занимался преподавательской деятельностью. Один из наших информаторов 90-летний Хабибназар максым сын Алламберген ишана еще в 1994 г. сообщил нам, что учился в «Хан-мечети» в Чимбае у Абдижамилля Джумакулова. Одновременно он брал уроки у другого учителя, что сильно разозлило Абдижамиль ишана, поскольку ишаны Чимбая, видимо, уступая в честной конкуренции, написали жалобу «бухарским улемам, кто учился с этим Ишаном с просьбой прокомментировать его непристойное поведение». Те истолковали поведение Хажы ишана «правомочными»⁴¹⁶. Сути конфликта наш информатор не помнил. Однако вспомнил другие важные детали, которые проливают свет на причины конфликта. По рассказу нашего информатора, Абдижамиль ишан пользовался большим авторитетом не только среди населения, но и среди власть имущих каракалпакского общества.

По рассказу нашего информатора, высокопоставленные люди родов оспаривали авторитет Абдижамиль ишана (а скорее, просто ревновали). Иглик бай – один из богатых и влиятельных людей Чимбая – построил для ишана мечеть с разрешения хана. С тех пор мечеть стали называть «Хан-мечеть»

⁴¹⁵ Алимова Д.А. Единство просвещения, знания и этики поведения // Узбекистан тарихи. Тошкент. - 1999. - № 2. - С. 3-4.

⁴¹⁶ Карлыбаев М. Полевые записи №№19, 28, 37 за 1994 г. Информатор Хабибназар Алламбергенов. Караузякский район.

или «мечеть Хажы ишана»⁴¹⁷. Хажы ишаном (т.е., совершившим хаджж ишаном) его звали потому, что помимо обучения в Бухаре он будто бы, в течение 20 лет учился в Мекке. Именно это обстоятельство серьезно возвысило авторитет Абдижамиль ишана. К нему потекли люди и по традиции одаривали его подношениями (назр, ихсан), что вызвало неприязнь у остальных ишанов, поскольку те, видимо, теряли своих почитателей, а соответственно и подношения⁴¹⁸.

Изученные нами архивные документы проливают свет на конфликт. Примерно в мае 1902 г. Абдижамиль ишан не в силах выносить клевету и доноительство конкурирующих ишанов, обращается в канцелярию Начальника Аму-Дарьинского отдела генерал-майору Галкину (город Петро-Александровск Турткуль) с копией в Канцелярию Генерал-губернатора Туркестана (Ташкент). В августе и сентябре 1902 года генерал-майор Галкин направил несколько писем в канцелярию Туркестанского генерал-губернатора с разъяснением причин конфликта и объяснениями позиции сторон, с копиями и переводами некоторых поступивших жалоб, с разъяснениями, что конфликт длится уже несколько месяцев⁴¹⁹.

Из этой серии документов выясняется следующее. Абдижамиль ишан несколько лет проживал в селении Чимбай, где занимается обучением детей. Галкин сообщает: *«По своему поведению и образу мыслей Абдужамиль ишан резко отличается от других Ишанов и Шейхов, проживающих в Чимбайском участке и это отличие направлено в хорошую сторону: в нем нет безрассудного фанатизма, благодаря которому другие ишаны приобретают влияние на народ и его эксплуатируют. Неоднократно замечено, что Абдужамиль ишан всякое нововведение русского правительства встречает с одобрением, причем это одобрение является не в виде лести, как у других, а он толково и подробно объясняет своим ученикам, какая именно польза ожидается для населения от того или другого распоряжения Русского Правительства. Открытие русско-туземной школы в сел. Чимбае он нашел весьма полезным, и сам очень часто ее посещает, беседует с учениками. Такое проявление деятельности Абдужамиль ишана всегда было неприятно другим ишанам, ревниво преследующих свои личные интересы и старающимся всегда быть вдали от всего русского, а главное русских властей»*⁴²⁰.

Интриги ишанов и их жалобы на адрес колониальной администрации продолжались, что побудило самого Абдижамиль ишана написать встречную жалобу. При этом он, как объясняется в письме Начальника Сырдарьинского отделения, *«Заявление Абдужамилья о том, что ишаны и шейхи эксплуати-*

⁴¹⁷ С установлением советской власти мечеть превратили в комхозное складское помещение, а в послевоенные годы она снова была восстановлена в своем статусе, которой руководил Салмен ишан Камалов (ум. в 1953 г.). Карлыбаев М. Полевые записи №№19, 28, 37 за 1994 г.

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ НАУз ф. 1 оп. 13. Д. 326 лл. 4-12.

⁴²⁰ НАУз Ф. 1. Оп. 13. Д. 326. Л. 4. Имена ишанов и шейхов не указаны.

руют население по донесению Пристава Чимбайского участка справедливо, но доказать их незаконные действия совершенно невозможно, ибо все вообще ишаны среди населения пользуются большим авторитетом, как благочестивые люди, и никто из жителей, может быть из обиженных, никогда не решатся заявить какую-либо претензию на ишана».

При этом Абдижамиль ишан предоставляет приставу несколько «ривайтов»⁴²¹ на арабском языке, якобы составленных каким-то «Шейхом из Мекки» (рис. 3.1), в которых, как он полагал, предоставлены доказательства о том, что «Шейхи и Ишаны упомянутого города ... поступают противно шариату. ... Проситель [Абдижамиль ишан] обвиняет шейхов в том, что они, будучи богатыми, принимают зякет, держат прислугу и ничего ей не платят, берут у населения лошадей, скачут на них и заезживают»⁴²².

На самом деле установлено, что такой шейх в Чимбае не проживал а документ, скорее всего, составлен самим Абдижамиль ишаном, который прекрасно владел арабским и способами составления такого рода документов. Скорее всего, ссылка на «Шейха из Мекки» нужна была ишану лишь для придания авторитетности и значимости этому документу.

По крайней мере, долгая переписка, взаимные жалобы ничем не кончились, а колониальная администрация воздержалась от вторжения в конфликт, не удовлетворив иски ни одной из сторон.

Эта запутанная история, однако с очевидными мотивациями сторон конфликта, позволяет нам сделать несколько выводов. Во-первых, мы видим, что стороны конфликта рассматривали колониальную администрацию в качестве инстанции как для подачи исков, так и для конечной апелляции (по сути арбитражный иск), каковую функцию в свое время выполняли ханы. По замечанию исследователя колониального права в ЦА Паоло Сартори, мусульмане империи научились манипулировать правилами, административными и правовыми институтами империи. Тем более, что «в российской ЦА правовая культура исходила из отношений между народом и людьми, находящимися у власти, ... а российская администрация была главным местом, где мусульмане были посвящены в колониальную законность»⁴²³. Однако решения администрации часто (как и в нашем случае) был скорее политическими, либо основывались на прямом осторожном игнорировании, оставляя жалобы без последствий из опасения вызвать «недовольство народа».

Во-вторых, не менее интересна социологическая и антропологическая сторона противоречий, имеются в виду сословные конфликты среди религиозной элиты каракалпаков, чаще всего мотивированные борьбой за социаль-

⁴²¹ Ривайат / Ривайа в данном случае (как термин фикха) – набор цитат из Корана, хадисов, сочинений по фикху, которые используются как доказательства по конкретному вопросу.

⁴²² НАУз Ф. 1. Оп. 13. Д. 326. Л. 7.

⁴²³ См. об этом: Sartori P. Visions of Justice Sharī'a and Cultural Change in Russian Central Asia, pp. 4. Более подробно: сс. 22-24 и далее.

ный капитал (авторитет), либо за прямые материальные выгоды (подношения, статус хранителя той или иной святыни, собирающего подношения и т.п.⁴²⁴). Апеллирование к «исламским ценностям», религиозной морали, правильного дресс-кода, внешности, поведения и т.п. доводы, как это часто бывает в такого рода столкновениях, следует рассматривать как внешние атрибуты и попытки использовать их как способы разоблачений оппонентов, которые обычно отстаивают свои «версии шариата» и религиозно-этических норм.

В-третьих, мы видим одно из проявлений конкуренции между кланами и именитыми персонами в условном религиозном поле за символические и материальные ресурсы, за которыми, видимо, следовали другие социальные процессы, вроде сложения коалиций среди почитателей тех или иных ишанов.

И, наконец, в-четвертых, поляризация интересов в рассмотренном конфликте выявляет консервативные позиции ишанов и приверженность к модернизации (реформам) Абдижамиль ишана, который, похоже, не только не чурался «нововведений» колониальной администрации, но пытался быть вовлеченным в процесс, включаясь в обучение в новометодных школах, видимо, стараясь повлиять на сохранение мусульманской идентичности учеников из мусульманских семей.

3.3. Зийарат и культ святых у каракалпаков

Религиозная жизнь и связанные с ней повседневные или циклические ритуалы всегда были и будут одним из важных аспектов в понимании духовной, социально-экономической и культурно-политической истории народа. Ислам за многовековую историю прочно вошел в быт каракалпаков, регулировал их этико-правовые, морально-нравственные нормы в качестве «элемента этнокультурных традиций»⁴²⁵. Под «циклическими ритуалами» мы понимаем ритуальные акции, проводимые в определенные дни года на «святынях», например, на мазарах. Обычно они подразделяются на персональные (например, *зийарат* в каждый четверг или пятницу), семейные (например, перед родами женщины) либо коллективные (например, на Навруз, до или после Рамадана – ‘Ид ал-Адха/Хайит).

Почитание святых мест было многовековой традицией среди каракалпаков. Это зафиксировано в ряде письменных источников местных авторов. Отрывочные данные о культе святых и связанных с ним ритуалах обнаруживаются в трудах очевидцев XIX века, которые оставили обширные сведения по этнографии народов Южного Приаралья.

⁴²⁴ Я. Кавахара, А. Муминов, А. Абдулахатов опубликовали ряд такого рода документов, хранившихся на мазарах святых (См: Kawahara Y. The Mazar.... 79-103). Эти документы более подробно и с точки зрения конфликта интересов кланов ходжей подробно описал Б.М.Бабаджанов: Кокандское ханство, с. 632-647.

⁴²⁵ Галиуллин И.Т. Народные традиции в становлении и развитии этнического самосознания на примере Республики Татарстан // Автореферат... канд.соц.наук. Казань, 1999. С.18.

Прежде чем приступить к обзору и анализу проявления культа святых у каракалпаков, нам важно объяснить подходы и методы, которые основаны на целой палитре оценок культа святых с разных точек зрения. Для этого нам необходимо выделить основные точки зрения на культ святых в исламе, имея в виду как внутренние оценки самих мусульманских богословов, так и «внешних наблюдателей», включая реакцию путешественников, этнографов, а также научные исследования в академических традициях.

Споры по поводу культа святых в среде мусульманских богословов имеют многовековую историю. Законодательная традиция (*фикх*) регулировала все стороны жизни уммы, в том числе и обрядовую традицию. Одновременно в некоторых мазхабах (в частности, в ханафитском мазхабе) наряду с «книжными предписаниями» (основанными преимущественно на хадисах), детерминированы так называемые «обряды и обычаи» (*урф ва 'адат*), легитимность которых признавалась до известных пределов, то есть, когда они не противоречили «основам» (*асл*) ислама⁴²⁶. В том числе, когда речь шла об обрядах, практикуемых во время паломничества могил «святых»⁴²⁷.

Сочинения по фикху чаще всего ссылаются на достоверный хадис: «Вначале я вам запрещал зийарат могил. Теперь его совершайте, ибо это будет напоминать вам о Судном дне». Другие авторы ссылаются на т.н. «слабый» (то есть с недостоверной цепочкой передатчиков – *иснад*) хадис: «Когда вы отчаётесь в делах, ищите помощи у обитателей могил». Однако, как это часто бывает, толкование «пределов допустимого» с точки зрения предписаний фикха интерпретировалось богословами по-разному: от допустимости обряда «зийарат» и до его полного отвержения. И в том и в другом случае споры факихов продолжаются и поныне; иногда дело доходит до резких обвинений единоверцев, предпочитающих зийарат в неверии (*куфр*) или политеизме (*ширк*)⁴²⁸.

Мусульманские богословы конца XIX в., активно критикующие суфизм, в список обвинений в адрес исламского мистицизма включают ответственность за появление культа «святых мощей», основная часть которых – это авторитетные при жизни суфийские шейхи⁴²⁹. В известном смысле эта критика уместна (несмотря на ее происхождение как продукта конкуренции разных групп богословов), поскольку культ святых в той или иной степени

⁴²⁶ Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство. Сс. 475-77, 610-12.

⁴²⁷ Там же, с. 617. Автор предлагает обзор сочинений, в которых местные богословы предлагают аргументы легитимации и одновременно лимитации и обрядов паломничества (зийарат) могил: Там же. Сс. 641-644.

⁴²⁸ Разъяснение слов шейха Саида афанди в «Сокровищнице»: «Ищите помощи у обитателей могил» // http://darulfikr.ru/story/blog/majmo; или http://dumrt.ru/ru/news/news_25474.html. См. также: Sartori P., Babadjanov B. Being Soviet Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia // JESHO. Germany, Holland. 2018. No 3/62. Pp. 16-29; Бабаджанов Б., Сартори П. У истоков советского дискурса о «Хорошем исламе» в советской Центральной Азии. // Ab imperio, Казань, 2018. №3. Сс. 1-37.

⁴²⁹ См., например, ряд публикаций портала: <https://antisufizm.wordpress.com> (самая показательная из них: Хаммад ибн Зайд. Ложь псевдо-суфиев Дагестана на религию Аллаха, сподвижников и на ученого Ибн Хаджара аль-Хайтами: <https://antisufizm.wordpress.com/2012/07/02/ложь>).

связан с ростом популярности «святых мест», основное число которых составляли могилы суфиев или культовые комплексы, построенные ими при жизни, а их хранителями выступали потомки «святых».

Внешние критики ислама (большинство имперских ориенталистов XIX – начала XX вв., этнографы советской школы) обычно старались доказать, что обилие «реликтов» в исламе (особенно связанных с культом святых) свидетельствует о «слабости религиозных предписаний» среди мусульман, либо пытались «развенчать» его монотеизм, стараясь доказать, что мусульмане больше верят «святым мощам», чем единому Аллаху⁴³⁰. Нередко их критика сходилась с критикой богословов-пуристов (в том числе и «ваххабитов»), отстаивающих т.н. «чистый ислам»⁴³¹. Правда, советские этнографы иногда высказывали противоположную точку зрения, как, например, В.Н.Басилов, который полагал, что «...культ святых выступает в исламе в четкой монотеистической форме. В сознании большинства верующих поклонение святым не противоречит учению о едином Аллахе...»⁴³². С этим можно было бы согласиться, если бы игнорировать упомянутые споры в среде мусульманских богословов, и если бы «монотеистический характер» культа святых этими богословами не оспаривался.

Учитывая упомянутые точки зрения и дискуссии, мы предпочитаем академические подходы, интерпретации и методы научных анализов, когда мы описываем состояние ислама у каракалпаков, особенно когда речь идет о разных эпохах. Напоминаем, что в исламе нет «тотальной институционализации», как, скажем, церкви в христианстве. Поэтому ожидать единообразного толкования богословами этого и любых других ритуалов или действий не приходится.

Академический подход отдает предпочтение реальному измерению всех бытующих форм религиозности общества, включая его повседневные и циклические ритуалы заведомо отказываясь принимать одностороннюю критику богословов-пуристов, которые на протяжении многих столетий отстаивают абстрактный (и, кажется, совершенно недостижимый) идеал ислама, который по упомянутому выше замечанию профессора Д. ДеУиза «определен в довольно узких терминах, исключающих значительную часть повседневной сущности религиозной жизни в большинстве традиционных мусульманских сообществах»⁴³³.

Поэтому следует учитывать тот факт, что сами вершители ритуала (в нашем случае паломники – *за'ирин/зияратшылар*) воспринимают свои действия как «мусульманство», поскольку для них все их обычаи имеют

⁴³⁰ Основные примеры приведены в первой главе. См. также: Babadjanov B. 'How will we appear in the eyes of *inovertsy* and *inorodtsy*?' Nikolai Ostroumov on the image and function of Russian power in Turkestan Central Asian Survey. New-York – London, 2014. – P. 48.

⁴³¹ Devin DeWeese. Islam and the Legacy of Sovietology, 309-312 и дальше.

⁴³² Басилов В.Н. Культ святых в исламе. Москва: Мысль, 1970. - с. 6.

⁴³³ Там же, с. 311.

религиозные, то есть именно исламские интерпретации, заимствованные некогда их богословами из той части источников, которые предлагали более либеральное толкование системы «*’урф ва ’адат*»⁴³⁴. Тем более, что сами паломники всегда выбирали эти самые либеральные способы легитимации своих действий как приемлемых и оправданных с точки зрения интерпретаций «правильного ислама», «хорошего мусульманина», который знает и чтит своих святых и которые означают для него ясно обозначенные духовные и исторические координаты в его духовной жизни.

Надо сказать, что мусульманские богословы региона ЦА составляли сочинения – своеобразные «руководства» для паломников с «говорящими названиями» (например, «*Тухфат аз-заирин* / Подарок паломникам»), предисловия которых содержали богословские обоснования совершения зийаратов (с соответствующим набором хадисов и пр.), а тексты включали перечни святых персон или объектов, которые благотворному мусульманину нужно посетить (зийарат), полные сведения о маршрутах для паломников и т.п.⁴³⁵.

Основываясь на заключении исламоведа С.М. Прозорова: «...отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к «исламским» или «неисламским» или к «доисламским» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа»...»⁴³⁶, хочется отметить, что самоощущения и восприятия самих áкторов ритуалов должны стать предметом исследований, вне зависимости от внутриконфессиональных дискуссий богословов.

Таким образом, описывая и анализируя ритуалы, связанные с культом святых, мы в наших подходах и анализах апеллируем не только и даже не столько к исламоведческим проблемам, сколько к социологическому и антропологическому аспектам этого массового, как мы покажем, явления⁴³⁷, основанного на давнем почитании предков, на самом доступном и распространенном способе сохранения в исторической памяти «деяний» святых.

Култ сам по себе как религиозный феномен, безусловно, берет свое начало с незапамятных времен. Если поздние религии возникли в основном благодаря деятельности и идейным конструктам той или иной личности (к примеру, пророков), то култ во всех его проявлениях – это по сути продукт представлений группы людей, народа. По удачному замечанию С.Саидова «...первым объектом поклонения и почитания должен был выступить сам мыслящий и действующий человек, култ которого существовал во все времена. Култ же природы это ничто иное, как олицетворенная, персонифицированная сущность самого человека»⁴³⁸. То есть культом, объектом поклонения может

⁴³⁴ Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XI-XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство (отв. ред. П.А.Грязневич, С.М. Прозоров). М.: Восточная литература, 1984. Сс. 144-148.

⁴³⁵ Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство. С. 643.

⁴³⁶ Прозоров С.М. Заметки об исламе. // Исламоведение. 2010. № 1. С. 75.

⁴³⁷ В этом подходе мы солидарны с С.Н. Абашиным, который также говорит о научной продуктивности социологического и антропологического подхода в соответствии с использованными П.Бурдьё методами: Абашин С.Н. Советский кишлак... Сс. 500-501.

⁴³⁸ Саидов С. Култ святых и особенности его проявления в исламе // Автореф... к.ф.н. Махачкала. 1997. Сс. 10-11.

выступать как «святой человек» (точнее его мавзолей), так и неживой предмет или объект природы. Но нам кажется, что любой «неживой объект», или объект природы напрямую или косвенно обязательно связан с мифическим или реальным «святым»⁴³⁹.

Проведенные и проводимые исследования по культу святых в Каракалпакстане сосредотачиваются преимущественно на описательных подходах. Опубликован ряд исследований касательно верований, связанных с теми или иными обычаями (свадебный обряд, воспитание и связанные с ними верования и т.д.⁴⁴⁰). Другие работы посвящены историко-археологическому описанию святых мест Каракалпакстана⁴⁴¹. Собственно, социальные смыслы и конфигурации ритуальной практики, сложившейся в связи с культом святых мест (в том числе и персонифицированных мавзолеев/мазаров), не изучены. Кроме того, заключения большинства исследователей, кто предпочитает этнологические методологии анализа, сосредоточены большей частью на бесконечных поисках «доисламских компонентов», «реликтов» в ритуальных действиях на могилах святых, хотя ясных доказательств прямых связей былых культов или собственно исламского ритуала «зийарат» и сопровождающих его ритуальных действий не приводит никто. Рассуждения априори о «доисламских корнях» культа святых, или об «изживании этого культа» в такого рода работах приводят к искусственному конструктивизму.

Мы попытаемся рассмотреть культ святых у каракалпачков с точки зрения историко-антропологического и социального явлений, имея в виду, что все существовавшие формы культов и ритуалов в той или иной мере сохранились сегодня.

Култ святых имел большое значение в прошлом и продолжает бытовать сегодня, что обуславливает необходимость дальнейших исследований учеными разных направлений. Мы уже упоминали, что места захоронений ишанов и ходжей сразу же после их смерти становились объектами паломничества, но к известным (не мифическим!) личностям. Это связано с его авторитетом и статусом еще при жизни. Наши полевые исследования содержат часто повторяющийся рефрен о роли этих персон в исламизации каракалпачков. Причем через обязательную инициацию в «братство» какого-либо из ишанов («подать руки», стать мюридом и т.п.). Налицо такое явление, как «стать мусульманином через суфизм». Нами зафиксированы предания о том,

⁴³⁹ Например, в Нукусе горожанам известно «святое дерево» (берег нынешнего канала Кызкеткен, ул. А.Шамуратовой, рядом с гостиницей «Ташкент»), которое связывают с посохом некоего ишана, кому в качестве вакфа принадлежала территория нынешнего массива «Сарбиназ» г. Нукус.

⁴⁴⁰ Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных... - 352 с.; Его же: Калмак-кала каракалпаклардың әйемги қонысларының бири // Вестник ККФАН УзССР, 1984, № 2. С. 60-65; Хакимиязов Ж. Қубла Арал бойының орта эсирдегі жәміятлик-сыйыныў орынлары // Вестник ККОАНРУз. 1998 №1. С. 154; Камалова Р. Традиционные верования... 16 с., Есбергенова С. Почитание животных в культовой... и др.

⁴⁴¹ Хожаниязов Г. Каракалпакстандағы мухаддес орынлар. Нукус: Полиграф, 1994.- 87 б.; Хожаниязов Г.Х. Культово-погребальные памятники каракалпачков (VXII-XIX вв.) // Комплекс археологических объектов на возвышенности Крантау. Археология Приаралья, вып. VII. Ташкент: Фан, 2008; Аминов Х. Султон Увайс бобо. Тошкент: Мовароуннахр, 2004- 64 б.

как известные личности, как, например, Бердах, стали мюридом упомянутого Каракум ишана. Кроме того, мы отметили, какое представление роли ишана в народе, как о предводителе, помощнике, воспитателе праведной исламской этики и даже посреднике между «просящим мюридом и Создателем» (например, в рассказах о помощи пира попасть в рай). Однако для нас важнее другое устойчивое представление мусульман о том, что святой, как при жизни, так и после своей смерти способен оказывать помощь в делах земных в качестве приближенного Аллаха (*вали*). Другими словами, «святой» доводит до «недосягаемого Аллаха» мольбы и просьбы человека и тем самым ходатайствует за него.

По крайней мере, эти виды святынь (мазары), где захоронены известные шейхи, в известном смысле можно рассматривать как культ реальных исторических личностей.

Мазары – как основные святыни, помимо их основной функции места захоронения ушедших в мир иной «святых персон», для рядовых верующих выполняли также функции пространства, своего рода «контакта» между живыми и душами мертвых. Не касаясь ретроспективного анализа корней таких «виртуальных взаимоотношений», отметим лишь, что такую функцию мазары продолжают выполнять и сегодня в представлениях их почитателей.

Этот «контакт» состоит из целого ряда этнографических элементов – ритуалов, действий и семантической составляющей. Главным элементом в этих «действиях» выступает могила умершего человека (иногда другой объект, имеющий отношение к человеку), в отношении которого совершаются эти действия. Процесс этот называется «зийарат» (от арабского زيارت) – посещение, паломничество мазара или другой святыни.

По каким поводам, каким образом выполнялся ритуал зийарат в изучаемое время – один из сложнейших вопросов историко-этнографической науки в отношении истории культуры каракалпаков в связи со скудостью письменного зафиксированных данных. Однако нужно иметь в виду, что «ритуальная картина» зийарата достаточно консервативна, что дает нам основания «реконструировать» основные составляющие паломничества у каракалпаков, основываясь на публикациях этнографов и собственных наблюдениях. Иными словами, сохранение этого ритуала дает нам основание полагаться на преемственность в этой части духовной культуры народа, особенно ее психо-эмоциональной составляющей. Тем более, что в вопросе изучения святых мест *«в большинстве случаев этнологи приводят описание мазара, исследуют агиографию святого, легенды и мифы, реже – практикуемый в святилище ритуал... Часто вне поля исследования остаются конкретные участники, или агенты культа»*⁴⁴².

⁴⁴² Панков И.А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 139–154.

Зийарат мог совершаться как по строго регламентированному «графику», так и чисто спонтанно, по инициативе одного из членов семьи. Обычно причиной совершения зийарат (зачастую «спонтанного»), особенно могилы умершего предка является сон человека, которому мог присниться умерший (предок или святой). Об этом свидетельствуют наши многочисленные полевые материалы. У исследователя нет права не доверять личным ощущениям объектов исследования, тем более, если речь идет о психо-физических состояниях «агентов культа», для которых сон не виртуальная или абстрактная материя, а вполне конкретное ощущение одной из своих религиозных обязанностей. Таким образом, для объектов наших исследований приснившиеся Султан-баба, Шиблий, Токпак-ата и др. святые сами по себе своим существованием становятся причиной паломничества к ним.

Итак, рассмотрим конкретные психологические и ритуальные составляющие зийарата. После того, как паломники пребывают на святыню, они попадают в т.н. «профаную зону», то есть, где сосредоточены хозяйственные постройки святыни (архитектурно-археологического комплекса). Первый акт собственно действия начинается обычно с совершения обряда «ийис» (буквально «запах»). Об этом ритуале и его сакральном контексте упоминал еще Абу Райхан Беруни⁴⁴³. То есть на масле жарятся лепешки *жайман*, чтобы «запах дошел до духов усопших». Их жарят с утра, обычно в количестве 7 шт. (тоже сакральная цифра!). Одновременно жарятся *бауырсаки* (тестовые комочки). Это угощение раздается окружающим, либо отдается помощникам шейха (хранителя мазара), который должен распределить изготовленное среди бедных. Иногда готовятся блюда более основательные, вроде еды из жертвенных баранов и др.

Затем начинается условно ритуально-сакральная часть зийарата. Читается аят из Корана за упокой души приснившегося предка или святого с просьбой совершить зийарат к его могиле. Члены семьи (не обязательно все) идут совершать собственно главный ритуал зийарата – паломничество к могиле святого. Каракалпаки, как и другие соседние народы, совершают трехразовые круговые движения (таваф) вокруг могилы, обычно против часовой стрелки. У могилы специально поставленный чтец Корана (кари) читает фрагмент из Корана за упокой души лежащего в могиле. Это основная часть зийарата, которая остается почти без изменений на протяжении многих поколений. Зийарат может сопровождаться и другими ритуальными действиями: прикосновение к надмогильному сооружению руками, растиранием «святой пыли» на лбу, причитаниями, испрашиваниями каких-то конкретных просьб и т.д. Эти действия подробно описаны в исследованиях⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Беруний Абу Райхон. Қадимги халқлардан қолган ёдгорлиқлар. Танланган асарлар. I том. Тошкент: Фан, 1968.- С. 281.

⁴⁴⁴ Библиографию см.: Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных ... 352 с.

Зийарат к могиле предка или на мазар святого в принципе сходны по составляющим. Культ святых основан на вере в «чудеса» или чудесное предвидение (*карама/карамат*) святых, в нашем случае ишанов. Эта вера после физической смерти ишана у его почитателей оставалась, а во многих уголках исламского мира, вопреки критике некоторых богословов, породила собственноручно культ «святых мощей»⁴⁴⁵. Известно, что многие ишаны при жизни занимались врачеванием. Это обстоятельство тоже порождало веру в то, что способности живого вполне «продолжались» и после его смерти, обретая форму веры в способность одарить «благом» (барака) могилы святого.

Потомки ишанов также прикладывали усилия для поддержания веры в чудодейственность «мощей святого» среди простых верующих, не обремененных, как правило, религиозными знаниями, либо предпочитающими отвергать рациональное объяснение, когда речь шла о культе умерших предков или святых. Причем, эти же потомки внушали, что способность к передаче силы «карамата» или «барака» передается по наследству и что они – потомки, и есть те «избранные», наследующие его барака (духовную силу) своего святого предка и даже обладали способностями быть «посредниками в передаче его духовного могущества»⁴⁴⁶.

Особый ритуал, связанный с архитектурными комплексами, сложенными вокруг могил святых, связан с суфийскими обрядами, например, зикром (поминованием заданных формул или имен Аллаха). Пример с участием исполнителей зикра на святынях городища Миздахкан описывал в 40 годы XX в. Ю.Кнорозов⁴⁴⁷. Случай совершения аналогичного обряда – лечение через суфийский зикр у туркмен – был описан В.Н.Басиловым⁴⁴⁸. Обряд у мазаров, описанный Ю.Кнорозовым, можно, на наш взгляд, рассматривать в качестве одной из составляющей ритуала паломничества не только в середине XX века, но и в более древние эпохи⁴⁴⁹.

Ниже, кроме упомянутых комплексов (святынь), в качестве примеров мы берем те объекты, которые упоминаются в источниках или записках путешественников с давних времен с описаниями особенностей культа, его «профессиональной ориентации» (то есть как покровителей определенной профессии), степени популярности и т.п. Эти объекты преимущественно связаны с мифическими личностями, или мнимыми местами захоронений выдающихся персон прошлого.

Наиболее популярными местами паломничества такого типа являются комплекс Султан Увайс-баба, Токпак ата (в источниках иногда встречается

⁴⁴⁵ Тримингем Дж.С. Суфизм, сс. 65-67, 79-83.

⁴⁴⁶ Мокеев А.М. К вопросу о роли чудотворства суфийских шейхов в процессе исламизации населения Кыргызстана. / Кыргызстандагы мазар басуу: Талас тажрыйбасы негизинде. Бишкек, 2007. С. 415.

⁴⁴⁷ Кнорозов Ю.В. Шаманский зикр в подземельях Мазлумхан-Сулу // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. Сс. 91-96.

⁴⁴⁸ Басилов В.Н. О происхождении туркмен – ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва. 1975. Сс.158-163.

⁴⁴⁹ О зикре на Миздахкане упоминается в кратко описанном выше вакфном документе 1323 года.

написание «Тохмак ата»), Шиблий ата, Кабаклы ата и др. Кладбище «Багдад» также одно из средневековых памятников, «до революции» посещали, особенно по пятницам, женщины и мужчины, в основном, больные в целях исцеления⁴⁵⁰.

Султан-Баба. В истории много примеров, когда образ (имена) того или иного «святого» кочует в широком географическом пространстве. Одним из ярких примеров подобного рода в Каракалпакстане является мазар Султан-Баба, расположенный на территории современного Берунийского района Каракалпакстана, связанный с именем Увайса Карани, который, согласно преданию, был одним из последователей Пророка и жил во время четвертого халифа (преемника) ‘Али ал-Муртада (ум. в 651). Его полное имя (в местной фонетике) Увайс ибн Омир ибн Жуз ибн Малик ибн Амр ал-Муроди ал-Карани⁴⁵¹. Согласно легенде, он проживал в селении Карайн в Йемене. Отсюда его второе имя-прозвище – Увайс ал-Карани. Он родился в 625 г., погиб в возрасте 32 лет в бою при Сифре, сражаясь в рядах войска Халифа Али против войск Муавии. Был погребен в селении Софа в Сирии. Его погребение на описываемом здесь комплексе, очевидно, символическое⁴⁵².

Относительно мазара Султана Увайса Карани обнаруживаются сведения как в агиографических сочинениях, так и в научной литературе⁴⁵³. В XIX веке Вамбери описывал это место: *«На одной вершине этих гор якобы находится могила Овейса Карейне, знаменитое место паломничества в Хиве [ханстве], и вдали различны несколько строений, которые велел построить Рахимберды-Бек для удобства паломников. В стороне от нее видна Мунаджат даги (Поклонная гора), которую называют местом упокоения святой по имени Амберене [мать Амбара]»*⁴⁵⁴.

По преданиям, изложенным преимущественно в суфийской агиографии, ал-Карани не видел Пророка, однако тот однажды явился к нему во сне и наставил на путь Истины. С тех пор, собственно, традиция «наставление Пророка» или другого авторитетного лица «без прямого контакта» (напр., во сне) называется по имени ал-Карани: «увайси». То есть получение духовного наставления непосредственно от Пророка или авторитетов ислама без непосредственного контакта с первоучителями. Например, знаменитый эпосим братства Накшбандийа Баха’ ад-Дин Накшбанд тоже считался «увайси», поскольку получил назидания в видениях от самого основателя братства ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани (ум. в 1220). Существовало суфийское брат-

⁴⁵⁰ Шалекинов У. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района в прошлом и настоящем / Материалы и исследования по этнографии каракалпакцев. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Москва: Изд-во АН СССР, 1958. С. 355.

⁴⁵¹ Ўзбекистон обидаларидаги битиклар... С. 156.

⁴⁵² Бабаджанов Б. ва бошқалар. Ўзбекистон обидаларидаги битиклар. Қорақалпоғистон. Тошкент: Uzbekistan Today, 2015. Сс. 156-157.

⁴⁵³ Аминов Х. Султон Увайс бобо. Тошкент: Мовароуннахр, 2004 – 64 б.; Хожаниязов Г., Юсупов О. Каракалпакстандагы мухаддес орынлар. Нокис: Полиграф, 1994; Imaginary Muslims: The Uwaisi mystics of Central Asia. New York. New-York University Press. 1993.

⁴⁵⁴ Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Павлодар. 2006.- С.99.

ство «Увайсийа». Видимо, этот комплекс связан с именем одного из лидеров этого братства и позже стал отождествляться с именем самого Увайсал-Карани⁴⁵⁵.

Трудно сказать, в какое время появилась его нынешняя символическая могила. Существует мнение, что первое сооружение было построено во времена Султана Мухаммада Хорезмшаха, однако было разрушено во время нашествий войск Чингисхана. Результаты исследований ученых показали, что первое строительство на территории комплекса относится к XII-XIII вв., о чем свидетельствуют следы строительства, а также посуда на СВ стороне мавзолея, некоторая из которых хранится в музее в г. Хиве. Начатые в 1980 годы реконструкционные работы были завершены в 1991 году⁴⁵⁶.

В 1806 г. хивинский хан Елтезер/Ильтузар строит новое здание. Последнее строительство (надмогильного мавзолея) относят к хивинскому хану Аллакули (1820-1846). Возведение мазара Султан-баба также связано с легендой об Аллакули хане, которому этот святой явился во сне по дороге из дальней поездки обратно в Хиву. В результате хан выделил средства для строительства и благоустройства комплекса⁴⁵⁷.

Это место притягивало, как можно предположить, большое количество паломников. Комплекс включает в себя небольшой мавзолей Вали Аталык – к северо-западу от ансамбля. К западу на горе расположены мавзолей Чинар бобо, хауз и баня. Согласно легенде, здесь же рядом расположена могила «Амбар ана». Эта святая считается покровительницей женщин. Водоем (хауз) мазара также является объектом почитания. Согласно популярной в Хорезме легенде, святая Амбар-она доила спустившуюся к ней с гор дикую козу. Считается, что омовение водой хауза, расположенного рядом, совершаемое паломниками, помогает от бесплодия. Собственно, зийарат паломники начинают с могилы Чинар-бобо, затем идут к главной усыпальнице. Согласно поверью, Чинар-бобо был устазом (духовным наставником) Султана Увайс бобо. Поклонившись Чинар-бобо, паломники идут к могиле Амбар-она⁴⁵⁸. Интересным элементом ритуала паломничества на Султан-баба является составление небольших «пирамид» из камней. Со временем здесь набрались огромные каменные груды, а каждый камень воспринимается как «камешки желаний», оставленные паломниками.

Исследования русских ориенталистов содержат некоторые дополнения и уточнения относительно истории строительства мазара. Судя по данным упомянутого А.Куна, мавзолей над Султан Увайс-баба построил не Аллакулихан. Исследователь пишет: *«Урочище Рахман берди бий базар состав-*

⁴⁵⁵ Ўзбекистон обидаларидаги битиклар... С.157.

⁴⁵⁶ Хожаниязов Г., Хакимниязов Ж. Султан Увайс бобо (некоторые новые археологические материалы) // Вестник Каракалпакского государственного университета. 2016. № 2. Сс. 60-62.

⁴⁵⁷ Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2007 г. Информатор Уктам мулла, мазар Султан баба. Берунийский район.

⁴⁵⁸ Хожаниязов Г., Хакимниязов Ж. Указан. соч... Сс. 63.

ляет обделенные земли, принадлежащие потомкам визиря Ала-Кули-хана, Рахман-берди бия... В нем насчитывается до 100 домов, 50 лавок и за крепостной стеной небольшая базарная площадь... В урочище насчитывается до 12 урмов (хуторов); народонаселение его чрезвычайно разнообразно: здесь можно встретить узбека, сарта, киргиза, каракалпака и даже туркмен... В горах Султан Овейс, окаймляющих урочище с северной стороны, находится гробница святого – Султана Ваиса. Над гробницей Султана в горах Рахман берди бий построил мавзолей... Для поддержания гробницы, строители завещали вакф: несколько лавок в Бий-базаре (сокращенное название Рахмен-берди бий-базара) и участок земли»⁴⁵⁹.

Сегодня кладбище Султан-баба представляет собой целый комплекс с довольно развитой инфраструктурой: мечеть, обслуживающий комплекс, «святой пруд», торговые центры, пункты питания, гостиница и т.д. Судя по значительному количеству паломников, он является одним из самых почитаемых мест в низовьях Амударьи.

Токпак-ата. Еще в 60е годы XX века знаменитый путешественник и разведчик Арминий Вамбери, посещая низовья Амударьи, писал, что вблизи устья реки Амударьи население «совершают паломничество к гробу [мазару] Токмак-баба». Он считался покровителем рыбаков, покоем под небольшим мавзолеем, «внутреннее помещение которого хранит оставшиеся с глубокой древности одежду и утварь святого, среди них один котелок служит предметом особого почитания; рассказывают, что даже русские, которым легко приплыть сюда на пароходах, на этот остров высаживаются очень редко, а если и приходят, то исполненные невольного почтения, и никогда не касаются этих реликвий»⁴⁶⁰. При этом Вамбери указывает, что большинство паломничеств совершаются именно в весеннее время.

Токпак-Ата, как остров с мазаром святого, упоминается в работе Генри Лансдела (Henry Lansdell). При описании островов на Аральском море он пишет, что «третий остров Токпак ата получил свое название от гроба [гробницы] святого, найденного на нем»⁴⁶¹.

Информации о личности Токпак-ата не много. Самые ранние сведения о нем встречаются в произведениях Жийен жырау (XVIII в.) и Кунходжи (XVIII-XIX вв.), в которых упоминания очень ограничены: «Токмактан ести қатты жел» («Дует сильный ветер со стороны Токмака»), «Буннан бардым хәзирети Токмакқа»⁴⁶² («Посетил я хазрата Токмака»). Однако это лишь упоминание этого места как топографического объекта.

Местное население и паломники полагают, что Токпак ата, Бурахан ата и Хаким ата являются учениками Ходжа Ахмада Йассави. По легенде, когда Токпак ата попросил у Ахмада Йассави «разрешение» (иршад), тот ответил,

⁴⁵⁹ Кун А. Культура оазиса низовьев Аму-Дарьи ... С. 238.

⁴⁶⁰ Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Павлодар, 2006. С. 107.

⁴⁶¹ Lansdell H. Russian Central Asia including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. Vol. 1. London. 1885. P. 430.

⁴⁶² Хожаниязов Г., Юсупов О. Каракалпакстандагы мухаддес орындар. Нөкис. 1994. С. 42.

что еще рано и что Токпак еще молод. Обидевшись, Токпак уплыл на лодке через Арал, где и утонул. Местом погребения стало то место, куда доплыло его тело. Материалы, из которого построены более древние сооружения на комплексе, можно датировать XVIII в. В 1992 году на средства почитателей построен новый мавзолей с куполом⁴⁶³.

Также имеются другие легендарные сведения о Токпак ата в дневных записках Бутакова, побывавшего на острове Муйнак в 1848-1849 гг.⁴⁶⁴. Однако и они не добавляют ничего нового к другим сведениям, ограничиваясь констатацией популярности этого места.

Этнограф Х.Есбергенов в прошлом веке записывал информацию, согласно которой Токпак ата (в его записях Тохмак ата) «в действительности звали Абдираман Дагхакий. Абдираман – имя, а Дагхаки – родовая нисба по названию народа, из которого святой происходил («Тохмак» было его прозвищем). По легенде город дагхаков вместе с населением был «погребен» под воду в давние времена. Если море спокойное, а вода прозрачная, остатки того города можно увидеть под водой. По этой легенде учитель посадил Тохмака на лодку и благословил его, сказав остановиться и обитать там, куда лодка сама приплывет⁴⁶⁵. В другой работе о городе Кунграде Х.Есбергенов приводит немного иную информацию: Токмак ата (Абдурахман Тахмакий), Хаким-ата (Хаким Сулайман) были родом из Адака. Абдурахмана прозвали «Тахмакий», потому что он говорил стихами... Поэт Т.Жумамуратов в свое время указывал, что на надгробии Тохмак-ата была надпись: «Хаслымды сорасаң адак ишинде, ала бүйрек едим акжар ишинде...» (Коль спросишь откуда я родом – я из Адака, был я «пятнистым» среди белых). Он также указывает, что в книге «Бақырған» приводятся строки «Адағу құл Сулайман Хәким сөзі» (Эти слова раба Адака – Сулаймана Хакима). Это все, как полагал исследователь, указывает на происхождение их из Адака⁴⁶⁶. Этимология слова «Адак» – устье реки. В.В.Бартольд локализует город Адак далеко к западу от Ургенча по дороге в Хорасан, Я.Г.Гулямов локализует Адак в низовьях Дарьялыка, к западу от г. Везир и датирует его XV в.⁴⁶⁷. Хивинские историки считают, что город Адак утонул в водах Аральского моря⁴⁶⁸. Х.Есбергенов идентифицирует его с крепостью Ак-кала на южном чинке Устюрта⁴⁶⁹.

С такими же неопределенностями мы сталкиваемся и в попытках реконструкций биографий и особенностей культа других святынь и погребенных

⁴⁶³ Там же.

⁴⁶⁴ Шалекенов М.У. Взаимоотношения народов Приаралья в XVIII – XIX вв. – С.368.

⁴⁶⁵ Есбергенов Х. Полевые записи №22 за 1957 г. Информатор Есенов Ажинияз. //Полевые материалы историко-лингвистической экспедиции КККНИИ АН УзССР под рук. К.и.н. Шалекенова У.Х. за 1957 г./ ФБ ККОАНРУз, Инв.: 37397, с. 101.

⁴⁶⁶ Есбергенов Х. Коңырат. ... С. 42.

⁴⁶⁷ Гулямов Я.Г. История орошения Хорезма. С. 173.

⁴⁶⁸ Мунис Ш., Огахий М. Фирдавс ул-икбол (Бахтлао боғи). Тошкент: O'qituvchi, 2010.- С. 232.

⁴⁶⁹ Есбергенов. Там же. С. 40-41.

в них мифических и реальных персонажей. Например, согласно преданиям, Даулет ишан – известный представитель духовенства каракалпаков из местности Ак-кала, следуя «указаниям» приснившегося святого, вместе со своими мюридами находит его останки и решает перезахоронить их на том месте, где находится мазар по сей день⁴⁷⁰.

Кабаклы-ата. Кладбище с таким названием находится на территории Караузякского района, не так далеко от бывшего побережья Аральского моря. Это родовое кладбище в основном муйтенов. Здесь имеются также захоронения представителей других каракалпакских и казахских родов. К настоящему времени конкретных исторических письменных сведений об этом месте не обнаружено. В народных легендах настоящее имя Кабаклы ата – Сифатдин Юсуп⁴⁷¹. Название «Кабаклы» (букв.: «Тыквенный») произошло от того, что вокруг кладбища якобы всегда ходил старец с тыквенным кувшином за спиной. На кладбище Кабаклы ата захоронены видные деятели, в том числе известные каракалпакские поэты Жийен жырау (XVIII в.) и Отеш шаир (XIX в.). Существует серия легенд о персоне «Кабаклы ата», в которых фигурирует пожилой мужчина без одежды, о том, как он благословил один из родов муйтенов и т.д.⁴⁷².

Одноименная местность Кабаклы / Каваклы упоминается в литературе между Бухарой и Петро-Александровском, возможно в районе Чаржуя. Авторы приводят другое название руины крепости Уч-Керан как Каваклы⁴⁷³.

Шиблий ата. На территории Кегейлийского района современного Каракалпакстана есть кладбище «Шиблий шайх». В народе часто употребляются «Шиблий ашык» или «Шиблий ата». Место это связано с персоной, известной в истории суфизма личности Абу Бакром аш-Шибли (ум. в 945 г.н.э.) – ученика Джунайда Багдади⁴⁷⁴. О поэзии Шибли, отличавшейся воспеванием любви к Создателю, писал Е.Э. Бертельс, который приводит отрывки из его сочинений:

*«Расплавлялось мое тело от того, что в моем сердце,
И расплавилось мое сердце от того, что в теле.
Перережьте вервь мою, а если хотите, свяжите,
Всякое дело, от вас, для меня прекрасно,
Люди уверились в том, что я – влюбленный,
Не знают они только, к кому моя любовь»⁴⁷⁵.*

⁴⁷⁰ Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2003 г. Информатор О.Омирбаев. Муйнакский район; № 4 за 2003 г. Информатор Каримов Уснатдин ишан; Его же: Полевые записи № 5 за 2005 г. Информатор Имамурат Генжемурат улы. Караузякский район.

⁴⁷¹ Хожаниязов Г., Өсербасев Н. Караөзек жылнамасы. Нөкіс: Qaraqalpaqstan, 2014.- С. 94.

⁴⁷² Карлыбаев М. Полевые записи №1 за 2005 г. Информатор Базарбай Курбаниязов, Тахтакупырский район.

⁴⁷³ Lansdell H. Russian Central Asia including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. Vol. II. London. 1885. P. 214.

⁴⁷⁴ Назаров М. Машойихлар хикмати // Қалб кўзи. 1997. 19-ноябр.

⁴⁷⁵ Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965. С.46.

Употребляемое вместе с именем слово «ашык» (‘ашик) также напоминает тему любви применительно к персоне Шиблий ата и той школе «влюбленных в Аллаха», которую он и его учитель представляли. Кладбище Шиблий ата упоминается и в письменных источниках XIX в. В частности, в числе вакфной земли вышеуказанного Атаулла ишана числится и мазар Хазрата Шайх Шиблий в местности Кумозек⁴⁷⁶ (территория Халкабада, Кегейлийский район, Каракалпакстан).

Рядом с мазаром Шиблий ата находится другой, не менее почитаемый мазар святого Гаип ата. Рассказываемая паломникам легенда о них содержит любопытные сведения, которые одновременно легитимируют «святость» этого места и регулируют порядок посещения этих мазаров: «Гаип ата в далеком прошлом был «даргаши» (паромщик). Однажды ему приснился Шиблий ата, который ему во сне сказал, что лежит он под водой там, где он помогает людям переправляться через канал [то есть на переправе]. Гаип ата не обращает внимания на сон. Но однажды, когда он переправлялся на пароме, его шест, с помощью которого он управлял паромом, застрял посередине реки. Ему показалось, что за конец шеста кто-то сильно ухватился. Тут ему привиделся Шиблий ата, который таким образом «указал», что он лежит именно здесь, на дне реки, и что Гаип ата должен перезахоронить его. Люди же, по указанию Шиблий ата, должны будут сначала посещать мазар самого Гаип ата, а уж потом Шиблий ата. Гаип ата достал из-под воды тело, которое, согласно легенде было нетленным, и перезахоронил в другом месте...»⁴⁷⁷.

В этой легенде оговорен порядок паломничества, так сказать, по «заслугам»: Шиблий дал установку – люди должны совершать паломничество сначала к Гаип ата, а уж затем к Шибли.

В 1992 году на месте старых гробниц почитатели построили новые. Среди современных почитателей уже складываются новые легенды. Так строители, не следуя порядку паломничества (а значит завещанному «рангу» святых), сначала начали строительство над могилой Шиблий ата, так как она была более ветхой. Очевидцы рассказывали, когда начали строить купол мавзолея, случился пожар: молния ударила о дерево, которое «в прошлом» по легенде было тем самым шестом Гаип ата, за который «ухватился из-под воды Шиблий ата». Строители восприняли это как знак недовольства святых за нарушение установленного порядка (напомним, что по завещанию сначала люди должны почтить память Гаип ата, а затем Шиблий ата). После этого стройку прекратили и начали строить новую гробницу над могилой Гаип ата.

По сей день паломничество совершают в заведенном порядке: сначала мазар Гаип ата, затем мазар Шиблий ата. А новая легенда вновь поддерживает старинные представления и восприятия паломников.

⁴⁷⁶ НАУз ф. И-17, оп. 1, д.32696. л.300.

⁴⁷⁷ Карлыбаев М. Полевые записи №4 за 2002 г. Информатор – Сапарбай Усманов, пос. Халкабад.

Таких святых мест, которые почитались каракалпаками и другими народами региона имелось в каждом мало-мальски значимом ауле (Диуана-Опырык – местное звучание Девонаи Бурх, Гайб-ерен – кладбище, связанное с 40 чильтанами, мазар хазрата Хизр и др.⁴⁷⁸). Эти места почитались всем населением, независимо от их этнического бэкграунда. Одновременно многие святые места в Каракалпакстане связаны с именами конкретных личностей, особенно с ходжами (к прим., мазары указанных ишанов и др.).

При изучении вопроса о паломничестве или о культе святых можно обнаружить довольно интересные детали. В первую очередь обращают на себя внимание сюжеты легенд. Большинство из них – кочующие. Такие же легенды можно встретить как в самом фольклоре в виде сказок, так и в истории пророков, либо в Коранических сказаниях. Или другой пример: в легендах главного героя часто «доставляет» в то или иное место верблюд (чаще белый) или бык. Эти животные будто бы останавливаются самостоятельно в определенном месте, и именно на нем впоследствии возникает культовый объект – мечеть и/или мазар того самого святого (Хаким ата, Каракум ишан, Азлер-баба и др.).

Другой часто встречающийся сюжет в легендах о святых – это фигура донаторов, которыми почти всякий раз выступают хивинские ханы, а в большинстве случаев Аллакули хан. Согласно преданиям, по их указу были построены мавзолеи на могиле Султан-баба, Кошкар ата, Токпак ата и др. Складывается впечатление, что Аллакули хан был своего рода «подвижником» культа святых. Надо сказать, что в бытность ханства его отца народ был до предела разорен, тогда как в годы правления Аллакули хана заметно некое затишье (за исключением восстания каракалпаков 1827 – г. – в первые годы правления хана), сопровождавшееся массовым строительством, восстановлением ваكфов упомянутых и ряда других святынь, новым строительством и их благоустройством⁴⁷⁹.

Конфигурации ритуалов паломничества на разных святых почти одинаковы, но некоторые элементы имеют вариации, в зависимости от географических и этнических факторов. Наблюдения показывают на незначительные со стороны различия в действиях: на севере, где проживают в основном каракалпаки и казахи, люди обходят мазар (тавваф) или другой объект поклонения 3 раза. Притрагиваются руками, лбом, а иногда даже целуют порог или другой предмет, имеющий отношение к святому. На юге и там, где в основном, проживают узбеки, паломники заходят внутрь мазара и обходят один раз само сооружение изнутри справа от входа и притрагиваются к могиле святого (насколько допустимо) руками и лбом, и также целуют.

Мы рассматриваем бытующие до сих пор легенды вокруг «святых персон» как продукт фольклорного и отчасти как литературного осмысления приду-

⁴⁷⁸ Каракалпакстандагы естелик қәбиристанлар./ Таярлаган: Хожаниязов Ғ. Нөкис. Эрман, 1992. – 22 б.

⁴⁷⁹ См. Бабаджанов. Эпиграфика. С. 26-32, 124-126.

манных или действительных деяний святого, который становится не просто примером для «правильного поведения», но и невидимым наблюдателем деяний мирян. Причем, традиция культа святых часто «дублирует» места мнимых погребений не только известных в мире столпов религии (особенно суфизма), но и условно «локальных» святых, таких, как Кабаклы, Кошкар, Токпак и других. Их святыни встречаются и в других районах современного Каракалпакстана и Узбекистана. Нередко «святыни» образованы вокруг могил конкретных персон, прежде всего суфиев, имена которых уже забыты, их исследователи восстанавливают по сохранившимся источникам или вакфным документам. Так, например, одно из самых часто посещаемых мест для зийарата – Мазлумхан Сулу, который в действительности был ханака Шейха Сулаймана Хаддади (ум. в 1343?). Археологи Каракалпакстана предполагают, что ханака Сулаймана Хаддади Мусеви (Белая ханака) находится рядом с Жоме мечетью на возвышенности Мазлумхан-Сулу. Однако, судя по исследованиям Б.Бабаджанова, ханака топографически и по описаниям в вакфнаме (фи хуфрату-л-кабир – в большом углублении) соответствует мавзолею Мазлумхан-Сулу⁴⁸⁰. Этнограф Кнорозов описывает в деталях совершаемый туда обряд зийарата.

С испокон веков святые места являлись важной частью повседневных и циклических ритуалов каракалпаков. По крайней мере, для самих вершителей этих ритуалов мазары – это особые центры, которые придают определенный смысл их верованиям и менталитету. Напомним о мнении советских этнографов, резко осуждавших такие проявления рудиментов «отсталого мышления» паломников. Вновь напомним и о позиции богословов-пуристов, которые еще дольше (на протяжении почти 1300 лет!) критикуют собственно культ святых и особенно все обряды зийарата. Однако он остается, а всесторонняя критика, как это ни парадоксально, в лучшем случае может несколько изменить его порядок и отвергнуть какие-то из действий (например, возжигание свечей на могилах). Однако покуда зийарат сохраняет свои социальные и религиозные функции, внешняя критика не в силах упразднить его. Тем более, что зийарат не существует сам по себе. Он тесно и тысячами нитей связан с частью духовного наследия народа. Речь идет о преданиях и легендах, связанных с местами поклонения, которые до сих пор передаются и пересказываются именно на мазарах, а значит остаются одним из источников духовной пищи (как бы скептически ее не воспринимали обладатели рационального мышления и богословы-пуристы) простых мирян.

⁴⁸⁰ Мы благодарим д.и.н. Б.Бабаджанова за предоставление рукописи его не опубликованной работы (в печати) «Вакфный документ ханака Шейха Сулаймана Хаддади».

ГЛАВА IV.

ИСЛАМ И ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ. МУСУЛЬМАНСКИЕ МОТИВЫ В ЛИТЕРАТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ КАРАКАЛПАКОВ

4.1. Ислам и письменные источники каракалпаков

Книжная (письменная) культура каракалпаков относится к ряду научных проблем, которые не изучены в полной мере. Еще меньше исследован корпус письменных источников, имеющих отношение к исламу. Хотя «исламский компонент» естественным образом обнаруживается практически во всей литературе или зафиксированном в письменном виде устном творчестве рассматриваемого периода, независимо от жанра и направлений (поэзия, сказания, пословицы и т.п.).

Поэтому религиозная составляющая (независимо от догматической сомнительности с точки зрения строгого толкования религии) это обязательный элемент в любой продукции культуры, как это отмечал в свое время Пьер Бурдьё. Хотя как раз это замечание почти полностью разрушает его подход к оценке иерархии религиозных служителей и «мирян» (простых верующих). Ученый полагал, что при иерархичности религии «религиозные специалисты» (богословы) выступают как легитимные «производители» религиозного капитала (в виде этики, норм поведения, законов и т.п.). Этот статус позволяет им повсеместно руководить рядовыми верующими⁴⁸¹. Однако авторы эпосов или, например, авторы народных сказаний не являются сословием богословов. Тем не менее в их творчестве религиозный компонент обретает собственный смысл, также активно влияя на формирование личной этики «потребителей» этого творчества (мирян).

Исходя из этого теоретического посыла мы рассматриваем письменные источники как часть исторического и культурного наследия в самом широком понимании этих определений. Если даже это классические труды (например, поэтические сборники), их роль в формировании духовности и форм религиозности (например, в случае мистической поэзии) должна быть оценена адекватно.

Народная память сохранила множество рассказов о том, что количество рукописей как в библиотеках медресе, так и в частных коллекциях каракал-

⁴⁸¹ Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Ин-т экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 2005. Сс. 17, 24-26 и далее.

паков было весьма значительным. Одним из крупных книгохранилищ региона была библиотека медресе упомянутого комплекса Каракум ишанов, о чем свидетельствуют разные устные сведения. В частности, Каракалпакский республиканский краеведческий музей имел большую коллекцию рукописей и старопечатных книг, которые считались принадлежавшими Каракум ишанам. О ее судьбе сохранились только рассказы Полата Бегимова (сын известного каракалпакского государственного и литературного деятеля Асана Бегимова), пересказавшего нам сообщения его матери – Калжан апа, которая возвращаясь домой из школы, стала очевидцем того, как сжигали книги ишанов в девяти (!) юртах⁴⁸².

Едва ли не единственным автором, посвятившим свои труды изучению письменного (книжного) наследия народов Каракалпакстана является академик Х.Хамидов – автор работ по истории каракалпакского языка, которые имеют важное научное значение. Ниже мы опираемся на его исследования и попытаемся их продолжить с точки зрения задач и подходов нашего исследования.

В настоящем разделе мы предложим краткий обзор сохранившихся в Каракалпакстане и частично изученных учеными арабграфических книг и рукописей. Хронологически они охватывают исследуемый нами период. В качестве основного объекта использованы коллекции Каракалпакского отделения Академии наук Узбекистана, а также частных владельцев, зафиксированные во время полевых работ автора. Изучение велось на предмет определения названий, содержания печатных (главным образом литографий) книг и рукописей, обнаруженных во время экспедиций. Хорошим подспорьем для нас стали как подготовленные к изданию, так и изданные каталоги музейных и библиотечных коллекций⁴⁸³. В этот же круг вошли отдельные труды, посвященные описанию содержания книг и рукописей⁴⁸⁴.

Для начала обратимся к ремаркам путешественников, оставивших свидетельства по исследуемому периоду. Например, в 1875 году Риза-Кули-Мирза, который посетил «земли каракалпаков», свидетельствовал: «*Книги, виден-*

⁴⁸² Карлыбаев М.А. Полевые записи № 1 за 2009 г. Город Нукус, Информатор – Полат Бегимов. Его мать Калжан апа, дочь Матим палвана, по мужу Бегимова, училась в мечети (мектеб – авт.) Каракум ишана. После водворения советской власти она продолжила учиться в новой школе. По ее рассказу, однажды, когда она возвращалась домой из школы, арба, на которой они ехали, сломалась и они вынуждены были заночевать. Другие уехали дальше. В одном из этих арб уехал некий Исмаилов из Тамды, который был назначен секретарем райкома в Караузяк. По пути в местности Шахаман их застал разбойник Избанакаракшы (выступавший против Советской власти). Он убил Исмаилова, а юрту, где он остановился – сжег. После этого случая начались разбирательства, и «советские ответственные лица» собрали эту библиотеку в 9 юрт и все сожгли.

⁴⁸³ Отчет о научно-исследовательской работе «Подготовка к изданию каталога Фонда восточных рукописей и литографий Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан» (заключительный). Нукус, 2011. 41 с./ Текущий архив ККНИИГН ККОАНРУз; Muminov A., Szuppe M., Idrisov A., Ziyodov Sh. Manuscripts en écriture arabe du Musée régional de Nukus. Roma. 2007. – 282 pp.

⁴⁸⁴ Хамидий Х. Шыгыс тиллериндеги жазба дереклер хэм XIX әсир каракалпак шайырлары. Нөкис: Билим, 1991.- 212 б.; Хамидов Х. Рукописное наследие Бердаха. Нукус: Билим, 1995. - 184 с.

ные мною в тамошнем училище [медресе – М.К.], следующие: Алкоран, печатанный в г. Казани в начале нынешнего столетия; мухтасер-Вакаге, очень старая, духовного содержания, писанная в Бухаре; Хафиз, писанный в Чимбае в 1286 г. гиджры; Наваи, книга джигатайская, писанная в Бухаре, 1250 г. гиджры. Кроме того, я привез еще три книги, которые мною представлены в Императорское Русское Географическое Общество»⁴⁸⁵. Содержания этих книг Риза-Кули не указывает. Обращаем внимание на то, что среди книг библиотеки медресе хранились не только Коран, или известное и упомянутое выше сочинение XIV в. по фикху – «Мухтасар ал-Викайа» ал-Махбуби ал-Бухари, но и сочинения (скорее всего стихотворные диваны) Хафиза Ширази (1321-1390) и Наваи (1441-1511). Надо полагать, что библиотека была гораздо богаче, и Риза-Кули лишь вспомнил при письменной фиксации известные ему сочинения, наверняка не забыв местных авторов, в том числе сборников баязов (мистических или литературно-исторических поэм).

О том, что в это время баязы и другие литературные произведения записывались и переписывались и буквально «ходили» в народе (как популярные сюжеты устного творчества), свидетельствуют другой путешественник по Средней Азии Арминий Вамбери и его помощник Исхак Мулла. При этом известно, что Вамбери увез с собой коллекцию рукописей, среди которых была самая распространенная в то время поэма «Юсуф и Ахмед»⁴⁸⁶. Поэма, как известно, в сюжетном отношении связана с общетюркским эпосом «Алпамыш» и была популярна среди народов Хорезма, в том числе и у каракалпаков. Произведение до сих пор фиксируется как в письменных, так и устных версиях, и на сегодня является частью каракалпакского фольклора. Вамбери перевел ее на немецкий язык и опубликовал в Будапеште в 1911 г.⁴⁸⁷ О том, что Вамбери (Рашид хаджи – так он представлялся в Средней Азии) увёз с собой рукописи, свидетельствуют и куплеты Исхака Муллы, который вместе с ним уехал в Европу. Исхак Мулла был родом из Кунграда (ныне Республика Каракалпакстан), с которым Вамбери-Рашид Хаджи познакомился в Хиве, столице Хивинского ханства. Исхак Мулла повествует:

Рәшийд хажы билән юрдик аралап
Көлгә куйған дәръяларын жағалап
Өтмишләрин изләп тапдық сорағлап
Баязнама⁴⁸⁸ яздық муйтән елиндә»

⁴⁸⁵ Риза-Кули-Мирза. Там же... С. 483.

⁴⁸⁶ Камалов С. Вамбери о каракалпаках // Заключительный научный отчет по проекту № 138-02 Фонда поддержки фундаментальных исследований АН РУз «Изучение истории каракалпаков в контексте центральноазиатских исследований за рубежом». Ташкент. 2003. С. 39.

⁴⁸⁷ Камалов С. Вамбери каракалпаклар тууралы. Нөкис. 1995. С. 25-26.

⁴⁸⁸ Баязнама – песнь.

*Вместе с Рашид Хаджи мы путешествовали,
Вдоль рек, которые текли в озёра
Распрашивая, интересовались историей,
И записывали Баязы в стране муйтенов (род каракалпаков)*

Нәсийп тартып бизләр бул елгә келдик
Ел халкының иззәт хурмәтин көрдик
Қысса дәстан жыйнап уйгә жөнәлдик
Бизләрди сыйлады муйтән елиндә⁴⁸⁹

*Привела судьба нас в этот край
Видели мы гостеприимство и почет людей,
Собрав разные дастаны, вернулись домой,
Оказали нам гостеприимство в стране муйтенов*

В другом произведении Исхак Мулла «Хош енди» (Прощайте) писал:

Сапарда йолдашым Рәшийд хажы
Бул адамның Қоңыратта питти мутәжи
Арбаға юк болды китаплар ўәжи
Қысса дәстан саўға қылғанлар хош енди»

*В пути мой спутник Рашид Хаджи
В Кунграде исполнились все пожелания этого человека,
На арбу загрузили мы груду книг
Прощайте те, кто дарил нам поэмы-книги⁴⁹⁰.*

Из этих и многих других ремарок упомянутых авторов следует, по крайней мере два важных вывода. Во-первых, собственно поэмы «ходили» как в письменном виде, так и в виде «продукции» песенного творчества, либо устных пересказов. Значит, мы должны оценить эти данные как свидетельство обширной грамотности каракалпаков. Это опровергает устоявшееся еще в советское время мнение о «массовой безграмотности» каракалпаков (иногда называлась цифра 0,02 %) ⁴⁹¹. Например, А.Панабергенов писал, что «пока не было издано новых учебников, приходилось пользоваться старыми, приме-

⁴⁸⁹ Карлыбаев М. Полевые записи № 2 за 1996 г. Информатор Жаббарберген Осеров, г. Кунград.

⁴⁹⁰ Там же.

⁴⁹¹ Известный исследователь А.Панабергенов писал: «Своеобразие исторической судьбы каракалпакской советской культуры состоит в том, что имея накопленные в дореволюционную эпоху значительные и самобытные культурные ценности в области устного народного творчества, изобразительного искусства, музыки и т.д., имея замечательное литературное наследие в виде произведений Кунходжи, Ажинияза... - каракалпакский народ пришел к Октябрю 1917 года не имея своей национальной письменности и почти поголовно неграмотным». / Панабергенов А. Партийная организация Каракалпакии в борьбе за осуществление культурной революции (1917-1941). Нукус-Самарканд. 1969. С. 84.

нявшихся в мектебах и медресе, а также использовать татарские, казахские и узбекские учебники, дававшие учителю некоторый материал для работы в каракалпакской школе»⁴⁹². В глазах советского исследователя владение «арабским шрифтом» не может быть признанием их грамотности.

Хотя одновременно материалы исследователей той эпохи свидетельствовали об обратном, они указывали полную необоснованность подобного рода утверждений. В частности, в книге «История Хорезма ...» указывалось, что «после присоединения к России в мактабах и медресе (Хивинского ханства) начинают распространяться типографским образом отпечатанные в Казани Хафтияки и Кораны, литографские сборники поэтов из Индии и Персии»⁴⁹³. Туркестанский Генерал-Губернатор Розенбах в своем отчете в Министерство образования писал: *«В последнее время из Бомбея, Дели и др. городов Индии отправляются в Туркестан различные книги на арабском и персидском языках, пропагандирующие исламскую религию. Индия превращается в духовный источник народов Туркестана, а это вредно для распространения Русского влияния на Востоке»*⁴⁹⁴.

Об этом же свидетельствуют и полевые материалы экспедиций середины XX века: «В школе «тоте оқыў» (новометодная школа) я учился с сыном С.Мажитова – Рахимом Мажитовым, сообщил информатор А.Сапаров ученым Каракалпакского Института Экономики и Культуры Узбекистана в середине прошлого века. Книги привозились отпечатанные в Казани»⁴⁹⁵.

Наш эмпирический опыт также подтверждает подобные наблюдения, если не о массовой, то, по крайней мере, широкой грамотности населения. Во время археографических экспедиций в Кунградском районе Каракалпакстана, Ташаузской области Туркменистана в 1996 году под руководством академика С.Камалова нами были собраны сведения о литературных произведениях Исхака Муллы, который сопровождал в XIX веке Вамбери (см. выше).

Во-вторых, обращаем внимание на другие культурологические аспекты приведенных наблюдений. «Груда книг», погруженная в повозку, о которой пишет Искак Мулла, свидетельствует о массовости книжной продукции (из библиотек мечетей или медресе они вряд ли могли быть отданы, т.к. являлись частью вакфного имущества). Не исключено, что в Кунграде в 1840-х годах уже сложился книжный рынок, иначе массовое приобретение Вамбери

⁴⁹² Панабергенов А. Там же... С. 96. Тезис о массовой безграмотности каракалпаков проникал и в академические издания, в одном из которых мы читаем: «Хивинские ханы, правящая верхушка и мусульманское духовенство, а позднее... русские власти не были заинтересованы в подлинном просвещении народных масс. Старая Каракалпакия была страной сплошной неграмотности. На 1000 чел. едва ли приходился один грамотный, да и тот владел лишь чуждым народу арабским алфавитом (Очерки истории Каракалпакской АССР. Т. 1. Ташкент: Фан. 1964. С. 405-406).

⁴⁹³ История Хорезма. С древнейших времен до наших дней. Ташкент: Фан. 1976. С. 144.

⁴⁹⁴ Болтабоев С. Чоризм хукмронлиги... 2005. С. 37.

⁴⁹⁵ Шалекенов У. Материалы историко-этнографического отряда Каракалпакского института экономики и культуры АН УзССР под руководством к.и.н. Шалекенова У.Х. 1956. Полевые записи № 14. Информатор Арысланов Сапарбай. 1907 г.р. С. 26. / РФ ФБ ККОАНРУз.

такого количества книг (до 2 сотен) по-другому не объяснить. Далее, важно, что в библиотеках медресе обнаружили поэмы Хафиза Ширази и Навоий (переписанные в Бухаре). Даже при достаточной скудости у нас есть данные, что эта классическая мусульманская поэзия входила в учебную программу (см. ниже). Это важный факт, вносящий серьезные коррективы в оценку культурной среды исследуемых эпох. В частности, он дает нам право сказать, что образованная элита одновременно приобщалась к общемусульманской поэзии, скорее всего, мистического жанра, по крайней мере в случае Хафиза Ширази.

Одно из препятствий для полноценной реконструкции круга чтений (а значит и интеллектуальных интересов читающих людей) в том, что подавляющее большинство книг не сохранилось, точнее было уничтожено. Иными словами, книги разделили судьбы их владельцев. В годы господства воинствующего атеизма в раннее советское время значительный пласт письменного наследия был безвозвратно утерян. Страх быть наказанным заставлял владельцев арабографических книг и рукописей избавляться от «наследия старых времен». Сотнями экземпляров книги и рукописи отвозились на кладбища, где складывались внутри мазаров и со временем разрушались.

Хотя одновременно многие семьи на свой страх и риск прятали книги и сохранили свои библиотеки. Перед каракалпакской наукой стояла серьезная задача – создать коллекцию оставшихся книг из частных библиотек. Эту задачу на себя взял академик С.Камалов, который с 1960-х годов организовывал неоднократные археографические экспедиции. Для определения жанра книг был привлечен человек с религиозным образованием. Данной экспедицией была собрана приличная коллекция восточных памятников при Институте истории, языка и литературы Каракалпакского филиала АН Узбекистана. Однако дух нетолерантного атеизма еще был силен и работы по сбору пришлось приостановить, а коллекция оставалась не изученной и не пополнялась новыми рукописями. Последствием было также то, что в Каракалпакстане не получило развитие востоковедение и исламоведение, что негативно сказывается до сих пор.

Проблема поиска письменных источников, особенно, арабографических, ставилась на повестку дня перед историками Каракалпакстана в 90-годы XX века. В 1994-1997 годы учеными Института истории, археологии и этнографии Каракалпакского отделения АН Узбекистана выполнялся проект «Корпус восточных источников по истории и истории культуры народов Южного Приаралья», целью которого была организация археографических экспедиций по территории республики, а также за ее пределами. Были вовлечены молодые специалисты – арабисты.

Таким образом, в разные годы фонд библиотеки ККОАНРУз пополнялся как за счет приобретения, так и за счет даров от частных владельцев. К

настоящему времени коллекция насчитывает около 3 тысяч арабографических памятников и является в своем роде самым богатым научным фондом Каракалпакстана. Она существенно была дополнена в 1994 году археографической экспедицией (автор настоящих строк принимал в ней участие), которая обнаружила большую коллекцию арабографических литографий и рукописей в Чимбае. Данная коллекция состояла из более, чем 300 экземпляров и включала как литографические и типографские книги, так и рукописи разных объемов и содержания⁴⁹⁶. Сегодня она является частью рукописного фонда Фундаментальной библиотеки Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан ККОАНРУз.

Каталожное описание коллекции предоставляет исходные «ключи» для анализов. В большинстве случаев эти рукописи не полные, фрагментарны, отсутствуют начальные и конечные страницы. Большая часть произведений датирована XIX - началом XX века. Естественно коллекция включает солидный пласт рукописных вариантов, как распространенных учебников мектебов и медресе (грамматика арабского, сочинения по фикху, каламу и др.), так и литературные или иные произведения.

Частные и государственные коллекции, которые изучались нами, можно разделить на следующие группы:

- книги (как рукописные, так и печатные), включенные в образовательные программы мектебов и медресе (фикх и его разделы, калам, грамматика арабского и персидского языков, риторика и т.п.);
- литературные произведения (включая те, которые не введены в образовательные курсы);
- редкие издания по разным сферам науки (этика, медицина, основы фармакологии и т.п.)⁴⁹⁷.

Естественно, самую значительную массу книг составляют учебники первой группы, что естественно, имеет в виду конфессиональную направленность учебного процесса. Ее классификацию предложил академик Х. Хамидов, правда на основании той коллекции, что он изучал, однако имея в виду учебники других медресе в ЦА и пытаясь определить – на каких этапах изучались те или иные науки⁴⁹⁸. Среди них основную часть составляют литографированные или изданные типографским способом (например, в

⁴⁹⁶ В 2004 году данная коллекция была приобретена автором и передана в фонд Института истории археологии и этнографии Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (ККОАНРУз). История формирования данной коллекции весьма примечательна. Долгие годы видный деятель культуры Каракалпакстана, житель г. Чимбай Узак Рахметуллаев собирал книги по мазарам и заброшенным домам. После независимости он передал коллекцию Каракалпакскому отделению АН РУз. В 1994 году членами экспедиции был составлен первоначальный список, который был доработан молодым специалистом А.Идрисовым.

⁴⁹⁷ Сравните классификацию, предложенную академиком Х. Хамидовым письменных памятников, сохранившихся в Каракалпакстане: 1) литература религиозного характера; 2) литература научного характера; и 3) художественная литература различного направления (Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба ... 1991. С. 25).

⁴⁹⁸ Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба... 1991. С. 22-27.

Казани в конце XIX в.) книги, представляющие собой упрощенные основы правоверения или изложения порядка и правил нормативных ритуалов⁴⁹⁹.

Перечисленные ученым религиозные учебники не означают, что в коллекции собраны все учебники, используемые в медресе или собранные в частные библиотеки, учитывая упомянутые выше коллизии ранней советской эпохи.

Большой пласт изученных коллекций составляют поэтические произведения, например, мистические стихи поэтов Джами, Машраба, Бедия, а также хикматы Ахмада Йасави и Хаким ата, Суфи Аллаяра (Сабот ул-Ожизин), сочинения Навои, а также стихотворные сочинения местных поэтов, авторство и содержание которых требует специальных исследований.

Эта же группа (литературные произведения) включает в себя сочинения, письменные версии поэм и дастанов. В коллекцию вошли известные поэмы «Бахрам ва Гуландан», «Исмаил киссаси», «Али киссаси», «Юсуфбек ва Ахмадбек», словесное состязание казаха и ногойца, шажара тюркских народов, «Гариб ашык» и др.

Видимо, такие данные дали основание академику Х.Хамидову сделать вывод, что с XVIII века у каракалпаков начинается период развития письменной литературы на основе распространенных у народов Средней Азии произведений поэтов-классиков. Исследователь разделяет их на произведения поэтов, входящих в учебные курсы (Суфи Аллаяра, Бедил, Физули, Навои), и для «внешкольного чтения» (Машраб, Джами, Фирдавси, Йассави, Хаким-ата и др.). Мы полагаем, что это оживление в XVIII веке, скорее всего, имело под собой более отдаленную перспективу и появилось как результат активности грамотной части населения задолго до «всплеска».

Знакомством с произведениями Алишера Навои заканчивался шестиэтапный школьный цикл предметов («6 сауат»). Не менее популярным было сочинение известного среднеазиатского поэта XVIII века Суфи Аллаяра «Сабот ул-Ажизин», включавшее в себя вопросы этики, рассуждения о справедливости, религиозной этики (адаб), призывы осваивать знания⁵⁰⁰.

Причем классическая исламская литература становилась для многих грамотных людей более привлекательной, чем произведения исключительно религиозного или правового характера. Например, поэт Бердах в своем стихотворении «Излер едим» (Я искал) писал такие метафорические строки:

«Шар китап»тан тура каштым
 Науайыдан сауат аштым
 Физуълудан дурлер шаштым
 Дилўарларды излер едим

⁴⁹⁹ Одна из таких «Джами ар-румуз» Шамс ад-дина Мухаммада ал-Кухистаний (XVI в.). Автор основал свое сочинение на трудах суннитских предшественников (Носиров Р., Турдубоев Н. Кўхистоний. «Жомеъ ур-румуз» // Мозийдан Садо. 2002. № 4. С. 30).

⁵⁰⁰ Граменицкий С.М. Положение инородческого образования в Сыр-Дарьинской области. Ташкент. 1916. С. 64.

Бежал я от «Чахар-китаба»⁵⁰¹

А Навои дал мне знания,

У Фузули я перлы брал

И стал искать отважных я⁵⁰²

Кроме того, в коллекции отложились рукописные версии не только общеизвестных в мусульманском мире поэм, как «Юсуф-Зулайха», «Баба Раушан» и др., но также и народные дастаны, как «Горуглы», «Едиге и Тукли Азиз» и др., которые кратко описал Х.Хамидов⁵⁰³. Мы можем к этому добавить, что по нашим наблюдениям, не меньшей, но возможно и большей популярностью пользовалась т.н. «местная классика», то есть дастаны или кисса, либо местные (еще до конца не изученные) интерпретации более старых произведений мусульманской классики.

Среди книг упомянутой коллекции наше внимание в свое время привлекла серия книг о нравственности («Бхарзада», «Ахлак дарслари», «Талхи ауул» и др.). Судя по их предельно упрощенному тексту, они рассчитаны на детей и подростков и содержат простейшие разъяснения ритуальных норм, личной и ритуальной гигиены (тахара), правила и этику молитв, семейных и социальных отношений и правил взаимоотношения с окружающими, о пристойном поведении и т.п. назидания. Самая показательная книга в этой серии «Ахлак дарслари», найденная во время экспедиционных работ в Каракалпакстане⁵⁰⁴. Ранее мы предполагали, что она использовалась в качестве учебного пособия для учащихся школ (мектеб)⁵⁰⁵.

Еще одна практически не изученная сфера бытования рукописного наследия среди каракалпаков – это агиографическая литература. Из зафиксированных сочинений такого рода («Алты бармак», тюркская версия «/Сказания о пророках/Кыссасуль-анбия», принадлежащее перу хорезмского автора начала XIV века Рабгузи и др.) описана лишь часть. Однако в этот же корпус агиографических сочинений следует отнести те сочинения, которые написаны или переработаны местными (каракалпакскими) авторами на основе многочисленной к тому времени «агиографических версий» биографий известных персон, чаще всего суфиев. Это, например, «Мансур [Халлаж] киссаси» («Сказание о Мансуре [Халладже]»), которую кратко описал академик Х.Хамидов. Оригинал рукописи, как указывает Х.Хамидов, находился в Астрахани у мавлоно Шамсуддина хаджи бин Муҳаммадйара из селения

⁵⁰¹ Имеется в виду произведение Шараф ад-дина Бухари (ум. в 1300) с упрощенным (две из четырех книг в стихотворные) изложением норм фикха (этика и ритуал), правил поведения и т.п.

⁵⁰² Бердак. Таңламалы шығармалары. Нөкис: Каракалпакстан. 1987. С. 116.

⁵⁰³ Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба дереклер хәм XIX әсир каракалпак шайырлары. Нөкис: Билим, 1991. С. 22-27.

⁵⁰⁴ Казань, год издания установить не удалось ввиду отсутствия соответствующих страниц и отсутствия на сегодня других более цельных экземпляров. По стилю оформления, терминологии и т.д. предположительно начало XX века.

⁵⁰⁵ Камалов С.К., Есбергенов Х., Карлыбаев М. Нравственное воспитание в мектебах низовьев Амударьи. // Вестник ККОАН РУз. Нукус, 1996, № 4. СС. 135-140.

Кулакув, с которой сделана копия в 1829 г.⁵⁰⁶. К описанию исследователя добавим две детали. Во-первых, тот факт, что рукопись переписана в каракалпакском селении «в Приаралье» наводит на мысль, что к указанному времени уже появились профессиональные переписчики из каракалпаков. Во-вторых, по нашим предварительным наблюдениям при переложении этого известного сюжета о «суфии-еретике»⁵⁰⁷ явно использовались местные сказания, в частности в уподоблениях ал-Халладжа Алпамышу. Х.Хамидов отмечал, что среди каракалпаков было популярно еще одно произведение, где содержатся сведения о ал-Мансуре – кисса Сайида Насими⁵⁰⁸. По крайней мере, такого рода литература должна быть исследована как пример литературного синтеза, который инициировали каракалпакские авторы, вдохновляясь сюжетами о знаменитых мусульманских персонажах.

Каракалпаки с большой любовью относились к тюркским или переработанным местными авторами образцам эпической литературы (ривояты, кисса, эпосы, поэмы и др.), многие из которых были особенно популярны и дожили до наших дней. В известном издании этого наследия «Каракалпакский фольклор» можно отметить такие строки поэта XIX века Ажинияза:

Ағалар, дүньядан Бәзирген өткен,
Ол Ғөрүғлы менен саўашлар еткен,
Ақыры досынан кыянет жеткен,
Аның қыссаларын оқып мен көрдим.⁵⁰⁹

*Братья, жил когда-то Базирген⁵¹⁰,
Он воевал с Горуглы⁵¹¹,
В конце концов его друг предал,
Я сам читал легенды о нем*

При этом публичным чтением наиболее знаменитых сказаний занимались профессиональные поэты и певцы. Так, знаменитый поэт Бердах писал:

*Айттым дәстан «Ахмет-Юсуф»,
«Нәжәпти»
Айт деп хамме беглер бизди тежәпти⁵¹²*

⁵⁰⁶ Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба ... 1991. С. 97.

⁵⁰⁷ Как известно Мансура ал-Халладжа (казнен в 922) серьезно критиковали за то, что они в экстатическом состоянии («не помня себя») воскликнул «Ана ал-Хакк» - «Я Истина/Бог». Тюркская мистико-литературная традиция толкует его невольное восклицание как «великое смирение, а вовсе не высокомерие». См.: ал-Халладж ал-Хусайн ибн Мансур Китаб ат-Тавасин. Сад Знания / Пер. с араб. Виктора Нечипуренко, Ирины Полонской / Предисл. В. Нечипуренко, И. Полонской. Издание 3-е, исправл. 2013, сс. 4-7.

⁵⁰⁸ Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба ... 1991. С. 98.

⁵⁰⁹ Ажинияз. Избранные произведения (на каракалп.яз.). Нукус: ККТиз. 1960. Сс. 65-67.

⁵¹⁰ Эпический герой одноименного дастана.

⁵¹¹ Эпический герой одноименного дастана.

⁵¹² Бердак. Заманда. Таңдамалы шығармалары. Нөкис: Қарақалпақстан. 1987.- 55- 6.

*Рассказывал я поэмы «Ахмет-Юсуф»,
«Нажаб»
Таковы были просьбы беков*

Этот же поэт передает другую любопытную деталь. Он пишет, что не только читал и распространял среди народа литературные творения, но и сам также писал крупные поэмы:

*Қолыма дуўтар алғанда,
Ақдәрья бетке барғанда
Бир қыссаны оқығанда
Бир ўақыя көрген едим.
Оқып шықтым қайта-қайта,
Жүрдим оны айта-айта...
Бийкар кетпесин сөзим,- деп,
Жоғалған ўақта көзим,- деп,
Дастандағыны «өзим»,- деп
Бул қыссаға кеўил бөлдим
... Салып төсима дастықты,
Бул қыссаны жазбак болдым...
... Жаздым бир жыл – он еки ай,
... Қәдиримди халық билер,
... Өлмеген сөзимди көрер,
Хәм қәдирлер қолына ушлап...⁵¹³*

*Когда с дутаром в руках я посетил Акдарью,
То прочитал я одно сказание (кысса), одну историю,
Читал я снова и снова, пересказывал ее другим,
Чтоб зря не пропали мои слова, когда мое зрение ослабевает,
Рассказывая поэму «от себя», занялся я этим дастаном...
Взял под мышку подушку и принялся писать дастан...
Писал я целый год – двенадцать месяцев...
Народ оценит мой труд, живые увидят мои слова
и будут ценить держа в руках [мою книгу]].*

Этот же эпизод дает повод вспомнить еще одну деталь. Археографы часто обнаруживают «бумажную продукцию» другого свойства – в виде небольших по размерам и по-любительски переплетенных книжечек или небольших свитков, а иногда в виде сложенных листочков с записями фрагментов этих сказаний, дастанов и т.п., написанных такими же любительскими

⁵¹³ Бердақ. Ахмақ патша. Таңламалы шығармалары. Нөкіс: Қарақалпақстан. 1987.- 181-б.

почерками. Они редко попадают в поле зрения специалистов, особенно тех, кто занят составлением каталогов. Между тем, при всей невзрачности этих «бумажек» они позволяют говорить о том, что, во-первых, перед нами свидетельство достаточно широкой грамотности как «производителей», так и «потребителей» этих фрагментов. Во-вторых, перед нами свидетельство популярности собственно народной литературы, которая распространялась не только в устном, но и в письменном виде, причем в массовом виде. Особенно, если учитывать, что именно эти «невзрачные бумажные обрывки» более всего подвержены утратам. А значит, до нас дошли буквально единицы этого бесценного источника.

Особую группу обнаруженных коллекций составляют книги по медицине, естественным наукам (математика, история и др.)⁵¹⁴. Из них наиболее распространенной была книга Даут ал-Антаки (полное имя автора: шайх Дауд аз-Зарийар ал-Антаки) «Тазкира», посвященная врачеванию⁵¹⁵, полное название которой было «Тазкират-ул-баб ўал-жамий-лилажабил-ужаб» (Сведения о прекрасных знаниях для любопытного человека)⁵¹⁶ и др.

Наличие большого количества рукописных вариантов книг разного жанра позволяет сделать вывод о популярности книг и массового чтения среди каракалпаков в изучаемое время. Многие печатные книги привозились из-за пределов Каракалпакстана – из Ташкента, Самарканда, Казани и др. мест. Однако, судя по тому, что некоторые рукописи переписаны местными авторами, можно говорить о бытовании устойчивой традиции книжного дела среди каракалпаков, особенно в крупных центрах, Чимбай, Кунград и Ходжейли. Традиция кыссаханства у каракалпаков была сильная, пользовалась большим спросом и авторитетом. Кыссаханы вслух с напевом читали как произведения поэтов, так и народные поэмы в основном лирического содержания, такие, как «Саятхан-Хамра», «Юсуф-Ахмед» и мн.др.

Важно, что значительная часть изученных книг издана литографированным или реже типографским способом в городах ЦА или Поволжья. Если иметь в виду, что издатели книг ориентировались исключительно на спрос, то именно литографированные издания отражают этот спрос, в том числе и среди каракалпаков. Следовательно, во второй половине XIX в. среди каракалпаков сложился устойчивый и видимо массовый книжный рынок.

Имея в виду, что значительная часть книг в изученной коллекции ранее принадлежала частным владельцам, а также учитывая факт массового распространения книг, у нас появляется возможность реконструировать (хотя бы частично) особенность частных библиотек. Во-первых, они включали в себя весь упомянутый перечень книг. Во-вторых, интеллектуальные интересы и духовные запросы их владельцев выходили за пределы строго рели-

⁵¹⁴ Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба ... 1991. Сс. 30-31.

⁵¹⁵ Там же. С. 34.

⁵¹⁶ Там же. С. 35.

гиозных книг. Поэзия и литература (как сказано, также включавшая в себя обязательные религиозные коннотации) должна восприниматься как показательный маркер как уровня читателей, так и разнообразия их духовных и культурных запросов.

Важно, что у каракалпаков в период изучаемого времени сформировалась устойчивая духовная и культурная среда и читающая интеллигенция, в которой существовал такой же устойчивый спрос на литературу разных жанров. Обилие произведений, вошедших в коллекцию мусульманской классики (в основном поэзии), свидетельствует о приобщении интеллектуалов к общемусульманским духовным ценностям. Конечно, статус и сложное творчество авторов этих произведений, требующих определенной интеллектуальной подготовки, может свидетельствовать о том, что круг читателей этой поэзии был относительно небольшим. Но за дело взялись местные авторы, кто начал традицию упрощенного переложения искомых произведений и приспособлял их для восприятия простых людей, как это нередко делал знаменитый Бердах.

4.2. Поэзия и народный фольклор каракалпаков. Мусульманская этика народных героев

Еще в XIX веке русский ориенталист А.Хорошхин писал, что *«Средняя Азия – неистощимый рудник священных легенд о всевозможных мусульманских святых... Здесь горы, доли, овраги, реки, могилы и всевозможные урочища большей частью окружены легендами, исключительно священного содержания, и с простодушною верою в непреложность их какой-нибудь старик, иногда ученый мулла, рассказывает вам небылицу, путаясь в хронологии и нимало о том не заботясь...»*⁵¹⁷.

К истории каракалпаков это замечание приложимо более всего, учитывая огромную роль устного (в том числе и песенного) творчества в истории, духовной культуре и религии народа. Естественная особенность народных сказаний и эпического жанра – отсутствие хронологии, конкретных топографических привязок. Однако этот источник не может и не должен игнорироваться историками и особенно религиоведами на основании упомянутых и похожих особенностей.

По сути в сказаниях мы имеем дело с коллективной памятью в ее социальном и культурном контексте. Здесь и ниже мы используем это определение в том виде, в каком это сформулировал французский социолог Морис Хальбвакс (1877–1945)⁵¹⁸. Конечно, имея в виду критику и особенно допол-

⁵¹⁷ Хорошхин А.П. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб. 1876. С. 438/Абашин С.Н. Семь святых братьев/Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва: Восточная литература, 2003. – С.18.

⁵¹⁸ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. №2–3 (40–41). С.8–27; Его же; Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. – 345 с.

нения к этой теории. Например, дополнения, которые в 1990-е гг. сформулировал немецкий египтолог Я. Ассман. Он разработал теорию культурной памяти (или «истории памяти») и определил ее задачи⁵¹⁹. В частности, Ассман показал различие между «живой» коммуникативной и символической культурной памятью. Коммуникативная память скорее ограничена семейными, родовыми воспоминаниями и может в более или менее полном виде просуществовать при жизни 3-4 поколений (деды-дети-внуки). Культурная (историческая) память имеет более обширную социальную базу, выходит за рамки отдельных индивидуумов и связана с опытом пережитого и сохраняемого, например, в виде фольклора, формализованной традиции, выраженной в памятных местах, датах, церемониях, в письменных, изобразительных и монументальных памятниках.

Самой показательной письменной фиксацией культурной (исторической) памяти в современном мире можно считать изданную в Нукусе (2007-2015 гг.) серию в сто томов под названием «Каракалпакский фольклор». В серии собраны все (или почти все) виды устного творчества каракалпаков, начиная с кратких сказок и до крупных эпосов (дастанов). Нет сомнения, что многие из них перекликаются с общетюркскими сказаниями и эпическими произведениями, которые можно найти в аналогичном материале узбеков, казахов, кыргызов, туркмен и др. народов. Именно в этом научная и культурологическая ценность этого издания, отразившая культурологические модели коллективной памяти каракалпаков, которые сохранили огромный пласт и показали единые корни культуры тюркских народов.

Легенды, предания религиозного содержания Хорезма и Каракалпакстана фиксировались и интерпретировались этнографами, например, упомянутым Г.П.Снесаревым. В частности, интересна зафиксированная им легенда относительно памятников Чильпык (Амударьинский район) и Токтау (Нукусский район), которые связаны с «мусульманизированным» (как полагает исследователь) персонажем Хаджи Мульком⁵²⁰. Однако понимание исследователем «мусульманскости» (например, только в своеобразии имени) серьезно ограничило его взгляды и сильно сузило его понимание и интерпретации. Г.Снесарев приводит в своем исследовании другие легенды, например, об упомянутом Султан Ваисе, и снова с характеристиками в духе советской этнографии и непонятным ожиданием «исторической правды» в легенде⁵²¹.

Исходя из сказанного, мы предпочли выявление и интерпретацию религиозных (точнее исламских) контекстов в фольклорных историях. Мы исхо-

⁵¹⁹ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004 (312 с). Оба вида коллективной памяти рассматривали и другие ученые, например, Olick J. K. *Collective Memory: The Two Cultures // Sociological Theory*. New York. 1999. 3 (17).

⁵²⁰ Снесарев Г.П. Под небом Хорезма. Этнографические очерки. Люди и духи. Москва: Мысль, 1973. - С. 27.

⁵²¹ Сюжетная простота, естественно, не рассчитанная на «высокий вкус» московского этнолога, побудила его написать об «убогости легенд и путаницу в биографических данных о нем [Султан Ваисе]». Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник ... С. 85.

дим из того, что в свое время ислам серьезно повлиял на переформатирование контекстов, акцентов или даже сюжетных линий этого источника коллективной памяти каракалпаков. Конечно, нужно себе ясно представлять особенности фольклорного «прочтения» (понимания) истории, для которых характерна определенная виртуализация, в смысле игнорирования точной хронологии, «собранных» в одно время и в одном месте персонажей, которые в реальной истории не могли встретиться физически и т.п. Задача эпоса или сказания не историческая (в строгом академическом понимании этого определения), а этическая, в культурном, социальном и индивидуальном смыслах.

Поэтому упомянутые хронологические и прочие «неувязки» не снижают историческую значимость этого вида источника, который самоценен уже тем, что отражает комплекс разделяемых конкретным этносом/нацией представлений о своем прошлом в виде сохранившихся в коллективной памяти мифов, традиций, верований. Надо сказать, с такой точки зрения историко-фольклорные мифы каракалпаков еще не изучались.

Можно выделить целую палитру вопросов, касающихся отражения или влияния религии на фольклорно-литературное творчество. Их разнообразие предоставляет обширное поле для исследователей. Попробуем обратиться к исламским сюжетам (религиозным практикам, этике, представлениям), как заимствованным из исламских источников (например, хадисов), так и тех, которые появились под влиянием классической исламской поэзии или, скажем, мистической литературы. Особое место занимают исламизированные интерпретации более ранних (возможно доисламских) сюжетов. Однако выявить такого рода компоненты крайне сложно.

В качестве объектов исследования коллективной памяти каракалпаков в контексте их «религиозной составляющей» мы использовали их мифы, легенды и предания, а также наиболее крупные фольклорные произведения – эпические поэмы (прежде всего «Алпамыс», в версиях, зафиксированных в конце XIX в., 1934 и в 1955 гг.).

В последнее время появляются публикации, в которых фиксируются исламские мотивы в литературных произведениях и фольклоре каракалпаков⁵²². А.Бекимбетов после выявления «исламских компонентов» в фольклоре каракалпаков отметил, что духовный мир создателей произведений был наполнен исламскими религиозными воззрениями, ислам был их верой, нормой существования. Мифы, легенды и предания изучались как фольклористами, так и историками⁵²³.

⁵²² Ерназарова С. Ислам иләхияты хәм онын каракалпак классик шайырларының шығармаларына тәсири // Вестник ККОАНРУз. 2019. № 3. С. 127-129; Утениязов П. Религиозные мотивы в каракалпакских волшебных сказках // Вестник ККОАНРУз. 2019. № 3. С. 130-133.

⁵²³ Бекимбетов А.М. Қарақалпақ халқ афсоналарининг ўзига хос хусусиятлари, таснифи ва сюжет таркиби // PhD дисс. қўлёзмаси. – Тошкент. 2020. 56-57-бб; Бердиев Ж. Отражение истории каракалпаков XIII-XVII вв. в легендах и преданиях // Автореф...дисс. к.ист.н. Нукус. 1996. – 22 с.

Можно вполне принять это мнение, однако с поправками, которые мы пока выразим в виде вопросов: когда появилась конкретная легенда и есть ли в ней одновременно компоненты, которые существовали еще до принятия ислама каракалпаками? Почему в фольклоре каракалпаков культивировались преимущественно мифические персоны далекого прошлого, связанные с исламом? Или: если даже это конкретный исторический персонаж из других географических зон, почему он оказывается вовлеченным в народную историю каракалпаков? Как фольклор отражает смену форм идентичности его носителей и потребителей (то есть простых верующих)? Понятно, что легенды и предания, как и другие произведения фольклора, на протяжении длительного периода развития общества отражали материальный и нематериальный мир, пытаясь по-новому осмыслить новые идеологические или исторические условия. Для эпоса или сказания время и место не столь значимы.

Мы должны также иметь в виду и то обстоятельство, что легенды, мифы и предания представлены в каракалпакском фольклоре в большом количестве и разнообразии. Вопреки логике мифа, некоторые из них связаны с мифическими и историческими личностями, с известными местностями, поворотными событиями, иногда с попытками переосмысления вопросов мироздания, природных явлений и т.д. Мы не беремся за классификацию самого источника (предоставляя это другим специалистам), попробуем рассмотреть его с точки зрения религиозных мотиваций действий персонажей. Но чаще всего легенды несут в себе дух религиозного (исламского) морализаторства, прививая слушателям/читателям нормы социальной и личной этики.

Однако народные сказания вбирают в себя не только «бродячие сюжеты», появившиеся в среде сказителей (например, баксы или акынов). Нередко вдохновителем сюжета становятся собственно религиозные тексты (из Корана или хадисов). Возьмем для примера легенду «Алланың ырзалығы» («[Снискание] довольства Аллаха»). Согласно ее сюжету, в Судный день некто предстал перед Аллахом, который задавал ему вопросы:

- Человек, почему, когда я был болен, ты не навещал меня?
- Человек с удивлением спросил: «Как я мог увидеть Бога»?
- Аллах объясняет: «Навестить больного близкого друга означает навестить Бога».

Перед нами по сути пересказ известного хадиса, зафиксированного в ряде сборников достоверных (*сахих*) хадисов⁵²⁴. Точно такое же предание связано с назиданием (также в виде ответа перед Аллахом в Судный день) о необходимости оказывать помощь нуждающимся, независимо от их статуса в былом или в настоящем. Награда за сострадание – возможность лицеизреть

⁵²⁴ См. полный перевод и интерпретацию хадиса: <https://islom.uz/maqola/1360> (автор не указан).

«лик Аллаха»⁵²⁵. Этот рассказ тоже фольклорная передача содержания и религиозной морали хадиса⁵²⁶.

Другая группа рассказов по сути представляет собой краткие нравоучительные притчи, адресованные нерадивым муллам. Один из них передает историю, как Аллах отправил в рай дровосека и вора, а муллу в ад. Последний в недоумении обратился к Всевышнему, который ответил: *«Дровосек всю жизнь помогал людям дровами, утеплял их дома, а руками вора он отбирал часть богатства тех, кто забывался и напоминал им, что мирская жизнь – вещь преходящая. Я же руками вора наказывал их. А ты, мулла, вместо того, чтобы наставлять людей, давать им знания, брал с них пожертвования, по сути обирая их. Не было мне места в твоей душе!»*⁵²⁷.

В обоих видах рассказов с нехитрыми сюжетами мы видим некие мерил ценности, нравственности, с обязательным рефреном о суде Аллаха, о рае и аде – как награды за благочестие или, наоборот – наказания за греховность. Контраст подтекста (вор оказывается в раю, мулла – в аду) призван усиливать восприятие и по достоинству оценить меру падения муллы, который по своему призванию должен был стать образцом религиозной, а значит и общественной нравственности.

Эсхатология (неизбежность смерти и тщета поиска мирских наслаждений) – тоже излюбленный жанр в сказаниях и эпосе каракалпаков, как и многих других народов. Речь идет о роке, судьбе человека (тағдир), пришедшего в этот мир на время. Здесь составители (сказители/баксы, жырау) используют в качестве героев персонажи библейско-коранического круга, как это мы видим в рассказе «Әжелден кашыў» («Бегство от смерти»)⁵²⁸. Мерило «хорошего» и «плохого» здесь также упрощены, а размер накопленного богатства не гарантирует бессмертия. Собственно, эсхатологический мотив явно исходит из общих исламских идей о бренности этого мира, который, согласно ряду хадисов, «есть нива для мира будущего».

Особое место в фольклорном и письменном материале каракалпаков занимают сказания, которые следует воспринимать как часть общетюркского фольклорного и эпического наследия. Уместно заметить, что споры о принадлежности этих сюжетов к той или иной нации, с обязательным желанием «приватизировать» это наследие это, как минимум, ненаучно, как максимум – ограничивает наши исторические перспективы. Возьмем, например, знаменитый эпос «Книга о Коркуте». Эпос фиксируют в сказаниях большинства тюркских народов⁵²⁹, следовательно, не стоит сужать культурное наследие

⁵²⁵ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 81. Н. 2014. 230-б.

⁵²⁶ <https://islom.uz/maqola/1360>.

⁵²⁷ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 81. Н. 2014. 273-б.

⁵²⁸ Там же. 229-б.

⁵²⁹ См. «Предисловие» к изданию: Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Сост. В.М.Жирмунский, Кононов А.Н. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1962.

одним или двумя народами. Одновременно в разных вариациях этого эпоса, зафиксированных у разных тюркских народов, совершенно очевидны следы доисламского происхождения этих легенд, что особенно видно по специфическим описаниям взаимоотношений персонажей, обрядов посвящения и т.п.⁵³⁰, которые не связаны с исламскими предписаниями. В каракалпакской эпической традиции зафиксированы легенды о Коркуте, о побеге его от собственной смерти, другие злоключения⁵³¹.

Среди примеров устного творчества каракалпакского народа также встречаются легенды и мифы о локальных героях, хотя сюжетные линии рассказов иногда явно заимствованы из общей мусульманской агиографической традиции. Например, существует много фольклорных произведений о таких личностях, как Султан Увайс Карани, который, согласно представлениям составителей и «потребителей» легенд о нём, один из первых стал другом Пророка. Такого же плана рассказы о Шайхе Шибли (Шибли шайх). Рассказы, очевидно, появлялись на святинах, которые считались местами их погребения. Сюжетные линии рассказов о них выявляет сходство с популярными в среде местной читающей публики произведения «Тазкиратул авлия» («Памятка о святых», Фарид ад-дина Атгара)⁵³²; «Бахори дурур» (Абу Лайса Самарканди); «Наfoxат ал-унс» (Абдурахман Джами)⁵³³ и др.

Иными словами, эти герои очень стойкие в своей вере, готовы на самопожертвования во имя ислама, являют собой пример любви к Аллаху, аскетичны в жизни, смелые в поступках.

Наиболее популярной фигурой в каракалпакском фольклоре из общеисламского пантеона героев является зять и четвертый преемник (халиф) Пророка – Али ибн Абу Талиб (ум. в 751). Он оказался наиболее удобной фигурой для исламизации легенд о происхождении и истории тюрков и их родов. Показательна легенда, упрощенный сюжет которой связывает этимологию одного из каракалпакских племен «кипчак» с хазратом Али. Легенда гласит: «Хазрат Али не смог подчинить себе ряд народов у подножия горы Каф. Когда он собирался вернуться, вдали показалась пыль. Это скакали каракалпаки с боевым кличем ‘Ақ пышак! Ақ пышак!’ (Белый нож)». Когда же их предводитель подошел к Али, тот сказал: ‘Хвала Аллаху! Вы пришли вовремя’ (куп шағында келдиниз)». Слово «куп шаг» со временем инверсировалось в название племени «кыпшак»⁵³⁴. Несмотря на предельную простоту сюжета легенды (граничащую с примитивностью), ее следует оценивать, как попытку исла-

⁵³⁰ Алиева С. Дастаны «Книга моего деда Коркута» как объект исследования русско-советского востоковедения (в свете современных достижений коркудоведения) // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского Серия «Филология. Социальные коммуникации». Том 27 (66). № 3. 2014 г. С. 348–353.

⁵³¹ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 81. Н. 2014. 52–53–66.

⁵³² Фарид-ад-дин Атгар. Тазкират ал-аулия, или рассказы о святых. – М.: САМПО, 2005. – С. 31, С. 204.

⁵³³ Бертельс Е. Э. Джами. Эпоха, жизнь, творчество. – Сталинабад, 1949; Джами Абдурахман. Дуновение дружбы. (Наfoxат-ул-унс). Под редак. Салимова Н.Ю. – Душанбе – 2013.

⁵³⁴ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 79. Н. 2014. 160–6.

мизировать происхождение конкретного племени, скорее всего, ограниченного локальными версиями. Очевидно, это было желание исламизировать историю своего рода/племени, пользуясь обычными, но упрощенными способами мифологизации, заставляя своих предков «услужить» кому-либо из столпов ислама или даже самому Пророку. Точно такие легенды о тюрках, помогающих самому Пророку, зафиксированы и проанализированы исследователями⁵³⁵.

Вернемся к образу Али. В тюркских сказаниях его роль не связана с его статусом халифа. Ему присущи все позитивные качества отважного и удачливого героя, как это показано в знаменитом сборнике у Радлова (№№ 19 и 22)⁵³⁶.

Другой вариант «локализации» легенд об Али «ассоциируется» с горным хребтом Каратау, расположенным на юге современного Каракалпакстана. Согласно ей, конь хазрата Али по имени Дулдул кормился у подножия Каратау. Это были времена, когда кругом была зелень. Конь прискакивал по первому зову Али. Однажды конь не прискакал как обычно на первый и второй зов Али. Тогда Али рассердился и сказал: *«Пусть не растет трава там, где ты пасешься, а пусть это место превратится в черный камень»*. С тех пор эти земли превратились в мрачное (темное) каменистое место, где не растет трава, а место стали называть Каратау («Черная гора»)⁵³⁷.

Значительная часть мифов, легенд и преданий каракалпаков связана не только с «кораническими» или обычными фольклорными сюжетами, но и с суфизмом, который, как показано выше, занимал свое особое место в религиозной истории каракалпаков. Причем, мы видим два типа таких легенд. Первая группа (первый тип) легенд связана с «пришельцами», то есть с теми персонажами, которые никогда не были в Хорезме. Другая – с персонажами, кто был в Хорезме, либо их ученики, которые происходили из этих краев.

К первому типу можно отнести легенды об известном суфийском шейхе Абу Бакре Дулафе ибн Джа'фр **аш-Шибли** (861-946), который родился и умер в Багдаде (точнее Самарре). Однако, как установили исследователи, его предки были тюрками по происхождению и происходили из Уструшаны (юго-восток современной Джизакской обл.)⁵³⁸. Отсюда, наверное, его популярность в тюркских легендах.

Каракалпакский вариант легенды об аш-Шибли связан с мнимой могилой Шейха, расположенной в Кегейлийском районе Каракалпакстана. Согласно рассказам, некий Гайп ата – даргачи (паромщик) увидел человека на дне канала Куанышжарма и решил спасти его. Очнувшись, спасенный сказал: *«Я*

⁵³⁵ Эту легенду приводит Б.Бабаджанов о том, как некое племя тюрков (название не приведено) помогло Пророку в разгар жаркой битвы (Кокандское ханство, с. 492-505).

⁵³⁶ Радлов В.В. Наречия северных тюркских племен. VI отделение. Образцы народной литературы. СПб: Изд. Императорской академии наук, 1886, 47-48; 54-57.

⁵³⁷ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 81. Н. 2014. 240-б.

⁵³⁸ Leonard Lewisohn. The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its origins to Rumi. Michigan: University of Michigan, 1999. P. 53.

*Абу Бакр Шибли, влюбленный в лик Аллаха [то есть суфий]. Я забыл обо всем и о себе. Вы вмешались в мою судьбу, значит, такова воля Аллаха. Теперь похороните меня в этом месте, и пусть те, кто захочет совершить зийарат моей могилы, сначала пусть совершат зийарат твоей могилы, а лишь затем моей». Прошло некоторое время и Гайп ата тоже умер и был похоронен рядом с Шибли, согласно его завещанию. Паломники до сих пор посещают сначала Гайп ата, затем Шибли, прилагая к его имени «Влюбленный в Аллаха» (*ашык*)⁵³⁹. Так устная традиция «легитимировала» мнимую могилу Абу Бакра аш-Шибли, которая расположена недалеко от пос. Халкабад. Очевидно заимствование сюжета из многочисленной суфийской агиографии, которая, как показано выше, была в изобилии в библиотеках и частных коллекциях.*

Другой известный представитель мистицизма – **Хаким ата (Сулейман Бакыргани; 1122 – 1186)**⁵⁴⁰ относится к категории «местных» шейхов, так как его история связана с Хорезмом и потому бытует у других тюркских народов. По легенде, Хаким ата отправился в путь от своего учителя Ахмада Йасави и стал жить там, где остановился его верблюд, то есть у возвышенности Жумалак недалеко от кладбища «Пайгамбар кызы» (Дочь Пророка), что на территории нынешнего Кунградского района. Там, где лёг верблюд, сохранились следы его ног. По одной из версий, Пайгамбар кызы была дочерью Хаким ата⁵⁴¹.

Сам Сулейман Бакыргани, по некоторым сведениям, родился на территории нынешнего Кунградского района. Его сочинения, написанные под псевдонимом Хаким ата, были столь же популярны среди тюркских народов, как и хикматы Ахмада Йасави, и оказали заметное влияние на творчество местных поэтов⁵⁴². Как в легендах, так и в творчестве Хаким ата образец аскетического поведения, выразитель назиданий и упрощенных форм мистической этики. Во время экспедиций мы отмечали, что его четверостишия (хикмат/хикмет) довольно часто цитируют старожилы, всегда зная, кому они принадлежат. Иными словами, легенды о нем соседствуют с его творчеством (нередко в письменном виде), что серьезно усиливает их влияние на слушателей и очевидно в исторической перспективе вносило серьезный вклад в формирование духовной культуры и этических ценностей простых мирян. О Хаким ата поэт Кунходжа в начале XIX века писал: «Аулиеге мен бардым

⁵³⁹ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 78. Н. 2014. 65-66-бб.

⁵⁴⁰ Залеманн К.Г. Легенда о Хаким-Ата. // Известия Императорской Академии наук. 1998. Т. IX. № 2. С. 105-150; Бартольд В. В. Хаким-Ата // Сочинения. — М.: Наука, 1964. — Т. II (2). Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. — С. 532. — 657 с.

⁵⁴¹ Каракалпак фольклоры. Көп томлык. Т. 79. Н. 2014. 167-б.

⁵⁴² Бартольд В. В. Хаким-Ата // Сочинения. — М.: Наука, 1964. — Т. II (2). Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. — С. 532. — 657 с.; Камалов С. Сулайман Бакыргани хам онын доуири // «Сулайман Бакыргани хам онын доуири» Республикалык илимий теориялык конференция материаллары. Некис-Қоңырат. 2002. 26-27-бб.

Хаким атага...» (Посещал я могилу Хаким ата)⁵⁴³. Это доказывает лишний раз, насколько сильным было влияние творчества Сулаймана Бакыргани (Хаким ата) на местных поэтов. Могилу Хаким ата посещал известный туркменский поэт Махтумкули.

Среди легенд и преданий, привлекающих внимание в контексте роли коллективной памяти об исламских авторитетах в социуме, есть смысл обратиться к произведениям об известных каракалпакских улама, в том числе о местных представителях суфизма. Такова легенда о скучающем по родине мальчике, которого идентифицируют с Кораз-ишаном (в другой версии с Каллибек ишаном). Как бы то ни было, мальчик, оказавшись с караваном в Мекке у храма Каабы, остался там, но вскоре затосковал по родине. Его чудесным образом доставляет туда некий старец на белом коне, который таким же чудесным образом, перелетая на сказочном коне, каждую пятницу оказывается у Каабы⁵⁴⁴. Остальные приключения мальчика связаны скорее с фольклорными рассказами, в которых, однако, главным рефреном вплетается исламская составляющая. Например, когда он посещает могилу упомянутого аш-Шибли, или когда ему предрекают, что он станет выдающимся улемом каракалпаков и т.п.⁵⁴⁵. Иными словами, перед нами попытка фольклорного (чудотворного) объяснения становления религиозного лидера, миссия которого определена заранее и ее предрекают множество реальных и мифических персон.

Очень близки по способам мифологизации (или, если угодно, мистической «агиографизации») рассказы Есеке ахуне из рода муйтен (по-видимому конца XIX-начала XX вв.). Рассказы о нем, собранные нами во время экспедиций, также отличаются фольклорными формами сюжетов. Из всего корпуса легенд о нем интересны рассказы о его встрече с легендарным «Хазрат Хизром»⁵⁴⁶, который по рассказу знал наизусть имена всех мусульман и помогал, когда его просили о рождении ребенка. На просьбу Есеке ахуна одарить его «истинной верой (иман)» Хизр отказал, сославшись, что это не в его силах. «Эти вещи я сам могу попросить и у Всевышнего Аллаха. Он даст. Если ты не можешь помочь ученому человеку – то в чем же разница между нами?» – заявил Есеке ахун. Как видно, статус Ахуна неожиданно приравнивается к статусу всемогущего пророка Хизра. Этому же служат и другие рассказы с «участием» Есеке ахуна⁵⁴⁷.

Доисламский контекст также очевиден в крупных и давно известных эпических произведениях – дастанах, например, в «Алпамыс» и «Ер Шора».

⁵⁴³ Кунходжа Ибрайым улы. Қосықлар. Нөкіс: ККГіз, 1960.- С. 149.

⁵⁴⁴ Каракалпак фольклоры. Т.77-87. Нөкіс: Илим, 2014.- С.63.

⁵⁴⁵ Там же. С.82.

⁵⁴⁶ Упоминается в Коране (18 : 60-82). О нем см.: Пиотровский М.Б. Ал-Хадир (Хидр/Хизр) / Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991. С. 262.

⁵⁴⁷ Карлыбаев М. Полевые записи № 6 за 2004 г. Информатор Имамурат Генжемуратов. Караузякский район, Каракалпакстан

Одновременно обязательный рефрен или темы небольших эпизодов имеют исламские контексты: самоидентификация героев, как мусульман и нередко защитников веры, вера в единого Аллаха и его Посланника, выполняемые ритуалы, понятия о дозволенном и запретном (халал и харам) с точки зрения религиозных предписаний, представления о потустороннем мире, ряд упрощенно изложенных предписаний, связанных с религиозной, личной и социальной этикой и т.д.

Для наглядности достаточно привести несколько фрагментов из эпоса «Ер шора». Некий пастух спросил главного героя Шора – кто он? Тот с очевидным пафосом произносит:

*Еки дүня сәрүери,
Ақырзаман пайгамбары,
Мухаммедтиң динимен,
Бир қуданың қулыман...*

(Я в религии Мухаммада – Предводителя обеих миров, Пророка Конца света, я слуга единого Бога!)⁵⁴⁸.

Вся логика дальнейших монологов и диалогов главного героя и его окружения также связана с его гордостью как мусульманина, религиозными названиями, представлениями о мусульманских святых как образах для подражания или духовной опоры.

*Сүринер болсам Бириүбар,
Таянар болсам хақ, Жаббар,
Он бир Ахмет, жети султан,
Халқымнан бол хабардар...*

(Если вдруг оступлюсь, обопрусь на Истинного и Твердого! О одиннадцать Ахмадов⁵⁴⁹, семь султанов⁵⁵⁰, не забывайте о народе моем)⁵⁵¹.

Как обязательный элемент назидательного произведения мы видим способы внушения норм нравственности и этики, естественно, изложенных в литературно-поэтическом стиле:

*«Молладан үйрендим илми-әдепти,
Кәба барған хаж етерлер тауапты,
Сизлер менен ат сорасып қалмақтық,
Сораспақтық мусырманға әдетти...».*

(У муллы учился наукам и нравам. Кто посещает Каабу, тот вершит «таваф»⁵⁵². Приветствовать и знакомиться с незнакомцем – это норма поведения для мусульман)⁵⁵³.

⁵⁴⁸ Каракалпак фольклоры. Т. 14-26. – Нөкис: Илим, 2010. С. 129.

⁵⁴⁹ Имеются в виду 11 знаменитых шейхов с компонентом имени «Ахмад» (Ахмад – сам Пророк, Ахмад Йасави и др.).

⁵⁵⁰ То есть семь знаменитых суфиев (Хамадани, Гиждувани, Йасави и др.).

⁵⁵¹ Каракалпак фольклоры. Т. 14-26...С. 137.

⁵⁵² То есть предписанный трехкратный обход Каабы.

⁵⁵³ Каракалпак фольклоры. Т. 14-26...С. 127.

Еще более ярче и символичней тема религиозной героики звучит в «Алпамысе». Например, в эпизоде схватки Алпамыса и калмак Каражана. Последний был непримиримым противником Алпамыса, затем в схватке с ним признает силу главного героя эпоса и принимает его веру. Тем самым он не просто спасает себе жизнь, но становится искренним последователем ислама и признается: «*Диним мусылманды, бирдур кудайым*»... (Религия моя [отныне] мусульманская, а Бог един для меня). Алпамыс «принимает» его веру, обучает формуле единобожия, элементарным нормам ритуала и т.п.⁵⁵⁴. Калмак Каражан приступает к пятикратной молитве, прилежно исполняет другие предписания⁵⁵⁵.

Уместно сравнить этот с похожим эпизодом в эпосе о Шора батыре. Напомним и о его стараниях через ислам сделать противника Карахана союзником. Он призывает его принять ислам:

*Алла билер, бәдирек,
Батыл диннен дөн, - деди,
Бархақ динге ен, - деди,
Ийман арзы сен келтирип,
Тез мусылман бол, - деди...*

(Аллах знает все и сведущ! [Поэтому] ты откажись от своей заблудшей веры, признай истинную религию, Прими эту веру, быстрее стань мусульманином)⁵⁵⁶.

Таким образом, мы видим одну из основных сюжетных задумок авторов этих эпосов: богатыри способны побеждать врагов или обращать их в друзья через религию, опираясь на нее. При этом оружие главных героев не просто меч, богатырская сила, ловкость или смекалка. Все эти достоинства обретают особую силу только с истинной верой. Она (а значит Аллах) помогает побеждать, преодолевать невзгоды и лишения, обретать славу в этом мире и спасение в другом. Следовательно, религиозная героика тоже внушается как часть духовности, часть исламской этики и подтверждает серьезную религиозную мотивацию авторов. И еще один повторяющийся рефрен – настойчивое утверждение единобожия, с признанием Аллаха и миссии его посланника – Мухаммада.

Приверженность к религиозным нормам заметна даже в эпизодических описаниях. Например, Алпамыс берет коня у своего табунщика Култая и собирается отправиться на поиски своей невесты. Перед этим обратился в сторону Каабы/Киблы: «*Қублаға басын қаратып Аяғын қойды зәңгиге...*» (Обратив в сторону Киблы, вдел ногу в стремя)⁵⁵⁷. То есть, герой как истинный мусульманин перед началом тяжелого дела обращается в сторону Каабы.

⁵⁵⁴ Каракалпак фольклоры. Т. 1-8. Нукус: Каракалпакстан, 2007. – С. 740.

⁵⁵⁵ Каракалпак фольклоры. Т. 1-8....Сс. 27, 743.

⁵⁵⁶ Каракалпак фольклоры. Т. 14-26....С. 171.

⁵⁵⁷ Каракалпак фольклоры. Т. 1-8....С. 17.

В целом в обоих эпосах «исламские рефрены» встречаются довольно часто, едва ли не во всех эпизодах. Действия, контексты событий, реплики героев и многое другое демонстрируют нам, насколько важное значение авторы (или пересказчики эпосов), придавали исламу. Все сюжетные линии и эпизоды заключают в себе религиозные (или у отрицательных героев – анти-религиозные) резоны и глобальные мотивации героев. Оба произведения буквально пронизаны «исламским духом», а их популярность (что видно по массе устных пересказов, поныне остающихся в народном фольклоре) свидетельствует о том, что эта религиозно-идеологическая линия в упрощенном и вполне художественном виде стала продуктом глубокой приверженности к исламу в духовной жизни каракалпаков.

Более того, можно сказать, что эпические произведения или их фольклорные формы бытования сыграли более решающую роль в исламизации, в формировании религиозной идеологии или привитии исламской духовности среди каракалпаков, чем собственно нормативные религиозные тексты, которые по определению не могли использовать аналогичные литературные приемы, художественные стили и жанровое разнообразие. Поэтому трудно переоценить роль упомянутых произведений устного и письменно зафиксированной литературы в истории распространения ислама у каракалпаков. Не менее важный результат приведенных наблюдений связан с преимущественно неагрессивной формой ислама у каракалпаков, тесно переплетающегося с национальными обычаями, с лучшими образцами прежней культуры и духовности. Нет сомнения, что эта эпическая или фольклорная традиции (будь то в устной форме, или зафиксирована в письменном виде) повлияла на творчество каракалпакских поэтов XIX в.

В качестве объектов исследования «исламских пластов в литературных памятниках мы использовали сочинения поэтов Ажинияза⁵⁵⁸, Бердаха⁵⁵⁹ и Муллы Исхака (1836–1892⁵⁶⁰)⁵⁶¹. С точки зрения мусульманской самоидентификации в произведениях поэтов явно бросаются в глаза их безусловное осознание себя мусульманами. Так, Ажинияз пишет:

*Зийўар айтар, ҳақ ҳамирине бол қайыл,
Ҳақ жолында қурбан болды Исмайыл,
Қаҳарленип келсе бир күн Эзирайыл,
Бермей таслар бир дем ҳасла мәўлету⁵⁶²*

(Говорит Зивар – будь согласным с путем Господним, на этом пути пал жертвой Исмаил. Если вдруг придет сердитый Азраил, не даст он тебе и мгновенья [жизни]).

⁵⁵⁸ Эжинияз. Нөкис: Илим, 2014.– 248 б. Сочинения Ажинияза и Бердаха (см. след. прим.) использованы, в основном, 2014 и 2018 гг. изданий, учитывая возможные цензурные вторжения в более ранние издания.

⁵⁵⁹ Бердак. Шығармалар топламы. Нөкис: Илим, 2018. – 384 б.

⁵⁶⁰ https://ru.wikipedia.org/wiki/Мулла_Исхак.

⁵⁶¹ Указанные сочинения муллы Исхака не опубликованы и хранятся в личном архиве автора.

⁵⁶² Эжинияз. Нөкис: Илим, 2014. С. 55.

Бердах также завершает все свои произведения строфой, ясно идентифицирующей его как мусульманина:

...*Бердимурат, ҳақның қулы*⁵⁶³ ... (Бердимурат, раб божий); или же: *Шайыр Бердимурат алланың қулы*⁵⁶⁴ (Поэт Бердимурат – раб Аллаха); ... *Бердимурат Рәсулулла улыдур*⁵⁶⁵ (Бердимурат сын Посланника Аллаха). Эти фразы говорят сами за себя. И конечно, эти и подобные строфы из творчества поэта разрушают искусственно созданный в советское время образ Бердахатаиста. Бердах был членом того сообщества, в котором он родился и вырос.

То же самое можно сказать и о творчестве Ажинияза⁵⁶⁶, который всякий раз напоминает о своем бессилии перед волей Аллаха. Следуя традиции дастанов, Ажинияз в эпических сценах рисует смелость бахадуров как результат «божественного вдохновения»:

*Бахадырлар «Алла» дейип ат салур,
Нәмәрт йигит шаппай, майданда қалур,
Ислам дийип жаўға қылышын урур,
Қылыш кесмес, ғайрат-күши болмаса*⁵⁶⁷

(Бахадурь (отважные) скачут вперед, повторяя [слово] «Аллах». Трусые остаются на месте, [не лезут в бой]. За победу ислама они пронзают врагов саблями. Но сабли их не режут, если нет у них отваги и силы).

*Аллам берсин бәндесиниң мурадын,
Кәрам-ул кәтиби язарлар хатын,
Бәршени яратқан қәдир қудадын,
Инаят болмаса, султан болурмы?*⁵⁶⁸

([Пусть] Аллах осуществит надежды человека, писари переписывают тексты [Корана]. Если не будет позволения от Создателя всего, то разве быть султану у власти?).

В этом ему вторит поэт Мулла Исхак:

*Дәрияларның суўын байлаган гүна
Байлап бәләнәт тағқа ҳайдаған гүна
Бул суўны йибәрәр ялғыз бир Алла
Худа әмири билән ағып турған суў*⁵⁶⁹

(Грех перекрыть воду рек, направлять ее высоко на горы. [Ведь] воду дает наш единый Аллах, по его божьему велению течет вода в реке).

Как ожидалось, нормы религиозной нравственности, боязни Аллаха в судный день за обиды ближнему, за жестокость, эгоизм и так далее – эти темы мы встречаем едва ли не во всех произведениях этих поэтов.

⁵⁶³ Бердах. Шығармалар топламы...2018. С. 336.

⁵⁶⁴ Там же. С.112.

⁵⁶⁵ Там же. С.15.

⁵⁶⁶ Әжинияз. Нөкіс: Илим, 2014. Сс. 27-28, 30, 63, 84 и дальше.

⁵⁶⁷ Там же. С.49.

⁵⁶⁸ Там же. С.71.

⁵⁶⁹ Мулла Исхак. Суў. Из личного архива автора.

Мулла Исхак обратился к еще более интересной теме – то есть к критике культа святых. Надо сказать, эта тема стала очень популярной в среде богословов-реформаторов ЦА только в конце XIX – в начале XX вв.⁵⁷⁰ Очевидно рационализм Муллы Исхака явно сформировался под влиянием Арминия Вамбери, резко критиковавшего все виды молитв и прошений на могилах. Мулла Исхак пишет:

*Не ҳайял чегар жафаны,
Туўмаган етәр гуссаны,
Зыйяратлар дулийяны,
Марҳумлар бермайдӣ фәрзәнт*⁵⁷¹

(О чем же думают женщины, мучаясь из-за бесплодия? Они совершают паломничество в надежде [забеременеть], но [ведь] мертвые не могут дать ребенка!).

Религиозная жизнь мусульман тесным образом связана с деятельностью институций и должностных лиц. То есть, можно говорить о ритуальной регламентированности жизни верующих. Одновременно идентичность формируется и по этническим лекалам – семья, род, колено, большой род и т.д. Вот что мы читаем у Ажинияза по этому поводу:

*Урыўымыз сорасаң, сандаўлы–қоңырат
Ағамыз Әўез бий, кәтқуда Самурат,
Рәйисимиз Тоққыздур, қазыйул ҳажат,
Дийип оған жуўап бердик, яранлар*⁵⁷²

(Мы из рода конрат-сандаулы, старший наш – Авез бий, а наш глава [катхуда] – Самурат, всего девять раисов, есть и казии).

*Моллалары айтар песин азанын*⁵⁷³ ... (Муллы их читают полуденный азан). ...*Мүйтеннің Баймәмбет пирлери бардур*⁵⁷⁴ (У [рода] мүйтен есть пир Баймамбет).

Имя пира Баймамбета упоминается также и в стихах Исхак Муллы:

*Кәраматлы соқыр көзни көргизгән
Кәраматлы ләң адамны юургизгән
Кәраматлы гуңни тилгә киргизгән
Баймуҳаммаддәй пийрләр мүйтән елиндә*⁵⁷⁵

(Есть Баймухаммед пир у [рода] мүйтен, чей каромат [чудодействие] помогло прозреть незрячему, ходить хромоу, заговорить немому).

Мулла Исхак приводит имена местных известных религиозных деятелей, что дополняет наше представление об исламских подвижниках XIX века среди каракалпаков:

⁵⁷⁰ См. Бабаджанов Б., Сартори П. У истоков советского дискурса ... Сс. 1-37.

⁵⁷¹ Мулла Исхак. Фарзанд. Там же.

⁵⁷² Әжинияз. Нөкис: Илим, 2014. С.173.

⁵⁷³ Бердак. Шығармалар топламы...2018. С.110.

⁵⁷⁴ Там же. С.111.

⁵⁷⁵ Мулла Исхак. Мүйтен елинде. Там же.

*Елимиздә дин сәрдәры ийшан ахунларым бардур
Имам ийшан, қазы Қасым, Жантемир⁵⁷⁶, Исмәтилладур,
Җәүб ийшан, Юсуп ийшан, Пирим ийшан, Рыза ийшандур,
Дастан ахун, Ешим ахун, әзиз Бахауаддин ишандур –*

Шул кәраматлы инсанлар – заты шәрийләрим мәниң⁵⁷⁷ (Есть у нас на родине религиозные предводители – ишаны и ахуны: Имам ишан, кази Касым, Жантемир, Исмәтулла, Якуб ишан, Юсуп ишан, Пирим ишан, Риза ишан, Дастан ахун, Ешим ахун, уважаемый Бахауаддин ишан).

Как сказано, исламскую культуру невозможно представить без одного из ярких феноменов, связанного непосредственно с исламом – суфизмом. Это в полной мере касается каракалпаков, среди духовных столпов которого мистики заняли самое почетное место. Как показано выше, главными подвижниками ислама среди каракалпаков были представители суфийских школ – ишаны. Обязательным или же почетным считалось стать мюридом известных пиров, муршидов – ишанов. По-видимому, Бердах на склоне лет стал мюридом одного из известных Каракум ишанов. Об этом сам поэт свидетельствует в следующих своих строках:

Суўпы болмақлық шәрт екен, Қандай кешер күним мениң?⁵⁷⁸ (Оказывается, обязательно надо быть мюридом, как теперь сложатся мои дни?). Или же еще конкретнее:

...Пирге дақыл басым шаттым⁵⁷⁹... (Стал я следовать пиру, то есть стал мюридом).

В другом месте поэт пишет:

*Мойнына пота шалмаса,
Нәпсине тыйым салмаса,
Өзи мұлайым болмаса,
Оны суўпы деп ким айтар?⁵⁸⁰*

(Если не заворачивает шею потой⁵⁸¹, не укрощает он свою алчность, если он не смиренный, то как можно считать его суфием?).

В произведениях поэтов встречаются имена суфиев и топонимы, связанные в основном с их мазарами. К примеру:

*Қайтармыш баҳадыр эди
Көп жаўны қайтарған эди
Тоқмақ – алым дана эди
Сейиткә балық бердиң Жайхун⁵⁸²*

⁵⁷⁶ Жантемир ишан – из рода кытай-кайшылы. Мазар находится недалеко от мазара Хахим-ата.

⁵⁷⁷ Мулла Исхак. Бардур. Из личного архива автора.

⁵⁷⁸ Бердах. Шығармалар топламы...2018. С.54.

⁵⁷⁹ Там же. С.109.

⁵⁸⁰ Там же. С.136.

⁵⁸¹ Пота - платки, орнаментированные рисунками, но хлопчатобумажные или шерстяные; см. Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза). // Рук... дис... к. ист. н. Ташкент. 1954. С. 146; см. также: Курбанова З. Каракалпакский костюм: традиции и новации. Нукус: Илим, 2021. С. 91-92.

⁵⁸² Мулла Исхак. Жайхун. Там же.

(Кайтармыш был бахадыром, победил многих врагов, Токмак – был ученым мудрецом, Сайиду дал ты рыбы, о Джайхун). Упомянутые мазары святых (Кайтармыс-баба, Токмак-ата, Сайд-ата) по сегодняшний день играют заметную роль в религиозной жизни местного населения, являясь активным местом паломничества – зийарат.

Прощаясь перед отъездом из Каракалпакстана, Мулла Исхак приводит имена живых старцев:

Махтумкулны мехман қылған Сәйид Жәлил баба

Зыйяратқа келгәниндә Хәким атаға

Юз он яшлы бул бир хожа зада

*Узақ яшлы табәригим хош енди*⁵⁸³

(Махтумкули гостил у Сайд Жалил баба, когда совершал зийарат он в Хаким-Ата, прощайте – о столетилетний старец – потомок ходжей!).

Причем, он показывает, что эти старцы совершали зийарат Хаким-Ата, которого Мулла Исхак считал своим предком:

Чаулыгыман бабаның туғушқанының

Яш уллысы пәдәри бурузукбарымның

Кәтқудасы болған өз заманының

*Шарапатлы Сәйид Жәлил бабам хош енди*⁵⁸⁴...

(Я правнук родственника великого Баба, он был старшим братом моего деда, предводителем своего времени. Прощай же, мой предок – Сайд Жалил баба).

В стихотворении «Мунажатым мениң» Мулла Исхак тоже объясняет свое происхождение из сакральной семьи:

Хожа Ахмад Йассауийгә шәкирт болып илим алған

Андин келип ол Қаўанның бойында тұтқан мәкан

Ўәспин ешитип Әнбар исимли қызын бергән Бурахан

Шул Әнбардән Султан Ўбби, Асқар, Мамут туғулған

*Ол Хәким ата Суләйман авы әждадым мәниң*⁵⁸⁵

(Был я учеником у Ходжи Ахмада Йасави, оттуда приехал и осел у [речки] Кауан, услышав о нем Бурахан женил его на своей дочери Анбар, от них родились трое сыновей: Султан Убби, Аскар и Махмуд – мой предок Сулайман Хаким-Ата).

Здесь мы видим имена упомянутых святых: основателя суфийской школы йассавийа – Ахмада Йасави, его ученика – халифа Сулаймана Бакыргани (Хаким Ата), правителя средневекового Кунграда Буграхана, святой женщины Анбар (в легенде ставшей дочерью Бурхана), а также святых – сыновей Хаким-Ата: Хубби, Аскара и Махмуда.

⁵⁸³ Мулла Исхак. Хош енди. Там же.

⁵⁸⁴ Там же.

⁵⁸⁵ Мулла Исхак. Мүнәжатым мениң. Там же.

Из названных персон имя Хубби упоминается в «Насаим-ул мухаббат» Навои: *«Хубби ходжа ... родился в вилайете Хорезм. Его имя широко известно среди узбекских и других тюркских племен, что не нуждается в описании. О нем говорят, как о предводителе джигитов. Он ушел из жизни джигитом. Он в своих карматах [чудотворных предсказаниях] стал превосходить отца, что, видимо, могло привести к конфликту между ними. Как гласят легенды, он ... исчез на глазах матери»*⁵⁸⁶.

Целую плеяду имен святых приводят и другие поэты, что свидетельствует о значимости этих персон в качестве столпов духовности и личной аскезы при жизни.

Таким образом, можно говорить, что поэты в своих произведениях отражали ту историческую действительность, тот исторический контекст, тот материальный и духовный мир, в котором они родились и выросли, дух которого они впитали. Они вносили свою лепту в то, чтобы имена подвижников ислама и суфизма сохранялись в памяти их читателей и пересказчиков. С другой стороны, поэзия в привлекательной и легко запоминающейся (а значит доступной) форме помогала сохранять устои религиозной и социальной этики народа, обозначая духовные ориентиры.

* * *

В ходе наших исследований мы зафиксировали солидное число книжной продукции (иногда в виде любительских переплетов и даже свитков), включающую в себя народные сказания и эпос (дастаны, кисса, разные виды песенного творчества и др.). Приведенные примеры позволяют говорить о взаимном влиянии книжной культуры и устного народного творчества, письменная фиксация которого становилась частью сложного процесса формирования народной книжной культуры и зримым способом распространения плодов духовного творчества известных и неизвестных авторов. Формы этих взаимных влияний книжной культуры и народного творчества еще не вполне ясны, однако для нас важнее, что в основе личной и общественной этики героев этих эпосов становятся религиозные предписания. Герои не просто самоотверженны и отважны. Они обязательно благочестивы. Причем, их благочестие толкуется преимущественно с точки зрения исламской этики, в том виде, как ее понимали составители эпических произведений. Упрощенные сюжеты и доступная логика деяний этих героев предоставляли простым верующим образцы для подражаний, серьезно влияя таким образом на формирование их общественной этики, в которой ислам также стал мерилом личного благочестия положительных героев или критики нерадивых персонажей.

⁵⁸⁶ Исломиий Х. Алишер Навоий ва Хоразм авлиёлари. Тошкент: Фан, 1997. - С. 56.

Если логика эпоса и его религиозный контекст становились мерилom этики и духовности народа, то тривиальные истории мнимых и действительных потомков героев легенд оказались более приземленными, обнажая внутреннюю конкуренцию ишанов за ресурсы и социальный авторитет. Реалии колонизации усилили процессы внутренней конкуренции в «святых семействах», вскрывая явный консерватизм и догматизм одних, и показывая склонность к реформам других.

ГЛАВА V.

ИСЛАМСКАЯ АРХИТЕКТУРА У КАРАКАЛПАКОВ

Памятники исламской архитектуры в Каракалпакстане, относящиеся к изучаемому периоду, представлены в основном строениями институционального значения (мечети, медресе), а также намогильной архитектурой – мазарами. Часть этих сооружений представляет собой отдельные здания (преимущественно городские или сельские мечети, иногда медресе). Однако основная часть изучаемой архитектуры сосредоточена на мемориальных комплексах (мазарах).

Ниже мы рассмотрим основные обстоятельства появления и функционирования этих учреждений, имея в виду их функции, социальную, образовательную и духовную роли этих учреждений.

5.1. Мечети Каракалпакстана XVIII - начала XX вв.

Мечеть (مسجد/масжид – буквально «место поклонения») – означает молитвенное здание⁵⁸⁷. Мечети обычно строились для совершения ежедневных пятикратных молитв. Часть мечетей обладала статусом Соборной/Джами*, которая была больше размером и могла служить для совершения коллективной полуденной пятничной и праздничных молитв⁵⁸⁸. Кроме них существовали загородные мечети (Намазгах), аульные (квартальные) мечети, при медресе, при мазарах.

Из старых мечетей на территории Каракалпакстана сохранились лишь единицы, относящиеся к изучаемому периоду. Для более полного представления реальной картины мы воспользовались как письменными (архивными и литературными), так и устными сведениями о количестве и названиях мечетей в ряде городов Каракалпакстана, таких, как Кунград, Мангит, Ходжейли, Чимбай и др.

Одна из важных особенностей колониальной власти – налаживание экономической статистики, которая к удаче исследователей отложились в архивах. Генерал-губернатор Константин фон Кауфман (1865-1882) учреждает Туркестанский статистический комитет в целях сбора сведений по Туркестанскому генерал-губернаторству, для чего были организованы специальные экспедиции для изучения края. Результаты публиковались в специаль-

⁵⁸⁷ Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991. С. 160.

⁵⁸⁸ Ислам энциклопедияси. Тошкент. 2017. С. 291.

ных выпусках (было издано 5 томов), которые охватывают хронологические рамки с 1871 до 1882 гг. В следующие годы подобные сведения издавались статистическими комитетами, организованными в каждой области генерал-губернаторства отдельно⁵⁸⁹. В ведомостях о числе зданий в городах и уездах Сыр-Дарьинской области за 1895 год мы находим следующие количественные данные:

По Аму-Дарьинскому отделу: I. Мечети: 1) каменные/кирпичные – 1; 2) глинобитные – 387; 3) деревянно/каркасные – нет; II. Церквей – 1 (В Петро-Александровске каменно-кирпичная); III. Синагог – нет⁵⁹⁰. Как видим, основное количество мечетей было построено из «подручного материала», то есть с глинобитными стенами (пахса).

Однако в Отчете, составленном чуть позже, приводятся другие данные. По ним в Амударьинском отделе Сырдарьинской области к 1899 году соборных мечетей было 1, т.н. «приходских мечетей»⁵⁹¹ – 797; количество могил святых в одном Шураханском участке – 40⁵⁹². Еще в одном документе 1898 г. о количестве «религиозных зданий» в Амударьинском отделе значится, что мечетей из жженого кирпича только в Шураханском участке было 2, глинобитных мечетей в Петро-Александровске (Турткуле) 1, в Шураханском участке 170, в Чимбайском участке 303⁵⁹³. В г. Петро-Александровске 1 соборная мечеть и 1 имам. В Шураханском участке: Соборных мечетей нет, приходских мечетей: по Дюрткульской волости в Дюрткульском аксакальстве – 20, в Сарабийском аксакальстве – 17, в Баг Ябском аксакальстве – 15, в Ходжакульском аксакальстве – 12; в Шураханской волости – 36, в Шейх-Аббас-Валийской волости: в одноименном аксакальстве – 16, в Шимамском аксакальстве – 16, в Серкубском аксакальстве – 13, в Хан Ябском аксакальстве – 5; в Бийбазарской волости – 16. Столько же, соответственно, имамов.

Такая же подробная статистика по мечетям приводится и для других областей⁵⁹⁴. Даже при беглом сравнении в глаза бросаются серьезные противоречия по цифрам, иногда значительные. Так, уже в сведениях 1900 г. в Амударьинском отделе соборных мечетей было 3 (в Шураханском участке), приходских мечетей в Шураханском участке 267, в Чимбайском участке – 619 с количеством ишанов 67 и 102 соответственно. В этом же документе указывается, что всего по отделу приходских мечетей было 827⁵⁹⁵. В Шураханском участке: соборных мечетей не числится, приходских мечетей в Дюрткульской волости – 44, в Шураханской волости – 33, в Сарыбийской волости – 32, в Шаббаз-Валийской волости – 80, в Бийбазарской волости – 12. Столько же

⁵⁸⁹ Маев Н. Туркестанская выставка. 1890 г. Путеводитель по выставке и ее отделам. Ташкент. 1890. С. 94.

⁵⁹⁰ Обзор Сыр-Дарьинской области за 1895 год. Ташкент. 1897. С. 185.

⁵⁹¹ То есть кварталных или аульных.

⁵⁹² НАУз ф.И-1, оп. 11, д. 1725, лл.167-172.

⁵⁹³ НАУз ф.И-269, оп. 1, д. 146, лл.18-19.

⁵⁹⁴ НАУз Ф. И-1. Оп. 11. Д. 1725. Л. 167-172.

⁵⁹⁵ НАУз ф.И-1, оп. 18, д. 29, лл.550, 563-567.

соответственно имамов (мулл) при них с годовым доходом от вакфа: 9736, 8500, 14957, 21000, 4676 рублей соответственно. Из них одна мечеть в Шураханской волости имеет вакфную землю в 16 танапов, сдаваемую в аренду за 45 пудов пшеницы и джугары в год. Далее приводятся данные по Чимбайскому участку (включая Нукусскую, Янгибазарскую, Кунгратскую и другие волости)⁵⁹⁶.

Однако в документах 1910 года приведены другие (значительно бóльшие) цифры. За эти десять лет количество соборных мечетей по Амударьинскому отделу возросло до 11, количество мелких приходских мечетей (очевидно на комплексах) – до 486, при них ишанов – 496⁵⁹⁷.

Если верить этим цифрам, то надо допустить, что за период с 1895 и по 1910 годы количество мечетей во всех волостях (по колониальной системе территориального администрирования) выросло примерно на 29-30%⁵⁹⁸, а соборных минимум в четыре раза. Донаторами этих мечетей выступали местные богатеи, преимущественно из числа купцов, держатели большого количества мелкого и крупного рогатого скота, посредники в продаже шерсти, кожи. Причем, в торговые операции охотно вкладывали и получали приличную прибыль семьи ишанов и ходжей (см. ниже). Все эти сословия извлекли серьезные выгоды из тех привилегий, которые давала трансграничная торговля с налоговыми преференциями. Тем более, что это был период подъема экономики в Российской империи⁵⁹⁹, что не могло не сказаться и на экономическом благосостоянии элиты общества. В полном соответствии с религиозно-идеологическими установками значительная часть этой элиты старалась строить богоугодные заведения в надежде снискать прощения за совершение этого богоугодного (как считалось) дела (сауаб). Между прочим, в этот же период (то есть в начале XX века) строительный бум в строительстве религиозных учреждений (прежде всего мечетей и медресе) наблюдается и в соседнем Хивинском ханстве, где донаторами также выступают прежде всего торговцы, которые сумели капитализировать все выгоды трансрегиональной и более обширной торговли. Значительную часть этих сумм они вложили в строительство мечетей и медресе⁶⁰⁰.

Даже при некоторых противоречиях в цифрах у нас имеются все основания говорить о заметном росте количества мечетей. Было ли это следствием нового всплеска и повышения религиозности в каракалпакском обществе,

⁵⁹⁶ НАУз ф. 1. Оп. 13. Д. 780. Л. 142.

⁵⁹⁷ НАУз ф. И-1, оп. 13, д. 911. Лл. 62-63.

⁵⁹⁸ Можно допустить, что местные кадии или другие персоны из «религиозной бюрократии» предоставляли не всегда верную информацию колониальным статистам, видимо, опасаясь обложения налогами. Однако для такой версии нужны более веские основания, так как колониальные власти не вторгались в деятельность мечетей, по крайней мере, до тех пор, пока в них не инициировались антиколониальные призывы.

⁵⁹⁹ Петров Ю. Россия в 2013 году: экономический рост. Наука и жизнь. № 7, 2014. Сс. 22-31 (там же основная библиография).

⁶⁰⁰ Бабаджанов Б. Эпиграфика в архитектурном... Сс. 34-35, 41-43.

пока сказать трудно. По крайней мере, очевидно, что строительство было следствием потребности в такого рода зданиях.

Мечети, помимо основной своей функции – осуществление молитв, мест для разных форм религиозных коммуникаций, выполняли также функцию места, где суфии проводили свои встречи, могли организовывать зикры. К примеру, если обратиться к аналогиям, члены тариката йасавия в определенные дни недели проводили зикр в мечетях г. Ташкента. В частности, по понедельникам в мечети Ходжа Ахрара на Кукче, по четвергам в мечети Сахибходжа ишана на махалле Кашгар, по воскресеньям и понедельникам в мечети Ишанходжа в махалле Арпаоя⁶⁰¹.

Сведения о мечетях и мы находим в описаниях колониальных ориенталистов, посещавших исследуемые нами территории и оставившие ремарки о сложной судьбе здешних жителей. В середине XIX века еще один путешественник Г.Данилевский писал (посетил ханство примерно в 40-е годы XIX в.), что Ходжейли находится в *«127 верстах на СЗ от Хивы, заселен по обоим сторонам канавы Суванли... Город из 180 глиняных домов и до 150 лавок, разбросанных в беспорядке с южной стороны города, на левом берегу к. Суванли. Часть их ежедневно бывает занята торгующими жителями, остальная только в базарные дни, по понедельникам и пятницам еженедельно»*⁶⁰².

Далее, описывая Кунград, Г.Данилевский писал: *«Кунград в 204,5 верстах на Северо-Западе от Хивы; расположен около левой стороны канавы Ханской и в 200 саженьях от Аму-Дарьи; состоит из... 7 мечетей, 315 лавок и нескольких частных домиков; все эти строения глиняные и не обнесены стенами... Эти две стены были некогда укреплением прежнего Кунграда, который еще в царствование Мохамед-Рахим хана не зависел от Хивы, управлялся своими тюрями... считали своею принадлежностью Ходжейли, Мангит и Кипчак.... В 21 версте на севере от Кунграда находится, в 6 верстах от левого берега Аму-Дарьи, могила св. Хаким-Ата; возле нее поселено несколько жителей, пользующихся подаянием богомольцев, которые посещают довольно часто это место...»*⁶⁰³.

Как видим, обязательный элемент «общественной архитектуры» – это мечети, которые непременно «привязаны» к группе лавок рынка и городским площадям. Возможно, часть этих лавок, по аналогии с другими мечетями и регионами ЦА, были переданы в вакф этих мечетей, которые оставались важной частью повседневной жизни каракалпаков.

Г.Данилевский описывал также Кипчак и Мангит: *«Мангит – в 81 версте на СЗ от Хивы; расположен вдоль правой стороны канавы Арна... в Мангите находится одно медресе (училище), 9 мечетей и 40 лавок, построен-*

⁶⁰¹ Султонов Ў. Тошкент масжидлари тарихи. Тошкент: Янги авлод, 2010. – С. 28.

⁶⁰² Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства... С. 114.

⁶⁰³ Там же. СС. 106-107.

ных в восточном конце города. В них торгуют два раза в неделю, во время базаров по средам и субботам ... Кипчак – в 96 верстах на С.СЗ от Хивы. Построен на левой стороне реки Аму-Дарья... не обнесен стеною... 5 мечетей... (жители – узбеки аралы, каракалпаки и киргизы). Начальник города Хожя Нияз бий»⁶⁰⁴.

Позже по инициативе Императорского Географического общества Санкт-Петербургского общества естествоиспытателей в Хиву была отправлена специальная «Арало-Каспийская экспедиция» с участием разных специалистов⁶⁰⁵. Один из участников этих экспедиций А. Кун описывает довольно подробно места, которые он посетил. В частности, он пишет: «Название *Ходжейли*, в лексическом переводе значит: урочище рода *ходжей*... Город имеет до 300 лавок и мастерских, пять мечетей и один караван-сарай...»⁶⁰⁶ подчеркнуто нами –К.М.). Население Кунграда, по описанию А. Куна, после завоевания Мухаммад Рахим-Кули ханом (1806-1826) «переселены на новые места, которые им были отведены в окрестностях разрушенной крепости... До последних событий в Кунграде считалось около 300 домов, до 120 лавок и мастерских, две мечети и столько же школ... Жители Кунграта большею частью каракалпаки, затем киргизы, узбеков же здесь немного. До последнего восстания в 50-х годах, Кунградский округ исключительно был заселен каракалпаками, по окончании войны с Сеид Мухаммед ханом⁶⁰⁷ – отцом нынешнего хана, почти все каракалпаки перекочевали на правый берег реки, к Чимбаю, так как Аму-Дарья изменила свое главное течение к северо-западу... Кроме поселок – земледельцев острова дельты Аму-Дарья, принадлежащие Кунграду, заселены кочевниками: киргизами, каракалпаками и узбеками других родов. Эти обитатели островов называются «араллы» (островитяне)»⁶⁰⁸.

О Чимбае А.Кун пишет: «Чимбай, после *Ходжейли*, второй центральный рынок для кочевников: киргиз и каракалпаков правого берега и дельты Аму-Дарья... Здесь насчитывают до 300 домов, и торговля ведется порядочная. В городе до 150 лавок постоянных торговцев и несколько мастерских; в базарные же дни торговцев наезжает до 400 человек. Посреди города протекает канал *Кегли* (Кегейли – К.М.)... В Чимбае насчитывают три мечети и одну школу»⁶⁰⁹. Российский дипломат Риза-Кули-Мирза, побывавший в Чимбае примерно в это же время, пишет, что в Чимбае он видел 5 мечетей⁶¹⁰.

⁶⁰⁴ Там же. Сс. 105, 108.

⁶⁰⁵ Маев Н. Туркестанская выставка. 1890 г... С.100.

⁶⁰⁶ Кун А. От Хивы до Газавата. / Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник, изд. Туркестанского статистического комитета. Под ред. Н.Маева. Вып. IV. СПб, 1876. С. 218.

⁶⁰⁷ Правил в 1856-1864 гг.

⁶⁰⁸ Кун А. Указан. соч... С. 222.

⁶⁰⁹ Там же. С. 229.

⁶¹⁰ Риза-Кули-Мирза. Краткий очерк... / Исмаилов Э.Э. Персидские принцы... 2009. - С. 470.

Из всех этих описаний в глаза бросаются следующие факты. Во-первых, этническая пестрота населения, идентичность которых в качестве народов уже состоялась. Во-вторых, сложные отношения с Хивинским ханством и природные катаклизмы (изменение русла Амударьи, как следствие – засуха) заставляли население этих городов переселяться в более комфортные районы. Однако любое переселение и новое строительство домов непременно сопровождалось строительством мечетей и даже «школ» (видимо, так А.Кун назвал медресе). При этом количество мечетей росло.

Во время полевых исследований 1960 гг. информаторы сообщали ученым-этнографам, что в начале XX века в черте города Кунград было 8 мечетей: (Ханская мечеть, Мечеть Сметуллы ишана, Мечеть Вахита (Ўақыт мешити), мечеть Сары ишана, Тас-медресе, Мечеть Байнияз ахуна, Мечеть Камал ишана, Мечеть Якуб ишана). За пределами городской черты была мечеть Кыпшак. Из них Бала бий построил Ханскую мечеть⁶¹¹. Этнограф Х.Есбергенов сообщает, что на территории современного Кунградского района (хозяйство «Раушан») «на берегу озера Маштак (бывшее русло реки)» была мечеть Елмурат ахуна, отличительной чертой которой был жженный кирпич, из которого она была построена. Время строительства мечети, по данным автора, «соответствует первой четверти XIX в. Остатки жженого кирпича имеют размеры 25х26х5,5 см. Общий размер мечети составлял 20х10 м. По сведениям информаторов, под куполами мечети захоронены сам Елмурат ахун и Амет ахун». В этой мечети учился поэт Ажинияз⁶¹².

В конце XIX века колониальная администрация пытается наладить контроль над религиозными учреждениями Туркестана. Для этого было инициировано создание Духовного управления мусульман края, по аналогии с подобными учреждениями в Поволжье и на Кавказе. По приказу генерала-губернатора края, генерал-лейтенанта Иванова учреждается специальная комиссия по устройству Духовного управления мусульман, членами которой стали Керенский, Остроумов, Граменицкий, подполковник Киселев, Лыкошин и Гейер. Видимо, данный вопрос рассматривался и раньше, так как в 1884 году была разработана инструкция по созданию и функционированию данного управления (вплоть до расчетов количества штатных сотрудников правления, их окладов и пр.). При первом же заседании комиссии члены разделились на две группы – сторонников и против создания Духовного управления мусульман. Вывод был таков: Организация Духовного управления мусульман вредна интересам государства. Однако актуален вопрос об усилении надзора над действиями имамов, ишанов, мударрисов, маддахов. Высказано предложение – *«тщательно собирать сведения о мечетях, мактабах,*

⁶¹¹ Полевые записи № 43. Информатор Айтжанов Даулет. 68 лет // Полевые записи историко-этнографической экспедиции Института истории, языка и литературы ККФАН УзССР в Кунградском районе под руководством У.Х.Шалекенова. 1960 (-456 с.). С.172.

⁶¹² Есбергенов Х. Қоңырат... С. 75.

медресе, могилах святых, размерах ежегодного хаджа, количестве мюридов того или иного ишана». В проекте инструкции областным администрациям указывалось «областные и уездные администрации обязаны иметь списки всех мечетей, мазаров, карыхана и т.д.»⁶¹³.

Утверждение должностных лиц, по всей видимости, осуществлялось с согласия местных представителей царской администрации. В частности, в докладной записке Главного инспектора училищ, статского советника Е.Василевского в канцелярию Туркестанского генерал-губернаторства *«инородческими училищами в Туркестанском крае ведает и управляет учебное начальство Министерства народного Просвещения на основании ст. 89, 91 и 92 тома XI св. Закона (изд. 1893 г.) и п. в §3 утвержденной Министром Народного Просвещения инструкции инспекторам народных училищ Туркестанского края... Учебным начальством утверждается в должностях мударрисов лица, избранные на эти должности по получении одобрительных отзывов от администрации о их нравственных качествах и политической благонадежности. Тем же начальством и устраняются мударрисы от занимаемых должностей...»*⁶¹⁴. Из текста видно, насколько серьезную «опеку» (на деле строгий административный контроль) осуществляли колониальные власти над мусульманскими учебными заведениями. С другой стороны, цитата показывает, что медресе воспринимались как часть системы «народного образования» Российской Империи, в которой жесткий административный контроль был обязательным условием их функционирования. Очевидно также, что на медресе распространялись те же правила, подобно к церковно-приходской системе образования в Империи, включая контроль за их фондами и финансовой отчетности.

Финансирование всех религиозных учреждений (мечетей, медресе, мазаров и др.) по традиции осуществлялось за счет доходов от вакфного имущества⁶¹⁵. В 1887 году только в пределах Амударьинского отдела числилось 111 вакфных земельных участков, причем 79 из них при мечетях, кары-хана, календерхана и при гробницах, а 32 – при медресе⁶¹⁶. В статистических отчетах также имеются количественные данные по вакфному имуществу. Однако согласно Высочайше утвержденному Положению учреждение новых вакфных земель было усложнено, а именно:

«А) Учреждение новых вакфов, по ст. 266 Положения, допущено не иначе как с разрешения Генерал-Губернатора;

⁶¹³ НАУз ф.И-1, оп. 11, д. 1724, лл.81-84.

⁶¹⁴ НАУз ф.И-1, оп. 12, д. 514, л.11.

⁶¹⁵ Упомянутый Риза-Кули-Мирза приводит для наглядности перевод текста одного из вакф-нама от имени Мухаммад-Рахим-хана. См. его Указан. соч... С. 484-485.

⁶¹⁶ Урумбаев Ж. Очерки истории школы в Каракалпакстане (1810-1967 гг.). Нукус. 1974. С. 31.

Б) утверждение вакфных документов, устройство управления вакфами, наблюдение за правильностью употребления доходов и право ревизии их по ст. 267 предоставлено областным правлениям;

В) статьями 289-299 определен порядок обложения вакфных незаселенных и заселенных земель государственным поземельным налогом⁶¹⁷.

Финансовый контроль оставил солидный «архивный след» в виде отложившихся ревизий и отчетов. Согласно сделанному администрацией распоряжению, населением Сыр-Дарьинской области в силу требования 6 ст. Правил в течение 1887 г. было представлено в областное Правление только по Аму-Дарьинскому отделу всего 586 документов (Подлинных вакфнаме – 66, копий 30; решений казиев и т. п.). Причем, среди вакфного имущества по отделу числились: медресе – 5, мечетей – 5, лавок – 30, карыхана – 3, земельных участков – 718 и т.д. Кроме того, в качестве разовых пожертвованных числились и денежные капиталы⁶¹⁸. В статистических отчетах указывались количество учреждений, их штат (количество), которые содержались на доходы, поступающие с вакфных имуществ. Например, такие данные опубликованы по Амударьинскому отделу (медресе 32 штата, мечетей – 58, на содержание мазаров и потомков святых – 7 и др.)⁶¹⁹.

Колониальная администрация скрупулёзно вписывала в статистические отчеты распределение доходов с вакфных имуществ в долях (10% выделяется попечителю/мутавалли, 2/10 мударрису или имаму, 5/10 учащимся школ и учащимся в медресе муллам и так далее⁶²⁰. Интересно, что были описаны даже хозяйственные расходы по мечетям: на покупку джай-намазов (молитвенных ковриков), плетенок и освещение мечети и др.

В Аму-Дарьинском отделе пожертвованные в вакф имущества составляли в большинстве случаев значительные земельные участки, достигающие 1000 и более танапов (примерно 300 га). Вакфоучредителями в документах обусловлено, чтобы земли отдавались в аренду с уплатой за один танап от одного до трех батманов пшеницы и джугары (батман примерно 52 кг.) ежегодно. Доставляемый арендаторами земель хлеб расходуется на нужды вакфных учреждений точно также, как и доходы, поступающие в наличных деньгах⁶²¹. Такой жесткий контроль, естественно, породил недовольство и целую серию исков, в том числе и в имперские суды.

В литературе также имеются сведения о вакфах в Каракалпакстане. К примеру «на землях тонгмойинов была вакфная земля Канглыбек ишана... примерно в 100-200 танапов⁶²². Атаулла ишан учредил вакфные участки с общей

⁶¹⁷ Обзор Сыр-Дарьинской области за 1888 год. Ташкент. 1890. С. 178.

⁶¹⁸ Там же. С. 179.

⁶¹⁹ Там же. С. 181.

⁶²⁰ Там же. С. 182.

⁶²¹ Там же. С. 183.

⁶²² Полевые записи Камалова С. – ст.н.с. отдела истории ККИЭНК АН УзССР в Кегейлийском, Чимбайском и Муйнакском районах ККАССР совместно с Каракалпакским этнографическим отрядом ХАЭЭ АН СССР. С. 5, № 4 от 9 июля 1956 г., информатор Абдуллаев Бауетдин, Кегейлийский район.

площадь в 1400 танавов в пользу своего медресе на Кумозек. Согласно сведениям известного ученого этнографа Т.А.Жданко, у потомственного ишана из каракалпакского рода аралбай Шарип ишана вакфные земли занимали территории 10 бригады колхоза им. Ахунбабаева и 5 бригады колхоза им. М.Горького (данные 1948 г. – авт.), доход от которого шел на покрытие расходов медресе⁶²³.

По сложившимся традициям, школы низшего звена – мектебы, зачастую открывались при мечетях. Можно смело предположить, что в XIX веке в Каракалпакии насчитывалось около 1000 мектебов (в одном лишь Амударьинском отделе по архивным данным насчитывалось более 800 мектебов). Конечно, достоверность статистических данных иногда вызывает сомнения. Так, в 1904 году статистика гласит о наличии 1602 мектебов в одном Амударьинском отделе с 6731 учащимся. Трудно представить себе наличие стольких же мечетей⁶²⁴. Причину такого явления сами же статисты объясняли сезонностью открываемых мектебов – многие открывались на теплый сезон, некоторые открывались лишь на несколько недель. Для получения начальных навыков чтения.

Можно предположить, что количество мечетей (различных) также примерно соответствовало количеству мектебов. Открытие школ при мечетях добавляло им новую функцию – образовательную.

Сведений о том, как выглядели и как строились мечети не сохранились. По имеющимся скудным данным можно предположить, что здания мечетей не отличались от массы сооружений округи (особенно квартальные и аульные мечети). Они строились из глинобитных стен, в форме обычного здания квадратной формы. В отличие от, так сказать, классических форм подобной архитектуры, как мечети, так и медресе у каракалпаков не имели порталной части. Вход в помещение осуществлялся через обычную дверь, чаще всего с восточной стороны.

В 20-е годы XX века русский исследователь А.Л.Мелков побывал в Каракалпакстане и сделал множество зарисовок, заодно запечатлев многие сферы материальной культуры и быта народов региона. В числе его зарисовок можно найти эскизы мечетей и мазаров. В частности, мечеть в ауле Бексийык (в документе Бексы) рода кытай можно рассматривать как наиболее распространенный вид сельской и городской/квартальной мечети (рис. 4.1). Судя по этой картине, мечеть в плане квадратное здание. С западной стороны (кибла) имеет айван и там михрабную нишу (михраб-хана). Вход в мечеть устроена через айван. Внутри перекрытие поддерживается одной деревянной колонной, или несколькими колоннами, если мечеть побольше. Стены мечети – глинобитные. Основания стен довольно широкие и сужа-

⁶²³ Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса /ТХАЭ. Археологические и этнографические работы экспедиции 1945-1948 гг. Москва: Изд-во АН СССР, 1952. С. 503.

⁶²⁴ Обзор Сыр-Дарьинской области. Ташкент. 1906. С. 246.

ются кверху (это типичный метод при строительстве глинобитных зданий до сегодняшнего дня).

По крайней мере, монументальные мечети – большая редкость в исследуемый период. Либо мы должны допустить, что они не сохранились (возможно в силу вынужденных переселений каракалпаков и проживавших с ними других этносов и народов). При скудости строительных материалов они строились из доступного материала.

Одновременно обилие (иногда не поддающееся учету) малых мечетей говорит в пользу того, что именно они составляли основу локальных центров религиозной жизни социума. Кроме того, далекие расстояния между населенными пунктами, очевидно, побуждали читать пятничные молитвы и в некоторых малых мечетях. Важно также, что при мечетях (как это показано выше) обязательно организовывались мектебы, а при некоторых из них даже при медресе. Некоторые мечети служили местом для разбора тяжб местными казиями. Все это говорит в пользу того, что мечеть для каракалпаков была полифункциональна. Более того, мечети при мазарах, как сказано, использовались иногда как ханака для зикров, что тоже подтверждает разноплановость ее функций.

Судя по фрагментам указанных выше сумм на содержание персонала мечетей, доход с вакфных имуществ по тем временам был приличным. Определенным содержанием пользовались и другие служащие мечетей. Однако вторжение колониальной администрации для финансового контроля могло снизить размер этих доходов и открыть простор коррупции.

Несмотря на ограничения и препятствия, чинимые колониальной администрацией, тем не менее строительство мечетей продолжалось и даже серьезно возрастало, что связано с экономическим ростом (см. ниже). По-видимому, донаторы, снабжая мечети доходным имуществом, научились пользоваться имперскими законами, которые предоставляли их знатоку массу «лазеек» для сатисфакции своих экономических предприятий или религиозных обязанностей.

5.2. Медресе Каракалпакстана XVIII - начала XX вв.

По мнению ученых – археологов и этнографов, к числу медресе, сохранившихся на территории современного Каракалпакстана, можно отнести памятник XI-XIII вв. ныне известный, как «мавзолей Халифа Ережеп» (Ходжейлийский район)⁶²⁵, и памятник XV-XVII вв., Даукескен (Кунградский район)⁶²⁶.

В 1875 году Риза-Кули-Мирза писал, что в городе Чимбае имелись два училища (медресе - К.М.)⁶²⁷. Судя по архивным данным, медресе были не только в городах, но и в более или менее крупных кишлаках, селениях, где

⁶²⁵ Ходжаниязов Г., Юсупов О. Каракалпакстандағы мухаддес орынлар. ... - С.17.

⁶²⁶ Есбергенов Х. Қоңырат ... - С.75.

⁶²⁷ Риза-Кули-Мирза. Краткий очерк ... С.37.

преподаватели (мударрисы) назначались если не самим ханом, то во всяком случае старейшиной сообществ.

По архивным данным, в Амударьинском отделе (кроме селения Чимбай и Чимбайской волости) в 1896 году было 58 медресе с более чем 1000 студентами⁶²⁸. Из них в Чимбайском участке значилось 22 медресе⁶²⁹. Вполне возможно, что медресе было еще больше, если включить данные по медресе в других участках (районах) и волостях. Например, в Шураханском участке было 28 медресе, в Шураханской волости 24, в Турткульской волости 4.

Что касается левобережной части Амударьи (Ходжейлийское и Кунградское бекства), то сведения можно почерпнуть из опубликованных русскими ориенталистами данных, например, из сведений вышеназванных авторов: А.Куна, Н. Каразина, Н.Данилевского и др. По их данным, в левобережье в медресе обучалось более 1000 студентов.⁶³⁰

Большинство медресе учреждались ишанами зачастую под спонсорством других, более состоятельных лиц. Имена некоторых ахунов и ишанов, приведенных выше, встречаются в документах архива Хивинских ханов XIX в.: Имам ишана⁶³¹, Кутлы ходжа ишана⁶³², Абдикерим ахуна из рода муйтен⁶³³, Абдусаттар ахуна сына Эркебая реиса из рода ыргаклы⁶³⁴, Абдихалык ишана сына Абдусаттар ахуна⁶³⁵, Ай-Мухамед ишана (Аимбет ишана - К.М.) 1869 года⁶³⁶, Алламберген ишана из рода кипчак⁶³⁷ в документе 1857 года, Ишим ахуна сына Хажи кази (или Ажибай - К.М.) из рода ачамайлы⁶³⁸, Сефиулла ишана сына Аимбет ишана из рода манжули, Суюн ишана⁶³⁹ из рода кандекли. К сожалению, лишь немногие из зданий этих медресе сохранились по сегодняшний день, что позволяет более-менее реконструировать «архитектурный облик» исламских институтов среди каракалпаков как мечети и медресе. Причем подавляющее большинство медресе обязательно включали в себя небольшой зал мечети, которые могли использоваться и как дарс-хана.

Медресе, как и мечети, содержались за счет доходов от вакфного имущества. Многие медресе не имели официального содержания, подтвержденного «ханским документом», то есть вакфом. В этом случае вакфы учреждались частными лицами. Ряд мечетей и медресе были построены купцами, торговцами и др. Вакфы могли учреждаться административными лицами,

⁶²⁸ НАУЗ, ф. И-269, оп. 1, д. 83, лл.6-7; д. 107, лл. 24-25.

⁶²⁹ В Талдыкской волости 5 медресе, в Бешибской волости - 1, в Кегейлийской волости - 1, в Кунградской волости - 2, в Кукузякской волости - 6, в Ишимской волости - 6, в Нукусской волости - 1. Там же.

⁶³⁰ Карлыбаев М.А. Медресе Каракалпакии в XIX – начале XX веков. Нукус: Билим, 2002. С. 19-21.

⁶³¹ Брегель Ю.Э. Документы архива ... СС.139, 170, 231, 275.

⁶³² Брегель Ю.Э. Документы архива ... СС. 180, 220, 275.

⁶³³ Там же. СС. 137, 181, 218, 261.

⁶³⁴ Там же. СС. 157, 194, 228.

⁶³⁵ Там же. С.271.

⁶³⁶ Там же. С.158.

⁶³⁷ Там же. С.85.

⁶³⁸ Там же. СС. 152, 189, 225, 268.

⁶³⁹ Там же. С.166.

такими, как аталык, волостной управитель и т.п., как медресе Хажы ишана («Хан мечеть» в городе Чимбае), которое было перестроено в 1904/5 гг. под спонсорством Игилик бая⁶⁴⁰.

Медресе обычно строились в форме четырехугольного («П»-образного) здания, с южной стороны которого располагалась мечеть с большой михрабной нишей (*мехрабхана*). В центре – двор, а вокруг него находились служебные помещения (*худжры*), *дарс-хана*, «кабинеты» *мударриса*, имама мечети и др. помещения. Ученые отмечали, что мечети некоторых крупных медресе часто служили в качестве Соборной мечети (*Джоме' мечеть*), так как «мечеть при медресе устраивалась обычно в конце обширного двора и вмещала большое количество людей»⁶⁴¹.

Основная часть медресе находилась в центре городов или больших селений, которые были торговыми центрами окружи почти всегда в непосредственном соседстве с торговыми точками.

Медресе Ходжанияз бия или «Тас медресе». По описаниям Н.Каразина, здание (рис. 4.3.) представляло собой «*строение из жженого кирпича, с фронтоном в буддийском стиле и куполами в виде полушарий*»⁶⁴². Оно было построено в 1841 году с разрешения Хивинского хана Кипчакским беком Ходжанияз бием. В годы советской власти здание медресе было разрушено. Имеются разные данные относительно даты постройки «Тас медресе». По мнению Н.Каразина, оно было построено в конце XVIII века (муллой Ходжи Ниязом)⁶⁴³. По данным одного из документов, оно было построено в 1841 году. Так, в докладе Начальника Амударьинского отдела в ноябре 1904 года Инспектору народных училищ 3 района Туркестанского края говорится: «*На урочище Чалпыке, №1 сельском обществе Нукусской волости Чимбайского участка вверенного мне отдела есть одно медресе, построенное с разрешения хана Хивинского в 1841 году Кипчакским беком Ходжанияз бием. В медресе учатся от 20 до 30 человек мужского пола*»⁶⁴⁴. В другом документе говорится, что это «*медресе построено в 1857 году бывшим Кипчакским хакимом Ходжанияз бием и содержится почти исключительно на деньги от вакфа... В медресе обучается в текущем году 17 учеников под руководством одного довольно опытного и ученого мударриса и его помощника*»⁶⁴⁵. В описаниях полковника Данилевского (1851 г.) говорится, что начальником города Кипчака был Ходжа Ниязбий⁶⁴⁶. Сопоставив эти данные, мы склонны придерживаться даты постройки до 1850 г. В пользу этой даты говорят и полевые материалы – во время восстания Ерназар Алакоза в 1855-1856 гг.

⁶⁴⁰ Карлыбаев М.А. Мечети и медресе города Чимбая и его окрестностей. / Тезисы докладов научно-практической конференции «Шахтемир-Чимбай». Нукус, 1995. - С.35-38.

⁶⁴¹ Бендриков К.Е. Указанное сочинение, с.31.

⁶⁴² Каразин Н. В низовьях Аму. // Вестник Европы, 1875, № 3. - С.222.

⁶⁴³ Там же.

⁶⁴⁴ НАУз ф. И-181, оп.1, д.75, л.46.

⁶⁴⁵ НАУз ф. И-1, оп.11, д.1725, лл.157-158.

⁶⁴⁶ Данилевский Г.И. Указан.соч... С.105.

Ерназар кенегес посетил медресе Ходжанияз бия, откуда передал донесение через посыльного Хивинскому хану⁶⁴⁷.

По крайней мере, медресе было достаточно крупным, построено по всем архитектурно-конструктивным стандартам Хорезма. Судя по размерам и использованным материалам, донатор Ходжанияз бий был достаточно зажиточным человеком и наверняка обеспечил свое медресе солидным вакфным фондом и имело приличную по тем временам библиотеку. По аналогии по другим крупным медресе обучение наверняка проходило в три этапа (*адна, аусат, 'алий*).

Медресе Каракум ишана. Это одно из самых крупных медресе Хивинского ханства. Расположено на территории современного Бозатауского района Каракалпакстана и стало частью одноименного ритуального комплекса (о нем см. выше). Его донатором был Кутлы ходжа ишан, известный в народе как «Каракум ишан», родом из *балгалы* (о нем и его потомках см. выше). Закончив местную школу и медресе, Кутлы ходжа занимался обучением детей, сначала, как водится, в мечети-землянке, затем отстроил упомянутое медресе. По преданиям, он строил мечети в нескольких местах. Последнюю мечеть и медресе построил на песчаной местности, от чего и произошло имя «Каракум ишан». Впоследствии ко всем его потомкам прилагалось прозвище *Каракум ишанлер*. Позже (в особенности в период его сыновей) превратилось в крупный религиозный центр⁶⁴⁸. Библиотека этого медресе была очень богатой. Очевидцы рассказывали, как представители новой (советской) власти в отместку за анти-советские выступления в аулах сожгли книги Каракум ишана. Книги были собраны в 9 юртах и сожжены вместе с юртами⁶⁴⁹ (подробней см. выше).

Сюда приезжали учиться не только из каракалпакских аулов, но и из далеких туркменских и казахских аулов. В середине прошлого века специалисты восстановили план центра, который состоял из более чем 300 комнат разного предназначения: два медресе, две отдельные от медресе библиотеки, мечети, гостиные, худжры для обучавшихся, подсобные и производственные помещения (маслобойня/*жуазахана*, мукомольня/*каразхана*) и др⁶⁵⁰. Стены медресе были глинобитными. До наших дней здание сохранилось в руинированном виде, еще видны остатки помещений (часть стен с нишами). Ныне территория медресе и расположенный вокруг культовый центр соединились с одноименным кладбищем, где захоронены не только сам Кутлуг ходжа ишан с потомками, но и известные личности – поэты Кунходжа и Бердах.

⁶⁴⁷ Кошанов А. Полевые записи в Чимбайском, Муйнакском, Тахтакупырском районах в 1968 г., № 10.- С.50.

⁶⁴⁸ Полевые записи историко-этнографической экспедиции Института истории, языка и литературы ККФАН УзССР, собранные к.и.н. У.Шалекиновым в 1961 г. в Ходжейлийском и Куны-Ургенческом районах, с.22, полевая запись № 8.

⁶⁴⁹ Карлыбаев М. Полевые записи № за 2009 г. Информатор Полат Бегимов, который передал слова матери – очевидицы событий.

⁶⁵⁰ Есбергенов Х.Е. Полевые записи, N21-22, 1957 // Полевые материалы историко-лингвистической экспедиции КККНИИ АН Уз ССР под руководством У.Х.Шалекинова, 1957. Сс.41-104.

Медресе принадлежала большая территория вакфной земли, урожай с которой шел на содержание медресе и его мечети, библиотеки, на содержание студентам и преподавателям. По рассказам, на землях трудились не только прикрепленные к ним крестьяне, но и студенты и даже сами ишаны. Еще в 1957 году при сборе данных о медресе Каракум ишана информаторы сообщали, что оно построено 104 года тому назад, то есть в 1853 году. В то время оно имело 30 худжр для студентов, включало в себя библиотеку, аудиторию (дарсхана) и другие комнаты. В начале XX века его внук Идрис ишан отстраивает еще одно медресе с 18 худжрами⁶⁵¹ (Рис. 4.4; 4.5; 4.6). По крайней мере, все медресе Каракурум ишана стали частью культового комплекса со сложной структурой и обширными функциями.

Медресе Абдикерим ахуна. Район вокруг современного кладбища Кабаклы-ата в изучаемое время был одним из густонаселенных мест. Об этом свидетельствует поверхностное наблюдение окружности – заметны следы древнего земледелия, оросительной системы. В основном здесь проживали роды племени муйтен. В начале XX в. по разным причинам, прежде всего из-за изменений русел притоков и других экологических причин, население переселяется в более южные районы.

По сообщениям информаторов, в западной части современного кладбища «Кабаклы-ата» было медресе с мечетью, названное по имени донатора – Абдикерим ахуна (или «Гарры ахуна», как его прозвали в народе). Это медресе также называлось «Ак мечеть». Сохранилось и другое название «Кос мечеть» («Приращённая мечеть»), которое появилось после пристройки дополнительного здания из-за возросшего числа обучавшихся.

Медресе построено в несколько этапов, в основном из глинобитных стен. Основная часть, расположенная с восточной части, по всей видимости, является более древней. Западная часть пристроена намного позже. Здание насчитывает всего около 40 помещений. Стены нескольких помещений разрушились.

Медресе в плане имеет дворовую конструкцию с замыкающей на юге мечетью. Студенческие худжры расположены по периметру двора (№36). Судя по улучшенному плану некоторых помещений в восточном крыле, очевидно здесь располагались комнаты распорядителя медресе или же самого ишана. Помещение на ЮВ углу здания, по-видимому, было библиотекой, так как заметны были следы широких и больших полок (рис. 4.7; 4.8).

Медресе Куламет ахуна. На территории этого же хозяйства в местности «Самат аул» сохранилось медресе Куламет ахуна, которое имело 29 худжр, скомпонованных в классическом стиле в виде двора. С южной стороны, тоже как обычно, располагалась мечеть с большой михрабной нишей (мехрабхана;

⁶⁵¹ Там же.

22,2 x 27,2 м). Чуть дальше от медресе сохранились стены еще какого-то сооружения, по всей видимости, столовой (11,8x 7 м).

Медресе имело вакфный участок, учрежденный Ораз аталыком. Здание медресе, как и почти все остальные, построено из глинобитных стен. Куламет ахун – потомственный представитель духовенства, его дети также продолжали дело отцов, руководя мечетью и медресе. Рядом с медресе находится кладбище, где похоронены все попечители медресе (рис. 4.9). Судя по устным сведениям, донатором строительства медресе был Ораз аталык.

Медресе на комплексе Ишан-кала. Сведения о комплексе «Ишан кала», или, так называемых «Кумозекских памятников» имеются в научной литературе разных времен⁶⁵². Фотоснимки, полученные еще в начале нашего века, также имеют научную ценность⁶⁵³.

Историко-архитектурный комплекс Ишан-кала расположен на правом берегу Амударьи в 18 км к северу от г. Нукус. Название городища (как эпоним) связано с именем Атауллы-Ишана. Комплекс исследовался многими учеными-историками (Г.Хожаниязовым, О.Юсуповым и др.). Предварительное изучение показывает, что Ишан-кала строилась в течение долгого времени, основание было заложено в середине XIX века, новые строения свидетельствуют о достройках в начале XX в. Здания построены из глинобитных стен, местами можно увидеть использование жженных кирпичей. Размеры всего комплекса составляли 68 м в длину и 35 м в ширину. Северо-восточный угол укорочен⁶⁵⁴.

В истории известны случаи, когда Ишан-кала выполняла функцию крепости (защита от нападения туркмен, события 1919 г. и др.). Входные ворота находились с северной части всего комплекса. Остатки стен свидетельствуют о наличии и других входов в комплекс (к примеру, с востока). Сегодня сложно подсчитать, сколько всего помещений включает в себя комплекс, который состоит из нескольких медресе, мечети и других нерелигиозных зданий (рис. 4.10; 4.11). Ясно, что медресе входило в состав достаточно разветвленного культово мемориального центра, как и многие описанные выше медресе.

Медресе Суйин ишана. Оно находится среди холмов Кусхана тау недалеко (около 500 метров) к западу от его места погребения. Стены медресе хорошо сохранены. Некоторые информаторы считают, что медресе построено самим Суйин ишаном, другие информаторы считают, что оно построено его сыном – Касым ишаном. На основании эпонима медресе более предпо-

⁶⁵² Каульбарс А.В. Низовья Амударьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г.//ЗРГО, СПб.-1881. Т.IX. С. 149; Жданко Т.А. Работы каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г.// Материалы Хорезмской экспедиции. Вып.4. М. СС. 167-171; Есбергенов Х. Кум өзектеги естеликлер // Вестник ККОАНРУз. 1984, N1. -67-71 бб.; Юсупов О. Ийшан-кала.// ЁзССР ИА ҚҚФ Хабаршысы. Некис, 1984, N1. Сс. 64-67.

⁶⁵³ Есбергенов Х. Каракалпакстан в 20-40 годы XX века / Фотоматериалы из фонда ЛО ИЭ АН СССР//Фонд Фундаментальной библиотеки ККО АН РУз. Инв. N72962. рис.4076-77.

⁶⁵⁴ Жданко Т.А. Работы Каракалпакского этнографического отряда ... Сс. 167-171, рис. 16, 17.

читительна версия, что медресе построено именно Суйин ишаном и возможно достраивалось (реконструировалось?) его сыном. Отец нашего информатора Минажатдин ага – Сийпатдин ишан преподавал в этом медресе в первые годы советской власти.

Стены медресе, как и у большинства других, глинобитные. Медресе имеет размеры примерно 22 X 28 м, имеется мехрабхана с юго-западной части двора, вокруг которого расположены худжры. Есть входные двери в восточной и западной частях. Некоторые помещения служили в качестве дарсхана (класс, аудитория), большинство худжр, очевидно, служили в качестве общежитий для учащихся медресе. Северная часть медресе больше пострадала от атмосферных осадков (рис. 4.12а; 4.12б).

Медресе Абдикадир ишана. Расположено на территории хозяйства «Караколь» Караузякского района и представляет собой комплекс из трех зданий: двух медресе: «Дондеги мешит» (букв. Верхняя мечеть) и «Ойдагы мешит» (букв. Нижняя мечеть)⁶⁵⁵, а также столовой. Строения глинобитные, стены шириной около 70 см у основания.

Нижнее медресе было построено намного раньше верхнего, о чем свидетельствуют не только сведения информаторов, но также и форма здания, степень его сохранности. Более поздние здания медресе отличаются почти полной идентичностью, стандартностью. Однако описываемое здание было построено под «индивидуальный», особый дизайн и решение архитектора и, скорее всего, по желанию донатора («заказчика»). Хотя в плане оно такое же прямоугольное, дворовой композиции (размер 14 x 24 м), вытянутое с севера на юг. С южной части коридора расположена мечеть (мехрабхана). Центральную часть медресе с юга на север делит коридор. На восточной стороне коридора равномерно расположены пять худжр для проживания учащихся. На западной стороне расположены 4 комнаты: дарсхана, библиотека и комната самого распорядителя. С южной стороны пристроена еще одна комната – таваджуххона. (рис. 4.13; 4.14).

Верхнее медресе почти квадратное здание 23 x 26 м, состоит из 20 комнат, расположенных вокруг двора. Мехрабхана (мечеть), дарсхана и библиотека расположены с южной стороны.

Расположение медресе на берегу древнего оросительного канала Есимозек предполагает густую населенность округа как в изучаемое время, так и по сей день. Здания медресе находятся на расстоянии 50-60 метров друг от друга, между ними расположена столовая (17 на 8 м) (рис. 4.15; 4.16).

Сегодня в памяти населения оно сохранилось как медресе упомянутого выше Мухаммед Шариф ахуна (местное Мамбетшерип ахун), который является внуком Абдусаттар ахуна. Он был последним попечителем медресе, поэтому сегодня оно и называется не по имени основателя и донатора.

⁶⁵⁵ В народе для обозначения медресе больше применяют термин «мечеть».

Мамбетшерип ахун известен тем, что в течение 18 лет обучался в медресе Хивы вместе с сыновьями Хивинского хана. После окончания стал преподавать в медресе своих предков⁶⁵⁶.

Приведем показательный фрагмент сведений информаторов: *«Мечеть (медресе) построили их предки – братья Еркебай и Мырзабай... Со времени постройки медресе прошло восемь поколений: Еркебай раис, его сын Серкебай, его сын Абдусаттар ахун и Абдиқадир ишан, сын Абдусаттар ахуна Абдиқалық ишан, его сын Мамбетшерип ахун, его сын Садық махсум⁶⁵⁷, его сын Омирбек, его сын Нураддин»⁶⁵⁸*. Дети Абдиқадир ишана: сын Камал ишан. Сыновья последнего: Имамаддин, академик Сабыр Камалов (1924–2009), профессор Насыр Камалов и Амет.

Таким образом, дату постройки медресе можно отнести к началу первой четверти XIX века. По полученной информации, при всей внешней неказистости медресе оно было популярным, поскольку уровень преподавателей был высок, включая попечителей, которые также выполняли функции преподавателей.

Относительно строительства медресе существует предание, согласно которому бай по имени Косбаулы обращается к Абдиқадир ишану (сын Эркебая раиса) за советом. Он поведал Ишану, что ему удалось обмануть разбойников и спрятать свои значительные сбережения. Будет ли эта уловка считаться грехом и что нужно сделать, чтобы ее «очистить»? Абдиқадир ишан советует ему потратить их на богоугодное дело (хайрия). Бай решает построить медресе с мечетью. Ишан поддерживает его идею с условием, что кормить и содержать строителей будет не строитель, а сам ишан. Для постройки здания они выбирают возвышенность на песчаном холме (от чего и название «Дондеги мечеть» – Мечеть на холме). Бай после постройки медресе получает благословение ишана⁶⁵⁹.

Существует и другое предание относительно данного медресе, по которому некто Мусулман хан выделил в пользу строительства пяти мечетей северные районы Амударьи. Медресе с мечетью Абдиқадир ишана была выделена в вакфное пользование территория между местностью Карашокат в Койбак (Караузякский район), местностью Аткеткен в Караой (Тахтакупырский район), Шенгел-атау и Бел-кум (Тахтакупырский район)⁶⁶⁰.

Медресе Ешим ахуна. Мечеть–медресе Ешим ахуна находилось на территории современного Канлыккульского района. Долгие годы Ешим ахун провёл среди казахов, поэтому они оказывали ему особое почтение и построили ему медресе (сейчас на этом месте кладбище Ешим ахуна).

⁶⁵⁶ Карлыбаев М. Полевые записи №41 за 1994 г. Информатор Садық Мамбетшерипов. Караузякский район.

⁶⁵⁷ Наш информатор. Он больше известен как Шадым мурт.

⁶⁵⁸ Там же.

⁶⁵⁹ Карлыбаев М. Полевые записи № 7 за 2002 г. Информатор: академик Сабыр Камалов. г. Нукус.

⁶⁶⁰ Карлыбаев М. Полевые записи №41 за 1994 г. Информатор Садық Мамбетшерипов. Караузякский район.

Согласно собранным данным, Ешим ахун в течение 32 лет преподавал в медресе⁶⁶¹. По словам информаторов в медресе Ешим ахуна проучилось около 500 мулл-талибов. Один из его шакирдов Султанмурат ахун после учебы у него поступил в медресе Хивы (его сын Абдирейм махсум, его сын Реймбай уста, есть сыновья и внуки)⁶⁶².

Его потомки тоже продолжали дело отца, строили свои мечети. К примеру, у старшего сына Убайдулла махсума была мечеть в местности «Тышпак-кум» у караванной дороги, ведущей к казахским степям. Один из потомков Ешим ахуна Абдугафур был некоторое время учеником в Чекка⁶⁶³, затем у Каракум ишана, и еще позже у Кырык-садак ишана⁶⁶⁴.

Ханская мечеть. Многофункциональный комплекс, включавший большое медресе. По архивным и письменным данным, в Чимбае в XIX веке было 12 мечетей и 2 медресе. Кроме того, существовали другие культовые учреждения (например, ханака для суфиев – каландерхана, недалеко от построенной чуть позже Ханской мечети). О датировке строительства мечети свидетельствуют несколько противоречивые письменные и устные сведения. Согласно любительской истории Чимбая⁶⁶⁵, мечеть была построена в 1866 году. Эта дата подтверждается указом Сайид Мухаммад Рахим Бахадур хана Хивинского (1864–1910) от 22 числа месяца Сафар 1283 г.х. (11 июля 1866) о выделении 110 танапов земли в пользу (*вакф*) Чимбайской мечети, расположенной на перекрестке улиц, идущих от базара Чимбая⁶⁶⁶. Эти топографические данные соответствуют расположению данной мечети при медресе.

Видимо, сам факт выделения ханом пожертвования в пользу этого комплекса и определило ее название как «Хан-мечеть». Однако речь в документе шла об уже построенной мечети с медресе. Тем более, что сохранилась эпиграфика медресе, позволяющая датировать первое здание (до его реконструкции) 1777–1778 г. (см. ниже). Известно также, что эта же мечеть с медресе в Чимбае была перестроена и отремонтирована еще в начале XX века под спонсорством Игилик баем (его имя было зафиксировано в надписи на одной из колонн мечети)⁶⁶⁷. К сожалению, здание простояло до конца 1990-х годов, но не сохранилось до сегодняшних дней.

По словам наших информаторов, здание мечети-медресе было сначала построено из глинобитных стен, как и многие другие строения в регионе. Позже, скорее всего уже в начале XX в., было перестроено и стены были

⁶⁶¹ Карлыбаев М. Полевые записи № 16 за 1995 г. Информатор: Хожаназар ахун Мырзеков. г. Кунград.

⁶⁶² Карлыбаев М. Полевые записи № 1, 2 за 1993 г. Информатор Мажит Абдураманов. Канлыккульский район

⁶⁶³ Видимо, у известных ишанов школы Мухаммад Шариф ишана Булгарий Хорезми.

⁶⁶⁴ Карлыбаев М. Полевые записи № 20 за 1997 г. Информатор Жумамурат Тореев. Г. Кунград. Можно предположить, что он также, как и его учитель (Каракум ишана), был учеником Мухаммад Шариф ишана Булгарий Хорезми. С другой стороны, в то время сын Мухаммад Шариф ишана был учеником Каракум ишана. Отсюда видим, насколько тесная была связь между ишанами из Чекка и Каракумами.

⁶⁶⁵ Оразымбетов Матнияз. Чимбай тарихи // РФ ФБ ККОАНРУЗ

⁶⁶⁶ Риза-Кули-Мирза. 1875. С.40.

⁶⁶⁷ Новицкий И.О. Арабо-персидские. Нукус. 1995.

каркасными («шокпер»). Однако размеры были сокращены. «Хан-мечеть» состояла всего из 8 помещений: 3-4 худжры, мехрабхана. Угловое помещение со стороны канала Кегейли использовалось как школа (мектеб). Входные ворота были устроены в восточной части мечети⁶⁶⁸ (рис. 4.17).

Множество мечетей и медресе более раннего периода не сохранились до наших дней и о них приходится узнавать, используя разные виды источников. В ряду самых надежных источников следует признать эпиграфику, то есть посвятельные надписи сооружений, которые сохранились до наших дней. По счастливой случайности плита с посвятельной надписью, некогда украшавшей вход этой мечети, сохранилась до наших дней. Она обнаружена в 1976 году во время этнографической экспедиции учеными Института истории, языка и литературы имени Н.Давкараева Каракалпакского филиала Академии наук Узбекистана⁶⁶⁹. Размер плиты: 69х50х10 см. Из текста следует, что ее построил Бик Фулат (Бекпулат) из рода уйгур. Текст на фарси размещен в 48 прямоугольных картушах. Текст содержит назидания ученикам медресе, чтобы они помнили имя донатора (основателя и строителя медресе). Приводим перевод текста:⁶⁷⁰

«В цветнике эпохи было возведено / Одно медресе как дар справедливости / Голос хвалебный достигает свода высоких (небес), / В честь печати своей эпохи по имени Бик Фулад / Он глава газиев Хорезма, / Абсолютная квинтэссенция попечителей (хана)⁶⁷¹ / Он первым возвысил венец благих дел / Отважной службой завершил (медресе) / Он из потомков Вайис бия, / Из счастливой рода Уйгур / О Господи, прими своим великодушием / Это благое деяние, развивающее религию ислам.

От дыма светильников его (медресе) келий, / Свет опускается на глаза избранных и элиты⁶⁷² / Даже если прикоснешься головой к его кирпичам, / О ищущий знания, найдешь здесь желаемое / Но если кто-то отвергнет знания, / Осквернит он себя навеки, Лишится он души, сердца и тела, / Будет вечно гореть в огне ада / Откуда бы не были пожертвования в его (медресе) пользу, / Пусть используется справедливо в пользу его работников, / а получаемый урожай (с пожертвованных земель)⁶⁷³, / Пусть будет справедливо распределен. Пусть треть доли с урожая будет в пользу преподавателя (мударис),

⁶⁶⁸ Карлыбаев М. Полевые записи № 36 за 1994 г. Информатор Азиз ишан. Тахтакупырский район.

⁶⁶⁹ Попытки прочитать содержание текста плиты и перевести на русский язык были сделаны сотрудниками Института истории, археологии и этнографии ККОАНРУз. См. Есбергенов. Коротко. 1979. С.152-153; Есбергенов, Новицкий. Дидактика. 1997. С.123-126; Новицкий. Арабо-персидские. Нукус. 1995.

⁶⁷⁰ Чтение и русский перевод д.и.н. Б.М. Бабаджанова.

⁶⁷¹ Здесь «Аталики» – придворная должность, прилагаемая к персонам, приближенным к хану, имеющим право совета или даже на регентство.

⁶⁷² Фразу надо понимать в метафорическом смысле.

⁶⁷³ Обычно пожертвования (вакф/авкаф) в пользу такого рода заведений бывают в виде земли, часть урожая которого распределяется между служащими того заведения (мечеть, медресе и др.), в пользу которого пожертвована земля.

/ А в пользу попечителя – всегда одна десятая / Уборщику, призывающему на молитву (муаззин) и имаму / Пусть будет (соответственно) по десять манов и двадцать пять⁶⁷⁴ /

Попечительство (над пожертвованием) должно передаваться по наследству, / И по-другому не должно быть никогда. (Но) если будет угроза разрушения (здания) / Тратит все средства (вакфа) на ремонт / Это дело (правильного) использования (пожертвований)⁶⁷⁵ / Если этот (ремонт) не будет сделан, то пусть это будет считаться нечестивым делом! / Каждое зернышко до последнего из этого пожертвования / Должно расходоваться, согласно требованиям жертвователя, / И никогда не делать ничего против его пожеланий. И пусть все будет согласно религиозным предписаниям (халал) / Не используй (с пожертвований) ни зернышка / А если ищущий знаний (студент) будет хорошим или плохим, / Пусть не отказывается от него мударрис / Пусть преподает им (нужные) уроки, / Но пусть не принуждает их. О, Господи, своим великодушием (строителю) этого богоугодного заведения / Ниспошли в сей день свою милость / Справедливый муж мудрый вопрошал у мудреца / О дате завершения его (медресе) строительства / И тот сказал: «(Это) цветник наставников»⁶⁷⁶ / И эта (хронограмма) достигла ушей моих и вдохновила меня»⁶⁷⁷.

Мечеть и медресе Ай Мухаммед Ишана. Эпоним и донатор мечети Ай Мухаммед ишан (в народе Аимбет ишан) – один из крупных ишанов в Каракалпакии в XIX веке (см. о нем выше). Его мечеть с крупным медресе расположены на территории бывшего хозяйства «Чимбай» (одноименного района Республики Каракалпакстан).

В датировке мечети и медресе нет единого мнения. В ходе полевых исследований мы получили информацию, что донатором постройки мечети был богатый купец по имени Каймак бай. Когда у Каймак бая родился сын, он просит Аимбет ишана дать ему имя. Аимбет ишан, благословив ребенка, дает ему свое имя, чтобы он стал впоследствии еще одним «Аимбет ишаном». Этот ребенок впоследствии становится одним из известных ишанов конца XIX – начала XX века. Его учителем был Абдусаттар ишан из каракалпакского рода ыргаклы. Мечеть самого Аимбет ишана сына (Каймак бая) находилась на территории современного Тахтакупырского района Республики Каракалпакстан.

Судя по данным информатора Муптилла махсума, время жизни и деятельности Аимбет ишана можно датировать примерно концом XVIII - первой половиной XIX века (Аимбет ишан сын Каймакбая строит свою мечеть

⁶⁷⁴ Имеется в виду 10 ман – доля уборщика и муаззина, 25 – доля имама. Ман – средневековая мера веса, колебавшаяся от 25 и до 32 кг.

⁶⁷⁵ То есть средства должны использоваться на ремонт.

⁶⁷⁶ В этой фразе (روضة معلم - равзайн му'аллим) зашифрована хронограмма (та'рих), указывающая на дату строительства медресе, и исчисляемая из числового значения букв (абджад). Эта дата соответствует 1191 году хиджры, что соответствует 1777-1778 г. современного летоисчисления.

⁶⁷⁷ Ўзбекистон обидаларидаги битиклар. ...С. 206.

примерно в 1880 году⁶⁷⁸). По словам информатора, в этом медресе преподавали 70 лет, и последующие 70 лет медресе бездействовало (имеются в виду 70 лет советской власти, когда с 1928 года мечети и медресе были закрыты). То есть время постройки медресе можно датировать серединой XIX века. Последним преподавателем (мударрисом) в медресе был Махтум ахун сын Торе Мухаммед ишана⁶⁷⁹. Этнограф Х.Есбергенов предполагал, что медресе Аимбет ишана было построено на рубеже XVI-XVII вв.⁶⁸⁰

По крайней мере, мечеть изначально включала в себя молельный зал, перекрытый куполом, айван, худжры и др. вспомогательные помещения. К мечети примыкало здание медресе. Информаторы сообщали, что раньше были два купольных зала, один из которых со временем рухнул и этот зал (скорее всего дарс-хана) был перекрыт обычным потолком⁶⁸¹.

Здание медресе построено из глинобитных стен. Оно отлично сохранилось по сегодняшний день. В отличие от других схожих зданий, медресе Аимбет ишана построено не вокруг двора, а представляет собой некое цельное здание прямоугольной формы со множеством помещений. Упомянутое купольное помещение на юго-восточном углу медресе (рис. 4.18; 4.19).

«Пять мечетей» или медресе на Акжагыс. Среди населения и особенно старожилов Тахтакупырского района широко распространен топоним «Пять мечетей» (Бес мешит). Существуют различные мнения по поводу их идентификации. Если кто-то называет наиболее известных представителей духовенства (Имам ишан, Каракум ишан, Козы ишан, Суйин ишан, Кумозек ишан, Аимбет ишан), то другие идентифицируют их с пятью сыновьями Каракум ишана. Есть мнение, что имеются в виду пять мечетей, построенных вокруг русла Акжагыс, что на территории современного Тахтакупырского района. До сегодняшнего дня сохранились не все пять мечетей, как обычно построенные вместе с медресе (отчего их иногда называют мечеть-медресе). Время их строительства, судя по сведениям наших информаторов, относится к разным временам XIX в. Нам удалось изучить два (из пяти) достаточно хорошо сохранившихся медресе: **Медресе Абдихалык ишана и Медресе Нурулла ахуна.**

Нурулла ахун происходит из потомственных представителей каракалпакского рода бессары. От построенного им медресе ныне сохранились глинобитные стены. Худжры скомпонованы в виде двора, в юго-западной стороне которого находится мечеть (мехрабхана). Остальные помещения вполне соответствуют по планировке названным выше аналогам.

⁶⁷⁸ Кошанов А. Полевые записи в Чимбайском, Муйнакском, Тахтакупырском районах в 1968 г., № 10.

⁶⁷⁹ Карлыбаев М. Полевые записи № 13 за 1997 г. Информатор Мутилла Абдирейимов. Чимбайский район.

⁶⁸⁰ Есбергенов Х. Шахтемир – предшественник города Чимбая. /Тезисы докладов научно-практической конференции «Шахтемир – Чимбай». Нукус. – 1995. - С. 25.

⁶⁸¹ Карлыбаев М. Там же.

Три остальных медресе принадлежали Ералы ишану из рода канлы, Ыклас ишану и Абдирейим ахуну (рис. 4.20; 4.21). Размеры зданий указать трудно из-за нечетко сохранившихся контуров помещений.

Нурулла ахун, как рассказывают его современные потомки, обучался в хивинском медресе Чимбая, по завершению которого остался в Хиве. По традиции хан якобы вместе с другими «членами экзаменационной комиссии» проверял знания выпускников медресе. Однажды хан призвал его к себе и сказал, что они решили отправить Нурулла ахуна в Таллык и построить ему мечеть и медресе для распространения религиозных знаний среди казахов, проживавших в тех районах. Тогда Нурулла ахун решает посоветоваться с известным хорезмским историком Мухаммад-Риза Агахи (1809-1874), с которым вместе учился в медресе. По сохранившимся рассказам, Агахи находился на должности придворного писца, который будто бы всегда сидел рядом с ханом и записывал речи всех, кто заходил к хану, какие вопросы решались и т.д. Когда Нурулла ахун приходит в дом, Агахи, якобы, обращается к своей супруге на иврите (яхуди) и спрашивает, что есть, чтобы накормить гостя? Тогда Нурулла ахун также заговорил на иврите и сказал: «Гость ест все, что дадут хозяева». Агахи был удивлен, так как он знал, что его сокурсник владел арабским и персидским языками, но не знал, что он владеет и ивритом. Под впечатлением от беседы со своим гостем на следующий день Агахи сообщает хану о выдающихся способностях Нурулла ахуна и просит хана отпустить Нурулла ахуна. Хан изменил прежнее решение и не дает разрешения на его отъезд. Тогда Агахи сам решает тайно вывести Нурулла ахуна из города и сопровождает его некоторое время в пути.

Весть о возвращении Нурулла ахуна обрадовала волостного управителя Темирхана, в чье владение входила территория Ак Жагыс, откуда был родом Нурулла ахун. У отца Нурулла ахуна Бекмурза ишана была мечеть – полужемлянка. Темирхан посещает Бекмурза ишана и советуется с ним, что надо построить медресе с мечетью для Нурулла ахуна и вернуть его из Таллыка в Ак Жагыс. После того, как построили медресе, Темирхан идет к волостному правителю Таллыка и вызывает туда Нурулла ахуна и просит его вернуться в аул, где в его честь построили медресе. Нурулла отказывается и отправляет в Таллык одного казаха, простого и бедного, но ученого молодого человека. Многие улама были недовольны решением Нурулла ахуна. Словом, после долгих и сложных событий Нурулла ахун все-таки становится имамом той мечети.

Другая мечеть названа по имени ее первого имама Абдусаттар ахуна. Он был каракалпаком по происхождению и одним из главных имамов в Хиве. Он нажил себе множество врагов из-за своего несдержанного характера. Например, он мог побить за незнание или ошибки не только студентов, но и своих

коллег – других имамов или мударрисов. Тогда хан решил отправить его «в Каракалпакию». В результате для Абдусаттар ахуна была построена мечеть.

По крайней мере, из пяти мечетей-медресе сохранились только медресе с мечетью Абдихалык ишана и Нурылла ахуна, история возникновения которых окутана обычными легендами. Все остальные были разрушены. Однако разрушению двух упомянутых воспрепятствовали верующие, и они сохранились до наших дней⁶⁸².

5.3. Мазары – мемориальные комплексы

В каракалпакском языке «мазар» означает могилу вообще (қабир, гөр)⁶⁸³, независимо от того, считается ли это местом активного паломничества или нет. В научной литературе даются дефиниции более широкого смысла: *«Под мазаром понимались не только те места, где были похоронены шахиды, но и где похоронены представители сословия святых: сейиды, ходжи, эшаны и туры, которые умерли естественной смертью. В связи с возрождением доисламских ритуалов и обычаев в качестве мазаров стали восприниматься также и другие святые места: пещеры, глыбы, метеориты, водные источники, горы и т.д.»*⁶⁸⁴.

Места захоронений всегда были значимой нишей в религиозной культуре и ритуальной практике многих народов мира. Это в полной мере касается причин возникновения и функционирования мазаров. Вопросы о факторах, которые *«обусловили жизнеспособность существования на протяжении многих столетий традиции поклонения мазарам, осмысления специфики социальной базы существования мазаров»*⁶⁸⁵ требуют, на наш взгляд, специального внимания и более глубоких исследований и осмыслений. Мы уже коснулись этого вопроса выше, показав, насколько сложными были дискуссии в исламе по поводу легитимности собственно мазаров и особенно тех ритуалов, которые сложились вокруг них.

Период колонизации не внес существенных изменений в функционирование мазаров в Центральной (Средней) Азии. Российские власти старались поддерживать хорошие отношения с ишанами и шейхами, учитывая их авторитет среди населения и политику невмешательства в дела религии, инициированную первым генерал-губернатором Туркестанского края Константином фон Кауфманом, который полагал, что влияние ислама постепенно будет снижаться⁶⁸⁶. Правда, эта знаменитая политика «игнорирования ислама и исламских учреждений» заканчивалась с момента, когда на мазарах

⁶⁸² Карлыбаев М. Полевые записи №3 за 2005 г. Информатор Абдисайт Пахратдинов. Тахтакупырский район.

⁶⁸³ Каракалпак тилинің түсиндірме сөзлігі. Т. III. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1988.- С. 256.

⁶⁸⁴ Камолов Х.Ш. История мазаров северного Таджикистана. // Афтореф. к. ист. н. Душанбе, 2002. С.3.

⁶⁸⁵ Там же.

⁶⁸⁶ Beatrice F. Manz. Central Asian Uprising in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians // Russian Review 3 (1987). P. 274.

объявлялся шейх, который прибегал к антиправительственной риторике⁶⁸⁷. Кроме того, как показано выше, колониальная власть старались иметь статистические данные о численности отдельных мазаров и комплексов. Иногда шейхи мазаров вступали в конфликты за свои права (в качестве ближайшего родственника усопшего святого) собирать подношения (*назр*) и распределять поступающие пожертвования (*садака*) на мазарах. При этом в качестве арбитра они рассматривали колониальную администрацию⁶⁸⁸.

В научной литературе по особенностям функционирования мазаров у каракалпаков рассматриваемого периода материалов не так много и имеющиеся исследования (часто в виде статей) буквально разбросаны по десяткам журналов или сборников. В этом случае исследователей выручают архивные данные, которые содержат названия, места расположения, количественные данные по мазарам у каракалпаков в конце XIX - начале XX века. Исследовательские публикации, использованные нами, охватывают этнографический материал, который позволяет заключить, что особых изменений формы и содержания погребального обряда не произошло. Равно как и сам обряд посещения мазаров оказался консервативным ритуалом. Подобная устойчивая преемственность дает надежду, что изучая погребальные обряды сегодня, или связанные с ними культы мазаров и вершимые на них ритуалы, мы вполне можем «заглянуть в прошлое», по крайней мере, в общей реконструкции самих ритуалов, учитывая, конечно, новые веяния трансформации в современной религиозной культуре каракалпаков.

Мазары обустривались таким образом, чтобы полностью обеспечить полный цикл зийарата, для чего должны были иметь определенные условия для паломников (*за'урин/зийератишлар*). Причем, как отмечено выше такого рода комплексы обычно разделялись на условно «профанную» и «святую» зоны. В первой из них устраивались обычно места для жертвоприношений и приема жертвенной пищи, для ночлегов (на крупных комплексах), помещение для ритуальных омовений (*тахарат / дэрет*), подсобные помещения и т.п. От профанной зоны отделялся собственно мазар (святыня), как особая часть комплекса, которая предназначалась для исполнения самой важной части ритуала зийарата. Такими комплексами с отдельными и развитыми в структурном и планировочном отношении являются мазары Султан-Увайс баба, Наринжан-баба и др. (список см. ниже).

Выше мы рассмотрели ритуальные составляющие зийарата, функциональную структуру мазаров и т.п. В продолжение к сказанному нам представляется, что в попытках реконструировать и попытаться понять действия паломников во время зийарата, полезно использовать опыт теоретиков фено-

⁶⁸⁷ Некоторые примеры см.: Литвинов П.П. Государство и ислам в Русском Туркестане (1865-1917) (по архивным материалам). Елец: Елецкий государственный педагогический институт, 1998. С. 96.

⁶⁸⁸ Множество таких случаев (тяжб и писем в колониальную администрацию) зафиксировано на мазарах Ферганской долины. См.: Бабаджанов Б. Кокандское ханство. Сс. 632-658. Интересной темой было бы исследование такого рода случаев в отношении мазаров Каракалпакстана.

менологии религии. Эта теория обычно использует систематизацию эмпирического материала (в том числе и ритуальный опыт), что призвано помочь понять смысл религиозных феноменов (с точки зрения субъектов). Это в первую очередь касается тех явлений, ритуалов (феноменов), которые остаются не ясными для нас, вследствие отсутствия аутентичных письменных интерпретаций, исторической удаленности, забытого культурного контекста.

Как мы уже говорили, «толчком» к совершению зийарата чаще всего бывает сон человека. Наши наблюдения приводят к заключению, что для простых верующих (мирян) такого рода «вещие сны» являются последствием психологического дискомфорта, душевных травм и т.п., выход из которых человек, обычно ищет сообразно своим религиозным традициям и степени рациональности⁶⁸⁹.

Здесь полезно обратиться к мнению видного теоретика этой области В. Кристенсена. Автор пишет, что *«каждый верующий видит смысл в своей религии, ее ритуалов, исходя из ее собственной точки зрения. ... Каждый верующий видит в своей религии уникальную и ... автономную реальность. ... религия уникальна, как и ее священные ритуалы»*. Причем, *«ни один верующий не думает о своей религии или ритуале как о чем-то примитивном. С того момента, когда мы допускаем подобную мысль, мы утрачиваем связь с нашим предметом ... Феномены истории религии – есть символическое разрывывание базовых интуиций религиозного мировоззрения»*⁶⁹⁰.

В литературе устоялось мнение, что собственно зийарат начинается с момента посещения могилы святого или иного места, которое считалось святыней⁶⁹¹. Однако мы полагаем, что зийарат гораздо более сложный комплекс мотиваций, намерений или действий. В нашем случае нет ничего удивительного в том, что побуждением к зийарату становится сон человека, имея в виду то душевное успокоение (либо его иллюзию такового), которую получает человек, уверенный в том, что через сакральный обряд он получил утешение, которое с научной точки зрения может рассматриваться как символическое явление. Однако самим верующим человеком, совершающим подобные ритуалы, его мотивации и действия воспринимаются как абсолютная истина и традиционный опыт, унаследованный от предков. Поэтому началом зийарата можно воспринимать именно момент сновидения, в котором конкретный человек получает «назидания» приснившегося

⁶⁸⁹ Еще одной перспективной темой для исследований в междисциплинарном плане могла бы стать специальная работа по психологическим контекстам и эмоциональным проявлениям собственно паломничества.

⁶⁹⁰ Kristensen W.B. The meaning of religion / Introduction by H. Kraemer. Leiden (the Hague), 1960. Pp. 6, 13, 189.

⁶⁹¹ См., например: Muminov Ashirbek. Veneration of holy sites of the Mid-Sirdar'ya valley: continuity and transformation // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries, edited by Michael Kemper, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. Pp. 355–67; Огудин В.Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования. // Этнографическое обозрение. № 1, 2002. Сс. 63–78 и др.

предка или святого – пойти на мазар и совершить зийарат. Само намерение побуждает к действиям. В нашем случае выбирается традиционный день зийарата, например, четверг или другие принятые в общине дни. Зийарат обычно бывает семейным. Женщины готовятся к зийарату с приготовления пищи, чаще всего жареных или печеных блюд, дабы запах дошел до «духов», как это описано выше. При этом произносятся заданные (устоявшиеся) формулы, или молитвенные посвящения конкретному святому или предку. Сам путь к святыне (мазару) или к кладбищу тоже является частью зийарата и сопровождается различными молитвенными причитаниями и благопожеланиями (ду'а). Далее после совершения всех этих действий (которые тоже есть часть ритуала зийарат) в профанной зоне паломники группами (обычно семьями или соседскими общинами) совершают омовение и отправляются в «священную зону», то есть на сам мазар или могилу. Здесь также совершаются описанные выше ритуальные действия, читаются надлежащие суры или аяты Корана, произносятся пожелания и т.п. Те, кто после этого этапа возвращаются в профанную зону, могут остаться ночевать на святыне, затем снова повторять зийарат святыни.

Таким образом, зийарат – ритуал многосложный, может состоять из нескольких этапов/стадий и в целом имеет некоторые вариации, которые зависят от сложившихся традиций, локальных условий и т.п. Он может быть как цикличным (то есть повторяемый в определенные дни недели, года), либо спонтанным – после сновидения, или необходимости обратиться к духу святого (или предков) в связи с конкретными случаями и просьбами (удачное разрешение от бремена, лечение от бесплодия, болезни и пр.).

В источниках изучаемого нами периода письменные данные по мазарам каракалпаков довольно скудны. На помощь вновь приходят статистические данные колониальной администрации конца XIX начала XX вв., которые велись царской администрацией по Амударьинскому отделу Сырдарьинской области – основные места проживания каракалпаков в рассматриваемый период.

В архивных документах 1908-1909 гг. приводятся списки мазаров по области в целом и по Амударьинскому отделу в частности. Среди них встречаются названия уже известных нам мазаров: Султан-Увайс баба, Наринжан-баба, Кечирмес-баба, Мискин-Сеид-баба и др. в Шураханском участке, а также Шайх Джалил-баба, Кухана-ата (нынешний Кухана-атау в Нукусе), Умар Ходжа, Аллаберди Азиз-баба, Бойчамбар-кизи (Пайгамбар-кызы – К.М.), Шоршалы-баба, Каракум и др. в Чимбайском участке и др. (всего 84 мазара)⁶⁹².

Названия мазаров часто эпонимы, связанные с именами мифических и реальных исторических личностей. Другие – по названиям местности, где расположен мазар (Шытлы аулие, Каракум, Джелван и др.). Еще один тип

⁶⁹² НАУз ф. 1. Оп. 13. Д. 780. Л. 144 об-150 об.

наименований мазаров связан, вероятней всего, с названиями родов (Анна ходжа, Карасийрак, Каршыгалы и др.). Этимология названий еще одной группы мазаров, которые составляют меньшинство, пока нами не установлены (Айдат, Сем-Яр, Бажи и др.).

По тем же статистическим отчетам в Шураханском участке было 19 мазаров, в которых было 37 шейхов (в некоторых крупных мазарах по 2-3 шейха). Большинство мазаров имели строго фиксируемый и контролируемый доход (от 30 до 380 пудов зерна), видимо с земель, переданных в вакфное содержание мазара. Остальные 47 мазаров этого участка (видимо, небольшие и не столь популярные) находились на территории Чимбайского участка. Лишь некоторые из них имели шейхов, а постоянных доходов они не имели вовсе (по крайней мере этот вопрос не отражен в статистических документах)⁶⁹³. В другом архивном документе всего по Амударьинскому отделу насчитывалось 40 святых мест, и те все числились в Шураханском участке⁶⁹⁴. Многие мазары (Мазлумхан-Сулу, Крантау и др.) до сих пор остаются в качестве популярных культово-погребальных святынь.

Остановимся кратко на конструкциях и архитектурных типах некоторых мазаров. К сегодняшнему дню сохранилось не так много памятников «мазарного» зодчества, относящихся к исследуемому периоду. Этому есть ряд причин (идеолого-политических, связанных с атеистической политикой прошлого, экологических – разрушение в связи с заброшенностью мест и пр.). Как и в случае описанных выше архитектурных памятников и их остатков, мазарная (намогильная) архитектура в исследуемое время преимущественно имела вид сырцово-глиняных сооружений (ограда, сагана, а также мавзолей). Некоторые мавзолеи возводились из жженого кирпича, поэтому сохранились в течение длительного времени.

К наиболее хорошо сохранившимся памятникам монументальной архитектуры рассматриваемого периода можно отнести ряд мазаров и макбара (мавзолей), такие как Султан Увайс баба (Берунийский район), Кошкар-ата (Караузьякский район), Мурат шайх (Караузьякский район), Аимбет ишан, Ахун-баба (Чимбайский район) и др. Эти памятники в свое время изучались учеными-этнографами, искусствоведами, археологами, историками⁶⁹⁵.

Этимология места погребения в каракалпакском языке отражает традиционные и древние представления о могиле как о месте (последнем жилище) усопшего, либо его духа. Отсюда название надмогильных сооружений, в том же значении, что и дом – «жилище» (жай, үйшик и т.п.)⁶⁹⁶.

⁶⁹³ Там же.

⁶⁹⁴ НАУз ф. И-1, оп. 11. Д. 1725. Лл. 167-172.

⁶⁹⁵ Есбергенов Х. Қоңырат. ...104 б.; Хожаниязов Г., Юсупов О. Қарақалпақстандағы мухаддес... 87 б.; Хакимиязов Ж. Общественно-культовые 132 с.; Юсупов О. Ийшан-кала // Вестник ККОАНРУз. 1984, № 1. Сс. 64-67; Уразбаева У. Тас медресе. // Вестник ККОАНРУз. 1985. № 2. Сс. 80-82; Алламуратов А. Уникальный памятник. // Вестник ККОАНРУз. 1986. № 4. Сс. 57-62.

⁶⁹⁶ Есбергенов Х. К вопросу об изживании С. 229.

Надмогильные сооружения некоторые ученые классифицируют по их функциональным назначениям, таким, как общественно-культовые, культово-мемориальные и малые формы надгробных сооружений⁶⁹⁷. Такая классификация архитектурных сооружений на мазарах учитывает, что на ряде кладбищ имелись сооружения «классического» типа, например, мечети. Некоторые исследователи выделяют следующие условные формы надмогильных сооружений каракалпаков: 1. Жынгыл (уйшик; представляет собой конструкцию из веток в форме шалаша или хижины⁶⁹⁸. Рис. 4.22); 2. Пахсовые ограждения; 3. Гумбез – купольный мавзолей/*макбара*; 4. Сагана (в виде небольшого наземного стрельчатого свода)⁶⁹⁹.

Второй тип надмогильных сооружений – прямоугольная ограда, возведенная с четырех сторон могилы (чаще всего это пахсовые ограждения). Стены могли быть построены и из сырцовых кирпичей, с появлением современных жженных кирпичей в XX веке такая форма надгробий стала самой распространенной. Иногда кирпич заменялся деревянными досками, деревянными или металлическими решетками (рис. 4.24; 4.25; 4.26). Иногда в ограждениях устраивались семейные склепы Единых стандартных или «стереотипных» форм оград нет, они могут иметь квадратную, продолговато-четыреугольную, высокую, невысокую и т.п. формы, с декором или без него (рис. 4.27).

При этом традиция сооружения погребальных оград в Южном Приаралье сложилась в средневековье и, главным образом, использовалась в северной части Южного Приаралья от Барак-тама на востоке до Мангыта на юге и далее до Куня-Ургенча⁷⁰⁰.

Кроме оград и сагана к еще одним видам надгробных сооружений относится «уйшик». Исследования каракалпакского некрополя «Калмак кала» на возвышенности Крантау (Нукусский район) показали, что в XVII веке каракалпаки практиковали традиции надгробных сооружений типа «уйшик», пахсовых ограждений как с единичными, так и с большесемейными захоронениями внутри, а также саганы⁷⁰¹.

К культово-погребальным сооружениям каракалпаков относятся также и мавзолеи – гумбез (Рустем баба, Имам ишана, Бектемир ишана и др.). Появление мавзолеев ученые связывают с традициями арабов разбивать шатер над могилой уважаемого лица и жить в нем определенное время после погребения. Этот шатер со временем превратился в молельню, в мавзолей, сохранив

⁶⁹⁷ Ходжаниязов Г. Калмак-кала – центр каракалпаков XVII-XIX вв. // Археология Приаралья. Вып. VII. Ташкент: Фан, 2008. - С. 93.

⁶⁹⁸ Есбергенов Х. Там же.

⁶⁹⁹ Кубель Е. Надмогильные сооружения каракалпаков (по материалам экспедиции 2012 г. //Лавровский сборник. Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012-2013. Этнология, история, археология, культурология. – СПб: МАЭ РАН, 2013. – Сс. 248-253 ; Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных ... 1963- С. 229.

⁷⁰⁰ Ходжаниязов Г. Указан. соч... С. 101.

⁷⁰¹ Ходжаниязов Г. Указан. соч... С. 93.

название «кубба»⁷⁰². Эскиз этого сооружения можно увидеть в миниатюре к «Хамсе» Алишера Навои. Здесь изображена могила, точнее надгробное сооружение сагана в форме «сандук», вокруг которого устроено ограждение, а над саганой раскинут шатер. Изображены люди, вероятно выполняющие ритуальные действия. Например, видно, что женщины, находящиеся за ограждением, исполняют некий ритуал, очевидно, «садр» (о котором сказано выше). Мужчина притрагивается ладонями и лбом о край саганы, две женщины с другой стороны саганы оплакивают покойного⁷⁰³.

Ученые считают, что в Золотой Орде, как и во многих других мусульманских странах широко практиковалось строительство мавзолеев и связывают это явление с влиянием суфизма, для которого характерен культ святых... «Среди раскопанных археологами объектов монументальной архитектуры мавзолеев составляют наибольшее количество»⁷⁰⁴.

Сохранившийся мавзолей Мурат-шайха, на наш взгляд, относится к XX веку. Он примечателен тем, что почти полностью сохранил местную традицию культово-мавзольного зодчества (рис. 4.28) – портал, ступенчатый купольный мавзолей с «остроконечным» куполом. Для сравнения приведем описание другого мавзолея из этого же кладбища (рис. 4.29). Портальная часть сохранилась в разрушенном виде, сохранились две боковые стены. Портал (2,1х3 м) образует некий маленький коридор перед входом в мавзолей. Стены (2,1х2,3 м) его оплыли, образовав толстый глиняный слой у входа в мавзолей. Сохранился узкий вход, деревянные балки над входом.

Примерно такой же формы конструкции имеет мавзолей Кошкар-ата в Караузьякском районе, предположительно начала XIX в. Мавзолей состоит из трех помещений: помещение-тилеухана с михрабом и вероятно с куполом (купол почти весь разрушен, сохранилось лишь его основание), айван (также вероятно был крытым для укрытия паломников от дождя и солнца), а также ограда с захоронениями. Гумбез (купольное сооружение), сооружение в виде ограды имеет вход с восточной стороны, деревянная дверь входа в купольное помещение сохранилась, хоть и в обветшалом состоянии. Внутри стены помещения имеют несколько больших ниш по всему кругу, в том числе михрабную нишу (рис. 4.31). По обеим бокам михраба посередине стены имеются маленькие ниши, по всей видимости, для чирака (свеч), о чем свидетельствуют следы копоти. Потолок под куполом был перекрыт балками и укрыт циновкой (бойра), которая сохранилась частично. В середине помещения деревянная колонна на каменном основании, удерживающая потолочные балки (рис. 4.32a).

⁷⁰² Гольдциер И. Культ святых в исламе: Мухаммеданские эскизы. Москва. 1938. С. 146-147.

⁷⁰³ Некрасова Е. Дахма // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. Москва: Восточная литература, 1999. – С. 32.

⁷⁰⁴ Васильев Д.В., Зиливинская Э.Д., Рудаков В.Г. Полуподземные погребальные сооружения в Золотой Орде // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 1. СС. 14.

Аналогичная традиция строительства «гумбез»ов, по всей видимости была распространена и на левобережной части Амударьи. Об идентичной по описаниям мавзолея с куполом пишет этнограф Х. Есбергенов. Из описанных им многочисленных памятников архитектуры Кунграда и его окрестностей наш интерес вызывает мазар с куполом недалеко от памятника Шемахакала, сделанный из сырцовых кирпичей. Уникальность сооружения заключается в том, что оно сделано в ступенчатой форме. Основание мазара по форме квадратное, купол круглый, который сужается кверху. Причем купол выполнен ступенчато, верхняя ступень сужена. Такая же по форме конструкция, которая встречается на кладбище «Мурат шайх» и на могиле Кошкар ата в Караузякском районе по времени относится примерно к одному периоду⁷⁰⁵.

В фотоальбоме «Каракалпакстан в 20-40 гг.» собраны фотоматериалы этнографического характера. На фото «Мазар и мечеть» мы видим гумбез неизвестного святого, а также тилеухана (место для чтения молитв). Передняя часть гумбеза оформлена порталом. Здания, по всей видимости, глинобитные. Тилеухана и другие помещения вокруг имеют плоские покрытия. На переднем плане виднеются захоронения в форме сагана, местами оплывшие и напоминающие небольшой холмик.

В литературе упоминается еще один вид надмогильного сооружения «жай» (жилище), который напоминает типичное жилище с 4 стенами и покрытием (крышей). Некоторые из них имели айван⁷⁰⁶. На наш взгляд такая форма является промежуточной между пахсовым ограждением и гумбезом, т.е. переходным типом.

«Жай» могли строить как из сырцового кирпича или пахсы, также использовать и каркас, промежутки которого заполнялись глиной и замазывались. Надмогильные сооружения только из стен без крыш также назывались «жай» (рис. 4.37а; рис. 4.37б). Для сравнения подобные сооружения у соседних казахов называются «там» (букв. «крыша», в значении дом, жилище), но отличаются наличием угловых наверший, напоминающих башни (төрт кулак)⁷⁰⁷.

Для каракалпаков был характерным (и сохраняется по сегодняшний день) обычай хоронить покойника на родовом кладбище, даже если кладбище расположено далеко от места проживания. К примеру, кладбище «Крантау» в основном принадлежал и принадлежит до сих пор этнической группе каракалпаков Он торт уру. Здесь и сейчас продолжают хоронить умерших, принадлежащих к четырнадцати этническим группам он торт уру: канглы, айтеке, кенегес, уйгыр и др. Среди них особое место занимают, конечно, первые две группы (канглы и айтеке)⁷⁰⁸.

⁷⁰⁵ Есбергенов Х. Қонырат... С. 94.

⁷⁰⁶ Есбергенов Х. К вопросу об изживании.... С. 134-135.

⁷⁰⁷ Там же... С. 135.

⁷⁰⁸ Ходжаниязов Г. Каракалпаки в Приаральском микрорайоне в XVI-XVII вв. // Археология Приаралья. Вып. VII. Комплекс археологических объектов на возвышенности Крантау. Ташкент: Фан, 2008. - С. 161

Кладбище, или как его ныне называют культовый центр Крантау, имеет особое значение для изучения истории ислама в Каракалпакстане, и в частности, в изучении истории становления и развития монументальной, надгробной архитектуры. Как считают ученые, создание общественно-культурных и мемориальных сооружений на Крантау является шагом вперед в развитии народной архитектуры каракалпаков. Хотя сооружения Крантау позднего времени повторяют прежние типы культовых сооружений, но они уступают в качестве: они теряют декоративное убранство, снижаются масштабы, отсутствует былая четкость архитектурных форм и пропорций⁷⁰⁹.

Также разнообразна история образования мусульманских гробниц и некрополей. Если некоторые появились на древних сакральных местах (Шамун-наби, Мазлумхан-Сулу на Миздахкане, Кран-тау), то другие, наиболее крупные, по праву, считаются те, которые образовались вокруг могил именитых суфиев⁷¹⁰.

* * *

Памятников исламской архитектуры XVIII – начала XX вв. в Каракалпакстане сохранилось достаточно, чтобы выявить особенности их эволюции. Вид, монументальность и декор зависели от возможностей донаторов, от состояния экономики в конкретный период. Однако в любом случае, все религиозные учреждения (в первую очередь, медресе и мечети) использовались не только по своему прямому назначению, но выполняли разные функции. Поэтому они были связаны не только с духовной или просветительской сферой, но и становились площадками социальных, правовых, культурных и иных функций и форм общественных коммуникаций в жизни каракалпаков.

Это же касается и мазаров. Результаты исследований и наблюдений мазаров вновь подтверждают мысль о многообразии их функций, соединивших в себе разные культовые объекты, символически связавшие между собой институции духовных, религиозно-ритуальных, культовых и погребальных назначений.

Культовые объекты – это зримые объекты нашей истории и духовного наследия. Поэтому бережное к ним отношение, сохранение от окончательного разрушения – одна из важных задач сегодняшнего дня.

⁷⁰⁹ Ходжаниязов Г. Указан. соч... С. 162.

⁷¹⁰ Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред. акад. М.М. Хайруллаева. Ташкент: Фан, 1991. – С. 89.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ислам на территории современного Каракалпакстана утвердился в качестве религии довольно рано – примерно с середины VIII в., очевидно, соседствуя с прежними религиями. Одновременно здесь появились именитые династии и признанные школы богословия и исламской юриспруденции. Исторические сведения об их биографиях довольно обрывочны, а в более поздние времена переосмысленны устной традицией в виде легенд, сказаний, сюжеты которых связаны с героями исламизации Хорезма.

Ислам у каракалпаков изучался спонтанно и не системно. При этом подходы исследователей были и в некоторой степени остаются в рамках идеологических, а в последнее время религиозно-апологетических конъюнктур. Такие подходы серьезно ограничивают возможности научного анализа, заставляя исследователей пренебрегать значительными пластами этно-религиозной культуры народа, которая проявляется в разных (не обязательно строго религиозных) видах.

Ислам, как религиозный и культурный феномен, стал активной социальной силой у каракалпаков, способной оказывать большое влияние на жизнь общества, способствуя не только культурной и этнической консолидации каракалпаков; эта религия сыграла решающую роль в формировании единой идентичности народа. При этом исламская идентичность не вытеснила этнические (родовые, сословные и пр.) компоненты самоощущений каракалпаков, естественным образом составив часть духовных и культурных самоощущений людей, породив разные формы культуры, народной и профессиональной (классической) литературы, мифологии, логику действий и восприятий, личной и общественной этики и т.п.

Духовная элита – ишаны, ходжи, кадии и др. – были активными подвижниками ислама среди каракалпаков. Они сыграли позитивную роль в духовном «собираании нации», главным образом через стимулирование образования, создание духовно-просветительских центров и т.п. Их воспринимали как своеобразных «медиумов», соединяющих земные желания смертных и воли «небесного» (Аллаха). Непререкаемый авторитет оказался перманентным, как бы сохраняя силу и после смерти, поддерживая и расширяя культ святых и святынь – мавзолеев ишанов.

В народной памяти сословие ишанов и «святых» прошлого буквально смешались в единый пантеон, включая в себя как реальных персон, так и мифических (мифологизированных). Места их погребений стали популяр-

ными комплексами, соединившими в себе множество ритуальных, культовых, социальных и даже психологических функций.

Однако со временем этот социальный институт ишанов буквально замкнулся в себе, а внутренняя конкуренция за символический и социальный капитал привели к серьезному ослаблению их как сословного института. Одновременно в этой же среде появились персоны, кто понимал причины стагнации и пытался включиться в общее для мусульман Российской империи движение за реформуацию.

Довольно надежные сведения имеются о представителях популярных до сих пор религиозных сословий (ишанов, ходжей), биографии которых интерпретируются народной памятью в виде мифологических сказаний. Есть также и альтернативные (письменные) источники, которые помогают реконструировать их биографии, установить те социальные и богословские сети, которые они создали, их роль в обучении и «духовном кормлении» мирян.

Множество персон из потомков ишанов обладали и обладают до сих пор высоким общественным и нередко политическим статусом в каракалпакском обществе, независимо от политических режимов (колонизация, советский период, независимость). Генеалогическая память этих родовых объединений всегда сохранялась и практически все выходцы из рода помнят свое происхождение, семейные легенды, которые оставались еще одним источником замкнутой идентичности этих фамилий.

Сейчас трудно сказать, в какой мере ишанам (как столпам духовной жизни народа) удавалось внушать своим последователям и ученикам обычные ощущения их единства как единоверцев и единого этноса. Однако нет сомнения, что религия (ислам) как надэтнический компонент идентичности, сыграла свою роль в «духовном собирании» нации. В этом процессе роль ишанов и ходжей, как это показано на примере их обширной деятельности, очевидно, сыграла свою консолидирующую роль. Сказанное не означает, что ишаны или ходжи разделяли этническую (национальную) идентичность с религиозной (исламской), или противопоставляли их. Как и многие народы того времени, каракалпаки и их духовные лидеры не видели никаких проблем в сочетании этно-локальных и религиозных компонентов идентичности, к которой могли добавляться локальные формы идентичности (по месту рождения, расселения и пр.). При этом этническая идентичность (в том числе у кланов ишанов), очевидно, доминировала, что видно из того, что подавляющее большинство имен в генеалогиях тюркские (каракалпакские). Именно наречение имен первый признак доминирующего компонента в самоидентификации.

Высокий авторитет сословий религиозной элиты закреплялся на долгие времена, даже после их смерти. Их могилы и складывающиеся вокруг мемориальные комплексы становились объектами почитания и паломничества и

остаются таковыми до сих пор. Из века в век на мазарах передаются различные сказания о жизни святых. Следовательно, социально-духовная функция мазаров и ритуалов зийарат сохраняет свой смысл, придавая исключительную толерантность, конформизм и миролюбие этой части духовной жизни каракалпаков.

К концу XIX – началу XX вв. у каракалпаков сформировались устойчивые традиции переписывания рукописей и большие библиотеки при крупных медресе. Существовал серьезный пласт читающей интеллигенции и собственные библиофилы. Одновременно классическая мусульманская, тюркская и собственно каракалпакская классика были в массовом порядке «освоены» народным фольклором (естественно, в более упрощенном виде), который до сих пор сохранился в народной памяти.

Ритуальные и символические проявления ислама у каракалпаков за долгие годы обрели разные формы, в том числе стимулируя создание целого пласта фольклорного творчества, который серьезным образом способствовал гармоничному сочетанию в нем глубоко народного творчества и исламских (ислаимизированных) сюжетов.

На территории Каракалпакстана сохранилось большое количество памятников исламской архитектуры XI - начала XX вв. Самая характерная их черта – широкий спектр функций (ритуальные, просветительские, социальные, площадки для зикра, в качестве мест для судебных разбирательств и др.). Они были в полном смысле общественными центрами, которые стали зримыми символами соединения религиозных и повседневных потребностей каракалпаков.

Исследования ислама в местных (локальных) формах бытования еще раз доказывают, что социальные (фольклорные, этнографические) формы проявления ислама были не просто нишей сохранения исламской культуры народа, формируя его повседневную этику. Они всякий раз доказывали свою живучесть (несмотря на атаки строгих пуритан-богословов и воинствующих атеистов), а самое главное, остались самым надежным источником стабильности в обществе, символами сохранения народной культуры и его богатого наследия.

Продолжить исследования всех обозримых на сегодняшний день аспектов ислама у каракалпаков, в особенности суфизма (ритуалов, концепций, его влияния на культуру и др.) является одной из важных задач ученых Каракалпакстана. При этом важно учитывать публикации отечественных и зарубежных коллег, кто предлагает новые подходы и методы исследований.

В современных подходах в оценке и анализе исторической роли ислама доминируют разные (напр. конфессиональные, названные «ханафи-матуридитскими») подходы, которые по сути превратились в оценки «настоящего/правильного» ислама. Они (оценки) основаны на представлении о существо-

вании некоего «идеального», но изрядно абстрагированного ислама как эталона для всех мусульман⁷¹¹. Перенесенные в научные анализы различных проявлений ислама подобные ригористические и апологетические подходы породили пренебрежение к «народной религии», «повседневным обычаям», которые, однако, сами исполнители воспринимают как истинно исламское. Такие подходы и оценки приводят к фрагментации религиозной жизни мусульман, разделяя на «ислам обычаев» и его абстрактный идеал, заставляя исследователей пренебрегать значительными пластами этно-религиозной культуры народа;

Изучение истории ислама в общественно-политической и духовной жизни каракалпакского народа поможет выявить предпосылки, обусловившие сохранение его духовной культуры и понять общие и специфические процессы, происходившие в истории эволюции культуры в крае. Духовная культура народа всегда была и будет одним из главных критериев для понимания многообразной истории народа.

⁷¹¹ DeWeese. Islam and the Legacy of Sovietology, p. 309-310.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

Документы, научная литература

1. Abashin S.N. The logic of Islamic practice: a religious conflict in Central Asia // CAS. 2006, vol. 25, № 3. P. 267-286.
2. Allambergenova I. Qaraqalpaq folklorında diniy ańızlar. Nókis. 2016.- 30 b.
3. Babadjanov B. 'How will we appear in the eyes of *inovertsy* and *inorodtsy*?' Nikolai Ostroumov on the image and function of Russian power in Turkestan // Central Asian Survey. New-York – London, 2014. – P. 44-59.
4. Babadjanov B. '*Ulama*'-Orientalists: Madrasa Graduates at the Institute of Oriental Studies in Tashkent // In: M. Kemper, Artemy Kalinovsky (Editors) 'Interlocking 'Orientologies''. New-York, 2014, P. 27-58.
5. Babadjanov B. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbekistan // Cahiers d'Asie Centrale. 1998. № 5–6. Pp. 68-84.
6. Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the Beginning of the «Great Schism» among the Muslims of Uzbekistan // Politics and Islam in Russia and Central Asia / Ed. by Stéphane Doudoignon and Prof. Hisao Komatsu. – London–New-York–Bahrain, 2001. P. 195-220.
7. Babadžanov B. M. Dükči İşān und Aufstand von Andīzan 1898 // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2: InterRegional and InterEthnic Relations / Islamkundliche untersuchungen. Band. 216. Berlin, 1998. Pp. 167-191.
8. Babadžanov B. On the History of Naqšbandiya-Muğaddidiya in Central Māwarā'annahr in the late 18th – early 19th centuries.// Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 1. Berlin: Klaus Schwarz. 1996. Pp. 386-413.
9. Babadžanov B. Xalwat-i Sufiha (the religious landscape of Khorezm at the turn of the 19th century). / Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol.3 Arabic, Persian and Turkic manuscripts (15th-19th centuries). Berlin: Schwarz. Ed. by Anke von Kügelgen. - 2000. PP. 113-218.
10. Badri M. The Dilemma of Muslim Psychologists. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. 2016.- 118 p.
11. Baldauf I. Female Sainthood between Politics and Legend. The Emergence of Bibi Nushin of Shibirghan. Pp. 207-223.
12. Beatrice F. Manz. Central Asian Uprising in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians // Russian Review 3 (1987). Pp. 267–81.

13. DeWeese D. A Khwārazmian Saint in the Golden Horde: Közlük Ata (Gözlî Ata) and the Social Vectors of Islamisation // *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 2018. Vol. 143. Pp. 107-132.
14. DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union. In: *Journal of Islamic Studies* 13:3 (2002), pp. 298–330.
15. DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, University Park, Pennsylvania State University Press. 1994. – 656 p.
16. DeWeese D. Mapping Khwarazmian Connections in the History of Sufi Traditions: Local Embeddedness, Regional Networks and Global Ties of the Sufi Communities of Khwarazm. // *Eurasian Studies*. 2016.- Pp. 37-97.
17. DeWeese D. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqīb in Central Asia // *Journal of the American Oriental Society* 115. 1995. Pp. 612-634.
18. Exnerová V. The Veneration and Visitation of the Graves of Saints in Soviet Central Asia. Insights from the Southern Ferghana Valley, Uzbekistan // *Archiv Orientální*. 83. 2015. Pp. 501-516.
19. Frank A. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education and the paradox of Islamic Prestige. Brill's inner Asian Library. V. 26. Leiden-Boston. 2012. - 223 p.
20. Frank A. Muslim religious institutions in imperial Russia: the Islamic world of Novouzensk district and the Kazakh Inner Horde. 1780-1910. Boston; Koeln: Brill, 2001.- 341 pp.
21. Handbook of Oriental Studies Handbuch der Orientalistik Section Eight Uralic and Central Asian Studies. Ed. by Nicola Di Cosmo Volume 24. BRILL, LEIDEN, BOSTON, 2016.- 392 p.
<https://journals.openedition.org/remmm/10254>
22. Kawahara Y. The Mazar of Qutayba ibn Muslim: A Study of the Oral Tradition and Historical Documents // *Islamic Sacred Places in Central Asia: The Ferghana Valley and Kashghar Region*. – Tokyo, 2007 (Silk roadology, № 28). Pp. 79-103.
23. Kristensen W.B. The meaning of religion / Introduction by H. Kraemer. Leiden (the Hague), 1960.- 532 p.
24. Lansdell H. Russian Central Asia including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. Vol. 1. London. 1885.-686 pp.
25. Lewisohn L. The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its origins to Rumi. Michigan: University of Michigan, 1999. P. 53.
26. McKane J.T. Ziyorat in Uzbekistan: The Shrine of Sulton Bobo. Indiana University, 2003. - 232 p.

27. Muminov A. Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdar'ya valley: continuity and transformation / Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries. – Berlin: Schwarz. 1996. – PP. 355-367.
28. Muminov A., Szuppe M., Idrisov A., Ziyodov Sh. Manuscripts en écriture arabe du Musée régional de Nukus. Roma. 2007. – 282 p.
29. Olick J. K. Collective Memory: The Two Cultures // Sociological Theory. New York. 1999. volume 17. pp. 333-348.
30. Privratsky B.G. Musllim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Richmond Surrey. Curzon Press. 2001- 322 pp.
31. Rzehak L. Narrative Strukturen des Erzählens über Heilige und ihre Gräber in Afghanistan // Asiatische Studien. Etudes Asiatiques. LVIII. 1. 2004. PP. 195-229.
32. Sartori P. On Madrasas, Legitimation, and Islamic Revival in 19th-Century Khorezm // Eurasian Studies. 2016. Vol. 14. Issue 1-2. Pp. 98-134.
33. Sartori P. Visions of Justice. Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia // Handbook of Oriental Studies Handbuch der Orientalistik Section Eight Uralic and Central Asian Studies. Ed. by Nicola Di Cosmo Volume 24. Brill. Leiden. Boston. 2016.- Pp. 33-38.
34. Sartori P., Babadjanov B. Being Soviet Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia / JESHO. Germany, Holland. No 3/62 (2018). Pp. 16-29.
35. Sartori P., Pianciola N. Islam, Society and States across the Qazaq Steppe (18th - early 20th centuries). Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert Fragner und Frank Schwarz. Nr. 72. Verlag der Österreichischer Akademie der Wissenschaften. Wien. 2013.- 222 p.
36. Sartori, Paolo. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia. In: A Muslim Interwar Soviet Union. *Die Welt des Islams* 50, Issue 3/4, (2010), pp. 315-334.
37. Schacht J. Foreign Elements in Ancient Islamic Law // The Formation of Islamic Law / Ed. by W.B.Hallaq. Hants (GB). Burlington (USA), 2004. Pp. 59–67.
38. Schacht J. Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press. 1965.- 312 p.
39. Taube J. Märchen und Brauchtum als religionshistorische Quellen. / Bamberger Zentralasienstudien: Konferenzakten/ ESCAS IV, Bamberg 8. -12. Oktober 1991/ Ingeborg Baldauf; Michael Friederich (Hrsg.). -Berlin: Schwarz, 1994. – PP. 291-300.
40. Абашин С.Н. В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...» // Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды. М.: Издательский дом Марджани, 2015. Сс.17-63.

41. Абашин С.Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, Вып. 2, 1999. Сс. 40-41.
42. Абашин С.Н. Культ Двурогого Искандара у горцев Центральной Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. V. М. 2006. Сс. 109-209.
43. Абашин С.Н. Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. В. 3. М. 2001.- Сс. 87-89.
44. Абашин С.Н. Семь святых братьев. / Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва: Восточная литература, 2003.- Сс.18-40.
45. Абашин С.Н. Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 848 с.
46. Абашин С.Н. Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Том I. М. 2006. Сс. 460-462.
47. Абдулаханов П.Дж. Ислам в системе культуры среднеазиатских народов (методологический аспект исследований проблемы) // Рукопись дисс... к. филос.н. Т. 1992-148 с. (+18 с.библ).
48. Абдулахатов Н. Место паломничества в жизни населения Ферганской долины. // Автореферат... к.ист.н. Ташкент. 2008. – 30 с.
49. Абдурасулова Х. Ислам и религиозная политика в Узбекистане в 1940-1980-е годы: анализ англо-американской историографии. Ташкент: Yangi nashr, 2011.- 108 с.
50. Абдусайдова Г. Отношение раннего и современного ислама к женщине, семейно-бытовым традициям и обычаям (По материалам УзССР)// АКД.к.филос.н. Т. 1970.- 31 с.
51. Абидова З. Хоразм воҳаси зиёратгоҳлари ва қадамжолари (тарихий-этнологик тадқиқот) // Автореф...PhD. Ташкент. 2018.– 58 с.
52. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе. 1990.- 480 с.
53. Авеста. Душанбе. 1990.- 174 с.
54. Ажинияз Қосыбай улы. Таңламалы шығармалары. Нөкис: ККГИЗ. 1960.- 180 б.
55. Аимбетов Қ. Халық даналығы. Нөкис: Қарақалпақстан, 1988.- 492 б.
56. Акмурадов Т.А. Место ислама в духовно-нравственной жизни общества и проблемы формирования научно-материалистического мировоззрения // Рук... дисс... д.филос.н. Т. 1992. – 300 с.
57. Алеуов О., Шылманова Г.Ж. Суфизм ҳам Ажинияздын дуньяға көзқарасы // Вестник ККОАНРУз. 1999. № 4-5. Сс. 122-123.
58. Алиева С. Дастаны «Книга моего деда Коркута» как объект исследования русско-советского востоковедения (в свете современных достижений коркудоведения) // Ученые записки Таврического национального универси-

тета имени В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». Том 27 (66). № 3. 2014 г. Сс. 348–353.

59. Алимова Д. А. Джадидизм в Средней Азии. Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент. 2000.- 23 с.

60. Алимова Д. А. История как история, история как наука. Том III. Концепты истории Узбекистана: теория и гипотезы. Ташкент: Media Land. 2018.- 520 с.

61. Алимова Д.А. Единство просвещения, знания и этики поведения // Ўзбекистон тарихи. 1999. № 2. С. 3-8.

62. Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати. Т. 3. Тошкент: Фан. 1984. – 624 с.

63. Алламбергенова И. Қорақалпоқ халқ ривоятлари (жанрий ўзига хослиги, таснифи). // PhD... автореф. Тошкент. 2018.- 49 б.

64. Алламуратов А. Уникальный памятник. // Вестник ККФАНРУз. 1986. № 4. Сс. 57-62.

65. ал-Халладж ал-Хусайн ибн Мансур Китаб ат-Тавасин. Сад Знания / Пер. с араб. Виктора Нечипуренко, Ирины Полонской / Предисл. В. Нечипуренко, И. Полонской. Издание 3-е, исправл. 2013.- 82 с.

66. Алымов А. К вопросу о воспитании молодого поколения на народных традициях // Вестник ККОАНРУз. 1991. № 3. Сс. 103-106.

67. Алымов С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // Новое литературное обозрение. 2010, № 1. С. 109-129.

68. Аминов Х. Султон Увайс бобо. Тошкент: Мовароуннахр, 2004- 64 б.

69. Амиров Ш. Перспективы изучения мусульманских погребальных памятников средневекового Хорезма // Вестник ККОАНРУз. 2006. № 3. Сс. 160-161.

70. Амиров Ш. Предпосылки распространения Ислама среди кочевников плато Устюрт // Археология Узбекистана в годы независимости: достижения и перспективы. Самарканд. 2016.- Сс. 90-93.

71. Андреев М. Чильтаны в средне-азиатских верованиях. / В.В.Бартольд. Ташкент. 1927. Сс. 334-348.

72. Арапов Д. Генерал Абд-ал-Азиз Давлетшин и его труды по мусульманскому вопросу // Источник. 2003. № 3. Сс. 37-48.

73. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М. 2004.- 312 с.

74. Астафьев А.Е. Предварительные сообщения о типологии средневековых надгробных памятников Мангистауской области. // Историко-культурное наследие Арало-Каспийско-Аральского региона. Материалы второй международной научно-практической конференции (Актау, 26–28 августа 2010 г.). Актау. 2010. Сс. 48–52.

75. Ахунджанов Э.А. Письменная и книжная культура Узбекистана. Древность и средние века. Ташкент: Изд-во Национальной библиотеки Узбекистана им. Алишера Навои, 2015.- 425 с.

76. Аширов А. Ўзбек халқининг қадимий этикод ва маросимлари. Тошкент: Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон миллий кутубхонаси нашриёти, 2007. – 276 б.

77. Аширов А.А. Древние религиозные верования в традиционном быту узбекского народа (по материалам Ферганской долины) // Автореф... д.ист.н. Ташкент. 2008. – 50 с.

78. Аширов А.А. Ўзбек маданиятида сув. Тошкент: Akademnashr. 2020. - 240 б.

79. Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центральная Азия и Кавказ, 1999. № 1(2). Сс. 74-82.

80. Бабаджанов Б. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Ташкент-Токио: Yangi nashr, 2010. – 744 с.

81. Бабаджанов Б., Муминов А. Культ святых в Центральной Азии. Взаимовлияние «книжного» и «народного» в исламе // Мир ислама (Казань, Россия). 1999. № 1-2. Сс. 51-70.

82. Бабаджанов Б., Сартори П. У истоков советского дискурса о «Хорошем исламе» в советской Центральной Азии.// Ab imperio, Казань. 3/2018. Сс. 1-37.

83. Бабаджанов Б.М. «Ислам и его институты», «Ислам и политика» // Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / Под ред. Т.В. Котюковой. М.: Кусково поле, 2016, Части III, IV. Сс. 482-612.

84. Бабаджанов Б.М. «Новшество (*бид'а*) – худшее из заблуждений»? Фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов XIX в. // Pax Islamica (Мир ислама). – М., 2010. – № 1 (4), сс. 54-62.

85. Бабаджанов Б.М. Андижанское восстание 1898 года и «Мусульманский Вопрос» в Туркестане (Взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») // Ab Imperio. 2009. № 2. Сс. 155-200.

86. Бабаджанов Б.М. Дукчи ишан и Андижанское восстание 1898 г.// Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе (издатели: С.Абашин, В. Бобровников). М. 2003. – Сс. 250-252.

87. Бабаджанов Б.М. Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин и В.О. Бобровников. – М. 2003. С. 237-250.

88. Бабаджанов Б.М. Ранний эпиграфический материал комплекса Наринджан-баба // Марказий Осиё тарихи замонавий медиевистика талқинида. Тошкент: Yangi nashr, 2013. Сс. 96-112.

89. Бабаджанов Б.М. Эпиграфика в архитектурном ландшафте Хивы. Мечети, погребальные комплексы, медресе, дворцы, ворота. Ч.1. Введение, чтение текстов, комментированные переводы. Studies and texts on Central Asia 3. Veröffentlichungen zur Iranistik 85. Vien: Austrian Academy of Sciences Press. 2020.- 268 с. (+436 с. Илл.).
90. Базарбаев Ж. Характер религиозности сельского населения Каракалпакской АССР и пути ее преодоления (опыт конкретно-социологического исследования) // Автореф... дисс... д.ф.н. Т. 1973.- 37 с.
91. Базарбаев Ж. Ҳақим атаның уллылығы - улыўма инсаный қәдирият // Вестник ККОАНРУз. 2003. №1-2. Сс. 52-54.
92. Байдаров Е. Суфизм и наследие Яссауи в контексте единства тюркской цивилизации. // Эл-Фараби. 2012. № 1. Сс. 88-93.
93. Балтабаев С. Вакфное имущество в Туркестанском крае во второй половине XIX и в начале XX вв.// Автореф... к.ист.н. Т. 1995.- 21 с.
94. Барбашин М. Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 4. Сс. 167-181.
95. Бартольд В. История культурной жизни Туркестана. Л. 1927.- 262 с.
96. Бартольд В.В. Культура мусульманства. Общий очерк. Петроград: «Огни», 1918. – 121 с.
97. Бартольд В.В. Ориентировка первых мусульманских мечетей // Бартольд В.В. Собр. соч. М., 1966. Т. 6.
98. Бартольд В.В. Хаким-Ата. // Сочинения. М.: Наука, 1964. Т. II (2). Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии.- Сс. 532- 657.
99. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.- 144 с.
100. Басилов В.Н. О происхождении туркмен – ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва. 1975. С.158-163.
101. Бахадырова С. Қарақалпақ халық творчествосында пәтия жанры // Вестник ККОАНРУз, 2003, №3-4. С. 109-112.
102. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. – 170 с.
103. Баялиева Т.Д. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе. 1981.- 102 с.
104. Бекимбетов А. Қорақалпоқ халқ афсоналарининг ўзига хос хусусиятлари, таснифи ва сюжет таркиби // PhD... дисс. қўлёзмаси. Тошкент. 2020.- 161 б.
105. Бекназаров Р. Казахи Северного Приаралья в XIX – начале XX вв. (историко-этнографическое исследование) // Автореф. д.истор.н. Алматы. 2010. – 55 с.
106. Беленицкий А.Н. О домусульманских культах Средней Азии // КСИ-ИМК. Вып. 28. М.-Л., 1949. Сс. 83-85.

107. Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане. Москва: Изд. АПН РСФСР, 1960.- 509 с.
108. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. - 323 с.
109. Бергер П.Л. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. Москва: Новое литературное обозрение. 2019.- 216 с.
110. Бердак. Таңламалы шығармалары. Нөкис. 1987. - 320 б.
111. Бердак. Шығармалар топламы. Нөкис: Илим, 2018. — 384 б.
112. Бердиев Ж. Отражение истории каракалпаков XIII-XVII вв. в легендах и преданиях // Автореферат... к.ист.н. Нукус. 1996 – 22 с.
113. Бердиев Ж. Сулайман Бақырганий хэм оның дәуири // Вестник ККОАНРУз. 2003. № 1-2. Сс.127-128.
114. Бертельс Е. Э. Джамии. Эпоха, жизнь, творчество. Сталинабад. 1949.
115. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука. 1965-524 с.
116. Беруний Абу Райхон. Қадимги халқлардан қолған ёдгорлиқлар. Танланган асарлар. I том. Тошкент: Фан, 1968. - 486 б.
117. Болтабоев С. Чоризм хукмронлиги даврида ислом. Наманган: Наманган, 2005. – 72 б.
118. Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XI-XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство (отв. ред. П.А.Грязневич, С.М. Проzorov). М.: Восточная литература, 1984. Сс. 144-148.
119. Брегель Ю.Э. Документы архива хивинских ханов по истории и этнографии каракалпаков. Москва: Наука, 1967. - 540 с.
120. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Ин-т экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 2005 - 576 с.
121. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Павлодар. 2006.- 316 с.
122. Васильев Д.В., Зиливинская Э.Д., Рудаков В.Г. Полуподземные погребальные сооружения в Золотой Орде // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 1. Сс. 14-21.
123. Веселовский Н.Н. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего / [соч.] Н. Веселовского. - СПб., 1877. - II, VII. 364 с.
124. Военно-статистическое описание Хивинского оазиса. Ч. II. Составлено Генерального Штаба капитаном Гиршфельдом. Переработано Начальником Амударьинского отдела генерал-майором Галкиным. Ташкент. 1903.- 226 с.
125. Вяткин В. О вакфах Самаркандской области. // Справочная книжка Самаркандской области. Вып.Х. Самарканд, 1912. С. 95-107.

126. Галиуллин И.Т. Народные традиции в становлении и развитии этнического самосознания (на примере Республики Татарстан). // Рукопись дисс... к.социол.н. Казань. 1999.- 181 с.
127. Гафаров Н. Роль и место джадидизма в развитии просвещения и духовной культуры народов Средней Азии. Душанбе: Ирфон, 2013.- 248 с.
128. Гейер И. Ишаны. / Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края. Ташкент. 1891. С. 62-82.
129. Гольдициер И. Култ святых в исламе: (Мухаммеданские эскизы). М. 1938.- 180 с.
130. Горшунова О.В. Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М., 2000. Сс. 23-39.
131. Горшунова О.В. Проблема бездетности и религиозные обряды узбеков // Традиционные ритуалы и верования. М., 1992. Т. 2. С. 3-17.
132. Гражданкина Н.С. Древние строительные материалы Туркмении. // ТЮТАКЭ, т. VIII, Ашхабад, 1958. Сс. 11- 218.
133. Гражданкина Н.С. Строительные материалы мавзолеев Миздахкана // Архитектурное наследие Узбекистана. Ташкент. 1960. Сс. 150-157.
134. Граменицкий С.М. Положение инородческого образования в Сыр-Дарьинской области. Ташкент. 1916.- 159 с.
135. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). М.: Наука, 1986.- 216 с.
136. Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства. / ЗРГО по общей географии. СПб. 1851. Кн. 5. СС. 62-139.
137. Де Вис Девин. Хусайн Хорезми: среднеазиатский суфий начала XV в. (перев. с англ.) // Из истории суфизма. Ташкент: Фан, 1991. – Сс. 48-69.
138. Демидов С.М. Суфизм в Туркмении (Эволюция и пережитки). Ашхабад: Ылым, 1978.- 176 с.
139. Демидов С.М. Туркменские овляды. Ашхабад: Ылым, 1976.- 196 с.
140. Джами Абдурахман. Дуновение дружбы. (Нафохат-ул-унс). Под редак. Салимова Н.Ю. – Душанбе – 2013.
141. Дневные записки плавания А. И. Бутакова на шхуне «Константин» для исследования Аральского моря в 1848-1849 гг. Ташкент: Изд-во Акад. наук УзССР, 1953. - 71 с.
142. Дуйсенгалиев Дж. К постановке преподавания математики в дореволюционных школах Каракалпакии. Нукус: ККГиз, 1960. – 72 с.
143. Духовский С. Ислам в Туркестане. Всеподданнейший доклад Туркестанского генерал-губернатора генерал от Инфантерии Духовского. Ташкент. 1899.- 21 с.

144. Ерназарова С. Ислам иләхияты хәм оның каракалпак классик шайырларының шығармаларына тәсири // Вестник ККОАНРУз. 2019. № 3. С. 127-129.
145. Есбергенов Х. Қум өзектегі естеликлер // Вестник ККФАНУзССР 1984, № 1. - 67-71 бб.
146. Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности) // Рукоп. дисс... к.ист.н. Москва. 1963.- 352 с.
147. Есбергенов Х. Қалмақ қала каракалпақлардың әйемги қонысларының бири // Вестник ККФАН УзССР. 1984. № 2.- С. 60-65.
148. Есбергенов Х. Қоңырат. Тарийхый хәм мәдений естеликлери. Нөкис: Билим. 1993.- 104 б.
149. Есбергенов Х., Новицкий И. Дидактика на мраморной плите из города Чимбая. // Вестник ККОАНРУз. 1997. № 5. Сс.123-126.
150. Есбергенов Х. Чильпык (Генезис и семантика ритуалов) // Вестник ККОАНРУз. 1999. № 2. Сс. 98-100.
151. Есбергенов Х.Е. Калмақ-кала каракалпақлардың әйемги қонысларының бири // Вестник ККФАН УзССР. 1984. № 2. Сс. 60-65.
152. Есбергенов Х. Коротко об экспедициях // СЭ, 1979 №5. Сс.152-153.
153. Есбергенова С. Почитание животных в культовой практике каракалпаков (конец XIX– середина XX вв.). // Автореф... дисс... к.ист.н. Нукус. 2001.- 20 с.
154. Есбергенова Т. Традиционное трудовое воспитание детей у каракалпаков (конец XIX-начало XX веков). Автореф... дисс... к.ист.н. Нукус, 1999. - 27 с.
155. Әжинияз. Нөкис: Илим, 2014.– 248 б.
156. Жалилов О. XIX-XX аср бошларидаги қарақалпоқ тарихидан (Хива давлат ҳужжатлари асосида). Тошкент. 1986. – 143 б.
157. Жамилов С. Хазрати Занги ота ҳаётларида лавҳалар (зиёрат қилиш одоблари). Тошкент. 2008.- 104 б.
158. Жданко Т.А. Каракалпаки в научных исследованиях периода их присоединения к России (1873–1874) // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. М., 2001. С. 13-19.
159. Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса /ТХАЭ. Археологические и этнографические работы экспедиции 1945-1948 гг. Москва: Изд-во АН СССР, 1952. Сс. 461-566.
160. Жданко Т.А. Работы каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г. // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып.4. М, Сс. 146-172.

161. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Сост. В.М.Жирмунский, Кононов А.Н. М.- Л.: Изд. АН СССР, 1962. Сс. 131-258.
162. Жуманазарова М. Ешим ахун ҳам оның үрім путақлары. Нөкис: Қарақалпақстан, 2011. – 48 б.
163. Жүзимбетов А. Искендер ҳам Алаўатдин ийшан жәмәәт мешити. Диярымыз уламалары. Нөкис. 2020.- 104 б.
164. Залеманн К.Г. Легенда о Хаким-Ата. // Известия Императорской Академии наук. 1998. Т. IX. № 2. Сс. 105-150.
165. Йассавий Ахмад. Хикматлар./ Сост. Хаккулов И. Под. ред. Каюмова А. и др. Ташкент: Изд. им. Г.Гуляма, 1991.- 256 б.
166. Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В. Ал-Матуриди // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. - С. 161.
167. Иванов П.П. Материалы к изучению истории каракалпаков / Каракалпакия. Том. II, Л. 1934. Сс. 178-200.
168. Идрисов А. Қарақалпақстандағы суфизм тарийхы бойынша еки дерек ҳаққында. // Вестник ККОАНРУз, 2000, №5. С. 57-59.
169. Идрисов А. Қаракум ийшанларының генеалогиясына тийисли жазба дерек // Вестник ККОАНРУз, 1999. № 1. С. 55-56.
170. Идрисов А. Рияд-аз-закирин» ал-Махзуна как источник по истории суфизма. Отчет о НИР «Научное описание письменных источников и историография истории народов Южного Приаралья». Рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус. 2002-2004. // Текущий архив Каракалпакского Института гуманитарных наук ККОАНРУз.
171. Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред. акад. М.М. Хайруллаева. Ташкент: Фан, 1991.- 148 с.
172. Изимбетов Т. Ислам и современность. Нукус. 1963.- 161 с.
173. Изимбетова Г.Т. Политика Советской власти в Каракалпакстане в отношении духовенства. // Вестник ККОАНРУз. 1999. №1. Сс. 39-40.
174. Ислам және Қазақстан мәдениети. 2003 ж. 28 мамырда өткен Республикалық ғылыми-практикалық конференция баяндамаларының жинағы. Алматы, 2003. – 237 б.
175. Ислам и народная культура. Москва. 1998.- 260 с.
176. Ислам на Европейском востоке. Энциклопедический словарь. Казань: Магариф, 2004.- 384 с.
177. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991.- 315 с.
178. Ислом энциклопедияси. Тошкент. 2017. -673 б.
179. Исломий Х. Алишер Навоий ва Хоразм авлиёлари. Тошкент: Фан, 1997. - 68 с.

180. Исмоилова Д. Ислом динининг Туркистон ижтимоий-сиесий, маънавий ҳаётидаги урни ва роли (XIX аср охири – XX аср бошлари). // Рукоп. дисс... к. ист. н. Ташкент. 2006 - 150 с.
181. Исмоилова Д.А. Роль и место ислама в общественно-политической и духовной жизни народов Туркестана (конец XIX-начало XX вв.) // Автореф.... к.ист.н. Ташкент. 2006. – 22 с.
182. История каракалпакской литературы. Ташкент, 1994.- 384 с.
183. История Хорезма. С древнейших времен до наших дней. Ташкент: Фан, 1976.- 314 с.
184. Казаков Э. Политика правительства Хорезмской Республики в отношении исламской веры и служителей культа (1920-1924 гг.)// Автореф. дисс... к.ист.н.. Андижан. 1996.- 31 с.
185. Калхоразов К., Алеуов У. Джадидизм и педагогические мысли Абдиқадира Беқимбет улы. // Вестник ККОАНРУз. 2003. №1-2. С. 126.
186. Камалов С. Вамбери каракалпаклар туўралы. Нөкис. 1995.- 44 с.
187. Камалов С. Вамбери о каракалпаках // Заключительный научный отчет по проекту № 138-02 Фонда поддержки фундаментальных исследований АН РУз «Изучение истории каракалпаков в контексте центральноазиатских исследований за рубежом». Ташкент. 2003- 50 с.
188. Камалов С. Сулайман Бақырғаний хэм оның дәуири // «Сулайман Бақырғаний хэм оның дәуири» Республикалық илимий теориялық конференция материаллары. Нөкис-Қоңырат. 2002. 26-27-66.
189. Камалов С.К., Есбергенов Х., Карлыбаев М. Нравственное воспитание в мектебах низовьев Амударьи.// Вестник ККОАНРУз. Нукус, 1996. № 4. Сс. 135-140.
190. Камалова Р. Традиционные верования каракалпаков, связанные с рождением ребенка в XIX-нач. XX вв.// Вестник ККОАНРУз. 1993. №2. Сс. 100-105.
191. Камалова Р.С. Традиционные верования в семейно-бытовой обрядности каракалпаков (XIX-начало XX веков) // Автореф... дисс... к.ист.н. Нукус. 1996. – 16 с.
192. Камолитдин Ш. Рукописное наследие Узбекистана / Исследования по источниковедению истории Средней Азии. Рукописи. Документы. Источники. Saarbrücken LAP. 2014. Рр.1-24.
193. Камолитдин Ш.С. Сокровища научно-исторического наследия // Moziydan sado, 2014, № 3 (63). С. 14 – 17;
194. Камолов Х.Ш. История мазаров северного Таджикистана. // Автореф... дисс... к.ист.н. Душанбе, 2002.
195. Каразин Н. В низовьях Аму// Вестник Европы. 1875. №3. Сс. 186-229.

196. Қарақалпақ елинің ұллы уламасы // Материалы конференции. Нукус: Билим. 2006. – 48 б.
197. Каримов Э. Йассавийа и ходжагон-накшбандийа: история действительная и вымышленная. Т.: Узбекистон. 2000.- 72 с.
198. Каримов Э. Роль, место и социальные позиции духовенства Мавереннахра в XV в. // Рукопись дисс. канд. ист.н. Т. 1990.- 159 с.
199. Каримов Э. Суфийские тарикаты в Центральной Азии XII-XV вв. // Рукопись дисс. докт. ист.н.. 07.00.02. Т. 1998.- 288 с.
200. Карлыбаев М. Каракалпакские представители тарикатов (источники XVIII-XX вв.) // Вестник Хорезмской академии Маъмуна. 2020. № 12. Сс. 167-171.
201. Карлыбаев М. Каракалпакское мусульманское духовенство XVIII-XIX вв. // Вестник ККОАНРУз. 2020. № 2. Сс. 116-119.
202. Карлыбаев М. Қарақалпақ халқының фазыл инсаны // «Қарақалпақ елинің ұллы уламасы» // Материалы конференции. Нукус: Билим. 2006. 32-36 бб.
203. Карлыбаев М. Некоторые данные зарубежной историографии по истории каракалпаков (ч.2). // Вестник ККОАНРУз. 2008. № 2. Сс. 80-85.
204. Карлыбаев М.А. Медресе Каракалпакии в XIX – начале XX веков. Нукус: Билим, 2002.- 84 с.
205. Кармышева Б. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX-начале XX века /Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. Москва: Наука. 1985. Сс. 92-103.
206. Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М.: Наука, 1976. - 323 с.
207. Каульбарс А.В. Низовья Амударьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. // ЗРГО, СПб.- 1881. Т.IX.- 630 с.
208. Кисляков Н. Бурх – горный козел. (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 4. Сс.181-189.
209. Кнорозов Ю. Мазар Шамун-Наби // СЭ. 1949. № 2. Сс. 86-97.
210. Кнорозов Ю.В. Шаманский зикр в подземельях Мазлумхан-Сулу // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. Сс. 91-96.
211. Ковальская С. Ислам у казахов: Этапы Распространения, Специфика, Влияние.// Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye. C.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara - Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012. Сс. 1061-1084.
212. Колосов В.А. «Примордиализм» и современное национально-государственное строительство // Полис. 1998. № 3. – Сс. 95–106.

213. Комплекс археологических объектов на возвышенности Крантау // Археология Приаралья. Вып. VII. Ташкент: Фан, 2008. – 187 с.
214. Кошанов Б.А., Усенов С. Генеалогия Имам ишана // Проблемы исторического источниковедения. Материалы научно-практической конференции, посвященной 95-летию Национального Университета Узбекистана. – Ташкент, 2013.– Сс. 305-309
215. Кубель Е.Л. Намогильные сооружения каракалпаков (по материалам экспедиции 2012 г. //Лавровский сборник. Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012-2013. Этнология, история, археология, культурология. – СПб: МАЭ РАН, 2013. – Сс. 248-253.
216. Кун А. Культура оазиса низовьев Аму-Дарьи / Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник, изд. Туркестанского статистического комитета. Под ред. Н.Маева. Вып. IV. 1876. Сс. 223-259.
217. Кун А. От Хивы до Газавата. / Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник, изд. Туркестанского статистического комитета. Под ред. Н.Маева. Вып. IV. 1876. Сс. 203-222.
218. Кунходжа Ибрайым улы. Қосықлар. Нөкіс: ККГиз, 1960.- 150 б.
219. Курмангалиева М. С. Отражение мировоззренческих основ суфизма в казахской музыкальной культуре // Молодой ученый. № 5. 2016. – Сс. 23-27.
220. Қазақстан. Улттық энциклопедия. / Бас ред. А.Нысанбаев. Алматы: Глав. Редакция Қазақ энциклопедиясы, 1998.- С. 467.
221. Қайыпбергенов Т. Қарақалпақ дәстаны. III китап. Түсиниксизлер. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1976. – 460 б.
222. Қарақалпақ елинің уллы уламасы // Материалы конференции. Нукус: Билим. 2006 – 40 с.
223. Қарақалпақ тилинің түсіндірме сөзлігі. Т. III. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1988.- 337 б.
224. Қарақалпақ фольклоры. Т. 14-26. Нөкіс: Илим, 2010. – 544 с.
225. Қарақалпақ фольклоры. Т. 1-8. – Нукус: Каракалпакстан, 2007. – Т. 8. – 750 с.
226. Қарақалпақ фольклоры. Т. 77-87. Нөкіс: Илим, 2014. – 560 б.
227. Қарақалпақстандағы естелик қәбиристанлар / Хожаниязов Ғ. Нөкіс: Өрман, 1992. – 22 б.
228. Қырғызстандағы мазар басуу: Талас тажрыйбасынын негизинде. Бишкек: Мамл. Тил ж-а энциклопедия борбору, 2007. – 432 б.
229. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы: Санат, 1996.– 656 с.
230. Литвинов П.П. Государство и ислам в Русском Туркестане (1865-1917) (по архивным материалам). Елец: Елецкий государственный педагогический институт, 1998. – 320 с.

231. Лобачёва Н.П. Древние социальные институты в жизни современной семьи народов Средней Азии // Семья. Традиции и современность. Москва: ИЭА АН СССР, 1990. – Сс. 27-50.

232. Маев Н. Туркестанская выставка. 1890 г. Путеводитель по выставке и ее отделам. Ташкент. 1890. – 164 с.

233. Маликов А. «Святые места» в Узбекистане – как памятники общей истории узбекского и казахского народов / Сб. материалов международного форума молодых ученых «BuraBay Forum: Международное сотрудничество Казахстана». Астана. 2018. – Сс. 326-335.

234. Маликова А. Святые места Южного Хорезма: история и современность / Хоразм тарихи замонавий тадқиқотларда. Ташкент-Ургенч. 2019. – Сс. 250-254.

235. Маньковская Л.Ю., Булатова В.А. Памятники зодчества Хорезма. Ташкент: Издательство Гафура Гуляма, 1978. – 228 с.

236. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т.2. М.-Л. 1939. – 700 с.

237. Махмудова Р. Литографированные произведения и их значение в истории узбекской литературы (конец XIX – начало XX в.). // Автореф. дисс. канд. филол. н. Ташкент, 1971. – 32 с.

238. Мирбабаев А. История Мадраса Таджикистана. Душанбе: Мерос, 1994. – 71 с.

239. Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX-века (к вопросу этногенеза). // Рук... дисс... к.ист.н. Т. 1954. – 255 с.

240. Муминов А. Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX-XX веков. Насаб-наме и группы хаджей, связанных с сакральными сказаниями об Исхак бабе. // Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. <https://kozhal.kz/20197298-geneologicheskie-gramoty-i-sarkal-nye-semejstva-hih-hh-vekov-nasab-name-i-gruppy-hadzhej-svyazannyh-s-sarkal-nymi-skazaniyami-ob-ishak-babe>

241. Муминов А. Сборники фетв в богословско-правовой традиции Центральной Азии: краткий обзор и перспективы изучения // History and Culture of Central Asia / Supervised by M.Yoshikazu, B.Abdukhalimov and K.Hisao. Ed. by B.Babadjanov and K.Yayoi. Tokyo. 2012, pp. 193-211.

242. Муминов А. Святые места в Центральной Азии // Маяк Востока. Ташкент, 1996. № ½. С. 14-21.

243. Муминов А. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

244. Муминов А., Кусаинов Ш.К. Суфийские элементы в казахском эпосе (по материалам академического издания текстов «Козы-Корпеш и Баян-сулу» и «Кыз-Жибек») // Времена и духовность. Сборник в честь 70-летия академика НАН РК С.А.Каскабасова. Алматы: Арда, 2010. Сс. 442-448.

245. Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек Жолы, 2011. - 304 с.
246. Мунис Ш., Огахий М. Фирдавс ул-икбол (Бахтлао боғи). Тошкент: O'qituvchi, 2010.- 384 б.
247. Мунис. Фирдаус ал-икбол. (Воҳидов, Бекжонов таржимаси). Тошкент: 2010.- 538 б.
248. Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов. Алмата: Казак университети, 1992. – 176 с.
249. Назаров М. Машойихлар хикмати. // Газ. «Калб кузи». 12.11.1997.
250. Назаров М. Машойихлар хикмати. // Газ. «Калб кузи». 19.11.1997.
251. Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы // Полвека в Туркестане. Остальная библиография: В.П. Наливкин: биография, документы, труды; Nalivkin V., Nalivkina M. Muslim Women of the Fergana Valley: A 19th-Century Ethnography from Central Asia. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016.- 231 p.
252. Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь // Мусульманская Средняя Азия: традиционализм и XX век. М., 2004. Т. 1. С. 10-114.
253. Некрасов А.А. Надписи на надгробиях мавзолея Мазлухман-сулу в Миздахкане./ ЗКВ, т.В. Л., 1930. Сс. 584-585.
254. Некрасова Е. Дахма // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. Москва: Восточная литература, 1999. – Сс. 31-32.
255. Носиров Р., Турдибоев Н. Кўхистоний. Жомеъ ур-румуз // Мозийдан Садо. 2002. № 4. С. 30.
256. Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана (историко-культурологическое исследование). Алматы: Фараб, 2000. – 312 с.
257. О происхождении туркмен – ата. / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва, 1975. С.158-161.
258. Обзор Сыр-Дарьинской области за 1888 год. Ташкент. 1890.- 380 с.
259. Обзор Сыр-Дарьинской области за 1889 год. Ташкент. 1890.- 380 с.
260. Обзор Сыр-Дарьинской области за 1895 год. Ташкент. 1897.- 199 с.
261. Обзор Сыр-Дарьинской области за 1904 год. Ташкент. 1906.- 380 с.
262. Огудин В.Л. Места поклонения в исламе // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып V. М. 2006. С. 180.
263. Огудин В.Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования. // Этнографическое обозрение. № 1, 2002. Сс. 63–78.
264. Огудин В.Л. Природные места поклонения в религиозных представлениях современного населения Ферганы // Автореферат... д.ист.н. Москва. 2003. – 52 с.

265. Остроумов Н. Мадрасы в Туркестанском крае // Журнал Министерства Народного просвещения. Новая серия. Ч. VII. 1907. Январь. СПб. 1907. Сс. 1-58.

266. Остроумов Н.П. Исламоведение. Ташкент: Издание Туркестанских ведомостей, 1914. Сс. 87-214.

267. Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Ташкент: Типо-литография торг. дома «Ф. и Г. Бр. Каменские». 1896. – 272 с.

268. Отчет о научно-исследовательской работе «Подготовка к изданию каталога Фонда восточных рукописей и литографий Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан» (заключительный). Нукус. 2011. 41 с./ Текущий архив ККНИИГН ККОАНРУз.

269. Отчет о НИР «Ислам и общество в современном Каракалпакстане: историко-этнологические исследования». Нукус. 2011 / Фундаментальная библиотека ККОАНРУз. Инв.: № 181720.

270. Отчет о НИР «Научное описание письменных источников и историография истории народов Южного Приаралья». Рук-ль. М.Карлыбаев. Нукус. 2003.// Текущий архив Института гуманитарных наук ККОАНРУз.

271. Отчет о НИР за 2000-2002 гг. «Корпус восточных рукописей по истории и истории культуры народов Южного Приаралья». Нукус. 1997. / Фундаментальная библиотека ККОАНРУз. Инв.: №№ 172447, 172448, 172449.

272. Очерки истории Каракалпакской АССР. Т.1. Ташкент: Фан, 1964.- 432 с.

273. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР: вторая половина XIX века. Москва: Педагогика, 1976. – 593 с.

274. Панабергенов А. Партийная организация Каракалпакии в борьбе за осуществление культурной революции (1917-1941). Нукус-Самарканд. 1969- 339 с.

275. Панков И.А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). Сс. 139–154.

276. Петров Ю. Россия в 2013 году: экономический рост. // Наука и жизнь. № 7, 2014. Сс. 22-31.

277. Пилявский В.И. Ургенч, Миздахкан. М. 1948. – 80 с.

278. Пиотровский М.Б. Ал-Хадир (Хидр/Хизр) / Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Москва: Наука. 1991. С. 262.

279. Писарчик А.К. Народная архитектура Самарканда XIX-XX вв. Душанбе: Дониш, 1974. – 267 с.

280. Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва: Восточная литература, 2003.- 336 с.

281. Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. Москва. 2004. Сс. 123-232.

282. Постановление Кабинета Министров Республики Узбекистан «Об утверждении государственной программы по охране объектов нематериального культурного наследия, сохранению, пропаганде и их использованию в 2010—2020 годы» №222 от 07.10.2010 г. <https://lex.uz/ru/docs/1688560>

283. Постановление Кабинета Министров Республики Узбекистан № 120 от 15.02.2018 г. «Об эффективной организации работ по благоустройству святынь, мест паломничества, мечетей и кладбищ» / <https://lex.uz/ru/docs/3561641>

284. Постановление Президента Республики Узбекистан «О мерах по коренному совершенствованию деятельности в сфере охраны объектов материального культурного наследия» №ПП-4068 от 19.12.2018 г. / <https://lex.uz/ru/docs/4113474>

285. Постановление Президента Республики Узбекистан «О мерах по дальнейшему совершенствованию системы хранения, исследования и пропаганды древних письменных источников» / <https://lex.uz/ru/docs/3211984>

286. Предания адаевцев о святынях, секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке / Сборник сведений о Кавказских горцах. Выпуск VII. Тифлис. 1873. – Сс. 5-17.

287. Прозоров С. М. Заметки об исламе // Исламоведение. — № 1(7). Махачкала: Издательство Дагестанского государственного университета, 2010. Сс. 73—83.

288. Прозоров С.М. К вопросу о «правовереии» в исламе: понятие ахл ас-сунна (сунниты) / Проблемы арабской культуры. М.. 1987. Сс. 213-218.

289. Пугаченкова Г.А. Архитектурные памятники Мавераннахра эпохи Улугбека // Из истории эпохи Улугбека. – Т. 1965.- Сс. 227-256.

290. Пугаченкова Г.А. Мавзолей Араб-ата (Из истории архитектуры Мавераннахра IX- X вв.) // Искусство зодчих Узбекистана. Т. 1963. Сс. 60-98.

291. Радлов В.В. Наречия северных тюркских племен. VI отделение. Образцы народной литературы. СПб: Изд. Императорской академии наук, 1886.- 211 с.

292. Рассудова Р.Я. Термин «ходжа» в топонимии Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М., 1978.- Сс. 118-137.

293. Расулов Х. Тошкент зиёратгоҳлари. Тошкент: Ўзбекистон миллий энциклопедияси, 2012. – 224 б.

294. Реализация намеченных задач придает новый импульс развитию Каракалпакстана // Народное слово. 19.12.2017.

295. Реклю Э. Россия европейская и азиатская / Издание картографического заведения А. Ильина. СПб. 1884. – Т. 2. Азиатская Россия и среднеазиатские ханства. – 569 с.
296. Риза-Кули-Мирза. Краткий очерк Аму-Дарьинской области. СПб. 1875 / Исмаилов Э.Э. Персидские принцы из дома Каджаров в Российской империи. – М.: Старая Басманная, 2009. – Сс. 463-486.
297. Россикова А.Е. По Амударье от Петро-Александровска до Нукуса // Русский Вестник. 1902. Т. 280. Сс. 562–588.
298. Рустамов М.И. Книга в Средней Азии // Книга. Исследования и материалы. Сборник. Выпуск XXV. М.: Наука, 1972. Сс. 108–126.
299. Рычков П.И. Топография Оренбургская. СПб. 1762.– 331 с.
300. Саидов С. Культ святых и особенности его проявления в исламе // Автореф... к.филос.н. Махачкала. 1997.- 23 с.
301. Саксанов Т.С. Паломничество к святым местам: традиции и современность. М. 1991.- 133 с.
302. Сарыбаев К. Аграрный вопрос в Каракалпакии (конец XIX – начало XX в.). Нукус: Каракалпакстан, 1972.– 199 с.
303. Сборник материалов по мусульманству. СПб. 1899. – 158 с.
304. Семенов А. Ташкентский шейх Хавенд-Тахур («Шейх-Антаур») и приписываемый ему «кулях» // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XX (11 декабря 1914 - 11 декабря 1915), вып. 1. Ташкент. 1915. Сс.25-31.
305. Семенов А.А. Гератская художественная рукопись эпохи Навои и ее творцы //Алишер Навои. Сб.ст. М.–Л., 1946. Сс. 170-180.
306. Снесарев Г. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М. 1969.- 336 с.
307. Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. // СЭ. 1957. № 2. Сс.34-41.
308. Снесарев Г.П. Под небом Хорезма. Этнографические очерки. Люди и духи. Москва: Мысль, 1973. – 160 с.
309. Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М. 1983. – 212 с.
310. Сулайман Бақырғаний хэм оның дәуири. Республикалық илимий-теориялық конференция материаллары. Нөкіс-Қоңырат. 2002. – 68 б.
311. Султанғалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. Алматы, 1998. – 188 с.
312. Султанов Т.И. Среднеазиатская и восточнотуркестанская позднесредневековая рукописная книга //Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга 1. М., 1987. С.478–504.
313. Султонов Ў. Тошкент масжидлари тарихи. Тошкент: Янги авлод, 2010.- 160 б.

314. Сумарокова О.Л. Народный ислам как основа культурных и просветительских традиций на территории Киргизии на рубеже XIX–XX вв. // Вестник КРСУ. 2013. Том 13. № 9. Сс. 62-65.
315. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент. 1960.- 88 с.
316. Сухарева О.А. О культе мусульманских святых в Средней Азии. – Тр. Ин-та истории и археологии АН УзССР. В.2. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1951, с. 159-178.
317. Сухарева О.А. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. Сс. 158-162.
318. Сухарева О.А., Бикжанова М.А. Прошлое и настоящее селения Айкыран (Опыт этнографического изучения колхоза имени Сталина Чартакского района Наманганской области). Т.: Изд. АН УзССР, 1955.- 238 с.
319. Табышалиева А. Вера в Туркестане. Очерк истории религии Средней Азии и Казахстана. Бишкек. 1993.- 162 с.
320. Толстов С.П. Очерки первоначального ислама // Советская этнография. 1932. № 2. Сс. 24-82.
321. Толстов С.П. Религии народов Средней Азии. Вступительный очерк / Религиозные верования народов СССР. Т.1. М.-Л., 1931. Сс. 241-267.
322. Толстова Л.С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX-начале XX века. Нукус-Ташкент: Каракалпакгиз, 1963. – 226 с.
323. Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.- 328 с.
324. Турар У. Тасаввуф тарихи. Ташкент: Истиклол, 1999. – 180 б.
325. Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / Под. ред. Т.В. Котюковой. М.: Кузовово поле, 2016, Части III, IV.- 880 с.
326. Турон У. Туркий халклар мафкуриси. Ташкент. 1995.- 104 с.
327. Ўзбекистон обидаларидаги битиклар: Қорақалпоғистон. Тошкент: Uzbekistan Today АА, 2015.- 268 с.
328. Уразбаева У. Тас медресе. // Вестник ККФАНРУз. 1985. № 2. Сс. 80-82.
329. Урумбаев Ж. Очерки истории школы в Каракалпакстане (1810-1967 гг.). Нукус, 1974. – 583 с.
330. Усенов Е. Ийшан қала. Ғайры журтлардағы қарақалпақлар. Нөкис: Қарақалпақстан, 1992. – 48 б.
331. Усенов С. Имам ийшан шежиреси. (Ғаңа дереклер) // Қарақалпақстан тарийхының ақтуаль машқалалары ҳәм Қарақалпақстан Республикасына хызмет көрсеткен илим ғайраткері профессор М.Ш.Қдырғиязовтың 70-жыллығы. Республикалық илимий–теориялық конференция материаллары топламы. – Нөкис, 2020. – Сс. 262-266.
332. Усман А. Крупнейшие суфийские братства Центральной Азии. Самарканд. ИСАС. 1999 – 116 с.

333. Утегенова У. «Цветущий куфи» в оформлении Миздахканской мечети. // Вестник ККОАНРУз, 1999, №2. С. 47-48.
334. Утенийзов П. Религиозные мотивы в каракалпакских волшебных сказках // Вестник ККОАНРУз. 2019. № 3. С. 130-133.
335. Фарид-ад-дин Аттар. Тазкират ал-аулийа, или рассказы о святых. М.: САМПО, 2005.– 240 с.
336. Филимонов В.М. Уникальный памятник гражданского зодчества дворец Мазлумхан – сулу // Материалы и исследования по истории реставрации архитектурных памятников Узбекистана. Вып.1. Ташкент, 1967. Сс. 62-83.
337. Фрейман А. А. Хорезмийские глоссы в сочинении Кынйат ал-мунйа («Приобретение желанного...») хорезмийского законоведа XIII в. Наджм-ад-Дин Абу-р-Раджа Мухтар ибн-Махмуд аз-Захида ал-Газмини // Советское востоковедение. VI. М. - Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. С. 63—88.
338. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М.: Политиздат, 1980. — 831 с.
339. Фуко М. Интеллектуалы и власть // М.: Праксис, 2006. 320 с.
340. Хаджиева М. Научно-философское наследие Нажмиддина Кубро // Вестник ККОАНРУз. 2003. № 1-2. С. 57.
341. Хакимниязов Ж. Кубла Арал бойының орта эсирдеги жәмийетлик-сыйыныў орынлары // Вестник ККОАНРУз. 1998. № 1. Сс. 154-156.
342. Хакимниязов Ж.Х. Кубла Арал бойындағы ханакалар (X-XV э.) // Вестник ККОАНРУз. 2002. № 1-2. Сс. 89-91.
343. Хакимниязов Ж.Х. Общественно-культурные и мемориальные сооружения Хорезма X-XV вв. (историко-археологическое исследование).// Рук... дисс... к.ист.н. Самарканд. 1999.- 132 с.
344. Халлиева Г. Концепция единства у поэтов-суфиев. // Вестник ККОАНРУз. 2002, № 1-2. Сс. 96-97.
345. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. №2–3 (40–41). С.8–27.
346. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.- 345 с.
347. Хамидий Х. Шығыс тиллериндеги жазба дереклер ҳәм XIX эсир каракалпак шайырлары. Нөкис: Билим, 1991- 212 б.
348. Хамидов К. «Пайгамбарлар тарийхы» поэмасы оның тили туўралы қысқаша бақлаў // Вестник ККОАНРУз, 1998, №4. С. 110-113.
349. Хамидов К. «Қыссасул-Әнбия» шығармасында оғуз тиллериниң излери ҳәм олардың каракалпак тилине қатнасы // Вестник ККОАНРУз, 1999, №1. С. 76.
350. Хамидов Х. Рукописное наследие Бердаха. Нукус. 1995- 184 с.

351. Хамидов Х. Сулайман Бақырганий шығармаларының жаңадан табылған қолжазбалары тилимиздің тарихы үшін қунлы дәрәк // Вестник ККОАНРУз, 2004, №1-2. С. 118-120.

352. Хамидов Х. Тасаўуф (суфизм) туўралы мағлыўматлардан // Вестник ККОАНРУз. 2001. №5. Сс. 89-90.

353. Хива давлат хужжатлари. II т. Тошкент. 1960.- 403 б.

354. Хива, или географическое и статистическое описание Хивинского ханства, состоящего теперь в войне с Россией, заимствованное из разных отечественных и иностранных писателей, с изображениями костюмов и вида города Хивы. Москва: Университетская типография. 1840. – 86 с.

355. Ходжаниязов Г.Х., Юсупов Н.Ю. Наринджан – Уникальный памятник средневековья // Вестник ККО АН РУз. 1999. № 3. Сс. 78-80.

356. Хожаназаров К. Мухаммед Сўйин – дэслепки халық ағартыўшысы // «Шымбай хауазы». 1993 год, 15 июля и 22 июля.

357. Хожаниёзов Ф. Наринжон қалъаси ва Наринжон бобо мажмуаси // Тамаддун нури. 2018, 2-сон, 14-17- бб.

358. Хожаниязов Г., Өсербасев Н. Қараөзек жылнамасы. Нөкіс: Qaraqalpaqstan, 2014. - 580 б.

359. Хожаниязов Г., Хақимниязов Ж. Султан Увайс бобо (некоторые новые археологические материалы) // Қарақалпақ мәмлөкетлик университетинин Хабаршысы. 2016. № 2. Сс. 60-62

360. Хожаниязов Ф., Юсупов О. Қарақалпақстандағы мухаддес орынлар. Нөкіс: Полиграф, 1994.- 87-б.

361. Хожаниязов Г., Юсупов О. Мурат-шейх ҳәм оның махбарасы ҳаққында. // Әмиўдәрә. 1990. № 5. 103-109-бб.

362. Холматов Р.Н. Из истории узбекской старопечатной книги и книжной культуры в городах Ферганской долины. 1867–1917 гг.// Автореф... к.ист.н. Ташкент. 1989. – 24 с.

363. Хорошхин А.П. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб. 1876.- 539 с.

364. Хошниязов Ж. Ҳәким ата туўралы аңызлардың дәўирлик белги-лери ҳәм гейпара параллеллер // Вестник ККОАНРУз. 2007. № 4. Сс. 95-97.

365. Ҳожи Исматуллоҳ Абдуллоҳ. Марказий Осиёда Ислом маданияти. Қисқача маълумотнома. Тошкент: Шарқ. 2005.- 384 б.

366. Цветков П. Ислам и его секты // Исламизм. Т. 4. Асхабад. 1913.- 453 с.

367. Чабров Г.Н. У истоков узбекской полиграфии (хивинская придворная литография 1874–1910 гг.) // Книга. Исследования и материалы. Сборник. Часть IV. М.: Наука, 1961. Сс. 317–329;

368. Чешко С.В. Средняя Азия и Казахстан: современное состояние и перспективы национального развития // Расы и народы. Вып. 20. М.: Наука, 1989. Сс. 106-127

369. Шалекенов М.У. Взаимоотношения народов Приаралья в XVIII – XIX вв. Алматы: Ғылым, 1995. — 422 с.
370. Шалекенов У. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района в прошлом и настоящем / Материалы и исследования по этнографии каракалпаков. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Москва: Изд-во АН СССР, 1958. Сс. 269-370.
371. Шишкин В.А. Мазары в Занги-ата. /В.В.Бартольд. Ташкент. 1927. Сс. 165-170.
372. Шодиев Р.Т. Критический анализ нравственных норм средне-азиатского суфизма // Рук... дисс... к. филос. н. Самарканд, 1983.- 162 с.
373. Шодиев Р.Т. Суфизм в духовной жизни народов Средней Азии (IX-XIII вв.) // Автореферат дисс. докт. филос.н. Т. 1993.- 34 с.
374. Щербин-Крамаренко Н. По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. IV. Самарканд, 1896. Сс. 45-61.
375. Этнографические очерки узбекского сельского населения. Москва: Наука, 1969.- 295 с.
376. Этнография каракалпаков. Ташкент: Фан, 1980. – 208 с.
377. Юнг К.Г. Архетип и Символ. М.: Наука, 1991.- 336 с.
378. Юсупов К. Уникальный памятник архитектуры средневекового Миздахкана // Археология Приаралья. Вып. IV. Ташкент. 1990. Сс. 166-177
379. Юсупов О. Ийшан-кала // Вестник ККФАНРУз. 1984, №1. С. 64-67.
380. Юсупов О.Ж. Жәнибек батыр, Маман батыр, Мурад шайх эзийт баба, Қоразбек бий-аталық, Хожамурат бий хәм Төремурат бий-суўфлар, ямаса «Майлы шеңгел» өтмишинен дереклер. Нөкис. 1993. – 104 с.
381. Юсупова М.А. Влияние Ислама на развитие архитектуры Мавереннахра VIII-начала XX вв. // Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye. C.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara - Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012. СС. 815-852.
382. Ягодин В.Н. Приаральский микрорайон в VII – начале XIV вв. // Археология Приаралья. Вып. 7. Ташкент: Фан, 2008. С. 125-143.
383. Ягодин В.Н. Стреловидные планировки Устюрта (опыт историко-культурной интерпретации) / Археология Приаралья. Вып. V. Ташкент: Фан, 1991.- Сс. 176-177.
384. Ягодин В.Н. Ходжайов Т. Некрополь древнего Миздахкана. Ташкент. 1970.- 253 с.
385. Якубовский А.Ю. Городище Миздахкан. ЗКВ. Т. V. Л. 1930.
386. Ярлыкапов А. Ислам у степных ногайцев. Москва: ИЭА РАН, 2008.- 266 с.

Полевые материалы

1. Есбергенов Х. Каракалпакстан в 20-40 годы XX века / Фотоматериалы из фонда ЛО ИЭ АН СССР // РФ ФБ ККОАНРУз. Инв. N72962.
2. Есбергенов Х. Полевая запись № 27 за 1964 г.
3. Есбергенов Х. Полевые записи №22 за 1957 г. Информатор Есенов Ажинияз // Полевые материалы историко-лингвистической экспедиции КККНИИ АН УзССР под рук. к.и.н. Шалекенова У.Х. за 1957 г./ РФ ФБ ККОАНРУз, Инв.: 37397, с. 101.
4. Камалов С. Полевые записи ст.н.с. отдела истории ККИЭиК АН УзССР в Кегейлийском, Чимбайском и Муйнакском районах ККАССР (совместно с Каракалпакским этнографическим отрядом Хорезмской экспедиции АН СССР) 1956 год. / РФ ФБККОАНРУз. Инв. Р-90 №37398.
5. Карлыбаев М. Полевые записи № 1,2 за 1992 г. Информатор: Абдурахманов Мажит. Канлыкүльский район.
6. Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 1993 г. Информатор Тореш Алланазаров, г. Нукус.
7. Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 1993 г. Информатор Хикмет Файзуллаев. Кунградский район.
8. Карлыбаев М. Полевые записи № 6 за 1994 г. Информатор Шаукей Арзуов. Тахтакупырский район.
9. Карлыбаев М. Полевые записи № 17 за 1994 г. Информатор Азиз Жамалов, Тахтакупырский район.
10. Карлыбаев М. Полевые записи № 19 за 1994 г. Информатор Хабибназар Алламбергенов. Караузякский район.
11. Карлыбаев М. Полевые записи № 20 за 1994 г. Информатор: Минаж Абдисаламов. Караузякский район.
12. Карлыбаев М. Полевые записи № 28 за 1994 г. Информатор Хабибназар Алламбергенов. Караузякский район.
13. Карлыбаев М. Полевые записи № 35 за 1994 г. Информатор: Дарьябай Нуржанов. Караузякский район.
14. Карлыбаев М. Полевые записи № 36 за 1994 г. Информатор Азиз Жамалов. Тахтакупырский район.
15. Карлыбаев М. Полевые записи № 37 за 1994 г. Информатор Хабибназар Алламбергенов. Караузякский район.
16. Карлыбаев М. Полевые записи № 41 за 1994 г. Информатор Садык Мамбетшерип улы. Караузякский район.
17. Карлыбаев М. Полевые записи № 3 за 1995 г. Информаторы: Рауж Бауатдинов, Салима Даулетназарова, Чимбайский район.
18. Карлыбаев М. Полевые записи № 7 за 1995 г. Информатор: Атаджан Караматдин ишан улы. Чимбайский район.

19. Карлыбаев М. Полевые записи № 12 за 1995 г. Информатор: Буркиталий Мамбетмуратов. Канлыкульский район.
20. Карлыбаев М. Полевые записи № 16 за 1995 г. Информатор: Хожаназар ахун Мырзеков. г. Кунград.
21. Карлыбаев М. Полевые записи № 2 за 1996 г. Информатор: Жаббарберген Осеров, г. Кунград.
22. Карлыбаев М. Полевые записи № 8 за 1997 г. Информатор: Сапаргул Сметова. г. Нукус.
23. Карлыбаев М. Полевые записи № 11 за 1997 г. Информатор: Абдугани Идрисов. Бозатауский район.
24. Карлыбаев М. Полевые записи № 13 за 1997 г. Информатор: Муптилла Абдирейим ийшан улы, Чимбайский район.
25. Карлыбаев М. Полевые записи № 16 за 1997 г. Информатор: Камал Бахиев. Канлыкульский район.
26. Карлыбаев М. Полевые записи № 20 за 1997 г. Информатор: Жумамурат Тореев. г. Кунград.
27. Карлыбаев М. Полевые записи № 21 за 1997 г. Информатор: Улмекен Абдималик кызы. г. Кунград.
28. Карлыбаев М. Полевые записи № 24 за 1997 г. Информатор: Бекмурат Мамбетмуратов, Табанколь, Канлыкульский район.
29. Карлыбаев М. Полевые записи № 25 за 1997 г. Информатор: Зинахан Сражатдин кызы Убайдуллаева, Канлыкульский район.
30. Карлыбаев М. Полевые записи № 28 за 1994 г. Информатор: Хабибназар Алламбергенов, Караузякский район.
31. Карлыбаев М. Полевые записи №4 за 2002. Информатор: – Сапарбай Усманов, пос. Халкабад.
32. Карлыбаев М. Полевые записи № 6 за 2002 г. Информатор: Амет максым Юсупов. Бозатауский район.
33. Карлыбаев М. Полевые записи № 7 за 2002 г. Информатор: академик С.Камалов. г. Нукус.
34. Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2003 г. Информатор: О.Омирбаев. Муйнакский район.
35. Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 2003 г. Информатор: Уснатдин ишан Каримов. Муйнакский район.
36. Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2004 г. Информатор: Жалий махсым. Канлыкульский район.
37. Карлыбаев М. Полевые записи № 2 за 2004 г. Информатор: Жаббарберген Торешов. Караузякский район.
38. Карлыбаев М. Полевые записи № 6 за 2004 г. Информатор: Имамурат Генжемурат улы. Караузякский район.

39. Карлыбаев М. Полевые записи № 7 за 2004 г. Информатор: Имамурат Генжемурат улы. Караузякский район.

40. Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2005 г. Информатор: Базарбай Курбаниязов, Тахтакупырский район.

41. Карлыбаев М. Полевые записи № 3 за 2005 г. Информатор: Абдисайт Пахратдинов. Тахтакупырский район.

42. Карлыбаев М. Полевые записи № 4 за 2005 г. Информатор: Абдиламит Пахратдинов. Тахтакупырский район.

43. Карлыбаев М. Полевые записи № 5 за 2005 г. Информатор: Имамурат Генжемурат улы. Караузякский район.

44. Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2007 г. Информатор: Уктам мулла, мазар Султан баба. Берунийский район.

45. Карлыбаев М. Полевые записи № 1 за 2009 г. Информатор: Полат Бегимов. Город Нукус.

46. Кошанов А. Полевые записи в Чимбайском, Муйнакском, Тахтакупырском районах в 1968 г., № 10. Сс. 33-50.

47. Курбанова З. Полевые записи № 11 за 2008 г. Информатор: Олимбой Сапаев, Берунийский район.

48. Курбанова З. Полевые записи № 13 за 2008 г. Информатор: Серик Идрисов, Берунийский район.

49. Курбанова З. Полевые записи № 14 за 2008 г. Информатор: Ахмад Раджапбоев, Берунийский район.

50. Полевые записи историко-этнографической экспедиции Института истории, языка и литературы ККФАН УзССР, собранные к.и.н. У.Х.Шалекеновым в 1961 г. в Ходжейлийском и Куния-Ургенчском районах. / РФ ФБ ККОАНРУз.

51. Полевые записи историко-этнографической экспедиции Института истории, языка и литературы ККФАН УзССР в Кунградском районе под руководством У.Х.Шалекенова. 1960.- 456 с.

52. Шалекенов У. Материалы историко-этнографического отряда Каракалпакского института экономики и культуры АН УзССР под руководством к.и.н. Шалекенова У.Х. 1956. Полевые записи № 14. Информатор Арысланов Сапарбай. 1907 г.р. / РФ ФБ ККОАНРУз. С. 26.

Архивные источники

1. ЦГА РУ, ф.И-17, оп. 1, д. 32696, л. 3 об.
2. НАУз ф. 1. Оп. 13. Д. 780. Л. 141-150 об.
3. НАУз ф. И-1, оп.11, д.1727, л. 81.
4. НАУз ф. И-181, оп.1, д.75, л.46.
5. НАУз ф. И-47, оп.1 д. 333, л.23-25.
6. НАУз ф.И-1, оп. 11, д. 1724, лл.81-84.

7. НАУз ф.И-1, оп. 11, д. 1725, лл.167-172.
8. НАУз ф.И-1, оп. 12, д. 514, л.11.
9. НАУз ф.И-1, оп. 13, д. 911, лл.62-63.
10. НАУз ф.И-1, оп. 18, д. 29, лл.550, 563-567.
11. НАУз ф.И-269, оп. 1, д. 146, лл.18-19.

Интернет ресурсы:

<http://darulfikr.ru/story/blog/majmoo>
http://dumrt.ru/ru/news/news_25474.html
<https://antisufizm.wordpress.com>

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

CAS – Central Asian Studies, журнал
 DAAD – Deutsche Akademischer Austauschdienst
 INTAS – The International Association for the Promotion of Co-operation with Scientists from the New Independent States of the Former Soviet Union
 PhD – Doctor of Philosophy
 RSEP/ACCELS – Regional Scholar Exchange Program American Councils for International Education
 I пол. – первая половина
 II пол. – вторая половина
 автореф. – автореферат
 в. – век; выпуск
 вв. – века
 г. – год; город
 га – гектар
 гг. – годы
 ГНТП – Государственная научно-техническая программа
 д.ист.н. – доктор исторических наук
 дисс... – диссертации
 д.филос.н. – доктор философских наук
 др. – другие
 ДУМ – Духовное Управление Мусульман
 ЗКВ – Записки Коллегии Востоковедов
 К прим. – к примеру
 кв. км – квадратных километров
 к.ист.н. – кандидат исторических наук
 к.филос.н. – кандидат философских наук
 ККНИИГН – Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук

ККОАН – Каракалпакское отделение Академии наук
ККФАН – Каракалпакский филиал Академии наук
К.М. – Карлыбаев Максет
кон. – конец
КРСУ – Кыргызско-Российский славянский университет
КСИЭ – журнал «Краткие сообщения Института этнографии»
ЛО ИЭ – Ленинградское отделение Института этнографии
МОН РК – Министерство образования и науки Республики Казахстан
Напр. – например
нач. – начало
НИР – Научно-исследовательская разработка
Пос. – поселок
РАН – Российская академия наук
РГГУ – Российский государственный гуманитарный университет
Рис. – Рисунок
РУз – Республика Узбекистан
рук. – рукопись
РФ ФБ – Рукописный фонд Фундаментальной библиотеки
С, Ю, В, З – направления сторон: север, юг, восток, запад
СЗ – Северо-запад
с.о. – сельское общество
СПР – Северно Приаральский регион
СССР – Союз Советских Социалистических Республик
США – Соединенные штаты Америки
СЭ – журнал «Советская этнография»
т.д. – так далее
т.е. – то есть
т.к. – так как
т.н. – так называемое
т.о. – таким образом
т.п. – тому подобное
ТХАЭЭ – Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции
т.ч. – том числе
ум. – умер
ЦА – Центральная Азия
ЦГА – Центральный Государственный Архив

**Список ишанов, проживавших в Чимбайском участке Амударьинского
отдела в конце XIX - начале XX века^{1*}**

№	Участок, волость местность	Имена ишанов	Источник информации	Число мюри- дов
Нукуская волость				
1	при Кипчакской переправе	Тлеубай Игамбердиев ²	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	13
2	В Назархане	Аманбай (Ншанбай ?-авт.) Турчаев	Там же	2
3	В Назархане	Дахнияз Турмандатов	Там же	2
4	ст.Нукус	Бакыбай Ирманов	Там же	7
5	на Тарлы	Ирназар Адылов	Там же	12
6	на Кутанкуль	Абды Клычев	Там же	8
7	на Тарле	Имам (Ишан-?) Латипов	Там же	5
8	Ренг Кале (трудно идентифицировать)	Сейпатдин Садыров	Там же	4
9	№4 сель.общ. Надо проверить к какой волости относится к нукусской или кегейлийская	Джилмамбет Абдуллаев	Там же	5
10	На Джилван ябе	Мендали Менликулов	Там же	4
11	Уш ябе	Досмамбет Менлибаев	Там же	3
Яныбазарская волость				
1	на Ирганае	Пирман Ирзаев	оп.18, д.29, лл.553-558	2
2	на Крантаулие	Исаматдин Исматуллаев	Там же	2
3	на Пурхане	Мухамед Ирза Мухамедпанаев	Там же	1
4	на Чуртанбае	Алламберген Ишбулов	Там же	1
5	на Тарлы	Шамсатдин Кушумов	Там же	1
6	Барымбай купыр	Баска Примов	Там же	1

* Имена ишанов и названия местностей даны в неизменном виде, соответственно источникам.

² Согласно данному списку 1900 г. он единственный ишан, отмеченный из ордена хуфья, остальные ишаны принадлежали к ордену джахрия.

7	Карачули	Кулмамбет Якупов	Там же	1
8	Дубала ябе	Кушмамбет Джолмурзаев	Там же	1
9	Уймауте	Имамназар Байсекуров	Там же	1
10	Арачий ябе	Кадрдан Пирмамбетов	Там же	1
11		Саймурат Итемгенов	Там же	1
12	Нукус ябе	Ишбан Абдуллаев	Там же	1
13	Бузгуле	Нурум мулла Ситеров	Там же	1
14	N3 сель.общ.	Алланазар Пирмамбетов	Там же	6
		Бисим Ишимов		4
		Турум Сад...ров (идентифицировать не удалось)		5
15	Кызылузяке	Джаббарберген Кадыркулов	Там же	4
16		Абдухалык Бе...(идентифицировать не удалось?)	Там же	6
17		Досум Панаев	Там же	4
18	Ур ябе	Исмаил Ходжаев	Там же	6
19		Пахратдин Махмудов	Там же	2
20		Нурасыл Далетбаев	Там же	4
21		Джалмамбет Бекбергенов	Там же	6
22		Аймамбет Джанмамбетов	Там же	5
23		Сейтмамбет Наубетов	Там же	3
24		Ходжа Наркараев	Там же	8
25		Джуманазар Сауренов	Там же	5
26	сел.Чимбай	Кончий Минбаев	Там же	2
27	На Кегейли	Пирман Кошетов	Ф.1, оп.13, д.780, л.147	4
28	На Бузябе	Ханназар Алламбергенов	Там же	3
29	на Тази Ярмиш	Магзан Исматуллаев	Там же	8
30	на Тоболе	Аллавогдин Кушмамбетов	Там же	6
31	на Тарлы	Имамназар Кушмамбетов	Там же	7
32	На Нуркасым	Нуркасым Ишманов	Там же	2
33	На Нукус ябе	Мухамед Сугуров	Там же	9
Биш-Ябская волость				
1	на Лар ябе	Абдреим Ходжаниязов	оп.13, д.780, л.147	40

2	на Кельтеларе	Абдимурат Ханкельдиев ³	Там же	4
3	на Аналык-те	Бекмамбет Телегенов	Там же	30
4	на Ларе	Инатулла Аймамбетов	Там же	10
5	на Ак Куме	Шарип Джаримбетов	Там же	25
6	на Каралапе	Наубатулла Джарманов	Там же	10
7	на Бузябе	Мухаддин Садыков	Там же	30
8	на Томе	Вали Баймамбетов	Там же	40
9	на Ларе	Укагатулла Ниетуллаев	Там же	15
10	на Аймамбет ишане	Ходжанияз Аймамбетов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	5
11		Ниятулла Дилмамбетов	Там же	4
12		Сейт Ахмет Аймамбетов	Там же	6
13		Сейт Маулямбердиев	Там же	3
14		Ходжа Ахмет Ишимов	Там же	7
15	На Ишиме	Досмамбет Мирзабаев	Там же	5
16	На Биш Ябе	Нурпис Иркебаев	Там же	2
17	На Арчыбай Ябе	Мухамедьяр Джармамбетов	Там же	4
18	На Канлы ябе	Айтмамбет Патуллаев	Там же	3
19	На Сайтур ябе	Арихмамбет Абдиарипов	Там же	4
20	На Кайчылы ябе	Сейдмамбет Ирмамбетов	Там же	3
21	На Анна ябе	Дурусмамбет Джонгалаев	Там же	4
22		Абдимурат Исимов	Там же	5
23	На Черучий ябе	Далы Абанов	Там же	6
24	На Айтеке ябе	Мухамедин Садакаев	Там же	6
25	На Манжули	Мухамедразий Баймамбетов	Там же	4
26		Шапий Баймамбетов	Там же	8
27	На Буз ябе	Шамамбет Кидаев	Там же	4
28	На Бешсари ябе	Бекмамбет Телегенов	Там же	10
Ишимская волость				
1	На Миралик куме	Кулахмет Абдулкаримов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	7

³ в документе Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558 местность названа “На Аймамбет ишане”. Мечеть Аимбет ишана находится в местности “Лар” в Чимбайском районе современной Республики Каракалпакстан. Количество же мюридов в данном документе Абдимурат ишана указано 10 чел.

2	На Кок-озяке	<i>Мухамедкерим Абдукаликов</i>	Там же	6
3	Ганберен (?)	<i>Бекназар Утепбергенов</i>	Там же	5
4	Ак Кок-озяк	Бикман Бирджанов	Там же	8
5	Терпанмас	Бекназар Нишанов	Там же	8
6	Бий Табан	<i>Кусан Нуралиев</i>	Там же	6
7	Кара узяк	<i>Мухамедзия Турдыбеков</i>	Там же	8
8	Хан Уткел	<i>Абдыгапар Худайназаров</i>	Там же	8
9	Терпанмас	Нурджан Уразымбетов	ф. 1, оп.13, д.780, лл.147-148	15
10	На Бий Табале	<i>Кусан Нуралиев</i>	Там же	15
11	На Кук-Узяк	<i>Мухамед Абдухаликов</i>	Там же	60
12	при мосте Кокузяк	Закир Бекманов	Там же	30
13	На Иламжаре	Амамбай Игаляр	Там же	30
14	На Туйсике	<i>Мухамедзия Туртыбеков</i>	Там же	30
15	На Хан Уткене	<i>Абдуспар Кудайназаров</i>	Там же	10
16	На Кушбечи	<i>Бекназар Утепбергенов</i>	Там же	20
17	На Чинчий	Кул Ахмад Абдукеримов	Там же	70
18	На агалык аул	Ходжамурат Байназаров	Там же	70
19	На Карчигалы	Хабидулла Юсупов	Там же	70
20	Досмамбет кум	Мехуд Маленов	Там же	70
21	Мангалай Кунат	Сари Иржанов	Там же	10
22	На Ябий	Зия Маманов	Там же	5
Даукаринская волость				
1	В Яман-кале	Ходжабай Доршикулов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	40
2	на Камышлы	Аймамбет Коймамбетов	ф. 1, оп.13, д.780, лл.147-14	15
3	На Ак Сене	Джумамбет Байманов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	35
4	На Караой	Турсун Дайрабаев	Там же	35

Кук-кульская волость ⁴				
1	На Кук-куль	Кушмамбет Козеблев	ф. 1, оп.13, д.780, лл.147-148	7
2		Мурат Яхшиликов	Там же	7
Кук-узякская волость				
1	На Буз-атау	Мустафа Ишбулатов	ф. 1, оп.13, д.780, лл.147-148	4
2		Абий Космамбетов	Там же	20
3	На Толы куме	Мухамед Шарип Сатаров	Там же	10
4	На Кара буга	Абдукадыр Иркебаев	Там же	20
5	Джуван куме	Аллаберген Ирнибаев	Там же	3
6	На Ак-Якыше	Нурулла Бекмурзаев	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	12
7		Ихлас Нурумов (Нуруллаев ⁵)	Там же	8
8		Аймамбет Уразов	Там же	10
9	На Кули-куле	Ширходжа Яхшиходжаев	ф. 1, оп.13, д.780, лл.147-148	5
10	На Кэрике	Шарип Туленов	Там же	4
11	На Бозатау	Нурадылла Ирдаулетов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	15
12	Кушмамбет	Кушмамбет Тагинов	Там же	10
13		Мустафа Ишмамбетов	Там же	12
14		Аллаберген Саимов	Там же	9
15	На Кок-узяке	Аллаберген Тулепов	Там же	8
16	На Ишим узяке	Саидмамут Алибеков	Там же	10
17	На Ваис-узяк	Дибин (?) Саубанов	Там же	9
18		Шамиль (Мамыт-?) Мынбаев (плохо читается)	Там же	17
19	На Сарытае	Ахмет Аскарлов	Там же	21

⁴ В документе Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558 указано, что в волости ишанов нет

⁵ Ф. И-1. Оп. 13. д. 911. Лл. 70-72. Сведения о состоянии мусульманских учреждений. 1910. Ишаны.

Чимбайская волость				
1	В Ишан кале	Мупдин Атагулов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	25
2		Багаудин Атагулов	Там же	24
3		Боватдин Атауллаев	ф. 1, оп.13, д.780, лл.147-148	50
4	На Бердимурат бае	Абдижамиль Абдуллаев	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	21
5	Чукбары	Исматулла Мирзабеков	Там же	20
6	Тайлак Саите	Мухамедкерим Кадыркулов	Там же	19
7	Тазгара ябе	Джебеген Телубаев	Там же	21
8	На Батары Салма (или бангары салма?)	Керимберде Ирназаров	Там же	18
9		Бердымурад Изимов	Там же	22
10	Бессары салма	Наждаддин Аманбаев	Там же	20
11	На Иржеп ябе	Адил Бекмамбетов	Там же	18
12	Кунек ябе	Садыр Тайнаков	Там же	19
13	Сарабай	Ибрагим Барлыбаев	Там же	23
14	Айгыр Суман	Абдижамиль Джумагулов	Там же	21
15	Бердимурат ябе	Нагман Камаладинов	Ф. 1, оп.13,д.780, лл.148-148	20
Наупырская волость				
1	На Ташли ябе	Коман Абдуллаев	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	10
2	На Кари куме	Нагман Камаладинов	Ф. 1, оп.13, д.780, лл.148-148	20
3	На Ак мечеть	Касым Усеинов	Там же	10
4	На Ялпак озек	Кутлумурат Туленов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	12
5	Байлачаги узен	Ахмет ишан Даулетов	Ф. 1, оп.13, д.780, лл.148-148	20

6	На Куне Дарье	Муртази Абдунатаев	Там же	10
7	На Ялпак тек	Тажетдин Туремуратов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	10
8	Байман ябе	Муртази Абдулпаттаев	Там же	8
Кегейлинская волость				
1	На Карачаге	Сугуналы Бийалаев	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	5
2		Исмаил (Шамиль-?) Кулманов	Там же	3
3		Баян Ирджанов	Там же	4
4	№1 сель.общ.	Мингалий Тотлибаев	Ф. 1, оп.13,д.780, лл.148-148	10
5	N2 сель.общ.	Бисыми Ишимов	Там же	5
6		Сулейман Колкаманов	Там же	5
7	N4 сель.общ.	Ахмет Нурмухамедов	Там же	3
8		Абдухалык Бешлов	Там же	3
9	N5 сель.общ.	Достназар Гайпназаров	Там же	2
10		Нурджан Селумамбетов	Там же	2
Талдыкская волость				
1	Джантемыре	Нурулла Ширмамбетов	Ф. И-1. Оп. 18. Д. 29. Лл. 553-558	10
2	Шан Чутусе	Мухамедазис Кутлыходжаев	Там же	6
3	Кий ябе	Исамадин Юсупов	Там же	8
4	Тик узьяк	Темур Абдуллаев	Там же	8
5	Кур узьяк	Рахматулла Алламбергенов	Там же	4

Сведения о современном количестве мусульманского духовенства, святых могил и школ [медресе] в Аму-Дарьинском отделе⁶

Название мест	Соборных мечетей	Приходских мечетей	Мактабов	Мулл и имам	шейхов	Учеников в мактабах	Ишанов	мюридов	дервишей	мудар-рисов	медресе	кален-дерев	прихожан	Могил святых
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
г. Петро Александровск	1		1										500	
Шураханский участок														
А) Дюрткульская волость														
1) Дюрткульское аксакальство		20	20	20		182							1068	5
2) Сарабийское аксакальство		17	17	17		121							1648	4
3) Баг Ябское		15	15	15	4	93							1332	3
4) Ходжагулинское		12	10	12	2	54							1032	3
Б) Шейх-Аббас-Валийская волость		16	16	16		80							1406	
1) Шейх-Аббас-Валийское аксакальство														
2) Шимамское		16	16	16		64							1460	
3) Серкубское		13	13	13		60							1288	
4) Хан-Ябское		5	5	5	13	30	2	101					932	10
В) Шураханская волость		36	36	36		340	3	33					4818	10
Г) Бий-Базарская волость		16	3	17		27			9			3	2750	5
Чимбайский участок														
А) Нукуская волость														
№ 1 сель.общество		8	8	8		90				2	1		310	
№2 с.о.		16	16	16		150							355	
№3 с.о.		6	6	6		45	8	45					108	
№4 с.о.		9	9	9		71							220	
Б) Тамдынская волость		3	3	3		56	6	27					85	
№ 1 с.о.														
№2 с.о.		1	1	1		18							35	
№3 с.о.		2	2	2		25							18	
№4 с.о.		2	2	2		23							35	
В) Кунградская волость		25	25	25		144							452	
№1 сель.общ.														

⁶ Статистические данные за 1899 г. / ЦГА РУз Ф. И-1. Оп. 11. Д. 1725. Л. 167-172

№2		15	15	16		160							442	
Г) Кегейлийская волость №1		16	11	16		64	19	31					293	
№2		14	8	4		68							344	
№3		25	23	25		95							544	
№4		13	8	13		42							260	
№5		24	21	24		90							490	
Д) Даукаринская волость №1		1	1	1		20	5	100					50	
№2														
№3		2	2	2		15							25	
№4														
№5														
№6		1	1	1		10							30	
Е) Ишимская волость №1		10	10	10		80	7	49					275	
№2		10	10	10		75							225	
№3		11	11	11		83							185	
№4		8	8	8		81							170	
Ж) Кок-кульская волость №1		9	9	9		102							129	
№2		8	8	8		106							112	
З) Кок Узьякская волость №1		21	21	21		237	8						352	
№2		16	16	16		155							323	
№3		19	19	19		161							257	
№4		26	26	26		377							397	
И) Наупырская волость №1		11	11	11		106	5	46					281	
№2		20	20	20		139							340	
№3		11	11	11		125							357	
№4		11	11	11		100							314	
№5		9	9	9		101							256	
№6		11	11	11		119							210	
№7		14	14	14		113							317	

К) Биш-Ябская волость №1		18	18	18		300	12	66					662	
№2		8	8	8		60							215	
№3		8	8	8		65							220	
№4		14	14	14		200							452	
№5		7	7	7		49							185	
Л) Янгы-Базарская волость №1		12	12	12		144	9	15					339	
№2		8	8	8		93							224	
№3		6	6	6		81							205	
№4		12	12	12		198							415	
№5		17	17	17		246							557	
М) Чимбайская волость №1		9	9	9		92	9	271					217	
№2		16	16	16		150							357	
№3		17	17	17		93							302	
№4		15	15	15		126							274	
№5		7	7	7		59							206	
№6		16	16	16		127							241	
№7		9	9	9		59							248	
Н) Селение Чимбай		12	12	12		142							723	

**Список мазаров Аму-Дарьинского отдела
Сыр-Дарьинской области Туркестанского края⁷.**

№	Места нахождения мазаров	Названия мазаров	Число шейхов	Годового вакуфного дохода	
				Руб.	Пуд. зерна
1	г. Петро-Александровск	Нет			
Шураханский участок					
	В Дюрткульской волости	Сеид Махруй	3	-	300
		Чибаклы баби	3	-	250
		Кенже баби	2	-	180
		Зеид баби	1	-	50
	В Шураханской волости	Мескин-Сеид баба	2	-	120
		Кочгар Ата баба	2	-	170
		Мандул баба	1	-	70
		Комал Ходжа	1	-	55
	В Сарыбийской волости	Шейх Абдуали	2	-	140
		Нарим Джан баба	3	-	320
		Мусаншан	2	-	160
	В Шабазской волости	Шаббаз баба	3	-	120
		Кечермес баба	2	-	50
		Кочкаин баба	1	-	50
		Джегербент баба	1	-	60
		Ходжа Джебыр баба	1	-	45
	В Бий Базарской волости	Султан баба	4		380
		Батыр Ата	2		140
		Каклаки баба	1		30
Чимбайский участок					
Нукусская волость					
1	№1 общество в Ходжакуле	Шайх-чалили баба	1		
2	На Кипчак-Гузаре	Тлеубай Ишан баба	1		

⁷ ЦГА РУз ф. 1. Оп. 13. Д. 780. Л. 144 об-150 об

3	На Назархане	Чурчалы баба	1		
4	№2 общества Старый Нукус	Кашкана Ата			
5	То же	Чурчалы баба			
6	№3 общества. Ток-тау	Умар Ходжа			
7	№4 общества Тарлы Узяк	Аллаберды-одиз баба	1		
	Яныбазарской волости				
8	На Ишан-Джиккен	Пурлы-тау	1		
9	То же	Кран-тау ⁸	1		
10	На Буз Ябе	Койли-бек Ишан	1		
11	На Добил-ябе	Искандер	1		
12	На Ак-Куме	Бойсучур	1		
13	На Боз-Ябе	Кумчик	1		
Кунградской волости					
14	На Угузе	Бажи			
15	На Кизил-Джаре	Кутлумурат			
16	На Домчалы	Сем-Яр			
17	На Перекли	Базарходжа			
18	На Ардаме	Аннаходжа			
19	На Кияте	Ниспбай			
20	На Катта Сауме	Байчамбар Киз			
Ишимской волости					
21	На Терембесе	Терпенмас-мазар			
22	На Бийтабане	Бий-Табан			
23	На Кук-Узяке	Кок-Узяк			
24	На Игаликаре	Игаликар-мазар			
25	На Тойчике	Тойчик-мазар			
26	На Хан-Уткене	Хан-Уткен			
27	На Кушбеги	Кушбеги			
28	На Чинычий	Чинычий			
29	На Аталык-ауле	Аталык			
30	На Корчагалы	Корчагали			
31	На Досмамбет Куме	Досмамбет Кум			
32	На Майчалай	Майчалай			

33	На Абий	Абий			
Даукаринской волости					
34	На Биль-Осаре	Джани баба			
35	На Кора-Куле	Абдрахман			
36	На Сары-куле	Айдат			
37	На Джаман-куле	Ишан-кентыр			
38	На Акман-арыке	Бойман-шейх ⁹			
39	На Чигыр-Куле	Джус-ясар			
40	На Боисе	Дарман-кули			
Кук-Кульской волости					
41	Кук-куль	Бан-охун			
42	То же	Нурули			
43	То же	Уш Ходжа			
44	То же	Ахун-баба	2		
Наупырской волости					
45	На Бойгате	Богут			
46	На Игиз куме	Игиз кум			
47	На Читлы Улий	Читлы аули			
48	На Джагур-куме	Джагур кум			
49	На Малули-ата	Малули ата			
50	На Кора-куме	Кора-кум			
51	На Чай-доли-ата	Чайдоли-ата			
Тамдынской волости					
52	№1 аула	Бойчамбар киз			
53	№2 аула	Бала Сеид			
54	№4 аула	Тосым Сеид			
55	Селение Чимбай	Мазар Ишили			
Кегейлинской волости					
56	На Джелван-ябе	Джелван			
57	На Карасейрак-ябе	Кара-сейрак			
58	На Буз-Гуле	Буз-Гул			
59	На Ак-тюбе	Ак-тюбе			
60	На Кизым-Узяке	Кизым-Узяк	2		
61	На Камышлы арыке	Камышлы ...[арык]	1		

⁹ Тоже. Л. 150

62	На Ур-ябе	Ур-яб	1		
63	На Аршачи-ябе	Аршачи ¹⁰			
	ИТОГО 84 мазаров				

10 Тоже. Л. 150 об Статистические данные за 1899 г. / ЦГА РУз Ф. И-1. Оп. 11. Д. 1725. Л. 167-172

Силсила, материалы сфрагистики, архивные документы

1. Силсила Суйин ишана¹¹.

«От великого нашего пророка его высокоприсутствия Посланника Мухаммада Мустафа – да будет доволен им Аллах! – от золотой цепочки [духовной преемственности] отходят две линии. Первая начинается от его свёкра, сподвижника Аби Бакир Сиддкк (да будет доволен им Аллах). Вторая линия начинается от его зятя, сподвижника Амир-ул-му’минин Али да освятится его лик!. Эти две линии объединяет Джафар Садык ... От Хазрат имам Джафар Садыка идут две благославенные линии (*силсила-йи шариф*). Первая начинается от хазрата Султана гностиков Баязида Бистами – да освятится его тайна! Тторая начинается от Хазрата имам Муса Казима – да будет доволен им Всевышний Аллах! ...

[Далее линия продолжается так:]

...хазрат шайх ‘Убайдаллах [Ахрар] / Хожа Мухаммад Порса / Хазрат Шах Мухаммад-Риза / Хазрат Фазыл Ахмад Маъсумий / Хазрат Шайх Гулом-Кадир Маъсумий / Хазрат Шайх Мухаммад Хусейн Хоразмий¹² / Хазрат Мухаммад Салих / Хазрат Абдул Азийм / Хазрат Абдул Камал (и Абдул Карим, Бурханаддин – из текста).

2. Силсила Ай Мухаммед (Аимбет) ишана¹³. Иршад был дан Ай-Мухаммад ишаном своему сыну Инаятутлла ишану. Домашний архив Муптиллы махсум Абдиреймова. Чимбайский район.

Аимбет Ишан был мюридом Улдан халифа Булгари Х^аразми, который был учеником Мухаммад Шариф Ишана Булгари Х^аразми.

Русский перевод силсила:

... [духовное наследие передано] шайху Худайкули Х^аразми (Да помилует его Аллах!). От него (линия) перешла ахунду ‘Айд Мухаммаду Х^аразми (Да помилует его Аллах!), от которого досталась хазрату / Мулле Идрису Туркмани (Да помилует его Аллах!). От него досталась совершенному шайху второму шайху (братства) накшбандийа хазрату ахунду Мулле Мухаммаду Нийазкули (Да помилует его Аллах!). От него / хазрату – величайшему из великих, образцу шайхов Мухаммаду Шарифу Булгари и Х^аразми (Да помилует его Аллах!). От него досталась хазрату халифе Улдан Булгари и Х^аразми (Да помилует его Аллах!). От него и от этих двух великих – смиренному Ай Мухаммаду шайху. И мы от этого великого человека

¹¹ Домашний архив проф. Ш.Абдиназимова. г. Нукус. Имена даны в соответствии с источником. Приводится в сокращенном виде. Более подробно см.: Карлыбаев М.А. Каракалпакларда тарийкат ўэкиллери // Вестник ККОАНРУз. 2019 №1. Сс. 106-112.

¹² То есть Суйин Ишан

¹³ Сведения приведены в краткой форме. Более подробно см.: Карлыбаев М. О двух иршадах нисбатномаи Хваджагон накшбандийа // Вестник МИЦАИ. 2018. № 27. Сс. 61-79.

[получили иршад]. Видя способности 'Инайатуллах шайха / полученные во время обучения зикру, мы дали ему иршад [разрешение] на обучение народа согласно предписаниям / шари'ата – да воздастся нам от длани Аллаха возможность соблюдать шари'ат и оказаться среди чистых. Нет абсолютной власти и силы, кроме великого Аллаха! / Аминь! Аминь! Аминь!

3. Силсила Хал Мухаммед суфи. Иршад был дан Ходжа Нийаз ишаном ибн Ай Мухаммад ишаном. Домашний архив Аллека Латипова, Караузякский район¹⁴.

Иршад, по всей видимости, написан в 1318 г.х. (1900 г.с.л.)

... двух великих хазратов [иршад] передан шайху Худайкули Х^варазми (Да помилует его Аллах!). От него передан ахунду мулле 'Айд Мухаммаду Х^варазми (Да помилует его Аллах!). От него / передан хазрату мулле Идрису Туркмани (разийу-л-Лаху 'алайхй). От него – хазрату шайху совершенному, второму [шейху в силсила] Нақшбандийа, хазрату ахунду мулле Мухаммаду Нийазкули (да будет доволен им Аллах!) / От него – его высокоприсутствию, величайшему из великих, образцу шайхов Мухаммаду Шарифу Булгари Х^варазми (Да помилует его Аллах!), от него – хазрату халифе / дамулле Улдану Булгари и Х^варазми (Да помилует его Аллах!). От этих двух великих [иршад] передан Ай Мухаммаду шайху, а от него передан Х^важа Нийазу ахунду. / А мы [получили иршад] от этого великого человека. Видя способности Хал Мухаммада, который может делиться с другими (желающими) опыту обучения зикру / и чтобы он занимался обучением [мюридов], мы дали ему иршад, согласно нормам шари'ата – да воздастся нам от Аллаха возможность соблюдать шариат / и оказаться среди чистых! Нет абсолютной власти и силы, кроме [власти] великого Аллаха! Аминь! Аминь! Аминь! / [киноварью дописано:] дамулла Х^важанийаз халифа шайх ибн Ай Мухаммад халифа. Дата: 1318 / Печати: 1. Х^важа Нийаз 2. Халифа. 3. Ибн Ай Мухаммад

4. Личные печати Кутлы Ходжа ишана и его потомков¹⁵.

В семейном архиве потомков Раметулла махсума Идрисова (правнук Кутлы ходжа ишана) мы обнаружили оттиски печатей, а именно: 11 разных печате, среди которых две личные печати самого Кутлы Ходжа ишана, остальные – его потомков¹⁶. Одна из двух печатей Кутлы ходжа ишана восьмигранная по форме, а вторая – овальная. Изготовлены из меди. Первая датируется 1269 годом хиджры, а вторая 1284 г.х. Обе печати без ручек (рис. 2.6; 2.7). Остальные печати принадлежали Сираж-ад дин ишану (сыну Кутлы

¹⁴ Полевые записи автора № 1 за 2014 год. Информатор – Аллек Латипов, Караузякский район. Сведения даны в краткой форме. Более подробно смотрите вышеуказанную статью автора настоящих строк.

¹⁵ Выражаю благодарность за оказанную помощь в чтении надписей на печатях Абдулваххабу и Абдусалиму Идрисовым.

¹⁶ См. Karlybaev M. L'Instruction musulmane et les ishan chez les Karakalpaks du XIX e siecle. // Cahiers D'Asie Centrale, Tashkent -Aix-en-Provence. 2002. № 10. CC.177-191.

Ходжа ишана), Идрис ишану (внуку Кутлы Ходжа ишана) и другим духовным лицам:

1. Печать Сираж-ад-дин ишана – старшего сына Кутлы ходжа ишана. Надпись на печати: «Кафа би-л-маут ва‘зан, йа Сираж ад-Дин». Печать четырехугольной формы с обрезанными углами, размер оттиска: 20 мм на 15 мм;

2. А) Печать Идрис ишана. Надпись на лицевой стороне: «Йа Мухаммад Идрис махзум халифа-е ходим ус-сулаха бин Сираж ад-Дин ишан мархумий – хафаза ва рахмат Аллахи ‘алайхи. 1344» (1925). Печать овальной кольцеобразной формы, размер оттиска: 24 мм на 18 мм.

Б) Надпись на обратной стороне: «Йа Мухаммад Идрис! Фала нара накумуллохи бил-гурур, кафа би-л-маути ва‘зан 1333» (1914).

3. Печать Идрис ишана. Надпись: «Йа Мухаммад Идрис кафа бил-маути ва‘зан, 1338» (1919). Печать овальная кольцеобразная, размер оттиска: 20 мм на 14 мм.

4. Печать предположительно Харис ад-Дин махсума. Надпись: «Харис махзум ахунд 1319» (1901).

5. Печать предположительно Харис ад-Дин махсума. Надпись: «Харис ад-дин махзум 1310» (1892-93). Печать овальная кольцеобразная, размер оттиска: 20 мм на 16 мм;

6. Печать Рофиъ ад-Дин махсума. Надпись: «Рафиъ ад-Дин махзум 1345» (1926-27). Печать овальная кольцеобразная, размер оттиска: 16 мм на 10 мм.

7. Казийская печать. Надпись: «Казы Ай Мухаммад Раис ибн Арзу Мухаммад сууфы ал мутаваккил ъалал-Лахил ғаний 1323» (1904-05). Печать круглая, диаметр оттиска 32 мм.

8. Печать Сираж ад-Дин ишана. Надпись: «Сираж ад-Дин махзум халифаи ходимус-сулаха ибн Кутлуг х^ааджа ишан – хафаза рахматул-лахи ‘алайх. 1298» (1880). Печать круглая с ручкой, диаметр оттиска: 27 мм.

5. О вакуфе Атаулла ишана¹⁷.

В 1998 г. в Центральном государственном архиве Республики Узбекистан был найден документ о вакфных землях Атауллы ишана¹⁸. Согласно документу владелец документа хазрат (...) Атаулла ишан, сын покойного хазрат Имама ишана.

Начало текста документа:

«1293 года хиджры (1875-76 гг.), месяца джумада ал-аввал 17 числа нашему взору предстало одно письмо за подписью Баймухаммеда кади ...».

Далее излагается содержание того письма, согласно которому в 1281 году хиджры (1864 г.) Атаулла ишан из своего владения по своей воле жертвует в пользу своей мечети два надела (кит‘а) в качестве вакфной земли. Границы

¹⁷ ЦГА РУз Ф. И-17. Оп. 1. Д. 32696. Л. 3 об

¹⁸ ЦГА РУз Ф. И-17. Оп. 1. Д. 32696. Л. 3об.

участков: «Первый участок находится в местечке Кухна Жалпак¹⁹, восточная часть граничит с Кок Узек и другая часть [участка] на Жана Жалпак, северная граничит [с местностью] Старый Жалпак, и западная – протянута до арыка Ак Мухаммеда юзбаши, некоторая часть граничит с южной стороны – с каналом Кегейли, а другая часть – с [каналом] Кок озек. Всего приблизительно семьсот танапов.

А второй находится в местности (мавзе) Кум Узек, это также приблизительно семьсот танапов [земли]. Границы его следующие: на востоке граничит с каналом Жалпак, на севере – частично с песчанными [землями], частично с границами [мавзолей] Хазрета Шайха Шиблий (Да помилует его Аллах и да озарит его могилу!). А другая часть – с южной границей этого мавзолея, вплоть до дороги, ведущей к Кум озек. И еще часть [земли] местечко Кум озек. С запада – граничит с Кум озеком (и), до истока этого арыка Умутли (Оменли?). Еще одна часть – с юга граничит с арыком Умутли, и частично – с арыком Муллы Пирмана. И еще часть – граничит с дорогой общего пользования и [тянется] до подхода к Жалпаку».

В нижней части документа указаны имена свидетелей: Хидаятулла махсума, Бурханатдина махсума, Мухиддина махсума, Муьинатдина махсума, Нуритдина махсума, Мулла Мухаммада Назара, Мулла Халилуллаха махсума, Мулла Жаксымуратома и заверено их печатями.

6. Вакуфное завешание Атаулла ишана. (Рис. 2.8).

...

2) тарих хижрий бир миндағы икки юз туксан учда мохи жумади аўўалниң ун еттиланчи кунида эрдиким назаримизға келди бир хат... мухи казий Бай Мухаммед хат мазкур бу тарийка да...

6) ... 'Атауллах ийшан... ханакахагига ьато килиб

7) ... хатир сураб захаирларига хаир килмок ўа саҳаўат куркузмак таманони мустаўла килди эрса тарийх хижрий бир миндағи икки юз саксан бирда жумадил аўўал айының еттиланчи кунида

8) икран муьтабар шарьи килди ўалаят панах Атауллах ийшан мазкур ўалад хазрат мафғират нишан Имам ийшан ьалайхир-рахмату ўа ар-ридўан ... икранлари жаиз ўа жамий бу тариқа

9) Бу тарийкада ким ўақф саҳихи шарьи ўа тасдиқ ... килдим ўз ихлас амўан ўа ... амлакимдин халисан ... ўа талибан ... икки қитъа ер ҳақ ўа мулкумни ким қитъан уўалан коин дур Кухна Ялфақ маўзейида

10) кун чиқари Кўк Ўзак ўа баъзиси Янги Ялфақда арқаси Кўхна Ялфақ ўа кун батари та сари Ақ Мухаммад юзбашиниң яфы ўа қибласиниң баъзиси Кегайли арнаси ўа баъзиси Кўк Ўзак

¹⁹ Здесь и ниже - гидронимы

11) мазкур тахминан етти юз танабдур ўа қитъайи санийси коиндур Қум-ўзак маўзейинда бу ҳам тахминан етти юз танаб чарўадар (?) худуди бу тарика дур ким кун чиқариниң ҳадди (худуди ?) Ялфақ арнаси

12) арқасиниң баъзиси ҳазрат шайх Шиблий Ъалайҳир-рахима мазар фаизул-анўариниң қибла жаўариндағи Қум Ўзакка чиқатурған йўл

13) ўа баъзиси Қум Ўзак мазкур ўа кун батари та сари Қум Ўзак мазкур та Умутли яфниң сағасига ча қибласиниң баъзиси Умутли яф мазкур ўа баъзиси Мулла Пирманниң яфи

14) ўа баъзиси роҳи амма та Ялфақга етқунга фаўасил ўа Ъаломат тамоми ҳадларида заҳир дур жамиъ ҳуқуқ ўа мурофик ҳорижий ўа доҳимий... мас-жиди ўа мадраса ким ҳазрат ийшан

15) мазкурниң ўзлари бина қилиб эрдилар бу ҳам коин дур Қум Ўзак маўзейинда мустағна дур тақ д... шаҳарни ... ўа шарҳ қилди ўақф мазкур маҳдида маўқуфаниң мутаўаллийси ма дами

16) ал ҳайат ҳазрат ўақф мазкурниң ўзлари булуб ўа баъд аз ўафат аслаҳ аўлад зухурлари булсун ма дами танасаму инайамул миъа ўа мутаўаллийа мазкур маўқуфаи мазкураниң махсулотидин даҳ йак

17) алиб шул махсулатин даҳйаки дур андун ул масжид ўа мадрасаи мазкур ... тин ниң шикаст ... бина қилсун ўа андин қолганин даҳйакин мутаўалли мазкур алсун ўа андин қалған

18) туккуз ҳиссаниң бирини имамиға бериб ўа икки ҳиссасини мударрисға ўа андин қалған алты ҳиссасини мастаҳаққини мадрасага аъла ўа аўсад ўа адна қилиб тақсим етсун

19) дағи муаззин масжид мазкурға икки ала маррашқа бир аўсад ўа сартарашқа бир аўсад берсун ўа таҳаратханачига бир ала берсун ўа мутаўалли мазкур масжид мазкурниң чирағ

20) яғи ўа бўйраси ўа таҳаратхана утун ўа чирағ яғиға бир аъла берсун ўа сарф қилсун ҳидая хон ўа Ъақайдхан аъла та ахири Ъилмғача Шарҳи ўикаяхан ўа Шарҳи Муллахан та Ҳидая

21)хан ўа ақайдхан ғача аўсад, аўўал ўа ул Ъилмдин та Шарҳи Ўикаях ўа Шарҳи Муллаханға ча адна булсун ўа масжид ўа мадраса мазкураниң мудар-рис ўа имам ўа муаззин бе ўзра шаръи бир ай дарс

22) этмакни ўа беш ўақитта намазни ўа азанни мазкур масжидда укумақ аймакни тарк қилмасунлар ўа йаранлардағи ярим йилдин аксарида бе узри шаръи сабақ ўрганмакни тарк

23) қилмасунлар ўа шараитларға таҳаммуф қилсалар алған ғаллалари ҳарам ... ўа ... ҳарам булсун ўа ўақф мазкура анча шараит ўақф ... эрди бажо келтурсун

24) мин атгасжили ўат таслим ... ўа ихтилолари Ъуламадинридўани Аллаҳ таъала ажмаъинға Ъалим булған ҳолда ҳукум қилинди аўўали шул махдудаи мазкура ерларниң ўақфлиғиниң

25) сихатлилига ўа сонийан лузумиға фасора ҳазал ўақфи сахиҳан шаръийа лазиман мусажалин ғаббадан илаан йариса ал лоҳул арза ўа ма ғалайҳа ўахуўа хайрул ворисин фаман баддалаху баъда ма салиғаху фа иннама асирун

- 26) ғаллазийна ийбадилўнаўу ўа сана залика бимаҳзара минаннаси
- 27) ушбу хатни язилди хат мазкур пуридин бамаи зийада балаҳи нуқсан
- 28) хуззари мажлис Ҳидаятуллах
- 29) маҳдум Бурханаддин маҳдум
- 30) ўа Муҳиддин маҳдум ўа Муъинаддин
- 31) маҳдум ўа Нуриддин маҳдум
- 32) ўа Мулла Муҳаммад Назар ўа Мулла Қалилуллаҳ маҳдум
- 33) ўа Мулла Йахшимурад ўа ғайихул минал ʻудули
- 34) ўа суқати
- 35) имзаи муҳр этилди
- 36) печать

7. По рассмотрению документа относящихся к нему учреждения и имуществ по вакуфу мечети и медресе хазрата ишана, находящихся в местности Кум-Узак. Перевод по существу № 95²⁰

17го числа месяца джумадил-эввела 1293 года (1876 – К.М.) был представлен нам один хат, за печатью кази Бай Магомеда, следующего содержания: «7го числа месяца джумадул-эввел 1281 года Атаулла-ишан сын хазрета Имам-ишана заявил, что я (Атаулла ишан – К.М.) из своей собственности завещал в вакуф два участка земли: первый участок находится в местности Кухня Ялфак и приблизительно в 700 танапов, второй участок в местности Кум Узак, тоже приблизительно в 700 танапов для мечети и медресе, которые были основаны поименованным хазрет ишаном в местности Кум-Узак и сделал и условил, чтобы мутаваллием этого вакуфами всю жизнь был сам вакуфозавещатель, который получил бы в пользу вакуфа одну десятую часть и сперва отремонтировал эту мечеть, а затем из остающегося количество дохода получать в свою пользу 1/10 и выдавать имаму 1/10, мударрису 2/10, а остальные 6/10 раздавать воспитанникам медресе с подразделением на классы: старший, средний, младший; муэдзину мечети выдавал две доли старшего, а сторожу и цирюльнику по одной доле старшего разряда воспитанника, а служителю тахоратхона одну долю старшего воспитанника. Мутаваллий должен израсходовать на буйру (вид циновки - К.М.) и масло для освещения мечети для покупки дров и свечей для тахоратхоны долю воспитанника старшего класса.

Поставлено признать вышесказанные земли обязательным вакуфом.

Эта копия снята со сказанного хаттабом ...

Печать Магомет Вали Раис. Переводчик...

²⁰ ЦГА РУз Ф. И-17. Оп. 1. Д. 32696. Л.1.

8. Перевод по существу № 95²¹

В 1293 г. в месяце джумадил-аввал 17го числа (1875/76 – К.М.) был предоставлен хат, за печатью кази Бай Мухаммада, следующего содержания: «7го числа месяца джумадул-аввал 1281 года Атаулла-ишан сын хазрета Имам-ишана заявил, что он из своей собственности завещал вакуфом два участка земли: I участок в местности Кухня Ялпак в количестве 700 танапов, граничит: с востока Кук-Узак, с севера Кухна Ялпак, с запада Яф Мухаммад юзбаши, с юга Кук-Узак. II участок в местности Кум-Узак, тоже в количестве 700 тан., граничит: с востока Арна, с севера дорогой, с запада Мулла Пирман, с юга нет.

Вакуфозавещатель отделил эти земли из своей собственности, завещал для мечети и медресе, построенных Хазрет-ишаном в местности Кум-Узак и поставил условием, чтобы мутаваллием этого вакуфа был сам, а после смерти его благочестивейший из его наследников, который получил бы за исполнение обязанностей мутаваллия 1/10 часть земли. Сверх того получать должен 1/10 часть дохода; оставшийся доход прежде всего употреблять на ремонт мечети и медресе; новый остаток раздать: 1/10 часть имаму, 2/10 части мударрису, остальные 6/10 раздать ученикам медресе, по старшинству, муэzzину, сторожу, цирюльнику и служителю тахоратхоны по следующим условиям: муэzzину 2 доли старшего ученика, служителю 1 долю старшего ученика. Кроме того, мутавалли должен расходовать на постилку, освещение и отопление мечети и тахаратханы долю старшего ученика.

Вакуфозавещатель исполнил все условия, которые требуются по делам сего рода и потому этот вакуф нужно считать обязательным, документальным и вечным.

Печать казия.

²¹ ЦГА РУз Ф. И-17. Оп. 1. Д. 32696. Л.2. Орфография и стилистика документа оставлены без изменений.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Рис. 1.1. Неизвестная суфа на кладбище Аимбет ишана



Рис. 2.1. Личная печать Ходжанияз ишана сына Аимбет ишана.

Надпись: « كفى بالموت واعظا يا خواجه نياز »

[Кафа бил маути ва'зан йа Х^аджа Нийаз],

(Достаточно умереть проповедником. О, Х^аджа Нийаз)



Рис. 2.2. Личная печать Абдурахим ишана.
Надпись: «عبد الرحيم محموم ابن عبيد الله اخوند مرحومي»
[Абдурахим махдум ибн ‘Убайд-ул-Лах ахунд мархумий],
(Абду-р Рахим махдум сын Убайдулла ахунда покойного)



Рис.2.3. Иршад Инаятулла ишана от Ай Мухаммад ишана



Рис. 2.4. Иршад Халмухаммад суфи от Ходжанияз ишана



Рис. 2.5. Печать Атауллы ишана.

خليفة عطا الله ابن امام محمد اشان خوارزمي

[Халифа 'Атаул-Лах ибн Имам Мухаммад ишан Хваразми]

(Халифа Атаулла сын Имам Мухаммад ишана Хорезми)



Рис. 2.6. Личная печать Кутлуг ходжа ишана.

Надпись: «۱۲۶۹ قوتلۇغ خواجە كفى بالموت واعظا».

[1269 Кутлуг х'аджа. Кафа билмаут ва'зан]

(1269 / 1852-53. Кутлуг х'аджа, достаточно умереть проповедником)



Рис. 2.7. Печать Кутлуг ходжа ишана

Надпись: «۱۲۸۴ يا قوتلۇغ خواجە كفى بالموت واعظا»

[1248 Йа Кутлуг х'аджа Кафа билмаут ва'зан]

(1284 / 1866-67. О, Кутлуг х'аджа, достаточно умереть проповедником)

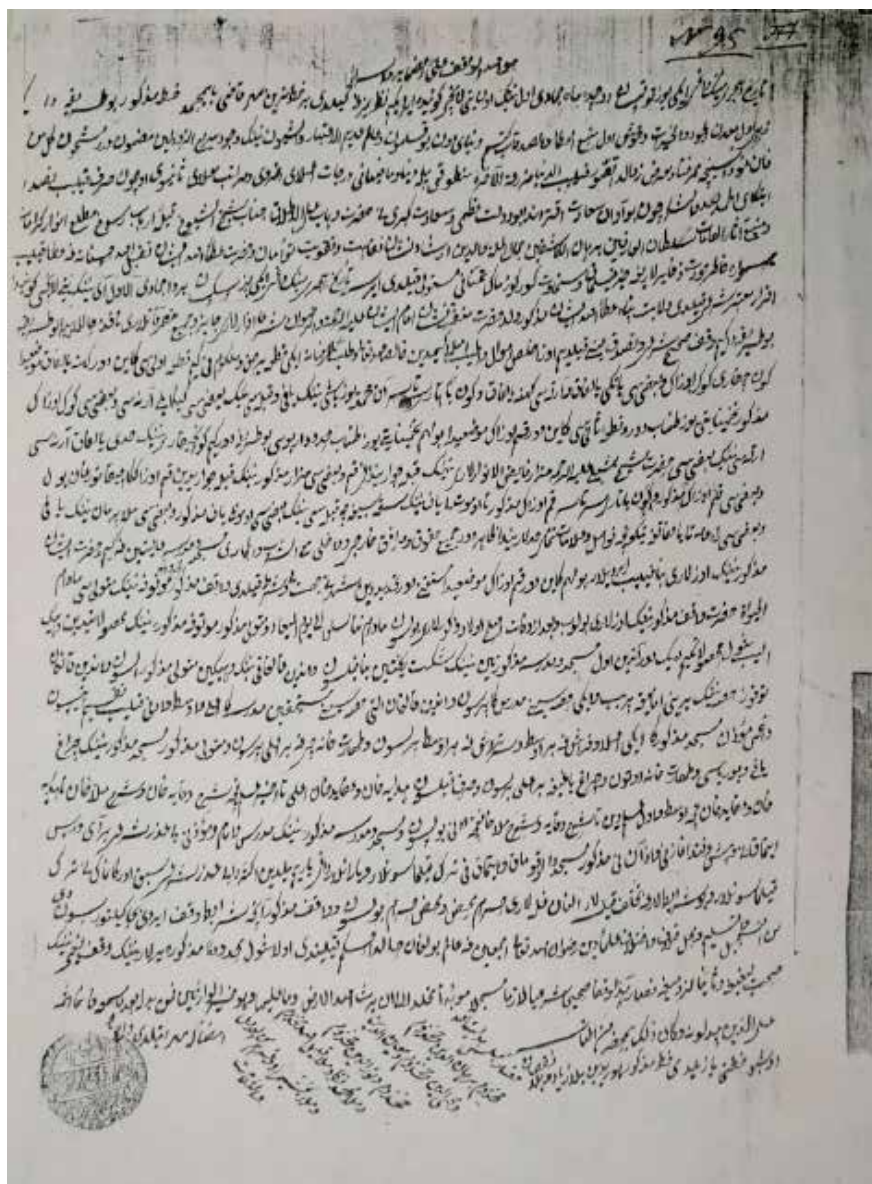


Рис. 2.8. Вақфнама Атаулла ишана.



Рис. 4.1. Мечеть в ауле Бексиык. Альбом А. Мелкова. 1929.

ТАС МЕДРЕСЕ
совхоз Бердах Амударинский район

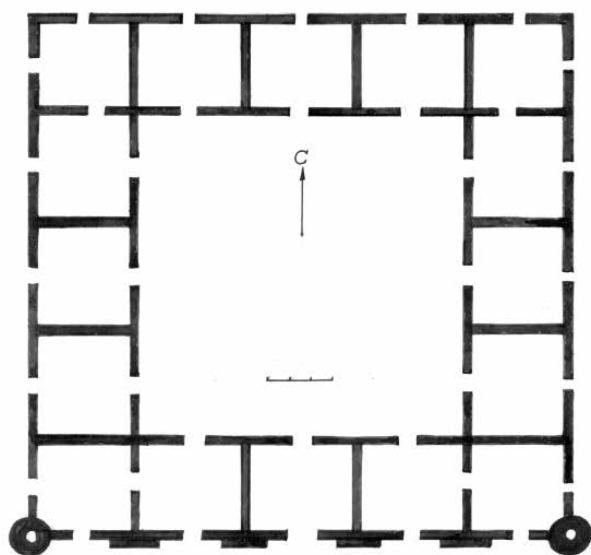


Рис. 4.2. Тас медресе. План. Архив отдела этнографии ККНИИГН



Аму-Дарьинская ученая экспедиция V. Гора Чалпыкъ и медресе.
Рис. членъ экспедиціи Н. Каразинъ, грав. Скримовскій.

Рис. 4.3. Н.Каразин. Медресе у Чилпыка / Вестник Европы, 1875, № 3.

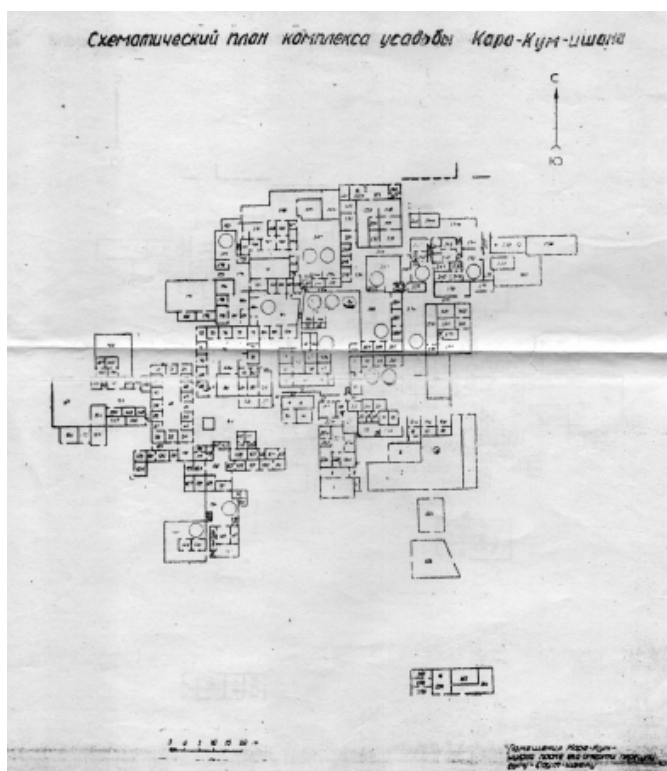


Рис. 4.4. Село Каракум ишанов и медресе с мечетями. План / Шалекенов У.Х. Очерки по истории культуры Советской Каракалпакии (1917-1940 гг.). Нукус. 1960.



Рис. 4.5. Руины медресе Каракум ишанов



Рис. 4.6. Аул Каракум ишанов. Альбом А.Мелкова. 1929



Рис. 4.7. Медресе Абдикерим ахуна

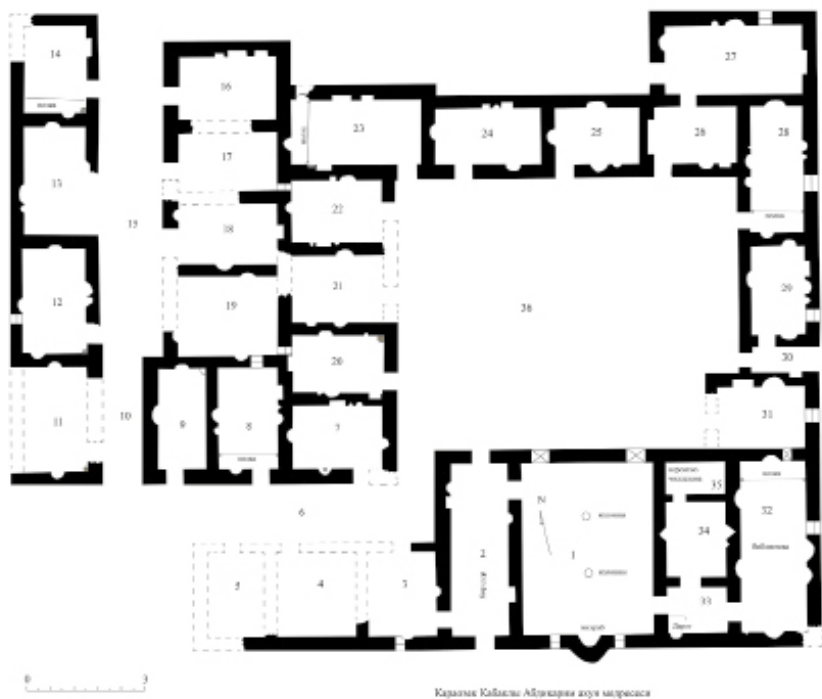


Рис. 4.8. Медресе Абдикерим ахуна. План



Рис. 4.9. Медресе Қуламет ахуна



Рис. 4.10. Ишан-кала



Рис. 4.11. Мечеть медресе в Ишан-кала



Рис. 4. 12а. Медресе Суйин ишана. Вид с Юга.



Медресе Суйин ишана. Вид сверху.

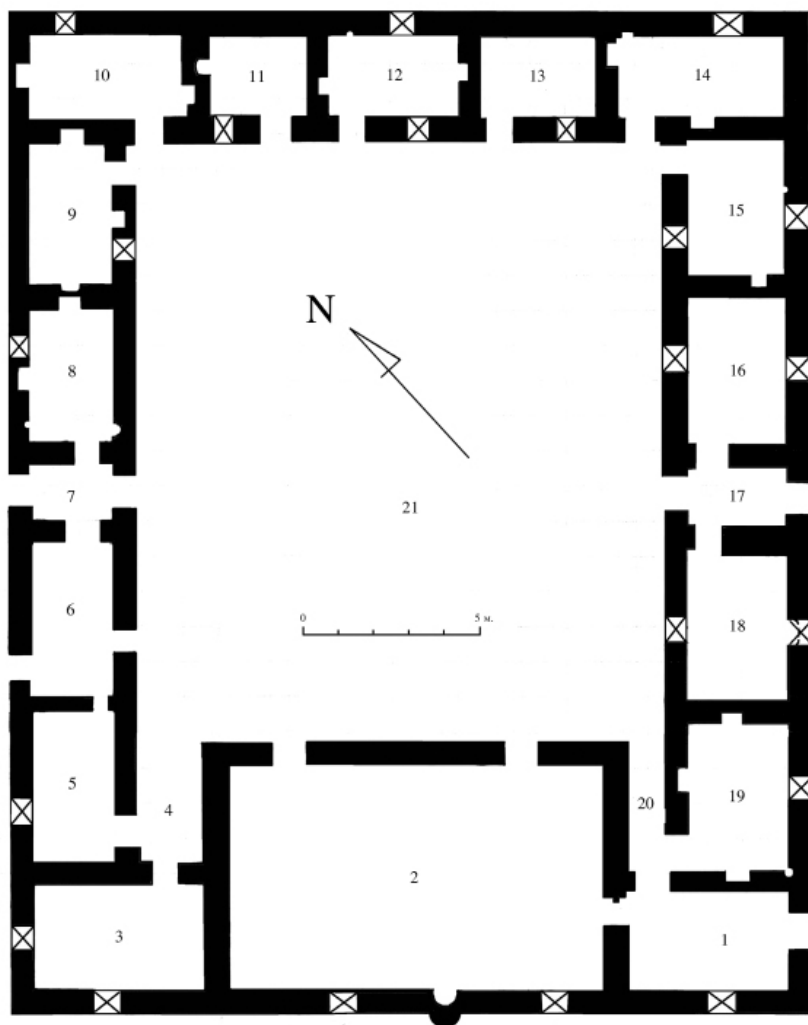


Рис. 4.126. Медресе Суйин ишана. План



Рис. 4.13. Нижнее медресе.

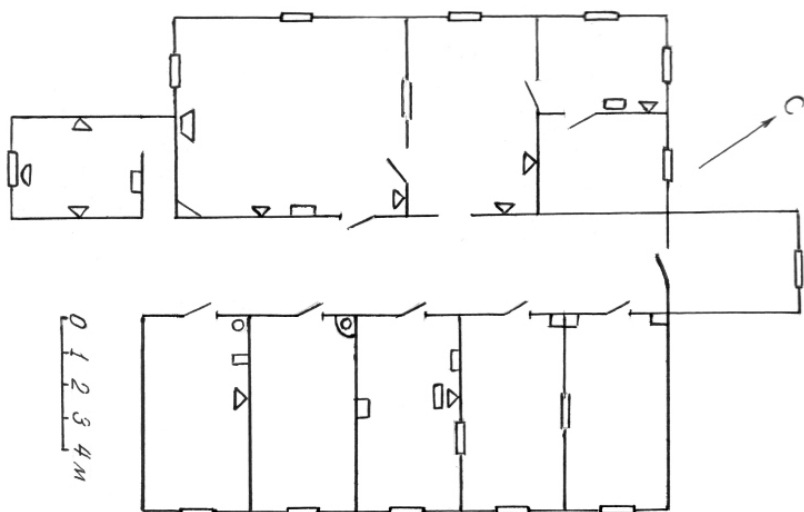


Рис. 4.14. Нижнее медресе. План.



Рис. 4.15. Верхнее медресе

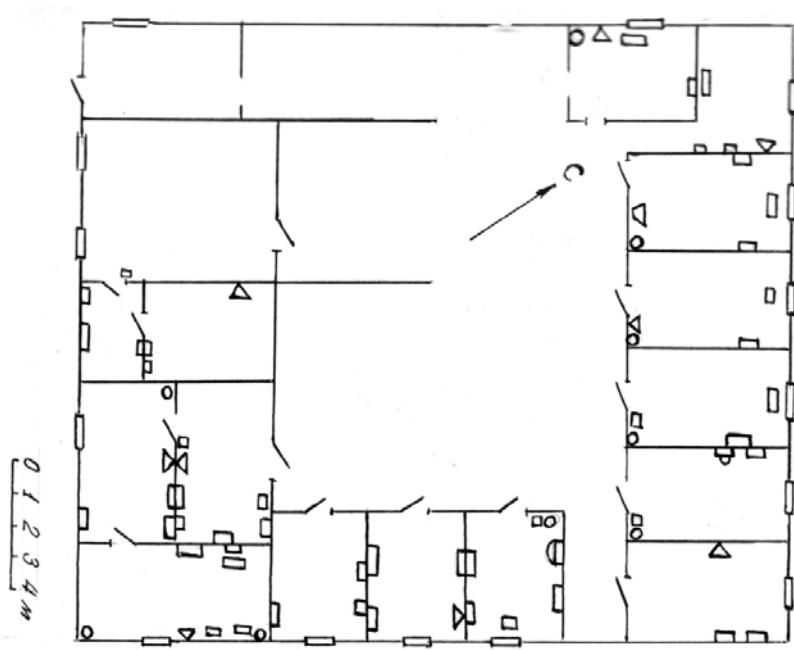


Рис. 4.16. Верхнее медресе. План



Рис. 4. 17а. Ханская мечеть

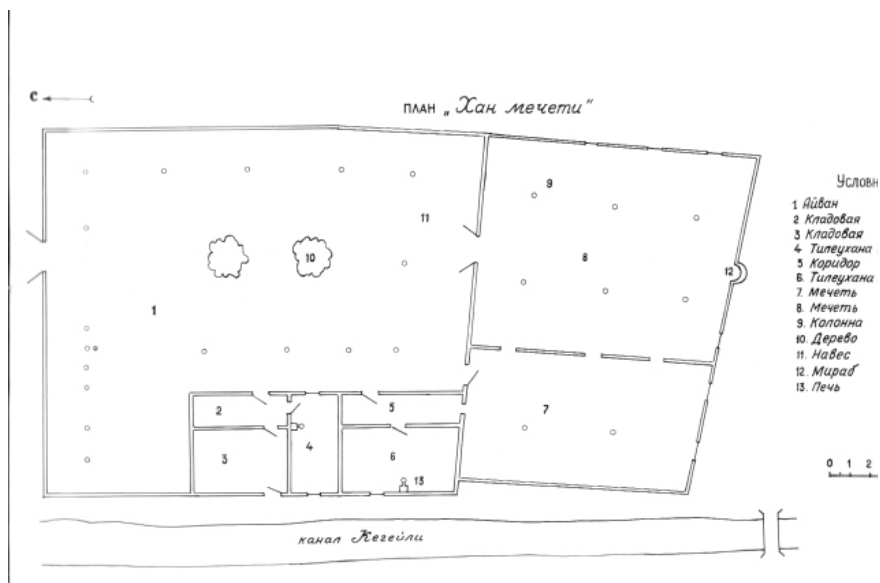


Рис. 4. 176. Ханская мечеть. План



Рис. 4.18. Медресе Аимбет ишана.

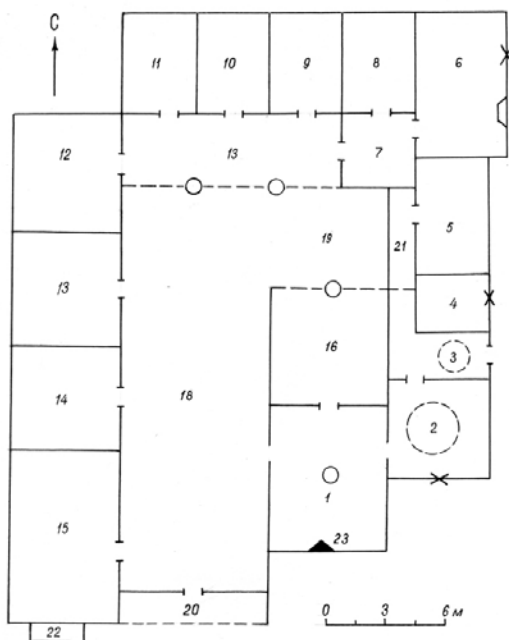


Рис. 4.19. Медресе Аимбет ишана. План. / Этнография каракалпаков. Т. 1980



Рис. 4.20. Медресе Нурулла ахуна

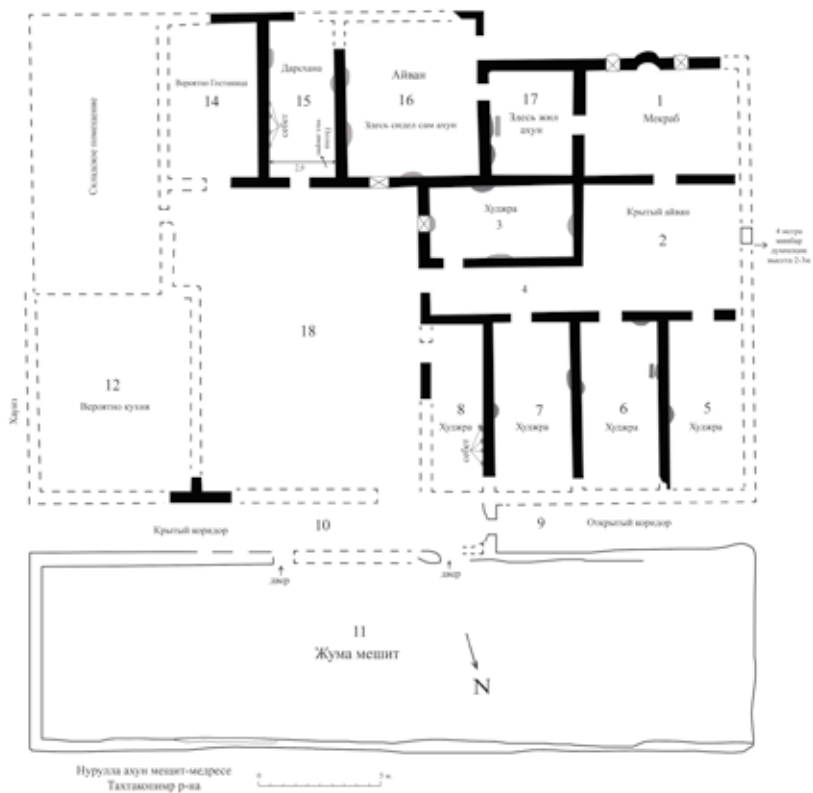


Рис. 4.21. Медресе Нурулла ахуна. План



Рис. 4.21а. Медресе Жийемурат ахуна

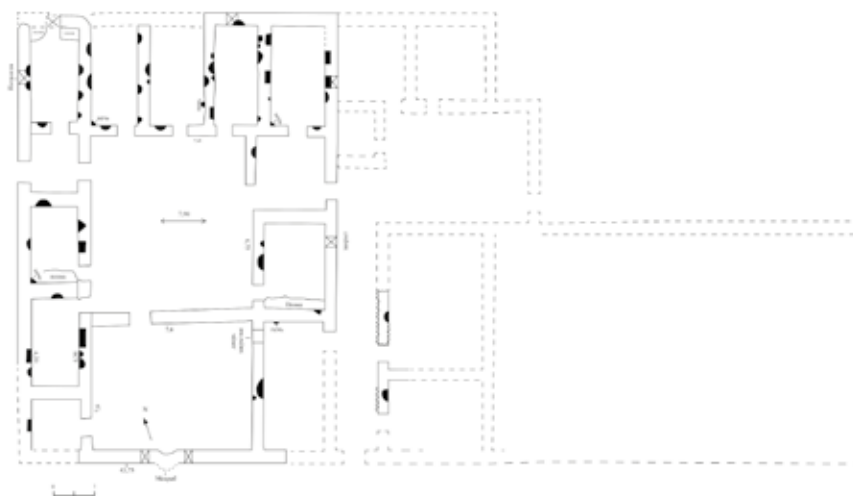


Рис. 4.21б. Медресе Жийемурат ахуна. План



Рис. 4.22. Надгробие на Каракум-ишан. Альбом А.Мелкова. 1929



Рис. 4.24. Надгробие в Нукусе. Альбом А.Мелкова. 1929



Рис. 4. 25. Мазар - ограда на кладбище Диуана Бурух



Рис.4. 26. Мазар - ограда на кладбище Мурат шайх



Рис.4.266. Мазар - ограда на кладбище Мурат шайх



Рис. 4. 27. Мазар - ограда на кладбище Мурат шайх



Рис. 4. 28. Мавзолей Мурат шайх



Рис. 4. 29. Безымянный мавзолей на кладбище Мурат шайх



Рис. 4.30. Мавзолей Кошкар-Ата



Рис. 4.31. Мавзолей Кошкар-Ата. Вид изнутри



Рис. 4.32а. Мавзолей Кошкар-Ага. Поперечные балки внутри купольного помещения



Рис. 4.326. Мавзолей Кошкар-Ата. Балки-покрытия в ограде



Рис. 4.34. Гумбез Ахун-баба. И-1352-331. Альбом А.Мелкова. 1929



Рис. 4.37 а. Надгробие на Ахунбаба. Альбом А.Мелкова. 1929



Рис. 4.37 б. Надгробие на Ахунбаба. Альбом А.Мелкова. 1929

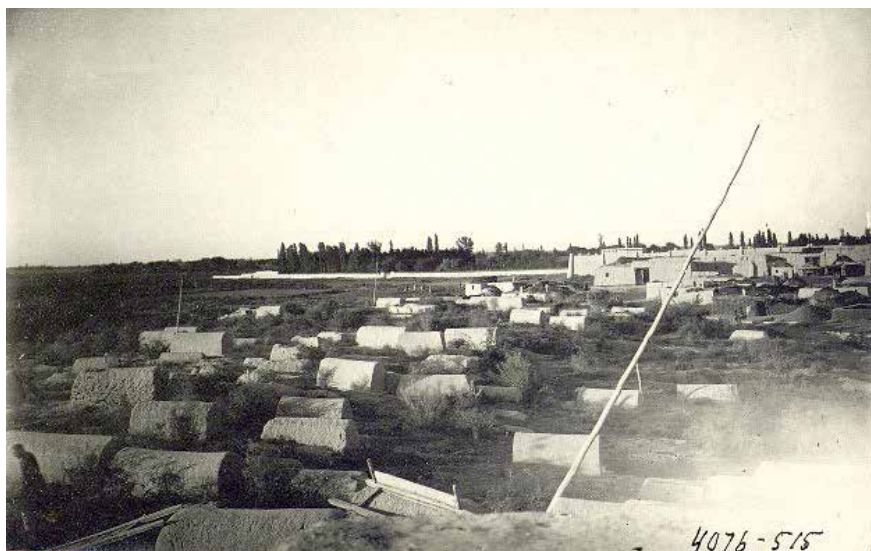


Рис. 4.38. Кладбище подле Ишанкала. Альбом А.Мелкова. 1929



Рис. 4.39. Кладбище в Ходжейли. Альбом А.Мелкова. 1929

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	8
ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ И АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ ПО ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ ИСЛАМА	13
1.1. Историография ислама в Центральной Азии	15
1.2. Исследования ислама в Узбекистане	29
ГЛАВА II. ИСЛАМ В НИЗОВЬЯХ АМУДАРЬИ. ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА	52
2.1. Из истории ислама в Хорезме и Южном Приаралье	52
2.2. Ислам у каракалпаков: что сделано и что предстоит сделать?	64
ГЛАВА III. ИСЛАМ В ЖИЗНИ КАРАКАЛПАКСКОГО ОБЩЕСТВА XVIII – начала XX ВВ.	82
3.1. Каракалпакские подвижники ислама	82
3.2. Документы и переписка о конфликте ишанов: колониальные власти как административный арбитр	107
3.3. Зийарат и культ святых у каракалпаков	113
ГЛАВА IV. ИСЛАМ И ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ. МУСУЛЬМАНСКИЕ МОТИВЫ В ЛИТЕРАТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ КАРАКАЛПАКОВ	129
4.1. Ислам и письменные источники каракалпаков	129
4.2. Поэзия и народный фольклор каракалпаков, мусульманская этика народных героев	141
ГЛАВА V. ИСЛАМСКАЯ АРХИТЕКТУРА У КАРАКАЛПАКОВ	159
5.1. Мечети Каракалпакстана XVIII - начала XX вв	159
5.2. Медресе Каракалпакстана XVIII - начала XX вв	168
5.3. Мазары – мемориальные комплексы	181
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	190
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ	194
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	220

Монография
Научное издание

МАКСЕТ АБДИБАЕВИЧ КАРЛЫБАЕВ

**К ИСТОРИИ ИСЛАМА У КАРАКАЛПАКОВ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ,
ЭТНИЧЕСКИЕ И ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ**

Редактор: *А. Альниязов*
Технический редактор: *А. Бекимбетов*
Корректор: *В. Султангулова*
Компьютерная верстка: *П. Реймбаев*

Лицензия А1 № 137, 27.04.2009. Сдано в набор 16.12.2021.
Подписано к печати 20.12.2021. Формат бумаги 60х84 ¹/₁₆.
Гарнитура Times. Усл.п.л. 15,93. Уч.изд.п.л. 17,6
Тираж 200. Заказ № 1099

Издательство «Илим», Республика Каракалпакстан, г. Нукус, просп.
Бердаха 41, Тел. +99861-2229894, URL: <http://aknuk.uz/vestnik.htm>
Реестр № 01-040

Отпечатано в типографии ООО «FARMA PRINT NUKUS».
Адрес: Республика Каракалпакстан, г. Нукус,
ул. Т. Кайыпбергенова, дом 54. Тел.: +99861 222 00 28

