Казахстанские востоковедные исследования

# Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии

## Том 1

Издатели:
Девин ДиУис,
А. К. Муминов



**Серия**
**«Казахстанские**
**востоковедные исследования»**
*основана в 1998 году*



THE R. B. SULEIMENOV INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
THE ABU RAYHAN BERUNI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
INDIANA UNIVERSITY, USA
THE L. N. GUMILEV EURASIAN NATIONAL UNIVERSITY
TASHKENT ISLAMIC UNIVERISTY
IMAM BUKHARI INTERNATIONAL CENTER

# Islamization and Sacred Lineages in Central Asia:

## The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions

### Volume 1

**Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative, 14th-19th Centuries**

Edited by Devin DeWeese and Ashirbek Muminov
Texts, Translations into Russian and English, Commentaries, and Indices by Devin DeWeese, Ashirbek Muminov, Durbek Rahimjanov, and Shavasil Ziyadov
Appendix by Alfrid Bustanov



Almaty-Bloomington
Daik-Press 2013

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ им. Р. Б. СУЛЕЙМЕНОВА
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ им. АБУ РАЙХАНА БЕРУНИ
УНИВЕРСИТЕТ ИНДИАНА, США
ЕВРАЗИЙСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. Л. Н. ГУМИЛЕВА
ТАШКЕНТСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИМАМ БУХАРИ

# Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии:

## Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях

### Том 1
**Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV–XIX вв.**

Ответственные редакторы: Девин ДиУис, А. К. Муминов
Исследование, составление текстов, переводы на русский и английский языки, комментарии и указатели: Девин ДиУис, А. К. Муминов, Д. А. Рахимджанов, Ш. Ю. Зиядов
Приложение: А. К. Бустанов



Алматы-Блумингтон
Дайк-Пресс 2013

*Утверждено к печати Ученым советом*
*Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК*

«Казахстанские востоковедные исследования»
Серия основана в 1998 году

Редакционная коллегия серии:

**И. Н. Тасмагамбетов** (председатель)
**М. Х. Абусеитова** (зампредседателя), **Ю. Г. Баранова**,
**Б. А. Казгулов, Б. Е. Кумеков**,
**А. К. Муминов** (Казахстан), **Б. М. Бабаджанов** (Узбекистан),
**С. Г. Кляшторный** (Россия),
**А. М. Хазанов** (США), **Винсент Фурньо** (Франция)

© ДиУис Девин, Муминов А.К., сост., 2013
© Бустанов А.К., приложение, 2013
© Издательство «Дайк-Пресс», оформление, 2013

*ПАМЯТИ НАШИХ РОДИТЕЛЕЙ ПОСВЯЩАЕТСЯ*

*Ральф А. ДиУис*
*(3 декабря 1918 – 10 мая 1997)*

*Джозефин Рут (Эйдер) ДиУис*
*(4 ноября 1923 – 2 марта 2013)*

*Калипа Нургизарова*
*(20 августа 1938 – 2 февраля 2013)*

*IN MEMORY OF OUR PARENTS*

*Ralph A. DeWeese*
*(December 3, 1918 – May 10, 1997)*

*Josephine Ruth (Ader) DeWeese*
*(November 4, 1923 – March 2, 2013)*

*Qalipa Nurghizarova*
*(August 20, 1938 – February 2, 2013)*

## Введение

Настоящая работа представляет собой первый из двух томов, рассматривающих происхождение, развитие и современное значение одного важного религиозного произведения об исламизации Центральной Азии. Это произведение в форме рассказа включено в состав генеалогического предания, повествующего о процессе исламизации через призму завоевания Центральной Азии и последующего управления ею со стороны властителей, принадлежащих к одному сакральному семейству. Происхождение этого семейства выводится из самых оснований мусульманской общины во времена Пророка через поколение распространителей ислама и их потомков, чье правление указано в источнике. Генеалогия семейства доводится вплоть до современности, в результате чего сам рассказ и рамки родословной претерпевают ряд изменений. По сути, эти два элемента служат основой для общинной идентичности широкого круга самоопределяющихся родственных групп. Сегодня эти группы, особенно в постсоветском Казахстане, возвращают и трансформируют тот важный социальный и религиозный статус, который был им присущ до революции. Таким образом, в рассказе об исламизации и его вариациях мы находим бесценный источник об интеграции ислама и общинной идентичности в Центральной Азии.

Рассказ, который составляет основу этих двух томов, был впервые зафиксирован, насколько нам известно, в тюркоязычном тексте, датирующемся серединой XIV века. В нем центральные фигуры в истории исламизации Центральной Азии, происходящей в VIII в., идентифицируются как трое потомков его главного героя – Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа (ум. в 700 г.), сына ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭӑлиба, зятя и четвертого преемника (*ḫалӣфа*; 656–661) пророка Муḥаммада. Деятельность этих воителей и правителей при распространении ими ислама разворачивается по истечении периода первоначального покорения арабами таких главных городов Мавараннахра, как Буḫӑрӑ и Самарḳанд, в периферийных регионах, прежде всего, Ферганской

долины (на территории современных независимых республик Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана), в западной части бассейна Тарим, долин рек Или, Шу, Талас (входящих ныне соответственно в состав Республики Казахстан, Кыргызской Республики и СУАР КНР) и бассейна реки Сырдарья (Казахстан, Узбекистан). Трое героев, распространявших ислам, в среде которых выделяется Исḥāḳ Бāб, в версии рассказа XIV в. представлены в качестве предков не только двух важных суфийских шайḫов конца XII – начала XIV в., но также и предков правящих династий, которые, как повествуется, властвовали в упомянутых регионах в VIII–XIII веках.

Но самое важное состоит в том, что поздняя адаптация рассказа, сформулированная, очевидно, в течение XIX – начала XX в., изображает этих трех распространителей ислама в качестве предков широкого круга родственных групп определенного религиозного, политического и социального значения. Эти родственные группы рассматриваются в качестве семейных общин, наделенных генеалогически обусловленной святостью и больше известных под общим названием «ḫᵛāджа», имели важное значение в досоветской Центральной Азии. Однако их статус находился под ударом на протяжении большей части XX в. из-за того, что престиж ḫᵛāджа базировался на религиозных предписаниях и основах, к которым большевики относились крайне прохладно. Ḫᵛāджа также представляли собой ту форму социальной идентификации, которую нелегко было внедрить в рамки санкционированных государством идентичностей, сформулированных для национально-территориального размежевания советской Центральной Азии в середине 1920-х годов. Сегодня эти группы более открыто стремятся подтвердить свои социальные и религиозные прерогативы, которыми они пользовались в досоветский период. Они восстанавливают генеалогические цепи, сохраненные за советский период в памяти или передававшиеся устно. Версии этих генеалогических текстов, обнаруженных в последние годы, следуют совершенно разным линиям в зависимости от того, какую конкретную группу они представляют. Несмотря на это, неизменно в этих текстах присутствует бо́льшая часть сведений из той истории исламизации, которая зафиксирована в тексте рассказа XIV века. Таким образом, появляется закономерная необходимость исследовать более раннее развитие передачи рассказа, к которой вновь обращаются, чтобы отстоять свои права в спорах о религиозном и социальном престиже и

власти. Понимание преемственности и трансформаций в способах, с помощью которых передача рассказа считалась значимой и полезной в определенных религиозных и общественнных условиях, зависит от установления самой ранней сохранившейся формы рассказа и переосмысления его более поздних версий, зафиксированных в различных контекстах.

Тексты, исследуемые в этих двух томах, долгое время оставались вне внимания исследователей. Специалисты по современной Центральной Азии в общем игнорируют тексты, схожие с этими генеалогическими цепями XIX–XX вв., по ряду причин: они написаны на арабской графике; не являются открыто «политическими»; не подходят для большей частью упрощенных и эссенциалистских концепций о религии и религиозных идентичностях, доминирующих в современных исследованиях об исламе в Центральной Азии. Историки тоже склонны к игнорированию как самих этих текстов, так и более ранних отголосков рассказа, считая их «легендарными» и, следовательно, неинформативными.

Однако изучение рассказа и его эволюции в течение шести веков раскрывает уникальную точку зрения на историческую преемственность в исламском религиозном самовыражении в Центральной Азии. Такое исследование обеспечивает нас исторически обоснованным фундаментом, которым никто не располагает в настоящее время, для понимания важных аспектов современных процессов возвращения и пересмотра исламской идентичности среди народов Центральной Азии.

Поэтому в целях расширения нашего понимания традиционных местных центральноазиатских моделей мусульманской религиозной жизни и более широкого восприятия настоящего в свете прошлого вышеупомянутые тексты представлены и проанализированы в настоящем исследовании в двух частях. Первый том включает в себя оригинал рассказа в набранном тексте и переводах на русский и английский языки, также ряд его версий или вариантов, которые не встречаются в генеалогических текстах, то есть те тексты, которые были включены в состав агиографических или исторических сочинений периода до XIX века. Таким образом, исследование следует за траекторией рассказа, проходящей между его самой ранней сохранившейся версией и текстами того периода, когда такие генеалогические предания стали популярными среди различных групп хᵃ̄аджа.

Второй том (уже изданный)[1] представляет собой тексты и переводы генеалогий, составленных в XIX и XX веках. Эти генеалогии включают в себя рассматриваемый рассказ в контексте его более обширной генеалогической разработки и конкретных претензий на особые территориальные, экономические или социальные прерогативы, которые коренятся в притязаниях их составителей на происхождение от сакральных «героев» рассказа.

Каждый том представляет собой отдельный самостоятельный труд. Некоторые из генеалогических текстов, представленных во втором томе, были изданы по отдельности еще в дореволюционный период. В начале 1990-х гг. в рамках многочисленных статей и брошюр они были описаны, изучены или же опубликованы отдельно[2].

---

[1] *Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях.* Том 2: *Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе / Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*, Vol. 2: *Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-namas and Khoja Groups linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th-21st Centuries*, ред. Аширбек Муминов, Анке фон Кюгельген, Девин ДиУис, Михаэль Кемпер (Алматы: Дайк-Пресс, 2008).

[2] Дореволюционные, а также некоторые постсоветские публикации были отмечены во Вступлении ко второму тому Девином ДиУисом (см. также библиографию первого тома), среди которых ключевым ранним произведением стала публикация: Сафи ад-дин Орын Қойлақы (так). Насаб-нама / издатели Әшірбек Құрбанұлы Муминов и Зікірия Заманханұлы Жандарбеков. Түркістан: Мұра, 1992. Появились ряд статей на основе изучения сведений «Насаб-нама», часто в том числе включающие в себя предварительные классификационные схемы, см.: *Аширбек Муминов.* Яссавийа: илдиз ва манбалар // Фан ва турмуш, 1993, № 9-10, сс. 18-19, 21 (на узбекском языке); *его же.* Новые направления в изучении истории братства йасавийа // Общественные науки в Узбекистане, 1993, № 11-12, сс. 34-38; *его же.* О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. Москва: Общество «Нур» («Свет»), 1994, сс. 219-231; см. статьи на казахском языке: *Муминов Әшірбек.* Ясауийа бастаулары // Ясауи тағылымы / ред. Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорны / Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, 22-30 бб.; Aširbek K. Muminov, "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sïrdar'ya Valley: Continuity and Transformation," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. Michael Kemper,

Несмотря на это, второй том настоящего издания включает в себя самую большую на сегодняшний день коллекцию этих генеалогических преданий (*насаб-нāма*) и является их наиболее полной, тщательно выверенной и классифицированной публикацией.

Что касается произведения XIV в., которое включает в себя самую древнюю версию рассказа, составленного в среде мусульманских мистических общин, принадлежащих суфийской традиции Йасавīйа, то оно остается неизвестным большинству ученых, кроме ограниченного круга исследователей в Центральной Азии, Турции, Европе и Соединенных Штатах Америки. Это произведение и рассказ были рассмотрены в рамках краткой статьи, опубликованной в 1990 г. одним из авторов настоящего двухтомника[3]. С тех пор в научных публикациях встречаются лишь разрозненные ссылки на это произведение. Следует отметить, что «промежуточные» версии этого рассказа зафиксированы в персоязычных сочинениях XVIII–XIX веков. Так как ни одно из них не было издано, то эти версии оставались полностью неизвестными и неисследованными.

---

Anke von Kügelgen, and Dmitriy Yermakov (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 200), pp. 355-367; *idem*, "Die Qožas [*sic*]: Arabische Genealogien in Kasachstan," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper, and Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 216), pp. 193-209; *Муминов А. Қ., Жандарбеков З. З.* Яссавийа таълимоти вужудга келган муҳит ҳақида янги муҳим манба // Шарқшунослик (Ташкент), 5 (1994), сс. 82-88; *Жандарбек Зікірия.* Оңтүстік Қазақстандағы VIII-XII ғасырлардағы ислам тарихы жайлы бір жазба дерек // Ясауи тағылымы / ред. Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорны / Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, 39-44 бб.; его же статья в этом сборнике статей: «Насаб-нама» нұсқаларының жазылған уақыты мен жері, редакциялары, 60-75 бб. См. также обсуждение части этих публикаций в: Devin DeWeese, "The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters," *International Journal of Middle East Studies*, 31/4 (1999), pp. 507-530.

[3] Devin DeWeese, "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan," *Studies in Altaic Civilization III* (= Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistics Conference (PIAC), Bloomington, 1987), ed. Denis Sinor (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990; Indiana University Uralic and Altaic Series, Vol. 145), pp. 1-19.

Когда работа над первым томом, сконцентрированным на самой ранней версии рассказа и его отражении в «промежуточных» текстах, была в основном завершена, участники проекта узнали о важном открытии, имеющем отношение к проекту в целом. Версия одной генеалогической адаптации рассказа, зафиксированная в Западной Сибири в раннем 1740 г., была обнаружена в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) в Москве. Она была изучена Альфридом Бустановым (недавно защитившим свою докторскую диссертацию в Амстердамском университете), исследователем молодым, однако с большим опытом в изучении важных, но все еще в значительной степени неизвестных собраний исламских рукописей, созданных и сохранившихся в Западной Сибири, а также расположившихся в этом регионе общин ḫʷāджа. Текст, содержащий рассказ и генеалогическую традицию линии «Ӱрӱнг-ḳӯйлāḳӣ» (идущей от брата Ḫʷāджа Аḥмада Йасавӣ), сохранился среди бумаг Г. Ф. Миллера (Gerhard Friedrich Müller, 1705–1783), известного исследователя и историка Сибири XVIII века. На самом деле этот текст был переписан по его просьбе во время его участия в Великой Северной (Второй Камчатской) экспедиции с оригинала, хранившегося у жителей окрестностей города Тобольска, которые претендовали на родственные связи с этой линией. Сибирский текст представляет интерес в связи с конкретным развитием текстовой традиции «Ӱрӱнг-ḳӯйлāḳӣ», подтверждая не только ее относительную древность (т. е. среди других «семей» *насаб-нāма*, включающих в себя рассказ об исламизации), но и обнажая значительное расхождение с другими версиями текста «Ӱрӱнг-ḳӯйлāḳӣ»: остальные версии называют XIII век (т. е. 690/1291) в качестве даты составления «первоначального» текста, однако сибирский текст утверждает, что оригинал был написан в 1560-е годы. Конечно, ни одна из этих дат не может быть подтверждена, однако нет никаких сомнений относительно фиксации сибирского текста в письменной форме во время визита Миллера в Тобольск в 1740 году. Таким образом, этот текст представляет особый интерес благодаря его ранней и четко установленной дате: он подтверждает, что главная черта *насаб-нāма*, включенных в том 2, – сочетание рассказа об исламизации с генеалогической разработкой конкретной линии, восходящей к героям – распространителям ислама – уже существовала в текстовой форме в период до 1740 года (почти за сто лет до того, как была подтверждена циркуляция любого

из *насаб-нāма*, рассматриваемых здесь, и почти в то же время, когда самый ранний из дополнительных текстов, представленных в томе 1, «Туḥфат ал-ансāб-и ʻалавī», был написан).

Таким образом, сибирский текст мог бы хорошо вписаться в том 2, однако его ранняя дата позволяет ему служить мостом между разновидностями текстов, включенных в настоящий том 1, и генеалогическими текстами тома 2. Учитывая его важность, мы – участники проекта – попросили доктора А. Бустанова включить издание рукописи, перевод и комментарий в настоящий том 1 в качестве приложения, и он любезно согласился сделать это. Мнение доктора А. Бустанова о том, что сибирский текст послужил моделью для развития местных и региональных рассказов об исламизации среди мусульманского населения Западной Сибири, имеет большое значение и заметно расширяет сферу распространения и влияния рассказа об Исḥāḳе Бāбе, впервые зафиксированного в XIV веке. Если принять во внимание влияние рассказа в Западной Сибири, а также индийскую базовую идею для выработки одного из «дополнительных» текстов, представленных в настоящем томе 1, то мы можем проследить резонанс рассказа не только во времени с XIV в. по XXI в., но и в широком географическом пространстве, по дуге, простирающейся от Декана до Сибири, с его надлежащим центром в долине среднего течения Сырдарьи, где история была впервые записана и где раскрывается сама фабула рассказа.

Весь проект, отраженный в настоящем двухтомнике[4], является результатом научного сотрудничества исследователей из Казахстана, Соединенных Штатов Америки, Узбекистана, Нидерландов, Федеративной Республики Германии и Швейцарии. Существенное финансирование для завершения первого тома было обеспечено Представительством вице-президента по научно-исследовательской работе Университета Индианы (Office of the Vice President for Research at Indiana University) через программу «Новые границы в искусстве и гуманитарных науках» («New Frontiers in Arts and Humanities») для проекта под названием «Исторические основы исламской идентичности в Центральной Азии: Традиции рассказа и генеалогические цепи в среде “священных семей” Казахстана и Узбекистана» («Historical Foundations of Islamic Identity in Central Asia: Narrative Traditions and

[4] Краткий обзор истории этого проекта см. Вступление к тому 2, с. 9–11.

Genealogical Charters among the "Holy Families" of Kazakhstan and Uzbekistan»). Это же Представительство профинансировало публикацию второго тома, разработка которого первоначально была профинансирована «Национальным Фондом науки Швейцарии» (Swiss National Science Foundation) через грант на проект «Диспуты мусульманских авторитетов в Центральной Азии» («Disputes on Muslim Authority in Central Asia»).

Участники проекта хотели бы выразить свою признательность этим двум учреждениям за поддержку в подготовке и издании двухтомника и в широком плане – за стимулирование такой формы международного сотрудничества и взаимодействия, которые необходимы для развития исследований по Центральной Азии. Также участники проекта благодарны Институту востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (руководитель – профессор А. Б. Дербисалиев); профессору М. Х. Абусеитовой, Институту востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан (руководитель – профессор Б. А. Абдухалимов), их сотрудникам (А. Ш. Нурмановой, Г. М. Молотовой, Н. И. Тошеву, Х. Аминову и др.), дружному коллективу издательства «Дайк-Пресс» (генеральный директор – Б. А. Казгулов) за их всемерное содействие и помощь в издании настоящего исследования.

# Introduction

The present work is the first of two volumes that trace the origins, development, and ongoing impact of an important religious narrative recounting the spread of Islam in parts of Central Asia. The narrative is rooted in a genealogical idiom that frames the process of Islamization in terms of Central Asia's conquest and subsequent rule by figures belonging to a sacred lineage. That lineage extends backward from the era of Islamization to the very foundations of the Muslim community in the time of the Prophet; it extends into later centuries through the descendants of the Islamizing generation whose rule is mentioned in the narrative; and it reaches all the way down to the present through a series of adaptations of the narrative, and its genealogical framework, that serve in effect as charters of communal identity for a wide range of self-defined kinship groups who are today, above all in post-Soviet Kazakhstan, reclaiming and reshaping the prominent social and religious status they enjoyed in pre-Soviet times. In the narrative and its adaptations we may thus find invaluable evidence on the integration of Islam and communal identity in Central Asia.

The narrative that lies at the heart of these volumes was first recorded, so far as we know, in a Turkic text dating from the middle of the 14th century. The central characters in its account of the spread of Islam in Central Asia, set in the 8th century C.E., are identified as three descendants of the pivotal figure of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, a son of ʿAlī, the son-in-law and fourth successor of Muḥammad; the Islamizing activity of these warriors and rulers is depicted as having unfolded after the initial Arab conquest of such major cities as Bukhārā and Samarqand, and in areas somewhat peripheral to those chief urban centers of Mawarannahr – above all in the Farghana valley (shared today by Uzbekistan, Kyrgyzstan, and Tajikistan), in the western part of the Tarim basin and the Ili, Chu, and Talas river valleys (shared today by Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Xinjiang province in the People's Republic of China), and in the river-basin of the

Syr Darya (shared by Kazakhstan and Uzbekistan). The three Islamizing leaders, of whom the most prominent is a figure called Isḥāq Bāb, are portrayed in the 14th-century version of the narrative as the ancestors not only of two important Sufi shaykhs whose lives spanned the late 12th-early 14th centuries, but also of a dynastic lineage that is said to have ruled in some of those same regions between the 8th and 13th centuries.

Of perhaps greater long-term significance, however, the most recent adaptations of the narrative – those formulated, evidently, during the 19th and 20th centuries – portray those three Islamizers as ancestors of a wide range of kinship groups of special religious, political, and social significance. These kinship groups, regarded as familial communities distinguished by genealogically-mediated holiness, and most often known by the collective designation *khoja*, were of considerable importance in Central Asia during pre-Soviet times, but were suppressed through much of the 20th century, both because their prestige was rooted in religious sentiments and in patterns of religious life toward which the Soviet regime was hostile, and because they represented a form of communal identification that was not easily assimilable into the state-sanctioned identities formulated after the national delimitation of Soviet Central Asia in the mid-1920s. Today these groups are more openly seeking to reassert the social and religious prerogatives they enjoyed in pre-Soviet times, and to rediscover and reformulate the genealogical 'charters' preserved or remembered among them through the Soviet period; versions of those genealogical texts recently brought to light follow different lineages, depending on the particular group they represent, but most share the basic story of Islamization first encountered in the 14th-century text noted above. It is thus important to explore the earlier development of the narrative tradition that is once again being evoked to frame competing claims to religious and social prestige and authority; understanding both the continuities and the changes in the ways the narrative tradition was found meaningful and useful, in religious and social terms, depends upon fixing the earliest surviving form of the narrative, and tracing later versions recorded in different contexts.

The texts explored in these two volumes have remained generally neglected in scholarship. Specialists on contemporary Central Asia generally ignore texts such as these 19th- and 20th-century genealogical charters, because they are written in the Arabic script, are not overtly

'political,' and are not easily situated within the often simplistic and essentialized understandings of religion and religious identities that dominate current discussions of Islam in Central Asia; historians, likewise, have tended to ignore these texts, as well as earlier echoes of the narrative, as 'legendary' and therefore uninformative. However, study of the narrative, and of its many adaptations over the course of six centuries, offers a unique vantage point on historical continuities in Central Asian Islamic religious expression; it provides, moreover, a historically-grounded foundation, where none now exists, for understanding an important aspect of the contemporary rediscovery and renegotiation of Islamic identities among the peoples of Central Asia.

It is thus with the goal of improving our understanding of traditional, indigenous Central Asian models of Islamic religious life, and more broadly of understanding the present in light of the past, that these texts are presented and analyzed in the present two-part study. The first volume presents the original version of the narrative, in text edition and translation, as well as a series of versions or echoes of the narrative recorded outside the venue of genealogical texts – i.e., in hagiographical or historical works – down to the 19th century; it thus explores the trajectory of the narrative between the time of the earliest surviving version and the period when the circulation of the genealogical texts among various *khoja* groups is confirmed. The second volume (already published[1]) presents the texts and translations of the genealogical works (*nasab-nāmas*), produced during the 19th and 20th centuries, that incorporate the narrative in the context of more extensive genealogical elaboration and of occasional assertions of particular territorial, economic, or social prerogatives rooted in claims of descent from the sacred 'heroes' of the narrative.

[1] *Islamizatsiia i sakral'nye rodoslovnye v Tsentral'noi Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoi i genealogicheskoi traditsiiakh*, Tom 2: *Genealogicheskie gramoty i sakral'nye semeistva XIX-XXI vekov: nasab-nama i gruppy khodzhei, sviazannykh s sakral'nym skazaniem ob Iskhak Babe / Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*, Vol. 2: *Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-namas and Khoja Groups linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th-21st Centuries*, ed. Ashirbek Muminov, Anke von Kügelgen, Devin DeWeese, and Michael Kemper (Almaty: Daik-Press, 2008).

Each volume in itself marks an original contribution. Some of the genealogical charters presented in the second volume were published separately already in pre-revolutionary times, and since the early 1990s, numerous articles and small books have described, discussed, or presented various examples of these texts;[2] the second volume of the present

[2] The pre-revolutionary publications are noted in the foreword to the second volume, by Devin DeWeese, as are several of the post-Soviet publications (see also the bibliography to the first volume); among the latter, the key early product was Safi ad-Din Orïn Qoylaqï [*sic*], *"Nasab-nama"*, ed. Äshirbek Qŭrbanŭlï Muminov and Zikiriyä Zamankhanŭlï Zhandarbekov (Turkistan: "Mŭra," 1992). A number of articles have appeared discussing the *nasab-nāma*s, often including preliminary classificatory schemes: Äshurbek Mominov, "Yässäviyä: ildiz vä mänbälär," *Fän vä turmush*, 1993, No. 9-10, pp. 18-19, 21 (in Uzbek); A. K. Muminov, "Novye napravleniia v izuchenii istorii bratstva iasaviia," *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 1993, No. 11-12, pp. 34-38; A. K. Muminov, "O proiskhozhdenii bratstva iasaviia," *Islam i problemy mezhtsivilizatsionnykh vzaimodeistvii* (Moscow: Obshchestvo "Nur," 1994), pp. 219-231; and in Qazaq, Äshïrbek Muminov, "Yäsauiya bastaularï," *Yäsaui Taghïlïmï*, ed. Mekemtas Mïrzakhmetŭlï (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 22-30; Aširbek K. Muminov, "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sïrdar'ya Valley: Continuity and Transformation," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. Michael Kemper, Anke von Kügelgen, and Dmitriy Yermakov (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 200), pp. 355-367; *idem*, "Die Qožas [*sic*]: Arabische Genealogien in Kasachstan," *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper, and Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 216), pp. 193-209; Ä. Q. Mominov and Z. Z. Jändärbekov, "Yässäviyä tä'limati vujudgä kelgän muhit haqidä yängi muhim mänbä," *Shärqshunaslik* (Tashkent), 5 (1994), pp. 82-88; Zïkïriyä Zhandarbek, "Ongtüstïk Qazaqstandaghï VIII-XII ghasïrlardaghï islam tarikhï zhaylï bïr zhazba derek," *Yäsaui Taghïlïmï* (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 39-44, and in the same volume, his "'Nasab-nama' nŭsqalarïnïng zhazïlghan uaqïtï men zherï, redaktsiyälarï," pp. 60-75. See also the discussion of some of these publications in Devin DeWeese, "The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters," *International Journal of Middle East Studies*, 31/4 (1999), pp. 507-530.

publication, however, marks by far the most extensive collection, and the most thoroughly and carefully compared and classified presentation, of these *nasab-nāma*s. As for the 14th-century work that contains the oldest version of the narrative, produced within Islamic mystical communities belonging to the Yasavī Sufi tradition, it remains unknown to all but a handful of scholars in Central Asia, Turkey, Europe, and the United States; the work, and the narrative, were discussed in a brief article, published in 1990, by one of the contributors to the present volumes,[3] but otherwise only scattered references to the work have appeared in scholarly publications. The 'intermediate' versions of the narrative, meanwhile, recorded in Persian works produced in the 18th and 19th centuries (none of which has been published), have remained entirely unknown and unexplored.

When work on this first volume, focused on the earliest version of the narrative and its reflection in the 'intermediate' texts, was substantially complete, the participants learned of an important discovery relevant to the project as a whole. A version of one genealogical adaptation of the narrative, recorded in western Siberia as early as 1740, had been found in the Russian State Archives of Ancient Documents (RGADA) in Moscow, and was being studied by Alfrid Bustanov, a young colleague with extensive experience in exploring the substantial, but still largely unknown, Islamic manuscript corpus produced and preserved in western Siberia, as well as the *khoja* communities based in that region (he recently completed his doctoral dissertation at the University of Amsterdam); the text, representing the narrative and genealogical tradition emphasizing the "Ürüng-qūylāqī" lineage (traced from a brother of Khwāja Aḥmad Yasavī), is preserved among the papers of G. F. Miller (Gerhard Friedrich Müller, 1705-1783), the prominent 18th-century explorer and historian of Siberia, and was in fact copied at his request, during his participation in the "Great Northern Expedition," by inhabitants of the town of Tobol'sk who claimed ties with that lineage. The Siberian text is of interest with regard to the

[3] Devin DeWeese, "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan," *Studies in Altaic Civilization III* (= Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistics Conference (PIAC), Bloomington, 1987), ed. Denis Sinor (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990; Indiana University Uralic and Altaic Series, Vol. 145), pp. 1-19.

specific development of the "Ürüng-qūylāqī" textual tradition, not only for confirming its relative antiquity (i.e., among other 'families' of *nasab-nāmas* incorporating the narrative of Islamization), but for a significant discrepancy with other versions of the Ürüng-qūylāqī text: some other versions assign a 13th-century date to the "original" composition (e.g., 690/1291), but the Siberian text claims that the original was written in the 1560s. Neither of these dates can be confirmed, of course, but there can be no doubt about the Siberian text's fixation in written form by the time of Miller's visit to Tobol'sk in 1740, and this text is thus of particular interest for its early and clearly established date: it confirms that the central feature of the *nasab-nāmas* included in volume 2 – the combination of the narrative of Islamization with the genealogical elaboration of a particular lineage traced back to the Islamizing heroes – was in existence in textual form before 1740 (nearly a century before we can confirm the circulation of any of the *nasab-nāmas* of interest here, presented in volume 2, and at almost the same time that the earliest of the supplemental texts presented in the first volume, from the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, was written).

The Siberian text thus might have fit well into the second volume, but its early date allows it to serve, in effect, as a bridge between the kinds of texts included in volume 1 and the genealogical texts in volume 2; in view of its importance, we invited Dr. Bustanov to include his edition, translation, and commentary here in the first volume, as an appendix, and he graciously agreed to do so. Dr. Bustanov's argument that the Siberian text served as a model for the development of local and regional narratives of Islamization among the Muslim population of western Siberia, it may be noted, further extends the remarkable reach and impact of the Isḥāq Bāb narrative first recorded in the 14th century; if we consider the impact of the narrative in western Siberia, as well as the Indian locus for the production of one of the 'supplementary texts' presented in the present volume, we can follow the resonance of the 14th-century narrative not only down to the 21st century, but across a broad geographical arc stretching from the Deccan to Siberia, with its midpoint, fittingly, in the middle Syr Darya valley, where the story was first recorded, and where much of it is set.

The entire project reflected in these two volumes[4] is the result of scholarly collaboration among researchers in Kazakhstan, Uzbekistan, Germany, Switzerland, the Netherlands, and the United States. Substantial funding for the completion of the first volume was provided by a grant from the Office of the Vice President for Research at Indiana University, through the 'New Frontiers in Arts and Humanities' program, for a project entitled "Historical Foundations of Islamic Identity in Central Asia: Narrative Traditions and Genealogical Charters among the 'Holy Families' of Kazakhstan and Uzbekistan." Funds from this grant also assisted with the publication of the second volume, the preparation of which was funded primarily by the Swiss National Science Foundation, through a grant for a project entitled "Disputes on Muslim Authority in Central Asia."

The participants in the project would like to express their gratitude to these institutions for supporting the preparation and publication of the two volumes, and more broadly for fostering thereby the kind of international cooperation and collaboration that are essential for the improvement of scholarship on Central Asia. The participants are also grateful for the assistance and cooperation, in the preparation and publication of the present research, afforded by the R. B. Suleimenov Institute of Oriental Studies of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, and the institute's director, Professor A.B. Derbisaliev; by Professor M. Kh. Abuseitova; by the Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, and the institute's director, Professor B. A. Abdukhalimov; by several researchers of these institutes (A. Sh. Nurmanova, G. M. Molotova, N. I. Toshev, Kh. Aminov, and others); and by the helpful production team at the "Daik-Press" publishing firm, and its general director, B. A. Kazgulov.

[4] See the brief discussion of the history of the project in the foreword to the second volume, pp. 9-11.

## Глава I. Работа Исḥāḳа Ḵʷāджа

*А) Предварительные замечания*

Самая ранняя известная версия рассматриваемого здесь рассказа обнаружена в составе тюркоязычного сочинения, очевидно, составленного в середине XIV века. Это сочинение посвящено карьере суфийского шайḥа Исмā'īла Ата, связанного с традицией Йасавīйа[1]. Рассматриваемая работа сохранилась в двух основных редакциях, одна из которых носит название «Ḥадīḳат ал-'āрифīн» («Названная» редакция), а другая называет себя просто как «Трактат» (*рисāла*) Исḥāḳа Ḵʷāджа, сына Исмā'īла Ата («Неозаглавленная» редакция). Работа Исḥāḳа Ḵʷāджа – бесценный источник по деятельности Исмā'īла Ата. Она расценивается нами как самая ранняя существенная работа, составленная в рамках традиции Йасавīйа. На основе одного этого источника суфийское наследие Исмā'īла Ата, его генеалогических и духовных потомков, конечно же, не может быть исследовано исчерпывающе, однако в нем можно заметить несколько положений, которые опираются на тот контекст, в котором находящийся в центре нашего внимания рассказ первоначально был составлен и передавался.

Во-первых, место Исмā'īла Ата в цепи духовной передачи (*силсила*) традиции Йасавīйа оставалось неизвестным по следующим двум причинам: а) долговременного пренебрежения работой Исḥāḳа Ḵʷāджа или из-за ее недоступности; б) известности наḳшбандийского агиографического источника начала XVI в., который преподносит, по всей вероятности, предположительную, а в некотором отношении надуманную легенду о йасавийской *силсиле*. Сочинение «Рашаḥāт-и 'айн ал-ḥайāт» (закончено в 909/1504 г. 'Алī ибн Ḥусайном Вā'из-и

[1] Согласно спискам работы Исḥāḳа Ḵʷāджа, Исмā'īл Ата скончался в 714/1314-15 или 734/1333-34 г.; его сын Исḥāḳ, согласно традиции, сохраненной в наḳшбандийских источниках, был состоявшимся шайḥом еще до появления Бахā' ад-дīна Наḳшбанда (род. в 718/1318 г., ум. в 791/1389 г.), что позволяет нам датировать эту работу примерно серединой XIV века.

Кāшифӣ, известным под прозвищем Ṣафӣ) предлагает свою версию легенды о суфийской традиции Йасавӣйа в русле утверждений о том, что она-де в действительности является лишь ветвью в главной линии передачи мистического знания, произведенного братством Наḳшбандӣйа. Согласно «Рашаḥāт», Исмāʻӣл Ата был учеником Саййида Ата, а его же линия выглядит следующим образом: Саййид Ата ← Зангӣ Ата ← Ḥакӣм Ата ← Аḥмад Йасавӣ[2]. Примечательно, что немного более ранний источник ничего не говорит относительно этой линии: «Насāʼим ал-маḥабба» Мӣра ʻАлӣ-шӣра Навāʼӣ (тюркский перевод сочинения «Нафаḥāт ал-унс» Нӯр ад-дӣна ʻАбд ар-Раḥмāна Джāмӣ), составленное в конце XV в., идентифицирует Исмāʻӣла Ата просто как сына и ученика младшего брата Аḥмада Йасавӣ, называемого в этом сочинении «Ибрāхӣм Ата»[3]. Однако работа Исḥāḳа Ḵʷāджа проясняет, что *силсила* Исмāʻӣла Ата проходит через совершенно другую линию: Исмāʻӣл Ата ← его отец, Ибрāхӣм Ата ← Сӱксӱк Ата ← Ṣӯфӣ Муḥаммад Дāнишманд ← Аḥмад Йасавӣ (а также через прямую связь между Исмāʻӣлом Ата и Сӱксӱком Ата). Это сообщение имеет, несомненно, важное значение в связи с взаимоисключающими презентациями йасавийской *силсилы*. Эти данные повествовательного характера показывают соперничество групп, представляющих две главные фигуры, выступающие в качестве прямых учеников Аḥмада Йасавӣ, а именно Ḥакӣма Ата и Ṣӯфӣ Муḥаммада Дāнишманда, или по крайней мере суфийских общин, связанных соответственно с этими двумя учениками.

Искажение места Исмāʻӣла Ата в йасавийской *силсиле* можно было частично приписать ошибкам более поздних авторов, как в случае с «Рашаḥāт», однако оно намекает также на более широкое явление, имеющее отношение к роли рассматриваемого здесь рассказа из работы Исḥāḳа Ḵʷāджа. Хотя часто подразумевается, что суфийские цепи (*силсила*) были всегда и всюду непременным условием для обоснования легитимности и авторитетности и что суфийские общи-

[2] *Фаḥр ад-дӣн ʻАлӣ ибн Ḥусайн «Ṣафӣ»*. Рашаḥāт-и ʻайн ал-ḥайāт / издатель ʻАлӣ Аṣғар Муʻӣнӣйāн. Тихрāн, 2536/1356/1977, сс. 17-27.

[3] Alî Şîr Nevâyî. *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* / издатель Кемаль Эраслан. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979; второе издание. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996, с. 384.

ны неизбежно относили себя в части духовной преемственности к какому-либо эпониму-наставнику (например, Чиштӣ, Сухравардӣ, Кубравӣ, Нақшбандӣ и т. д.), однако многочисленные прецеденты из жизни суфийских общин в Иране и Центральной Азии с XIII по XV в. не подтверждают такие выводы. В течение этого времени большинство суфийских шайхов и их общин уделяли мало внимания духовным цепочкам (*силсила*), а некоторые вообще обходились без каких-либо *силсила*. Вместо этого мы наблюдаем значительное разнообразие способов для достижения легитимности и авторитетности: от генетического происхождения от Пророка до простой духовной встречи с Пророком или святым во время сновидения (и предъявляя, между прочим, претензии на особую эффективность, скорость в достижении и владении некоторыми сакральными знаками отличия, особую санкцию со стороны Пророка и т. д.). В то же самое время в течение всего этого периода мы редко встречаем использование такого общинного обозначения, как «суфийское братство», проникшего в широкий обиход в более позднее время (вместо этого, например, мы видим другие приемы идентификации суфийских групп, связанные иногда с их способом утверждения легитимности, а иногда с формой их духовной практики). В работе Исҳāқа Хᵛāджа, например, мы видим ясное свидетельство наследственного принципа суфийской преемственности в деятельности, но также мы имеем рассказы, описывающие особую власть Исмāʻӣла Ата как ходатая и показывающие его обладание священными объектами, подтверждающими его полномочия[4]. Таким образом, как и в других суфийских источниках этого периода, рассматриваемая работа показывает «экспериментальный» подход к вопросу о суфийской легитимизации дополнительно в двух конструкциях – в рамках «нормативной» суфийской цепи (*силсила*) и за ее рамками. Путаница в вопросе о месте Исмāʻӣла Ата в йасавийской цепи (*силсила*), таким образом, частично отражает не-

[4] Предварительное изучение этих рассказов см.: DeWeese Devin. Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities (Iran and Central Asia, 12th-15th centuries) // *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment*, ed. Marie-France Auzépy and Guillaume Saint-Guillain (Paris: Collège de France – CNRS/Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 29, 2008), pp. 293-307 (pp. 305-307).

устоявшийся, изменчивый характер стратегий того периода в вопросах легитимности статуса. Итак, мы можем по праву полагать, что сам рассказ об исламизации, находящийся в составе работы Исḥāḳa Ḫʷāджа, служит для Исмā'īла Ата еще одним способом обоснования его особого положения.

Во-вторых, суфийская традиция Исмā'īл Атā'ī, похоже, была, прежде всего, наследственной при передаче внутри нее полномочий и руководства, то есть большинство шайḫов Исмā'īл Атā'ī, о которых мы слышим в течение XV–XVII вв., охарактеризованы не просто как суфийские шайḫи, чья цепь (*силсила*) восходит к Исмā'īлу Ата (и косвенным образом к Аḥмаду Йасавī), но также и в качестве биологических потомков Исмā'īла Ата. Наследственный принцип передачи суфийской преемственности был обычен до тех пор, пока парадигма назначаемой преемственности, в которой ученик не являлся обязательно сыном, стала все более и более доминирующей. В течение XV в. суфии, которые поддержали принцип назначаемой, *силсила*-базирующейся преемственности, были часто очень критично настроенными, даже ироничными, по отношению к наследственным шайḫам. Большая часть того, что мы знаем о шайḫах Исмā'īл Атā'ī, была в действительности написана их противниками, для которых наследственное шайḫство значило слабое, даже несуществующее духовное приобретение[5]. Традиция передачи наследственной преемственности в рамках суфийской организационной структуры (то есть через генетических потомков Исмā'īла Ата, наследующих руководство *ḫānaḳāḫom*, собирание подношений, преподносимых по обету, взаимоотношения с кочевыми и оседлыми общинами, установленные через формальные узы ученичества с *шайḫ-зāда*, «сыновьями шайḫа») имеет отношение к истории текста работы Исḥāḳa

[5] Исследование вопроса см.: DeWeese Devin. Yasavī Šayḫs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries // *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, ed. Michele Bernardini [= *Oriente Moderno* (Rome), N.S., 15 (76), No. 2 (1996)], pp. 173-188, а также в: DeWeese Devin. Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manāqib* of Khoja 'Alī 'Azīzān Rāmītanī" // *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke. Leiden: E. J. Brill, 1999, pp. 492-519.

Ҳ$^{в}$āджа, ибо, как мы увидим дальше, ее «Неозаглавленная» редакция скорее передавалась среди групп, претендующих на семейные узы с Исмā'īлом Ата. В более широком плане генеалогический фокус передачи суфийской преемственности в рамках традиции Исмā'īл Атā'ӣ, несомненно, передан в рассматриваемом здесь рассказе, сосредоточившемся именно на исламизаторской деятельности генетических предков обоих: и Аḥмада Йасавӣ, и Исмā'īла Ата.

В-третьих, данные свидетельствуют, что Исмā'īл Ата, должно быть, жил в конце XIII – начале XIV в. в регионе бассейна средней Сырдарьи, где йасавийская традиция в целом первоначально зародилась. Работа Исḥāқа Ҳ$^{в}$āджа и, по крайней мере, еще один другой источник связывают Исмā'īла Ата с местностью Қазғирт, находящейся между Ташкентом и Исфӣджāб/Сайрāмом (тот же самый топоним в форме Қазығұрт теперь применяется к известной горе между Ташкентом и Шымкентом, а также к административной единице – району [*аудан*] Южно-Казахстанской области). Исмā'īл Ата и его суфийская община были, таким образом, активны в течение монгольского правления в Центральной Азии, периода значительных социальных и политических изменений, несомненно, особенно серьезных в том, что касалось политических аспектов мусульманской традиции в регионе. Правление неверного, а также серьезные проблемы общественного взаимодействия с большим мощным немусульманским населением породили прямые вызовы политическим и социальным ожиданиям правоверных мусульман, усилив контраст между исламскими идеалами и реальностями монгольского правления. Более того, память о военном поражении, нанесенном монголами, о гибели людей и массовых разрушениях, несомненно, приводила к напряженным отношениям и тревогам внутри мусульманского общества в Центральной Азии, что не могло не сказаться на религиозном самовыражении. Учитывая незабытые эмоциональные последствия недавних монгольских завоеваний и продолжающегося монгольского владычества, совсем неудивительно, что рассказы о священной войне за установление ислама в Центральной Азии при признании тяжелой цены за жизни мусульман в той борьбе стали особо привлекательны для суфийских общин, действовавших в регионе. Также неудивительно, что рассказ в имеющейся у нас версии доводит повествование о наследии тех ранних войн за исламизацию региона вплоть до того момента, когда в нем погибает последний властвующий правитель из

местной династии, соединенной здесь с исламизаторской традицией Қарāҳāнидов, как раз перед самым монгольским нашествием в начале XIII века.

Таким образом, имеется серьезное основание полагать, что рассматриваемый здесь рассказ, сосредоточенный на исламизаторской деятельности потомков Муҳаммада ибн ал-Ҳанафīйа, идентифицированных в качестве предков тех групп, которые претендовали на политическую, общественную и религиозную власть в спорном регионе бассейна среднего течения реки Сырдарьи на протяжении XIII – начала XIV в. (то есть суфии Аҳмад Йасавī и Исмā'īл Ата, а также возможные представители или сторонники поздних қарāҳāнидских правителей, активных в регионе), оформился в контексте политических, общественных и религиозных изменений, непосредственно последовавших за монгольским завоеванием. Рассказ, несомненно, базировался частично на нарративном материале, находившемся в обращении задолго до этого времени в устной или письменной форме. Однако мы не располагаем рукописным материалом, зафиксированным раньше работ Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа ибн Исмā'īла Ата. Также возможно, что последующие версии и отголоски этого рассказа, будь то в составе агиографических работ, составленных в XVII–XIX вв., будь то в составе генеалогических текстов, циркулировавших в Центральной Азии, возможно, уже с конца XVIII в. и наверняка в течение XIX в. до настоящего времени, должны быть поняты в конечном счете на основе версии рассказа, зафиксированного в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа. Замечательное разнообразие версий и отголосков рассказа, его многочисленных адаптаций свидетельствует о двух вещах: во-первых, о созидательном динамизме, присущем генеалогической и повествовательной базе, которая лежит в основе рассказа; во-вторых, о влиятельной силе первоначального повествования в качестве модели для понимания исламизации определенных регионов Центральной Азии, а также вкладе местных групп, как семейных, так и конфессиональных, в историческое восприятие центральноазиатского общества.

### *В) Две редакции и корпус рукописей*

Как выше отмечалось, существующие списки работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа отражают две основные редакции, отличающиеся между со-

бой главным образом наличием или отсутствием названия – «Ḥадīқат ал-ʻāрифīн». Списки «Неозаглавленной» редакции длиннее списков «Названной» редакции, в то время как списки, имеющие название «Ḥадīқат ал-ʻāрифīн», отличаются между собой большим разнообразием, чем списки «Неозаглавленной» редакции. Работа Исḥāқа Ḵʷāджа целиком обладает огромной значимостью для истории суфийской традиции Йасавīйа. А сложная текстовая история, порожденная двумя основными редакциями и существующим корпусом списков, естественно, представляет интерес в контексте йасавийской истории. Для целей настоящего исследования, к счастью, эти действительно сложные проблемы менее существенны, поскольку рассматриваемый здесь рассказ включен в списки обеих редакций. Таким образом, мы можем ограничиться кратким рассмотрением основных различий между этими двумя редакциями.

Во-первых, введения этих двух редакций, кроме наличия или отсутствия названия, сильно разнятся. «Названная» редакция дает более существенное объяснение причинам составления работы, завершенное ссылкой на редакцию более ранней работы.

Во-вторых, «Названная» редакция вообще существенно короче «Неозаглавленной» редакции. Кроме того, во всех своих, кроме одного, сохранившихся списках работа Исḥāқа Ḵʷāджа состоит из 15 глав (*бāб*) неодинаковой длины. Тогда как заголовки глав абсолютно идентичны в обеих редакциях, длина глав отличается бессистемностью (например, первая глава длиннее в «Неозаглавленной» редакции; вторая – длиннее в «Названной» редакции; третья – длиннее в «Неозаглавленной» редакции, но ее длина меняется среди самих списков «Названной» редакции; главы 4-11 – примерно одной и той же самой длины; а главы 12–15 являются существенно длинными в «Неозаглавленной» редакции).

В-третьих, по части содержания «Неозаглавленная» редакция включает в себя материал, который отсутствует в «Названной» редакции. В последней также, по-видимому, была произведена перестановка какой-то части материала. В той части «Названной» редакции, кажется, не было ничего существенного, так как ничего из нее также не появляется в «Неозаглавленной» редакции.

В-четвертых, в вопросе о происхождении рукописей становится ясным, что все списки «Неозаглавленной» редакции были переписа-

ны людьми, претендующими на происхождение от Исмāʻйла Ата. Ни один из списков, имеющих название «Ḫадйқат ал-ʻāрифйн», насколько известно, не был произведен в среде семейных групп, связанных с Исмāʻйлом Ата. Один список «Названной» редакции, правда, содержит заметку о том, что он принадлежал к неким «потомкам» (*аулāд*) Исмāʻйла Ата в какой-то определенный момент (почерк заметки отличается от почерка основного переписчика, и видно, что она добавлена позднее), однако неясно, был ли он произведен в их среде. Переписчик дает свое имя и имя своего отца, но не идентифицирует себя как потомок этого святого, более того, он не дает никакой полной родословной. Между тем переписчики каждого из списков, содержащих «Названную» редакцию, дают полные генеалогии, следующие от Исмāʻйла Ата до самих себя (в двух случаях до самого переписчика). То, что «Неозаглавленная» редакция сохранилась в семьях, ведущих свое происхождение от Исмāʻйла Ата, обосновывается далее в данном исследовании дифференцированной обработкой внутри двух редакций дополнительных текстов, которые следуют за рассказом об исламизации, а также специфичным генеалогическим «предупреждением», прибавленным к трем спискам «Неозаглавленной» редакции, которое, однако, отсутствует в списках «Названной» редакции (см. ниже по обоим вопросам).

В-пятых, в отношении «текстового окружения» списки «Неозаглавленной» редакции обычно сопровождаются двумя другими текстами, тесно связанными с суфийской традицией, восходящей к Исмāʻйлу Ата. Эти два текста не переписываются вместе со списками «Названной» редакции. Один из них – тюркоязычный трактат «Мир'āт ал-қулӯб», приписываемый Ҫӯфй Муҳаммаду Дāнишманду, ученику Аҳмада Йасавй, через которых обоих проходит цепь суфийской преемственности Исмāʻйла Ата. Эта работа предшествует двум спискам «Неозаглавленной» редакции, и она не обнаружена вместе ни с одним из списков «Названной» редакции[6]. Второй текст – тюркоязычная суфийская работа, приписываемая самому Исмāʻйлу Ата. Она

[6] Издание этого текста, основанное исключительно на одной упомянутой ниже рукописи Уппсалы (т. е. без обращения к его ташкентским спискам), было осуществлено Неджетом Тосуном: Tosun Necdet. Yesevîliğin İlk Dönemine âid bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb // *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (Temmuz-Aralık 1997), pp. 41-85.

обнаружена во всех трех списках, содержащих «Неозаглавленную» редакцию, однако она не находится вместе с «Ḫадӣқат ал-ʿāрифӣн» (за исключением фрагмента, обнаруженного в одном-единственном списке). Этот тюркоязычный трактат появляется в качестве последнего из нескольких дополнительных текстов, приложенных к нескольким спискам работы Исḫāқа Ḫʷāджа. Рассматриваемый здесь рассказ является первым в среде этих дополнительных текстов, которые будут анализированы более подробно ниже, сразу же после представления корпуса рукописей и краткого обсуждения проблем, порожденных этими двумя редакциями, для показа соответствующих достоинств списков для составления критического текста рассказа.

Лишь некоторые из списков работы Исḫāқа Ḫʷāджа были удостоены кратких заметок, не говоря уже о более существенном внимании со стороны исследователей. Один список фрагментарной версии работы Исḫāқа Ḫʷāджа сохранился в Уппсале (Uppsala, Швеция) и был описан уже в 1930 году[7]. На основе этого описания в каталоге работа была упомянута в статье для энциклопедии М. Фуадом Кёпрюлю (M. Fuad Köprülü) в 1950 г.[8] и Х. Ф. Хофманом (H. F. Hofman) в его обзоре чагатайско-тюркской литературы, изданном в 1969 году[9]. Рукопись Уппсалы, которая не содержит рассматриваемого здесь рассказа, можно воспринимать в качестве единственного списка, представляющего «Третью» редакцию работы[10]. Другая рукопись, содержащая древний

[7] Zetterstéen K. V. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala*, I. Uppsala, 1930, pp. 307-308, No. 472, pt. 16: рукопись Nov. 380, лл. 177ᵃ-218ᵇ, очевидно, переписана в первой половине XIX века.

[8] Köprülü, M. Fuad. Ahmed Yesevî // *İslam Ansiklopedisi*, I [1950], cc. 210-215 [с. 212].

[9] Hofman H. F. *Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey*; Section III (Chaghatai), Part I (Authors); 6 томов в 2 книгах. Utrecht, 1969 (в дальнейшем – «Hofman»), III, pp. 316-318.

[10] Ее введение обещает лишь четыре главы (однако рукопись содержит только три), но в остальном отражает версию, обнаруженную в «Неозаглавленной» редакции, называя работу просто «Рисāла» Исḫāқа Ḫʷāджа. Текст работы в рукописи Уппсалы расположен среди остальных текстов (рассказы Ḫакӣма Ата, извлечения из йасавийской агиографии XVII в. «Ламаḫāт мин нафаḫāт ал-қудс» и т. д.), что в основном совсем не похоже на те списки, которые обнаруживаются обычно в сочетании с работой Исḫāқа Ḫʷāджа.

и важный кабульский список, была исследована Зеки Валиди Тоганом (Zeki Velidî Togan; очевидно, в 1920-х годах)[11]. Она была им упомянута в его публикациях 1946 г. и 1972 г. (посмертно)[12]. Все остальные известные списки версий работы Исḥāḳa Ẋʷāджа хранятся в Ташкенте, и ни один из них не был описан в опубликованном каталоге фонда.

**Кабульская рукопись** имеет исключительное значение. Она содержит «Озаглавленную» редакцию. Ясно, что это самый старый список любой из всех версий работы Исḥāḳa Ẋʷāджа. Она хранится в Национальном архиве Афганистана (Аршīф-и Миллī-йи Афғāнистāн). Рукопись включает в себя текст «Ḥадīḳат ал-'āрифīн» на полях (на

---

Однако он в дальнейшем является параллельным «Неозаглавленной» редакции в следовании в рукописи сразу после текста «Мир'āт ал-ḳулӯб» (лл. 158[6]-177[a]), о нем см. ниже. Обращение к рукописи Уппсалы (через ее микрофильм), а также изучение рукописей № 252 и 3004 (см. ниже) в Ташкенте в 1984 г. обеспечили основу для неопубликованного доклада (Devin DeWeese, "Turkic Sources on the Early Yasavīyah"), посвященного работе Исḥāḳa Ẋʷāджа и «Мир'āт ал-ḳулӯб» (представлен на Второй Международной тюркологической конференции, состоявшейся в г. Блумингтоне, штат Индиана в мае 1987 г.) и для статьи: DeWeese, "Yasavian Legends".

[11] Аḥмад Зекī Валīдī (позже Заки Валиди Тоган) находился в Кабуле с конца апреля до конца сентября 1923 г., сразу же после своего отъезда из советской Центральной Азии и кратковременного пребывания в Иране. В Кабуле наряду со своей политической деятельностью он проводил научные исследования в местных собраниях рукописей. Этот период описан в его воспоминаниях (однако без конкретного упоминания рассматриваемой здесь рукописи), см.: Zeki Velidi Togan. *Hâtıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri.* Istanbul: Hikmet Gazetecilik/Tan Matbaası, 1969, cc. 486-515; см. также перевод этих воспоминаний на русском языке: *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания: Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру / Перевод В. Б. Феоновой. Москва, 1997, сс. 386-411.

[12] Очевидно, первое печатное обращение Тогана к «Ḥадīḳат ал-'āрифīн» состоялось в 1946 г. в его «Введении в общетюркскую историю»: A. Zeki Velidî Togan. *Umumî Türk Tarihine Giriş*, I. 3-е издание. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981 (впервые опубликовано в 1946 г.), с. 497; дальнейшие сведения даются в его *«Oğuz destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili»*. 2-е издание. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1982 [эта работа была среди последних трудов Тогана, и ее первое издание под редакцией Тунджера Байкара (Tuncer Baykara) вышло посмертно в 1972 г.], сс. 81 (n. 5a), 104-105 (n. 738a), 125.

77 листах) списка известной персоязычной агиографической работы Нӯр ад-дӣна ʻАбд ар-Раḥмāна Джāмӣ «Нафаḥāт ал-унс»[13]. Наличие «Нафаḥāт» Джāмӣ в качестве главного текста в кабульской рукописи дало основание для переписки «Ḥадӣқат ал-ʻāрифӣн»: тюркоязычный текст был, очевидно, записан на полях после того, как переписка «Нафаḥāт» была закончена. Тогда получается, что «Нафаḥāт» был переписан не ранее 883/1478-79 г., когда Джāмӣ закончил свою работу. К сожалению, неизвестно, как скоро после той даты текст «Ḥадӣқат ал-ʻāрифӣн» был переписан. Работа не имеет колофона, прерывается сразу же после рассматриваемого здесь рассказа (первого из нескольких дополнительных текстов, обычно включаемых в состав списков работы Исḥāқа Ḵʷāджа, как это будет показано ниже). Несмотря на это, ряд признаков указывают на то, что рукопись принадлежит XVI в. или даже концу XV века. Почерк в тексте «Нафаḥāт» отличается от почерка «Ḥадӣқат ал-ʻāрифӣн», хотя оба текста были переписаны прекрасным почерком *насḵӣ* («Нафаḥāт» переписано мелким курсивным *насḵӣ*, тюркоязычный текст – несколько более жирным, отчетливым *насḵӣ*). Такой почерк весьма редко встречает-

[13] Кабульская рукопись, Национальный архив Афганистана, № 63/19, pt. 3, лл. 183ᵃ-259ᵃ. Микрофильм копии этой части рукописи был получен благодаря усилиям д-ра ʻĀрифа ʻУсмāна (Ташкент), который, в свою очередь, получил микрофильм от своего друга – ʻАбдуллāха Баḵтāнӣ (ʻAbdullāh Bakhtānī). Рулону микрофильма прилагалась справка от руки, очевидно, скопированная с описания этой рукописи из: Муḥаммад Аʻẓам Афḍалӣ. Фихрист-и нусаḵ-и ḵаṭṭӣ-йи Аршӣф-и Миллӣ-йи Афғāнистāн. Кабул: Қӯмита-йи Даулатӣ-йи Култӯр, 1363/1985. Соответствующий том этой публикации нам не был доступен. Описание констатирует название работы, ее автора («Исḥāқ Ата ибн Исмāʻӣл Ата ибн Шайḵ Ибрāхӣм Ата» здесь были идентифицированы, по иронии судьбы, как нақшбандийские шайḵи), переписку этой работы на полях заключительного раздела «Нафаḥāт» Джāмӣ. Это описание характеризует почерк списка как прекрасный *насḵӣ*. Оно далее отмечает самаркандский тип бумаги, на которой переписана рукопись, испорченность от влаги и неясность некоторых мест. Отмечено, что переписчик и дата переписки неизвестны. Невредимость этой рукописи после многих лет потрясений в Афганистане была подтверждена в ходе визита в Кабул профессором Робертом МакЧесни, Нью-Йоркский университет (Robert McChesney, of New York University), который видел рукопись в ноябре 2006 года.

ся в центральноазиатских рукописях, произведенных после XVI в., и он с большей вероятностью указывает самое позднее на первую половину того века в качестве даты создания этой рукописи. Бумага рукописи, самаркандская, также предлагает, что она была переписана не позднее чем в XVI в. или в начале XVII века.

Орфография рукописи, более убедительный аргумент по сравнению с почерком и бумагой, доказывает в двух планах старинность текста, сохранившегося в кабульском списке. Во-первых, орфография кабульского списка отражает фонологические особенности, которые стали архаизмами в центральноазиатском *тюркӣ* (то есть чагатайском) уже к началу XVI в. Это означает, что Кабульский список, возможно, был переписан с текста, созданного уже в XIV в., когда те орфографические правила еще действовали[14]. Во-вторых, и более шире, в кабульской рукописи гласные отмечены значительно реже, чем это стало обычным правилом в орфографии позднего «стандарт-

[14] Кабульская рукопись сохранила орфографическую передачу интервокальных звуков «*д*» или «*з*» вместо «*й*», например, «*адақ*» или «*азақ*» вместо «*айақ*», «нога» (см. Gerard Clauson. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford: The Clarendon Press, 1972 [здесь и далее: Clauson, *ED*], p. 45), «*қоды*» вместо «*қойы*», «вниз, внизу» [Clauson, *ED*, p. 596]), написание «*с.ф*» вместо «*с.в*» для обозначения «воды», и написание «*эф*» (*алиф, йā', фā'*) вместо «*öй*» (*алиф, вāв, фā'*) для обозначения «дома» (ср. Clauson, *ED*, pp. 3-4); два последних примера позволяют предположить, что Кабульская рукопись была скопирована с того списка, в котором буква «*фā'*», вместе с или без трех точек над ней, была использована для обозначения губно-фрикативного звука «β» (как в «су[β]» и «е[β]»), возможно, действительно для передачи этого звука, но более вероятно просто как орфографический условный знак (использование «*фā'*» с тремя точками было общим явлением в рукописях, переписанных в Центральной Азии в течение XIII и XIV вв., как, например, в самаркандском списке «Муқаддимат ал-адаб» аз-Замаҳшарӣ [о нем см.: Бартольд. Eine Zamaḫšarī-Handschrift mit alttürkischen Glossen // *Islamica*, 2 (1926), S. 1-4, и ее перевод на русский язык: *Бартольд*. Сочинения, VIII, сс. 465-468], в то время как стамбульский список XIV в. тюркоязычного сочинения «Нахдж ал-фарāдӣс», как правило, в аналогичных условиях использует стандартную букву «*фā'*» с одной точкой [например, глагольная форма «sefär» для чагатайского глагола «сев-», любить, и написание «*алиф, йā', фā'*» для передачи «дома»]; о последней работе, цитированной еще в других частях настоящего исследования, см. Hofman, IV, pp. 104-108).

ного» тюркско-чагатайского языка, который, кажется, укрепляется в течение первой половины XV в. под патронажем Тимуридов[15].

Таким образом, получается, что с точки зрения почерка и орфографии сама Кабульская рукопись предшествует потоку тюркских рукописей (списков как самостоятельных работ, так и переводов на чагатайский язык), созданных в XVI в. в Центральной Азии, которые представляют, с одной стороны, орфографические контуры «стандартного» классического чагатайского языка, и с другой стороны, типичный центральноазиатский почерк *наста'лӣқ*. Возможно, самую близкую параллель к орфографии и почерку Кабульской рукописи действительно можно найти в рукописи, переписанной в 761/1360 г., возможно, в Хорезме, содержащей тюркскую дидактическую работу «Нахдж ал-фарāдӣс», который был издан в факсимиле[16]. Ее дата является слишком ранней по отношению к самой Кабульской рукописи, если брать в расчет дату составления «Нафаḥāт» Джāмӣ, однако она весьма близка ко времени, в котором, наиболее вероятно, была составлена работа Исḥāқа Ḵʷāджа. Орфографическое сходство показывает, что Кабульская рукопись, вполне возможно, была переписана с рукописи, датирующейся второй половиной XIV века.

Остальные известные списки обеих редакций работы Исḥāқа Ḵʷāджа в настоящее время хранятся в Институте востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан в Ташкенте. Их бо́льшая часть принадлежит основному фонду Института (ИВРУз-1), однако некоторые из них ранее были частью собрания

[15] В Кабульской рукописи даже суффикс множественного числа «*-лар*», который в «стандартном» чагатайском почти всегда пишется через «*лāм, алиф, рā*'», в Кабульской рукописи часто появляется просто как «*лāм, рā*'», как видно по всему рассматриваемому здесь рассказу (ср. глагольные формы, написанные как «*б.р.дӣ*» вместо «*бāрдӣ*», как «*қ.ч.тӣ*» вместо «*қāчтӣ*» и т. д.).

[16] János Eckmann, ed. *Nehcü'l-feradis, I: Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956); рукопись (фонд Yeni Cami 879 в библиотеке Süleymaniye в Стамбуле) была переписана 6 *джумāдā* I 761/25 марта 1360 г. Муḥаммадом ибн Муḥаммадом ибн Ḵусрау ал-Ḵʷāразмӣ (сс. 443-444), хорезмийцем, который, однако, в первой половине XV в. находился в Египте (см. с. IV). Почерк, использованный в этой рукописи, также напоминает *насḥӣ*, как и в Кабульском списке «Ḥадӣқат ал-'āрифӣн», однако в отличие от него текст «Нахдж ал-фарāдӣс» полностью огласован с использованием знаков «*ḥаракāты*».

ныне несуществующего Института рукописей (он был основан в 1978 г. Ҳамӣдом Сулаймӑновым, однако был ликвидирован в 1998 г.). Последнее собрание теперь называется в качестве «Третьего фонда» в составе Института востоковедения (ИВРУз-3).

Пять списков, все из фонда ИВРУз-1, однозначно сохранили версии «Названной» редакции. Из них только два датированы, однако остальные три, кажется, также принадлежат XIX веку. Упомянутые ниже первые два списка содержат в себе текст рассматриваемого здесь рассказа. Третий список содержит только часть текста этого рассказа. Последние два списка не содержат ничего из этого рассказа (для ясности списки, содержащие как минимум часть рассказа, ниже отмечены звездочкой).

*** Рукопись ИВРУз-1, № 11838**: 141 лл. (лл. $01^{б}$-$140^{б}$); с вставленными листами (один форзацлист в начале и два нахзацлиста в конце); датирована 1259/1843-44 годом (л. $132^{а}$). Местная кустарная бумага кремового цвета (24.5 x 14.7 см; текст 16 x 9 см); 15 строк на листе; почерк – *наста'лӣқ*. Текст написан черными чернилами; заголовки и названия – красными чернилами, имеются надчеркивания красным. Имеются отметки владельцев. Переплет: местной кустарной работы, крышки переплета покрыты зеленым лаком с штамповками (на его обеих обложках оттиснут черный медальон [*тӯрандж*] с красными подвесками); обе обложки обрамлены линиями по краям; подкладка переплета – из кожи.

Рукопись 11838 содержит особую версию «Названной» редакции работы с признаками обширных сокращений и других изменений как в содержании, так и в языке. Хотя она кажется по большому счету сокращенной редакцией, но в некоторых случаях включает в себя материал, находящийся в «Неозаглавленной» редакции. Она имеет также отличия среди списков обеих редакций работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа в части дополнительных текстов, приложенных к этой работе[17]. Для

[17] В дополнение к некоторым из «стандартных» приложений, встречающихся в других списках работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа (см. ниже), рукопись 11838 включает в себя также в конце два небольших раздела, которые отсутствуют в остальных списках: 1) краткий текст под заголовком «Дар байāн-и пӣрāн-и ирāдат», воспроизводящий цепь духовной преемственности (*силсила*) йасавийского наставника XVI в. Қāсим Шайҳа (лл. $139^{б}$-$140^{а}$) и 2) раздел, определяющий предполагаемую принадлежность к племенам (т. е. внутри

рассматриваемого здесь рассказа версия рукописи 11838 необычна тем, что хотя она и содержит существенные изменения, в то же время рукопись сохранила, похоже, «первоначальные формы» некоторых топонимов.

* **Рукопись ИВРУз-3, № 3637**: 214 лл. (лл. 1$^{б}$-214$^{б}$); с вставленными листами (два форзацлиста и один нахзацлист); датирована 1269/1852-53 годом (лл. 207$^{а}$, 214$^{б}$). Она переписана Ра'йс Ҳ$^{в}$āджа ибн ʻAẓамат Ҳ$^{в}$āджа (л. 207$^{а}$); местная кустарная бумага кремового цвета (21 x 13 см; текст 14 x 7 см); края бумаги потемнели; 13 строк на листе; почерк – *наста'лīқ*. Текст переписан черными чернилами; заголовки, ключевые слова – красными. Имеются отметки владельцев («рукопись принадлежит потомкам его величества святого Исмā'īла Ата, да будет ему милость [Аллāха!]» [*ṣāḥиб-и китāб аулāд-и джанāб-и ḥадрат-и бузург Исмā'īл Ата, ʻалайхи раḥма* (так)], л. 1$^{б}$). На вставленных листах имеются отрывки стихов на *тюркī* (лл. 01$^{а}$-02$^{б}$) и на персидском языке (л. 215$^{а}$). Переплет: местной работы, крышки переплета покрыты лаком красного, желтого и черного цветов с штамповками (на обеих его обложках оттиснут черный медальон [*тӯрандж*] с под-

племенного союза узбеков) целого ряда шайḫов, часть которых – хорошо известные, другая – неизвестные. Раздел носит заголовок «Дар байāн-и асāмīйи бузургāн-и узбакīйа» (л. 140$^{а-б}$). Эти два текста также появляются вместе в другой рукописи из фонда того же института – ИВРУз-1, № 12870/II (лл. 88$^{а}$-89$^{а}$), причем второй текст (идущий в данном списке под заголовком «Ṭарīқа-йи бузургāн-и узбак-нāма») в этом случае сопровождается легендой о происхождении узбеков при участии «92 племен» (такая легенда отсутствует в рукописи 11838). Это одна из нескольких особенностей, по которым рукопись № 11838 отличается от большинства других списков работы Исḫāқа Ҳ$^{в}$āджа, что будет рассмотрено ниже. Содержание работы уже было описано на основе одного этого списка (без рассмотрения двух ее основных редакций): Necdet Tosun. *Türkistan Dervişlerinden Yadigâr: Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufî Eserler*. Istanbul: İnsan Yayınları, 2011, cc. 38-47. Как отмечается в этой публикации, текст для издания на современной турецкой графике на основе рукописи 11838 был подготовлен в 2010 г. Эсхабилом Бозкуртом (Eshabil Bozkurt) в его диссертации для защиты в Университете Фатих в Стамбуле. Работа над настоящим томом дала понять, что текст рукописи 11838 является самым далеким от старинной кабульской рукописи среди всех известных списков работы Исḫāқа Ҳ$^{в}$āджа.

весками и датой – 1269/1853-54 г.); обе обложки обрамлены линиями по краям; подкладка переплета – из кожи. Согласно печати «Ташкнига» на л. 214[б], книга приобретена в букинистическом магазине № 13 «Горкниготорга» за цену 75 рублей в июне 1982 года.

Этот список, как и рукопись 12387 (см. ниже), начинается в том же самом месте, которое соответствует «второй *басмале*» рукописи 11838. Хотя орфография этого списка отличается от той, что имеется в рукописи 11838, формы имен собственных рассматриваемого здесь рассказа в общем соответствуют тем, которые даны в рукописи 11838.

*** Рукопись ИВРУз-1, № 11941**: 144 лл. (лл. 1[б]-144[б]); не датирована, но может быть приписана к XIX в.; местная кустарная бумага кремового цвета с признаками местной реставрации (24 x 14.5 см; текст 16 x 9 см); 15 строк на листе; почерк – *наста'лӣқ*. Текст переписан черными чернилами, заголовки и имена – красными, встречаются редкие надчеркивания красным. Имеются заметки владельцев рукописи. Переплет: современной работы[18].

Рукопись 11941 представляет версию «Ḥадӣқат ал-'ārифӣн», почти идентичную с той, что в рукописи 11838 (ее начало на л. 1[б] соответствует началу в рукописи 11838). Однако текст прерывается в середине рассматриваемого здесь рассказа, и в ней отсутствуют полностью остальные дополнительные тексты.

**Рукопись ИВРУз-1, № 12387**: 169 лл. (лл. 1[б]-169[б]); с вставленными листами (один форзацлист в начале и три нахзацлиста в конце); не датирована, однако можно приписать к XIX в.; бумага – местная

[18] Позднее в начало рукописи было подшито семь листов, содержащих фрагменты из другого произведения. Они также содержат заметку, идентифицирующую работу и предписывающую, чтобы рукопись бережно хранили, «ибо нет ее (работы) остальных списков» (*чӯнкӣ бāшқā нӯсқаси йоқ*). На титульном листе имеется другая заметка тем же почерком, идентифицирующая владельца, 66-летнего 'Йсӣева Ҳабӣф-ҳāджжӣ ӯғлӣ (т.е., 'Йсāев Ҳабӣб-ҳāджжӣ ӯғлӣ), записан его домашний адрес: Ташкент, Октябрский район, 1-маҳалля Аҳӯнгӯзар [*sic*], номер дома 14. Эта заметка подтверждает, что 10 кг. (*кӣлā*) риса были отданы взамен изготовлению современного переплета, и что сама книга была куплена за 50 кг. риса (заметка была сделана неким Шукӯром 'Абдуллāевым 10 сентября 1962 г., где он просит благословения Аллāха за 'Йсӣева за то, что он сумел сохранить рукопись в хорошем состоянии).

кустарная, кремового цвета, заметны признаки местной реставрации (20 x 13 см; текст 13.5 x 6.5 см); почерк – *наста'лӣқ*; 15 строк на листе; текст переписан черными чернилами, заглавия и ключевые имена – красными, текст взят в красные рамки; содержит стихи (*ҳикматы*), приписываемые Аҳмаду Йасавӣ на л. 1[а] и на полях. Переплет: местный, кустарный, коричневого цвета, работа Муллā Йолдаша *саҳҳāфа*, изготовлен в 1287/1870–71 году.

Рукопись 12387 представляет версию главной работы, очень похожую на ту, что находится в рукописи 3637. Она отличается в орфографическом плане, хотя (обычное слово «*атāм*», то есть «мой отец», написано «*ат.м*», например) по дате кажется очень поздней. Рукопись имеет дефект в конце: отсутствуют несколько строк в конце главной работы, а также рассматриваемый здесь рассказ и другие дополнительные тексты полностью.

**Рукопись ИВРУз-1, № 13074**: 107 лл. (лл. 67[б]-173[б]); не датирована, может быть атрибутирована к XIX в.; бумага – местная кустарная, кремового цвета (26 x 16 см; текст 18.5 x 8.5 см); почерк – *наста'лӣқ*; 19 строк на листе; текст написан черными чернилами. Рукопись переписана неким Устрӯшанӣ в городе Туркестāн в здании *мадраса* Шайҳ Бадал-дāдҳ[в]āх, расположенном вблизи мавзолея Ҳ[в]āджа Аҳмада Йасавӣ (л. 173[б]). Переплет: местной работы, картонный, черного цвета; работы Муллā Муҳаммад-Фāрӯқа *саҳҳāфа*, изготовлен в 1271/1854-55 году. Рукопись содержит еще две других работы: вначале идет тюркоязычная «Туҳфа-йи қāдирӣйа», составленная Абӯл-Ма'āлӣ Муҳаммадом 'Ивад-аллāхом (лл. 1[а]-64[а]); а затем следует вторая, краткая, анонимная тюркоязычная работа по интерпретации сновидений под названием «Та'бӣр-нāма-йи Йӯсуф 'алайхи-с-салāм» (лл. 64[а]-66[а]).

Текст «Ҳадӣқат ал-'āрифӣн» занимает лл. 67[б]-173[б], а колофон на л. 173[б] означает конец главной работы. В рукописи отсутствуют рассматриваемый здесь рассказ и все дополнительные тексты.

**Рукопись ИВРУз-1, № 3853**: 135 лл. (лл. 1[а]-135[б]); с вставленными листами (по одному форзацлисту в начале и нахзацлисту в конце); также не датирована, атрибутируется XIX веком. Бумага – местная кустарная, кремового цвета со следами восточной реставрации (20.5

х 14 см; текст 12.5 х 7 см); почерк – *наста'лӣқ*; 13 строк на листе; текст написан черными чернилами, заглавия, ключевые имена – красными; имеются отметки владельца: Набӣ Ҳ$^{в}$āн-Дāмуллā ибн Ҳ$^{в}$āджа Муҳаммад-'Алӣ (л. 23$^{а}$). Переплет: местный, кустарный, картонный, бесцветный; на обеих крышках оттиснут медальон (*тӯрандж*) с подвесками; работа Муллā Муҳаммад-Ҳāджжӣ *ṣаҳҳāфа*, изготовлен в 1283/1866-67 году.

Список имеет дефекты в начале и конце: он содержит конец 4-й главы, главы 5–10 и начало 11-й главы. Таким образом, в данном списке отсутствует та часть, в которой могло фигурировать название сочинения. Требуется более тщательное исследование для его правильной классификации. Однако в любом случае в нем полностью отсутствуют дополнительные тексты.

«Неозаглавленная» редакция работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, существенно более полная, чем все версии «Названной» редакции, обнаружена в двух рукописях XIX в., хранившихся ранее в Институте рукописей. Скорее всего, третья рукопись того же собрания старше, однако она дефектна в начале и также представляет «Неозаглавленную» редакцию.

*** Рукопись ИВРУз-3, № 3004**: 206 лл. (вместе с тюркским сочинением «Мир'āт ал-қулӯб», приписываемым Ṣӯфӣ Муҳаммаду Дāнишманду, лл. 1$^{б}$-17$^{а}$; и с работой Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, включая дополнительные тексты, лл. 17$^{б}$-205$^{а}$); с вставленными листами (два форзацлиста в начале и один нахзацлист в конце); датирована 1252/1836-37 годом (лл. 17$^{а}$, 205$^{а}$). Как правило, на каждом десятом листе была проставлена пагинация, и пропуск пагинаций в двух случаях потребовал добавления нами для непагинированных листов обозначений 69А и 129А. Местная кустарная бумага кремового цвета (21 х 13.5 см; текст 14.9 х 8.5 см); 15 строк на листе; почерк – *наста'лӣқ*; текст написан черными чернилами, заголовки – красными; имена и некоторые ключевые слова надчеркнуты красными чернилами. Конец рукописи был поврежден из-за влаги. Содержит заметки владельцев. Переплет: обложки покрыты зеленым лаком, работы Муллā Нийāз-Бāқӣ, изготовлен в 1251/1835-36 году [*sic*]. На обеих обложках оттиснут медальон (*тӯрандж*) с красными подвесками; обложки покрыты линиями по краям; подкладка переплета – из кожи. Имя владельца, Муллā Абрāра Ҳ$^{в}$āджа, записано на л. 01$^{а}$ («*īн китāб аз мулк-и муллā*

*Абрāр Хᵛāджа*»); на втором форзацлисте появляется выдержка из персоязычного трактата «Канз ас-сāликӣн», написанная в 1257/1841-42 году (л. 02ᵃ). Согласно оттиску печати «Ташкнига», находящемуся на л. 206ᵇ, рукопись была приобретена в магазине букинистической книги г. Ташкента № 13 за сумму 200 рублей 4 января 1981 года. Очевидно, рукопись была переписана потомком Исмāʻӣла Ата[19].

*** Рукопись ИВРУз-3, № 2851**: 276 лл. (также включает в себя «Мир'āт ал-қулӯб», лл. 01ᵇ-21ᵃ; текст работы Исҳāқа Хᵛāджа вместе с дополнительными текстами, лл. 21ᵃ-276ᵃ), с вставленными листами (один форзац- и один нахзацлист). Рукопись была переписана в 1284/1867 г. потомком Исмāʻӣла Ата, проживавшим в квартале Ташкента – «Сӯзӯк Ата» (см. внизу); непагинированный лист (л. 181А)

[19] Переписчик не идентифицирует себя, но, судя по краткому персоязычному генеалогическому тексту, находящемуся на л. 206ᵃ (под заголовком «Наҫаб-нāма-йи [*sic*] ҳаḍрат-и Исмāʻӣл Ата аст»), он (или владелец списка, может быть, Абрāр Хᵛāджа) претендовал на происхождение от девятого сына Исмāʻӣла Ата, Ҳāджжӣ Шайҳа, из числа 18 сыновей Исмāʻӣла Ата, список которых приведен в этом и других списках. Его имя находится среди перечисленных в кратком дополнительном тексте (см. ниже дополнительные тексты, обнаруженные в списках работы Исҳāқа Хᵛāджа); генеалогия, находящаяся в рукописи 3004, соответствует той, которая имеется в рукописи 2851, вплоть до седьмого колена, но в восьмом колене после Исмāʻӣла Ата она обрывается на перечислении двух из трех лиц, упомянутых в соответствующем месте в рукописи 2851 (в этом списке генеалогия доведена еще через три поколения до переписчика, который закончил эту рукопись в 1284/1867 году. Он принадлежал 11-му колену после Исмāʻӣла Ата. Предположительно 30 с лишним лет, разделяющие даты переписки двух рукописей, являются недостаточными для охвата всех представителей трех дополнительных колен. Итак, генеалогический текст в рукописи 3004 остался просто незавершенным). Рукопись 3004, как и рукописи 2851 и 252, включает в себя «предупреждение», намекающее на предъявление ложных претензий на происхождение от Исмāʻӣла Ата, сопровождаемое списком имен его 18 сыновей и 15 дочерей (см. ниже). Оно далее рекомендует изготовить такую копию и хранить ее в семях, связанных в генеалогическом отношении с Исмāʻӣлом Ата (рукопись 11838, содержащая список «Названной» редакции, которая, кажется, была отредактирована при помощи «Неозаглавленной» редакции, включает в себя списки имен его сыновей и дочерей, однако опускает вышеприведенное «предупреждение»).

появляется между лл. 181 и 182. Бумага местная, кустарная, кремового цвета (20 x 12.5 см; текст 14 x 7.8 см); края бумаги потемнели; заметны признаки местной реставрации; почерк – *наста'лӣқ*. 15 строк на листе. Чернила – черные. Заглавия выделены киноварью. Имена и некоторые слова надчеркнуты красным. Переплет: картонный, зеленого цвета. На обеих крышках – тисненый медальон (*тӯрандж*) с подвесками и растительным орнаментом. Крышки обрамлены по краям тиснеными линиями. Имя одного из владельцев книги едва просматривается на л. 01[а]. На л. 276[а] имеется оттиск печати «Ташкнига», указывающий на покупку книги в сентябре 1973 г. в магазине букинистической книги № 13 за цену 50 рублей.

На л. 276[а] переписчик идентифицирует себя как Саййид Акрам Ҳ[в]āджа, сын Шāха Йӯсуфа Ӣшāна покойного (дается его генеалогия от девятого сына Исмā'ӣла Ата, лл. 275[б]-276[а]) и подтверждает, что он закончил рукопись «в местности Сӯзӯқ Ата» в субботу, 23 *муҳаррама* 1284/27 мая 1867 г. (в понедельник согласно стандартным правилам по переводу дат). На л. 01[а] перед началом главных текстов находятся несколько примечаний и комментариев, включающие в себя: краткие объяснения, дающие персидские эквиваленты для нескольких тюркских слов; примечание, идентифицирующее рукопись как «Манāқиб-и қуṭб ал-ақṭāб джанāб-и ҳаḍрат-и Исмā'ӣл Ата» (выражение «Муҳаммад ибн ал-Ҳанафӣйа» вычеркнуто перед словом «Исмā'ӣл Ата»); подтверждение того, что «счастливая жизнь святого Исмā'ӣла Ата достигла 120 [лет]»; еще одна идентификация рукописи в качестве «Манāқиб-и Қāдирӣйа» [!]; строка персоязычного стиха; заметка на персидском языке, идентифицирующая рукопись в качестве «наследства» некоего Раҳӣма Бāйа, продавца овощей в квартале «Сӯзӯқ Ата» в Ташкенте, предназначенного для его сына по имени Ҳāл-Муҳаммад (*ӣн китāб-и манāқиб амāнат-и Раҳӣм Бāй сабзӣфурӯш дар Тāшканд дар маҳалла-йи Сӯзӯқ Ата 'алайхи-р-раҳма; нāм-и писараш Ҳāл Муҳаммад, бāйад расад амāнат*).

Тексты в рукописях 3004 и 2851 почти идентичны.

**Рукопись ИВРУз-3, № 252**: 94 лл. (лл. 1[а]-94[б]); датирована воскресеньем, 17 *рабӣ'* II 1103/7 января 1692 г. (л. 94[б]), в понедельник согласно стандартным правилам по переводу дат. Местная кустарная бумага кремового цвета, с признаками местной реставрации; ее края стемнели от порчи влагой; края листов 2–5 и 94 порваны (23 x 17.2 см;

текст 17.5 х 15 см); 23 строки на листе; почерк – *наста'лӣқ*. Текст написан черными чернилами, заголовки – красными; имена и некоторые ключевые слова надчеркнуты красными чернилами. Рукопись содержит отметки владельцев. Переписчик – Ҳ$^{в}$āджа Йа'қӯб ибн Ҳ$^{в}$āджа Исмā'ӣл (л. 88$^{а}$); генеалогия автора, идущая через Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, находится на лл. 87$^{б}$-88$^{а}$. Переплет: крышки покрыты коричневатой кожей; на обеих крышках оттиснут медальон (*тӯрандж*) с подвесками и цветочным украшением; крышки обрамлены линиями по краям.

Рукопись дефектна в начале: текст работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа начинается на л. 1$^{а}$ сразу со середины 2-й главы (заглавие 3-й главы [соответствующее л. 42$^{б}$ в рукописи 3004] появляется уже на л. 1$^{б}$, свидетельствуя, что вся первая глава и бо́льшая часть второй главы отсутствуют). Рукопись 252, таким образом, имеет дефект в начале работы, в котором, возможно, было приведено название. Место этого списка среди редакций работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, таким образом, в целом остается неясным, что будет показано ниже. Скорее всего, рукопись представляет «Неозаглавленную» редакцию. Рукопись 252 была переписана потомком Исмā'ӣла Ата, который дает свою генеалогию. Данный список включает в себя полный набор дополнительных текстов, что наличествует только в списках «Неозаглавленной» редакции. В нем также имеется «предупреждение», намекающее на предъявление ложных претензий на происхождение от Исмā'ӣла Ата, следующее вслед за списками имен его 18 сыновей и 15 дочерей, как они даны и в рукописях 3004 и 2851. Если учитывать дефект текста в начале данного списка, то можно предположить, что сочинение «Мир'āт ал-қулӯб» предшествовало работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа в нем точно так же, как и в рукописях 3004 и 2851, однако оно было утеряно вместе с первой частью рукописи. В любом случае, это сочинение не обнаружено в данном списке.

* * *

Таким образом, в целом ташкентское собрание хранит, по крайней мере, три значимых списка, содержащие «Неозаглавленную» редакцию (рукописи 252, 3004 и 2851), раннюю рукопись конца XVII в., и как минимум пять списков «Названной» редакции (рукописи 3637, 11838, 11941, 12387, 13074), все, очевидно, с XIX в. (еще предстоит

идентифицировать одну рукопись)[20]. Сами ташкентские списки «Названной» редакции представляют широкое разнообразие: рукописи 11838 и 11941 ясно представляют, по существу, одну и ту же редакцию; одна из них значительно короче рукописи 3637, в то же самое время рукопись 12387 отличается в орфографическом отношении. Все четыре, кроме того, значительно отличаются от самого важного списка «Названной» редакции, а именно от Кабульской рукописи, которая является, в свою очередь, самым старым и самым ценным списком среди всех версий работы Исḥāḳа Ḵʷāджа.

Взаимоотношения между двумя редакциями и, соответственно, их хронология остаются неясными. Краткость текста «Ḥадīḳат ал-ʻāрифīн», отсутствие в нем материала, обнаруженного в «Неозаглавленной» редакции, бросающаяся в глаза более рациональная и систематизированная структура по сравнению с «Неозаглавленной» редакцией, очевидная принадлежность «Неозаглавленной» редакции семейным кругам, связанным с Исмāʻīлом Ата, все это, вероятно, означает, что «Неозаглавленная» редакция больше отражает самую раннюю форму работы. А «Названная» редакция может быть воспринята в качестве сокращения и перекомпановки материала, заимствованного из первоначальной работы. Можно предположить, что «Ḥадīḳат ал-ʻāрифīн» отражает отработанную литературную версию работы Исḥāḳа Ḵʷāджа, основанную на оригинальной версии, сохраненной в пределах семьи Исмāʻīла Ата, но отредактированной, возможно, в целях более широкого распространения в суфийских кругах Йасавīйа, вне рамок общины Исмāʻīл Атā'ī.

С другой стороны, мы можем утверждать, что «Ḥадīḳат ал-ʻāрифīн» являлось оригинальной версией, которая была адаптиро-

[20] Кроме этого, отрывок из пятой главы работы Исḥāḳа Ḵʷāджа, касающийся *зикра*, находится в одной поздней рукописи, хранящейся в Ташкенте. Она также содержит персоязычную и арабскую версии работы, посвященной Аḥмаду Йасавī и приписываемой «Имāму Сығнāḳī» (о нем см.: Tosun, Necdet. Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı // *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (Ocak-Haziran [January-June], 1998), cc. 73-81. Эта публикация представляет один только персоязычный текст, однако взятый из другой рукописи): рукопись ИВРУз-1 № 3386, лл. 93$^{б}$-102$^{б}$, текст находится на полях. Рукопись переписана 14 *рамаḍāна* 1321/4 декабря 1903 года (л. 102$^{б}$). Однако остается невыясненным, какую редакцию работы Исḥāḳа Ḵʷāджа отражает этот отрывок.

вана и распространялась в среде наследственных родов, проходящих через Исмāʻйла Ата, в целях создания более полного семейного трактата (*рисāла*). Даже можно предположить, что разработка «Неозаглавленной» редакции сопровождалась формированием различных семейных групп, утверждающих свое происхождение от Исмāʻйла Ата. Этот процесс, как мы полагаем, начался только в конце XVII века. Старшинство «Названной» редакции также подсказывается, конечно, ранней датой Кабульского списка «Ḫадīқат ал-ʻāрифīн» и, возможно, более ранней датой списка, с которого он был переписан. Если даже «Названная» редакция неоригинальна, тем не менее, ясно, что она наверняка была составлена уже в XIV веке. Мы можем полагать, что открытая ссылка на работу Исḫāқа Ḫʷāджа под названием «Ḫадīқат ал-ʻāрифīн» в йасавийском агиографическом источнике конца XVII в.[21] может свидетельствовать об оригинальности «Названной» редакции, хотя в таком случае один список «Неозаглавленной» редакции должен был быть закончен спустя десятилетие после того, как работа, содержащая эту ссылку, была завершена.

Возможно, наконец, что две основные редакции отражают независимые процессы редактирования, основанные на более раннем и ныне утерянном тексте. В любом случае, неопределенность в вопросе об относительной хронологии этих двух редакций менее существенна для целей настоящего исследования, так как обе редакции включают в себя рассматриваемый здесь рассказ. В отношении рассказа нет сомнений в том, что Кабульская рукопись сохранила самую архаичную версию текста. Однако при обнаружении ее случайных недостатков необходимо обращаться к остальным спискам рассказа. Перед определением достоинств и проблем каждого из его списков мы должны рассмотреть более широкую текстуальную среду, сопутствующую рассказу.

---

[21] *Мауланā Мухаммад Шарīф Буḫāрī*. Ḫуджжат аз-зāкирīн. Санкт-Петербургская рукопись, Институт восточных рукописей Российской Академии наук в Санкт-Петербурге (здесь и далее СПб. ИВР), B3787, лл. 110[б]-205[б] (л. 154[а]); рукопись описана: *Акимушкин О. Ф. и др.* Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (краткий алфавитный каталог). I. Москва: Наука, 1964, с. 152, № в каталоге 1027. Сам автор этой работы был потомком Исмāʻйла Ата (л. 140[б]).

Как уже отмечалось, рассматриваемый здесь рассказ появляется среди нескольких дополнительных текстов, добавленных к концу работы Исḥāḳа Ḫʷāджа в списках обеих редакций. «Неозаглавленная» редакция включает в себя семь отличных текстов, каждый из которых отмечен своим заголовком. «Ḥадīḳат ал-ʻāрифӣн» же включает только шесть текстов (два списка «Названной» редакции, а именно рукописи 13074 и 12387, не содержат ни одного из дополнительных текстов; пока еще неопределенный список, рукопись № 3853, аналогично не содержит ни одного из дополнительных текстов). Дополнительные тексты ниже приведены в том порядке, в котором они обнаруживают расхождения между различными списками.

1) **Нарратив об исламизации**, текст которого здесь представляет главный интерес, отводит ведущую роль предкам Аḥмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата, выделяя фигуру Исḥāḳа Бāба по линии Йасавӣ в качестве руководителя среди них. Поэтому он в некоторых случаях имеет заголовок «Насаб-нāма-йи Исḥāḳ Бāб».

Версия этого рассказа, обнаруженная в рукописях 11838 и 11941, по нескольким параметрам отличается от той, что представлена в Кабульской рукописи, рукописях 252, 3004 и 2851 (например, там, где последние рукописи обращаются к роли анонимного «сулṭāна Ḫʷāразма», рукопись 11838 приписывает его роль «Özбек Сулṭāну»). Различия (и наоборот, относительно близкое сходство текста из самого старого Кабульского списка «Названной» редакции с текстами из рукописей 252, 3004 и 2851) больше поддерживают вывод о том, что рукописи 11838 и 11941 отражают существенное редактирование и перекомпоновку за рамками оригинального текста «Ḥадīḳат ал-ʻāрифӣн».

Этот текст находится в следующих списках обеих редакций:

Кабульская рукопись, лл. 257б-259а (без заголовка)

Рукопись 252, лл. 85б-87а (без заголовка)

Рукопись 3004, лл. 191а-194а (под заголовком «Насаб-нāма-йи Исḥāḳ Бāб»)

Рукопись 2851, лл. 255б-259б (под тем же самым заголовком)

Рукопись 11838, лл. 132б-135б (под заголовком «Насаб-нāма-йи сайиид ал-ʻалавӣ ḥадрат-и Исмāʻӣл Ата»)

Рукопись 11941, лл. 142а-144б (неполный список; под заголовком «Насаб-нāма-йи сāдāт-и ʻалавӣ»)

Рукопись 3637, лл. 208б-213а (без заголовка).

2) **Генеалогия Аḥмада Йасавӣ**, короткий текст, выводящий генеалогию Йасавӣ от Исḥāқа Бāба, обычно имеет заголовок «Насабнāма-йи Ҳ$^{в}$āджа Аḥмад Йасавӣ». Этот раздел встречается в пяти списках:

Рукопись 252, л. 87$^{а}$

Рукопись 3004, л. 194$^{а-б}$

Рукопись 2851, лл. 259$^{б}$-260$^{а}$.

В этих трех списках «Неозаглавленной» редакции родословная прослеживается вне поколения Йасавӣ, через брата Аḥмада Йасавӣ по имени Ҫадр Ҳ$^{в}$āджа Шайҳ, который имел двух сыновей: ʻАбд ал-Малик и Дāнишманд Ҳ$^{в}$āджа. Второй носил *лақаб* [*sic*] «Ӳрӳнг-қӳйлāқӣ». Сын Дāнишманда Ҳ$^{в}$āджа – Сайф ад-дӣн стоит во главе линии «Ӳрӳнг-қӳйлāқӣ», которая является предметом известной группы генеалогических текстов, впервые опубликованной в 1992 году[22]. Эта группа представлена текстами в разделе I второго тома настоящего исследования (сс. 51-81).

Рукопись 11838, л. 136$^{а}$ (заголовок вставляет дополнительные эпитеты перед именем Йасавӣ, и текст в этой версии снова другой, представляя генеалогию, начинающуюся от ʻАлӣ, и включая в своем конце другой заголовок, «Дар байāн-и пӣрāн-и ирāдат», подтверждая, что наставником [*устāд*] Йасавӣ был Ҳидр [очевидно, текст должен был следовать далее, однако оставшаяся часть л. 136$^{а}$ оказалась пустой]).

---

[22] *Сафи ад-дин Орын Қойлақы* [так]. Насаб-нама / издатели Әшірбек Құрбанұлы Муминов и Зікірия Заманханұлы Жандарбеков. Түркістан: Мұра, 1992. Второй список идентичного этому изданному в факсимиле «Насабнāма» недавно был обнаружен в фонде Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз (ИВРУз-4, фонд документов), № 169. «Насаб-нāма» написано на местной кустарной бумаге желтого цвета размером 29.2 x 119.5 см. Текст состоит из 63 строк. Список дефектный: нет начала (отсутствует его значительная часть) и конца, имеются утери также на полях. На обратной стороне списка имеется справка, написанная на русском языке, где текст неизвестным каталогизатором назван «Вақф-нāма» (*Вакуфная грамота*). «Насаб-нāма», связанное с линией «Ӳрӳнг-қӳйлāқӣ», может рассматриваться как самый старший из генеалогических текстов, представленных в томе 2. Такое мнение поддерживается его недавно обнаруженным списком, переписанным в Сибири около 1740 г.; см. издание, перевод и изучение этого текста, включенные Альфридом Бустановым в настоящее издание в качестве приложения.

Рукопись 3637, л. 213[a-б] (с заголовком, подобным в рукописи 11838, и с началом генеалогии от ʻАлӣ); здесь приводится более полный список наставников Йасавӣ, в котором его учитель идентифицирован как «Ḫидр Ата», его шайḫ – Шихāб ад-дӣн Сухравардӣ (приводится его сильно сокращенная *силсила*) и его шайḫ в *ḫалвате* (в созерцательном уединении) – Наджм ад-дӣн Ṭӯсӣ (приводится его более реальная *силсила*).

Генеалогия от ʻАлӣ до отца Исḫāḳа Бāба, данная как в рукописях 3637 и 11838, отличается исключением ʻАбд ал-Джалӣла в качестве связующего звена между ʻАбд ал-Фаттāḥом и ʻАбд ал-Джаббāром, хотя он упомянут в генеалогии, приведенной в рассматриваемом здесь рассказе (эти две рукописи также опускают ʻАбд ал-Джалӣла в следующем тексте – генеалогии Исмāʻӣла Ата).

Кабульская рукопись включает только заголовок «Насаб-нāма-йи Ḫʷāджа Аḥмад Йасавӣ» (л. 259[a]), однако сам текст генеалогии не был записан.

Таким образом, мы не располагаем ни одной версией редакции, носящей название «Ḫадӣḳат ал-ʻāрифӣн», включающей в себя имеющееся во всех списках «Неозаглавленной» редакции рассмотрение генеалогии линии Ӱрӱнг-ḳӯйлāḳӣ, идущей от брата Аḥмада Йасавӣ. Вместо этого два списка «Названной» редакции, кажется, заменяют это повествование рассмотрением суфийских наставников Аḥмада Йасавӣ (они приводят не «стандартное» предание, например, известное из «Рашаḥāт», а другое предание, связывающее Йасавӣ с шайḫами, имеющими *нисбы* Сухравардӣ и Ṭӯсӣ). Такая явная подмена поднимает ряд вопросов, представляющих интерес для истории суфийской традиции Йасавӣйа, к которым, увы, мы не можем обратиться здесь. Аналогично целый спектр генеалогических вопросов, связанных со многими версиями генеалогии Аḥмада Йасавӣ, отраженными в других источниках (главным образом в агиографических сочинениях), датированных XIV–XX веками, за исключением версий, отраженных в работе Исḫāḳа Ḫʷāджа, не могут быть изучены здесь.

3) **Генеалогия Исмāʻӣла Ата** также резюмирует текст, прослеживающий его происхождение от брата Исḫāḳа Бāба – ʻАбд ал-Джалӣла и имеющий заголовок «Насаб-нāма-йи атāм Исмāʻӣл Ата» («Генеалогия моего отца Исмāʻӣла Ата», возможно, намекая таким образом на ее компиляцию самим Исḫāḳом Ḫʷāджа). Этот текст обнаружен в пяти списках:

Рукопись 252, л. 87[a-б]
Рукопись 3004, л. 194[б]
Рукопись 2851, л. 260[a-б]
Рукопись 11838, л. 136[б] (с заголовком «Насаб-нāма-йи ẋāтим ал-аулийā Исмā'īл Ата ибн Ибрāхīм Ата», снова отличаясь от версии в предыдущих списках)
Рукопись 3637, лл. 213[б]-214[a] (соответствует заголовку и версии, находящимся в рукописи 11838).
Версии этой генеалогии, обнаруженные в других работах, намного более редки по сравнению с версиями генеалогии Аẋмада Йасавī.

Следующие три коротких текста, обнаруженные в тех же самых пяти рукописях, встречаются только в составе списков работы Исẋāқа Ẋ[в]āджа, без отголосков в других работах.

4) **Список жен Исмā'īла Ата**, с очень коротким повествованием, объясняющим последовательность его жен и устанавливающим, какие жены были матерями каких именно его сыновей, и носящим заголовок «Фī асāмī-йи азвāдж-и атāм Исмā'īл Ата» (снова, возможно, намекающим на составление этого списка самим Исẋāқом Ẋ[в]āджа):
Рукопись 252, л. 87[б]
Рукопись 3004, лл. 194[б]-195[a]
Рукопись 2851, л. 260[б]
Рукопись 11838, л. 135[б] (без заголовка)
Рукопись 3637, л. 214[a-б] (без заголовка).
Текст в рукописях 3637 и 11838 отличается от того, что дается в остальных рукописях, и эти два списка опускают имя одной жены, упомянутое в остальных текстах.

5) **Список сыновей Исмā'īла Ата**, представляющий только пронумерованную последовательность его 18 сыновей, с заголовком (снова явное смешение арабского, персидского и тюркского языков) «Фī асāмī-йи аулāд-и атāм Исмā'īл Ата»:
Рукопись 252, л. 87[б]
Рукопись 3004, л. 195[a]
Рукопись 2851, лл. 260[б]-261[a]
Рукопись 11838, лл. 136[б]-137[a]
Рукопись 3637, л. 214[б].

В трех списках «Неозаглавленной» редакции титул «шайх̣-за̄да» присваивается почти всем сыновьям. Рукописи 3637 и 11838, списки XIX в. «Названной» редакции, заменяют этот титул просто на «шайх̣» (опять же, возможно, намекая на разработку «Названной» редакции для более широких суфийских кругов, вне наследственных групп, которые, видимо, спонсировали «Неозаглавленную» редакцию).

6) **Список дочерей Исма̄‘йла Ата**, аналогично дающий только пронумерованное перечисление его 15 дочерей с заголовком «Фӣ аса̄мӣ-йи бана̄т-и ата̄м Исма̄‘йл Ата»:

Рукопись 252, л. 87б

Рукопись 3004, л. 195а-б

Рукопись 2851, л. 261а-б

Рукопись 11838, л. 137а

Рукопись 3637, л. 214б; в этой рукописи список дочерей завершается кратким колофоном, который свидетельствует, что эти тексты, подобно основному тексту «Х̣адӣк̣ат ал-‘а̄рифӣн» (который имеет свой самостоятельный колофон [л. 208а]), были переписаны в 1269/1853-54 году.

Вслед за списком дочерей Исма̄‘йла Ата три списка «Неозаглавленной» редакции включают вышеотмеченное краткое «предупреждение», призывающее воздерживаться от предъявления претензий на ложное происхождение от Исма̄‘йла Ата: «Тот, кто [происходит] от этих 15 дочерей или этих 18 сыновей, знай, что ты имеешь благородное происхождение; в противном случае береги себя от неправды и бойся Господа Всевышнего»[23]. Как будто в ответ на это замечание,

[23] Рукопись 252, л. 87б: *хар кимерса̄ бу он беш к̣ыздын ва бу он секиз оғул-дын эрса̄, ра̄ст-насаб озӯнгни билгил; йоқ эрса̄ йалға̄н-дын озунгни сақлағыл, х̣аққ та‘ала̄-дын қорқғыл;* ср. рукопись 3004, л. 195а и рукопись 2851, л. 261б: *хар ким-ӓрсе бу он беш к̣ыздын бу он секиз оғулдын эрсӓнг озӯнгни ра̄ст-насаб билгил; йоқ эрсе йалға̄ндын сақлағыл ва х̣аққ та‘ала̄-дын қорққыл* (в этих списках благословение следует за упомянутыми святыми, за автором или владельцем книги). Такое «предупреждение» отсутствует в рукописи 11838, где сразу за списком дочерей следует заголовок 3-й главы об *ира̄дате*: заголовок явно взят из трактата Исма̄‘йла Ата, однако, как будет отмечено ниже, лишь фрагмент трактата приводится в рукописи 11838.

каждый из переписчиков перечисленных трех рукописей, содержащих «Неозаглавленную» редакцию, добавлял свою генеалогию, идущую от одного из сыновей Исмāʻйла Ата до (или почти до) соответствующего переписчика[24].

7) **Трактат Исмāʻйла Ата** представлен в качестве текста, составленного самим Исмāʻйлом Ата и состоящим из шести глав. Нет свидетельств того, что этот трактат дошел до нас самостоятельно, то есть, вне контекста дополнительных текстов, приложенных к работе Исḫāḳa Ḫᵛāджа. Несомненно, знаменательно, что этот трактат Исмāʻйла Ата обнаружен в своей полноте только в списках «Неозаглавленной» редакции[25] (и находится во всех трех из них):

---

[24] В рукописи 252 генеалогия, идущая от первого сына Исмāʻйла Ата – Исḫāḳa Ḫᵛāджа вплоть до переписчика, следует сразу же за «предупреждением» и предшествует трактату Исмāʻйла Ата. Она написана на тюркском языке и имеет заголовок «Фӣ асāмӣ-йи аулāд-и атāм Ḫᵛāджа Исḫāḳ» (лл. 87ᵇ-88ᵃ). В рукописи 2851 генеалогия идет от девятого сына Исмāʻйла Ата – Ḫāджжӣ Шайḫа вплоть до переписчика, и также она появляется дважды, оба раза на персидском языке: в первом случае сразу за «предупреждением» и перед трактатом Исмāʻйла Ата (л. 262ᵃ), во втором случае снова за трактатом (лл. 275ᵇ-276ᵃ, с заголовком «Насаб-нāма-йи дӣгар-и ḫаḍрат-и Исмāʻйл Ата»). В рукописи 3004 генеалогия следует за трактатом Исмāʻйла Ата (дефектная версия, с ошибочно оформленным заголовком «Наḳаб-нāма-йи [*sic*] ḫаḍрат-и Исмāʻйл Ата-аст» на л. 205ᵇ), однако более полная версия с заголовком «Насаб-нāма-йи ḫаḍрат-и Исмāʻйл Ата-аст» находится на л. 206ᵃ (и, когда она идет от девятого сына и соответствует версии рукописи 2851, тогда обрывается на восьмом колене после Исмāʻйла Ата, тогда как рукопись 2851 доходит до 11-го колена, в котором появляется переписчик). Эти генеалогии показаны на генеалогической диаграмме, следующей за отредактированным текстом рассказа, и в таблицах, представляющих данные из дополнительных генеалогических текстов (№ 2–6). Примечательное в генеалогиях, представленных в этих трех списках «Неозаглавленной» редакции работы Исḫāḳa Ḫᵛāджа, состоит в том, что они вовсе не совпадают ни с одной из генеалогий, идущих от Исмāʻйла Ата в текстах «*насаб-нāма*», представленных в томе 2 настоящего исследования (см. сс. 291-293 и см. Muminov, "Die Qožas," pp. 196-198).

[25] Рукопись 11838, которая, как выше отмечалось, подверглась существенному редактированию и в нее был добавлен материал из «Неозаглавленной» редакции, включает в себя часть третьей главы из этой работы (лл. 137ᵃ-139ᵇ).

Рукопись 252, лл. 88[а]-94[б]
Рукопись 3004, лл. 195[б]-205[а]
Рукопись 2851, лл. 261[б]-275[а].

Хотя по своему характеру этот трактат стоит особняком по отношению к другим дополнительным текстам с их генеалогическим фокусом, тем не менее нет причины полагать, что данный трактат не входил в работу Исḫāḳа Ḫ[в]āджа на ранней фазе ее развития. И действительно в отношении этого текста мы имеем независимое подтверждение его существования во второй половине XVI в., так как он, возможно, был прямым или косвенным источником для краткой заметки об Исмā'īле Ата, сохраненной в кубравийской агиографии того периода[26]. Тем не менее, принимая во внимание содержание этого трактата и отсутствие в нем темы рассматриваемого здесь рассказа и его генеалогических рамок, его текст не был здесь представлен.

Что касается генеалогических текстов, которые следуют за рассказом (и предшествуют трактату Исмā'īла Ата), то их наличие в составе списков, содержащих две редакции, может усилить предположение о том, что они действительно были первоначально компонентами работы Исḫāḳа Ḫ[в]āджа. В то же самое время наличие этих текстов, в первую очередь в списках «Неозаглавленной» редакции, повышает ценность этих рукописей, так как Кабульская рукопись, подтверждая вероятность древности, по крайней мере, двух из этих текстов, включает в себя только первый из них в полном объеме. А рукопись 252, скорее всего, отражающая «Названную» редакцию, таким образом, является нашим самым ранним списком среди остальных дополнительных текстов. Тем не менее ясно, что за исключением самого рас-

---

Далее она включает в себя, как уже отмечалось выше, два дополнительных текста, которые, как правило, не встречаются вместе с работой Исḫāḳа Ḫ[в]āджа, а именно краткую цепь (*силсила*) Ḳāсима Шайḫа, а также копию списка различных центральноазиатских святых с указанием их племенной принадлежности.

[26] Рийāḍ ал-аулийā. Рукопись Calcutta ASB Curzon No. 704, л. 50[б]/94[б]; об этой работе см.: Devin DeWeese. The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia // *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), pp. 45-83; DeWeese. Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions // *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications/School of Oriental and African Studies, 1992; перепечатано как *The Heritage of Sufism*, vol. II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* [Oxford: Oneworld Publications, 1999]), pp. 121-158.

сказа ни один из дополнительных текстов не присутствует в ранней Кабульской рукописи. Они появляются только в рукописи 252 в конце XVII в., а в списках обеих редакций – в XIX веке.

Это имеет особое значение в отношении генеалогического материала, который присутствует в большинстве этих дополнительных текстов. С одной стороны, у нас не сохранилась письменная фиксация текста, которая могла быть сопоставима по древности с версией рассказа, приведенной в Кабульской рукописи, ни в отношении основных генеалогических структур и связей, отраженных в этих текстах, или ни в отношении конкретных форм имен, присвоенных предкам Аḥмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата, или женам, сыновям, дочерям Исмāʻӣла Ата. Таким образом, отсутствие этих текстов в древней Кабульской рукописи служит основанием для различной трактовки того материала, который они включают. С другой стороны, генеалогическая сосредоточенность этих текстов имеет некоторую связанность с текущим моментом и значимость в отношении традиций, рассмотренных здесь, как это отражено в текстах, опубликованных в томе 2 настоящего исследования. Даже в том случае, если конкретные имена или связи, имеющиеся в этих текстах, были введены в работу Исḥāḳа Ḫᵛāджа в части рассматриваемого здесь рассказа только в конце XVII в., или даже позже, тем не менее, они представляют интерес для сравнения с элементами генеалогических презентаций, включенных в различные «Насаб-нāма» XIX–XXI веков[27].

Соответственно, материал, находящийся в этих текстах, будет дан в форме таблиц вслед за отредактированным текстом рассказа (версия рукописи 252 взята в качестве основы для проведения сравнения).

Что же касается самого рассказа, то становится очевидным, что Кабульская рукопись, содержащая «Ḫадӣḳат ал-ʻāрифӣн», имеет особую значимость, поскольку она самый старый список из всех версий этого произведения. Ее относительная близость к «оригинальному» тексту подтверждена не только возрастом рукописи, но и ее архаичным языком, сохранившейся в ней часто нетипичной орфографией. Все остальные списки «Ḫадӣḳат ал-ʻāрифӣн» (рукописи 11838,

[27] См., например, том 2, сс. 292-293, своды генеалогий, связанных с Исмāʻӣлом Ата, в которых имена некоторых из его сыновей относятся к самостоятельным ответвлениям в генеалогиях, сохранившихся среди группы *қожа* Дӣвāна (или Дуана).

11941, 12387 и 3637) содержат тексты, которые были подвергнуты существенному редактированию и изменениям по части языка и содержания. И ни один из них не может быть использован в качестве предпочтительной основы для восстановления первоначального текста «Названной» редакции. Хотя в некоторых отношениях (включая специфические чтения топонимов из рассказа об исламизации) рукопись 11838 сохранила старый материал, однако произведенное ее существенное редактирование означает, что этот список не может быть взят в качестве текста, добротно представляющего «оригинал» «Ḫадīқат ал-ʻāрифӣн», невзирая на то что в предыдущих исследованиях было уделено относительно больше внимания рукописи 11838 (на самом деле по части текста рассказа рукопись 3637 содержит текст, гораздо более близкий к версии в Кабульской рукописи, чем рукопись 11838). Тем не менее рукопись 11838 и другие списки XIX в. «Названной» редакции представляют интерес с точки зрения использования, адаптации и обновления ее текста, поскольку сам факт их производства в течение XIX в., а также, в частности, их адаптации и языковой модернизации показывает, что работа Исḫāқа Ḫᵛāджа попрежнему высоко ценилась в некоторых суфийских кругах. Однако степень их полезности в этом направлении уменьшается из-за практически полного отсутствия информации об историческом контексте их производства и конкретных суфийских кругах, которые сохраняли и адаптировали эту работу.

Что же касается «Неозаглавленной» редакции, то рукописи 3004 и 2851 отражают, по существу, тот же самый текст и ту же степень модернизации. Они были в конце концов переписаны в рамках тех же семейных традиций, только около тридцати лет спустя. В связи с тем, что утеряно начало в рукописи 252, а также текст покороче отражен в «Названной» редакции, рукописи 3004 и 2851 представляют собой самые длинные и наиболее полные версии работы Исḫāқа Ḫᵛāджа из всего, что мы имеем (еще следует заметить, что рукопись 3004 – постарше и намного аккуратнее переписана, чем рукопись 2851). Однако рукопись 252, следующий старший датированный список среди всех версий работы Исḫāқа Ḫᵛāджа, имеет опять-таки особое значение: хотя формально она вместе с рукописями 3004 и 2851 является списком «Неозаглавленной» редакции, однако ее язык подвергнут существенно меньше модернизации, чем это имеется в рукописях 3004 и 2851 (или в списках XIX в. «Названной» редакции в этом от-

ношении), а варианты ее чтений имен собственных, например, часто ближе к Кабульской рукописи, чем в любой из рукописей XIX века.

В отношении последнего вопроса – близость текста в целом к тому, что имеется в Кабульской рукописи, – очевидно, что следующей в очереди по ценности является рукопись 252. Текст в рукописях 3004 и 2851 по большей части тесно следует за версией, находящейся в рукописи 252 (три списка совпадают, например, в пропуске точно такого же текста в одном пункте объемом около одной строки [см. примечание 275 к тексту]), и эти три списка «Неозаглавленной» редакции, таким образом, могут рассматриваться как сохранившие оригинальную версию рассказа лучше, чем остальные три рукописи, которые все являются списками XIX в. «Названной» редакции. Эти трое отличаются от других списков по части содержания сильно сокращенного арабского введения (в объеме всего лишь четырех или пяти строк против 16 строк в рукописи 252, 19 – в рукописи 3004 и 29 – в рукописи 2851). Однако рукопись 3637 часто имеет черты, близкие к Кабульской рукописи, и особенно она близка к тексту в рукописи 252, и, таким образом, она выходит на следующее место по порядку близости к «оригинальной» версии. Самыми дальними списками от оригинальной версии в конце концов являются рукописи 11838 и 11941, которые имеют признаки редактирования, как уже отмечалось, также в остальных частях работы. Их тексты не совсем идентичны (они больше отличаются между собой, чем рукописи 3004 и 2851), однако, как отмечалось, они часто дают лучшее чтение географических названий, чем это можно найти даже в Кабульской рукописи (однако их чтения личных имен часто весьма искажены). По сравнению с этими двумя списками рукопись 3637 является более верной по отношению к ранним спискам, но, тем не менее, она разделяет черты, кроме сокращенного введения, отредактированных списков 11838 и 11941: все три, например, содержат идентификацию рода «Аулийā Қарāҳāн» в качестве потомков ʿАбд ар-Раḥӣма (что отсутствует в Кабульской рукописи или в рукописях 252, 3004, 2851), а также заменяют название города Қайāлық на название Ҳāнбалық (наоборот, в этом месте рукописи 11838 и 11941 «обновляют» название, приведенное в Кабульской рукописи, и в рукописях 252, 3004, 2851 вместо «Чāч» читается «Шāш», а рукопись 3637 сохраняет форму «Чāч»).

В порядке очередности, таким образом, мы размещаем Кабульскую рукопись первой, а затем идут рукописи 252, 3004, 2851, 3637,

11838 и 11941. Так как рукопись 2851 является в некотором отношении поздней и написана не так хорошо, как рукопись 3004, и так как рукопись 11941 является также более поздней чем рукопись 11838 (и неполная в конце), то ключевыми рукописями, таким образом, становятся Кабульская рукопись, рукописи 252, 3004, 3637 и, несмотря на свои недостатки, рукопись 11838. Текст издания рассказа, таким образом, следует Кабульской рукописи в качестве основной (с редкими правками, объясненными в примечаниях) с приведением в примечаниях разночтений из других списков (в порядке очередности, отмеченной здесь). Для более подробного изучения вопроса о двух редакциях, однако, необходимо дождаться полного издания остальной части работы Исḫāḳa Ḫᵃāджа.

## Chapter I. The Work of Isḥāq Khwāja

*A) Preliminary Remarks*:

The earliest known version of the narrative of interest here is found in a Turkic work, evidently written in the middle of the 14th century, focused on the Sufi career of a shaykh, linked with the Yasavī tradition, known as Ismā'īl Ata.[1] The work in question survives in two basic redactions, one of which bears the title "*Ḥadīqat al-'ārifīn*," while the other refers to itself simply as the "treatise" (*risāla*) of Isḥāq Khwāja, the son of Ismā'īl Ata. The work is an invaluable source on the career of Ismā'īl Ata, and stands as our earliest substantial work produced within the Yasavī tradition; the Sufi legacy of Ismā'īl Ata and his natural and spiritual descendants cannot be explored in full here, but several points bearing on the context in which the narrative that is our focus was initially produced and transmitted are worth noting.

First, Ismā'īl Ata's place in the *silsila*, or chain of spiritual transmission, of the Yasavī tradition has been obscured both by the long neglect or inaccessibility of the work of Isḥāq Khwāja, and by the renown of a Naqshbandī hagiographical source from the early 16th century that presents what was in all likelihood a conjectural, and in some respects contrived, account of the Yasavī *silsila*. The *Rashaḥāt-i 'ayn al-ḥayāt*, completed in 909/1504 by 'Alī b. Ḥusayn Vā'iẓ-i Kāshifī, known as "Ṣafī," gave an account of the Yasavī Sufi tradition in the course of 'claiming' that tradition as but a branch, in effect, of the central line of Sufi transmission that produced the Naqshbandī order; according to the *Rashaḥāt*, Ismā'īl Ata was a disciple of Sayyid Ata, and the lineage ran thus: Sayyid Ata ←

[1] According to manuscripts of the work of Isḥāq Khwāja, Ismā'īl Ata died in 714/1314-15 or 734/1333-34; his son Isḥāq, according to a tradition preserved in Naqshbandī sources, was a well-established shaykh before the emergence of Bahā' al-Dīn Naqshband (b. 718/1318, d. 791/1389), allowing us to date the work roughly to the middle of the 14th century.

Zangī Ata ← Ḥakīm Ata ← Aḥmad Yasavī.[2] It is no doubt of significance that a slightly earlier source says nothing of this lineage; the *Nasā'im al-maḥabba* of Mīr 'Alī-shīr Navā'ī (a Turkic translation and expansion of the *Nafaḥāt al-uns* of Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Jāmī), completed late in the 15th century, identifies Ismā'īl Ata merely as a son and disciple of Aḥmad Yasavī's younger brother, called in that work "Ibrāhīm Ata."[3] The work of Isḥāq Khwāja, however, makes it clear that the *silsila* of Ismā'īl Ata was traced through a quite different lineage: Ismā'īl Ata ← his father, Ibrāhīm Ata ← Süksük Ata ← Ṣūfī Muḥammad Dānishmand ← Aḥmad Yasavī (with a direct link also, of sorts, between Ismā'īl Ata and Süksük Ata). It is likewise of undoubted significance, with regard to the various presentations of the Yasavī *silsila*, that anecdotal evidence suggests a rivalry of sorts between the two major figures cast as direct disciples of Aḥmad Yasavī, namely Ḥakīm Ata and Ṣūfī Muḥammad Dānishmand, or at least between Sufi communities that claimed ties to the respective disciples.

The garbling of Ismā'īl Ata's place in the Yasavī *silsila* may in part be ascribed to the errors of later writers, as in the case of the *Rashaḥāt*, but it also hints at a broader phenomenon of relevance for the role of the narrative of interest here in Isḥāq Khwāja's work. Though it is often assumed that the Sufi *silsila* was always and everywhere a *sine qua non* of legitimacy and authority, and that Sufi communities inevitably defined themselves in terms of spiritual transmission from some eponymous master (e.g., Chishtī, Suhravardī, Kubravī, Naqshbandī, etc.), numerous examples of Sufi communities in Iran and Central Asia from the 13th to 15th centuries make it clear that neither was the case. Rather, during this era, many Sufi shaykhs, and their communities, often appear to have paid little attention to their *silsila*, and some dispensed with a *silsila* altogether; instead, we find a remarkable variety of modes of claiming legitimacy and authority, ranging from natural heredity to a purely spiritual encounter with a prophet or saint in a dream-vision (and encompassing, in between, claims of special efficacy,

[2] Fakhr al-Dīn 'Alī b. Ḥusayn, "Ṣafī," *Rashaḥāt-i 'ayn al-ḥayāt*, ed. 'Alī Aṣghar Mu'īnīyān (Tehran, 2536/1356/1977), pp. 17-27.

[3] Alî Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*, ed. Kemal Eraslan (Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979; 2nd ed., Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996), p. 384.

speed in attainment, the possession of some sacred insignia, special sanction by the Prophet, and so forth). At the same time, we rarely find examples of such communal labels as are used to refer to "Sufi orders" in later centuries in use during this period (and we find, instead, other ways of identifying Sufi groups, linked sometimes to their mode of asserting legitimacy, and sometimes to their mode of spiritual practice, for example). In the work of Isḥāq Khwāja, for instance, we see clear evidence of a hereditary principle of Sufi succession at work, but we also find narratives affirming the special power of Ismā'īl Ata as an intercessor, and affirming his possession of sacred objects attesting to his authority;[4] as in other Sufi sources from this era, the work thus hints at an 'experimental' approach to Sufi legitimation both in addition to, and outside of, the framework of a 'normative' Sufi *silsila*. The confusion over Ismā'īl Ata's place in the Yasavī *silsila* thus reflects in part the fluid character of legitimizing strategies in that period; and we may rightly suspect that the narrative of Islamization found in Isḥāq Khwāja's work serves as another mode of legitimation for Ismā'īl Ata.

Second, the Ismā'īl Atā'ī Sufi tradition appears to have been primarily hereditary in its transmission of authority and leadership; that is, most of the Ismā'īl Atā'ī shaykhs we hear of during the 15th, 16th, and 17th centuries are described not merely as Sufi shaykhs whose *silsila* goes back to Ismā'īl Ata (and, implicitly, on to Aḥmad Yasavī), but as natural descendants of Ismā'īl Ata as well. The principle of hereditary Sufi succession was in fact quite common before the paradigm of designated succession, by a disciple who was not necessarily a son, became increasingly dominant; during the 15th century, Sufis who upheld the principle of designated, *silsila*-based succession were often highly critical, even derisive, with regard to hereditary shaykhs, and much of what we know about Ismā'īl Atā'ī shaykhs was in fact written by their opponents, for whom hereditary shaykh-hood

[4] See the preliminary discussion of these narratives in Devin DeWeese, "Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities (Iran and Central Asia, 12th-15th centuries)," in *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment*, ed. Marie-France Auzépy and Guillaume Saint-Guillain (Paris: Collège de France - CNRS/Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 29, 2008), pp. 293-307 (pp. 305-307).

implied weak or non-existent spiritual attainment.[5] The tendency toward hereditary succession, within a Sufi organizational framework (i.e., with natural descendants of Ismā'īl Ata inheriting the direction of *khānqāh*s, the collection of votive offerings, and relationships with the nomadic and sedentary communities that established formal bonds of discipleship with the *shaykhzāda*s, the "sons of the shaykh"), is of relevance for the textual history of the work of Isḥāq Khwāja, for as we will see, the 'untitled' redaction seems to have been transmitted within groups claiming a familial connection with Ismā'īl Ata. More broadly, the genealogical focus of Sufi transmission within the Ismā'īl Atā'ī tradition is undoubtedly reflected in the narrative of interest here, focused as it is upon the Islamizing activity of the natural ancestors of both Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata.

Third, considerable evidence shows that Ismā'īl Ata must have lived in the late 13th and early 14th century, in the region of the middle Syr Daryā valley, where the Yasavī tradition as a whole originally emerged; the work of Isḥāq Khwāja, and at least one other source, link Ismā'īl Ata with a locality called Qażghirt, between Tashkent and Isfījāb/Sayrām (the same toponym, in the form Qazïqurt, is now applied to a prominent mountain between Tashkent and Shïmkent, and to an administrative district [*audan*] of southern Kazakhstan). Ismā'īl Ata and his Sufi community were thus active during Mongol rule in Central Asia, a period of considerable social and political upheaval, to be sure, but one of particular gravity with regard to the political aspects of Muslim tradition in the region. Infidel rule and the broader problems of social interaction with a large, powerful non-Muslim population posed direct challenges to the political and social expectations of religious Muslims, heightening the contrast between Islamic ideals and the realities of Mongol rule; moreover, the memory of military defeat by the Mongols, and of death and destruction on a massive

[5] See the discussion in Devin DeWeese, "Yasavī Šayḫs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries," in *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, ed. Michele Bernardini [= *Oriente Moderno* (Rome), N.S., 15 (76), No. 2 (1996)], pp. 173-188, and in DeWeese, "Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manāqib* of Khoja 'Alī 'Azīzān Rāmītanī," in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke (Leiden: E. J. Brill, 1999), pp. 492-519.

scale, undoubtedly fostered tensions and anxieties within Muslim society in Central Asia that inevitably affected religious expression. Given the practical and emotional impact of the recent Mongol conquests and of ongoing Mongol rule, it is little wonder that tales of holy struggle to establish Islam in Central Asia, complete with acknowledgment of the heavy cost of those struggles in Muslim lives, would have held particular appeal for Sufi communities in the region; it is also not surprising that the narrative, in the form we have it, traces the legacy of those initial Islamizing struggles down to a moment, recognizable in the account as the death of the last reigning ruler of a local dynasty linked with the Islamizing tradition of the Qarakhanids, just prior to the Mongol invasion early in the 13th century.

There is thus good reason to suppose that the narrative of interest here, focused on the Islamizing activities of the descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, who were in turn identified as ancestors of groups with claims, or aspirations, to political and religious authority in the contested region of the middle Syr Daryā valley during the 13th and early 14th centuries (i.e., the Sufi figures of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata, as well as possible representatives or adherents of the late Qarakhanid dynasts active in the region), took shape in the context of the political, social, and religious upheavals following the Mongol conquest; it was no doubt based in part upon narrative material in circulation well before that time, whether in oral or written form, but we have no evidence of such material recorded earlier than the work of Isḥāq Khwāja b. Ismā'īl Ata. It is also likely that subsequent versions and echoes of this narrative, whether in hagiographical works produced between the 17th and 19th centuries, or in the genealogical texts circulated in Central Asia, perhaps as early as the latter 18th century but certainly during the 19th century and down to the present, should be understood as ultimately based upon the version of the tale recorded in the work of Isḥāq Khwāja. The remarkable diversity of versions, and echoes, of the story, and of its many adaptations, attests both to the creative dynamism inherent in the genealogical and narrative framework that underlies it, and to the power of the original narrative as a model for understanding the Islamization of particular regions of Central Asia, as well as the investment of local groups, both familial and confessional or devotional in orientation, in that historical vision of Central Asian society.

***B) The Two Redactions and the Manuscript Corpus***:

As noted, surviving manuscripts representing the work of Isḥāq Khwāja reflect two basic redactions, distinguished most fundamentally by the presence or absence of the title, *Ḥadīqat al-ʿārifīn*; manuscripts of the 'untitled' redaction are in general longer than those of the 'titled' redaction, while copies bearing the title *Ḥadīqat al-ʿārifīn* display a greater diversity among themselves than in the case of copies of the untitled redaction. The work of Isḥāq Khwāja as a whole is of enormous importance for the history of the Yasavī Sufi tradition, and the complicated textual history suggested by the two basic redactions, and by the extant manuscript corpus, is naturally of importance in the context of Yasavī history. For present purposes, fortunately, these complex problems are less significant, insofar as the narrative of interest here is included in manuscripts of both redactions. We may thus restrict ourselves to a summary of the basic differences between the two redactions.

First, the introductions of the two redactions differ substantially, beyond the mention of the title or the lack of it, with the 'titled' redaction giving a more substantial account of the reasons for the work's composition, complete with reference to the editing of an earlier work.

Second, the titled redaction is in general substantially shorter than the untitled redaction. Moreover, in all but one surviving copy, Isḥāq Khwāja's work consists of 15 chapters (*bābs*) of unequal length; the chapter headings are essentially identical in both redactions, but the relative lengths of the chapters differ unsystematically (for example, the first is longer in the untitled redaction; the second is longer in the titled redaction; the third is longer in the untitled redaction, but its length varies among copies of the titled redaction; chapters 4-11 are roughly the same length; and chapters 12-15 are substantially longer in the untitled redaction).

Third, in terms of contents, the untitled redaction includes material not found in the titled redaction, with the latter seemingly rearranging some material as well. There appears to be nothing in the titled redaction that does not also appear in the untitled redaction.

Fourth, in terms of provenance, all copies of the untitled redaction appear to have been copied by individuals claiming descent from Ismāʿīl Ata; none of the manuscripts bearing the title *Ḥadīqat al-ʿārifīn* is known to have been produced within familial groups linked to Ismāʿīl Ata. One copy of the titled redaction does include a notation indicating that it *belonged* to unspecified "descendants" (*awlād*) of Ismāʿīl Ata, at some point

(the notation is in a hand different from the copyist's, and was clearly added later), but it is not clear that it was produced among them; the copyist gives his name, and his father's, but does not identify himself as a descendant of the saint, much less give a full genealogy. By contrast, each manuscript containing the untitled redaction gives a genealogy from Ismā'īl Ata down to the copyist's time (in two cases, to the copyist himself); that the untitled redaction was preserved among families tracing their descent from Ismā'īl Ata is further suggested by the differential treatment, in the two redactions, of the supplementary texts that follow the narrative of Islamization, and by a specific genealogical "warning" appended to the three copies of the untitled redaction, but not found in the titled redaction (see below on both issues).

Fifth, in terms of the 'textual environment,' copies of the untitled redaction are typically accompanied by two other texts closely connected with the Sufi tradition traced to Ismā'īl Ata, which do not appear together with copies of the titled redaction. One of these is the Turkic *Mir'āt al-qulūb*, ascribed to Ṣūfī Muḥammad Dānishmand, a disciple of Aḥmad Yasavī through whom Ismā'īl Ata's Sufi lineage is traced; this work precedes two copies of the untitled redaction, and is not found with any copy of the titled redaction.[6] The other is a Turkic Sufi work ascribed to Ismā'īl Ata himself, found in all three manuscripts containing the untitled redaction, but not found with the *Ḥadīqat al-'ārifīn* (except for a fragment found in one manuscript). This Turkic treatise appears as the last of several supplementary texts attached to several copies of Isḥāq Khwāja's work; the narrative of interest here is the first among these supplementary texts, which will be reviewed below in more detail, following an outline of the manuscript corpus itself, and a brief discussion of the problems posed by the two redactions, with the aim of explaining the relative merits of the manuscripts for the critical text of the narrative.

Few of the manuscripts of Isḥāq Khwāja's work have received any notice, let alone more substantial scholarly attention. One copy of a fragmentary version of the work of Isḥāq Khwāja is preserved in Uppsala,

[6] An edition of this text, based solely on the Uppsala manuscript noted below (i.e., without reference to the Tashkent copies), has been published by Necdet Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine âid bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb," *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (Temmuz-Aralık 1997), pp. 41-85.

and was described already in 1930;[7] on that basis it was mentioned by M. Fuad Köprülü in an encyclopedia article from 1950,[8] and by H. F. Hofman in his survey of Chaghatay Turkic literature, from 1969.[9] The Uppsala manuscript, which does not contain the narrative of interest here, may be considered as representing, alone, a third redaction of the work.[10] Another manuscript, the old and important Kabul copy, was examined by Zeki Velidî Togan (evidently in the 1920s[11]), and was mentioned by him in publi-

[7] K. V. Zetterstéen, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala*, I (Uppsala, 1930), pp. 307-308, No. 472, pt. 16: MS Nov. 380, ff. 177a-218b, evidently copied in the first half of the 19th century.

[8] M. Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî," *İslam Ansiklopedisi*, I [1950], pp. 210-215 [p. 212].

[9] H. F. Hofman, *Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey*; Section III (Chaghatai), Part I (Authors); 6 vols. in 2 (Utrecht, 1969; hereafter "Hofman"), III, pp. 316-318.

[10] Its introduction promises only four chapters (and the manuscript contains only three), but otherwise reflects the version found in the untitled redaction, calling the work simply the *risāla* of Isḥāq Khwāja. The text in the Uppsala manuscript is set amidst other texts (stories of Ḥakīm Ata, excerpts from the 17th-century Yasavī hagiography, the *Lamaḥāt min nafaḥāt al-quds*, etc.) that are mostly quite unlike those typically found in conjunction with the work of Isḥāq Khwāja; it further parallels the untitled redaction, however, in appearing in the manuscript immediately after the text of the *Mir'āt al-qulūb* (ff. 158b-177a). Access to the Uppsala manuscript (through a microfilm), and study of MSS 252 and 3004 (see below) in Tashkent in 1984, provided the basis for an unpublished paper, discussing the work of Isḥāq Khwāja and the *Mir'āt al-qulūb,* presented at the Second International Turkic Studies Conference held in Bloomington, Indiana in May, 1987 (Devin DeWeese, "Turkic Sources on the Early Yasavīyah"), and for DeWeese, "Yasavian Legends."

[11] Ahmad Zakī Valīdī (later Zeki Velidi Togan) was in Kabul from late April until late September of 1923, following his departure from Soviet Central Asia and a brief stay in Iran; in Kabul, alongside his political activities, he pursued scholarly research in local manuscript collections. The period is described in his memoirs (but without specific mention of the manuscript of interest here); see Zeki Velidi Togan, *Hâtıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri* (Istanbul: Hikmet Gazetecilik/Tan Matbaası, 1969), pp. 486-515, and the Russian translation, Zaki Validi Togan, *Vospominania: Bor'ba musul'man Turkestana i drugikh vostochnykh tiurok za natsional'noe sushchestvovanie i kul'turu*, tr. V. B. Feonova [Moscow, 1997], pp. 386-411.

cations from 1946 and (posthumously) 1972.[12] All other known copies of versions of the work of Isḥāq Khwāja are preserved in Tashkent, and none of these has been described in a published catalogue.

The **Kabul manuscript** is of exceptional importance; it contains the 'titled' redaction, and is clearly the oldest copy of any version of Isḥāq Khwāja's work. It is preserved in the National Archives of Afghanistan, and includes the text of the *Ḥadīqat al-'ārifīn* in the margins of 77 folios from a copy of the well-known Persian hagiographical work of Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Jāmī, the *Nafaḥāt al-uns*.[13] The presence of Jāmī's *Nafaḥāt* as the main text in the Kabul manuscript provides a *terminus post quem* for the copying of the *Ḥadīqat al-'ārifīn*: the Turkic text was obviously added in the margins after the *Nafaḥāt* was copied, and the *Nafaḥāt* was copied no earlier than 883/1478-79, the year when Jāmī completed that work. Unfortunately it is not certain how soon after that year the text of the *Ḥadīqat al-'ārifīn* was copied; the work bears no colophon, break-

[12] Evidently Togan's first published reference to the *Ḥadīqat al-'ārifīn* came in 1946, in his introduction to Turkic history: A. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, I, 3rd ed. (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981; first published in 1946), p. 497; further particulars are given in his *Oğuz destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*, 2nd ed. (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1982; the work was among Togan's last, and its first edition, edited by Tuncer Baykara, was published posthumously in 1972), pp. 81 (n. 5a), 104-105 (n. 738a), 125.

[13] MS Kabul, National Archives of Afghanistan, No. 63/19, pt. 3, ff. 183a-259a. A microfilm copy of this portion of the manuscript was obtained through the kind efforts of Dr. Arif Usman of Tashkent, who in turn obtained the microfilm from a friend, 'Abdullāh Bakhtānī. The microfilm roll was accompanied by a handwritten description evidently copied from the entry on this manuscript in Muḥammad A'ẓam Afẓalī, *Fihrist-i nusakh-i khaṭṭī-yi Ārshīf-i Millī-yi Afghānistān* (Kabul: Kumīta-yi Dawlatī-yi Kultūr, 1363/1985); the relevent volume of this publication has not been accessible to me. The description notes the work's title, the author ("Isḥāq Ata b. Ismā'īl Ata b. Shaykh Ibrāhīm Ata," identified here, ironically, as Naqshbandī shaykhs), and the work's appearance in the margins of the final section of Jāmī's *Nafaḥāt al-uns*, and characterizes its handwriting as a fine *naskh*; it notes further the manuscript's Samarqandī paper, describing it as water-stained and in some places illegible, and affirms that the manuscript's scribe and date of copying are not known. The survival of this manuscript, after years of turmoil in Afghanistan, was confirmed during a visit to Kabul by Professor Robert McChesney (of New York University), who saw the manuscript in November 2006.

ing off immediately after the narrative of interest here (the first of several supplemental texts usually included in manuscripts of Isḥāq Khwāja's work, as discussed below). However, several indications suggest that the manuscript belongs to the 16th century, or possibly to the end of the 15th century. Though the handwriting in the text of the *Nafaḥāt* differs from that of the *Ḥadīqat al-ʿārifīn*, both were copied in a fine *naskh* (the *Nafaḥāt* in a small, cursive *naskh*, the Turkic text in a somewhat bolder, more distinct *naskh*); such a script is quite rare in Central Asian manuscripts produced after the 16th century, and probably points to the first half of that century, at the latest, for this manuscript's copying. The manuscript's Samarqandī paper further suggests that it was copied no later than the 16th century or the early 17th.

More compelling than the script and paper, however, is the manuscript's orthography, which in two respects suggests the antiquity of the text preserved in the Kabul manuscript. First, the orthography of the Kabul manuscript reflects phonological features that had become archaisms in Central Asian (i.e., Chaghatay) Turkic even by the early 16th century; this suggests that the Kabul manuscript may well have been copied from a text produced as early as the 14th century, when those orthographic conventions were current.[14] Second, and more generally,

[14] The Kabul manuscript preserves the orthographic representation of intervocalic *-d-* or *-dh-* instead of *-y-* (i.e., *adaq* or *adhaq* instead of *ayaq*, "leg" (see Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* [Oxford: The Clarendon Press, 1972; hereafter "Clauson, *ED*"], p. 45), *qodï* instead of *qoyï*, "downwards" [Clauson, *ED*, p. 596]), the spelling "*s.f*" instead of "*s.w*" for "water, and the spelling "*éf*" (*a.y.f*) instead of "*öy*" (*a.w.y*) for "house" (cf. Clauson, *ED*, pp. 3-4); the latter two examples may suggest that the Kabul manuscript was copied from one in which the letter *fā*, with or without three dots above it, was used to indicate a bilabial fricative [β] (as in *su[β]* and *é[β]*), perhaps indeed to represent the sound, but more likely simply as orthographic convention (the use of the *fā* with three dots was common in manuscripts copied in Central Asia during the 13th and 14th centuries – as in the Samarqand copy of Zamakhsharī's *Muqaddimat al-adab* [on which see Bartol'd, "Eine Zamaḫšarī-Handschrift mit alttürkischen Glossen," *Islamica*, 2 (1926), pp. 1-4, and the Russian translation in *Sochineniia*, VIII, pp. 465-468], while the Istanbul manuscript of the Turkic *Nahj al-farādīs*, from the 14th century, typically uses a standard letter *fā*, with one dot, in similar environments [e.g., the verbal form "*sefär*" for the Chaghatay *sev-*, "to love," and the spelling "*a.y.f*" for "house"]; on the latter work, cited elsewhere in the present study, see Hofman, IV, pp. 104-108).

vowels are written much less frequently in the Kabul manuscript than is typical in later, 'standard' Chaghatay Turkic orthography, which appears to have solidified during the first half of the 15th century under Timurid patronage.[15]

It would thus appear that, from the standpoint of handwriting and orthography, the Kabul manuscript itself predates the spate of Turkic manuscripts (of both original works and translations into Chaghatay) produced in 16th-century Central Asia, which share a 'standard' classical Chaghatay orthographic profile as well as a typically Central Asian *nasta'līq*. Perhaps the closest parallel to the orthography and handwriting of the Kabul manuscript, indeed, is found in a manuscript, copied in 761/1360, possibly in Khwārazm, containing the Turkic didactic work *Nahj al-farādīs*, which has been published in facsimile;[16] its date is much too early for the Kabul manuscript itself, given the date of the *Nafaḥāt*, but it is quite close to the time in which the work of Isḥāq Khwāja was most likely composed, and the orthographic similarity suggests that the Kabul manuscript may well have been copied from a manuscript dating to the second half of the 14th century.

The remaining known copies of both redactions of Isḥāq Khwāja's work are at present preserved at the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan in Tashkent. Most belong to the Institute's main collection (*fond*), called "IVRUz-1," but several were formerly part of the collection of the now-defunct Institute of Manuscripts (established in 1978 by Hamid Sulaymanov, but closed in 1998); the latter collection is now referred to as the third *fond* at the Institute of Oriental Studies (IVRUz-3).

---

[15] Even the plural suffix *-lar*, which in 'standard' Chaghatay is nearly always written *lām-alif-rā*, appears often in the Kabul manuscript simply as *lām-rā*, as evident throughout the narrative presented here (cf. the verb forms written *b.r.dī* instead of *bārdī*, *q.č.tī* instead of *qāčtī*, etc.).

[16] János Eckmann, ed., *Nehcü'l-feradis, I: Tıpkıbasım* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956); the manuscript (MS Yeni Cami 879 in the Süleymaniye library in Istanbul) was copied 6 Jumādā I 761/25 March 1360 by Muḥammad b. Muḥammad b. Khusraw al-Khwārazmī (pp. 443-444), but was in Egypt by the first half of the 15th century (see p. iv). This manuscript's handwriting, too, resembles the *naskh* of the Kabul manuscript of the *Ḥadīqat al-'ārifīn*, but unlike the latter, the text of the *Nahj al-farādīs* is fully vowelled using *ḥarakāt*.

Five copies, all from IVRUz-1, clearly preserve versions of the titled redaction; of these, only two are dated, but the other three appear also to belong to the 19th century. The first two listed below include the text of the narrative of interest here; the third contains part of the text, while the last two include none of it (for the sake of clarity, copies containing at least part of the narrative are marked with an asterisk below).

*** MS IVRUz-1 11838**: 141 ff. (01b-140b), with endpapers (one at the beginning and two at the end); dated 1259/1843-44 (f. 132a). Cream-colored locally handcrafted paper (24.5 x 14.7 cm; text 16 x 9 cm); 15 lines per page, *nasta'līq*. Text in black ink; headings and names in red ink, occasional red overlinings. Contains owners' marks. Binding: locally handcrafted boards, covered with green lacquer with stampings (on both covers, a stamped black medallion [*tūranj*] with red pendants); covers framed with lines along the edges; leather back.

MS 11838 represents a distinctive version of the titled redaction, with evidence of extensive abbreviation and other changes, in content as well as language; though in general it appears to have been shortened, in some cases it appears to have incorporated material found in the 'untitled' redaction. It is also distinctive, among copies of both redactions of Isḥāq Khwāja's work, in terms of the additional texts appended to it.[17] For the

[17] In addition to some of the 'standard' supplements found in other copies of the work of Isḥāq Khwāja (discussed below), MS 11838 also includes, at the end, two brief sections that are not found with other copies: (1) a brief text, with the heading "*dar bayān-i pīrān-i irādat*," giving a *silsila* of the 16th-century Yasavī master Qāsim Shaykh (ff. 139b-140a); and (2) a section identifying the supposed tribal affiliations (i.e., within the Uzbek tribal system) of a host of shaykhs, some well-known and some obscure, bearing the heading, "*dar bayān-i asāmī-yi buzurgān-i ūzbakīya*" (ff. 140a-b); these two texts also appear together in another manuscript from the same institute, MS IVRUz 12870/II (ff. 88a-89a), with the latter text (in this copy called "*ṭarīqa-yi buzurgān-i ūzbak-nāma*") followed in this case by the legend of origin for the Uzbeks involving the "92 tribes" (the legend as such does not appear in MS 11838). This is one of several ways in which MS 11838 differs from most other copies of the work of Isḥāq Khwāja, as discussed below. The contents of the work have now been outlined, based on this manuscript alone (and without discussion of the two basic redactions) in Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yadigâr: Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufi Eserler* (Istanbul: İnsan Yayınları, 2011), pp. 38-47; as noted there, a text

narrative of interest here, the version in MS 11838 is paradoxical in that it reflects substantial alterations in some regards, but at the same time preserves what appear to be correct versions of the likely 'original' forms of some toponyms.

* **MS IVRUz-3 3637**: 214 ff. (1b-214b), with endpapers (two at the beginning and one at the end); dated 1269/1852-53 (ff. 207a, 214b), copied by Ra'īs Khwāja b. 'Aẓamat Khwāja (f. 207a); cream-colored locally handcrafted paper (21 x 13 cm; text 14 x 7 cm); edges of the paper darkened; 13 lines per page, *nasta'līq*. Text in black ink, headings and key words in red ink. Contains owners' marks ("the manuscript belongs to the descendants of his eminent holiness Ismā'īl Ata" [*ṣāḥib-i kitāb awlād-i janāb-i ḥażrat-i buzurg ismā'īl atā 'alayhi raḥma* (*sic*)], f. 1b). On the endpapers appear fragments of poems in Turkic (ff. 01a-02b) and Persian (f. 215a). Binding: local handicraft; covers are coated with red, yellow, and black lacquer with stampings (on both covers a black stamped medallion [*tūranj*], with pendants, is impressed, bearing the date 1269/1853-54); both covers are framed with lines along the edges; the lining of the binding is leather. According to the "Tashkniga" seal on f. 214b, the volume was obtained at Tashkent's Used Bookstore (*bukinisticheskii magazin*) No. 13 (within the "Municipal Book Market" [*Gorknigotorg*] system), for 75 rubles, in June 1982.

This copy and MS 12387 (see below) begin at the same place, corresponding to the "second *basmala*" of MS 11838; though its orthography differs from that in MS 11838, the forms given for proper names in the narrative of interest here generally correspond to those given in MS 11838.

* **MS IVRUz-1 11941**: 144 ff. (1b-144b), undated, but ascribable to the 19th century; cream-colored locally handcrafted paper with signs of local restoration (24 x 14.5 cm; text 16 x 9 cm), 15 lines per page, *nasta'līq*.

---

edition based on MS 11838 was prepared in 2010 by Eshabil Bozkurt as a thesis for Fatih University in Istanbul. Work on the present volume has made it clear that in terms of the narrative, at least, the text of MS 11838 is the most distant from that of the old Kabul manuscript among all known copies of the work of Isḥāq Khwāja.

Text in black ink, headings and names in red ink, occasional red overlining. Contains owners' marks. Binding: contemporary boards.[18]

MS 11941 presents a version of the *Ḥadīqat al-ʿārifīn* nearly identical to that of MS 11838 (its beginning, on f. 1b, is identical to that in MS 11838); however, the text breaks off in the midst of the narrative of interest here, and lacks the other supplementary texts entirely.

**MS IVRUz-1 12387**: 169 ff. (1b-169b), with endpapers (one at the beginning and three at the end); undated but ascribable to the 19th century; cream-colored locally handcrafted paper with signs of local restoration (20 x 13 cm; text 13.5 x 6.5 cm), 15 lines per page, *nastaʿlīq*. Text in black ink, headings and names in red ink; text in red borders. Contains verse *ḥikmat*s ascribed to Aḥmad Yasavī on f. 1a and in the margins. Binding: local handicraft, brown-colored, done by Mullā Yoldash *ṣaḥḥāf*, in 1287/1870-71.

MS 12387 presents a version of the main work very similar to that found in MS 3637; it is orthographically peculiar, however (writing the term customarily written as "*atām*," i.e., "my father," as "*at.m*," for instance), and appears to be very late. It is defective at the end, moreover, lacking a few lines from the end of the main work, and lacking the narrative of interest here, and the other supplementary texts, entirely.

**MS IVRUz-1 13074**: 107 ff. (67b-173b), undated but ascribable to the 19th century; cream-colored locally handcrafted paper (26 x 16 cm; text 18.5 x 8.5 cm); 19 lines per page, *nastaʿlīq*. Text in black ink. Copied by a certain Ustrūshanī, in the city of Turkistān, in the *madrasa* of Shaykh Badal-dādkhwāh, near the mausoleum of Khwāja Aḥmad Yasavī (f. 173b). Binding: local handicraft, black boards, done by Mullā Muḥammad-

[18] More recently seven sheets bearing fragments of another work were added at the beginning. One bears a note identifying the work and urging that the manuscript be carefully preserved, "because there are no other copies" (*čūnkī bāšqā nūsqasi yoq*); on the facing page, a note in the same hand identifies the owner of the manuscript as 66-year-old ʿĪsīef Khabīf-ḥājjī ūghlī (i.e., ʿĪsīev Ḥabīb-ḥājjī-oghli), whose address is given as Tashkent, Oktabr raion, 1 Aḥūngūzar [*sic*] *maḥalla*, öy numri 14, and affirms that he paid 10 kg [*kīlā*] of rice for the binding, and 50 kg of rice for the book itself (the note was written, evidently on 10 September 1962, by a certain Shukūr ʿAbdullaev, and asks for God's blessing on ʿIsīev for having preserved the manuscript in good condition).

Fārūq *ṣaḥḥāf*, in 1271/1854-55. The manuscript includes two other works: first, a Turkic *Tuḥfa-yi qādirīya*, by Abū'l-Ma'ālī Muḥammad 'Ivaż-allāh (ff. 1a-64a); and second, a brief, anonymous Turkic work on dream-interpretation with the heading, *Ta'bīr-nāma-yi Yūsuf 'alayhi's-salām* (ff. 64a-66a).

The text of the *Ḥadīqat al-'ārifīn* comprises ff. 67b-173b, but the colophon on f. 173b marks the end of the main work, and the manuscript lacks the narrative of interest here and all the other supplementary texts.

**MS IVRUz-1 3853**: 135 ff. (1a-135b), with endsheets (one each front and back), likewise undated but ascribable to the 19th century; cream-colored locally handcrafted paper with signs of local restoration (20.5 x 14 cm; text 12.5 x 7 cm), 13 lines per page, *nasta'līq*. Text in black ink, headings and names in red ink. The manuscript bears a printed owner's seal: Nabī-khwān Dāmullā b. Khwāja Muḥammad-'Alī (f. 23a). Binding: colorless locally-made boards; on both covers a medallion (*tūranj*), with pendants, is stamped; bound by Mullā Muḥammad-ḥājjī *ṣaḥḥāf* in 1283/1866-67.

The orthography of this manuscript somewhat resembles that of MS 12387. This copy is incomplete at the beginning and end (containing the end of chapter 4, all of chapters 5-10, and the beginning of chapter 11), and thus lacks the section in which the title would appear; it will require closer study to classify properly, but in any case it lacks the supplementary texts altogether.

The untitled redaction of Isḥāq Khwāja's work, substantially fuller than all versions of the titled redaction, is found in two 19th-century manuscripts preserved formerly in the Institute of Manuscripts, and in all likelihood a third manuscript from that collection, older but incomplete at the beginning, likewise reflects the untitled redaction:

* **MS IVRUz-3 3004**: 206 folios (with the Turkic *Mir'āt al-qulūb* ascribed to Ṣūfī Muḥammad Dānishmand on ff. 1b-17a, and the work of Isḥāq Khwāja, including the supplementary texts, appearing on ff. 17b-205a), with endpapers (two at the beginning and one at the end), dated 1252/1836-37 (ff. 17a, 205a); usually every tenth folio has been numbered, and miscounts in two cases have required adding an uncounted folio as "A," i.e., ff. 69A and 129A. Cream-colored locally handcrafted

paper (21 x 13.5 cm; text 14.9 x 8.5 cm); 15 lines per page, *nasta'līq*; text in black ink, headings in red ink, with names and some key words overlined in red ink. The end of the manuscript has been damaged by moisture. Contains owners' marks. Binding: boards, covered with green lacquer, the work of Mullā Niyāz-Bāqī, 1251/1835-36 [*sic*]. On both covers, a medallion (*tūranj*), with red pendants, is stamped; covers framed with lines along the edges; leather lining. The name of an owner, Mullā Abrār Khwāja, appears on f. 01a ("*īn kitāb az mulk-i mullā abrār khwāja*"); on the second front endpaper appears an excerpt, in Persian, from "the treatise *Kanz al-sālikīn*," copied in 1257/1841-42 (f. 02a). According to a "Tashkniga" stamp found on f. 206b, the manuscript was obtained at Tashkent's Used Bookstore (Bukinisticheskii Magazin) No. 13, for 200 rubles, on 4 January 1981. This manuscript was evidently copied by a descendant of Ismā'īl Ata.[19]

* **MS IVRUz-3 2851**: 276 folios (again including the *Mir'āt al-qulūb*, ff. 01b-21a, with the text of Isḥāq Khwāja's work, including the supplementary texts, on ff. 21a-276a), with endpapers (one at the beginning and

[19] The copyist does not identify himself, but judging from a brief Persian genealogical text found on f. 206a (with the heading, "*Naṣab-nāma-yi* [*sic*] *ḥażrat-i Ismā'īl Atā ast*"), he (or an owner of the copy — perhaps "Abrār Khwāja"?) claimed descent from the ninth son of Ismā'īl Ata, Ḥājjī Shaykh, who is among those listed in the short supplementary text, found in this and other manuscripts, on the 18 sons of Ismā'īl Ata (see below on the supplementary texts found in copies of Isḥāq Khwāja's work); the genealogy traced in MS 3004 matches the one found in MS 2851 through seven generations, but breaks off after listing, in the eighth generation after Ismā'īl Ata, two of the three figures mentioned in the corresponding place in MS 2851 (the latter copy proceeds through three more generations, with the copyist, who completed that manuscript in 1284/1867, belonging to the 11th generation after Ismā'īl Ata; presumably the 30-odd years separating the copy-dates of the two manuscripts are insufficient to account for the three additional generations, and undoubtedly the genealogical text in MS 3004 was simply left unfinished). MS 3004 includes, as do MSS 2851 and 252, an admonition hinting at false claims to descent from Ismā'īl Ata, following the list of his 18 sons and 15 daughters (see below), further suggesting this copy's production and preservation within a family linked genealogically to Ismā'īl Ata (MS 11838, a copy of the 'titled' redaction that appears to have been edited with consultation of the untitled redaction, includes the lists of sons and daughters, but omits the admonition).

one at the end), dated 1284/1867, copied by a descendant of Ismā'īl Ata residing in the Süzük Ata district of Tashkent (see below); an unnumbered folio (f. 181A) appears between f. 181 and f. 182. Cream-colored locally handcrafted paper, darkened at the edges, with signs of local restoration (20 x 12.5 cm; text 14 x 7.8 cm); 15 lines per page, *nasta'līq*. Text in black ink; headings highlighted in red, names and some other words overlined in red. Binding: green boards, with a stamped medallion (*tūranj*), with pendants and vegetative ornamentation, on both covers; covers framed with stamped lines along the edges. An owner's name appears on f. 01a. On f. 276a appears a "Tashkniga" stamp indicating that the book was purchased at Used Bookstore No. 13 in September 1973, for 50 rubles.

On f. 276a, the copyist identifies himself as Sayyid Akram Khwāja, son of the late Shāh Yūsuf Īshān (whose genealogy is given, from Ismā'īl Ata's ninth son, on ff. 275b-276a), and affirms that he completed the manuscript, "in the locality of Sūzūk Ata," on Saturday, 23 Muḥarram 1284/27 May 1867 (a Monday according to the standard conversion). Several notes and comments appear on f. 01a, before the main texts begin, including brief explanations giving the Persian equivalents for several Turkic words, a note identifying the manuscript as the "*Manāqib-i quṭb al-aqṭāb janāb-i ḥażrat-i Ismā'īl Ata*" (with "Muḥammad b. al-Ḥanafīya" crossed out before "Ismā'īl Ata"), another affirming that "the blessed life [span] of the holy Ismā'īl Ata reached 120 [years]," and still another identifying the manuscript as a "*Manāqib-i Qādirīya*" [!]; a line of Persian verse; and a note, in Persian, identifying the manuscript as a "legacy" of a certain Raḥīm Bāy, a vegetable-seller in the neighborhood of Süzük Ata in Tashkent, intended for his son (*īn kitāb-i manāqib amānat-i Raḥīm Bāy sabzī-furūsh dar Tāshkand dar maḥalla-yi Süzük Ata 'alayhi'l-raḥma; nām-i pisarish Khāl Muḥammad, bāyad rasad amānat*).

The texts in MS 3004 and MS 2851 are nearly identical.

* **MS IVRUz-3 252**: 94 ff. (1a-94b), dated Sunday, 17 Rabī' II 1103/7 January 1692 (f. 94b), a Monday according to the standard conversion. Cream-colored locally handcrafted paper, with signs of old restoration, edges darkened from moisture-damage; the edges of folios 2-5 and 94 are torn (23 x 17.2 cm; text 17.5 x 15 cm); 23 lines per page; *nasta'līq*. Text in black ink, headings in red ink, with names and some words overlined in red. Contains owners' marks. Copied by Khwāja Ya'qūb b. Khwāja Ismā'īl (f. 88a); his genealogy, traced from Isḥāq Khwāja, the

author, appears on ff. 87b-88a). Binding: boards covered with brownish leather; on both covers, a stamped medallion (*tūranj*) with pendants and floral ornamentation; covers framed with lines along the edges.

The manuscript is defective at the beginning: the text of Isḥāq Khwāja's work begins abruptly on f. 1a in the midst of *bāb* 2 (the heading for *bāb* 3 [corresponding to f. 42b in MS 3004] appears already on f. 1b, making it clear that all of the first chapter and most of the second are missing). MS 252 thus lacks the beginning of the work in which the title might have been indicated; the place of this copy among the redactions of Isḥāq Khwāja's work is thus not altogether clear, as discussed below, but it appears to represent the untitled version. MS 252 was copied by a descendant of Ismā'īl Ata, who gives his genealogy; it includes the full set of supplementary texts, as found only in copies of the untitled redaction; and it includes the admonition hinting at false claims to descent from Ismā'īl Ata, following the list of his 18 sons and 15 daughters, as in MSS 3004 and 2851. In view of the loss of the beginning of the work, it is possible that the *Mir'āt al-qulūb* might have preceded the work of Isḥāq Khwāja in this copy, as in MSS 3004 and 2851, only to be lost with the first part of the manuscript; in any case, that work is not found in the extant copy.

* * *

Altogether, then, the Tashkent collection holds at least three substantial manuscripts reflecting the 'untitled' redaction (MSS 252, 3004, and 2851), one from as early as the late 17th century, and at least five copies of the 'titled' version (MSS 3637, 11838, 11941, 12387, and 13074), all evidently from the 19th century (with one manuscript yet to be classified).[20] The Tashkent manuscripts of the 'titled' redaction themselves reflect considerable diversity, with MSS 11838 and 11941 clearly representing es-

[20] In addition, an excerpt from the fifth chapter of Isḥāq Khwāja's work, dealing with *dhikr*, is found in a late manuscript preserved in Tashkent that also contains Persian and Arabic versions of a work, focused on Aḥmad Yasavī, ascribed to "Imām Sïghnāqī" (on which see Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı," *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (Ocak-Hazıran [January-June], 1998), pp. 73-81, giving the Persian text alone, from a different manuscript): MS IVRUz-1 3386, ff. 93b-102b, in the margins, copied on 14 Ramażān 1321/4 December 1903 (f. 102b). It is not clear which redaction of the work this excerpt reflects.

sentially the same version, one considerably shorter than MS 3637, while MS 12387 is orthographically distinct; all four, moreover, differ significantly from the most important copy of the 'titled' redaction, namely the Kabul manuscript, which is clearly the oldest and most valuable copy of any version of Isḥāq Khwāja's work.

The relationship between the two redactions, and their relative chronology, remain unclear. The shorter length of the *Ḥadīqat al-'ārifīn*, the omission from it of specific material found in the untitled redaction, its seemingly more rational and systematic structure compared with that of the untitled redaction, and the untitled redaction's evident provenance within familial circles linked to Ismā'īl Ata all might suggest that the untitled redaction better reflects the earliest form of the work, with the titled redaction to be understood as an abridgment and rearrangement of material drawn from the 'original' work; it might be conjectured that the *Ḥadīqat al-'ārifīn* reflects a more refined, literary version of Isḥāq Khwāja's work, based on the original version preserved within the family of Ismā'īl Ata, but edited perhaps with a view toward wider circulation in Yasavī Sufi circles, beyond the Ismā'īl Atā'ī communities.

On the other hand, we might argue that the *Ḥadīqat al-'ārifīn* was the 'original' version, which was adapted and augmented within hereditary descent lines traced to Ismā'īl Ata to produce the fuller, familial *Risāla*; we might even suggest that the formulation of the untitled redaction accompanied the emergence of distinct familial groups claiming descent from Ismā'īl Ata, a process we might thus argue began only in the late 17th century. The priority of the titled redaction may also be suggested, of course, by the early date of the Kabul manuscript of the *Ḥadīqat al-'ārifīn*, and the still earlier likely date of the manuscript from which it was copied; if the titled redaction is not 'original,' it is nevertheless clear that it must have been produced already in the 14th century. We might also argue that the explicit reference to a work by Isḥāq Khwāja, with the title *Ḥadīqat al-'ārifīn*, in a Yasavī hagiographical source from the latter 17th century[21]

[21] Mawlānā Muḥammad Sharīf Bukhārī, *Ḥujjat al-dhākirīn*, MS St. Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg (hereafter SPIVR), B3787, ff. 110b-205b (f. 154a); the manuscript is noted in O. F. Akimushkin, *et al.*, *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)*, I (Moscow: Nauka, 1964), p. 152, Cat. No. 1027. The author of this work was himself a descendant of Ismā'īl Ata (f. 140b).

suggests the originality of the titled redaction, though in this case one copy of the untitled redaction was completed just a dozen years after the work containing the reference was finished.

It is possible, finally, that the two basic redactions reflect independent editing processes based on an earlier, and now lost, text. In any case, the uncertainty regarding the relative chronology of the two redactions is less significant for present purposes, as noted, since both redactions include the narrative of interest here. For the narrative, there is no question that the Kabul manuscript preserves the most archaic version of the text; its occasional errors, however, require attention to other copies of the narrative. Before noting the specific merits and problems with each manuscript, however, we must take stock of the broader textual environment of the narrative.

As noted, the narrative of interest here appears among several supplementary texts added at the end of Isḥāq Khwāja's work in manuscripts of both redactions; the untitled redaction includes seven distinct texts, each marked by an explicit heading, while the *Ḥadīqat al-ʿārifīn* includes only six (two copies of the titled redaction, MSS 13074 and 12387, contain none of the supplementary texts; the as-yet unassigned copy, MS 3853, likewise contains none). The supplementary texts are listed below in the order in which they appear, noting differences among the various copies.

1) **Narrative of Islamization**, the text that is of primary interest here, featuring the ancestors of Aḥmad Yasavī and Ismāʿīl Ata, with the figure of Isḥāq Bāb, from Yasavī's lineage, chief among them, and thus in some cases bearing the heading "*Nasab-nāma-yi Isḥāq Bāb.*"

The version of this narrative found in MSS 11838 and 11941 differs in several respects from the version shared by MSS Kabul, 252, 3004, and 2851 (for instance, where the latter refer to the role of an unnamed "sulṭān of Khwārazm," MS 11838 assigns his role to "Özbek Sulṭān"); the differences (and by contrast the relatively close similarity of the text in the oldest copy of the 'titled' redaction, from Kabul, with that of MSS 252, 3004, and 2851) further support the conclusion that MSS 11838 and 11941 reflect considerable editing and reworking beyond the 'original' text of the *Ḥadīqat al-ʿārifīn.*

This text appears in copies of both redactions:

MS Kabul, 257b-259a (with no heading)

MS 252, 85b-87a (with no heading)

MS 3004, 191a-194a (*"Nasab-nāma-yi Isḥāq Bāb"*)

MS 2851, 255b-259b (same heading)

MS 11838, 132b-135b ("*Nasab-nāma-yi sayyid al-'alavī ḥażrat-i Ismā'īl Ata*")

MS 11941, 142a-144b (incomplete; "*Nasab-nāma-yi sādāt-i 'alavī*")

MS 3637, 208b-213a (with no heading)

2) **Genealogy of Aḥmad Yasavī**, a short text tracing Yasavī's descent from Isḥāq Bāb, and typically bearing the heading "*Nasab-nāma-yi Khwāja Aḥmad Yasavī.*" This section appears in five manuscripts:

MS 252, f. 87a

MS 3004, ff. 194a-b

MS 2851, ff. 259b-260a

In these three copies, of the untitled redaction, the lineage is traced beyond Yasavī's generation, through a brother of Aḥmad Yasavī called Ṣadr Khwāja Shaykh, who had two sons, 'Abd al-Malik and Dānishmand Khwāja, the latter bearing the *laqab* [*sic*] "Ürüng-qūylāqī;" Dānishmand Khwāja's son, Sayf al-Dīn, stands at the head of the "Ürüng-qūylāqī" lineage that is the subject of a prominent set of genealogical texts first brought to light in 1992,[22] and represented by the texts in section I in volume 2 of the present publication (pp. 51-81).

MS 11838, f. 136a (the heading inserts additional epithets before Yasavī's name, and the text in this version is again different, giving the genealogy beginning from 'Alī, and including at the end another heading, "*Dar bayān-i pīrān-i irādat,*" affirming that Yasavī's *ustād* was Khiżr (evidently more was to follow, but the rest of f. 136a is left blank).

[22] Safi ad-Din Orïn Qoylaqï [*sic*], *"Nasab-nama"*, ed. Äshirbek Qŭrbanŭlï Muminov and Zikiriyä Zamankhanŭlï Zhandarbekov (Turkistan: "Mŭra," 1992). Yet another copy of the text of this Ürüng-qūylāqī *Nasab-nāma* was recently discovered in the collection of the Institute of Oriental Studies in Tashkent (MS IVRUz-4 [the *fond* of documents], No. 169. The text, consisting of 63 lines, is written on yellow "eastern"/Khoqand paper (29.2 x 119.5 cm); the copy is defective, lacking a significant portion of the beginning and part of the end, with losses on the margins as well. On the reverse side of the copy is a note in Russian by an unidentified describer calling the text a "*vaqf-nāma.*" The *nasab-nāma* linked with the Ürüng-qūylāqī lineage may be regarded as the oldest of the genealogical texts presented in volume 2, as suggested by the recently discovered copy made in Siberia ca. 1740; see the edition, translation, and discussion of this text, by Alfrid Bustanov, included as an appendix to the present volume.

MS 3637, ff. 213a-b (with a heading similar to MS 11838, and beginning the genealogy from 'Alī); a fuller account of Yasavī's masters is given here, with his master identified as "Khiżr Ata," his shaykh as Shihāb al-Dīn Suhravardī (for whom a heavily abbreviated *silsila* is given), and his shaykh in *khalvat* (contemplative seclusion) as Najm al-Dīn Ṭūsī (for whom a more realistic *silsila* is traced).

The genealogy from 'Alī down to Isḥāq Bāb's father, as given in MSS 3637 and 11838, is peculiar for omitting 'Abd al-Jalīl as a link between 'Abd al-Fattāḥ and 'Abd al-Jabbār, even though he is mentioned in the genealogy presented in the narrative (these two manuscripts also omit 'Abd al-Jalīl in the following text, the genealogy of Ismā'īl Ata).

MS Kabul includes the heading, "*Nasab-nāma-yi Khwāja Aḥmad Yasavī*" (f. 259a), but the text itself was not written.

We thus have no version of the redaction bearing the title *Ḥadīqat al-'ārifīn* that includes the discussion, found in all copies of the untitled redaction, of a lineage traced from a brother of Aḥmad Yasavī, the Ürüng-qūylāqī lineage; instead, two copies of the titled redaction seemingly 'replace' this account with a discussion of Aḥmad Yasavī's Sufi masters (reflecting not the 'standard' account known from the *Rashaḥāt*, for instance, but an account linking Yasavī to Shihāb al-Dīn Suhravardī and Najm al-Dīn Ṭūsī). This apparent substitution raises a number of issues, of interest for the history of the Yasavī Sufi tradition, that cannot be addressed here; similarly, the full range of genealogical issues related to the many versions of Aḥmad Yasavī's lineage recorded in other sources (chiefly hagiographical works), dating from the 14th to the 20th centuries, beyond the versions reflected in copies of Isḥāq Khwāja's work, cannot be explored here.

3) **Genealogy of Ismā'īl Ata**, a similarly brief text tracing his lineage down from Isḥāq Bāb's brother 'Abd al-Jalīl, and bearing the heading "*Nasab-nāma-yi atām Ismā'īl Ata*" ("Genealogy of my father Ismā'īl Ata," perhaps signaling its compilation by Isḥāq Khwāja himself). This text appears in five manuscripts:

MS 252, 87a-b
MS 3004, 194b;
MS 2851, 260a-b;

MS 11838, 136b (with the heading, "*Nasab-nāma-yi khātim [?] al-awliyā Isma'īl Atā b. Ibrāhīm Atā*," again differing from the version in the preceding copies)

MS 3637, 213b-214a (matching the heading, and version, found in MS 11838)

Versions of this genealogy found in other works are far rarer than are versions of Aḥmad Yasavī's genealogy.

The next three short texts, found in the same five manuscripts, appear only in copies of Isḥāq Khwāja's work, with no echoes in other works.

4) **List of the Wives of Ismā'īl Ata**, with minimal narrative explaining the sequence of his wives and identifying which wives were the mothers of certain sons, and bearing a heading such as "*fī asāmī-i azvāj-yi atām Ismā'īl Ata*" (again perhaps signaling Isḥāq Khwāja's compilation of the list):

MS 252, 87b

MS 3004, 194b-195a

MS 2851, 260b

MS 11838, f. 136b (no heading)

MS 3637, 214a-b (no heading)

The text in MSS 3637 and 11838 differs from that in the other manuscripts, and these copies omit one wife mentioned in the other texts.

5) **List of the Sons of Ismā'īl Ata**, giving no more than a numbered sequence of his 18 sons, with the heading (again a seeming hybrid of Arabic, Persian, and Turkic), "*fī asāmī-yi avlād-i atām Ismā'īl Ata*:"

MS 252, 87b

MS 3004, 195a

MS 2851, 260b-261a

MS 11838, 136b-137a

MS 3637, 214b

The three copies of the untitled redaction assign the title "*shaykh-zāda*" to nearly all the sons; MSS 3637 and 11838, the 19th-century copies of the titled redaction, replace this with just "*shaykh*" (again perhaps hinting at the titled redaction's formulation for wider Sufi circles, beyond the hereditary lineages that seem to have sponsored the untitled redaction).

6) **List of the Daughters of Ismā'īl Ata**, likewise giving only a numbered list of his 15 daughters, with the heading "*fī asāmī-yi banāt-i atām Ismā'īl Ata*:"

MS 252, 87b
MS 3004, 195a-b
MS 2851, 261a-b
MS 11838, 137a
MS 3637, 214b; in this copy, the list ends with a brief colophon indicating that these texts, like the main text of the *Ḥadīqat al-'ārifīn* (which bears an independent colophon [f. 208a]), were copied in 1269/1853-54.

Following the list of Ismā'īl Ata's daughters, the three copies of the untitled redaction include a brief admonition, noted above, warning against false claims of descent from Ismā'īl Ata: "Whosoever is [descended] from these 15 daughters or these 18 sons, know yourself to be of sound lineage; if not, preserve yourself from falsehood and fear God."[23] As if in response to this admonition, the copyists of the three manuscripts bearing the untitled redaction have each added genealogies traced from one of the sons of Ismā'īl Ata down to (or nearly as far as) the respective copyist.[24]

[23] MS 252, f. 87b: *har kimersä bu on béš qïzdïn va bu on sekiz oġul-dïn ersä, rāst-nasab özüngni bilgil; yoq érsä yalġān-dïn özüngni saqlaġïl, ḥaqq ta'ālā-dïn qorqġïl*; cf. MS 3004, f. 195a, and MS 2851, f. 261b: *har kim-ärse bu on béš qïzdïn bu on sékiz oġuldïn érsäng özüngni rāst-nasab bilgil; yoq érse yālġāndïn saqlaġïl va ḥaqq ta'ālā-dïn qorqqïl* (in these copies, a blessing follows, upon the saints referred to and upon the author or owner of the book). No such admonition appears in MS 11838, where the list of daughters is followed immediately by the heading for the third *bāb*, on *irādat*: the heading clearly comes from the treatise of Ismā'īl Ata, but as noted below, only a fragment of the treatise appears in MS 11838.

[24] In MS 252, the genealogy, traced from Ismā'īl Ata's first son, Isḥāq Khwāja, down to the copyist, immediately follows the admonition and precedes the treatise of Ismā'īl Ata; it is in Turkic, and bears the heading *fī asāmī-yi avlād-i atām Khwāja Isḥāq* (ff. 87b-88a). In MS 2851, the genealogy is traced from Ismā'īl Ata's ninth son, Ḥājjī Shaykh, down to the copyist, and appears twice, both times in Persian, first immediately after the admonition and before the treatise of Ismā'īl Ata (f. 262a), and again following the treatise (ff. 275b-276a, with the heading, *Nasab-nāma-yi dīgar-i ḥażrat-i Ismā'īl Ata*). In MS 3004, the genealogy follows the treatise of Ismā'īl Ata (an aborted version, with the misspelled heading, *Naṣab-nāma-yi* [*sic*] *ḥażrat-i Ismā'īl Ata-ast*, appears on f. 205b, but the fuller version, with the heading, "*Nasab-nāma-yi ḥażrat-i Ismā'īl Ata-ast*," appears on

7) **Treatise of Ismā'īl Ata**, presented as a text written by Ismā'īl Ata himself, and consisting of six chapters. There is no evidence that this treatise survived independently, i.e., outside the context of the supplementary texts attached to Isḥāq Khwāja's work; it is no doubt of significance that this treatise of Ismā'īl Ata is found in full only in copies of the untitled redaction[25] (and is found in all three of them):

MS 252, 88a-94b
MS 3004, 195b-205a
MS 2851, 261b-275a

Although by its nature this treatise stands somewhat apart from the other supplementary texts, with their genealogical focus, there nevertheless seems no compelling reason to assume that it is less likely than the other texts to have been included in Isḥāq Khwāja's work in its earliest phase; and indeed for this text alone we may have independent confirmation of its existence by the second half of the 16th century, since it may have been the direct or indirect source for a brief passage about Ismā'īl Ata preserved in a Kubravī hagiography produced at that time.[26] Never-

f. 206a (and, while traced from the ninth son and corresponding to the version in MS 2851, breaks off in the eighth generation after Ismā'īl Ata, while MS 2851 goes on to the 11th generation, in which the copyist appears). These lineages are shown in the genealogical chart that follows the text of the narrative and the tables presenting the data from the supplementary genealogical texts (Nos. 2-6); what is noteworthy about the lineages traced in these three manuscripts of the untitled redaction of Isḥāq Khwāja's work is that they do not overlap at all with any of the lineages traced from Ismā'īl Ata in the *nasab-nāmas* presented in volume 2 of the present study (see pp. 291-293, and see Muminov, "Die Qožas," pp. 196-198).

[25] MS 11838, which as noted is marked by substantial editing, and by the addition of material from the untitled redaction, includes a portion of the third chapter of this treatise (ff. 137a-139b), and then includes, as noted above, two additional texts not typically found together with the treatise of Isḥāq Khwāja, namely the brief *silsila* of Qāsim Shaykh, and a copy of the list of the tribal affiliations of various Central Asian saints.

[26] *Riyāż al-awliyā*, MS Calcutta ASB Curzon No. 704, f. 50b/94b; on the work, see Devin DeWeese, "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia," *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), pp. 45-83, and DeWeese, "Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions," in *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications/ School of Oriental and African Studies, 1992; reprinted as *The Heritage of Sufism*, vol. II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* [Oxford: Oneworld Publications, 1999]), pp. 121-158.

theless, in view of this treatise's contents and their lack of relevance to the narrative and genealogical framework of primary interest here, the text has not been included here.

As for the genealogical texts that follow the narrative (and precede the treatise of Ismā'īl Ata), their distribution among the manuscripts reflecting the two redactions may reinforce the assumption that they were indeed 'original' components of the work of Isḥāq Khwāja; at the same time, the preservation of these texts primarily in the manuscripts of the untitled redaction heightens the value of these copies, since the Kabul manuscript, while confirming the likely antiquity of at least two of these texts, includes only the first of them in full, and MS 252, most likely reflecting the untitled version, is thus our earliest copy of the other supplementary texts. It is nevertheless of obvious significance that except for the narrative itself, none of the supplementary texts appears in the early Kabul manuscript; they appear only in MS 252, from the late 17th century, and in copies of both redactions produced in the 19th century.

This is of special significance for the genealogical material that figures in most of these supplementary texts. On the one hand, we have no surviving record that is comparable in antiquity to the version of the *narrative* given in the Kabul manuscript, either for the basic genealogical structures and relationships reflected in these texts, or for the specific forms of names assigned to the ancestors of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata, or to the wives, sons, or daughters of Ismā'īl Ata; the absence of these texts from the old Kabul manuscript thus warrants different treatment of the material they include. On the other hand, the genealogical focus of these texts is of some relevance for the ongoing meaning and significance of the traditions explored here, as reflected in the texts published in volume 2 of the present study; even if specific names or relationships found in these texts were introduced into the work of Isḥāq Khwāja, in connection with the narrative, only in the late 17th century, or even later, they are nevertheless of interest for comparison with elements of the genealogical presentations included in the various *nasab-nāma*s preserved from the 19th-21st centuries.[27]

[27] See, for example, vol. 2, pp. 292-293, for summaries of lineages traced through Ismā'īl Ata in which the names of some of his sons are assigned to separate generational links in genealogies preserved among the Dīvāna (or *duana*) *khoja* group.

Accordingly, the material found in these texts will be presented, in tabular form, following the edited text of the narrative (with the version in MS 252 adopted as the basis for comparison).

As for the narrative itself, it remains clear that the Kabul manuscript, representing the *Ḥadīqat al-ʿārifīn*, is of special importance as the oldest copy of any version of the work, its relative closeness to the 'original' evidenced not only by the age of the manuscript, but by the archaic language, and often atypical orthography, preserved in it. All other copies of the *Ḥadīqat al-ʿārifīn* (MSS 11838, 11941, 12387, and 3637) reflect substantial editing and alteration, in language and content, and none can be used to much advantage in reconstructing the original text of the 'titled' redaction; though in some respects (including specific readings of place names from the narrative of Islamization), MS 11838 seems to preserve old material, the substantial editing means that this copy cannot be taken as a good representation of the 'original' *Ḥadīqat al-ʿārifīn*, despite the relatively greater attention devoted to MS 11838 in previous scholarship (indeed, with regard to the text of the narrative, MS 3637 presents a text much closer to the version in the Kabul manuscript than MS 11838). Nevertheless, MS 11838 and the other 19th-century copies of the titled redaction are of interest from the standpoint of the use and adaptation and updating of the text, since the mere fact of their production during the 19th century, as well as, especially, their adaptation and linguistic modernization, shows that the work of Isḥāq Khwāja continued to be highly valued in some Sufi circles; their usefulness in this regard is diminished, however, by the virtually total lack of information on the historical context of their production, or on the specific Sufi circles that preserved and adapted the work.

As for the untitled redaction, MSS 3004 and 2851 reflect essentially the same text and the same degree of modernization; they were, after all, copied within the same familial tradition, some thirty years apart. In view of the loss of the beginning from MS 252, moreover, and the generally shorter text reflected in the titled redaction, MSS 3004 and 2851 represent the longest and most complete versions of the work of Isḥāq Khwāja we have (with MS 3004 somewhat older, and much more neatly written, than MS 2851). MS 252, however, the next oldest manuscript of any version of Isḥāq Khwāja's work, is again of special importance; while the balance of evidence suggests that it belongs with MSS 3004 and 2851 as a copy of the untitled redaction, its language shows substantially less modernization

than is evident in MSS 3004 and 2851 (or in the 19th-century copies of the titled redaction, for that matter), and its readings of proper names, for instance, are often closer to those in the Kabul manuscript than in any of the 19th-century manuscripts.

In terms of the latter issue – the closeness of the text as a whole to that found in the Kabul manuscript – it is clear that next in line, in order of value, is MS 252; the text in MSS 3004 and 2851 for the most part closely follows the version found in MS 252 (the three copies agree, for instance, in omitting precisely the same text at one point, amounting to approximately a line [see note 275 to the text]), and these three copies, of the untitled redaction, may thus be regarded as having preserved the original version of the narrative better than the remaining three manuscripts, which are all 19th-century copies of the titled redaction. These three differ from the other manuscripts in giving a heavily abbreviated Arabic introduction (amounting to just four or five lines, vs. 16 lines in MS 252, 19 in MS 3004, and 29 in MS 2851); however, MS 3637 often gives readings that are much closer to what is found in the Kabul manuscript, and especially close to the text in MS 252, and thus ranks next in order of closeness to the 'original' version. The copies most distant from that original version, finally, are MSS 11838 and 11941, which show heavy editing, as noted, in other parts of the work as well; their texts are not quite identical (they differ somewhat more from each other than do MSS 3004 and 2851), but nearly so, though as noted, they often give what seem to be better readings of place names than are found even in the Kabul manuscript (their readings of personal names, however, are often quite garbled). Compared with these two manuscripts, MS 3637 is more faithful to the earlier copies, but it nevertheless shares other features, beyond the shortened introduction, with the heavily edited MSS 11838 and 11941: all three, for instance, include the identification of the Awliyā Qarākhān as descendants of 'Abd al-Raḥīm (not found in the Kabul manuscript or in MSS 252, 3004, or 2851), and replace the name of the town Qayālïq with that of Khānbālïq (by contrast, where MSS 11838 and 11941 'update' the name given in the Kabul manuscript, and in MSS 252, 3004, and 2851, as "Chāch" to read "Shāsh," MS 3637 preserves the form "Chāch").

In order of priority, then, we place MS Kabul first, followed by MSS 252, 3004, 2851, 3637, 11838, and 11941; since MS 2851 is somewhat later, and less well-written, than MS 3004, and since MS 11941 is likewise later than MS 11838 (and is incomplete at the end), the key manuscripts are thus MS Kabul, MS 252, MS 3004, MS 3637, and, despite its altera-

tion, MS 11838. The text edition of the narrative will thus follow MS Kabul as the base (with occasional emendations explained in the notes), with variant readings in the other copies given in the notes (in the order of precedence noted here). A fuller discussion of the problem of the two redactions, however, must await a full edition of the rest of the work of Isḥāq Khwāja.

## Глава II. Рассказ в составе работы Исḥāḳа Ẋʷāджа
## Chapter II. The Narrative in the Work of Isḥāq Khwāja

Отредактированный текст
Edited text

### Условные обозначения
### Explanations

1. Кабульский список принят в качестве основы для представленного здесь текста. Как уже отмечалось, его орфография отличается в некоторых отношениях от того, что стало «стандартным» в более поздних чагатайских текстах, особенно в отношении передачи гласных: Кабульский список часто обходится без гласных (например, بشلب для قرنداشی، باشلاب для قرينداشی), и обычно он дает суффикс множественного числа тюркского языка لر вместо формы لار, которая встречается чаще всего в чагатайском. Для удобства и экономии пространства разные формы этого суффикса множественного числа не будут указываться в примечаниях в качестве разночтений. Аналогично орфографические варианты بر и بير или تورور и تورور, различные формы суффикса родительного падежа (نينك، نيك и т. д.), суффикс дательного падежа (كا، كه، غا، غه، قا، قه) и другие незначительные орфографические отличия (например, قليب вместо قيليب) не будут даваться в примечаниях. Варианты написания слова «*бирле*» (بيرله، برلا، بيلان) не отмечены, то же самое относится и к другим общим вариациям (например, наличие или отсутствие инфикса -н- между притяжательным суффиксом и окончанием слова, отдельное написание суффиксов через начальное начертание букв или в соединении с предыдущим словом ([سيرامغه، سيرامغه؛ بولديلار، قيلدىلار]). Кабульский список иногда не ставит точек (особенно при написании буквы «*ŭā*'» в середине слова), однако соответствующие точки были добавлены на основании разумных предположений для подставки (марказ), не отмеченной точкой. Например, когда списки дают две подставки только с одним

набором точек (например, как в слове «*йыл*»), то обе будут записаны со стандартной буквой «*йā*'», а не обозначая точками только одну подставку, оставляя другую без точек. Аналогично в начале или середине слова комбинации букв «*ба*'-*йā*'» (с двумя подставками) или «*йā*'-*джӣм*», обычно записанные одним набором из трех точек под лигатурой, будут интерпретированы в таких случаях как вышеупомянутые комбинации (то есть не как «*пā*'» или «*чӣм*»).

Формы, имеющиеся в Кабульском списке, будут, таким образом, переданы в основном тексте, в то время как основные варианты, содержащиеся в остальных списках, будут указываться в примечаниях. При указании существенных вариантов формы, содержащиеся в соответствующих рукописях, для точности будут даваться в примечаниях при максимальном сохранении их орфографических особенностей (хотя в данном случае будет действовать тот же принцип, отдающий предпочтение рукописи 252 для «Названной» редакции, и рукописям 3637, 11838 – для «Неозаглавленной» редакции, и когда учитываются незначительные орфографические варианты, незамеченные в остальных списках согласно порядку, принятому внутри каждой из двух «семей», то есть рукописи 252, 3004, 2851; и рукописи 3637, 11838, 11941). Это даст некоторое представление об орфографических особенностях каждой из рукописей, однако было бы непрактично отмечать любое отличие в написании, имеющееся в каждом списке (необходимо отметить, что каждая рукопись сама имеет внутренние противоречия в отношении форм, отмеченных выше, и других вопросов орфографии).

В любом случае, предприняты все усилия для верной передачи форм, имеющихся в старинной и важной Кабульской рукописи. В отношении остальных списков базовое чтение может быть восстановлено по примечаниям, которые, однако, главным образом, касаются слов и порядка слов (а не орфографического стиля).

2. Примечания к тексту, показывающие разночтения, как правило, привязаны к тому слову, за которым они следуют (в том числе, грамматические суффиксы).

Если слово в данном списке находится в форме отредактированного текста, то никаких ссылок на эту рукопись не делается.

Если слово отсутствует в данном списке, то в примечании после приведения рассматриваемого слова оно будет отмечаться сиглом «проп.» (от слова «пропущено»). В большинстве случаев

пропущенные слово или фраза целиком повторяются в примечании, чтобы точно показать, как именно текст в указанном списке читается.

Если иное слово (или то же самое слово, однако без суффикса, приведенного в базовом списке, или же с другим суффиксом) имеется в данном списке, то для этой рукописи в примечании указываются отличающиеся слово или слова.

Если список, содержащий то же самое слово, что и базовая рукопись, добавляет дополнительные материалы после него, то эти материалы приводятся в примечании и отмечаются сиглом «доб.» (сокращенно от «добавлено»). При этом слово в основном тексте, к которому приложен порядковый номер сноски, воспринимается как общий элемент данного списка и базовой рукописи и не приводится в примечании.

3. В случаях, когда разночтение нельзя легко привязать к одному слову, используется звездочка (*) для обозначения пункта, в котором начинается разночтение. Его эквиваленты из остальных списков приводятся в последующем примечании. Как правило, весь отрывок между звездочкой и порядковым номером сноски, взятый из указанного списка, приводится в примечании. В других случаях сигл «доб.» («добавлено») указывает на то, что весь отрывок между звездочкой и порядковым номером сноски имеется в указанном списке, однако этот дополнительный материал следует за ним.

4. Для выделения пространных отрывков с разночтениями, включающих несколько номеров сносок, используются слитные две звездочки (**), обозначающие начало и конец отрывка, замененного в соответствующих списках. Примечание, приложенное к концу таких отрывков, может включать в себя показания разночтений для одного слова, к которому номер сноски прилагается, и/или показания отрывков, отмеченных одной звездочкой, в дополнение к более долгим отрывкам, отмеченным двумя звездочками. Внутри примечаний двойные звездочки также используются для того, чтобы выделять материал из соответствующих списков, который заменяет отмеченные отрывки.

5. Примечания к критическому тексту включают в себя текстовые варианты, приведенные в арабской графике, обозначения (сиглы) же рукописей также даны на арабской графике (см. ниже). Конкретная информация о добавлениях или пропусках дается только на русском языке, однако два сокращения, используемые для русской

терминологии и их значения на английском языке, также указаны в таблице ниже. В некоторых случаях при необходимости краткие комментарии в примечаниях приведены на русском и английском языках. В основном порядок вариантов, приведенных в примечаниях, соответствует порядку списков, выявленному в первой главе. Тут играют роль значимость списков и близость их текстов собственно к тексту Кабульской рукописи (т. е. рукописи 252, 3004, 2851, 3637, 11838, 11941). По большей части этот порядок отражает «семьи» текстов, дающие схожие чтения. Однако в некоторых случаях этот порядок меняется, так как различные группы текстов иногда имеют одни и те же варианты. В редких случаях, когда материал, не обнаруженный (или написанный неразборчиво) в Кабульском списке, будет включаться в основной текст на основе более поздних списков; такой материал взят в квадратные скобки [ ]. Значимость текстовых вариантов (приведенных в транскрипции) рассматривается в примечаниях к переводу на русский, английский языки (глава III) и в общих комментариях (глава IV). Ссылки на листы, имеющиеся в отредактированном тексте без сигла, относятся к Кабульской рукописи.

1. The Kabul manuscript has been adopted as the basis for the text presented here; as noted, its orthography differs in some regards from what became 'standard' in later Chaghatay texts, especially in terms of the indication of vowels: the Kabul manuscript often dispenses with vowels (e.g. بشلب for باشلاب، قرنداشی for قرینداشی) and typically renders the Turkic plural suffix, for instance, as لر instead of the form لار found most often in Chaghatay. For the sake of convenience and space, different renderings of the plural suffix will not be indicated among the variant readings given in the notes. Similarly, orthographic variants such as بر and بیر or ترور and تورور, as well as different renderings of the genitive suffix (نینك، نیك, etc.) and the dative suffix ( كا، كه، غا، غه، قا، قه ) and other minor orthographic differences (e.g. قلیب vs. قیلیب) will not typically be indicated in the notes; variant forms of the word *birle* (بیرله، برلا، بیلان), likewise, are not noted, and the same applies to other common variations (e.g., the presence or absence of the *–n-* infix between the possessive suffix and case endings, the writing of suffixes separately, with initial forms of letters, or conjoined with the preceding word ([سیرامغه، سیرامغه؛ بولدیلار، قیلدیلار]). The Kabul manuscript is occasionally

unpointed (especially in the case of the medial letter *yā*), but the appropriate dots have been added, based on reasonable assumptions, for each undotted *markaz*. For instance, when the manuscript shows two *markaz*es but only one set of dots (e.g., as with the word *yïl*), both will be written as a standard *yā*, rather than assigning the dots to one *markaz* and leaving the other unpointed; similarly, initially or medially, the combinations *bā-yā* (with two *markaz*es) or *yā-jīm* will often be written with one set of three dots beneath the ligature, and such cases will be interpreted as these combinations (i.e., rather than as *pā* or *chīm*).

Forms appearing in the Kabul manuscript will thus be given in the basic text, while substantive variants found in other manuscripts will be indicated in the notes. In indicating significant variants, to be sure, the actual forms appearing in the relevant manuscripts will be given in the notes (though in this case the same principle will apply, with preference given to MS 252, for the untitled redaction, and to MSS 3637 and then 11838, for the titled version, and with minor orthographic variants left unnoted from other manuscripts, in descending order within each "family," i.e., MS 252, MS 3004, and MS 2851, and MS 3637, MS 11838, and MS 11941); this will give some idea of the orthographic usage in each manuscript, but it would be impractical to note every difference in spelling found in every manuscript (and it should be noted that each manuscript is itself internally inconsistent with regard to the forms noted above, and to other orthographic matters).

In any case, every effort has been made to represent faithfully the forms appearing in the old and important Kabul manuscript. For other manuscripts, the basic reading may be reconstructed from the notes, but this applies chiefly to words and word order (not to orthographic style).

2. The notes to the text indicating variant readings are generally tied to the word they follow (including grammatical suffixes):

- If that word appears in essentially the same form in a given manuscript, no indication is made to that manuscript.

- If that word is missing from a given manuscript, the siglum for that manuscript is shown in the note, followed by the word in question, and the indication, in Russian, "проп." (for "*propushcheno*," meaning "omitted"). In most cases the entire word or phrase that is omitted is repeated in the note, in order to make clear exactly how the text in the specified manuscript reads.

- If a different word (or the same word without the suffix given in the base manuscript, or with a different suffix) appears in a given manuscript, the siglum for that manuscript is shown, followed by that different word or words.

- If the manuscript includes the same word as the base manuscript, but adds other material following it, that material is given in the note with the indication, in Russian, "доб." (for "*dobavleno*," meaning "added"); but the word to which the note-number is attached in the text, understood to be shared by the indicated manuscript and the base manuscript, is not repeated in the note.

3. In cases where variant readings cannot conveniently be linked to a single word, an asterisk (*) is used to indicate the point at which the different reading begins, with the equivalents from other manuscripts given in the note that follows; usually the entire passage supplied in the specified manuscript, in place of the words between the asterisk and the note number, is given in the note. In other cases, the indication "доб." ("added") signals that the entire passage between the asterisk and the note number appears in the specified manuscript, but that additional material follows it.

4. For still longer passages with variant readings, and extending through multiple note numbers, two asterisks together (**) mark both the beginning and end of the passage replaced in the relevant manuscript. The note attached to the end of such passages may include indications of variant readings for the single word to which the note number is attached, and/or of passages marked by a single asterisk, in addition to the longer passage marked by the double asterisks; within the notes, double asterisks are again used in order to show the material from relevant manuscripts that replaces the marked passages.

5. The notes to the critical text include textual variants given in the Arabic script, with sigla for the manuscripts given also in Arabic script as shown below; specific information about additions or omissions is given in Russian only, but the two abbreviations used for the Russian terminology, and their meanings in English, are also noted in the table below. In a few cases, as necessary, brief comments are given in the notes in both English and Russian. In principle the order of variants listed in the notes follows the order of the manuscripts discussed in Chapter One, in terms of their importance and the closeness of their texts to that of the Kabul manuscript (i.e., MSS 252, 3004, 2851, 3637, 11838, and 11941); for the most part this order reflects the 'families' of texts giving similar readings, but in some cases the order is altered because different groupings of texts occasionally share the same variants. In rare cases where material not found (or not legible) in the Kabul manuscript has been included in the basic text, on

the basis of later manuscripts, this material is enclosed in square brackets [ ]. Significant textual variants (given in transcription) are discussed in the notes to the translation (in Chapter Three) and in the commentary (in Chapter Four). Folio references appearing in the edited text without a siglum indicated are those of the Kabul manuscript.

ا – Кабульская рукопись / Kabul MS

ب – рукопись ИВРУз-3, 252 / MS IVRUz-3 252

ج – рукопись ИВРУз-3, 3004 / MS IVRUz-3 3004

د – рукопись ИВРУз-1, 11838 / MS IVRUz-1 11838

ه – рукопись ИВРУз-3, 2851 / MS IVRUz-3 2851

و – рукопись ИВРУз-1, 11941 / MS IVRUz-1 11941

ز – рукопись ИВРУз-3, 3637 / MS IVRUz-3 3637

проп. – omitted

доб. – added

**Оригинальный текст**
**Original Text**

*بســـم الله الرحمن الرحيم[1] **و قال *النبى عليه السلام[2] اَربَعَةٌ[3] اَنَا لَهُم *يَومَ القيامة شفيعٌ[4] وَ لو جاء بذنوب **إنَّ اللهَ اصْطفى آدمَ** اهل[5] الارض المكرم لذريّتى و الْقاضى حوايجهم وَ السَّاعى فيمَا وَ لَو جَاء **و ال[6] ابراهيم وآل عمران على العالمين ذريّة بعضها من**

---

[1] – ج، ز: بســم الله الرحمن الرحيم .проп؛ هـ: نَصْرٌ مِنَ الله وَ فَتْحٌ قَرِيب وَ بَشِّرِ الْمُؤمِنِين .доб؛ د: هذا نسب نامه سيد العلوى حضرت اسماعيل اتا نور الله مرقده بســم الله الرحمن الرحيم؛ و: هذا نسب نامهٔ سادات علوى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم .доб

[2] – ب: النبى عليهم؛ ج، هـ: رسول الله صلى الله عليه و سلم

[3] – هـ: اَربَعَةٌ

[4] – ب، ج، هـ: شفيعٌ يَومَ القيامة

[5] – ب: اَبَدُ؛ ج، هـ: و نوحا اَهْدَ

[6] – ب: آلى

**بعض والله سميعٌ عليم**[7] قال اِلهَنَا تبارك /(255[a]ه) و تعالى[8] **اهل البيت و يُطَهِّرَكُم تَطهِيْرًا**

اما بعد فَاِنَّ اللهَ تبارك و[9] تَعَالى خَلَقَ وَ اكرَمَ مِن بَينهم الاِنسَانَ بمرتبةِ الفضل وَ الاِحسَان كما قَالَ جَلَّ[10] ثناؤهُ **و لقد كَرَّمنَا بَنِى آدمَ وَ حَملنَاهُم فِى البَرِّ و البَحر و رَزَقنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلنَاهُم عَلَى كَثِيرٍ مِمَّن خَلَقنَا تَفضِيلاً** كما قال جل[11] ثناؤهُ **لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ**[12] **وَ الاَرضِ**[13] **يَبْسِطُ**[14] **الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ و يَقْدِر اِنَّهُ كَانَ**[15] **بِكُلِّ شَيءٍ عليم** كما قال جل[16] ثناؤهُ **يس**[17] **و القران**

---

[7] – ج، هـ: و доб.

[8] – ب، ج، هـ: فى حق доб.

[9] – ب: و проп.؛ ج، هـ: تبارك و проп.

[10] – ج، هـ: و доб.

[11] – ج، هـ: و доб.

[12] – ب، ج، هـ: السموات

[13] – ج، هـ: و الله доб.

[14] – ب: يبسطوا

[15] – ج: كَانَ проп.

[16] – ج، هـ: و доб.

[17] – هـ: يٰسن

**الحكيم انك لمن المرسلين على صراطٍ مستقيم تنزيل العزيز الرحيم لتنذر قوما ما انذر اباءهم فهم غافلون** ما قال جل[18] ثناؤهُ **سلام عَلَى *آل** //(257[б]) **يس**[19] **انا كذلك نجزى المحسنين ثم اصطفى ادم** باشرف خطابه ان الله[20] اصطفى بَنى كنانة ولد اسماعيل و اصطفى قريشنا[21] من بنى كنانه و اصطفى من بنى قريشٍ و من بنى هاشمٍ محمد المصطفى[22] صلى الله عليه و سلم[23] وَهَيبَتُه الله تعالى /(191[а]ج) ذُرِّية /(85[б]ب) طَيِّبَة[24] طاهرة بقية[25] من صُلب على

---

[18] – ج، هـ: و доб.

[19] – ج، هـ: اِلْيَاسِينَ

[20] – ب، ج، هـ: الله проп.

[21] – هـ: قوشِنا (قُرشِيّاً на полях, не читабельно частично/in margin, partly illegible)

[22] – ج، هـ: مصطفى

[23] – ب: الذّى доб.؛ ج، هـ: و الذى доб.

[24] – ج، هـ: طَيِّبَة проп.

[25] – ج، هـ: تقية

المرتضى صاحب الحوض و اللوى و نور اهل الدنيا /([6]255ه) *فى الدنيا[26] و سراج اهل الجَنَّةِ *فى العقبى**[27] /([6]208ز) *قال النبى عليه السلام[28] نَسَبُ كُلّ نبى من صُلبِهِ وَ نَسبى[29] من صلب على بن[30] ابى طالب رضى الله عنه و[31] **قال انت منّى بِمنزلةِ هارون من موسى كَرَّم اللهُ[32] يُحِبُّهم الجنَّة الاَعلَى هان[33] من بَعْضِهِمُ اللَّعنَة و النَّار و الحمد لله *رب العالمين[34] و العاقبة للمتقين و الصلوة[35] و السلام[36] على سيدنا محمد و اله اجمعين**[37]

---

[26] – ب، ج، هـ: فى الدنيا .проп

[27] – ج، هـ: فى العقبى .проп؛ ز: ** .проп؛ د، و: **إِنَّ اللهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ**

[28] – ج، هـ: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم؛ ز: و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم

[29] – ب: نسبيّ؛ ج، هـ: نبيّ

[30] – ب، ج، هـ، ز، د، و: ابن

[31] – ب: و .проп؛ ز، د، و: رضى الله عنه

[32] – ج، هـ: و .доб

[33] – ب، ج، هـ: و اهان

[34] – ج: نسب نامهٔ اسحاق باب رحمة الله عليه رب العالمين الحمد لله رب العالمين؛ هـ: رب العالمين نسب نامهٔ اسحاق باب رحمة الله عليه الحمد لله رب العالمين

[35] – ب: الصلوات

اما بعد اول[38] سید اولاد[39] ادم[40] *عالم فخری[41] محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم[42] [نینك دامادی و][43] اول پیشوای اولیا و[44] اول[45] مرجع[46] اتقیا [47] اول مشرب[48] مشایخ[49] علی بن[50] ابی طالب[51]

---

[36] - ب: و السلام .проп

[37] - **ز: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم هی بمنزلة هارون بموسی؛ د: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم هو بمنزلت الهارون بموسی؛ و: قال رسول علیه السلام هو بمنزلة الهارون بموسی**

[38] - ب: اوّل؛ ز: از درود؛ د، و: از درود نامعدود و

[39] - ب: ولد

[40] - ج، هـ: اولاد ادم .проп؛ ز، د، و: و .доб

[41] - د: مفخر عالم؛ و: مفخر کل الاشیاء العالم

[42] - ز، د، و: تقی .доб

[43] - ج، هـ: نینك دامادی و .доб؛ ا، ب، ز، د، و: نینك دامادی و .проп

[44] - ب، ز، د: و .проп

[45] - ج، هـ: اول .проп

[46] - د، و: رهنمای کل

[47] - ج، هـ: و .доб؛ د: اول مرجع معارف و .доб؛ و: اول مرجع معارف .доб

[48] - ز، د، و: مرشد

[49] - ج، هـ: امیر المؤمنین .доб؛ ز، د، و: اسد الله الغالب .доб

[50] - ج، هـ، ز، د، و: ابن

[51] - ج، هـ، د: کرم الله وجهه .доб؛ و: کرم الله وجهه و .доб

رضی الله عنه[52] /([6]142و) علی مرتضی[53] نینك اوغلی[54] محمد حنفیة[55] انینك ایکی اوغلی بار ایردی بیری‌نینك اتی[56] عبد المنان و[57] بیری‌نینك[58] اتی[59] عبد الفتاح[60] عبد المنان[61] اوغلی بطال غازی ایردی[62] روم ترسالری بیرله غزات قیلدی[63] عبد /([a]256ه) الفتاح[64] اوغلی عبد الجلیل انینك اوغلی عبد الجبار انینك اوغلی عبد القهار

---

[52] - ج، ه، د: رضی الله عنه .проп

[53] - ج، ه، ز، د، و: علی مرتضی .проп

[54] - و: نینك .проп؛ اوغلانلاری؛ ز، د، و: امام .доб

[55] - ج، ه: رضی الله عنه و.доб

[56] - د، و: شاه .доб

[57] - ب، ج، ه، و: و .проп؛ د: ینه .доб

[58] - و: بری

[59] - د، و: شاه .доб

[60] - ج، ه، د: و.доб

[61] - ب، ج، ه، ز، د، و: نینك .доб

[62] - و: ایردی .проп

[63] - ب: اولارنی هلاك قیلدی .доб؛ ج، ه: الارنی انده هلاك قیلدی و.доб؛ ز: ترسالار قولیندا شهید بولدی .доб؛ د، و: قیلیب اندا شهید بولدیلار

[64] - ج، ه، د، و: نینك .доб

انينك[65] ايكى اوغلى بار ايردى بيرى‌نينك اتى عبد الرحمن ينا[66] برى‌نينك اتى عبد الرحيم[67] عبد الرحيم[68] نينك ايكى اوغلى بار ايردى بيرى /(209ز[a]) نينك اتى /(133د[a]) اسحاق باب[69] بيرى‌نينك اتى عبد الجليل[70] خواجه احمد يسوى /(191ج[б]) *رحمة الله عليه[71] اسحاق باب[72] *رحمة الله عليهما[73] *نسلى‌دين ترور[74] *ابراهيم اتا و اسماعيل[75] رحمة الله عليهما[76] عبد الجليل[77] *نسلى‌دين ترور[78] عبد

---

[65] - ب: عبد القهارنينك .доб؛ د، و: اما عبد القهارنينك .доб

[66] - ب، ز، د: و؛ ج، هـ، و: ينا .проп

[67] - ب: بو .доб؛ ج، هـ، د: و .доб

[68] - ب، ج، هـ، ز، د، و: عبد الرحمن

[69] - ب، ز، د: و .доб

[70] - ب، ز، د، و: باب .доб؛ ج، هـ: و .доб

[71] - ج، هـ، ز: رحمة الله عليه .проп؛ د: قدس الله سره العزيز؛ و: قدس سره

[72] - ج، هـ، د، و: نينك .доб

[73] - ب، ج، هـ، ز، د، و: رحمة الله عليهما .проп

[74] - ب: نصلى‌دين تورور؛ ز، د: نسلى تورور؛ و: نسلى‌دورلار؛ ج، هـ: رحمة الله عليهم اجمعين .доб

[75] - ز، و: اسماعيل اتا ابن ابراهيم اتا؛ د: اسماعيل اتادين ابراهيم اتا؛ ب، ج، هـ: اتا доб.

[76] - ب: عليهم؛ د: عليه؛ ج، هـ، ز، و: رحمة الله عليهما .проп

[77] - ز: باب .доб؛ د، و: باب‌نينك .доб

الرحمن[79] شام پادشاهی ایردی[80] و[81] قرنداشی[82] عبد الرحیم[83] شامات پادشاهی ایردی[84] عبد الرحمن[85] وفات بولدی[86] ایرسا *اسحاق باب اورنیغه[87] پادشاه بولدی[88] اینسی[89] عبد الجلیل[90] *ینا

---

[78] - ب: نصلی‌دین تورور اتالاری؛ ز، د: نسلی تورور؛ و: نسلی دورلار؛ ج، ه: رحمة الله علیهم اجمعین و اتالاری .доб؛ ز: و اولیای قراخان عبد الرحیم باب نسلی تورور .доб؛ د: اولیای قراخان عبد الرحیم باب نسلی تورور؛ و: اولیای قراخان عبد الرحیم باب‌نینك نسلی‌دورلار .доб

[79] - د، و: باب .доб

[80] - د، و: ایردیلار

[81] - ج، ه، د، و: و.проп

[82] - د، و: قرنداشی.проп

[83] - د، و: باب .доб

[84] - د، و: ایردیلار

[85] - و: باب .доб

[86] - د، و: بولدیلار

[87] - ب: اسحاق باب اورنیکا؛ ج، ه: اورنیغه اسحاق باب؛ ز: اسحاق باب اتاسی منزلیکا؛ د: اسحاق باب اتاسی منزلیغه؛ و: اسحاق باب اتاسی اورنیغه

[88] - د، و: بولدیلار

[89] - ج، ه: ابن؛ ز، د، و: قریندانشی

[90] - و: باب .доб

بير ايلكا پادشاه بولدى[91] عبد الرحيم دعوت قيلدى[92] اسحاق باب‌نى و[93] عبد الجليل‌نى[94] اوجاكو[95] بير ييردا[96] *جمع بولدى[97] اسحاق باب ايدى[98] اى[99] عبد الرحيم[100] منينك كونكلوم‌دا /(6256ه) بير سوزوم بار ايتايين‌مو[101] عبد الرحيم[102] ايدى[103] /(143a و) ايغيل[104] ايدى[105] ابا بكر[106] صديق[107] رضى الله عنه[108] *خلافتيدين

---

[91] - د، و: يمن پادشاهى بولديلار؛ ج، هـ: بو .доб

[92] - ج، هـ: قيليب؛ ب، د، و: قيلديلار

[93] - د، و: نى و .проп

[94] - ج، هـ: ايندادى .доб؛ ز: عبد الجليل باب‌نى؛ د: عبد الجليل باب عمكى‌لارين خدمت‌لاريغه چارلاديلار؛ و: عبد الجليل باب عمك‌لارين خذمت‌لاريغه

[95] - ب، ج، هـ: اوجالاسى؛ د: اوچاكولارى؛ و: اوچاكوسى

[96] - ب، ج، هـ: يركا

[97] - ب، ج، هـ، ز: جمع بولدى‌لار؛ د، و: هم‌صحبت بولديلار

[98] - د: عرض قيلديلاركيم؛ و: عرض قيلديلاركه

[99] - ز: عميم؛ د: يا عمكيم؛ و: يا عمك

[100] - ج، هـ: اى عبد الرحيم .проп؛ و: عبد الرحيم .проп

[101] - ز، د: ايتايين تيدى؛ و: عرض قيلاين

[102] - د، و: باب .доб

[103] - و: ايديلار

[104] - ج، هـ: تيدى .доб؛ د، و: اسحاق باب .доб

[105] - ز: ايدى .проп؛ د: ايديلار حضرت امير المؤمنين؛ و: ايديلار امير المؤمنين

سونك[109] خالد ابن وليد[110] اوغلى عبد الرحمن اون ايكى مينك[111] *صحابه‌نى بشلب جريك برله[112] اوزكند[113] فرغانه[114] ايليكا[115] بارميش‌لر[116] ترسالر[117] بيرله توقوش قيليب[118] /(j209[6]) *يمن ايلى ايجندا ايركان[119] شهيد بولميش‌لر ينا[120] *مرتضى على رضى الله عنه

---

[106] - ج، ه، ز: ابو بكر

[107] - د، و: نينك доб.

[108] - و، ز، د: رضى الله عنه проп.

[109] - ز: زمانيندا؛ د، و: خلافت‌لاريده

[110] - ز، د، و: نينك доб.

[111] - ب: منينك

[112] - ز: صحابه‌لارنى باشلاب جريك؛ د: صحابه برله چريك باشلاب؛ و: چريك باشلاب

[113] - ج، ه، ز، و: و доб.

[114] - د: فارغانه

[115] - ب، ج، ه: ايل‌لاريكا؛ ز، د، و: زمين ايل‌لاريغه

[116] - و: باريب؛ ز: و доб.

[117] - ز: ترسا

[118] - ب، ج، ه، ز، د: قيلميشلار

[119] - د، و: اندا؛ ج، ه: ايركان проп.

[120] - د، و: و ينه بابامیز

خلافتيدا[121] قثم بن[122] عباس[123] *محمد عبد الجليل[124] اوتوز مينك تابعين‌لرنى[125] باشلاب /(133د) *اوزكند فرغانه جاج اسبيچاب[126] **ايليكا[127] برميش‌لر موغ و[128] ترسالر[129] بيرله**[130] توقوش قيليب[131]

---

[121] - ب: مرتضى على خلافتيندين سونك؛ ز: على مرتضى خلافتيندا رضى الله عنه؛ د: حضرت على مرتضى رضى الله عنه‌نينك خلافت‌لاريندە؛ و: على المرتضى رضى الله عنه‌نينك خلافت‌لاريده؛ ج، هـ: رضى الله عنه .проп

[122] - ب، ج، هـ، ز، د، و: ابن

[123] - ب، ج، هـ، و: رضى الله عنهما .доб؛ ز: عباس .проп؛ رضى الله عنه .доб؛ د: رضى الله عنه .доб

[124] - ب، ج، هـ: محمد جليل؛ ز: محمد ابن الجليل؛ د: محمد ابن جليل برله؛ و: محمد ابن عبد الجليل برله

[125] - د، و: تابعين لشكرين

[126] - ج، هـ: اوزكند و فرغانه و جاج و استيجاب؛ ب: اسبيجاب .проп؛ ز: اوزكند و فرغانه جاج و اسجاب؛ د: اوش شاش اسبيجاب و فرغانه؛ و: اوش و شاش و اسبيجاب و فرغانه

[127] - ب، ز: ايل‌لاريكا

[128] - ز: و .проп

[129] - ج، هـ: ترسالرى

[130] - د، و: **ترسالاريغه**

[131] - ب، ج، هـ، ز: قيلميش‌لار الار تقى شهيد بولميش‌لار

**قثم بن[132] عباس *باشليغ سمرقندغه باريب اندا[133] شهيد بولميش‌لر**[134] اون سيكيز مينك /(86ب[б]) عالم‌نى //(258[а]) يرتقان تنكرى[135] جل جلاله[136] بيزكا[137] ايمان *و اسلام و پادشاه‌ليغ‌نى روزى قيلدى[138] *قوت و نصرت و /(192ج[а]) جريك و اسباب بيردى[139] اى اتام قرنداشى عبد الرحيم[140] حق *تعالى رضاسى[141]

---

[132] - ب، ج، هـ: ابن

[133] - ج، هـ: باريب سمرقندا

[134] - د: آخر ثمرقنده شهادت تابميش‌لار الوقت؛ و: آخر سمرقند ولايتيده شهادت تابمش‌لار الوقت؛ ز: ** .проп؛ ج، هـ: ايمدى بو .доб

[135] - ب: ايدى؛ ج، هـ: ايذى؛ ز: تنكرى .проп؛ د: خالق برحق و پادشاه مطلق الحمد؛ و: خالق برحق پادشاه مطلق

[136] - ج، هـ: عز و جل؛ د، و: جل جلاله .проп

[137] - د: بزلاركه

[138] - ب، ج، هـ: و اسلام پادشاه ليقى‌نى روزى قيلدى؛ ز: ايمان و پادشاه‌ليغنى عطا قيلدى؛ د: و اسلام بيريبدور و ينه پادشاليق عطا قيليب‌دور؛ و: و اسلام بيريب‌دور دنيا ايچينده پادشاه‌ليق عطا قيليب‌دور

[139] - ب، ج، هـ: قوت و نصرت بردى جريك و اسباب بردى؛ ز: نصرت و قوة بردى جريك و اسباب بردى؛ د: قوّت و نصرت و چريك و اسباب بريبدور مونينك شكرانه‌سيغه؛ و: قوت و نصرة و چريك و اسباب بريب دور انينك شكرانه‌سيغه

[140] - د، و: عبد الرحيم .проп؛ بزلار هم .доб

[141] - د، و: تعالى‌نينك رضاليقى

اوجون بیز تقی[142] **برساق[143] اوزکند[144] فرغانه موغ و ترسالری**[145] بیرله *حرب قیلساق[146] /(257[a]ه) دین حمیتی اوجون[147] قلیج اورساق[148] ایمانغه دعوت قیلساق[149] **هجرت‌قا یوز[150] ایلیك ییل *کیجمیش ایردی**[151] عبد الرحیم ایدی[152] یخشی[153] مصلحت ترور[154] اسحاق باب *سوال قیلدی[155] ای[156] عبد الرحیم[157]

---

[142] - د: بیز تقی .проп

[143] - ب: برساك؛ ز: باریب

[144] - ج، ه: و .доб

[145] - د، و: **اوزکند و فرغانه باریب دین و اسلام اوچون موغ ترسالار**

[146] - ج، ه: توقوش قیلساق؛ ب: توقوش قیلساك؛ د، و: حرب قیلیب

[147] - ز، د، و: دین حمیتی اوجون .проп

[148] - ج، ه: اوروب؛ ب: اورساك؛ ز: قلیج اورساق .проп

[149] - ب: قیلساك؛ ج: قیلساق‌کیم؛ ز: ایمانغه دعوت قیلساق .проп؛ د: تیدیلار .доб؛ و: دیدیلار .доб

[150] - ج، ه: یوز .проп

[151] - ب: کیجمیش؛ ج، ه: کیچتی تیدی؛ ز، د، و: **هجرت‌قا یوز ایلیك ییل کیجمیش ایردی .проп

[152] - د، و: ایدیلار

[153] - ب، ج، ه: یخشی .проп؛ ز، د، و: یولاق

[154] - ج، ه: تور تیدی؛ ز: اول محلدا هجرة النبویة الرضویةغه یوز ایلیك یل کجمیش ایردی؛ د، و: دور تیدیلار اول زمانده هجرت‌غه یوز ایلیك یل بولوب ایردی

سيزينك[158] نيجا[159] جيريكينكيز[160] بار[161] ايدى[162] التميش مينك توكال سازليق /(210[a] ز؛ 143[б]و) **عبد الرحيم *ايدى اى اسحاق باب[163] سيزينك[164] *نيجا جيريكينكيز بار[165] ايدى[166] ايليك مينك توكال سازليق عبد الجليل كا[167] ايدىلر[168] سنينك[169] *نيجا جيريك كينك بار[170] ايدى[171] قرق مينك**[172]

---

[155] - ج، ه: سوال قيلدى .проп؛ ب، ج، ه، ز: ايدى .доб؛ د: سورديلار؛ و: سوال قيلديلار

[156] - ز: ايجيم (؟) .доб؛ د، و: اتام قريندشى .доб

[157] - د، و: عبد الرحيم .проп

[158] - ب، ج، ه: سنينك؛ ز: سيزنينك

[159] - ج، ه: مينك .доб؛ و: نيچند مينك

[160] - ج، ه: جريكينك؛ ب: لشكرينك

[161] - د: بارتورور؛ و: باردور

[162] - د، و: ايديلار

[163] - ز، د: اسحاق بابقه ايدى؛ و: باب اسحاق باب‌غه ايديلار

[164] - ب: سنينك؛ ز: سيزنينك

[165] - ب: نيجه جرنكينك بار [sic]؛ ز: نيجه لشكرينكيز بار؛ د: نجاقلى لشكرينكيز بار؛ و: نيچند جريكينكيز باردور

[166] - و: ايديلار

[167] - ز، د، و: عبد الجليل بابقه

[168] - ز: ايدى

انداکیدین[173] *بو اوجاکو[174] بیعت قیلدی‌لر[175] *و
جیریك‌لرینی[176] اراسته قیلدی‌لر[177] انداکیدین[178] شام‌دین
اصفهان‌غه[179] کیلدی‌لر[180] اندین تبریزغه[181] تبریزدین[182] مازاندران‌غه[183]

---

[169] - ز: سیزنینك؛ د، و: سیزینك

[170] - ا: [sic]؛ ب: نیجه جرنکینك بار [sic]؛ ز: نیجه جریکنکیز بار؛ د: نیجه ما جریکنکیز بار؛ و: قانچه جریکنکیز باردور

[171] - و: ایدیلار

[172] - ب: جمیع اسبابی برلا .доб؛ ز، د، و: توکال سازلیق .доб؛ ج، هـ: **تیدی عبد الجلیل‌غه سوردیلار ایرسه ایدی قرق مینك توکال سازلیق تیدی اسحاق بابقه ایدی‌لار ایرسه ایلیك مینك توکال سازلیق تیدی**

[173] - ز: اندین کیین؛ د: القصه؛ و: اندین

[174] - ز، و: بو اوج پادشاه؛ د: بو اوج پادشاه‌لار بربرکه

[175] - و: بیعت قیلدی‌لر .проп

[176] - ب، ج، هـ، ز: جریك؛ د: نیجه کونکا تیکرو لشکر؛ و: لشکر

[177] - ج، هـ: قیلیب؛ و: ایتی‌لار

[178] - ج، هـ: انداکیدین .проп؛ شام کیلدیلار و .доб؛ ز: اندین کیین؛ د: اندین یورش قیلیب؛ و: اندین سونك یورش قیلیب

[179] - ج، هـ، ز، و: اصفهان

[180] - ج، هـ: و .доб

[181] - ب: تبریزقا؛ ج، هـ: تبریز کیلدیلار و؛ ز، د، و: کیلدیلار .доб

[182] - ج، هـ، ز، د، و: اندین

مازاندران‌دین[184] سرخس‌غا[185] /(134[a]د) سرخس‌دین[186] بلخ‌قه[187]
بلخ‌دین[188] ترمدکا[189] ترمددین[190] **بخاراغه[191] بخارادین[192] سمرقندقه[193]
سمرقنددین**[194] اوزکند[195] فرغانه‌غا[196] اندین[197] *اوش بات کاسان[198]

---

[183] - ب، ج، هـ، ز، د: کیلدیلار .доб؛ و: مازندران کیلدیلار

[184] - ج، هـ: و اندین؛ ز، د، و: اندین

[185] - ب: سرخس‌قا و؛ ج، هـ: سرخس کیلدیلار و؛ ز: کیلدیلار .доб؛ د: ولایت سرخس کلدیلار؛ و: سرخس کلدیلار

[186] - ز، د، و: اندین

[187] - ج، هـ: بلخ کیلدیلار و؛ ز: کیلدیلار .доб؛ د: ولایت بلخ کیلدیلار؛ و: بلخ کیلدیلار

[188] - ج، هـ: اندین؛ د: اندین اوتوب

[189] - ب: ترمیت‌کا؛ ج، هـ: ترمیز کیلدیلار و؛ ز: ترمیزغه کیلدیلار؛ د: ترمذکه کیلدیلار؛ و: تیرمذ

[190] - ب: ترمیت‌دین؛ ج، هـ: ترمیزدین؛ ز، د، و: اندین

[191] - ز، و: کیلدی‌لار .доб؛ د: بخارای شریف که کیلدیلار

[192] - ز، د، و: اندین

[193] - ز، و: اندین سمرقند کیلدی‌لار؛ د: ثمرقند کیلدیلار

[194] - ز، د، و: اندین؛ **ج: بخارا و سمرقند کیلدیلار و اندین؛ هـ: بخارا و ثمرقند کیلدیلار و اندین**

[195] - ج، هـ: و .доб

[196] - ج، هـ: فرغانه کیلدیلار و

*ایل‌لریکا اسلام اجا کیلدی‌لر[199] *مسلمانلیق اجیلدی اسلام اشکارا بولدی[200] اوزکند[201] فرغانه ایلیندا[202] ایکی موغ بار ایردی *بیری‌نینك اتی[203] کاروان بستی[204] /(6257ه) بیری‌نینك اتی[205] اخشبت[206] انینك[207] بیرله توقوش قیلدی‌لر[208] /(6192ج) اولرنی[209] قیرق

---

[197] - ز، د، و: اوزکند فرغانه‌غا اندین .проп

[198] - ب: اوشبات کاسا؛ ج، ه: اوشبات و کاسان؛ ز: اوش باب کاسان؛ د، و: اوش و شاش و کاسان

[199] - د: ایل‌لاریکا باردیلار؛ و: ایل‌لاریغه باردیلار

[200] - ز: مسلمانلیق آشکارا بولدی؛ د، و: اسلام آشکارا قیلدیلار

[201] - د: الوقت اوزکند؛ ج، ه، و: و .доб

[202] - ز: ایل‌یندالار؛ د، و: ولایتیده

[203] - و: بری

[204] - ب : باستی؛ ج: بست؛ ه: باس؛ ز، د، و: بسط؛ ز، د: ایردی .доб

[205] - ب: اتی .проп

[206] - ب، ج، ه: اخشاب؛ ز، د، و: اخشیت؛ و: ایردی .доб

[207] - ز، و: انلار؛ د: الار

[208] - د، و: قیلیب

[209] - ب: الارنی اولدوردی‌لار؛ ج، ه: الارنی اولتوردیلار و تقی؛ ز: انلارنی اولتوردی‌لار؛ د، و: اول موغلارنی اولتوردیلار

مینك موغ *بیرله اولدوردی‌لر[210] *اون سیکیز[211] مینك مسلمان[212] شهید بولدی‌لر[213] /(210ز[6])

**انداکیدین جاج[214] اسبیجاب[215] خلقی‌غه**[216] کیلدی‌لر اسحاق باب بیرله[217] تبع التابعین‌لر[218] بار ایردی[219] بیری‌نینك[220] اتی

---

[210] - ب، ج، هـ، ز، د، و: اولدی

[211] - ب: اون؛ ز، د، و: سکیز

[212] - ز: مسلمان .проп

[213] - ب، ج، هـ: بولدی مسلمان‌لیق اشکارا بولدی؛ ز: بولدی رضی الله عنهم و رضو عنه قالوا انّا لِلّه و اِنّا الیه راجعون مسلمان‌لیق آشکارا بولدی؛ د: بولدیلار رضی الله عنهم قالوا انا لله و انا الیه راجعون مسلمان‌لیق اشکارا بولدی؛ و: بولدی رضی الله عنهم قالوا انا لله و انا الیه راجعون مسلمان‌لیق اشکارا

[214] - ب، ج، هـ: و .доб

[215] - ج، هـ: استیجاب

[216] - ب، ج، هـ: ایلیکا؛ **ز: اندین کیین جاج اسجاب؛ د، و: اندین اوش و شاش و اسبیجاب**

[217] - د: کوب .доб؛ و: بسیار.доб

[218] - ز، د: تبع تابعین‌لار؛ و: تبع تابعین

[219] - ب، ز: ایردی‌لار

[220] - د، و: بیری‌نینك .проп

شیخ[221] بکر الدین قفال ایردی بو[222] شیخ بکر الدین‌نی[223] جاج ایلندا[224] قویدی‌لر بیش[225] ییل[226] علم و[227] حکمت اوکراتی[228]

**انداکیدین جاج ایلی[229] /(144[a]و) اوج بولوندی‌لر**[230] *عبد الرحیم ییتی کند ایلیکا[231] اسلام اجا باردی[232] اسحاق باب سیرام[233]

---

[221] - د، و: امام

[222] - ب، ج، هـ، د، و: بو .проп؛ ز: ایردی بو .проп

[223] - ب، ج، هـ، ز: شیخ بکر الدین قفالنی؛ و: و امام بکر الدین قفال‌نی؛ د: قفال‌نی

[224] - ب، ج، هـ، ز: جاج ایلیکا؛ د: شاش ولایتی‌غه؛ و: شاش ولایتیده

[225] - و: قرق .доб (بیش внизу/beneath)

[226] - د: الارکه .доб؛ و: الارغه .доб

[227] - ز، د، و: و .проп

[228] - ب: اورکاتی خلایق‌قا؛ ج، هـ: اورکاتتی خلایق‌قه و؛ ز: اوکراتی خلایق‌لارغه؛ د، و: اورکاتی‌لار

[229] - ب: ایلیندا؛ ج، هـ: ایلی‌دا

[230] - **ز: اندین کیین جاج ایلیکا (вычеркнуто/crossed out) ایلینداوج بولوندیلار؛ د: القصه انده لشکر اوچ بولوندی؛ و: اندین لشکر اوچ بولوندی**

[231] - ب: یتی کند ایلیکا عبد الرحیم؛ ز: یتی کیند ایلیندا عبد الرحیم؛ د: یتی کینت ایلندا عبد رحیم دین؛ و: یتی کنت ایلیده عبد الرحیم باب

[232] - ج، هـ: باردی‌لار و

[233] - ز، د: سریام و؛ و: سیرام و

قرغالیق[234] سولخان[235] طرفیکا[236] باردی[237] عبد الجلیل[238] بارجین‌غا[239] باردی[240]

*عبدالرحیم اندین سونك[241] *کاشغرغه بردی کاشغردا[242] بیر ترسا پادشاه[243] بار ایردی[244] اتی *مونکوزلوك بغرا خان[245] ایردی[246]

---

[234] - ب: فرغانه؛ ج، ه: و فرغانه؛ د، و: قرغالیق و

[235] - ب: سُولخان؛ ج، ه: سوالخان؛ د، و: سولمان

[236] - ب: ترفیکا

[237] - ب، ز، د، و: باردی‌لار

[238] - د: عبد جلیل باب؛ و: عبد الجلیل باب

[239] - ب: بارجین‌قا؛ ج، ه: بارجین‌غه؛ ز: ماجین‌غه؛ د: ولایت بارچین‌غه؛ و: بارجین ولایتیغه

[240] - د، و: باردیلار؛ ج، ه: و .доб

[241] - د: اندین سونك عبد رحیم باب؛ و: اندین سونك عبد الرحیم باب

[242] - ب: کاشور ایلیکا باردی‌لار کاشوردا؛ ج، ه: کاشور ایلی‌دا؛ ز: کاشغرغه باردی کاشغر ایجیندا؛ د: کاشغر طرفیغه باردی کاشغرده؛ و: کاشغر طرفیغه باریب کاشغرده (на полях/in margin)

[243] - ز: کافر؛ د، و: پادشاه .проп

[244] - د، و: اینك .доб

[245] - ب: مونکوزلوك بغرا اق قراخان؛ ج، ه: مونکوزلیق اق قراخان؛ ز: مونکیزلوق بُغرا قراخان؛ د: مونکیزلیق بغرا خان؛ و: موکوزلیق بغرا خان

انينك بيرله توقوش قيلدى‌لر[247] انى[248] التميش مينك ترسا[249] *بيرله اولتوردى‌لر[250] اون ايكى مينك مسلمان شهيد [بولدى][251] /(134د[б]) *اندا تقى[252] مسلمان‌ليق[253] *آشكارا /(258ه[а]) بولدى[254] عبد الرحيم[255] كاشغردا[256] اوتوز ييل *پادشاه‌ليق قيلدى[257] *اريغليق /(211ز[а]) يفغاج بغرا قراخان[258] اتاندى *المالیق قيالیق ايل‌لرينى[259]

---

[246] - ب، ز: ايردى .проп؛ ب: ترسايجا اتى يحنان ايردى .доб؛ ج، ه: ترساجه اتى يحنان ايردى

[247] - ج، ه: قيليب

[248] - ب،ج، ه: يحنان‌نى؛ ز، د، و: انى .проп

[249] - ج، ه: ترسالار

[250] - ب: برلا اول‌لتوردى [sic]؛ ج، ه: برلا اولتوردى؛ ز، د، و: اولدى

[251] - ا: illegible/не читабельно؛ ب، ج، ه، ز: clear/ясно؛ د، و: بولديلار

[252] - ب،ج، ه، ز، د، و: اندا تقى.проп

[253] - د، و: اسلام

[254] - ز: آجيلدى

[255] - د، و: باب .доб

[256] - ب: كاشودا؛ ج، ه: كاشوردا؛ ز: كاشغر ايلينداا؛ د، و: انده

[257] - ب: پادشاه بولدى؛ و: انده پادشاه‌ليق قيلدى

[258] - ب: اريغ‌ليق بعاح [يغاج без точек/undotted] بوغرا قراخان؛ ج، ه: ازيغليق يغاج بغرا خان؛ ز: ازيغ‌ليغ بُغرا قراخان؛ د: ازيغ‌ليق بُغرا خان؛ و: آريغ‌ليق بغرا خان

ایمان‌غه[260] دعوت قیلدی‌لر[261] مسلمان‌لیق اجیلدی[262] انداکیدین[263] قودبالیغ‌تا[264] قیلج[265] قراخان[266] اتندی اینینك اوغلی ساریغ بالیغ‌دا کیلیب اَربُز[267] قراخان اتندی اینینك اوغلی طرازغا[268] کیلیب[269] *اولیا خان[270] اتندی اینینك اوغلی سیرام‌غا[271] کیلیب /(193[a]ج) منصور خمیر[272] اتندی /(86[б]ب) قرق اوج ییل پادشاه‌لیق قیلدی[273] **اینینك

---

[259] - ب: المالیغ قبالیغ ایل‌لارینی؛ ج، ه: المالیق قیالیق ایل‌لارینی؛ ز: المالیق خان بالیق ایل‌لارینی؛ د: المالیق خان بالیق ایل‌لارین؛ و: المالیق خان بالیق ایل‌لاریغه

[260] - و: ایمان

[261] - ب: قلیدی [sic]؛ ج، ه، و: قیلدی؛ د: قیلیب

[262] - ب، ج، ه: اجتی؛ د: اشکارا قیلدیلار؛ و: مسلمان‌لیق اجیلدی .проп

[263] - ب، ج، ه، ز: اندین کیلیب؛ د، و: اندین

[264] - ب: قودبالیغ دا؛ ج، ه: قروبالق‌ته؛ ز، د، و: قوزبالق‌دا

[265] - ب: قلیج؛ ز، د، و: قیلیج‌لیق

[266] - ج، ه: قره خان

[267] - ز، د، و: آربوز؛ د، و: کیلیب .проп

[268] - ب: اوطرارقا؛ ج، ه: اوطرارغه؛ ز، و: اوترارغه؛ د: اوترار

[269] - ج، ه: کیلیب .проп

[270] - ب، ز، د: اولیا قراخان؛ و: اولیای قراخان

[271] - و: سیرام

[272] - ب: حمر؛ ج، ه: خمر، خان .доб؛ ز، د، و: خان، خمیر .проп

[273] - و: قیلدیلار

اوغلی *جغرا تیکین[274] سیرام‌دا اوتوز بیش ییل پادشاه‌لیق قیلدی**[275] *جغرا تیکین[276] اوغلی قلیج ارسلان //(258б) قراخان[277] اوترارغه[278] کیلیب قرق بیش[279] ییل پادشاه‌لیق قیلدی انینك اوغلی اسماعیل خان[280] انینك اوغلی *الیاس خان[281] انینك اوغلی احمد خان انینك اوغلی **ارسلان[282] خان انینك اوغلی**[283] /(144бو) **قبلغ[284] ارسلان خان انینك اوغلی**[285] محمد خان لقبی[286] بلکا[287] خان

---

[274] - ز، د: جغیر تیکین خان؛ و: جغیر تیکن خان

[275] - و: قیلدیلار؛ **ب، ج، هـ: انینك اوغلی جغرا تیکین سیرام‌دا اوتوز بیش ییل پادشاه‌لیق قیلدی**.проп

[276] - ب: حعر [چغر без точек/undotted] تیکین؛ ج: جغرا تیکنی؛ هـ: جغرا تیکین؛ ز: جغیر تیکین؛ د، و: انینك

[277] - د، و: خان؛ ج، هـ: اتاندی .доб

[278] - ج، هـ: اوطرارغه

[279] - ب، ج، هـ، ز، د، و: بیش .проп

[280] - ج، هـ: خان .проп

[281] - ز: لباس خان

[282] - ز، د، و: آق آرسلان

[283] - **ج، هـ: ارسلان خان انینك اوغلی .проп**

[284] - ب: قیلیغ؛ ج، هـ: قیلیجلیق

[285] - **ز، د، و: قبلغ ارسلان خان انینك اوغلی .проп**

ایردی[288] جمله‌سی اوترار ملکیکا[289] اولتوردی‌لر بلکا[290] خان‌نی خوارزم[291] سلطانی[292] کیلیب[293] اولتوردی[294]

انداکیدین[295] /(ز211ب)/ *قرخان قانی تیکدی[296] اما[297] قرخان‌نینك[298] اصلی قانکلی[299] ایردی اندین سونکراغی[300] *اوترار ملکندا[301] *اولتورغان /(258ب‌ه) ظالم عوان بولدی[302]

---

[286] - ج، هـ: بقی

[287] - ب، ج، هـ: بیلکا؛ ز، و: بیلیکا؛ د: بلیکه

[288] - ج، هـ، ز، د، و: ایردی .проп

[289] - ب، ج، هـ: ملکی‌دا؛ ز، د: ایلندا؛ و: ایلیده

[290] - ب، ج، هـ: بیلکا؛ ز، و: اندین بیلیکا؛ د: اندین بیلیکه

[291] - ز، د، و: اوزبك

[292] - ج، هـ: سلطان؛ ز، د: سلطان‌نی؛ و: سلطانی

[293] - ز، د، و: قیزخان، کیلیب .проп

[294] - ز: اولتوردی‌لار

[295] - و: انداکیدین .проп؛ ز: اندین کیین؛ د: اندین سونك

[296] - ب: اوترادا قراخان قانی تیکدی؛ ج، هـ: اوطرادا قهرخان اتاندی؛ ز: اوترادا قیزخان اولتوردی؛ د: اوتراده قیزخان‌نینك نسلی پادشاه‌لیقه اولتوردی؛ و: اوتراده قرخان‌نینك نسلی پادشاه‌لیق قیلدی

[297] - ز، د، و: اما .проп

[298] - ب: قراخان نینك؛ ج، هـ: قهرخان‌نینك؛ ز: قیزخان‌نینك؛ د، و: انینك

[299] - ز، د، و: قنکلی

ینا[303] اسحاق باب *سیرامغا کیلدی[304] سیرامدا[305] بیر پادشاه بار ایردی اتی بیت الدار[306] ایردی /(135[a]د) *سیرام ایلی[307] ایکی[308] یوز التمیش مینك ایف[309] ایردی اوج *یوز اوتوز مینك[310] رستالری[311] جمله‌سی ترسا ایردی‌لر[312] اسحاق باب بیت الدارنی[313] ایمان‌غه[314]

---

[300] - ب، ج، ه، ز، د، و: سونك

[301] - ب: اوترار ملکی‌دا؛ ج، ه: اوطرار ملکی‌دا؛ ز: اوترار ملکیکا؛ د: اوترار ملکیده؛ و: اوترارده

[302] - ز: اولتورکان عوام ظالم طرّار بولدی؛ د: پادشاه‌لیق قه اولتورغان عوان و ظالم و طرارلار بولدی؛ و: پادشاه‌لیق قیلغان عوان و ظالم و طرّارلار بولدی

[303] - ب: بینا؛ ج، ه: اما؛ د: اندین سونك؛ و: اندین

[304] - ز: سیرامغه باردی ینه؛ د: سریام‌غه باردی؛ و: صریام باردی

[305] - ج، ه: سیرامدا .проп؛ و: صریام‌ده

[306] - ج، ه: بیت الدّار؛ ز، د، و: اتی .проп؛ ز: بیت الدین ترساجه؛ د، و: بیت الدین دیکان ترسا

[307] - ز: سریام؛ د: الوقت سریام؛ و: اول وقت‌ده صریام

[308] - ز، د، و: ایکی .проп

[309] - ب، ج، ه: اوی؛ ز: اوی‌لوك؛ د: اویلیك؛ و: اوی‌لیق

[310] - ب، ج، ه: یوز اوتوز؛ ز: یوز؛ د، و: مینك

[311] - ب: روستالاری ایردی؛ ج، ه: اوستالاری بار؛ ز: اوی ترکستان بار ایردی؛ د، و: اوی ترکستان ایردی

[312] - ج، ه، ز: ایردی؛ د: ایدی

دعوت قیلدی[315] اونامدی[316] ایدی[317] ییتمیش اتام‌دین برو[318] ترسامین[319] منینك دینم *هم حق ترور تیب[320] بیت الدار[321] اوج[322] کون حرب[323] قیلدی ییکرمی[324] مینك ترسا[325] اولدی بیش مینك مسلمان شهید بولدی اول تبع التابعین‌دا[326] بیری‌نینك اتی عبد العزیز ایردی و اول[327] اسحاق باب‌نینك علم‌داری ایردی ییتمیش

---

313 - ز، د، و: بیت الدین‌نی

314 - ج، ه: اسلامغه

315 - ج، ه: ایرسه .доб؛ د، و: قیلدیلار ایرسه

316 - ج، ه: اونامدی .проп؛ ز، د، و: ایمان کیلتورمادی

317 - ز: انداغ ایدی‌کیم؛ د: انداق دیدیکیم؛ و: انداغ دیدیکیم

318 - ب، ج، ه، د، و: بری؛ ز: برو .проп

319 - ب، ج، ه، د، و: ترسا تورورمن؛ ز: ترسا ترور

320 - ب: هم برحق تورور؛ ج، ه: هم حقدور تیب؛ ز: حق ترور؛ د: حق تورور تیدی؛ و: حق‌دور دیدی

321 - ب: برلا .доб؛ ز، د، و: بیت الدین

322 - ز، د، و: یوز .доб

323 - ز، د، و: توقوش

324 - ج، ه، ز، د، و: ییکرمه

325 - ز، د، و: کافر

326 - ز، د، و: تبع تابعین‌دا

327 - ج، ه: و .проп؛ ز، و: و اول .проп؛ د: ایردی و اول .проп

ییردا[328] اوق **تیکیلد[ی[329] اول سیرامد]ا**[330] شهید بولدی /([6]193ج)
بیت الدار[331] قجتی[332] سولخانغه[333] باردی[334] تبع التابعین‌نی[335]
/([a]212ز) سیرامدا[336] قویدی[337] انینك *اتی جنارلیق[338] ایردی[339]
انداکیدین[340] **اسحاق باب بیت الدارنی سولخانغا[341] قوا[342]
باردی سولخان[343] /([a]259ه) خلقی بیرله**[344] توقوش قیلدی اوتوز

---

[328] - ج، ه: یریکا

[329] - ز، د، و: ییتمیش ییردا اوق تیکیلدی .проп

[330] - ا : частично не читабельно/partly illegible؛ ب: تیکیلدی سیرامدا؛ ج، ه: تیکیب اول سیرامدا؛ ز: سریام ایلیدا؛ د: سریامده؛ و: انده

[331] - د: بیت الدین

[332] - ج، ه، و: قاجیب؛ ز، د: قاچتی

[333] - ج، ه: سوالخان طرفیغه؛ ز: سولخانغه

[334] - د، و: اول .доб

[335] - ز، د، و: تبع تابعین‌نی

[336] - ز، د: سریامدا؛ و: سیرامدا .проп

[337] - ج، ه: قویدی‌لار؛ د: دفن قیلدیلار ینه بر تبع تابعین بار ایردی؛ و: دفن قیلدی و ینه بر تبع تابعین بار ایردی

[338] - ج، ه: اتی جنارلیغ شیخ؛ ز: اتی جنارلیق شیخ؛ د، و: لقبی چنارلیق شیخ

[339] - و: текст обрывается здесь/text breaks off here؛ ب، ج، ه: سیرام خلقی‌غا علم و حکمت اورکاتی .доб؛ ز، د: سریام ایلیکا علم و حکمت اورکاتّی доб.

مینك ترسا[345] اولدی بیتی مینك مسلمان شهید بولدی[346] **سولخاندا[347] بیت الدارنی اسحاق باب اولتوردی**[348] *اندا تقی[349] مسلمانلیق[350] اشکار[351] بولدی اندین قرغالیقه کیلدی[352] اوج قات[353] حصار قلدی[354] ایلیك تورت[355] ییل[356] پادشاهلیق قیلدی[357]

---

[340] - ج، هـ، د: اندین سونك؛ ز: اندین کیین

[341] - ج، هـ: سوالخانغه؛ ز: سولحانغه

[342] - هـ: قُوَا

[343] - ج، هـ: سوالخان؛ ز: سولخانده

[344] - ز: خلقی بیرله .проп؛ **د: بیت الدین آرتیدین قاولاب سولخانغه باردی انده ینه**

[345] - ز، د: کافر

[346] - ج، هـ: بولدیلار

[347] - ب: سولخانبی؛ ج: سولخان برلا؛ هـ: سوالخان برلا

[348] - د: **اسحاق بیت الدینبی سولخانده توتوب اولتوردی**

[349] - ب، ج، هـ، ز، د: اندا تقی .проп

[350] - ز، د: اسلام

[351] - ب، ج، هـ، د: اشکارا؛ ز: آشکارا

[352] - ب، ج، هـ: کیلدیلار؛ د: باریب

[353] - ب، ج، هـ ، ز: قت؛ د: قبات

[354] - ب: قیلدیلار؛ ز: ایردی؛ د: قوپاردیلار انده

[355] - ز، د: تورت .проп

قیو ییردا موغ و[358] ترسا *بولسا ایردی[359] ایمان‌غه دعوت *قیلور ایردی[360]

انداکیدین[361] عبد الجلیل[362] بارجین کنتی کا[363] باردی[364] برجا[365] ترسا ایردی[366] اندا قلیج خان اتلیغ[367] پادشاه[368] انینك **بیرله توقوش قیلدی[369] قلیج خان‌نینك**[370] /(б135د) اوغلی *بار ایردی[371]

---

[356] - ب: اندا .доб

[357] - ب، د: قیلدی‌لار

[358] - ج، هـ: و .проп؛ ز، د: موغ و .проп

[359] - ج، هـ: ایردی .проп؛ ز: بار ایرسه؛ د: بولسه انی

[360] - ب: قیلدوروب اسلام اجتی‌لار؛ ج، هـ: قیلیب اسلام اجتی؛ ز: قیلدی اسلام آجیلدی مسلمانلیق آشکارا بولدی؛ د: قیلدیلار اسلام اچیلدی

[361] - د: اندین سونك؛ ز: اندین کیین

[362] - ز : عبد جلیل؛ د: باب .доб

[363] - ب، ج، هـ: بارجین کندکا؛ ز: کندیکا؛ د: اوزکند

[364] - د: باردیلار اوزکند ولایتی

[365] - ب: بارجاسی؛ د: بارچه

[366] - د: ایردیلار

[367] - ج: اتلیق؛ د: دیکان

[368] - ب، ج، هـ، ز، د: بار ایردی .доб

[369] - ج، هـ، د: قیلدیلار

[370] - ب: بیرله توقوش قیلدی قلیج خان‌نینك .проп

ساریق[372] تون‌لوق اوتامیش[373] *مینك ایرکا[374] *قرشو ترور ایردی[375] جند[376] پادشاهی ایردی[377] قجان کیم انی[378] ایمان‌غه /(6212ز) دعوت قیلدی[379] اونامدی اوج کون *توقوش قیلدی‌لر[380] یوز ایلیك مینك ترسا اولدی[381] یوز مینك مسلمان شهید بولدی *اوتوز بیش مینك مسلمان قالدی[382]

---

[371] - ب: بار ایردی .проп

[372] - ز: سریغ؛ د: سری

[373] - ب، ج، هـ: خان .доб؛ د: خان دیر ایردیلار .доб

[374] - د: اون مینك بهادر ایرکه

[375] - ب، ز: قارشو تورار ایردی؛ ج، هـ: تیکار ایردی؛ د: اوزی قارشو تورار ایردی

[376] - ب: بلده‌سی‌نینك .доб

[377] - ز، د: جند پادشاهی ایردی .проп

[378] - ب، ج، هـ: انی .проп؛ ز، د، و: اوتامیش‌نی

[379] - ب: قیلدی‌لار ایرسا؛ ج، هـ، ز: قیلدی ایرسه؛ د: قیلدیلار

[380] - ز: توقوش قیلدی؛ د: اوروشتی‌لار

[381] - ج، هـ: اولدی .проп

[382] - ز، د: اوتوز بیش مینك مسلمان قالدی .проп

انداکیدین[383] عبد الجلیل[384] اوتامیش ایلکیندا[385] شهید بولدی[386] /(87[a]ب) جندنینك اوستون /(259[б]ه) یوزندا اوکوز قرا ایکندا[387] زیارت کاه بولدی[388]

انداکیدین[389] اسحاق باب اوتوز[390] مینك ایر[391] بیرله آت‌لاندی[392] جندغا باردی[393] قلیج خان بیرله[394] توقوش قیلدی[395] قلیج خان‌نی[396] اوغلینی توتوب[397] قرغالیق‌قا کیلتوردی[398] زندان‌غه

---

[383] - ز: اندین کیین؛ د: اندین سونك

[384] - ز، د: باب .доб

[385] - ز: ایلکیند

[386] - ز، د: بولدی‌لار

[387] - ج، ه: ایکنی‌دا؛ ز: ایکیدا؛ د: دیکان

[388] - ز، د: بولدی‌لار

[389] - ج، ه: اندین؛ ز: اندین کیین؛ د: اندین کین

[390] - ب: بیش .доб

[391] - د: کشی

[392] - ج، ه، ز، د: آطلانیب

[393] - د: باریب

[394] - ج، ه: برلا .проп

[395] - ب، د: قیلدی‌لار

[396] - ج، ه: و .доб؛ ز: خان؛ د: خان‌نینك

سالدی[399] بیر ییل زندان‌دا توردی‌لر[400] ایمان کیلتورمادی //(259[a])
*ایرسا اولتوردی[401]

انداکیدین[402] اسحاق باب کعبه‌غا **باردی کعبه‌دین[403] کعبه خانه‌نی اولجاب[404] کیلدی ارسا**[405] سیرام‌دا[406] جوبه[407] مسجدنی[408] *بنیاد قیلدی[409] اوج مینك بیش یوز التون[410] خرجی[411] بولدی[412]

---

[397] – د: توتوب .проп

[398] – د: کیلتوروب

[399] – د: تا .доб

[400] – ب، ج، ه، ز: توردی؛ د: یاتی اصلا

[401] – ز: ایرسه اولتوردی‌لار؛ د: انی هم اولتوردیلار

[402] – ز: اندین کیین؛ د: اندین کین

[403] – ب، ز: کیلدی .доб؛ ج، ه: کعبه‌دین .проп

[404] – ب، ج، ه: اولجوب

[405] – ب، ج، ه: کیلدی ارسا .проп؛ د: **باردیلار کعبه‌نی طواف قیلیب خانه کعبه‌نی اولچاب کیلیب**

[406] – ج، ه: کعبه‌دین سیرام کیلیب سیرامدا؛ ز، د: سریامدا

[407] – د: چوبین

[408] – ب: مسجدینی؛ ج، ه: مسجدین

[409] – ز: بنا قیلدی؛ د: بنا قیلدیلار

[410] – ب: التون .проп؛ ج، د: تینکه؛ ه: تنکه

[411] – ج، ه، ز، د: خرج

اسحاق باب بیرله تبع التابعین‌لر[413] بار ایردی‌لر[414] بیری‌نینك اتی[415] *شیخ بکر الدین قفال[416] تقی[417] بیری‌نینك اتی /(j213[a]) *عبد العزیز[418] ینا[419] بیری‌نینك اتی *جنارلیق شیخ[420] ینا[421] بیری‌نینك اتی[422] حسن واصل[423] ینا[424] بیری‌نینك اتی[425] *جومشلاغودا بوش باب[426] ایردی[427]

---

[412] – ز: قیلدی

[413] – ز، د: تبع تابعین‌لار

[414] – ج، ه، ز: ایردی

[415] – ج، د: اتی .проп

[416] – ز: عبد العزیز؛ د: مولانا بکر الدین قُفَّال ایردی

[417] – ج، ه، د: و؛ ز: و ینه

[418] – ز: جنارلیق شیخ

[419] – ب: تقی؛ ج، ه: و؛ ز: و ینه؛ د: ایردی و ینه

[420] – ز: مولانا بکر الدین قفال؛ د: خواجه حمید لقب‌لاری چنارلیق شیخ ایردی خواجهٔ ترازو شکن هم دیرلار

[421] – ب: پینا؛ ج، ه، ز: و ینه؛ د: و

[422] – د: اتی .проп

[423] – ز، د: واصلی

[424] – د: و

[425] – د: اتی .проп

[426] - ا: حومشلاعودا بوش باب؛ ب: خوشلاعودا بوش باب؛ ج، هـ: خوش‌لاعودا بوش باب؛ ز: جومشلاغودا يُواش باب؛ د: يواش باب چوموش‌لاغوده

[427] - ب: بحق محمد و اله اجمعين .доб؛ ج، هـ: رحمة الله عليهم اجمعين الطيبين الطاهرين برحمتك يا ارحم الراحمين .доб؛ ز: رضى الله تعالا عليهم اجمعين .доб؛ د: مدفون ايرديلار و الله اعلم

## А) Генеалогия Ҳ$^{в}$āджа Аḥмада Йасавӣ
## Genealogy of Khwāja Aḥmad Yasavī

| | | |
|---|---|---|
| [Муртаḍā ‘Алӣ[1] | [Murtaża ‘Alī | (مرتضى على |
| Муḥаммад-и Ḥанафӣйа | Muḥammad-i Ḥanafīya | (امام محمد حنفيه |
| ‘Абд ал-Фаттāḥ | ‘Abd al-Fattāḥ | (عبد الفتاح |
| ‘Абд ал-Джаббāр | ‘Abd al-Jabbār | (عبد الجبار |
| ‘Абд ал-Ḳаххāр | ‘Abd al-Qahhār | (عبد القهار |
| ‘Абд ар-Раḥмāн] | ‘Abd al-Raḥmān] | (عبد الرحمن |
| Исḥāḳ Бāб | Isḥāq Bāb | (اسحاق باب |
| Хāрӯн Шайḫ[2] | Hārūn Shaykh | (هارون شيخ |
| Мӯсā Шайḫ | Mūsā Shaykh | (موسى شيخ |
| Исмā‘ӣл Шайḫ | Ismā‘īl Shaykh | (اسماعيل شيخ |

---

[1] Генеалогия в рукописях 252, 3004, 2851 начинается с Исḥāḳа Бāба. Линия от ‘Алӣ до ‘Абд ар-Раḥмāна имеется только в рукописях 3637, 11838 (в последней к имени ‘Алӣ прилагается титул «Амӣр ал-му’минӣн»), и оба эти списка опускают ‘Абд ал-Джалӣла между ‘Абд ал-Фаттāḥом и ‘Абд ал-Джаббāром, несмотря на то, что ‘Абд ал-Джалӣл появляется в генеалогии, данной в самом рассказе (те же самые две рукописи опускают ‘Абд ал-Джалӣла в этом пункте в генеалогии Исмā‘ӣла Ата).

MSS 252, 3004, and 2851 begin with Isḥāq Bāb; the links from ‘Alī to ‘Abd al-Raḥmān appear only in MSS 3637 and 11838 (in the latter, ‘Alī is assigned the title “Amīr al-mu’minīn”), and both copies omit ‘Abd al-Jalīl between ‘Abd al-Fattāḥ and ‘Abd al-Jabbār, despite ‘Abd al-Jalīl’s appearance in the lineage given in the narrative (the same two manuscripts omit ‘Abd al-Jalīl in this place in the lineage of Ismā‘īl Ata).

[2] Рукописи 3637, 11838 вставляют «Йӯнуса Шайḫа» (يونس شيخ) между Хāрӯном Шайḫом и Мӯсā Шайḫом.

MSS 3637 and 11838 insert “Yūnus Shaykh” (يونس شيخ) between Hārūn Shaykh and Mūsā Shaykh.

| | | |
|---|---|---|
| Ҳасан Шайҳ | Ḥasan Shaykh | (حسن شيخ) |
| Ӯсмӑн Шайҳ | ʻUthmān Shaykh | (عثمان شيخ) |
| Ӯмар Шайҳ | ʻUmar Shaykh | (عمر شيخ) |
| Ифтиҳӑр Шайҳ | Iftikhār Shaykh | (افتخار شيخ) |
| Муҳаммад Шайҳ | Muḥammad Shaykh[3] | (محمد شيخ) |
| Ибрӑхӣм Шайҳ | Ibrāhīm Shaykh | (ابراهيم شيخ) |

Ҳʷӑджа Аҳмад Йасавӣ[4]
Khwāja Aḥmad Yasavī
(خواجه احمد يسوى)

Ҫадр Шайҳ[5]
Ṣadr Shaykh
(صدر شيخ)

Дӑнишманд Ҳʷӑджа, с лақабом Ӯрӯнг-қӯйлӑқӣ
Dānishmand Khwāja, with the *laqab* Ŭrŭng-qūylāqī
(دانشمند خواجه لقبى اورونك قويلاقى)

↓

Маулӑнӑ Ҫайф ад-дӣн[6]
Mawlānā Ṣayf al-Dīn
(مولانا صيف الدين)

ʻАбд ал-Малик
ʻAbd al-Malik
(عبد الملك)

↓

Абдӑл ʻАлӣ
Abdāl ʻAlī[7]
(ابدال على)

---

[3] Рукописи 3004, 2851, 3637, 11838 называют его «Маҳмӯдом Шайҳом»; рукопись 3637 одна вставляет Илйӑса Шайҳа (الياس شيخ) после него.

MSS 3004, 2851, 3637, and 11838 call him "Maḥmūd Shaykh;" MS 3637 alone inserts "Ilyās Shaykh" (الياس شيخ) after him.

[4] Рукописи 3637, 11838 завершают генеалогию здесь, не упомянув двух сыновей Ибрӑхӣма Шайҳа; вместо генеалогии, идущей от брата Ҳʷӑджа Аҳмада Йасавӣ – Ҫадра Шайҳа, имеющейся в рукописях 252, 3004, 2951, рукопись 3637 рассматривает различных наставников Йасавӣ (рукопись 11838 имеет только начало этого текста).

MSS 3637 and 11838 end the lineage here, without mentioning the *two* sons of Ibrāhīm Shaykh; instead of the genealogy traced from Khwāja Aḥmad Yasavī's brother, Ṣadr Shaykh, found in MSS 252, 3004, and 2851, MS 3637 discusses Yasavī's various teachers (MS 11838 has only the beginning of this text).

[5] В рукописи 3004: Ҫадр Шайҳ Ҳʷӑджа Шайҳ; в рукописи 2851: Ҫадр Ҳʷӑджа Шайҳ.

In MS 3004, Ṣadr Shaykh Khwāja Shaykh; in MS 2851, Ṣadr Khwāja Shaykh.

## B) Генеалогия Исмā'ӣла Ата
## Genealogy of Ismā'īl Ata

| | | |
|---|---|---|
| Муртаḍā 'Алӣ | Murtażā 'Alī | (مرتضى علی) |
| Муḥаммад-и Ḥанафӣйа | Muḥammad-i Ḥanafīya | (محمد حنفیه) |
| 'Абд ал-Фаттāḥ | 'Abd al-Fattāḥ | (عبد الفتاح) |
| 'Абд ал-Джалӣл[8] | 'Abd al-Jalīl | (عبد الجلیل) |
| 'Абд ал-Джаббāр | 'Abd al-Jabbār | (عبد الجبار) |
| 'Абд ал-Ḳаххāр | 'Abd al-Qahhār | (عبد القهار) |
| 'Абд ар-Раḥмāн | 'Abd al-Raḥmān | (عبد الرحمن) |
| 'Абд ал-Джалӣл[9] | 'Abd al-Jalīl | (عبد الجلیل) |
| Ибрāхӣм Ṣӯфӣ | Ibrāhīm Ṣūfī | (ابراهیم صوفی) |
| Мӣкā'ӣл Ṣӯфӣ | Mīkā'īl Ṣūfī | (میکائیل صوفی) |
| Исрāфӣл Ṣӯфӣ[10] | Isrāfīl Ṣūfī | (اسرافیل صوفی) |

---

[6] В рукописях 3004, 2851 дается правильное написание: «Сайф ад-дӣн» (سیف الدین).

In MSS 3004 and 2851, spelled correctly, "Sayf al-Dīn" (سیف الدین).

[7] В рукописях 3004, 2851 сын 'Абд ал-Малика также называется «Маулāнā Сайф ад-дӣн».

In MSS 3004 and 2851, the son of 'Abd al-Malik is also called "Mawlānā Sayf al-Dīn."

[8] Пропущено в рукописях 3637, 11838.
Omitted in MSS 3637 and 11838.

[9] Пропущено в рукописи 2851.
Omitted in MS 2851.

[10] Пропущено в рукописях 3004, 2851.
Omitted in MSS 3004 and 2851.

| | | |
|---|---|---|
| Исмāʻйл Ҫӯфӣ[11] | Ismāʻīl Ṣūfī | (اسماعيل صوفى) |
| Āйина Ҫӯфӣ | Āyina Ṣūfī | (ايينه صوفى) |
| Муҳаммад Ҫӯфӣ | Muḥammad Ṣūfī | (محمد صوفى) |
| Маҳмӯд Ҫӯфӣ[12] | Maḥmūd Ṣūfī | (محمود صوفى) |
| Бадр Ата | Badr Ata | (بدر اتا) |
| Балӣ Ата | Balī Ata | (بلى اتا) |
| Сӧйӱндӱк Ата | Söyündük Ata | (سيوندوك اتا) |
| Кӱйӱндӱк Ата[13] | Küyündük Ata | (كويوندوك اتا) |
| Ибрāхӣм Ата | Ibrāhīm Ata | (ابراهيم اتا) |
| Ҟаӷгирт-лыҟ атāм Исмāʻйл Ата | Qażghirt-lïq atām Ismāʻīl Ata[14] | (قضغرت ليق اتام اسماعيل اتا) |

### C) Жены Исмāʻйла Ата
### The Wives of Ismāʻīl Ata

| | | | |
|---|---|---|---|
| A. | Мать Исҳāҟа Ата, Нӯр Бӣбӣ | The mother of Isḥāq Ata, Nūr Bībī | (نور بيبى) |
| B. | После ее смерти: | After her death: | |
| | 1) мать Барāт Шайҳ-зāда | the mother of Barāt Shaykh-zāda; | |

[11] Пропущено в рукописях 3637, 11838; в рукописях 3004, 2851 назван просто «Исмāʻйл».
Omitted in MSS 3637 and 11838; called just "Ismāʻīl" in MSS 3004 and 2851.

[12] Пропущено в рукописях 3004, 2851.
Omitted in MSS 3004 and 2851.

[13] В рукописях 3004, 2851: «Кӱндӱк Ата» (كوندوك اتا).

In MSS 3004 and 2851, "Kündük Ata" (كوندوك اتا).

[14] В рукописях 3637, 11838: просто «Исмāʻйл Ата».
In MSS 3637 and 11838, just "Ismāʻīl Ata."

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 2) Қырāқ[15] Бӣбӣ | Qīrāq Bībī | (قیراق بیبی)؛ |
| | 3) Бӣбӣ Анā<br>(все трое были замужем за ним одновременно) | Bībī Anā<br>(these three at the same time) | (بیبی انا) |
| C. | Затем он взял в жены Оғӯнчāқ[16] Бӣбӣ | Then he married Oghunchaq Bībī | (اوغونجاق بیبی) |
| D. | После кончины Қырāқ Бӣбӣ женился на Даулат Бӣбӣ | After Qīrāq Bībī's death, he married Dawlat Bībī | (دولت بیبی) |
| | После кончины Даулат Бӣбӣ женился на Захрā Бӣбӣ | after Dawlat Bībī's death, he married Zahrā Bībī | (زهرا بیبی) |
| E. | После кончины Бӣбӣ Анā женился на ʻĀйиша Бӣбӣ[17] | After Bībī Anā's death, he married ʻĀ'isha Bībī | (عایشه بیبی) |
| F. | После этих были: | After these, there were: | |
| | Даулат Бӣбӣ | Dawlat Bībī | (دولت بیبی) |
| | Марджāн Бӣбӣ | Marjān Bībī | (مرجان بیبی)؛ |

---

[15] В обоих случаях рукопись 252 дает «*қīрāқ*» (قیراق); в рукописях 3004, 2851 написано «*қ.рāқ*» с *касрой* под начальной буквой «*қāф*» (قِراق); в рукописях 3637, 11838 «*рā'*» меняется на «*зā'*», читая как «Қазāқ» (قزاق).

In both occurrences, MS 252, "*qīrāq*" (قیراق); in MSS 3004 and 2851, written "*q.rāq*," with a *kasra* on the initial *qāf* (قِراق); in MSS 3637 and 11838, the *rā* is changed to *zā*, as if to read "Qazāq" (قزاق).

[16] В рукописях 252, 3004, 2851: «ӯғӯнджāқ» (اوغونجاق); в рукописи 3637: «ӯғӯлджāқ» (اوغولجاق); в рукописи 11838: «ӯғӯлчāқ» (اوغولچاق).

In MSS 252, 3004, and 2851, "*ūġūnjāq*" (اوغونجاق); in MS 3637, "*ūġūljāq*" (اوغولجاق); in MS 11838, "*ūġūlčāq*" (اوغولچاق).

[17] Этот раздел пропущен в рукописях 3637, 11838, не ссылаясь на ʻĀйиша Бӣбӣ. This section is omitted in MSS 3637 and 11838, with no reference to ʻĀ'isha Bībī.

| | | |
|---|---|---|
| Қутлӯғ[18] Бибӣ | Qutlugh Bībī | (قتلوغ بیبی) |
| Фāṭима Бибӣ | Fāṭima Bībī | (فاطمه بیبی) |

**D) Сыновья Исмā'ӣла Ата**
**The Sons of Ismā'īl Ata**[19]

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | Ҳ$^{в}$āджа Исҳāқ | Khwāja Isḥāq | (خواجه اسحاق) |
| 2. | Қарā | Qarā | (قرا) |
| 3. | Барāт | Barāt | (برات) |
| 4. | Му'мин[20] | Mu'min | (مؤمین) |

[18] В рукописях 3004, 2851, 3637: «*қӯтлӯқ*» (قوتلوق); в рукописи: «*қӯтлӣқ*» (قوتلیق).

In MSS 3004, 2851, and 3637, written "*qūtlūq*" (قوتلوق); in MS 11838, "*qūtlīq*" (قوتلیق).

[19] Титул «*шайҳ-зāда*» (пишется شیخ زاده либо شیخزاده) приложен к именам почти всех сыновей (за исключением первого) в рукописях 252, 3004, 2851 («Неозаглавленная» редакция); в рукописях 3637, 11838 этот титул просто заменен на «*Шайҳ*».

The title "*shaykh-zāda*" (written شیخ زاده or شیخزاده) is attached to the names of nearly all sons (except the first) in MSS 252, 3004, and 2851 (the untitled redaction); in MSS 3637 and 11838, it is replaced by just "*shaykh.*"

[20] В рукописях 3004, 2851 (и очевидно в рукописи 3637): «*х.мӣ*» (همی); в рукописи 11838: «*х.мā*» (هما).

In MSS 3004 and 2851 (and apparently in MS 3637), written "*h.mī*" (همی); in MS 11838, "*h.mā*" (هما).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 5. | Маḥмӯд[21] | Maḥmūd | (محمود) |
| 6. | Ҳ$^{в}$āджа Муḥаммад[22] | Khwāja Muḥammad | (خواجه محمد) |
| 7. | Кӯндӯк[23] | Kündük | (كوندوك) |
| 8. | Āйина Ҳ$^{в}$āджа[24] | Āyina Khwāja | (آيينه خواجه) |
| 9. | Ḥāджжӣ | Ḥājjī | (حاجى) |
| 10. | ‘Абдуллāх | ‘Abdullāh | (عبد الله) |
| 11. | Шараф[25] | Sharaf | (شرف) |
| 12. | Асбӯ (?)[26] | Asbū (?) | (اسبو) |
| 13. | Муҫṭафā | Muṣṭafā | (مصطفى) |
| 14. | ‘Алӣ | ‘Alī | (على) |

[21] В рукописи 3004 одной написано: «*‘.мӯд*» (عمود).

In MS 3004 alone, written "*‘.mūd*" (عمود).

[22] Элемент «Ҳ$^{в}$āджа» пропущен в рукописях 3004, 2851.
The element "Khwāja" is omitted in MSS 3004 and 2851.

[23] В рукописях 3637, 11838: «Кӯйӯндӯк» (كويوندوك).

In MSS 3637 and 11838, written "Küyündük" (كويوندوك).

[24] Элемент «Ҳ$^{в}$āджа» пропущен в рукописях 3004, 2851.
The element "Khwāja" is omitted in MSS 3004 and 2851.

[25] В рукописях 3637, 11838: «Шарӣф» (شريف).

In MSS 3637 and 11838, written "Sharīf" (شريف).

[26] В рукописях 3004, 2851 написано ясно: «*āт-сыз*» (آت سيز); в рукописях 3637, 11838 видимо: «*атыз*» (اتيز).

In MSS 3004 and 2851, clearly written "*āt-sīz*" (آت سيز); in MSS 3637 and 11838, apparently written "*atïz*" (اتيز).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 15. | ʻАбд ар-Раҳмāн | ʻAbd al-Raḥmān | (عبد الرحمن) |
| 16. | ʻУбайд[27] Ҳʷāджа | ʻUbayd Khwāja | (عبيد خواجه) |
| 17. | Сöйүндүк | Söyündük | (سيوندوك) |
| 18. | ʻАбд ал-Малик | ʻAbd al-Malik | (عبد الملك) |

### Е) Дочери Исмāʻйла Ата
### The Daughters of Ismāʻīl Ata[28]

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | Пāрсā | Pārsā | (پارسا) |
| 2. | Āйынч[29] | Āyïnch | (آيينج) |
| 3. | Ичек[30] | Ichek | (ايجك) |
| 4. | Ҳиṭāй | Khiṭāy | (خطای) |
| 5. | Āйина | Āyina | (آيينه) |

---

[27] В рукописях 3004, 2851, 3637: «*ʻīд*» (عيد).

In MSS 3004, 2851, and 3637, written "*ʻīd*" (عيد).

[28] Титул «*бибича*» приложен к имени каждой дочери во всех списках (пишется بيچه либо ببيجه).

The title "*bibicha*" is attached to the name of each daughter in all copies (spelled بيچه or ببيجه).

[29] В рукописях 252, 11838: «*ʻ.й.й.н.дж*»; не читабельно в рукописи 3637. В рукописи 3004, кажется, написано: «*ʻ.й.фāн.дж*» (ايفانج); яснее написано в рукописи 2851: «*ынандж*» (اينانج).

Written "*a.y.y.n.j*" in MS 252 and 11838; illegible in MS 3637. In MS 3004, seemingly written "*a.y.fān.j*" (ايفانج); more clearly written "*ïnanch*" (اينانج) in MS 2851.

[30] В рукописях 3637, 11838: «*абӯдж.к*» (ابوجك).

In MSS 3637 and 11838, "*abūj.k*" (ابوجك).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 6. | Иқбāл | Iqbāl | (اقبال) |
| 7. | ʻĀшӯр[31] | ʻĀshūr | (عاشور) |
| 8. | Сöйӱкāк[32] | Söyükäk | (سيوكاك) |
| 9. | Ҳадӣджа | Khadīja | (خديجه) |
| 10. | Қамар | Qamar | (قمر) |
| 11. | ʻĀйиша | ʻĀ'isha | (عايشه) |
| 12. | Тӯғāй[33] | Tūghāy | (توغای) |
| 13. | Ҳамар[34] | Ḥamar | (حمر) |
| 14. | Гаухар | Gawhar | (كوهر) |
| 15. | Рāби‘а | Rābi‘a | (رابعه) |

---

[31] В рукописях 3637, 11838: «*ʻашӯр*» (عشور).

In MSS 3637 and 11838, "*ʻashūr*" (عشور).

[32] Так ясно в рукописи 252; в рукописях 3004, 2851: «Сöйӱнчāк» (*с.йӯн.джāк*, سيونجاك); в рукописи 3637: «*сӯйӯн.джāк*» (سويونجاك); в рукописи 11838: «*с.йӯн.ч.к*» (سيونچك).

Thus clearly in MS 252; in MSS 3004 and 2851, "Söyünchäk" (*s.yūn.jāk*, سيونجاك); in MS 3637, *sūyūn.jāk* (سويونجاك); in MS 11838, *s.yūn.č.k* (سيونچك).

[33] В рукописях 3004, 2851: «*мӯʻāй*» (توعای).

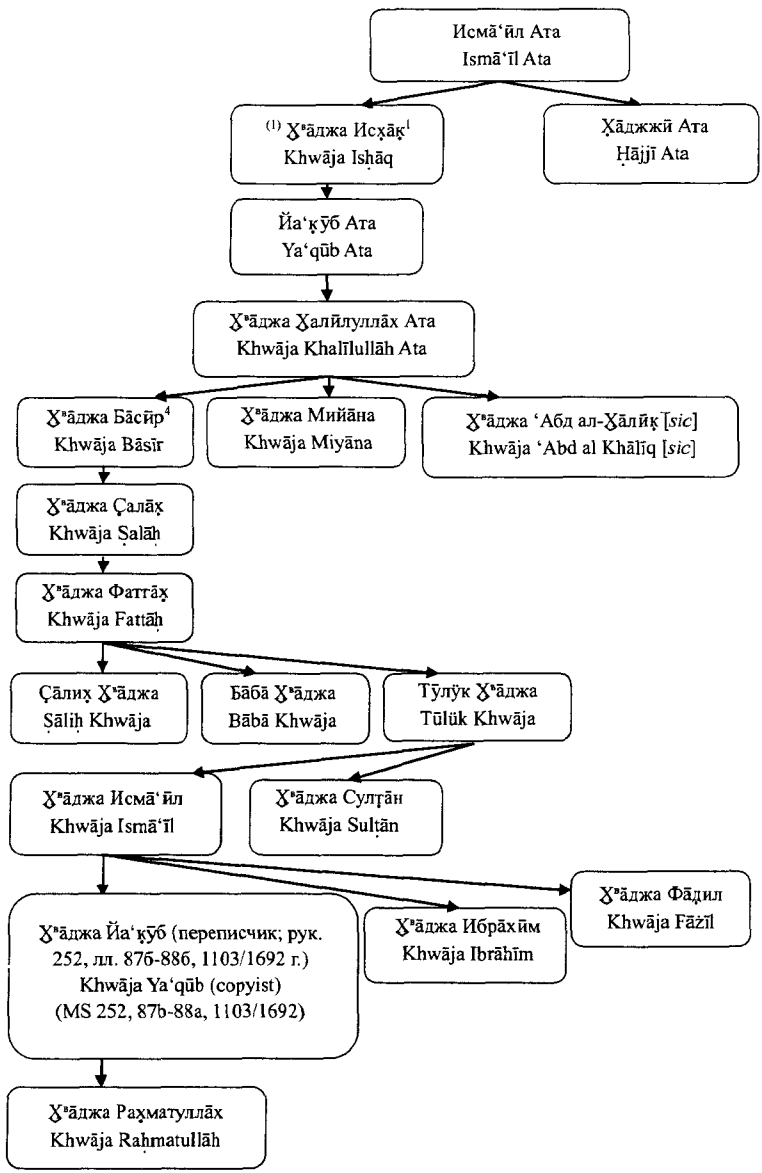
In MSS 3004 and 2851, written "*tūʻāy*" (توعای).

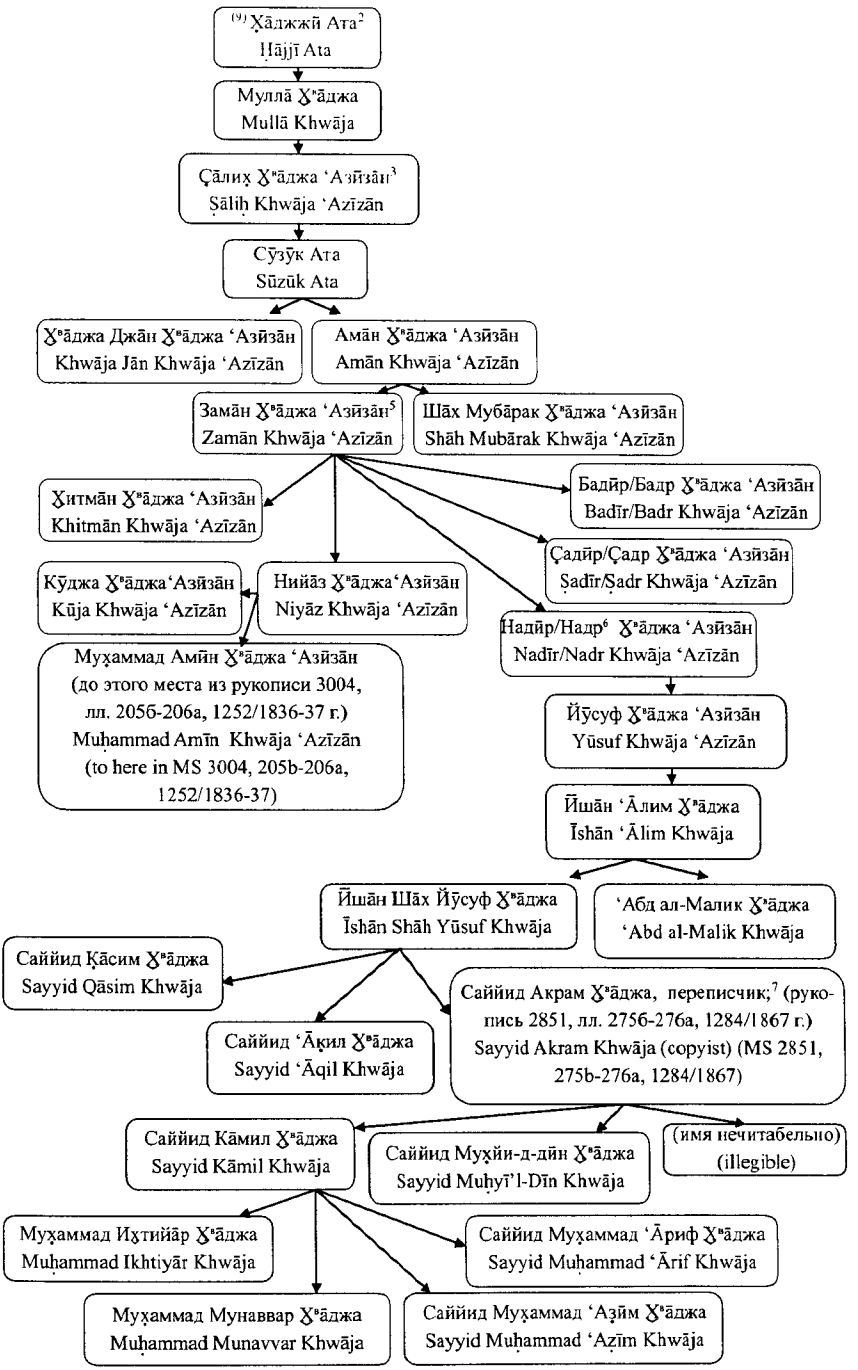
[34] В рукописях 3004, 2851: «Қамар» (قمر); в рукописи 3637 читается «*баҳр*» (بحر) или «*х.дж.р*» (هجر); в рукописи 11838: «*хāдж.р*» (هاجر).

In MSS 3004 and 2851, "Qamar" (قمر); in MS 3637, readable as "*baḥr*" (بحر) or "*h.j.r*" (هجر); in MS 11838, "*hāj.r*" (هاجر).

**Генеалогии Исмā‘ӣл Атā’ӣ,**
**зафиксированные в колофонах трех списков**
**«Неозаглавленной» редакции работы Исḥāḳа Ḵʷāджа:**

**Ismā‘īl Atā’ī lineages**
**recorded in the colophons of the three copies**
**the untitled redaction of the work of Isḥāq Khwāja:**




(9) Ҳāджжӣ Ата[2]
Ḥājjī Ata
Муллā Ҳ"āджа
Mullā Khwāja
Çāлиҳ Ҳ"āджа ʻAзӣзāн[3]
Ṣāliḥ Khwāja ʻAzīzān
Сӯзӯк Ата
Sūzūk Ata
Ҳ"āджа Джāн Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Khwāja Jān Khwāja ʻAzīzān
Амāн Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Amān Khwāja ʻAzīzān
Замāн Ҳ"āджа ʻAзӣзāн[5]
Zamān Khwāja ʻAzīzān
Шāх Мубāрак Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Shāh Mubārak Khwāja ʻAzīzān
Ҳитмāн Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Khitmān Khwāja ʻAzīzān
Бадӣр/Бадр Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Badīr/Badr Khwāja ʻAzīzān
Çадӣр/Çадр Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Ṣadīr/Ṣadr Khwāja ʻAzīzān
Кӯджа Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Kūja Khwāja ʻAzīzān
Нийāз Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Niyāz Khwāja ʻAzīzān
Надӣр/Надр[6] Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Nadīr/Nadr Khwāja ʻAzīzān
Муҳаммад Амӣн Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
(до этого места из рукописи 3004, лл. 205б-206а, 1252/1836-37 г.)
Muḥammad Amīn Khwāja ʻAzīzān
(to here in MS 3004, 205b-206a, 1252/1836-37)
Йӯсуф Ҳ"āджа ʻAзӣзāн
Yūsuf Khwāja ʻAzīzān
Ӣшāн ʻĀлим Ҳ"āджа
Īshān ʻĀlim Khwāja
Ӣшāн Шāх Йӯсуф Ҳ"āджа
Īshān Shāh Yūsuf Khwāja
ʻAбд ал-Малик Ҳ"āджа
ʻAbd al-Malik Khwāja
Сайӣид Қāсим Ҳ"āджа
Sayyid Qāsim Khwāja
Сайӣид ʻĀқил Ҳ"āджа
Sayyid ʻĀqil Khwāja
Сайӣид Акрам Ҳ"āджа, переписчик;[7] (рукопись 2851, лл. 275б-276а, 1284/1867 г.)
Sayyid Akram Khwāja (copyist) (MS 2851, 275b-276a, 1284/1867)
Сайӣид Кāмил Ҳ"āджа
Sayyid Kāmil Khwāja
Сайӣид Муҳӣи-д-дӣн Ҳ"āджа
Sayyid Muḥyī'l-Dīn Khwāja
(имя нечитабельно)
(illegible)
Муҳаммад Иҳтийāр Ҳ"āджа
Muḥammad Ikhtiyār Khwāja
Сайӣид Муҳаммад ʻĀриф Ҳ"āджа
Sayyid Muḥammad ʻĀrif Khwāja
Муҳаммад Мунаввар Ҳ"āджа
Muḥammad Munavvar Khwāja
Сайӣид Муҳаммад ʻAзӣм Ҳ"āджа
Sayyid Muḥammad ʻAẓīm Khwāja

[1] Эта генеалогия дана в тюркском тексте из рукописи 252.
This lineage is given in a Turkic text given in MS 252.

[2] Эта генеалогия дана в персидском тексте, добавленном (частично) к рукописи 3004, и полностью в рукописи 2851.
This lineage is given in a Persian text added (partially) in MS 3004, and completely in MS 2851.

[3] Так в рукописи 2851; в рукописи 3004 Муллā Ҳ$^{в}$āджа Çāлиҳ Ҳ$^{в}$āджа ʻАзӣзāн трактуется как одно лицо.
Thus in MS 2851; in MS 3004, Mullā Khwāja Ṣāliḥ Khwāja ʻAzīzān is treated as one person.

[4] Написано «Йāсӣр» в первый раз (упомянут как сын), «Бāçӣр» во второй раз (когда упомянут как отец); по-видимому, имелся в виду «Баçӣр».
Written "Yāsīr" the first time (mentioned as a son), "Bāṣīr" the second time (when mentioned as a father); presumably "Bāṣīr" is intended.

[5] Только в рукописи 3004 записан так, когда был упомянут как сын; ошибочно назван «Амāн Ҳ$^{в}$āджаʻАзӣзāн», когда был упомянут как отец.
In MS 3004 only, written thus when mentioned as a son; mistakenly called "Amān Khwāja ʻAzīzān" when mentioned as a father.

[6] В рукописи 3004 написано «Надӣр» и «Çадӣр», «Бадӣр»; рукопись 2851 содержит «Надӣр» и «Çадӣр» с вычеркнутой «*йā*'» и добавленной «*рā*'» («Бадр» написано правильно).
Written "Nadīr" in MS 3004, and "Ṣadīr," "Badīr;" MS 2851 has "Nadīr" and "Ṣadīr," with the *yā* crossed out in each case and *rā* inserted ("Badr" appears correctly).

[7] Два поколения после Саййида Акрама были добавлены на полях рукописи 2851, л. 276а. На полях л. 261а в списке 18 сыновей Исмāʻӣла Ата приводится генелогия, идущая прямо от девятого сына Ҳāджжӣ Шайҳ-зāда к ее переписчику Саййиду Акраму Ҳ$^{в}$āджа, однако без упоминания лиц в остальных линиях его предшественников. Она соответствует генеалогии, данной здесь, за исключением поколения, следующего за Сӱзӱк Ата, где эта отметка на полях называет Амāн Ҳ$^{в}$āджа сыном, а не братом Ҳ$^{в}$āджа Джāн Ҳ$^{в}$āджа.
The two generations after Sayyid Akram are added in the top margin of MS 2851, f. 276a. In the margin of f. 261a, in the list of Ismāʻīl Ata's 18 sons, a direct descent line is traced from the ninth, Ḥājjī Shaykh-zāda, down to the copyist, Sayyid Akram Khwāja, with no mention of figures in the lineage other than his ancestors; it agrees with the lineage given here, except in the generation following Süzük Ata, where this marginal note makes Amān Khwāja the son, rather than brother, of Khwāja Jān Khwāja.

## Глава III. Переводы оригинального текста
## Chapter III. Translations of the Original Text

### А) Перевод на русский язык и примечания к тексту

Во имя Аллāха, Милостивого, Милосердного![1]

И Пророк (да будет ему мир!) сказал: «Имеются четыре [группы], за которых я заступлюсь в День Воскресения, и [даже в том случае,] если кто-то [из них] согрешил. "**Поистине, Аллāх избрал Āдама...**"[2], народ Земли, который облагораживается благодаря моему потомству[3]; и рассудитель их потребностей; и стремящийся, чтобы [почтить] явившихся "**род Ибрāхӣма и род 'Имрāна пред мирами, как потомство одних от других. Поистине, Аллāх – слышащий, знающий!**"[4];

---

[1] В Кабульской рукописи рассказ не имеет заголовка; вступительная часть рассказа с цитатами из Корана отмечена только *басмалой* и следует непосредственно за окончанием 15-й и последней главы работы Исḥāḳа Ẋʷāджа. См. далее примечание № 19. Рукописи 3004 и 3637 опускают *басмалу*. Рукопись 2851 включает ее, за которой следует отрывок из Корана, 61:13 («...помощь от Аллāха и близкая победа. И обрадуй же верующих!»). Здесь и далее переводы *āйатов* Корана даны по изданию: Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. Издание второе. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. Рукописи 11838, 11941 прилагают ей заголовок, идентифицируя текст как генеалогию (*насаб-нāма*) Исмā'ӣла Ата (рукопись 11838) или «'алидских саййидов» (рукопись 11941).

[2] Коран, 3:34; чуть дальше этот *āйат* будет продолжен (рукописи 3004, 2851 добавляют следующее слово – «Нӯḥ»).

[3] Так в Кабульской рукописи. Рукопись 252 изменила текст: «земля пребывает во имя моего потомства», в то время как рукописи 3004, 2851 подменили его, как бы намереваясь утверждать, что Аллāх «предоставил» землю «моему потомству», однако ни одно из этих изменений грамматически не уместно.

[4] Коран, 3:33-34; здесь завершается *āйат*, начатый в предыдущей строке, и продолжается следующим *āйатом* (здесь представлен весь текст этого *āйата*, 3:33, за исключением слова «Нӯḥ», которое было приведено ранее в рукописях 3004, 2851).

сказал Господь Наш (велик Он и славен!) [к] «***Ахл ал-Байт***[5]: **"[Аллāх хочет] очистить вас очищением"**»[6].

---

[5] Это первое упоминание об «*Ахл ал-Байт*», «Людях Семьи», то есть семье Пророка, названной непосредственно Аллāхом в этом *āйате* (33:33). Коранический синтаксис скрыт в этой выдержке из Кабульской рукописи, и, несомненно, по этой причине слова «в отношении» (*фī ḫаḳḳ*) добавлены перед «*ахл ал-байт*» в рукописях 252, 3004, 2851.

[6] Отрывок, завершающийся здесь прерванными *āйатами* из Корана и неопределенным синтаксисом, представляет трудность для однозначного понимания и может иметь несколько интерпретаций. Особенно неясна его средняя часть, однако ключевую проблему создает слово «четыре [группы]», упомянутое Пророком: эту цифру следует воспринимать дословно или просто как намек? В случае если цифра «четыре» передает конкретные группы, то мы можем понять, что они включают в себя: (1) «тех людей земли, которые облагорожены через» потомков Пророка, то есть, те, кто надлежащим образом уважают потомков пророка Муḫаммада; (2) «*ал-ḳāḍī ḫавā'иджихим*», «знаток, исполнитель их потребностей», что интерпретируется как символический человек, внимательно относящийся к потомкам Пророка; (3) «*ас-сā'ī фī-мā ва лау джā'а*», эту фразу, намекающую на человека, который характеризуется как «прилежный» или «заботливый», можно рассматривать в связи со следующим за ней кораническим *āйатом* (3:33), обещающим делать отличия «пред мирами» (всеми людьми) не только для Āдама и Нӯḫа, но и для семей Ибрāхӣма и 'Имрāна, и таким образом, обращаясь к символическому человеку, который стремится оказать надлежащее уважение потомкам этих пророков и тем самым реализует данное Аллāхом указание; и (4) *Ахл ал-Байт*, фокус которого наиболее понятен в конце этого отрывка. Таким образом, мы можем перевести среднюю часть, следуя утверждению об оказании ходатайства четырем группам, так: «Аллāх выбрал Āдама [и, таким образом, первая группа, достойная моего заступничества это –] народ земли, который удостоен чести [через служение?] моим потомкам; [вторая –] знаток, внимательный к их нуждам; [третья –] тот, кто заботится, чтобы «семейство Ибрāхӣма и семейство 'Имрāна» были удостоены чести «пред мирами...»; [и, четвертая группа], *Ахл ал-Байт*, словосочетание, взятое из другого *āйата*, и поэтому оно отличается от вышеприведенных положений в грамматическом отношении). Против этой интерпретации могли бы выступить следующие положения: кажущееся неподходящее цитирование первой части *āйата* 3:33 до идентификации первой из четырех групп (хотя «люди земли» могут быть восприняты в качестве непременно связанных с Āдамом); вероятность более прямых способов для идентификации конкретных людей на земле, которые «выказывают уважение» (а не «удостоены чести» благодаря) потомкам Пророка; неопределенная уместность (и значимость) выделенных четырех групп в контексте процитированного *āйата* из

И после... И поистине Аллāх (велик Он и славен!) создал и облагородил человека среди них [Своих творений] в степени добродетели и

---

Корана и в контексте последующего рассказа; а также проблематичное использование № 2, 3, т. е. «знатока» и «добросовестного» (представленных как отдельные лица в отличие от собирательного слова «*ахл*», приведенного в № 1, 4). Последняя проблема решается при условии, если «*ал-ḳāḍī*» и «*ас-сā'ī*» будут приложены к Аллāху (фраза с использованием первого термина в несколько иной версии, *ḳāḍī ал-ḥāджāт*, на самом деле является довольно распространенным эпитетом из числа «прекрасных имен» Аллāха), однако такая интерпретация отвергается из-за точного наименования четырех групп, упомянутых Пророком. Если исходить из того, что только четверо имеются в виду в этом отрывке, то мы можем предположить, что отрывок служит для привязки заявления Пророка о его заступничестве для четырех групп в соответствии с положением Корана о том, что Аллāх выказал предпочтение четырем пророческим фигурам в двух – генеалогическом и религиозном отношениях: Āдаму, отцу всего человечества; Нӯҳу, предку всего человечества, пережившего Великий Потоп; Ибрāхӣму, предку пророка Муҳаммада среди прочих; и 'Имрāну, деду (или предку) Марйам, матери 'Йсā (как изложено в процитированном здесь *āйате* Корана), который также иногда связан в мусульманской традиции с библейским прототипом 'Имрāна, а именно отцом Мӯсā и Хāрӯна (которые появляются попозже во введении нашего рассказа). Вызывание Кораном божественной милости для этих четырех фигур, в свою очередь, в этом отрывке может быть понято как намек на пророческие традиции, согласно которым ходатайство пророка Муҳаммада в день Страшного Суда последует за призывами о заступничестве для правоверного со стороны цепи пророков, среди которых наиболее известными являются Āдам, Нӯҳ, Ибрāхӣм и 'Йсā (см. A. J. Wensinck, D. Gimaret, and A. Schimmel, "Shafā'a," *EI*$^2$, IX, pp. 177-179). Однако текст здесь не содержит таких явных ассоциаций, в результате чего эта интерпретация также остается проблематичной. Оставляя в стороне упоминание о четырех группах, мы можем перевести среднюю часть так: «Аллāх избрал Āдама, и [таким образом Он выделил весь] народ земли, который был облагорожен, [потому что] мои потомки [находятся среди него]. И Он [Аллāх], Рассудитель того, в чем они нуждаются, Кто стремится обеспечить, чтобы «семейство Ибрāхӣма, и семейство 'Имрāна» были выделены «пред мирами ...», Господь Наш, сказал [к] «Ахл ал-Байт ...». Интерпретация такого рода устраняет некоторые проблемы, сопряженные с первым переводом, однако она зависит от ряда предположений в отношении неясных ассоциаций, порождаемых цитатами из Корана. Проблематичный характер этого отрывка виден из тех изменений, которые были внесены в некоторые рукописи. Очевидно, что отрывок движется от более широких групп покровительствуемых людей в сторону особого выделения «Ахл ал-Байт», что также подтверждено в остальной части арабского «Введения».

благодеяния, как Он (да возвысится хвала Ему!) сказал: «**Мы почтили сынов Ādама и носили их на суше и на море, и уделили им благ, и оказали им преимущество пред многими, которых создали**»[7]. Как Он (да возвысится хвала Ему!) сказал: «**У Него ключи небес и земли; Он уширяет удел, кому пожелает, и соразмеряет. Поистине, Он о всякой вещи ведущ!**»[8]. Как Он (да возвысится хвала Ему!) сказал: «***Йā сӣн*. **Клянусь Кораном мудрым! Ты, конечно, посланник на прямом пути. Это – откровение Мудрого, Милостивого, чтобы увещевать людей, отцов которых не увещевали, и они пренебрегают**»[9]. Как Он (да возвысится хвала Ему!) сказал: «**"Мир Илйāсӣну!" Так Мы вознаграждаем добродеющих!**»[10]

Затем «**Он избрал Ādама**»[11] Своим благороднейшим посланием. И Аллāх избрал Банӣ Кинāна, потомков Исмāʻӣла; и Он избрал наш Қурайш среди Банӣ Кинāна; и Он избрал из среды Банӣ Қурайш и Банӣ Хāшим Муḥаммада Избранного[12] (да благословит его Аллāх и да приветствует!). Аллāх Всевышний даровал [ему] прекрасное,

---

[7] Коран, 17:70.

[8] Коран, 42:12. Как ни странно, Кабульская рукопись и рукопись 252 (также рукопись 2851) вставляют глагол «*кāна*» в арабский текст Корана, читая вместо верного «*иннаху би-кулли шай'ин 'алӣмун*» («Он – ведущ о всякой вещи») – «*иннаху кāна би-кулли шай'ин 'алӣмун*» («Он был ведущим о всякой вещи»). Эта ошибка могла появиться под влиянием некоторых мест из Корана (среди многочисленных утверждений о том, что Аллāх ведает о всех вещах), которые содержат в себе слово «*кāна*» (хотя в разных грамматических контекстах; см. 4:32, 33:40, 33:54, 48:26). Правильное чтение дается в рукописи 3004.

[9] Коран, 36:1-6.

[10] Коран, 37:130-131. Кабульская рукопись пишет «салāм ʻалā ал й.с.», а рукопись 252 также уверенно пишет «салāм ʻалā āл й.с.» (т. е. дается написание «йā-сӣн», как это выражение сокращено в Коране, 36:1), в неогласованном виде, что можно понять как «да будет мир народу (*āл*) Йā-сӣна!»; рукопись 3004 дает «салāм ʻалā ал.йāсӣн», и рукопись 2851 пишет в полностью огласованном виде «илйāсӣн», предлагая интерпретацию, близкую к стандартному пониманию этого *āйата* (поддержанному контекстом), как обращение к другому кораническому персонажу Илйāсу, т. е. «да будет мир тому, кто подобен Илйāсу!»

[11] Опять намек на Коран, 3:34.

[12] Т. е. *муṣтафā*, эпитет Муḥаммада, что подтверждает его избранность со стороны Аллāха, что является предметом рассмотрения в этом месте.

причистое, безупречное[13] потомство из чресл ʻАлӣ ал-Муртадā, господина пруда [рая] и знамени[14], светила людей вселенной в этом мире, светоча народа рая в загробном мире[15]. Пророк (да будет мир ему!) сказал: «Потомки каждого пророка – из его чресл, а мои потомки – из чресл ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭālиба» (да будет доволен им Аллāх!)[16]. И Пророк (да будет мир ему!) сказал: «Ты – в отношении ко мне, как Хāрӯн был в отношении Мӯсā (да освятит [их лица] Аллāх!)[17]. Да вознаградит Он их любовью к высочайшему раю, и да облегчит Он некоторым из них [угрозу] проклятия и огня! И хвала Аллāху, Господу миров[18], и вознаграждение – богобоязненным;

---

[13] Кабульская рукопись, видимо, читает: «*бақӣйа*», что ясно передано в рукописи 252 (слово может интерпретироваться как «продолжительное», однако вернее означает «остаток»), в то время как рукописи 3004, 2851, кажется, дают «*тақӣйа*» («благочестивый»); последнее больше подходит по значению, однако контекст скорее требует «*нақӣйа*» («причистый», «безупречный»).

[14] ʻАлӣ называется «владельцем» (*ṣāҳиб*) *ҳауḍ*а (пруда или водоема, предположительно, здесь упоминается пруд в раю, из которого блаженные будут пить в День Воскресения) и *ливā*' (флага, что является намеком на его службу в качестве знаменосца во время походов Пророка).

[15] Весь текст «Введения» до этого пункта отсутствует во всех списках XIX в. «Названной» редакции. Текст в рукописи 3637 начинается в этом пункте, пропустив на этом месте предыдущее повествование. В рукописях 11838, 11941 предыдущая часть введения заменена кораническим *āйатом* (33:56) и частью другого (61:13): «Поистине, Аллāх и его ангелы благословляют Пророка! О вы, которые уверовали! Совершайте молитву над ним и приветствуйте приветствием», «...помощь от Аллāха и близкая победа».

[16] Краткое совпадение текста в списках XIX в. «Названной» редакции с полным текстом, находящимся в Кабульской рукописи и в рукописях 252, 3004, 2851, заканчивается в этом пункте. На том месте, где полный текст продолжен словами Пророка, адресованными ʻАлӣ, о равенстве ʻАлӣ с Хāрӯном, сопровожденными благословениями, рукописи 3637, 11838, 11941 просто передают подтверждающие слова Пророка от третьего лица: «Он находится в положении Хāрӯна к Мӯсā».

[17] В Кабульской рукописи текст испорчен в этом месте, а также в рукописях 252, 3004: опущены концовка этого благословения и начало следующего отрывка (неясно, как оно стоит).

[18] В этом пункте рукописи 3004, 2851 вставили (хотя слегка в различной форме) заголовок, идентифицирующий текст как «Насаб-нāма-йи Исҳāқ Бāб».

благословление и приветствие нашему господину Муḥаммаду и всей его семье![19]

[19] Неясно, что вступительная часть на арабском языке, которая находится в Кабульской рукописи между возможным концом 15-й главы работы Исḥāḳа Ḫ$^{a}$āджа и началом тюркского текста самого рассказа, по первоначальной идее, должна была сопровождать рассказ или быть в конце основной работы. В Кабульской рукописи нет заголовков, между тем как *басмала*, кажется, должна была маркировать начало нового раздела (т. е. интересующего нас рассказа), переписчики же остальных списков расценивали этот отрывок по-разному. Ближайшая параллель к тексту Кабульской рукописи находится в рукописи 252, где, однако, текст на арабском языке, во многом схожий с тем, что имеется в Кабульской рукописи, следует за совсем другой концовкой для 15-й главы (почти 15 полных строк текста до того пункта, где заканчивается Кабульская рукопись. Вместо этих 15 строк Кабульская рукопись содержит в себе просто утверждение о том, что «Бог есть Открыватель всех дверей», а затем следуют две кратких цитаты из Корана – Коран, 33:56 и часть *āйата* – Коран, 61:13), которые заменяют почти весь текст арабского вступления в списках XIX в. «Названной» редакции [см. прим. 15 выше]; рукопись 252 также не имеет заголовка для обозначения начала рассказа, однако схожесть арабского текста с тем, что находится в Кабульской рукописи, и предмет арабского текста – дело в основном касается потомков пророка Муḥаммада и ʿАлӣ – подтверждают, что она является частью рассматриваемого здесь рассказа (в то же самое время отрывок переходит от фокусирования на вопросе о заступничестве к обсуждению потомков Пророка, что свидетельствует о тесной связи между рассказом и предметом 15-й главы, которая ему предшествует). Однако это, кажется, не было понято переписчиками других рукописей. В рукописях 3004, 2851 текст отрывка на арабском языке дается почти в такой же форме, что и в Кабульской рукописи и рукописи 252, и следует за той же «расширенной» концовкой 15-й главы, как было в рукописи 252, но главное отличие состоит в том, что весь арабский текст предшествует заголовку (рукопись 3004, л. 191$^{a}$), вставленному непосредственно перед тюркским текстом рассказа – «Генеалогия Исḥāḳа Бāба, да будет ему милость Аллāха!» (заголовок предшествует краткому отрывку с восхвалением Аллāха и благословением Пророка, который, в свою очередь, предшествует тюркскому тексту, отмеченному фразой «*аммā баʿд*»). Такая последовательность показывает, что арабский отрывок, рассмотренный здесь (на основе Кабульской рукописи и рукописи 252) в качестве введения в рассказ, был понят как часть, принадлежащая к корпусу основной работы, или как своеобразное заключение, или просто как переход к рассказу. Списки XIX в., содержащие «Названную» редакцию, наоборот, обошлись почти без всего текста арабского введения, и заменили его тем, что взяли из текста работы

И после...[20] Муḥаммад-и Ḥанафӣйа (да будет доволен им Аллāх!), сын того предводителя святых, того пристанища богобоязненных, того источника шайḫов, повелителя правоверных ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭāлиба (да будет доволен им Аллāх!), ʻАлӣ Муртаḍā, [который, в свою очередь, был зятем][21] того вождя потомков Āдама, гордости

Исḫāḳа Ḫʷāджа. Рукопись 3637 включает в себя колофон, отмечающий конец работы Исḫāḳа Ḫʷāджа (л. 208ᵃ), после чего вдруг начинается сильно сокращенное арабское введение (состоящее из обращения Пророка к своим потомкам через ʻАлӣ и к ʻАлӣ по поводу его равенства с Хāрӯном; оно составляет менее трех полных строк) [л. 208ᵇ], а затем следует тюркский текст рассказа. Здесь, как и в других местах, рукописи 11838, 11941 передают тот же базовый текст и отличаются от рукописи 3637 тем, что включают в себя слегка удлиненную версию арабского введения (добавлен просто текст Корана – 33:56 и часть 61:13). В рукописи 11838, в частности, текст 15-й главы существенно отличается от того, что имеется в Кабульской рукописи или в рукописи 252 (хотя он включает в себя элементы, которые имеются в «расширенном» тексте рукописи 252, но не в Кабульской рукописи). В конце этого текста следует краткий колофон, отмечающий название работы и дату – 1259/1843-44 год (л. 132ᵃ, в его нижней части). В верхней части л. 132ᵇ находится совершенно неподходящий заголовок для этого рассказа («Это – генеалогия сайййида-ʻалида праведника Исмāʻӣла Ата, да освятит его могилу Аллāх!»), который предшествует *басмале* и значительно сокращенному варианту арабского введения (включая опять обращение Пророка к своему потомству через ʻАлӣ и к тому, что ʻАлӣ равен Хāрӯну, что едва составляет шесть строк). Однозначный вывод, вытекающий из колофона, неподходящего заголовка и сокращенного введения рукописи 11838 (последовательность такая, как в рукописи 11941, без колофона), показывает бóльшую степень «независимости» рассматриваемого здесь рассказа перед остальной частью работы Исḫāḳа Ḫʷāджа, чем это наблюдается в других рукописях (особенно в старых списках – Кабульской рукописи и рукописи 252).

[20] Тюркский текст начинается именно здесь, вслед за введением на арабском языке (с цитатами из Корана и *ḫадӣṣов*).

[21] Старшие списки (Кабульская рукопись и рукопись 252) не указывают каких-либо взаимоотношений между пророком Муḥаммадом и ʻАлӣ, просто назвав первого без синтаксического пояснения, а также связав второго с «его сыном» Муḥаммад-и Ḥанафӣйа. Списки XIX в. различаются, в зависимости от характера их редакций, в способах, как они разрешают этот пропуск: рукописи 3004, 2851 («Неозаглавленная» редакция) прилагают суффикс родительного падежа к благословению в адрес Пророка, и добавляют слово «*дāмāды*», таким образом, идентифицируя ʻАлӣ зятем Пророка, перед

этого мира, Муḥаммада Муṣṭафā (да благословит его Аллāх и да приветствует!), имел двух сыновей. Имя одного из них было – ʻАбд ал-Маннāн; а имя одного – ʻАбд ал-Фаттāḥ. Сыном ʻАбд ал-Маннāна был Баṭṭāл Ġāзӣ; он вел священную войну (*ġазāт*) против христиан (*тарсāлар*) Рӯма[22].

Сыном ʻАбд ал-Фаттāḥа был ʻАбд ал-Джалӣл. Его сыном был ʻАбд ал-Джаббāр. Его сыном был ʻАбд ал-Ḳаххāр. Он имел двоих сыновей: имя одного из них было ʻАбд ар-Раḥмāн, имя [еще] одного было ʻАбд ар-Раḥӣм. ʻАбд ар-Раḥмāн[23] имел двоих сыновей: имя

---

тем, как приступить к изложению генеалогии, идущей от ʻАлӣ. Рукописи 3637, 11838, 11941 («Названная» редакция) вставляют персидский предлог «*аз*» («из») вслед за арабской вступительной формулой «*аммā баʻд*» и добавляют слово «*дурӯд*» («хвала»), тем самым подразумевая, по существу, что пророк Муḥаммад упоминается просто как центр восхваления, после чего начинается фактическая тема – генеалогия ʻАлӣ. Решение «Названной» редакции кажется менее искусственным. Кроме того, рукописи 3637, 11838, 11941 дают более решительно про-ʻалидский, если не шӣʻитский, оттенок эпитетов для ʻАлӣ, завершая выражением «победоносный Лев Аллāха».

[22] Кабульская рукопись ограничивается этим упоминанием его борьбы в Рӯме, однако большинство остальных рукописей прибавляют последствия его священных войн: «Неозаглавленная» редакция (рукописи 252, 3004, 2851) добавляет, что «там он уничтожал их», т. е. Баṭṭāл Ġāзӣ наносил поражение христианам (это место в тексте: «*улар-ны анда халāк ḳылды*» – можно так понимать в том случае, если начальное множественное число не передает почета, а глагол в единственном числе не означает «коллективного» множественного числа); однако рукописи 11838, 11941 переворачивают результаты, дав понять, что Баṭṭāл Ġāзӣ «там был превращен в мученика», и рукопись 3637 просто отмечает, что он «погиб мучеником в руках христиан».

[23] Кабульская рукопись одна называет здесь «ʻАбд ар-Раḥӣма» в качестве отца Исḥāḳа Бāба и ʻАбд ал-Джалӣла; хотя имеются некоторые признаки того, что это могло быть не просто текстовой ошибкой, однако настоящий вариант традиции (в том отрывке, который следует несколько строками позже, где текст перечисляет места, в которых эти два брата властвовали, большинство рукописей обращаются к ʻАбд ар-Раḥмāну как «отцу» [«*аталары*», то есть, отец Исḥāḳа Бāба и ʻАбд ал-Джалӣла, соответственно, предков Аḥмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата], однако Кабульская рукопись и рукописи 3637, 11838, 11941 опускают слово «*аталары*» перед его именем и, таким образом, вынуждены просто заново обращать свое внимание к ʻАбд ар-Раḥмāну), последующий рассказ о встрече между Исḥāḳом Бāбом, ʻАбд ал-Джалӣлом и ʻАбд ар-

одного из них было Исḥāḳ Бāб, имя одного из них было ʻАбд ал-Джалīл[24]: Ḵʷāджа Аḥмад Йасавī (да будет ему милость Аллāха!) является из потомства Исḥāḳа Бāба (да будет им обоим милость Аллāха![25]). Ибрāхīм Атā и Исмāʻīл[26] (да будет им обоим милость Аллāха!) являются из потомства ʻАбд ал-Джалīла[27]. ʻАбд ар-Раḥмāн[28] был властителем Шāма, а его брат (*карындашы*) ʻАбд ар-Раḥīм был властителем Шāмāта.

Когда ʻАбд ар-Раḥмāн скончался, Исḥāḳ Бāб стал властителем на его место. Его младший брат ʻАбд ал-Джалīл стал властителем еще одной страны[29]. ʻАбд ар-Раḥīм[30] созвал Исḥāḳа Бāба[31] и ʻАбд ал-

---

Раḥīмом проясняет, что ʻАбд ар-Раḥмāн был воспринят как отец Исḥāḳа Бāба и ʻАбд ал-Джалīла (хотя позже кто-то пытался исправить текст в этом пункте в Кабульской рукописи, приводя его в соответствие с начальной ошибкой).

[24] Рукопись 252 добавляет «Бāб» после имени ʻАбд ал-Джалīла. Рукописи 11838, 11941, 3637 делают так же, однако начиная с этого пункта эти три списка «Названной» редакции добавляют этот термин после почти каждого упоминания имен ʻАбд ал-Джалīла и ʻАбд ар-Раḥīма.

[25] В рукописях 252, 3004, 2851 вместо этого имеется: «на них всех».

[26] Рукописи 252, 3004, 2851 добавляют «*Ата*» после его имени; рукопись 11838 читает: «*исмāʻīл атā-дūн ибрāхūм атā*», в которой «*дūн*» должно быть исправлено на «*б.н*» (такое чтение находится в рукописях 3637, 11941).

[27] Рукописи 3004, 2851 добавляют: «да помилует их всех Аллāх!». В этом месте рукописи 11838, 11941, 3637 вставляют: «Аулийā-йи Ḳарāḫāн являются потомками ʻАбд ар-Раḥīма Бāба». Здесь также грамматическая структура отличается необычным образом из-за редактирования поздних списков, в которых списки «Неозаглавленной» редакции следуют Кабульской рукописи в передаче того, что почитаемые потомки были из «линии» (*наслы-дын турур*, или в рукописи 252: *наҫлы-дын турур*) своего предка, а списки «Названной» редакции читают, что они «были потомками» (*наслы турур*) Исḥāḳа Бāба или ʻАбд ал-Джалīла.

[28] Рукописи 252, 3004, 2851 добавляют: «их отец», подтверждая таким образом, что ʻАбд ар-Раḥмāн был отцом Исḥāḳа Бāба и ʻАбд ал-Джалīла.

[29] Термин, переведенный здесь как «страна» – *эл*, означает в особенности «народ» той или иной территории. Рукописи 11838, 11941 уточняют, что ʻАбд ал-Джалīл стал правителем Йамана (Йемена).

[30] Старинная Кабульская рукопись дает в этом месте первоначальное чтение: «ʻАбд ар-Раḥīм», однако, очевидно, поздней рукой над ним было вписано: «Исḥāḳ Бāб», что как бы приписывает главную роль в инициации походов Исḥāḳу Бāбу.

[31] В этом месте над первоначальным именем «Исḥāḳ Бāб» поздней рукой было вписано «ʻАбд ар-Раḥīм», таким образом поменяв роли этих двух личностей.

Джалӣла. Они втроем собрались в одном месте. Исḥāḳ Бāб сказал: «О ʻАбд ар-Раḥӣм[32], я имею в душе кое-что сказать; смогу говорить?» ʻАбд ар-Раḥӣм сказал: «Говори».

Он [Исḥāḳ Бāб] сказал: «После халифата Абā Бакр-и Ṣиддӣḳа (да будет доволен им Аллāх!), они говорят[33], что сын Ẋāлида ибн Валӣда – ʻАбд ар-Раḥмāн, возглавляя 12 000 сподвижников (*ṣaḥāба*), вместе с войском направился в страну[34] Ӯзганд в Фарḡāне и сразился с христианами; по-видимому, они погибли мучениками, когда были в стране (*эл*) Йаман[35]. Далее, во времена[36] халифата Муртаḍā ʻАлӣ (да будет доволен им Аллāх!), они говорят, что Ḳуṣам ибн ʻАббāс [и] Муḥаммад ʻАбд ал-Джалӣл[37], возглавляя тридцать тысяч преемников сподвижников (*тāби'ӣн-лар*), направились в страны Ӯзганд в Фарḡāне, Чāч [и] Исбӣджāб[38]; по-видимому, они сразились

---

[32] В рукописях 11838, 11941, 3637: «О мой дядя ʻАбд ар-Раḥӣм».

[33] Весь текст речи Исḥāḳа Бāба, пересказывающий ранние походы по распространению ислама, использует повествовательную форму прошедшего времени с окончанием «*-миш*», передающую оттенки слухов и неопределенности, и, таким образом, он уходит от ответственности за точность рассказа.

[34] В списках, кроме Кабульской рукописи – «страны», во множественном числе, что означает явное восприятие текстом Ӯзганда и Фарḡāны в качестве отдельных местностей.

[35] Этот отрывок – *Йаман эли ичиндä эркән шахӣд болмыш-лар* – кажется ошибкой, должно быть другое название местности вместо «Йаман» (даже если мы будем толковать это так, что войска ʻАбд ар-Раḥмāна состояли в основном или исключительно из «людей Йамана», то все равно кажется маловероятным даже подразумевать, что все они погибли «среди людей Йамана»). Тем не менее этот отрывок приводится в Кабульской рукописи и рукописях 252, 3004, 2851, 3637 (хотя рукописи 3004, 2851 пропускают «*эркән*»), что свидетельствует о более существенной ошибке или пропуске, произошедшем в этом пункте в тексте. Рукописи 11838, 11941 говорят просто, что они были превращены в мученики «там» (*анда шахӣд болмыш-лар*), то есть безоговорочно в «Ӯзганде и Фарḡāне».

[36] Рукописи 11838, 11941 идентифицируют ʻАлӣ как «наш предок» (*бāбāмыз*). Рукопись 252 дает: «после» халифата ʻАлӣ.

[37] Может быть, следовало читать «Муḥаммад-и ʻАбд ал-Джалӣл»; в рукописях 252, 3004, 2851: «Муḥаммад Джалӣл»; в рукописях 11941, 3637: «Муḥаммад ибн ʻАбд ал-Джалӣл»; в рукописи 11838: «Муḥаммад ибн Джалӣл».

[38] Рукопись 252 пропускает «Исбӣджāб». Рукописи 11838, 11941 однозначно заменяют «Ӯзканд» на «Ош» и дают форму «Шāш» вместо «Чāч».

с магами и христианами, [и], ведомые Қуṣамом ибн ‘Аббāсом, они направились в Самарқанд, и там они погибли мучениками, как они говорят[39]. Бог[40] (велик Он и славен!), Который создал 18 000 миров, даровал нам веру и ислам и владычество[41]; Он дал силу и победу[42], и войска и вооружение (*черīк ва асбāб*). О ‘Абд ар-Раҳīм, брат моего отца[43]! В угоду Бога Всевышнего, давайте отправимся также и

[39] Отрывок, следующий за упоминанием целевых пунктов этого похода (т. е. Ӯзганд в Фарғāне, Чāч и Исбīджāб), искажается в рукописях 252, 3004, 2851. Повествование в рукописи 252, в частности, не имеет никакого смысла в своем существующем виде: «видимо, они сразились с магами и христианами и тоже погибли мучениками. Под руководством Қуṣама ибн ‘Аббāса они направились в Самарқанд и, видимо, там погибли мучениками». Рукописи 3004, 2851 фактически отделяют судьбу 30 000 преемников от участи Қуṣама ибн ‘Аббāса (или по крайней мере в соответствующих местностях, где это произошло): «видимо, они сразились с магами и христианами, и они тоже, видимо, погибли мучениками. Қуṣам ибн ‘Аббāс направился и, видимо, погиб мучеником в Самарқанде». В поздних списках «Названной» редакции далее Қуṣам не упоминается: в рукописях 11838, 11941: двое, «видимо, повели войско 30000 преемников и сразились с христианами Оша, Шāша, Исбīджāба и Фарғāны, в конце они, видимо, погибли мучениками в стране Самарқанд». В рукописи 3637: двое, «видимо, повели 30000 преемников и направились в страны Ӯзканда, Фарғāны, Чāча и Исбīджāба; видимо, они сразились с магами и христианами, и они, видимо, погибли мучениками (в дальнейшем не упоминаются ни Қуṣам, ни Самарқанд). Чтение в Кабульской рукописи является явно предпочтительным.

[40] В Кабульской рукописи: «*тенгри*»; в рукописях 252, 3004, 2851: вариант этого термина «*эзи*», владыка. В рукописях 11838, 11941: «*ҳāлиқ-и барҳаққ ва пāдшāх-и муṭлақ*» (в рукописи 11941 пропущено «*ва*»); в рукописи 3637 не употреблено имя в отношение Аллāха (приводится только эта фраза, оканчивающая на «*йаратқан*»).

[41] Так в Кабульской рукописи, однако в рукописях 252, 3004, 2851 используется притяжательная конструкция: «владычество [людей] веры и ислама» (*īмāн ва ислāм пāдшāхлықы-ны*).

[42] Рукописи 252, 3004, 2851 снова вставляют в этом пункте: «Он дал».

[43] Это подтверждает генеалогические отношения, исправленные на основе версии из Кабульской рукописи. Весь «завершающий» отрывок речи Исҳāқа Бāба переработан по-другому в рукописях 11838, 11941, в которых вместо него дается: «Теперь нам Творец Всевышний, Который создал эти 18 000 миров, Благословенный Владыка всего дал веру и ислам, и даровал

сразимся против магов и христиан Ӯзганда в Фарғāне. Для защиты религии порубим же мечом; призовем же [их] к вере [теперь], когда минуло сто пятьдесят лет с *Хиджры*[44].

ʻАбд ар-Раḥӣм сказал: «Это хороший совет»[45]. Исḥāқ Бāб спросил: «О ʻАбд ар-Раḥӣм, сколько тысяч войск вы имеете?» Он сказал: «Шестьдесят тысяч, полностью вооруженные»[46]. ʻАбд ар-Раḥӣм сказал: «О Исḥāқ Бāб, сколько войск вы имеете?» Он сказал: «Пятьдесят тысяч, полностью вооруженные». Они сказали ʻАбд ал-Джалӣлу: «Сколько войск ты имеешь?»[47] Он сказал: «Сорок тысяч»[48].

---

господство над нами, и дал силу и победу, и войска и вооружение; в благодарность за это, о брат моего отца...»

[44] Это добавление хронологического характера, очевидно, планировалось как часть обращения Исḥāқа Бāба, однако оно приводится в Кабульской рукописи и рукописи 252 без синтаксической связи с ним и может быть понято как своего рода вводный комментарий к дате только что завершенного обращения, то есть «сто пятьдесят лет прошло с момента *хиджры* [в то время когда он говорил это]». Рукописи 3004, 2851 ясно добавляют: «*теди*» после даты, подтверждая этим, что это было частью обращения. Рукописи 11838, 11941, 3637 добавляют хронологический индикатор после приведения одобрения ʻАбд ар-Раḥӣмом предложения, делая уточнение, что дата была вставлена мимоходом и не была частью обращения Исḥāқа Бāба.

[45] В Кабульской рукописи «*йаḥшы маṣлаḥат*»; в рукописях 252, 3004, 2851: просто «*маṣлаḥат*»; а в рукописях 11838, 11941, 3637: «*йавлāқ маṣлаḥат*» (по-видимому, «чрезвычайно [хороший] совет», при этом само слово «*маṣлаḥат*» означает «благо; правильное»; в семантическом отношении слово «*йавлāқ*» в своей сути означает «плохой», однако позднее оно использовано в функции усилителя, см. Clauson, *ED*, pp. 876-877).

[46] Фраза, используемая здесь и в последующих ответах, «*тӱкәл сāзлық*», сочетает в себе тюркский термин «*тӱкәл*», означающий «полное» или «все» (см. Clauson, *ED*, p. 480) с персидским «*сāз*» – «вооружение, оборудование», плюс суффикс «*-лық*», означающий вместе «имеющее полное вооружение» или «полностью оснащенное».

[47] В Кабульской рукописи дядя и старший брат здесь обращаются к молодому ʻАбд ал-Джалӣлу, используя фамильярное словосочетание «*сенинг*»; а в предыдущих вопросах было использовано церемонное «*сизинг*» (вместе с «*черикингиз*» для формального обращения, но странно написанное «черик-кинг» для фамилярного). Рукопись 252 использует фамильярную форму во всех трех вопросах, в рукописях 3004, 2851 – только в первом и третьем. Рукописи 11838, 11941, 3637 используют формальное обращение во всех трех случаях.

[48] Рукопись 252 добавляет: «все с вооружением». Рукописи 3004, 2851 суммируют отрывок после ответа ʻАбд ар-Раḥӣма таким образом: «Когда

После этого эти трое принесли друг другу присягу (*бай'ат*), и они привели свои войска в порядок. Потом они прибыли из Шāма в Иṣфахāн; оттуда они прибыли в Табрīз, и из Табрīза в Māзандарāн, из Māзандарāна в Сараχс, из Сараχса в Балχ, из Балχа в Тирмиз[49], из Тирмиза в Буχāру, из Буχāры в Самарḳанд, [и] из Самарḳанда в Ӯзганд в Фарḡāне.[50] Оттуда они прибыли, распространяя ислам, в страны Ӯш, Бāб [и] Кāсāн.[51] Мусульманский путь открылся, [и] ислам распространился (*мусулмāнлыḳ ачылды, ислāм āшкāрā болды)*.

В стране Ӯзганд в Фарḡāне жили двое магов: один из них назывался Кāрвāн-басты, [и] один из них назывался Аχшбат[52]. Они сразились

---

они спросили 'Абд ал-Джалīла, он сказал: «Сорок тысяч, полностью вооруженные»; когда они сказали [это] Исχāḳу Бāбу, он сказал: «Пятьдесят тысяч, полностью вооруженные».

[49] Кабульская рукопись произносит это географическое название как «*Т.р.м.д.*»; рукопись 252 пишет: «*Т.рмīт*» в обоих случаях, в то же время рукописи 3004, 2851, 3637 пишут: «*Т.рмīз*». Только рукопись 11838 дает стандартное написание: «*Т.р.м.з*» (рукопись 11941 читает «*Тīр.м.з*»).

[50] На большинстве этапов этого маршрута рукописи 3004, 2851 однозначно вставляют глагол «*келдилāр*» каждый раз, опуская суффикс дательного падежа для топонима, предшествующего глаголу. Текст в этих рукописях также рассматривает «Буχāру и Самарḳанд» в качестве единого этапа маршрута, следующего за Тирмизом.

[51] Возможно, что три отдельных имени подразумеваются здесь, однако второе последовательно пишется «*бāт*» и часто идет вместе с Ошем; см. комментарий. Кабульская рукопись читает просто «*ӯш-бāт-кāсāн эл-лāригā*»; рукописи 252, 3004, 2851 объединяют первое слово – *ӯшбāт*, предполагая, что оно понималось как часть многосоставного слова, тогда как рукописи 3004, 2851 вставляют «*и*» после него. Среди поздних списков «Названной» редакции рукопись 3637 дает самую правильную форму чтения: «*ӯш бāб кāсāн эл-лāри-гā*; рукописи 11838, 11941 читают: «Ош, Шāш и Кāсāн».

[52] Из этих названий первое написано цветными чернилами так в Кабульской рукописи и рукописи 252. Рукопись 3004 читает: «*кāрвāн бāс*», а рукопись 2851 – «*кāрвāн баст*», однако рукописи 11838, 3637 дают «*кāрвāн баст*» (также в рукописи 11941, однако менее четко). Для второго названия форма, имеющаяся в Кабульской рукописи, читается как «*аχ.ш.б.т.*», но может быть интерпретирована как «*а.χ.шīт*»; последняя форма приводится четко в рукописях 11838, 11941, 3637, а рукописи 252, 3004, 2851 читают «*аχшāб*» (отражая, по крайней мере, *–б–* Кабульской рукописи). Форма могла отражать искажение названия «*Аχсīкат*», известного города Ферганской

с ними. Они убили их вместе с 40 000 магов; 18 000[53] мусульман погибли мучениками[54]. После этого они прибыли в народ[55] Чāча [и] Исбӣджāба[56]. Вместе с Исҳāқом Бāбом были [некоторые] последователи преемников (*таба' ат-табиʻӣн*). Один из них назывался Шайҳ Бакр ад-дӣн Қаффāл. Он оставил этого Шайҳа Бакр ад-дӣна в стране Чāч[57]; в течение пяти лет он учил знанию и мудрости[58].

После этого в стране Чāч[59] они разделились в три [группы]. 'Абд ар-Раҳӣм направился, распространяя ислам, в страну Йетӣ-Канд. Исҳāқ Бāб направился в сторону Сайрāма, Қарғалықа [и] Сӯлҳāна[60].

---

долины, однако она здесь интерпретируется как «*Иҳшӣт*», передавая старинный согдийский титул (см. комментарий).

[53] Рукопись 252 дает чтение «10000»; а рукописи 3637, 11941, 11838 читают: «8000».

[54] Рукописи 252, 3004, 2851 добавляют: «мусульманский путь был распространен» [*мусулмāн-лық āшкāрā болды*]. Рукописи 3637, 11838, 11941 также делают так, добавляя заблаговременно: «да будет доволен ими Аллāх!, Который говорит: "Поистине, мы принадлежим Аллāху, и к Нему мы возвращаемся!"» (заключительная часть *āйата*: Коран, 2:156).

[55] В Кабульской рукописи: «*ҳалқыға*»; в рукописях 252, 3004, 2851: «*элигā*».

[56] Рукописи 3004, 2851 пишут: «Истӣджāб» (общее для XIX в. неправильное написание); рукопись 3637 дальше искажает название («*ас.джāб*»). Рукописи 11838, 11941 вместо этого имеют «Ош и Шāш и Исбӣджāб».

[57] Рукописи 11838, 11941: «в области (*вилāйат*) Шāша».

[58] Рукописи 252, 3004, 2851 добавляют: «населению» (*ҳалā'иқ-ға*), вслед за глаголом (схожее в рукописи 3637 – «*ҳалā'иқ-лар-ға*»); рукописи 11838, 11941 добавляют просто перед глаголом: «им» (*аларга/аларға*).

[59] В Кабульской рукописи говорится просто «страна Чāча», подразумевая, что народ этого региона был разделен на три части; необходим суффикс места, который имеется в рукописях 252, 3004, 2851. Рукопись 3637 в этом пункте искажена (андын кейин чāч элигā й.линд ӱч бӧлӱндилāр, «элигā» вычеркнуто); рукописи 11838, 11941 не упоминают «Чāч» (11838: ал-қиссā анда лашкар ӱч бӧлӱнди; 11941: андын лашкар ӱч бӧлӱнди).

[60] Кабульская рукопись дает наиболее правильное чтение этих топонимов (о которых см. комментарий). Рукописи 252, 3004, 2851 читают «Фарғāна» вместо «Қарғалық», топоним, по-видимому, стал совсем неизвестным в то время, когда эти рукописи переписывались (конец XVII и XIX вв.); незнание названия, очевидно, взяло верх в странном объединении Сайрāма (к северу от Ташкента) с Ферганой (на юго-востоке). Однако чтение «Қарғалық»

ʿАбд ал-Джалӣл направился в Бāрчӣн[61].

ʿАбд ар-Раḥӣм направился после этого в Кāшғар[62]. В Кāшғаре был один властитель-христианин. Его имя было Мӱнгӱзлӱк Буғрā Ḫāн.[63] Они сразились с ним, [и] убили его вместе с 60 000 христиан; 12 000 мусульман стали мучениками. Там мусульманский путь также распространился (*мусулмāнлық āшкāрā болды*). ʿАбд ар-Раḥӣм властвовал в Кāшғаре тридцать лет; он был назван Арығлық Тафғāч

(*қ.р.ғāлӣқ*) ясное в рукописях 11838, 11941, 3637, что еще раз показывает случайное сохранение этими рукописями XIX в. оригинальных чтений, несмотря на тяжелое редактирование рукописей 11838, 11941. Последнее название местности, Сӱлḫāн, также было передано надлежащим образом в Кабульской рукописи и рукописи 3637; рукописи 11838, 11941 здесь читают «*сӱлмāн*», однако в дальнейшем дают надлежащую форму. Рукопись 252 также читает «*сӱлḫāн*», однако точка, проставленная снизу и укороченная «*лāм*», читаемая как «*бā*'», дают возможности для его интерпретаций как «*сӱл.джāн*», «*сӱб. ḫāн*» или «*сӱл.б.ḫāн*», последняя форма возможно передает «*сӱлӣḫāн*». В последних случаях более ясной становится форма «*сӱлḫāн*». Рукописи 3004, 2851 четко читают «*с.вāл.ḫāн*», и эта форма доминирует в этих списках, хотя правильная форма для «*сӱлḫāн*» позднее появляется в тексте.

[61] В рукописи 3637: «в Мāчӣн».

[62] В рукописях 252, 3004, 2851 название этого города последовательно пишется: «*Кāшв.р.*».

[63] Кабульская рукопись и рукописи 11838, 11941 дают схожие формы (в рукописи 11838 «*мӱн.кӣз-лӣқ*»; в рукописи 11941 «*мӱкӱзлық буғрā ḫāн*»); рукопись 252 читает «*мӧнгӱзлӱк буғрā āқ қарāḫāн*». Рукопись 3637 читает: «*мӱнгӣзлӱк буғрā қарāḫāн*». Рукописи 3004, 2851 читают «*мӧнгӱзлиқ āқ қарāḫāн*». После указания его имени, рукописи 252, 3004, 2851 добавляют: «его христианское имя было Йуḫаннāн», однако такое добавление отсутствует в Кабульской рукописи или в списках XIX в. «Названной» редакции (которые обращаются к этому правителю просто как «ему, его» после первого упоминания его имени).

Буғрā Қарāҳāн[64]. Он призывал страны Алмāлық [и] Қайāлық[65] к вере; мусульманский путь был открыт[66]. После этого в Қӯд-Бāлығе[67] он получил имя (*атанды*) Қылыч Қарāҳāн[68]. Его сын прибыл в Сāрығ-

[64] Эта интерпретация «*Арығлық Тафғāч Буғрā Қарāҳāн*» является предположительной и сложной; имя проблематично, однако, похоже, оно было искажено в более поздних рукописях. Первый элемент ясно написано «*арығлық*» в Кабульской рукописи и рукописи 252, однако выглядит как «*азығлық*» в рукописях 3004, 2851. Ни одна из интерпретаций не является удовлетворительной: «*азығлық*» с основным значением «зубчатое» или «с [большими] зубами» может быть истолковано как означающее «зрелое» и «старое» (то есть «длинный по зубам», см. Clauson, *ED*, p. 284), однако «*арығ*» само по себе означает «чистый», а имя существительное «*арығлық*», «чистота», кажется, синтаксически не подходит к составу имени или титула. В Кабульской рукописи второй элемент читается «*й.ф.ғāдж*» (с одной точкой, проставленной над «*фā*'» и «*ғайн*»); это, несомненно, следует рассматривать как ошибку (случившуюся в результате простого смещения точек), оно должно быть известное имя «*Тафғāч*», тюркское название для обозначения северного Китая, которое встречается в титулах нескольких правителей Қарāҳāнидов (см. комментарий). Однако, он не был ясно понят поздними переписчиками и написан так же, как тюркское слово «дерево» («*й.ғāч*», т.е. «*йығāч*») в рукописях 252, 3004, 2851. Последние два элемента – Буғрā Қарāҳāн (в Кабульской рукописи и рукописи 252 – «Буғрā Қарāҳāн», а в рукописях 3004, 2851 – «Буғрā Ҳāн») также отражают титулатуру Қарāҳāнидских правителей. Рукопись 11838 читает просто «*азīғ-лīқ буғ.рā ҳāн*» (второй элемент на самом деле написан «*йуғрā*»), и рукопись 11941 читает: «*āрīғ-лīқ буғ.ра ҳāн*», так что обе рукописи избегают проблемы «*т.ф.ғāдж/й.ф.ғāдж/й.ғāдж*». Независимо от вероятной первоначальной формы, не может быть никаких сомнений в том, что здесь имелось намерение связать генеалогию ʻАбд ар-Раҳӣма с правителями Қарāҳāнидской традиции.

[65] Рукопись 252 скорее читает: «*қ.бāлīғ*»; рукописи 3637, 11838, 11941 читают: «*Ҳāн Балық*». О городах Алмалық и Қайалық см. комментарий.

[66] Скорее так в Кабульской рукописи; в рукописях 252, 3004, 2851: «он открыл мусульманский путь» (*мусулмāн-лық ачты*), также в активной форме (*мусулмāн-лық āшкāрā қылдылар*) в рукописи 11838.

[67] Четко так в Кабульской рукописи и рукописи 252; рукописи 3004, 2851 читают «*қ.рӯбāлīқ*», а рукописи 3637, 11838, 11941 читают: «*қӯз.бāлīқ*». Название, несомненно, относится к городу, более известному как Балāсāғӯн, см. комментарий.

[68] Рукописи 3637, 11838, 11941 имеют форму «*Қылыч-лық Қарāҳāн*».

Бāлыҷ[69], и был назван Арбӯз Ҡарāҳāн[70]. Его сын прибыл в Ṭарāз[71], и был назван Аулийā Ҳāн[72]. Его сын прибыл в Сайрāм и был назван Манҷӯр Ҳамӣр[73]; он правил сорок три года. Его сын Чаҕрā Тегӣн[74] властвовал

---

[69] Местный падеж, однако, используется во всех версиях; Кабульская рукопись и рукопись 252 читают «*сāрӣҷ бāлӣҷ-да*»; рукописи 3004, 2851 дают: «*сāрӣг бāлӣк-та*».

[70] Так огласовано с *ҳарака* в Кабульской рукописи; рукопись 252 читает: «*ар.б.з.*»; рукописи 3004, 2851 дают: «*āр.б.з.*» и рукописи 3637, 11838, 11941 читают: «*āрбӯз*». См. комментарий.

[71] Так ясно в Кабульской рукописи, и она, безусловно, правильная форма (это видно также из факта переезда одного позднего представителя генеалогии в Отрāр); рукопись 252 пишет: «*ӯṭрāр*», использование эмфатической буквы «*ṭā*'» сигнализует об ошибке при написании первоначального «*Ṭарāз*» (рукопись 252 пишет: «*ӯтрāр*» при помощи простой буквы «*tā*'» в другом месте, где Отрāр подразумевается; рукописи 3004, 2851, однако, как правило, пишут «*ӯṭрāр*», даже для последующих событий, в то время как рукописи 3637, 11838, 11941 пишут «*ӯтрāр*», сигнализируя о более существенном отклонении от формы, которая, без сомнения, первоначально подразумевалась).

[72] Так, в Кабульской рукописи (и в рукописях 3004, 2851); рукописи 252, 3637, 11838 читают: «*Аулийā Ҡарāҳāн*», отражая популярное имя святого и наследственную группу, связанные с Ṭарāзом, и соответствуют рукописи 11941, в которой читается ясно: «*Аулийā-йи Ҡарāҳāн*».

[73] В рукописи 252 форма без точек, интерпретируемая как «*ҳ.м.р*», вместе с началом глагола «*атанды*» находится на полях; рукописи 3004, 2851 называют его «*Манҷӯр Ҳ.м.р Ҳāн*», однако рукописи 3637, 11838, 11941 именуют его просто «*Манҷӯр Ҳāн*». О возможном объяснении второго элемента в имени этого лица (*ҳамӣр, ҳ.м.р*) см. главу «Общий комментарий».

[74] Такое чтение (*дж.ҷ.рā т.кӣн*) очевидно в Кабульской рукописи для обоих случаев; рукописи 252, 3004, 2851 дают это имя только один раз, первый элемент явно пишется «*дж.ҷ.рā*» в рукописях 3004, 2851, но «*дж.ҷ.р*» (без точек) в рукописи 252, и второй элемент «*тӣкӣн*» в рукописях 252, 2851, но «*тӣкнӣ*» в рукописи 3004. Рукописи 3637, 11838 четко дают «*ч.ҷӣр*» и читают «*Чаҕӣр Тегӣн Ҳāн*» (в основном та же форма в рукописи 11941), что совпадает с формой, имеющейся в легендарной истории Сайрāма XVIII или XIX в. (см. Devin DeWeese, "Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayrām, 18th-19th Centuries," in *Figures mythiques des mondes musulmans* [*Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90], ed. Denise Aigle [Paris, 2000], pp. 245-295 [pp. 265-268], и см. также *Тулибаева Ж. М.*, перевод, Трактат о Сайраме //

в Сайра̄ме тридцать пять лет[75]. Сын Чағра̄ Тегӣна – Қылыч Арсла̄н Қара̄ха̄н прибыл в Отра̄р и властвовал сорок пять лет[76]. Его сыном был Исма̄‘ӣл Ха̄н[77]. Его сыном был Илйа̄с Ха̄н[78]. Его сыном был Аҳмад Ха̄н. Его сыном был Арсла̄н Ха̄н[79]. Его сыном был Қаплығ Арсла̄н Ха̄н[80]. Его сыном был Муҳаммад Ха̄н по прозвищу «Билгä Ха̄н»[81]. Все

---

Материалы по истории Казахстана и Центральной Азии. Вып. 1. Астана: Издательство ГУ Национального центра археографии и источниковедения, 2009, сс. 8-24 [сс. 16-17]); см. комментарий.

[75] Рукописи 252, 3004, 2851 пропускают это предложение. Пропуск объемом приблизительно в одну строку текста, несомненно, получился в результате «прыгания» переписчика с выражения «*анынг оғлы джағра тегин*» на «*джағра тегин оғлы*». Общий пропуск для этих трех списков «Неозаглавленной» редакции предполагает, что, несмотря на различия между ними, они восходят к одному общему источнику.

[76] Все списки, кроме Кабульской рукописи, пропускают «пять».

[77] Рукописи 3004, 2851 пропускают «*Ха̄н*».

[78] Рукопись 3637 читает: «*Либа̄с Ха̄н*».

[79] Рукописи 3004, 2851 пропускают это имя полностью; рукопись 3637, 11838, 11941 дают его имя как «*А̄қ Арсла̄н Ха̄н*».

[80] Такое чтение отчетливо в Кабульской рукописи, где форма, несомненно, оканчивается на «*ғайн*» и имеет одну точку для подставки (*марказ*), следующей за начальной буквой «*қа̄ф*», следовательно, «*қ.б.л.ғ.*», предлагая чтение «*қаплығ*» («имеющий водную оболочку плода»); см. комментарий. В рукописи 252 конечная буква – также четкая «*ғайн*» с двумя точками под первой подставкой (*марказ*), следующей после начальной «*қа̄ф*», и второй подставкой (*марказ*), следующей за буквой «*ла̄м*», не обозначена точками; предполагаемое чтение, очевидно, «*қӣлӣғ*», предполагающее ошибку для первоначального «*қ.б.лӣғ*» (чтение «*қылығ*», «поведение», «манера» здесь не имеет смысла). Рукописи 3004, 2851 читают ясно: «*Қылыч-лық*», что, без сомнения, отражает попытку придать значение неизвестному термину. Рукописи 3637, 11838, 11941 полностью опускают это имя и эту генеалогическую связку, что подсказывает идею об одном общем источнике для этих трех списков XIX в. «Названной» редакции, однако значительно отличающемся от Кабульской рукописи.

[81] Следуя за словами «Муҳаммад Ха̄н», Кабульская рукопись и рукопись 252 четко читают «*лақабы*» (рукописи 3004, 2851: «*б.қӣ*», что вызвало обсуждение в статье: DeWeese, "Yasavian Legends," p. 15, n. 22, однако повторение элемента «ха̄н» не оставляет сомнений в том, что чтение в старших рукописях предпочтительнее). Что касается формы «*лақаба*» этой личности, то Кабульская рукопись читает: «*б.л.ка̄*», а рукописи 252, 3004, 2851 читают:

они правили во владении Отрāра[82]. Султāн Х$^{в}$āразма прибыл и убил Билгä Хāна[83].

После этого он установил потомство Қайыр Хāна[84]; однако

---

«*бӣл.кā*» в обоих случаях; рукописи 3637, 11941 дают форму «*бӣлӣкā*», а рукопись 11838 читает: «*б.лӣка*».

[82] Глагол, здесь используемый, *олтур-*, означающий «сидеть», однако в более широком смысле также «сидеть на троне» или «поселиться или занять местожительство»; Клаусон (Clauson, *ED*, p. 150) считает, что его «особое применение к правителям», кажется, было «характерным для раннего периода», и предполагает различие значения, сообщенного примером, т. е. значение «сесть на» что-то, управляемое дательным падежом против значения «сесть на» что-то, управляемое локативным (примеры, которые он дает, не столь систематичны, однако оба случая, а также различные послелоги, используются вместе с ним). Местность проживания или царствования в любом случае является «царством Отрāра», при передаче которого Кабульская рукопись использует дательный падеж (*ӯтрāр мулки-гä*), в то время как рукописи 252, 3004, 2851 имеют локативный падеж (*мулки-дä*); в рукописях 3637, 11838, 11941: «страна» Отрāр (*элиндä*).

[83] Перестановка нормального порядка слов здесь – *билгä хāн-ны х$^{в}$āразм султāны келиб öлтӱрди* (в рукописях 3004, 2851, просто «*х$^{в}$āразм султāн*») – сигнализирует о возможных искажениях текста, начиная с этого места; см. следующие примечания. Рукописи 3637, 11838, 11941 дают совершенно иное, «скорректированное» чтение с нестандартным порядком слов, притушевывая исправление: «Қӣз Хāн убил Билгä Хāна [и] Өзбäка Султāна» (*бӣлӣкā хāн-нӣ ӯзбак султāн-нӣ кӣз хāн олтурды*). См. следующее примечание к форме «*кӣз хāн*».

[84] Эта форма не имеется в четком виде ни в одной из рукописей; она реконструируется из рассматриваемых форм, все из которых являются проблематичными, и которые, скорее всего, указывают на первоначальный «*к.й.р хāн*». В Кабульской рукописи оно читается «*к.р хāн*», однако в форме, которую можно интерпретировать как «*к.р*», можно легко предположить, что она скрывает среднюю букву «*йā*'»; рукопись 11941 также читает «*к.р хāн*» в одном случае (однако она читает сначала «қӣз хāн»). Рукописи 3004, 2851 дают «*к.х.р хāн*», в котором первое слово напоминает орфографическое начертание «*к.й.р*», в то время явная средняя «*йā*'» в рукописях 11838, 11941, которые читают «*кӣз хāн*», поддерживает реконструкцию первого слова как «*к.й.р*» (конечная буква «*зā*'» отличается от «*рā*'» только через добавление точки, и, несомненно, отражает попытку разобраться в незнакомой форме). Более хлопотной является форма «*к.рā хāн*», находящаяся в рукописи 252; эта форма, вероятно, была написана по модели часто встречаемой формы «*карāхāн*» в начале текста (очевидно, однако, что эта личность, чье имя должно быть реконстуировано, не понимается как часть Қарāхāнидской генеалогии, как описано в рассказе, давшем его происхождение от Қанглы).

происхождение Қайыр Ҳāна было Қāнглы[85]. Тот, кто правил после

[85] Как уже отмечалось, здесь весь отрывок выглядит необычным, и думается, что текст был искажен. В Кабульской рукописи дается: «*āндāкидин қ.р. ҳāн қаны тикди, аммā қ.р ҳāн-нынг аслы қāнглы эрди*», что переводится «После этого он пролил кровь Қ.р Ҳāна, однако происхождение Қ.р Ҳāна было Қанглы» («*ҳā*'» в титуле правителя, и первая буква в глаголе, читаемом здесь как «*тикди*», не обозначены точками в этой рукописи, однако показания других списков и логика повествования, кажется, говорят в пользу такой интерпретации; интерпретируя едва видное пятно как точку, глагол, прочитанный как «*тикди*», можно прочитать как «*й.н.к.дī*», то есть «*йенгди*», «он победил», однако это не дает улучшения). Рукопись 252 вставляет выражение «в Отрāре» после первого слова, и дает вновь установленное имя правителя как «Қарāҳāн» и читает: «После этого он пролил кровь Қ.ра Ҳāна в Отрāре; однако происхождение Қарā Ҳāна было Қанглы» (т.е., *āндāкидин ӯтрāр-да қ.рā ҳāн қāнī тīкдī; аммā қарā ҳāн-нынг аслы қāнглī эрди*). Рукописи 3004, 2851 также вставляют «в Отрāре» (читая «*ӯтрāр-да*»), дают имя правителя как «*қ.х.р ҳāн*», опускают слово «кровь» (*қаны*), а также заменяют слово, означающее «проливать» (*тикди*) на глагол со значением «был назван» или «был назначен» (*атанды*), читая: «После этого он был назван Қ.х.р Ҳāн в Отрāре [или: Қ.х.р Ҳāн был назначен в Отрāр]; однако происхождение Қ.х.р Ҳāна было Қанглы» (т.е., *āндāкидин ӯтрāр-да қ.х.р ҳāн атанды; аммā қ.х.р ҳāн-нынг аслы қāнглī эрди*). Рукопись 3637, вероятно, чрезвычайно упрощает этот отрывок: «Затем Қīз Ҳāн сел на трон в Отрāре; происхождение Кīз Ҳāна было Қанглы (*андын кейин ӯтрāр-да қīз ҳāн олтурды; қīз ҳāн-нынг аслы қ.н.к.лī эрди*). Рукописи 11838, 11941, наконец, отражают значительные корректировки в формулировке и орфографии, но может точно передавать смысл, также подразумевавшийся в других списках: «*андын сонг отрāр-да қīз ҳāн-нынг наслы пāдшāх-лықа* [так] *олтурды, анынг аслы қ.н.г.лī эрди*» – «После этого потомство Қīз Ҳāна было установлено в правление в Отрāре, его происхождение было Қанглы» (в рукописи 11941 имя имеет форму «*қ.р ҳāн*», и о его роде просто говорится, что он правил [*пāдшāх-лық қылды*] в Отрāре). После имени «*ҳāна*» (обсуждалось выше) наиболее проблематичным элементом в этом отрывке является слово, появляющееся в Кабульской рукописи и рукописи 252 как «*қāнī*», написанное, как бы подразумевалось «его кровь», то есть «он установил [линию] крови Қайыра Ҳāна» (рукопись 252 добавляет: «в Отрāре»). Такое использование слова «*қан*» не поддерживается ни одним примером, хотя чтение рукописей 11838, 11941 поддерживает толкование о том, что «генеалогия» этой личности была на самом деле упомянута здесь; более того, его имя «*қ.р. ҳāн*» упоминается здесь в первый раз, и имеет смысл предположить, что текст, представляя его, упоминая его

этого[86] в уделе Отрāра, был деспотическим тираном[87].

Исḫāқ Бāб между тем прибыл в Сайрāм. В Сайрāме был один владетель; его имя было Байт ад-Дāр[88]. Народ (*эл*) Сайрāма был

---

другое (племенное) происхождение, обращается к нему как персоне, установленной на место Билгä Ҳāна, убитого правителем Ҳʷāразма. Тем не менее существенное искажение текста также могло предполагаться на основе факта сходства на арабском письме форм «*ḳāни*» и «*[a]тан[д]ū*», а также порядка следования «*ḫāн ḳāнū*»; возможно, кроме того, что форма «*ḳāнū*» отражает сознательную орфографическую дифференциацию титула «*ḫāн/ḳāн*» от элемента «*ḫāн*» в имени «*К.р-ḫāн*», и, что первоначальный текст, предназначенный, чтобы подтвердить, просто, что «он [то есть правитель Ҳʷāразма, который убил Билгä Ҳāна] назначил Қайыр Ҳāна ҳāном» (хотя написание «*ḳāн*» вместо «*ḫāн*» достаточно редкое явление, можно допустить, что произношение монгольского времени «*ḳā'āн*» могло оказать свое влияние в этом контексте), или предполагаемая форма была просто «*к.й.р ḫāн-ны тикди*», «он установил Қайыр Ҳāна». В любом случае, последнее слово в этом отрывке недвусмысленное, четко отражающее название племени Қанглы; оно пишется «*ḳāн.к.лū*» в Кабульской рукописи, рукописях 252, 3004, 2851 (рукописи 3637, 11838, 11941 пишут «*к.н.к.лū*»).

[86] Кабульская рукопись читает «*андын сонграғы*», подразумевающее использование прилагательного, то есть «тот, кто после этого» правил и т. д.; все остальные рукописи имеют просто «*андын сонг*», обстоятельство «после этого».

[87] Этот отрывок снова проблематичный – в Кабульской рукописи «*андын сонграғы ӯтрāр мулкиндä олтурған ẓāлим-и 'авāн болды*», но, кажется, следует различать Қайыр Ҳāна от «тирана», который правил в Отрāре потом; этот тиран далее характеризуется термином «*'авāн*», термин, который относится к тому, кто «захватывает» и, как следствие, «угнетает», или даже к «палачу» (его чтение как «*'ивāн*», «помощь», явно неправильно, так как оно управляется словом *ẓāлим*). Таким образом, фраза может быть понята просто – «гнетущий тиран», и, таким образом, как бы намекает на Чингīз Ҳāна; однако «*'авāн*» может означать также «промежуточный» (в одном месте из Корана [2:68] оно означает «среднего по возрасту»), предполагая, что «тиран», предполагаемый здесь, мог быть скорее врагом Чингīз Ҳāна – Кӱчлӱгом, из племени Наймāн, который на короткое время захватывал власть после уничтожения государства Қарāҳитāев. Рукописи 3637, 11838, 11941 вдаются в подробности, возможно, путем объяснения: «[те], кто сел в правление в царстве Отрāра, стали угнетателями, тиранами и злодеями» (используя термины *'авāн, ẓāлим, ṭаррāр*).

[88] Так в Кабульской рукописи и рукописях 252, 3004, 2851; рукописи 3637, 11838, 11941 дают здесь его имя в форме «Байт ад-дīн», подтверждая,

260 000[89] домохозяйств[90]; [и] они [имели] 330[91] рыночных площадей[92]; все они были христианами. Исḫāḳ Бāб призвал Байт ад-Дāра к вере; он не уступил[93]. Он сказал: «Со времени семидесятого моего предка я остаюсь христианином[94]; моя религия также является истинной»[95].

---

что он был христианином (или в рукописи 3637: это было христианское имя [*тарсāча*]). Эта форма его имени («дом религии») преобладает в этих списках, встречаясь в каждом случае в рукописи 11838, во всех случаях, но в последний раз в рукописи 11941, и в первых трех случаях (из шести) в рукописи 3637; реверсия в «*Байт ад-дāра*» в рукописях 3637, 11941, несомненно, сигнализирует о том, что это было действительно полученной формой, сознательно измененной в этих списках, чтобы предложить более типичное прозвище (*лаḳаб*). Как бы ни «оригинальное» имя могло быть замаскировано за этими формами, ясно, что оно было интерпретировано в бессмысленную (однако «значимую») фразу «*байт ад-дāр*» (то есть, «дом жилища») в период, когда оригинальная версия была записана; формы, обнаруженные в более поздних адаптациях рассказа (например, *табӣт-дāр, набӣт-дāр, табӣт-тарсāджа* и т.д.), также по всей вероятности, представляют собой просто искажения этой формы или попытки «исправления» формы, приведенной здесь, и не имеют значения для «реконструкции» оригинального названия.

[89] В рукописях 3637, 11838, 11941: «160 000».

[90] Кабульская рукопись использует форму «*эф*»; рукописи 3004, 2851: «*ӧй*», тогда как рукописи 3637, 11838, 11941 дают версию: «*ӧй-лӱк*».

[91] Кабульская рукопись читает «330 000» (*ӱч йӱз отуз минг*), несомненно, ошибочно; рукописи 252, 3004, 2851 читают: «330», рукопись 3637 – «300», а рукописи 11838, 11941 имеют «3000».

[92] Кабульская рукопись читает: «*р.стā*», рукопись 252 дает: «*рӯста*»; термин для передачи рыночной площади записан обычно в обеих формах (также как «*рустāḳ*» или «*рӯстāḳ*»). Рукописи 3004, 2851, тем не менее, читают: «*ӯстā*», т.е. общим для Центральной Азии вариантом «*устāз/устāд*», то есть, «мастер» или «ремесленный мастер». Рукописи 3637, 11838, 11941 изменяют смысл вообще: «имеются три тысячи *ӱй-и туркистāн*», то есть, видимо, «Туркистāнские дома» (возможно, ссылка на жилье кочевников?).

[93] Рукописи 3004, 2851 опускают: «он не согласился».

[94] Утверждение действительно заявлено от первого лица (*йетмиш атам-дын берӱ тарсā-мен*); более литературным переводом будет: «Мои люди были христианами семьдесят поколений».

[95] В рукописях 3004, 2851: «Когда Исḫāḳ Бāб призвал Байт ад-Дāра к вере, тот сказал: «со времен моего семидесятого предка…»

Байт ад-Дāр завязал войну на три дня[96]; 20 000 христиан[97] умерли, [и] пять тысяч мусульман погибли мучениками. Среди тех последователей преемников (*таба‘ ат-тāби‘ӣн*) один назывался ‘Абд ал-‘Азӣз, и он был знаменосцем (*‘алам-дāр*) Исḫāḳа Бāба. Он был поражен стрелами в семидесяти местах; он погиб мучеником в Сайрāме.

Байт ад-Дāр бежал; он ушел в Сӯлḫāн. Он (Исḫāḳ Бāб) оставил [одного из] последователей преемников (*таба‘ ат-тāби‘ӣн*) в Сайрāме; его имя было Чинāрлӣḳ[98]. После этого Исḫāḳ Бāб преследовал[99] Байт ад-Дāра до Сӯлḫāна. Он сразился с народом Сӯлḫāна; 30 000 христиан[100] умерли; [и] 7000 мусульман погибли мучениками. Исḫāḳ Бāб убил Байт ад-Дāра в Сӯлḫāне[101]. Там тоже мусульманский путь был распространен (*мусулмāн-лыḳ āшкāрā*

[96] Рукопись 252 превращает Исḫāḳа Бāба в субъекта (неназванного), читая: «Он сразился с Байт ад-Дāром три дня»; рукописи 3637, 11838, 11941 читают: «триста дней».

[97] Рукописи 3637, 11838, 11941: «неверные».

[98] В рукописях 3004, 2851: «Чинāрлыḳ Шайḫ» и в рукописи 3637 «Чинāрлыḳ Шайḫ»; рукописи 252, 3004, 2851, 3637 добавляют: «Он учил знание и мудрость народу Сайрāма». Рукописи 11838, 11941 изменили смысл: «они похоронили *таба‘ ат-тāби‘ӣн* в Сайрāме. В Сарйāме был еще один *тāби‘ӣн* [так]; его прозвище (*лаḳаб*) было Чинāрлыḳ Шайḫ» (текст рукописи 11941 обрывается на этом месте рассказа [л. 144⁶]).

[99] В большинстве списков: «*ḳова барды*», «он преследовал его» в Сӯлḫāн; в рукописи 11838: «он последовал за ним и направился в Сӯлḫāн» (*āртыдын ḳāвлāб сӯлḫāн-ға бāрды*).

[100] В рукописях 3637, 11838: «неверные».

[101] Обратный порядок слов (Кабульская рукопись: *сӯлḫāн-да байт ад-дāр-ны исḫāḳ бāб өлтӱрди*) сохраняется во всех списках за исключением рукописи 11838 (*исḫāḳ байт ад-дӣн-ни сулḫāнда тутуб өлтӱрди*), однако рукопись 252 использует вместе со словом «Сӯлḫāн» суффикс винительного падежа вместо локативного, а рукописи 3004, 2851 добавляют послелог «*бирле*» («вместе с») после имени, предполагая, что переписчики этих рукописей (в конце XVII и XIX вв.) интерпретировали «Сӯлḫāн» как личное имя человека, убитого вместе с Байт ад-Дāром со стороны Исḫāḳа Бāба (интерпретация могла возникнуть из-за включения в состав имени элемента «*ḫāн*»), а не как название местности, где Байт ад-Дāр был убит. Рукопись 11838, однако, следует Кабульской рукописи в чтении «*сӯлḫāн-да*» с местным падежом, подразумевая топоним.

*болды*). Оттуда он (Исḫāḳ Бāб) прибыл в Ḳарғāлыḳ; он создал[102] трехуровневую[103] крепость; 54 года[104] он властвовал [там]. Везде, где жили маги и христиане, он призывал (их) к вере[105].

После этого ʻАбд ал-Джалāл направился в Барчынкент[106]. Все [там] были христианами. Там [был][107] властитель по имени Ḳылыч Ḫāн. Он (ʻАбд ал-Джалāл) сразился с ним[108]. У Ḳылыч Ḫāна был

---

[102] Глагол, использованный здесь, просто «*ḳылды*» (в единственном числе в Кабульской рукописи и рукописях 3004, 2851, во множественном числе – в рукописи 252), за исключением рукописи 11838, которая использует «*ḳӯпāрдӣлāр*», т. е. глагол «*ḳопар*», что означает «поднимать, возводить», и в расширенном значении «строить» (см. Clauson, *ED*, p. 586), хотя рукопись 3637 читает просто: «*эрди*» (т. е. там «было» такое, как крепость), таким образом опуская роль Исḫāḳа Бāба в возведении крепости.

[103] В Кабульской рукописи «*ӱч ḳāт*» со вторым словом, означающим «слой» или «уровень»; второй элемент записан просто «*ḳ.т*» в большинстве других списков; рукопись 11838 читает вместо этого «*ḳ.бāт*» с тем же значением (см. *Будагов Лазарь*. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1871, том II, с. 35; ср. современное казахское слово «*ḳабат*», в современном узбекском «*ḳават*»).

[104] Рукописи 3637, 11838: «пятьдесят лет».

[105] Рукописи 3637 пропускают упоминание «*магов*» в этом месте. Рукопись 252 использует понудительный залог «*ḳылдуруб*», т.е. «он их призвал»; рукописи 252, 3004, 2851 добавляют: «он [или они] распространили ислам» (*ислāм ачты[-лар]*). Рукописи 3637, 11838 используют страдательный залог (в рукописи 3637: «*ислāм ачылды мусульмāнлыḳ āшкāра болды*»; в рукописи 11838 просто: «*ислāм ачылды*»).

[106] Кабульская рукопись читает: «*бāрджӣн кенти-гӓ*», что примечательно тем, что добавляется притяжательный суффикс, который свидетельствует о том, что «*кент*» использовано здесь как самостоятельное имя существительное (т.е., «в город Барчына»), а не как часть топонима; его использование как части топонима наблюдается в рукописях 252, 3004, 2851 («*бāрджӣн-канд-гӓ*», т.е. «в Барчин-канд»). Рукопись 11838 читает вместо этого «Ӧзкенд», хотя рукопись 3637 читает: «*кандигӓ*» (т. е. «в его город» или «в Кандӣ»).

[107] В Кабульской рукописи эти слова отсутствуют. Рукописи 252, 3004, 2851, 3637, 11838 добавляют: «*бар эрди*».

[108] Рукописи 3004, 2851 читают: «они сразились с ним»; рукопись 252 пропускает это предложение полностью.

сын – Сāрық Тон-луқ Ötемиш[109]; он мог противостоять тысяче мужчинам[110]. Он был властителем Джанда[111]. Когда он (ʻАбд ал-Джалīл) призвал его к вере, он не согласился. Они сразились три дня: 150 000 христиан умерли, [и] 100 000 мусульман погибли мучениками; 35 000 мусульман остались[112].

После этого ʻАбд ал-Джалīл погиб мучеником от рук Ötемиша. [Местность] на черном изгибе Сыр-Дарйā[113] выше Джанда стала

---

[109] В Кабульской рукописи его имя пишется «*сāрīқ тӯн-лӯқ ӯтāмīш*» (при этом его первый элемент написан «*сāрī̄ʔ*» в рукописи 252, «*с.рī̄ʔ*» в рукописи 3637, и «*с.рī̄*» в рукописи 11838); рукописи 252, 3004, 2851, 11838 вставляют «*ҳāн*» после его имени. «Ötемиш» было общее имя со времен монгольской эры; «*сарық тонлуқ*» означает «одетый в желтую одежду» (см. комментарий).

[110] Буквально: «он мог противостоять тысяче мужчин» (Кабульская рукопись: «*минг эргā қаршӯ турӯр эрди*»; чтение в рукописи 3637 [*минг эргā қāршӯ тӯрāр эрди*], рукописи 3004, 2851 имеют вместо этого: «он был равным тысяче мужчинам» (*минг эргā тегāр эрди*). В рукописи 252, между тем, предложение строится по-другому: «Его [упоминая, однако, не называя имени Қылыча Ҳāна] сын Сарыҁ Тон-луқ Ötемиш Ҳāн мог противостоять тысяче мужчинам» (*анынг оғлы сарыҁ тон-луқ ötемиш ҳāн минг эргā қаршӯ тӯрāр эрди*). Рукопись 11838 отличается в дальнейшем, уточняя, что «они называли» его сына этим именем (*сарī̄ тонлық ötāмиш ҳāн дер эрдилāр*), и заявляя, что он мог стоять «сам» против «десяти тысяч богатырей» (*он минг бахāдур эргā özи қаршу турар эрди*).

[111] Рукопись 252 читает: «Он был правителем города (*балда*) Джанд»; предложение полностью отсутствует в рукописях 3637, 11838.

[112] Рукописи 3637, 11838 пропустили предложение, сообщающее о количестве оставшихся в живых мусульман.

[113] Интерпретация этой фразы неясна. Кабульская рукопись и рукопись 252 дают «*ӯкӯз қ.рā а.й.к.н.дā*», что можно понять наиболее легко – «*öгӯз қарā эгиндä*», хотя его чтение как «*öгӯз қара эгнидä*» не исключено; рукописи 3004, 2851 читают ясно «*айк.нī-дā*», в пользу его интерпретации с притяжательным суффиксом «*öгӯз қарā эгнидä*» (рукопись 3637 читает: «*айк.ī-дā*» для проблематичного слова; рукопись 11838 заменяет «*эгнидä*» на «*дегāн*», если мы прочли бы: «[Место его смерти/захоронения] стало местом паломничества, называемым Öгӯз Қарā выше Джанда», то получилось бы явное недоразумение). Первое слово «*öгӯз*» однозначно относится к «реке» (см. Clauson, *ED*, pp. 119-120), а в данном случае река – Сыр Дарйā, второе слово «*қара*», несмотря на разнообразие значений, приложенных к его основному смыслу «черный», можно своеобразно интерпретировать в зависимости от значения других терминов (использование этого слова можно связать с фра-

местом паломничества (*зийāрат-гāх*)[114].

---

зой «*қара орун*», отмеченной Кāшғарӣ в качестве термина для обозначения «могилы» [Clauson, *ED*, p. 644]). Проблемы связаны с формой и смыслом третьего слова, которое явно имеет локативный суффикс, но может иметь и может не иметь притяжательного суффикса; чтение с притяжательным суффиксом, безусловно, имеет больше значения, так как тогда оно будет относиться к какой-то физической черте, которой «располагает» река, однако форма этого слова в двух старейших рукописях не в пользу такого чтения. Что касается смысла, то два слова в этом выражении могут здесь уместиться в контекст: «*экин*», что означает «пахотные земли» или «посеянные поля» (тогда «в темных (?) посевах [по] Сырдарье выше Джанда»), или «*эгин*», со значением «плечо», в случае расширения – то, что имеет изгиб или дугу (об обоих значениях, см. Clauson, *ED*, p. 109). Предыдущее может быть более подходящим, чтобы связать с рекой, однако неясно, как рано фраза «*қара экин*» (используется в современном узбекском для передачи выращивания овощей и дыни в небольших садовых участках) вошла в обращение, и в любом случае, такое чтение также потребует притяжательного суффикса; последующее, однако, не зафиксировано в этом значении в качестве элемента в топонимах, однако его основной смысл «плечо» является действующим для приспособления этого слова в туркменском языке для обозначения горы или холма (см. *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов [Москва: Мысль, 1984], с. 637). Возможно, что весь отрывок искажен синтаксически (см. следующее примечание), с опущенными словами или суффиксами (оставляя, например, простое наложение от «*öгӱз қара эгин*»); в любом случае, принятое здесь толкование предполагает притяжательный суффикс – так, к сожалению, исправляя Кабульскую рукопись и рукопись 252 – и рассматривает «*эгин*» как особенность самой реки (т. е. изгиб), а не как топографическую особенность местности на берегу реки.

[114] Это предложение – его чтение как «*джанд-нинг ӱстӱн йӱзиндä öгуз қарā эгнидä зийāрат-гāх болды*» – проблематично в нескольких отношениях, вдабавок к интерпретации местности (см. предыдущее примечание). Во-первых, нет прямого упоминания о захоронении ʻАбд ал-Джалāла, и неясно, местность, которая стала центром паломничества, была понята как место его захоронения или просто его гибели. В самом деле, нет точного упоминания местности вовсе, и, следовательно, нет очевидного грамматического субъекта; кроме того, сочетание «*ӱстӱн*» и «*йӱзиндä*» с последним словом, являющимся «Джандом», кажется странным вместе со всем отрывком, как он сохранился, читаемым буквально «на черной излучине реки, на верхней поверхности/направлении Джанда, [он] стал местом паломничества». Вполне вероятно, что текст в этом месте искажен и что

После этого Исḫāḳ Бāб вместе с 30 000 мужчин[115] отправился в путь. Он направился в Джанд; он сразился с Ḳылыч Ḫāном. Он схватил Ḳылыч Ḫāна [и] его сына и, привез их в Ḳарḡāлыḳ; он бросил их в темницу (*зиндāн*). Они оставались один год в темнице; когда они не приняли веры[116], он убил их.

После этого Исḫāḳ Бāб направился в Ка'бу; когда вернулся из Ка'бы, измерив[117] здание Ка'бы (Ка'ба-ḫāна), он построил[118]

---

некоторые прямые ссылки на захоронение 'Абд ал-Джалйла или место его гибели были опущены, скрывая, как грамматические отношения между оставшимися словами, так и физическое описание месторасположения *зийāрат-гāха*.

[115] В Кабульской рукописи и рукописях 3637, 11838: «*ӧлчāб*»; в рукописях 252, 3004, 2851: «ӧлчӱб». См. Будагов. Сравнительный словарь, I, с. 154; Gerard Clauson, ed., *Sanglax: A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān* (London: Luzac, 1960), f. 84v (*ӱлджā-мек*, «измерять»).

[116] Фраза, используемая здесь – «*бунйāд ḳылды*», которая может означать «он построил» Бревенчатую Мечеть или «он заложил фундамент» Бревенчатой Мечети. Рукописи 3637, 11838 взамен используют «*бīнā ḳылды*», т. е. «он построил» это.

[117] Фраза, переведенная здесь как «деревянная мечеть» (или «бревенчатая мечеть»), т. е. *Чӱба Масджид*, в Кабульской рукописи находится в форме «*джӱба масджид*», однако она имеет притяжательный суффикс в рукописи 252 (*джӱба масджидини*) и в рукописях 3004, 2851 (*джӱба масджидин*); первое слово находится в той же форме во всех списках, кроме рукописи 11838, где оно написано «*чӱбīн*». Последний термин предлагает, что переписчики этой рукописи также поняли фразу, как означающую мечеть, построенную из дерева или бревень, однако использовали более привычную форму прилагательного. То, что термин «*чӱба масджид*» стал непонятным, становится ясным из формы ее упоминания (*масджид-и джӱй-и āбī*) в «сакральной истории» Сайрāма (см. DeWeese, "Sacred History," pp. 260, 264). Порядок слов, использованный здесь в этом отрывке, несколько отличается среди списков, но его смысл – один и тот же; однако рукопись 11838 уточняет, что Исḫāḳ Бāб совершил обход Ка'бы перед измерением «*ḫāна-йи ка'ба*», читая: «После этого Исḫāḳ Бāб направился в Ка'бу; он совершил обход Ка'бы, измерил *ḫāну* Ка'бы, и, по возвращению [назад], построил деревянную мечеть (*чӱбīн масджид*) в Сарйāме» (та же сумма дается в качестве ее стоимости).

[118] В Кабульской рукописи и рукописи 3637: термин, используемый в этом месте – просто «золото» (*алтун*); рукопись 252 опускает полностью

Бревенчатую Мечеть (*чӯба-масджид*) в Сайрāме[119]. Это стоило 3500 золотых монет[120].

Вместе с Исḥāḳом Бāбом были последователи преемников (*таба' ат-тāби'ӣн*). Имя одного из них было Шайḫ Бакр ад-дӣн Ḳаффāл[121]. Имя другого из них было 'Абд ал-'Азӣз; имя еще одного из них было Чинāрлыḳ Шайḫ[122]; имя еще одного из них было Ḫасан Вāṣил[123]; имя еще одного из них в Чумушлаґу[124] было Йуваш Бāб[125].

---

ссылку на золото и монеты. Рукописи 3004, 2851, 11838 уточняют: «*танга*» (так записано в рукописи 2851, однако «*тӣнга*» в рукописях 3004, 11838), вместо «*алтун*», используя термин, который обычно применяется к серебряным монетам, а не к золотым.

[119] Рукописи 3637, 11838 дают его титул как «Маулāнā» вместо «Шайḫ», и, как ни странно, озвучивает его хорошо известное имя как «*ḳуффāл*» (т. е. как множественное число от «*ḳāфил*», а не от «*ḳаффāл*», «мастер по изготовлению замков»). Рукопись 3637 меняет порядок имен, в котором упоминаются первые три святых, обращаясь первым к 'Абд ал-'Азӣзу, вторым – Чинāрлыḳу Шайḫу и третьим – Маулāнā Бакр ад-дӣну Ḳаффāлу.

[120] Рукопись 11838 одна добавляет, что его «*лаḳаб*» был «Ḫᵃāджа Ḫамӣд» [так] и что он также назывался «Ḫᵃāджа-йи Тарāзӯ-шикан», название, которое намекает в своей основе на какой-то вид повествовательной традиции, где этот персонаж вовлечен в действия по разрушению измерительных приборов («*тарāзӯ*» означает «весы», «баланс», а суффикс «*шикан*» образован от «*шикастан*», то есть, «ломать»); святое место, находящееся близ Ташкента, было связано с этим именем в конце XIX в. (см. главу IV «Общий комментарий»).

[121] Так в Кабульской рукописи и рукописях 3004, 2851, 3637, 11838; рукопись 252 читает вместо этого «35 000», предполагая, что Исḥāḳ Бāб вел тех же 35 000 мусульман, которые были упомянуты в качестве выживших после поражения 'Абд ал-Джалӣла у Джанда.

[122] Используемая здесь фраза: «*ӣмāн келтӱрмäди эрсä*», то есть «когда они не принесли веры».

[123] Об этой реконструкции имени, см. главу IV «Общий комментарий». То, что написано в Кабульской рукописи, может быть прочитано как «*б.в.ш бāб*» или «*й.в.ш бāб*»; рукописи 252, 3004, 2851 четко читают: «*б.в.ш бāб*», однако лучшую форму чтения дают рукописи 3637, 11838: «*й.вāш бāб*» (четко огласовано в рукописи 3637).

[124] Рукописи 3637, 11838 дают форму «Ḫасан Вāṣилӣ»; неизвестная личность.

[125] Этот топоним изображен как «*джӯм.ш.лāґӯ*» в Кабульской рукописи (однако точки отсутствуют у начальной буквы и «*ґайн*»); рукописи 252, 3004,

(Рассказ завершается неожиданно в этом месте[126], а затем следуют разные тексты, устанавливающие происхождение Аḥмада Йасавӣ от Исḥāḳа Бāба, а потом – тексты, показывающие происхождение Исмā'ӣла Ата, отца автора от 'Абд ал-Джалӣла. Таблицы, показывающие эти линии и другие генеалогические данные из рукописей 252, 3004, 2851, 3637, 11838, представлены за оригинальным текстом).

2851 читают «*ḥӯшлā'ӯ*», тогда как рукопись 3637 читает: «*джӯм.шлāғӯ*». Рукопись 11838 дает четко написанную форму «*чӯмӯшлāғӯ*» и уточняет, что оно было местностью, где «Йувāш Бāб» был похоронен. О Чумушлағу см. главу IV «Общий комментарий»; пока неясно, должно ли оно быть связано этимологически с *чомуш/чӧмӱш-* (возвратная форма глагола, означающего «нырять, плавать, купаться [в воде]»; ср. «*чомушлуḳ*», «туалет, прачечная» [Clauson, *ED*, p. 424]).

[126] В этом месте Кабульская рукопись содержит заголовок «Генеалогия Ḫ$^{в}$āджа Аḥмада Йасавӣ», однако сам текст родословной отсутствует; другие списки вставляют благословение перед заголовком. Рукопись 252 вставляет: «ради Муḥаммада и всех его людей!»; рукописи 3004, 2851 вставляют: «да будет им всем, превосходным, причистым, милость Аллāха! В Твоей милости, о Самый Милостивый из милосердных!». Рукопись 11838 просто добавляет: «Однако Аллāх знает лучше!», перед тем как дать заголовок генеалогии.

## B) English Translation and Notes to the Text

In the name of God, the Merciful, the Compassionate.[1]

The Messenger of God, peace be upon him, said: "There are four [groups] for whom I will intercede on the Day of Resurrection, even though [someone among them] may have sinned. '**Verily, God did choose Ādam**...,'[2] the People of the earth that are honored for my posterity.[3] And the Judge of their needs; and He who endeavored to [honor] '...**the family of Ibrāhīm, and the family of 'Imrān above all people, offspring, one of the other; and God hears and knows all things;**'"[4] and our God (may

---

[1] In MS Kabul, the narrative has no heading; the Arabic introduction, with Qur'ānic citations, is marked only by the *basmala*, and follows the end of the 15th and final chapter of Isḥāq Khwāja's work. See note 19 below. MSS 3004 and 3637 omit the *basmala*; MS 2851 includes it, followed by a part of Qur'ān LXI.13 ("Help from God and a victory near at hand; so give good tidings to the believers"); and MSS 11838 and 11941 attach a heading to it, identifying the text as a genealogy (*nasab-nāma*) of Ismā'īl Ata (MS 11838), or of "the 'Alid *sayyid*s" (MS 11941). Qur'ān translations consulted for the rendering of *āyat*s cited in the text include *The Holy Qur'ān: Text, Translation and Commentary*, tr. Abdullah Yusuf Ali (first published in 1934), and *The Meaning of the Glorious Koran*, tr. Mohammed Marmaduke Pickthall (New York: New American Library, 1953).

[2] Qur'ān, III.33, continued subsequently (MSS 3004 and 2851 add the next word, "Nūḥ").

[3] Thus in MS Kabul; MS 252 alters the text as if to mean that "the earth abides for the sake of my posterity," while MSS 3004 and 2851 alter it as if intent upon affirming that God "conferred" the earth upon "my posterity," but neither change is grammatically suitable.

[4] Qur'ān III.33-34, completing the *āyat* begun in the previous line and continuing with the following *āyat* (all of III.33 is included except for the word "Nūḥ," which is supplied earlier in MSS 3004 and 2851).

He be blessed and exalted) said [to] "**the Ahl al-Bayt**, [5] '[God wishes to] **make you pure and spotless**.'"[6]

[5] This is the first reference to the Ahl al-Bayt, the "People of the Household," i.e., the Prophet's family, addressed directly by God in this *āyat* (XXXIII.33); the Qur'ānic syntax is obscured in the excerpt as presented in MS Kabul, and undoubtedly for this reason the words "with regard to" (*fī ḥaqq*) are added before "*ahl al-bayt*" in MSS 252, 3004, and 2851.

[6] The passage ending here, with the interrupted Qur'ānic *āyat* and the uncertain syntax, is fraught with difficulties, and may bear multiple interpretations; the middle section is particularly unclear, but the key uncertainty is whether the "four" groups mentioned by the Prophet are to be understood as identified explicitly in the passage, or as merely alluded to in it. Assuming that the four are identified explicitly, we may understand that they include: (1) "those people of the earth who are ennobled through" the Prophet's posterity, i.e., those who are appropriately respectful of Muḥammad's descendants; (2) "*al-qāḍī ḥawā'ijihim*," the Judge of their needs, interpreted as a symbolic individual who is attentive to the Prophet's descendants; (3) "*al-sā'ī fī-mā wa law jā'a*," a phrase alluding to someone characterized as "diligent" or "solicitous," and arguably to be construed with the following Qur'ānic passage (III.33), promising distinction, "above all people," not only to Ādam and Nūḥ, but to the families of Ibrāhīm and 'Imrān as well, and thus referring to a symbolic individual who seeks to show proper honor to the descendants of these prophets and thereby put into effect God's promise; and (4) the Ahl al-Bayt, the focus of the somewhat clearer section at the end of this passage. We would thus translate the middle section, following the affirmation of intercession for four groups, as, "'God did choose Ādam,' [and thus the first group worthy of my intercession is] the people of the earth who are honored [by serving?] my descendants; [second,] the judge attentive to their needs; [third,] the one who is solicitous to ensure that 'the family of Ibrāhīm, and the family of 'Imrān' are honored 'above all people...;'" (and fourth, the Ahl al-Bayt, subject of a different *āyat*, and treated differently in grammatical terms as well). Against this interpretation may be noted the seemingly incongruent citation of the first part of III.33, prior to identifying the first of the four (though the "people of the earth" may be understood as necessarily linked to Ādam); the possibility of more direct ways of identifying the specific people of the earth who "show honor to" (rather than being "honored by") the Prophet's posterity; the uncertain relevance (and significance) of the four identified groups in the context of the Qur'ānic passages cited, and in the context of the subsequent narrative; and the problematical handling of Nos. 2 and 3, i.e., the Judge and the Diligent (presented as individuals, as opposed to the collective "*ahl*" in Nos. 1 and 4). The latter problem is resolved by assuming that "*al-qāḍī*" and "*al-sā'ī*" refer to God (the phrase

To begin. God (may He be blessed and exalted) did create and ennoble mankind among [His creatures] with the rank of virtue and beneficence; as He said (may His praise be exalted), "**We have honored the sons of Ādam, and have provided them with transport on land and sea, and have given them good things for sustenance, and have conferred upon them special favors, above a great part of what We have created.**"[7] And as He said (may His praise be exalted), "**To Him belong the keys**

involving the former, indeed, in a slightly different version – *qāḍī al-ḥājāt* – is a quite common divine epithet), but such an interpretation relinquishes an explicit naming of the four groups mentioned by the Prophet. Assuming that the four are only hinted at in the passage, we might suggest that the passage is intended to link, if loosely, the Prophet's declaration of intercession for four groups with the Qur'ān's affirmation that God showed favor toward four prophetic figures of both genealogical and religious significance: Ādam, father of all humankind; Nūḥ, ancestor of all humankind to survive the Flood; Ibrāhīm, ancestor of the Prophet Muḥammad, among others; and 'Imrān, grandfather (or ancestor) of Maryam the mother of 'Īsā (as recounted in the Qur'ānic passage referenced here), who is also occasionally linked in Muslim tradition with the Biblical prototype for 'Imrān, namely the father of Mūsā and Hārūn (who figure later in the introduction). The Qur'ānic evocation of divine favor for these four figures may in turn be understood, in this passage, as alluding to the Prophetic traditions according to which Muḥammad's intercession on the Day of Judgment will follow appeals for intercession from the faithful to a series of prophets, with Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm, and 'Īsā most prominent among them (see A.J. Wensinck, D. Gimaret, and A. Schimmel, "Shafā'a," *EI*², IX, pp. 177-179); the text here, however, does not make any such connection explicit, leaving this interpretation likewise problematical. Assuming no explicit mention of the four groups, we may translate the middle section thus: "'God did choose Ādam,' and [thus distinguished all] the people of the earth, who are honored [because] my descendants [are among them]. And [God], the Judge of what they need, Who strives to ensure that 'the people of Ibrāhīm, and the people of 'Imrān' are distinguished 'above all people...,' our God, said [to] 'the Ahl al-Bayt...'" An interpretation of this sort clears up some problems entailed by the first, but depends on a series of assumptions about non-explicit associations evoked by the Qur'ānic passages. The problematic nature of this passage is evident from the alterations made in some manuscripts; what seems clear is that the passage moves from broader groups of favored people toward the special distinction of the Ahl al-Bayt, as affirmed also in the remainder of the Arabic introduction.

[7] Qur'ān XVII.70.

**of the heavens and the earth; He enlarges the sustenance for whom He will, and restricts it, for He is the Knower of all things.**"[8] And as He said (may His praise be exalted), "***Yā-sīn.* By the Qur'ān, full of wisdom, you are indeed one of the messengers, on a straight path. It is a revelation sent down by the Mighty, the Merciful, so that you may admonish a people whose fathers received no admonition, and who thus remain heedless.**"[9] And as He said (may His praise be exalted), "**Peace be upon the people of *Yā-sīn*; thus indeed do We reward those who do right.**"[10]

Then "**He did choose Ādam**"[11] with His most noble address; and God chose the Banī Kināna, descendants of Ismā'īl; and He chose our Quraysh among the Banī Kināna; and He chose, from the Banī Quraysh and from the Banī Hāshim, Muḥammad the Chosen[12] (may God bless him and keep him). God (may He be exalted) granted [him] fine, pure, stainless[13] offspring from the loins of 'Alī al-Murtażā, the lord of the pool

[8] Qur'ān XLII.12. Oddly, both MS Kabul and MS 252 (as well as MS 2851) insert the word "*kāna*" into the Arabic text of the Qur'ān here, reading, instead of "*innahu bi-kulli shay'in 'alīmun*" ("He is the Knower of all things"), "*innahu kāna bi-kulli shay'in 'alīmun*" ("He was the Knower of all things"); the error may reflect the few Qur'ānic passages (among the many affirming God's knowledge of all things) to include *kāna* (though in different grammatical contexts; see IV.32, XXXIII.40, XXXIII.54, XLVIII.26). The correct reading appears in MS 3004.

[9] Qur'ān XXXVI.1-6.

[10] Qur'ān XXXVII.130-131; MS Kabul writes "*salām 'alā al y.s*," and MS 252 writes explicitly "*salām 'alā āl y.s*" (i.e., writing "*yā-sīn*" as abbreviated at XXXVI.1), unvowelled, as if to understand the passage to mean "Peace be upon the people (*āl*) of *Yā-sīn*;" MS 3004 writes "*al.yāsīn*," and MS 2851, fully vowelled, writes "*ilyāsīn*," suggesting an interpretation closer to the standard understanding of the verse (supported by context) as referring to Ilyās, i.e., "Peace be upon one such as Ilyās."

[11] Again alluding to Qur'ān III.34.

[12] I.e., *muṣṭafā*, the epithet of Muḥammad that affirms his selection by God, the subject of the discussion here.

[13] MS Kabul appears to read, and MS 252 clearly reads, "*baqīya*" here (which might be interepreted as "enduring," but more properly signals a "remnant"), while MSS 3004 and 2851 appear to read "*taqīya*" ("pious"); the latter makes more sense, but the context seems to demand "*naqīya*" ("pure," "stainless").

[of paradise] and of the banner,[14] the light of the people of the world in this world, the lamp of the people of paradise in the hereafter.[15] The Prophet (peace be upon him) said, "The posterity of every prophet is from his loins; my posterity is from the loins of 'Alī b. Abī Ṭālib" (may God be well-satisfied with him).[16] And [the Prophet] (peace be upon him) said, "You are to me as Hārūn was to Mūsā" (may God honor [them]).[17] May [God] cause them to love the highest paradise, and may He lighten for some of them [the threat of] the curse and the fire! Praise be to God, the Lord of the worlds,[18] and the reward for the pious; and blessings and salutations upon our lord Muḥammad and all his family.[19]

---

[14] 'Alī is called the 'master' (*ṣāḥib*) of the *ḥawż* (the basin or pool, presumably referring to the basin of paradise, of which the blessed will drink on the Day of Resurrection), and of the *liwā'* (the banner, alluding to his service as standard-bearer in the Prophet's campaigns).

[15] The entire introduction down to this point is missing in the 19th-century copies of the titled redaction. The text in MS 3637 begins at this point, with nothing in place of the preceding account; in MSS 11838 and 11941, the preceding section of the introduction is replaced by a Qur'ānic *āyat* (XXXIII.56) and part of another (LXI.13): "God and His angels send blessings upon the Prophet. O you that believe! Send blessings upon him, and greet him with a proper salutation." "Help from God, and a victory close at hand."

[16] The brief correspondence of the text in the 19th-century copies of the titled redaction with the full text found in MS Kabul and in MSS 252, 3004, and 2851 ends at this point. Where the full text proceeds with the Prophet's words, addressed *to* 'Alī, about 'Alī's equivalence to Hārūn, followed by further blessings, MSS 3637, 11838, and 11941 simply report the Prophet's third-person affirmation, "He is in the position of Hārūn to Mūsā."

[17] The text appears to be corrupt here in MS Kabul and in MSS 252, 3004, and 2851, with the end of this blessing, and the beginning of the following passage (unclear as it stands), omitted.

[18] At this point MSS 3004 and 2851 insert (though in slightly different ways) a heading identifying the text as the "*Nasab-nāma-yi Isḥāq Bāb.*"

[19] It is not certain whether this introductory passage, in Arabic, which appears, in MS Kabul, between the apparent end of the 15th chapter of the work of Isḥāq Khwāja and the beginning of the Turkic text of the narrative itself, was intended to accompany the narrative, or the end of the main work; there are no headings in MS Kabul, and while the *basmala* would appear to mark the beginning of a new section (i.e., the narrative of interest here), the copyists of other manuscripts treated the passage differently. The closest parallel to the text in MS Kabul is

found in MS 252, where, however, the Arabic text, reading much like that found in MS Kabul, follows a quite different ending to the 15th chapter (with nearly 15 full lines of text after the point where MS Kabul ends; instead of these 15 lines, MS Kabul includes simply the affirmation that "God is the opener of all doors," followed by two brief Qur'ānic passages, XXXIII.56 and part of LXI.13, that replace nearly the entire Arabic introduction in the 19th-century manuscripts of the titled redaction [see note 15 above]); MS 252 likewise has no heading to mark the beginning of the narrative, but the similarity of the Arabic text with that found in MS Kabul, and the subject of the Arabic text — dealing largely with the posterity of Muḥammad and of 'Alī — warrants regarding it as part of the narrative of interest here (at the same time, the passage moves from a focus on intercession to a discussion of the Prophet's posterity, suggesting a close connection between the narrative and the subject of the 15th chapter that precedes it). This appears *not* to have been the understanding of the copyists of the other manuscripts, however. In MSS 3004 and 2851, the text of the Arabic passage is given much the same as in MS Kabul and MS 252, and follows the same 'extended' ending of the 15th chapter as found in MS 252, but the chief difference is that all of the Arabic text *precedes* a heading inserted (MS 3004, f. 191a) just before the Turkic text of the narrative, reading "The Genealogy of Isḥāq Bāb, may God's mercy be upon him" (the heading precedes a short passage with blessings upon God and the Prophet, which in turn precedes the Turkic text, marked by the phrase *ammā ba'd*); this sequence suggests that the Arabic passage treated here (on the basis of MS Kabul and MS 252) as an introduction to the narrative was understood to belong with the body of the main work, whether as a conclusion, of sorts, or simply to make the transition to the narrative. The 19th-century manuscripts containing the titled redaction, by contrast, dispense with nearly the entire Arabic introduction, and set off what they retain of it from the text of Isḥāq Khwāja's work. MS 3637 includes a colophon marking the end of the work of Isḥāq Khwāja (f. 208a), after which a severely abbreviated Arabic introduction (consisting of the Prophet's reference to his posterity through 'Alī and to 'Alī's equivalence to Hārūn, and amounting to less than three full lines) begins at once (f. 208b), followed by the Turkic text of the narrative. Here as elsewhere, MSS 11838 and 11941 reflect the same basic text, and differ from MS 3637 by including a slightly longer version of the Arabic introduction (lengthened simply by including the text of Qur'ān XXXIII.56 and part of LXI.13). In MS 11838, specifically, the text of the 15th chapter of Isḥāq Khwāja's work is substantially different from what is found in MS Kabul or in MS 252 (though it includes elements that are found in the 'extended' text of MS 252 but not in MS Kabul); the end of this text is followed by a brief colophon, noting the work's title and the date 1259/1843-44, at the end of f. 132a. At the top of f. 132b, then, is found a quite anomalous heading for

To begin:[20] Muḥammad-i Ḥanafīya (may God be well-pleased with him), the son of that leader of the saints, that refuge of the pious, that reservoir of shaykhs, the Commander of the Faithful ʻAlī b. Abī Ṭālib (may God be well-pleased with him), ʻAlī Murtażā, [who was in turn the son-in-law][21] of that chief of the descendants of Ādam, the pride of the world, Muḥammad Muṣṭafā (may God bless him and keep him), had two sons. One of them was named ʻAbd al-Mannān; one of them was named ʻAbd al-Fattāḥ. ʻAbd al-Mannān's son was Baṭṭāl Ghāzī; he waged holy war (*ghazāt*) upon the Christians (*tarsā-lär*) of Rūm.[22]

---

the narrative ("This is the Genealogy of the ʻAlid lord, the holy Ismāʻīl Ata, may God illuminate his grave"), which precedes the *basmala* and the greatly abbreviated Arabic introduction (including, again, the Prophet's reference to his posterity through ʻAlī and to ʻAlī's equivalence to Hārūn), amounting to barely six lines. The net effect of the colophon, the anomalous heading, and the abbreviated introduction in MS 11838 (the sequence is similar in MS 11941, without the colophon) is to suggest a greater degree of 'independence' for the narrative of interest here, vis-à-vis the rest of Isḥāq Khwāja's work, than is evident from the other manuscripts (especially the oldest copies, MS Kabul and MS 252).

[20] The Turkic text begins here, after the Arabic introduction (with citations of the Qur'ān and *ḥadīth*s).

[21] The older manuscripts (MS Kabul and MS 252) fail to indicate any relationship between Muḥammad and ʻAlī, simply naming the former, with no syntactic clarification, and linking the latter with "his son," Muḥammad-i Ḥanafīya. The 19th-century manuscripts differ, according to their redaction, in the way they resolve this lapse: MSS 3004 and 2851 (the untitled redaction) attach the genitive suffix to the blessings on the Prophet, and add the word *dāmādï*, thereby identifying ʻAlī as the son-in-law of the Prophet before proceeding with the lineage traced from ʻAlī; MSS 3637, 11838, and 11941 (the titled redaction) insert the Persian preposition "*az*" ("from") after the Arabic introductory formula "*ammā ba'd*," and add the word "*durūd*" ("praise"), thereby implying, in effect, that Muḥammad is mentioned merely as the focus of praise, following which the actual subject, the genealogy of ʻAlī, begins. The solution of the untitled redaction seems less artificial. In addition, MSS 3637, 11838, and 11941 give a more decidedly ʻAlid, if not Shīʻite, cast to the epithets for ʻAlī, concluding with "the victorious Lion of God."

[22] The Kabul manuscript stops with this mention of his struggles in Rūm, but most other manuscripts add the consequences of his holy wars: the untitled redaction (MSS 252, 3004, 2851) apparently adds that "he destroyed them there," i.e., Baṭṭāl Ghāzī defeated the Christians (this would seem to be the intention of the text there, *ular-nï anda halāk qïldï*, if the initial plural is not hon-

'Abd al-Fattāḥ's son was 'Abd al-Jalīl; his son was 'Abd al-Jabbār; his son was 'Abd al-Qahhār. He had two sons: one of them was named 'Abd al-Raḥmān, and one of them was named 'Abd al-Raḥīm. 'Abd al-Raḥmān[23] had two sons, one of them named Isḥāq Bāb and one of them named 'Abd al-Jalīl:[24] Khwāja Aḥmad Yasavī (may God have mercy upon him) is from the lineage of Isḥāq Bāb (may God have mercy upon them both[25]); Ibrāhīm Atā and Ismā'īl[26] (may God have mercy upon them both) are from the lineage of 'Abd al-Jalīl.[27]

---

orific and the singular verb not 'collective'); MSS 11838 and 11941 reverse the results, however, making it clear that Baṭṭāl "was martyred there," and MS 3637 specifies simply that he "was martyered at the hands of the Christians."

[23] The Kabul MS alone gives "'Abd al-Raḥīm" here as the father of Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl; while there is some indication that this might not be simply a textual error, but an actual variant tradition (in the passage, a few lines later, where the text notes the places where these two brothers ruled, most manuscripts refer to 'Abd al-Raḥmān as "their father" [*atalarï*, i.e., the father of Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl, the ancestors of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata, respectively], but MS Kabul and MSS 3637, 11838, and 11941 omit "*atalarï*" before his name and thus appear simply to be turning their attention back to 'Abd al-Raḥmān), the subsequent account of the meeting between Isḥāq Bāb, 'Abd al-Jalīl, and 'Abd al-Raḥīm makes it clear that 'Abd al-Raḥmān was understood as the father of Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl (though a later hand has tried to rectify the text at this point in MS Kabul in accord with the initial error).

[24] MS 252 adds "Bāb" after 'Abd al-Jalīl's name; MSS 11838, 11941, and 3637 do as well, but from this point on these three copies of the titled redaction add this term after nearly every occurrence of the names of 'Abd al-Jalīl and 'Abd al-Raḥīm.

[25] MSS 252, 3004, 2851 have instead "upon them all."

[26] MSS 252, 3004, 2851 add "Ata" after his name; MS 11838 reads *ismā'īl atā dīn Ibrāhīm atā*, with the "*dīn*" apparently to be emended to "*b.n*" (the reading in MSS 3637 and 11941).

[27] MSS 3004, 2851 add, "may God have mercy upon them all." At this point MSS 11838, 11941, and 3637 insert: "The Awliyā-yi Qarākhān are the progeny of 'Abd al-Raḥīm Bāb." Here too the grammatical structure differs unusually according to the redaction of the later manuscripts, with copies of the untitled redaction following the Kabul manuscript in reading that the respective descendants were "of the lineage" (*naslï-dïn turur*, or in MS 252, *naṣlï-dïn turur*) of their ancestor, and copies of the titled redaction reading that they "were the posterity" (*naslï turur*) of Isḥāq Bāb or 'Abd al-Jalīl.

'Abd al-Raḥmān[28] was the ruler of Shām, and his brother (*qarïndashï*) 'Abd al-Raḥīm was the ruler of Shāmāt.

When 'Abd al-Raḥmān died, Isḥāq Bāb became ruler in his place; his younger brother 'Abd al-Jalīl became the ruler of yet another country.[29] Then 'Abd al-Raḥīm[30] summoned Isḥāq Bāb[31] and 'Abd al-Jalīl; the three of them came together in one place. Isḥāq Bāb said, "O 'Abd al-Raḥīm,[32] in my heart I have something to say; shall I speak?" 'Abd al-Raḥīm said, "Speak."

He [Isḥāq Bāb] said, "After the Caliphate of Abā Bakr-i Ṣiddīq (may God be well-pleased with him), they say,[33] Khālid b. Walīd's son 'Abd al-Raḥmān, leading 12,000 Companions (*ṣaḥāba*), went with an army to the country[34] of Ūzgand in Farghāna and clashed with the Christians; apparently they were martyred while in the country (*él*) of Yemen.[35]

[28] MSS 252, 3004, 2851 insert "their father," affirming thus that 'Abd al-Raḥmān was the father of Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl.

[29] The term here translated as "country" is *él*, connoting especially the "people" of a particular territory. MSS 11838 and 11941 specify that 'Abd al-Jalīl became ruler of Yemen.

[30] The old Kabul manuscript originally reads "'Abd al-Raḥīm" here, but an evidently later hand as written "Isḥāq Bāb" over it, as if to ascribe the central role in launching the campaigns to Isḥāq Bāb.

[31] The later hand has written "'Abd al-Raḥīm" over the original "Isḥāq Bāb" here, switching the roles of the two figures.

[32] In MSS 11838, 11941, and 3637, "O my uncle 'Abd al-Raḥīm."

[33] The entire account of Isḥāq Bāb's speech, recounting earlier campaigns to spread Islam, uses the narrative past-tense in *-miš*, implying hearsay or uncertainty, and thus deflecting responsibility for the accuracy of the account.

[34] In all copies except MS Kabul, "the countries," in plural, apparently understanding Ūzgand and Farghāna as separate places.

[35] This passage (*yaman éli ičindä érkän šahīd bolmïš-lar*) appears to be an error, with another place name intended instead of "Yemen" (unless we construe it to mean that the troops of 'Abd al-Raḥmān were primarily or exclusively "people of Yemen," as seems unlikely in view of the implication that all of them died "among the people of Yemen"). Nevertheless, the passage is shared by MS Kabul and MSS 252, 3004, 2851, and 3637 (though MSS 3004 and 2851 omit "*érkän*"), suggesting that a more substantial error or omission has occurred at this point in the text; MSS 11838 and 11941 say simply that they were martyred "there" (*anda šahīd bolmïš-lar*), i.e. implicitly in "Ūzgand and Farghāna."

Further, during the Caliphate of Murtażā 'Alī[36] (may God be well-pleased with him), they say, Qutham b. 'Abbās [and] Muḥammad 'Abd al-Jalīl,[37] leading thirty thousand Successors (*tābi'īn-lär*), went to the countries of Ūzgand in Farghāna, Chāch, [and] Isbījāb;[38] apparently they clashed with the Magians and Christians, [and], led by Qutham b. 'Abbās, they apparently went to Samarqand, and there they were martyred, they say.[39] God[40] (may His majesty be exalted), Who created the 18,000 worlds, has granted to us Faith and Islam and rulership;[41] He has given strength and

[36] MSS 11838 and 11941 identify 'Alī as "our ancestor" (*bābāmïz*); MS 252 reads "after" the Caliphate of 'Alī.

[37] Perhaps to be read "Muḥammad-i 'Abd al-Jalīl." In MSS 252, 3004, 2851, "Muḥammad Jalīl;" in MSS 11941 and 3637, "Muḥammad b. 'Abd al-Jalīl;" in MS 11838, "Muḥammad b. Jalīl."

[38] MS 252 omits Isbījāb. MSS 11838 and 11941 replace Ūzgand with Osh, apparently, and give the form Shāsh for Chāch.

[39] The passage following the mention of the targets of this campaign (i.e., Ūzgand in Farghāna, Chāch, and Isbījāb) is garbled in MSS 252, 3004, and 2851. The account in MS 252, in particular, makes no sense as it stands: "apparently they clashed with the Magians and Christians, and they too were apparently martyred. Led by Qutham b. 'Abbās, they went to Samarqand and were apparently martyred there." MSS 3004 and 2851 in effect separate the fate of the 30,000 Successors from that of Qutham b. 'Abbās (or at least the respective places in which it happened), reading: "apparently they clashed with the Magians and Christians, and they too were apparently martyred. Qutham b. 'Abbās went and was apparently martyred in Samarqand." In later copies of the titled redaction, there is no further mention of Qutham: in MSS 11838 and 11941, the two "evidently led an army of 30,000 Successors and clashed with the Christians of Osh, Shāsh, Isbījāb, and Farghāna, and in the end they were evidently martyred in the country of Samarqand;" in MS 3637, the two "evidently led 30,000 Successors and went to the countries of Ūzgand, Farghāna, Chāch, and Isbījāb; evidently they clashed with the Magians and Christians, and they too were evidently martyred" (with no further mention of Qutham or of Samarqand). The reading in MS Kabul is clearly preferable.

[40] In MS Kabul, "*tengri*;" in MSS 252, 3004, 2851, a version of the term "*édhi*," "lord;" in MSS 11838 and 11941, "*khāliq-i bar-ḥaqq va pādshāh-i muṭlaq*" (with "*va*" omitted in MS 11941); in MS 3637, there is no term for God (just the phrase ending in "*yaratqan*").

[41] Thus in MS Kabul, but in MSS 252, 3004, 2851, a possessive construction is used, i.e., "rulership of [the people of] Faith and Islam" (*īmān va islām pādshāhlïqï-nï*).

victory,[42] and troops and equipment (*čerik va asbāb*). O 'Abd al-Raḥīm, brother of my father![43] For the sake of God most High, let us too go and wage war against the Magians and Christians of Ūzgand in Farghāna. For the protection of religion, let us strike with the sword; let us summon [them] to faith, [now] that a hundred and fifty years have passed since the Hijra."[44]

'Abd al-Raḥīm said, "This is good counsel."[45] Isḥāq Bāb asked, "O 'Abd al-Raḥīm, how many thousands of troops do you have?" He said, "Sixty thousand, fully equipped."[46] 'Abd al-Raḥīm said, "O Isḥāq Bāb, how many troops do you have?" He said, "Fifty thousand, fully

[42] MSS 252, 3004, 2851 insert again here "He has given."

[43] This confirms the genealogical relationships as emended from the version in MS Kabul. The entire 'concluding' passage of Isḥāq Bāb's speech is handled differently in MSS 11838 and 11941, which read instead: "Now the true Creator who fashioned these 18,000 worlds, the absolute Ruler [worthy of] praise, has given us Faith and Islām, and has bestowed rulership upon us, and has given strength and victory and troops and equipment; in gratitude for this, O brother of my father, . . ."

[44] This chronological addition is evidently intended as part of Isḥāq Bāb's address, but is added in MS Kabul and MS 252 without syntactic connection with it, and might be understood as a sort of parenthetical comment on the date of the speech just ended, i.e., "A hundred and fifty years had passed since the Hijra [at the time he spoke]." MSS 3004 and 2851 explicitly add "*tédi*" after the date, affirming that it was part of the speech; MSS 11838, 11941, and 3637 add the chronological indicator *after* quoting 'Abd al-Raḥīm's approval of the proposal, making it clear that the date was parenthetical, not part of the address of Isḥāq Bāb.

[45] In MS Kabul, "*yakhshï maṣlaḥat*;" in MSS 252, 3004, and 2851, just "*maṣlaḥat*;" in MSS 11838, 11941, and 3637, "*yavlāq maṣlaḥat*" (evidently, "extremely [good] counsel," with *maṣlaḥat* itself implying what is good and proper; on the semantic range of the term *yavlaq*, originally meaning "bad" but later used as an intensifier, see Clauson, *ED*, pp. 876-877).

[46] The phrase used here and in subsequent answers, *tükäl sāzlïq*, combines a Turkic term meaning "complete" or "whole" (see Clauson, *ED*, p. 480) with Persian *sāz*, "arms, equipment," plus the suffix *-lïq*, meaning "having complete equipment," or "fully outfitted."

equipped." They said to 'Abd al-Jalīl, "How many troops do you have?"[47] He said, "Forty thousand."[48]

Afterwards, these three made a pact (*bay'at*), and they put their troops in order. Then they came from Shām to Iṣfahān; from there they came to Tabrīz, and from Tabrīz to Māzandarān, from Māzandarān to Sarakhs, from Sarakhs to Balkh, from Balkh to Tirmidh,[49] from Tirmidh to Bukhārā, from Bukhārā to Samarqand, [and] from Samarqand to Ūzgand in Farghāna.[50] From there they came, spreading Islām, to the countries of Ūsh, Bāb, [and] Kāsān.[51] The Muslim way was opened, [and] Islām spread [*musulmān-lïq ačïldï islām āškārā boldï*].

In the country of Ūzgand in Farghāna, there were two Magians, one of them named Kārvān Bastï, [and] one of them named Akhshbat.[52]

---

[47] In MS Kabul, the uncle and the elder brother here address the younger 'Abd al-Jalīl using the familiar "*sening*;" in the previous questions, the formal "*sizing*" was used (with "*čérikingiz*" for the formal address, but the oddly-written "*čérik-king*" for the familiar). MS 252 uses the familiar form in all three questions, MSS 3004 and 2851 only in the first and third; MSS 11838, 11941, and 3637 use the formal address in all three cases.

[48] MS 252 adds, "all with weapons." MSS 3004 and 2851 summarize the passage after 'Abd al-Raḥīm's answer thus: "When they asked 'Abd al-Jalīl, he said "Forty thousand, fully equipped;" when they said [it] to Isḥāq Bāb, he said "Fifty thousand, fully equipped."

[49] MS Kabul spells this place-name "T.r.m.d;" MS 252 writes "T.rmīt" in both instances, while MSS 3004, 2851, and 3637 write "T.rmīz." Only MS 11838 gives the standard spelling, "T.r.m.dh" (MS 11941 reads "Tīr.m.dh").

[50] At most of the stages in this itinerary, MSS 3004 and 2851 explicitly insert the verb *keldilär* each time, omitting the dative suffix on the place-name preceding the verb. The text in these manuscripts also treats "Bukhārā and Samarqand" as a single stage in the itinerary after Tirmidh.

[51] It is likely that three separate names are intended here, but the second is often written "*bāt*," and is often joined with Osh; see the commentary. MS Kabul reads simply *üš-bāt-kāsān él-lärigä*; MSS 252, 3004, 2851 join the first word, *üšbāt*, suggesting that it was understood as a compound, while MSS 3004, 2851 insert "and" following it. Among late copies of the titled redaction, MS 3637 gives the most correct reading, *üš bāb kāsān él-läri-gä*; MSS 11838 and 11941 read "Osh, Shāsh, and Kāsān."

[52] Of these names, the first is clearly written thus in MS Kabul and MS 252; MS 3004 reads *kārvān bās*, and MS 2851 has *kārvān bast*, while MSS 11838 and

They clashed with them. They killed them along with 40,000 Magians; 18,000[53] Muslims were martyred[54]. Thereupon they came to the people[55] of Chāch [and] Isbījāb[56]. With Isḥāq Bāb there were [some] Followers of the Successors (*taba' al-tābi'īn*). One of them was named Shaykh Bakr al-Dīn Qaffāl. He left this Shaykh Bakr al-Dīn in the country of Chāch[57]; for five years he taught knowledge and wisdom[58].

Thereafter, in the country of Chāch[59], they split into three [groups]. 'Abd al-Raḥīm went spreading Islām [*islām ača bardï*] to the country of Yeti-kand; Isḥāq Bāb went toward Sayrām, Qarghalïq, [and] Sūlkhān[60];

---

3637 read *kārvān basṭ* (less clearly so in MS 11941). As for the second name, the form appearing in MS Kabul appears to read *a.kh.š.b.t*, but could be interpreted as *a.kh.šīt*; the latter form is found clearly in MSS 11838, 11941, and 3637, but MSS 252, 3004, 2851 read *akh.šāb* (echoing, at least, the *-b-* of MS Kabul). The form might reflect a garbling of the name of Akhsīkat, a well-known town of the Farghāna valley, but is here interpreted as "Ikhshīt," reflecting the old Soghdian title (see the commentary).

[53] MS 252 reads "10,000;" MSS 3637, 11838, and 11941 read "8,000."

[54] MSS 252, 3004, 2851 add, "The Muslim way was spread" [*musulmān-lïq āškārā boldï*]. MSS 3637, 11838, and 11941 do so as well, adding beforehand, "may God be pleased with them, 'who say, "Verily we belong to God and unto Him is our return" ' " (the last portion from the Qur'ān II.156).

[55] In MS Kabul, "*khalqïġa*;" in MSS 252, 3004, 2851, "*éligä*."

[56] MSS 3004 and 2851 write "Istījāb" (a common 19th-century misspelling); MS 3637 garbles the name further ("*as.jāb*"). MSS 11838 and 11941 have instead "Osh and Shāsh and Isbījāb."

[57] MSS 11838 and 11941, "in the region (*vilāyat*) of Shāsh."

[58] MSS 252, 3004, 2851 add, "to the people" (*khalā'iq-ġa*), after the verb (similarly in MS 3637, *khalā'iq-lar-ġa*); MSS 11838 and 11941 add simply "to them" (*alarga/alarġa*), before the verb.

[59] MS Kabul reads simply "the country of Chāch," implying that this region's people were divided into three parts; the locative suffix as found in MSS 252, 3004, 2851 is needed. MS 3637 is garbled here (*andïn keyin čāč éligä y.lind üč bölündilär*, with *éligä* apparently crossed out); MSS 11838 and 11941 do not mention Chāch (11838: *al-qiṣṣa anda laškar üč bölündi*; 11941: *andïn laškar üč bölündi*).

[60] The Kabul manuscript gives the most correct readings of these place-names (on which see the commentary). MSS 252, 3004, 2851 read "Farghāna" instead of "Qarghalïq," a place-name presumably quite unfamiliar by the time these manuscripts were copied (in the late 17th and 19th centuries); the unfamiliarity of the name evidently

'Abd al-Jalīl went to Bārchīn[61].

'Abd al-Raḥīm went, after that, to Kāshghar.[62] In Kāshghar there was a Christian ruler. His name was Müngüzlük Bughrā Khān.[63] They fought with him, [and] they killed him together with 60,000 Christians; 12,000 Muslims were martyred. There too the Muslim way was spread [*musulmān-lïq āshkārā boldï*]. 'Abd al-Raḥīm ruled in Kāshghar for thirty years; he was called Arïghlïq Tafghāch Bughrā Qarākhān.[64] He summoned

---

overcame the odd grouping of Sayrām (to the north of Tashkent) with Farghāna (to the southeast). The reading "Qarghalïq" (*q.r.ġālīq*) is clear, however, in MSS 11838, 11941, and 3637, confirming these 19th-century manuscripts' occasional preservation of the original readings, despite the heavy editing of MSS 11838 and 11941. The last-named place, Sūlkhān, was likewise rendered properly in MS Kabul and MS 3637; MSS 11838 and 11941 appear to read "*sūlmān*" here, but give the proper form (or "*sūlḫān*") subsequently. MS 252 appears also to read "*sūlkhān*," but a dot added beneath it, as if to read the shortened *lām* as a *bā*, leaves the form interpretable as "*sūl.jān*," "*sūb.khān*," or "*sūl.b.khān*," the latter perhaps for "*sūlīkhān*;" the form is more clearly "*sūlkhān*" in later occurrences. MSS 3004 and 2851 clearly read "*s.vāl.khān*," and this form predominates in these copies, although the correct "*sūlkhān*" appears later in the text.

[61] In MS 3637, "to Māchīn."

[62] In MSS 252, 3004, 2851, this city's name is consistently spelled "Kāshv.r."

[63] MS Kabul and MSS 11838 and 11941 give similar forms (in 11838, "*mūn. kīz-līq*;" in 11941, "*mūkūzlïq bughrā khān*"); MS 252 reads *müngüzlük bughrā aq qarākhān*; MSS 3004, 2851 read *müngüzliq āq qarākhān*; MS 3637 reads *mūngīzlūq bughrā qarākhān*. After indicating his name, MSS 252, 3004, 2851 add, "his Christian name was Yuḥannān," but no such addition is included in MS Kabul or in the 19th-century manuscripts of the titled redaction (which refer to this ruler simply as "him" after the first mention of his name).

[64] The interpretation here, "Arïghlïq Tafghāch Bughrā Qarākhān," is conjectural and composite; the name is problematical, but appears to have been distorted in later manuscripts. The first term is clearly written *arïġlïq* in MS Kabul and MS 252, but appears as "*azïġlïq*" in MSS 3004 and 2851. Neither yields a satisfactory interpretation: *azïghlïq*, with the basic meaning "toothed" or "having [large] teeth," might be interpreted as meaning "mature" or "old" (i.e., "long in the tooth;" see Clauson, *ED*, p. 284), but *arïgh* itself means "pure," and the substantive "*arïghlïq*," "purity," seems syntactically out of place in the name or title. In MS Kabul, the second term appears to read *y.f.ġāj* (with a single dot written above the *fā* and *ghayn*); it undoubtedly should be interpreted as an error (through the simple misplacement of dots) for the well-known name "Tafghāch," the Turkic name for northern China that appears in the titles of several Qarakhanid rulers (see the commentary). However, it was clearly

the countries of Almālïq [and] Qayālïq[65] to the faith; the Muslim way was opened [*musulmān-lïq ačïldï*].[66] Thereafter in Qūd-bālïgh[67] he was called [*atandï*] Qïlïch Qarākhān.[68] His son came to Sārïgh-Bālïgh[69] and was called Arbuz[70] Qarākhān; his son came to Ṭarāz[71] and was called Awliyā Khān.[72] His son came to Sayrām and was called Manṣūr Khamīr;[73] he ruled

misunderstood by later copyists, and is written the same way as the Turkic word for "tree" (*y.ġāj*, i.e., *yïghach*) in MSS 252, 3004, 2851. The final two elements, Bughrā Qarākhān (in MS Kabul and MS 252, "Būghrā Qarākhān;" in MSS 3004, 2851, "Bughrā Khān"), likewise reflect titulature of the Qarakhanid dynasts. MS 11838 reads simply "*azīġ-līq buġ.rā khān*" (with the second word in fact written "*yuġrā*"), and MS 11941 reads "*ārīġ-līq buġ.rā khān*," both avoiding the problem of *t.f.ġāj/ y.f.ġāj/y.ġāj*. Whatever the likely original form, there can be no doubt of the intention here to link the lineage of 'Abd al-Raḥīm with the dynasts of the Qarakhanid tradition.

[65] MS 252 apparently reads "*q.bālīġ*"; MSS 3637, 11838, and 11941 read "Khān Bālïq." On the towns of Almalïq and Qayalïq, see the commentary.

[66] Apparently so in MS Kabul; in MSS 252, 3004, 2851, "he opened the Muslim way" (*musulmān-lïq ačtï*), and likewise an active form (*musulmān-lïq āškārā qïldïlar*) in MS 11838.

[67] Clearly thus in MS Kabul and MS 252; MSS 3004 and 2851 read "*q.rūbālïq*," and MSS 3637, 11838, and 11941 read "*qūz.bālïq*." The name undoubtedly refers to the town better-known as Balāsāghūn; see the commentary.

[68] MSS 3637, 11838, and 11941 have "Qïlïch-lïq Qarākhān."

[69] The locative case, however, is used in all versions; MS Kabul and MS 252 read "*sārīġ bālīġ-da*;" MSS 3004, 2851 read: *sārīġ bālïq-ta*.

[70] Vowelled thus, with *ḥarakāt*, in MS Kabul; MS 252 reads "*ar.b.z*," MSS 3004, 2851 read "*ār.b.z*," and MSS 3637, 11838, and 11941 read "*ārbūz*." See the commentary.

[71] Thus clearly in MS Kabul, and unquestionably the correct form (as is evident also from the move of a later member of the lineage to Otrār); MS 252 writes "*ūṭrār*," the use of the emphatic "*ṭā*" signaling an error for the original "*ṭarāz*" (MS 252 writes "*ūtrār*," with a simple "*tā*," elsewhere when Otrār is meant; MSS 3004, 2851, however, typically write "*ūṭrār*," even for later occurrences, while MSS 3637, 11838, and 11941 write "*ūtrār*," signaling a more substantial departure from the form that was no doubt originally intended).

[72] Thus in MS Kabul (and in MSS 3004, 2851); MSS 252, 3637, and 11838 read "Awliyā Qarākhān," reflecting the popular name of the saint and descent group associated with Ṭarāz, and are paralleled by MS 11941, which reads explicitly "Awliyā-yi Qarākhān."

[73] In MS 252, an undotted form interpretable as "*kh.m.r*" appears, along with the beginning of the verb "*atandï*," in the margin; MSS 3004 and 2851 call

for forty-three years. His son Chaghrā Tegīn[74] ruled in Sayrām for thirty-five years;[75] Chaghrā Tegīn's son, Qïlïch Arslān Qarākhān, came to Otrār and ruled forty-five years.[76] His son was Ismā'īl Khān;[77] his son was Ilyās Khān;[78] his son was Aḥmad Khān; his son was Arslān Khān;[79] his son was Qaplïgh Arslān Khān;[80] his son was Muḥammad Khān, with the byname

him "Manṣūr Kh.m.r Khān," but MSS 3637, 11838, and 11941 call him simply "Manṣūr Khān." On a possible explanation of the second element in this figure's appellation (*khamīr*, *kh.m.r*), see the commentary.

[74] This reading (*j.ġ.rā t.kīn*) is clear in the Kabul manuscript for both occurrences; MSS 252, 3004, and 2851 give the name only once, with the first element clearly written "*j.ġ.rā*" in MSS 3004 and 2851, but "*j.ġ.r*" (undotted) in MS 252, and with "*tīkīn*" in MSS 252 and 2851, but "*tīknī*" in MS 3004. MSS 3637 and 11838 clearly have "*č.ġīr*" and read "Chaghīr Tegīn Khān" (with essentially the same form in MS 11941), matching the form found in the legendary history of Sayrām from the 18th or 19th century (see Devin DeWeese, "Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayrām, 18th-19th Centuries," in *Figures mythiques des mondes musulmans* [*Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90], ed. Denise Aigle [Paris, 2000], pp. 245-295 [pp. 265-268], and see also Zh. M. Tulibaeva, tr.,"Traktat o Sairame," in *Materialy po istorii Kazakhstana i Tsentral'noi Azii*, vyp. 1 [Astana: Izdatel'stvo GU Natsional'nogo tsentra arkheografii i istochnikovedeniia, 2009], pp. 8-24 [pp. 16-17]); see the commentary.

[75] MSS 252, 3004, and 2851 omit this sentence. The omission, amounting to approximately a line of text, no doubt results from a copyist skipping from "*anïng oghlï jaghrā tegin*" to "*jaghrā tegin oghlï*;" the shared omission suggests that these three manuscripts of the untitled redaction, despite differences among them, indeed go back to a common source.

[76] All manuscripts except MS Kabul omit "five."

[77] MSS 3004, 2851 omit "Khān".

[78] MS 3637 reads "Libās Khān."

[79] MSS 3004 and 2851 omit this name entirely; MSS 3637, 11838, and 11941 give his name as "Āq Arslān Khān."

[80] This reading is clear in MS Kabul, where the form unquestionably ends in *ghayn* and has a single dot for the *markaz* following the initial *qāf*, hence "*q.b.l.ġ*," suggesting the reading "*qaplïgh*" ("having a caul"); an independent recording of this genealogy from the late 14th century (see the commentary) appears to support the reading "Qutlugh Arslān Khān," and such a reading would be plausible both semantically (*qutlugh* = "blessed," "fortunate," "possessing royal glory") and orthographically (with an unpointed text), but no extant version of the work

"Bilgä Khān."[81] All of these reigned in the kingdom of Otrār.[82] The Sulṭān of Khwārazm came and killed Bilgä Khān.[83] Thereafter he set up the

---

of Isḥāq Khwāja gives this seemingly obvious interpretation. In MS 252, the final letter is also clearly *ghayn*, with two dots beneath the first *markaz* following the initial *qāf*, and the second *markaz*, after the *lām*, unpointed; the intended reading is evidently "*qīlīġ*," suggesting an error for an original *q.b.līġ* (the reading *qïlïgh*, "conduct," makes no sense here). MSS 3004, 2851 read clearly "Qïlïch-lïq," no doubt reflecting an effort to make sense out of an unfamiliar term. MSS 3637, 11838, and 11941 omit this name, and this genealogical link, entirely, suggesting a common source for these three 19th-century copies of the titled redaction, but one considerably different from MS Kabul.

[81] Following the words "Muḥammad Khān," MS Kabul and MS 252 clearly read "*laqabï*" (MSS 3004 and 2851 clearly read "*b.qī*," prompting the discussion in DeWeese, "Yasavian Legends," p. 15, n. 22, but the repetition of the element "*khān*" leaves no doubt that the reading in the older manuscripts is preferable). As for the form of this figure's "*laqab*," MS Kabul reads "*b.l.kā*," while MSS 252, 3004, 2851 read "*bīl.kā*," at both occurrences; MSS 3637 and 11941 give the form "*bīlīkā*," and MS 11838 reads "*b.līka*."

[82] The verb used here is *oltur-*, meaning "to sit," but by extension also "to sit on a throne" or "to settle down or take up residence;" Clauson (*ED*, p. 150) says that its "special application to rulers" appears to have been "pec[uliar] to the early period," and suggests a distinction of meaning signaled by case, i.e., meaning "to sit down on" something construed with the dative, vs. "to be seated on" something construed with the locative (the examples he gives are not so systematic, however, but both cases, as well as various postpositions, are used with the verb). The site of the residing or reigning, in any case, is "the kingdom of Otrār," for which MS Kabul uses the dative case (*ūtrār mulki-gä*), while MSS 252, 3004, 2851 have the locative (*mulki-dä*); in MSS 3637, 11838, and 11941, it is the "country" of Otrār (*élindä*).

[83] The inversion of normal word order here — *bilgä khān-nï khwārazm sulṭānï kélib öltürdi* (in MSS 3004 and 2851, simply "*khwārazm sulṭān*") — signals a possible garbling of the text beginning at this point; see the following notes. MSS 3637, 11838, and 11941 give an entirely different, 'updated' reading, with non-standard word order belying the emendation: "Qïz Khān killed Bilgä Khān [and] Özbäk Sulṭān" (*bīlīkā khān-nī ūzbak sulṭān-nī qïz khān olturdï*). See the following note on the form *qïz khān*.

lineage of Qayïr Khān;[84] but Qayïr Khān's origin was Qanglï.[85]

[84] This form does not clearly appear in any manuscript; it is reconstructed from the attested forms, all of which are problematical, and which most likely point to an original **q.y.r khān*. MS Kabul appears to read *q.r khān*, but the form interpretable as *q.r* can easily be assumed to conceal a medial (unpointed) *yā*; MS 11941 also reads *q.r khān* at one occurrence (but reads *qīz khān* initially). MSS 3004, 2851 give *q.h.r khān*, with the form of the first word resembling the orthographic shape of *q.y.r*, while the explicit medial *yā* in MSS 3637, 11838, and 11941, which read *qīz khān*, supports the first word's reconstruction as *q.y.r* (the final *zā* differing from a *rā* only by the addition of a dot, and no doubt reflecting an effort to make sense out of an unfamiliar form). More troublesome is the form *q.rā khān* found in MS 252; this form was perhaps written on the model of the frequent occurrence of the form "*qarākhān*" earlier in the text (it is clear, however, that this figure, however his name should be reconstructed, is understood to be not part of the Qarākhānid lineage as outlined in the narrative, given his Qanglï origin).

[85] As noted, the entire passage here is unusual, and suggests that the text has been garbled. MS Kabul appears to read: *ändäkidin q.r. khān qanï tikdi, ammā q.r khān-nïng aṣlï qānglï érdi*, literally, "Thereafter he set up the blood of Q.r Khān; but Q.r Khān's origin was Qanglï" (the *khā* in the ruler's title, and the first letter in the verb read here as "*tikdi*," are unpointed in this manuscript, but the readings in other copies, and the logic of the narrative, seem to favor this interpretation; interpreting an apparent smudge as a dot, the verb read as "*tikdï*" could be read as "*y.n.k.dï*," i.e., *yengdi*, "he conquered," but this yields no improvement). MS 252 inserts "in Otrār" after the first word, and gives the newly installed ruler's name as "Qarākhān," to read, "Thereafter, he set up the blood of Qarā Khān in Otrār; but Qarā Khān's origin was Qanglï" (i.e., *ändäkidin ūtrār-da q.rā khān qānï tïkdï; ammā qarā khān-nïng aṣlï qānglï érdi*). MSS 3004, 2851 likewise insert "in Otrār" (reading "*ūṭrār-da*"), give the ruler's name as "*q.h.r khān*," omit the word "blood" (*qanï*), and replace the word meaning "set up" (*tikdi*) with a verb meaning "was called" or "was appointed" (*atandï*), to read, "Thereafter, he was called Q.h.r Khān in Otrār [or: Q.h.r Khān was appointed in Otrār]; but Q.h.r Khān's origin was Qanglï" (i.e., *ändäkidin ūṭrār-da q.h.r khān atandï; ammā q.h.r khān-nïng aṣlï qānglï érdi*). MS 3637 perhaps over-simplifies the passage: "Afterwards, Qïz Khān sat in Otrār; Qïz Khān's origin was Qanglï" (*andïn keyin ūtrār-da qïz khān olturdï; qïz khān-nïng aṣlï q.n.k.lï érdi*). MSS 11838 and 11941, finally, reflect considerable adjustment in wording and orthography, but may accurately render the meaning intended in other copies as well: in the version of MS 11838, *andïn song otrār-da qïz khān-ning naslï pādšāh-lïqa* [*sic*] *olturdï, anïng aṣlï q.n.k.lï érdi*, "After that, the lineage of Qïz Khān was established in

The one who afterwards[86] ruled in the kingdom of Otrār was the oppressive tyrant.[87]

---

rulership in Otrār; his origin was Qanglï" (in MS 11941, the name appears as "*q.r khān*," and his lineage is simply said to have ruled [*pādšāh-lïq qïldï*] in Otrār). After the name of the "*khān*" (discussed above), the most problematical element in this passage is the word appearing in MS Kabul and MS 252 as "*qānī*," written as if "his blood" were intended, i.e. "he set up the blood-[line] of Qayïr Khan (with MS 252 adding, "in Otrār"). Such a use of "*qan*" is not supported by any examples, however, although the reading of MSS 11838 and 11941 supports the interpretation that this figure's "lineage" was indeed mentioned here; whatever his name, moreover, "*q.r.khān*" is mentioned here for the first time, and it makes sense to assume that the text, in introducing him, and mentioning his different (tribal) origin, is referring to him being set up in place of the Bilgä Khān who was killed by the ruler of Khwārazm. However, substantial garbling of the text may also be suggested by the similarity, in Arabic script, of the forms "*qānī*" and "*[a]tān[d]ī*," and by the sequence "*khān qānī*;" it is possible, further, that the form "*qānī*" reflects a conscious orthographic differentiation of the title "*khān/qān*" from the element "*khān*" in the name of Q.r-khān, and that the original text intended to affirm, simply, that "he [meaning the ruler of Khwārazm who killed Bilgä Khān] set up Qayïr Khān as *khān*" (the spelling "*qān*" for "*khān*" is quite uncommon, however, and it is unlikely that the occasional Mongol-era spelling "*qā'ān*" could have been influential in this context), or that the intended form was simply "*q.y.r khān-nï tikdi*," "he installed Qayïr Khān." In any case, the last word in the passage is unambiguous, reflecting the tribal name Qanglï; it is spelled "*qān.k.lï*" in MSS Kabul, 252, 3004, and 2851 (MSS 3637, 11838, and 11941 have "*q.n.k.lï*").

[86] MS Kabul reads *andïn songraġï*, implying an adjectival use, i.e., "the one who after this" ruled, etc.; all other manuscripts have simply *andïn song*, an adverbial "After this."

[87] This passage is again problematical — in MS Kabul, *andïn songraġï ütrār mulkindä olturġan ẓālim-i 'avān boldï* — but appears to distinguish Qayïr Khān from the "tyrant" who ruled in Otrār afterwards; that tyrant is further characterized by the term "*'avān*," a term that refers to one who "seizes" and, by extension, "oppresses," and can refer to a tax-collector, or even to an "executioner" (reading it as "*'iwān*," "assistance," is clearly incorrect, since it is construed with *ẓālim*). The phrase thus might be understood as meaning simply "the oppressive tyrant," and thus as alluding to Chingïz Khān; but "*'avān*" can mean also "intermediary" (in its one Qur'ānic occurrence [II.68] it means "of intermediate age"), suggesting that the "tyrant" intended here might have been, rather, Chingïz Khān's enemy Küchlüg, of the Naymān tribe, who briefly seized power after the destruction of the Qarākhiṭāy state. The version in MSS 3637, 11838, and 11941 elaborates, perhaps by way of

Isḥāq Bāb, meanwhile, came to Sayrām. In Sayrām there was a ruler; his name was Bayt al-Dār.[88] The people (*él*) of Sayrām were 260,000[89] households,[90] [and] they had 330[91] market-places;[92] all of them were Christians. Isḥāq Bāb summoned Bayt al-Dār to the faith; he did not consent.[93] He said, "Since my seventieth ancestor, I have been Christian;[94] my religion is true as well."[95] Bayt al-Dār made war for

explanation: "[those] who sat in rule in the kingdom of Otrār became oppressive and tyrannical and villainous" (using the terms *'avān*, *ẓālim*, and *ṭarrār*).

[88] Thus in MS Kabul and MSS 252, 3004, and 2851; MSS 3637, 11838, and 11941 give his name here in the form "Bayt al-Dīn," affirming that he was a Christian (or, in MS 3637, that this was a Christian name [*tarsāča*]). This form of his name ["house of religion"] predominates in these manuscripts, occurring in each case in MS 11838, all but the last time in MS 11941, and the first three occurrences (out of six) in MS 3637; the reversion to "Bayt al-Dār" in MSS 3637 and 11941 no doubt signals that this was indeed the received form, consciously altered in these manuscripts to offer a more typical *laqab*. Whatever 'original' name might be masked by these forms, it is clear that it had been interpreted into the nonsensical (but 'meaningful') phrase "*bayt al-dār*" (i.e., "house of the abode") by the time the original version was recorded; the forms found in later adaptations of the narrative (e.g., *tabīt-dār*, *nabīt-dār*, *tabīt-tarsāja*, etc.) thus in all likelihood represent mere garblings of, or attempts at 'correcting,' the form given here, and are of no significance in 'reconstructing' the original name.

[89] In MSS 3637, 11838, and 11941, 160,000.

[90] MS Kabul uses the form "*éf*;" MSS 3004 and 2851 "*öy*," while MSS 3637, 11838, and 11941 give a version of "*öy-lük*."

[91] MS Kabul reads "330,000" (*üč yüz otuz ming*), undoubtedly an error; MSS 252, 3004, and 2851 read "330," MS 3637 reads "300," and MSS 11838 and 11941 have "3000."

[92] MS Kabul reads "*r.stā*;" MS 252 reads "*rūstā*;" the term for market-place is commonly spelled both ways (and as *rustāq* or *rūstāq*). MSS 3004, 2851, however, read "*ūstā*", a common Central Asian variant of "*ustādh*"/"*ustād*," i.e., "master" or "craftsman." MSS 3637, 11838, and 11941 alter the sense altogether: "there were three thousand *ūy-i turkistān*," i.e., apparently "Turkistān houses" (perhaps referring to nomadic dwellings?).

[93] MSS 3004 and 2851 omit "he did not consent."

[94] The claim is indeed placed in the first person (*yétmiš atam-dïn berü tarsāmén*); a more colloquial translation would be "My people have been Christians for seventy generations."

[95] In MSS 3004 and 2851, "When Isḥāq Bāb summoned Bayt al-Dār to the faith, he said, 'Since my seventieth ancestor . . .'"

three days;[96] 20,000 Christians[97] died, [and] five thousand Muslims were martyred. Among those Followers of the Successors (*taba' al-tābi'īn*), one was named 'Abd al-'Azīz, and he was Isḥāq Bāb's standard bearer (*'alam-dār*). He was struck by arrows in seventy places; he was martyred in Sayrām.

Bayt al-Dār fled; he went to Sūlkhān. He [Isḥāq Bāb] left [one of the] Followers of the Successors (*taba' al-tābi'īn*) in Sayrām; his name was Chinārlïq.[98] Thereafter Isḥāq Bāb pursued[99] Bayt al-Dār to Sūlkhān. He fought with the people of Sūlkhān; 30,000 Christians[100] died, [and] 7000 Muslims were martyred. Isḥāq Bāb killed Bayt al-Dār in Sūlkhān.[101] There too the Muslim way was spread [*musulmān-lïq āshkārā boldï*]. From there he [Isḥāq Bāb] came to Qarghālïq; he made[102]

---

[96] MS 252 makes Isḥāq Bāb the (unnamed) subject, reading, "He fought with Bayt al-Dār for three days;" MSS 3637, 11838, and 11941 read, "for three hundred days."

[97] MSS 3637, 11838, and 11941: "infidels."

[98] In MSS 3004, 2851, "Chinārlïgh Shaykh," and "Chinārlïq Shaykh" in MS 3637; MSS 252, 3004, 2851, and 3637 add, "He taught knowledge and wisdom to the people of Sayrām." MSS 11838 and 11941 alter the sense: "they buried the *taba' al-tābi'īn* in Saryām. There was another *tābi'īn* [*sic*] in Saryām; his byname (*laqab*) was Chinārlïq Shaykh" (the text of MS 11941 breaks off at this point in the narrative [f. 144b]).

[99] In most copies "*qova bardï*," "he pursued him" to Sūlkhān; in MS 11838, "he followed after him and went to Sūlkhān" (*ārtïdïn qāvlāb sūlkhān-ġa bārdï*).

[100] In MSS 3637 and 11838, "infidels."

[101] The inverted word order (MS Kabul: *sūlkhān-da bayt al-dār-nï isḥāq bāb öltürdi*) is maintained in all copies except MS 11838 (*isḥāq bayt al-dīn-ni sūlkhānda tutub öltürdi*), but MS 252 uses the accusative suffix, instead of the locative, with "Sūlkhān," while MSS 3004 and 2851 add the postposition "*birle*" ("with") after the name, suggesting that the copyists of these manuscripts (in the late 17th and 19th centuries) interpreted "Sūlkhān" as the personal name of someone killed, along with Bayt al-Dār, by Isḥāq Bāb (an interpretation perhaps suggested by the name's inclusion of the element "*khān*"), rather than as the name of the place where Bayt al-Dār was killed. MS 11838, however, follows MS Kabul in reading "*sūlkhānda*," with the locative case, implying a place-name.

[102] The verb used here is simply *qïldï* (singular in MS Kabul and MSS 3004, 2851, plural in MS 252); MS 11838, however, uses *qūpārdïlār*, i.e., the verb *qopar-*, meaning "to raise, to erect," and by extension, "to build" (see Clauson,

a three-storey[103] fortress [there]. For 54 years[104] he ruled [there]. Wherever there were Magians and Christians, he would summon them to the faith.[105]

Thereafter, 'Abd al-Jalīl went to Barchïnkent.[106] Everyone [there] was Christian. [There was][107] a ruler there named Qïlïch Khān. He ['Abd al-Jalīl] fought with him.[108] Qïlïch Khān had a son, Sarïq Ton-luq Ötemish;[109] he could stand against a thousand men.[110] He was the ruler

---

*ED*, p. 586), while MS 3637 reads simply *érdi* (i.e., "there was" such a fortress there), thus omitting Isḥāq Bāb's role in building the fortress.

[103] In MS Kabul, "*üč qāt*," with the second word, meaning "layer" or "level," spelled simply "*q.t*" in most other copies; MS 11838 reads instead "*q.bāt*," with the same meaning (see Lazar' Budagov, *Sravnitel'nyi slovar' turetsko-tatarskikh narechii* [St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1871], II, p. 35; cf. modern Qazaq "*qabat*," modern Uzbek "*qavat*").

[104] In MS 3637 and 11838, fifty years.

[105] MSS 3637 and 11838 omit mention of "Magians" here. MS 252 uses the causative "*qïldurub*," i.e., "he had them summoned;" MSS 252, 3004, 2851 add, "he [or they] spread Islam" (*islām ačtï* [*-lar*]). MS 3637 and 11838 use the passive voice (in MS 3637, *islām ačïldï musulmānlïq āškārā boldï*; in MS 11838, simply *islām ačïldï*).

[106] MS Kabul reads "*bārjīn kenti-gä*," notable for adding a possessive suffix that suggests the use of *kent* here as an independent noun (i.e., "to the town of Barchïn") instead of as part of the place-name; the latter use is found in MSS 252, 3004, 2851 ("*bārjīn-kand-gä*," i.e., "to Barchïn-kand"). MS 11838 reads instead "Özkend," while MS 3637 reads "*kandigä*," i.e., "to his town," or "to Kandī").

[107] MS Kabul lacks these words; MSS 252, 3004, 2851, 3637, and 11838 add "*bar érdi.*"

[108] MSS 3004, 2851 read "they fought with him;" MS 252 omits this sentence entirely.

[109] In MS Kabul his name is written "*sārīq tūn-lūq ūtāmīš*" (with the first element written *sārīġ* in MS 252, *s.rīġ* in MS 3637, and *s.rī* in MS 11838); MSS 252, 3004, 2851, and 11838 insert "*khān*" after his name. "Ötemish" was a common name from the Mongol era onwards; "*sarïq tonluq*" means "yellow-robed" (see the commentary).

[110] Literally, "he used to stand against a thousand men" (MS Kabul: *ming érgä qaršū turūr érdi*; the reading is matched in MS 3637 [*ming érgä qāršū tūrār érdi*], while MSS 3004 and 2851 have instead "he was the equal of a thousand men" (*ming érgä tégär érdi*). In MS 252, meanwhile, the sentence is structured differently: "His [referring to, but not naming, Qïlïch Khān] son Sarïgh Ton-luq Ötemish Khān used to stand against a thousand men" (*anïng oġlï sarïġ ton-luq*

of Jand.[111] When he ['Abd al-Jalīl] summoned him to the faith, he did not consent. They fought for three days: 150,000 Christians died, [and] 100,000 Muslims were martyred; 35,000 Muslims were left.[112] Then 'Abd al-Jalīl was martyred at the hand of Ötemish. [The site] at the black bend of the Syr Daryā[113] above Jand became a place of

*ötemiš khān ming érgä qāršū tūrār érdi*). MS 11838 differs further in specifying that "they called" the son by this name (*sarī tonlïq ötämiš khān dér érdilär*), and in declaring that he could stand "by himself" against "*ten* thousand champions" (*on ming bahādur érgä özi qaršu turar érdi*).

[111] MS 252 reads, "He was the ruler of the town (*balda*) of Jand;" the whole sentence is missing in MSS 3637 and 11838.

[112] MSS 3637 and 11838 omit the sentence indicating the number of remaining Muslims.

[113] The interpretation of this phrase is uncertain. MS Kabul and MS 252 read "*ūkūz q.rā a.y.k.n.dā*," interpretable most readily as "*ögüz qara égindä*," although reading it as "*ögüz qara égnidä*" is not impossible; MSS 3004 and 2851 read clearly "*ayk.nī-dā*," favoring an interpretation with the possessive suffix, "*ögüz qara égnidä*" (MS 3637 reads "*ayk.ī-dā*" for the problematical word; MS 11838 replaces "*égnidä*" with "*dégän*," as if to read, "[His death/burial site] became a pilgrimage place called Ögüz Qarā above Jand," but this is clearly a misunderstanding). The first word, "*ögüz*," is unambiguous, referring to "river" (see Clauson, *ED*, pp. 119-120), and in this case to *the* river, i.e., the Syr Daryā; the second word, "*qara*," is likewise clear, though the wealth of meanings attached to its basic sense of "black" makes its specific interpretation here dependent on the meaning of the other terms (its appearance here might be related to the phrase "*qara orun*," noted by Kāshgharī as a term for "grave" [Clauson, *ED*, p. 644]). The problems lie with the form and meaning of the third word, which clearly bears the locative suffix, but may or may not bear the possessive suffix; reading it with the possessive suffix unquestionably makes more sense, inasmuch as it then clearly refers to some physical feature 'possessed' by the river, but the form of the word in the two oldest manuscripts appears not to favor this reading. As for the meaning, two words of this form might fit the context here: "*ekin*," meaning "cropland" or "sown field" (hence "in the dark (?) crop fields [along] the Syr Daryā above Jand"), or "*egin*," meaning "shoulder," and by extension something that bends or is curved (on both, see Clauson, *ED*, p. 109). The former might appear more suitable to be linked with the river, but it is not clear how early the phrase *qara ekin* (used in modern Uzbek to refer to the cultivation of vegetables or melons in small garden plots) was in circulation, and in any case this reading too would require a possessive suffix; the latter, meanwhile, is not attested in this meaning as an element in toponyms, but the basic meaning, "shoulder," is evidently at work in the term's adaptation in Türkmen to refer to a hill or knoll (see È. M. Murzaev, *Slovar' narodnykh geograficheskikh terminov* [Moscow: Mysl', 1984], p. 637). It is possible

pilgrimage (*ziyārat-gāh*).[114]

Thereafter, Isḥāq Bāb set out with 30,000 men.[115] He went to Jand; he fought with Qïlïch Khān. He captured Qïlïch Khān and his son and brought them to Qarghalïq; he cast them into the dungeon (*zindān*). They stayed one year in the dungeon; when they did not adopt the faith,[116] he killed them.

Thereafter Isḥāq Bāb went to the Ka'ba; when he came back from the Ka'ba, having measured[117] the House of the Ka'ba (*ka'ba-khāna*), he built[118] the Wooden Mosque (*chūba-masjid*) in Sayrām.[119] It cost 3500 gold

---

that the entire passage is garbled syntactically (see the following note), with words or suffixes omitted (leaving, for instance, the simple juxtaposition of *ögüz qara égin*); in any case, the interpretation adopted here assumes the possessive suffix — thus, unhappily, emending MS Kabul and MS 252 — and treats "*égin*" as a feature of the river itself (i.e., a bend) rather than as a topographic feature near the river.

[114] This sentence as a whole — read as "*jand-ning üstün yüzindä ögüz qarä égnidä ziyārat-gāh boldï*" — is problematical in several regards, beyond the interpretation of the location (see the preceding note). First, there is no explicit mention of 'Abd al-Jalīl's burial, and it is not clear whether the place that became the focus of pilgrimage was understood to be the site of his burial or simply of his death. Indeed, there is no explicit mention of a place at all, and hence no evident grammatical subject; moreover, the combination of *üstün* and *yüzindä*, with the latter word possessed by "Jand," is strange, with the entire passage, as preserved, reading literally, "At the black bend of the river, in the upper surface/direction (?) of Jand, [it] became a pilgrimage site." It is likely that the text is garbled here, and that some explicit reference to 'Abd al-Jalīl's burial, or to the site of his death, was omitted, obscuring both the grammatical relationships among the remaining words and the physical description of the *ziyārat-gāh*'s location.

[115] Thus in MS Kabul and MSS 3004, 2851, 3637, and 11838; MS 252 reads instead "35,000," suggesting that Isḥāq Bāb was leading the same 35,000 Muslims who were mentioned as having survived 'Abd al-Jalīl's defeat near Jand.

[116] The phrase used is "*īmān kéltürmädi érsä*," i.e., "when they did not 'bring faith'."

[117] In MS Kabul and MSS 3637 and 11838, "*ölčäb*;" in MSS 252, 3004, 2851, "*ölčüb*." See Budagov, *Sravnitel'nyi slovar'*, I, p. 154; Gerard Clauson, ed., *Sanglax: A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān* (London: Luzac, 1960), f. 84v (*üljā-mek*, "to measure).

[118] The phrase used is "*bunyād qïldï*," which may mean "he built" the Wooden Mosque, or that "he laid the foundation" of the Wooden Mosque; MSS 3637 and 11838 use instead "*binā qïldï*," i.e., "he built" it.

[119] The phrase rendered here as "Wooden Mosque" (or "Log Mosque"), i.e., Chūba Masjid, appears as "*jūba masjid*" in MS Kabul, but bears a possessive suffix in MS 252 (*jūba masjidini*) and in MSS 3004 and 2851 (*jūba masjidin*);

pieces.[120]

With Isḥāq Bāb there were Followers of the Successors (*taba' al-tābi'īn*). One of them was named Shaykh Bakr al-Dīn Qaffāl;[121] another of them was named 'Abd al-'Azīz; still another of them was named Chinārlïq Shaykh;[122] yet another of them was named Ḥasan Vāṣil;[123] and another of them was named Yuvash Bāb,[124] in Chumushlaghu.[125]

---

the first word appears the same in all copies except MS 11838, where it is written "*chūbīn*." The latter term suggests that this manuscript's copyists likewise understood the phrase to refer to a mosque made of wood or logs, but used a more familiar adjectival form. That the term *chūba masjid* came to be unfamiliar is suggested by its rendering (*masjid-i jūy-i ābī*) in the 'sacred histories' of Sayrām (see DeWeese, "Sacred History," pp. 260, 264). The word order used for the passage here differs slightly among the manuscripts, but the meaning is the same; MS 11838, however, specifies that Isḥāq Bāb circumambulated the Ka'ba before measuring the *khāna-yi ka'ba*, reading, "Afterwards, Isḥāq Bāb went to the Ka'ba; he circumambulated the Ka'ba, measured the *khāna* of the Ka'ba, and, upon coming [back], built the wooden mosque (*chūbīn masjid*) in Saryām" (the same figure is given for its cost).

[120] In MS Kabul and MS 3637, the term used is simply "gold" (*altun*); MS 252 omits the reference to gold or coins entirely. MSS 3004, 2851, and 11838 specify "*tanga*" (spelled thus in MS 2851, but "*tīnga*" in MSS 3004 and 11838) instead of "*altun*," using a term that typically refers to silver coins, not gold.

[121] MSS 3637 and 11838 give his title as "Mawlānā" rather than "Shaykh;" MS 11838, strangely, vocalizes his well-known name as "*quffāl*" (i.e. as a plural of *qāfil*, instead of as *qaffāl*, "locksmith"). MS 3637 alters the order in which the first three of these saints are mentioned, referring first to 'Abd al-'Azīz, second to Chinārlïq Shaykh, and third to Mawlānā Bakr al-Dīn Qaffāl.

[122] MS 11838 alone adds that his *laqab* was "Khwāja Ḥamīd" [*sic*], and that he is also called "Khwāja-yi Tarāzū-shikan," an appellation that suggests at its foundation some sort of narrative tradition involving this figure's destruction of measuring scales ("*tarāzū*," meaning "scales," "balance," and the suffix *shikan*, from *shikastan*, i.e., "breaking"); a shrine near Tashkent was linked with this name in the late 19th century (see the commentary).

[123] MSS 3637 and 11838 have "Ḥasan Vāṣilī;" not otherwise known.

[124] On this reconstruction of the name, see the commentary. As written in MS Kabul, it could be read "*b.v.š bāb*" or "*y.v.š bāb*;" MSS 252, 3004, and 2851 clearly read "*b.v.š bāb*," but again the best reading is found in MSS 3637 and 11838, "*y.vāš bāb*" (vowelled explicitly in MS 3637).

[125] This place-name is rendered as "*jūm.š.lāġū*" in MS Kabul (with points omitted, however, from the initial letter and the *ghayn*); MSS 252, 3004, and 2851 read

(The narrative ends abruptly here,[126] as different texts follow, tracing the lineage of Aḥmad Yasavī from Isḥāq Bāb, and then tracing the lineage of Ismā'īl Ata, the author's father, from 'Abd al-Jalīl. Tables showing these lineages, and other genealogical data provided in MSS 252, 3004, 2851, 3637, and 11838, are presented following the original text.)

"*khūš.lā'ū*," while MS 3637 reads "*jūm.š.lāġū*." MS 11838 gives the explicitly-written form "*čūmūšlāġū*," and specifies that it was the place where "Yuvāsh Bāb" was buried. On Chumushlaghu, see the commentary; it is not clear if it should be linked etymologically with *čomush/čömüsh-* (a reciprocal form of the verb meaning "to dive, swim, bathe [in water];" cf. *čomushluq*, "lavatory, wash-house" [Clauson, *ED*, p. 424]).

[126] At this point, MS Kabul includes the heading for "The Genealogy of Khwāja Aḥmad Yasavī," but the text of the genealogy does not appear; other manuscripts insert blessings before the heading. MS 252 inserts, "For the sake of Muḥammad and all his people;" MSS 3004 and 2851 insert: "May God's mercy be upon them all, the excellent, the pure; in Your mercy, O most merciful of the merciful." MS 3637 adds "May God, be He exalted, be pleased with them all." MS 11838 adds simply, "And God is most knowing" before giving the heading for the genealogy.

## Глава IV. Общий комментарий к самой ранней версии рассказа

Как показало изучение рассказа, он в своей сохранившейся форме датируется серединой XIV века. Несомненно, он в значительной мере отражает те социальные, политические и религиозные интересы, а также проблемы суфийских кругов, которые существовали в условиях монгольского правления в Центральной Азии. Рассказ был, вероятно, предназначен для легитимации в глазах исламизирующейся элиты монголов (или мусульманской элиты, состоявшей на службе у монголов) религиозных и социальных прерогатив суфийских общин, непосредственно связанных с Аḥмадом Йасавӣ и Исмāʿӣлом Ата. Вне зависимости от того, был ли он составлен самостоятельно, а затем был присоединен к работе сына Исмāʿӣла Ата – Исḥāḳа Ḫᵛāджа или был составлен им самим в качестве одной части своей работы (на основе устной традиции или семейных традиций, зафиксированных ранее), появление рассказа в составе этой работы показывает, что он сыграл свою роль в утверждении престижа этих суфийских общин. И в связи с этим это явление в точности напоминает поздние генеалогические тексты, представленные в томе 2 настоящего исследования, которые, без сомнения, были скомпилированы с целью легитимации определенных семейных общин в глазах новых правителей, будь то *ḫāны* Ḫоḳанда или чиновники российского правительства.

Генеалогический корпус рассказа является в известной степени наиболее устойчивым его элементом, принимая во внимание те обширные генеалогические разработки, произведенные в связи с рассказом в поздних родословных – *насаб-нāма*, представленных в томе 2 настоящего исследования. Однако и сам рассказ поднимает множество тем, привычных для центральноазиатских повествований об исламизации: намеки на более ранние попытки в распространении ислама; исторический, генеалогический и географический фон походов; а также терминология исламизации (например, выражения типа «начальный призыв для принятия веры», «открытие пути» для

ислама); обращение внимания на дорогую цену, уплаченную мусульманской общиной за распространение ислама; ссылки на внедрение учителей веры в регионах, «открытых» завоевателями; намеки на традиции при святых местах, установленные распространителями ислама (завоевателями и учителями веры); подтверждение повторения (реитерация) ритуала Ка'бы в одном из недавно основанных «отдаленных центров» ислама.

Нижеследующие комментарии посвящены тем некоторым вопросам, которые возникают при ознакомлении с текстом, при этом уделено особое внимание на конкретные имена и термины, встречающиеся в нем, а также на более широкий контекст, имеющийся в различных частях рассказа.

***1. Введение***

Как было выше отмечено, текст на арабском языке, трактуемый здесь как «введение к рассказу», возможно, был предназначен в качестве заключения к основной части работы Исḥāḳа Ḵʷāджа или как переходный узел к рассказу, но не как его самостоятельная глава. Однако, несмотря на наличие в нем некоторых признаков текстового искажения, введение готовит почву для презентации генеалогической стороны рассказа, последовательно сужая фокус и выдвигая на первый план особую благосклонность Бога, оказываемую семье, которая играет центральную роль в рассказе. Сужение фокуса фактически предпринято в сохранившемся тексте дважды: в первый раз несколько бессвязно, вслед за *басмалой*, где цитируется Пророк, подтверждающий предпочтение, отданное ему Богом перед более древними пророками, по причине чего семья Пророка была удостоена особого расположения (цитируется коранический обет, данный *Ахл ал-Байт* [Семье Пророка]); и во второй раз, вслед за фразой «*аммā ба'д*», где строки Корана, подтверждающие заботу Бога о человечестве, продолжены концентрацией внимания от всех детей пророка Ādама к племенному союзу Банū Кинāна, далее от него – к племени Ḳурайш, далее среди Ḳурайш – к роду Банū Хāшим, и в конце концов – к пророку Муḥаммаду. Затем введение двумя шагами подтверждает, что генеалогия от пророка Муḥаммада переходит к 'Алū: во-первых, цитируется Пророк, прямо указывающий, что генеалогия от него переходит к тому, кто из «поясницы 'Алū»; и, во-вторых, цитируется Пророк, который фактически подтверждает, что 'Алū занимает по отно-

шению к пророку Муḥаммаду такое же место, какое Хāрӯн занимал по отношению к пророку Мӯсā[1].

### *2. Происхождение от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа*

Распространяющие ислам воины/правители/святые идентифицированы в качестве потомков Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа (ум. в 81/700 г. или вскоре после этой даты), сына халифа ʻАлӣ от женщины из ḥанафитского племени. Потомки Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа (это имя подвергается существенному искажению, как в популярной форме, так и в богословской традиции, в которых оно чаще всего встречается в форме «Муḥаммад Ḥанафӣйа» или просто «Муḥаммад Ḥанафӣ»), таким образом, являются ʻАлӣдами, но формально не саййидами, хотя они происходят от ʻАлӣ, но не через дочь Пророка – Фāṭиму[2]. Рассказ начинается с генеалогии, идущей от Муḥаммада

[1] Оба эти заявления являются двусмысленными. Первое может быть воспринято как подтверждение перехода генеалогии от пророка Муḥаммада к ʻАлӣ в результате заключения брака ʻАлӣ с дочерью Пророка. Однако оно также может быть понято как определение всех потомков ʻАлӣ, даже тех, кто не родился от Фāṭимы, в качестве потомков Пророка. Хāрӯн тем временем, с одной стороны, был почитаемым в мусульманской традиции не только как помощник и сподвижник своего брата – пророка Мӯсā, но и как пророк со своим собственным правом. С другой стороны, его состояние немощи в условиях отсутствия пророка Мӯсā, упомянутое в кораническом сказании о золотом тельце, создает представление о разобщенности внутри той общины.

[2] О семье Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа см. статью Ф. Була: F. Buhl in *EI*[1], III, pp. 671-672, *EI*[2], VII, pp. 402-403; а также Б. Льюиса: B. Lewis. ʻAlids // *EI*[2], I, pp. 400-403, и статью В. Маделунга: W. Madelung. Kaysāniyya // *EI*[2], IV, pp. 836-838. См. также о развитии понятия «саййиды» в более широком контексте и его отношении к происхождению ʻАлидов: Kazuo Morimoto. The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th & 11th Century Middle East // *Oriente Moderno*, n.s., 18/2 (= "The Role of the *Sādāt/Ašrāf* in Muslim History and Civilization": Proceedings of the International Colloquium [Roma, 2–4/3/1998], ed. Biancamaria Scarcia Amoretti and Laura Bottini), pp. 541-570; а также статью того же автора: Kazuo Morimoto. A Preliminary Study on the Diffusion of the *Niqāba al-Ṭālibīyīn*: Towards an Understanding of the Early Dispersal of *Sayyids* // *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies*, ed. Hidemitsu Kuroki (London/New York/Bahrain: Kegan Paul, 2003; Islamic Area Studies, 4), pp. 3-42, там же ссылки на литературу.

ибн ал-Ханафийа вплоть до двух братьев и их дяди с отцовской стороны, которые являются предводителями похода, предпринятого в целях распространения ислама в некоторых частях Центральной Азии. В самом рассказе отмечается, что один из этих братьев был предком Аҳмада Йасавӣ, другой – предком Исмāʻӣла Ата. Таким образом, он связывает повествование и его генеалогическую структуру непосредственно с суфийской традицией Аҳмада Йасавӣ и с отцом Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, автора работы XIV века.

Причину и смысл приписывания происхождения от Муҳаммада ибн ал-Ханафийа к Аҳмаду Йасавӣ и Исмāʻӣлу Ата через Исҳāқа Бāба и его брата ʻАбд ал-Джалӣла нужно искать в контексте царившей в XIV в. обстановки, в которой такое утверждение было первоначально зафиксировано. Конечно, возможно, что генеалогия является просто подлинной, и, возможно, его фиксация, таким образом, не подразумевала никакого специального повода, однако генеалогии, приведенные в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, не могут быть подтверждены никаким другим более ранним источником по истории потомков Муҳаммада ибн ал-Ханафийа (об этом вопросе см. ниже). Кажется наиболее вероятным, что некоторые части генеалогии, по крайней мере, были построены ретроспективно, чтобы выдвинуть на первый план сакральность и религиозный авторитет Аҳмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата. Все же трудно судить, был ли Муҳаммад ибн ал-Ханафийа действительно ключевым лицом для генеалогии во время фиксации рассказа. Можно полагать, что «ключевые лица», значимые в XIV в. для подчеркивания авторитета и статуса Аҳмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата[3], сами были теми героями-распространителями ислама, биографии которых помещены во втором веке *хиджры*, а не Муҳаммад ибн ал-Ханафийа (или даже его отец ʻАлӣ), деятеля первого века *хиджры*.

Так как мы не располагаем достоверной формой ни одной из частей генеалогии, зафиксированной до работы Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа (XIV в.), тогда возможно, что именно он (или семейные традиции,

[3] Об общем феномене «увязки» легитимирующих генеалогий к устоявшимся арабским генеалогическим традициям (для обозначения этого явления предложен термин «генеалогический паразитизм»), см. недавнюю публикацию: Zoltán Szombathy. Genealogy in Medieval Muslim Societies // *Studia Islamica*, 95 (2002), pp. 5-35 (особенно pp. 31-34, касающиеся неарабских мусульманских контекстов).

которые перешли к нему соответственно от его отца и деда) был ответственен за то, что подтвердил генеалогическую связь между двумя более поздними святыми – Аḥмадом Йасавӣ, Исмāʻӣлом Ата и древними героями-распространителями ислама – Исḥāḳом Бāбом, ʻАбд ал-Джалӣлом, и что те герои-исламизаторы уже являлись ядром утвержденных генеалогических и/или повествовательных традиций, идентифицирующих их в качестве потомков Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа. Значение установления генеалогических связей между распространителями ислама и Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа могло бы тогда зависеть от условий VIII–XIV вв., когда впервые была установлена такая связь (то есть память о Муḥаммаде ибн ал-Ḥанафӣйа в определенное время и в определенном свете), но это тогда будет иметь мало общего с конкретным утверждением о том, что Йасавӣ и Исмāʻӣл Ата произошли именно от этих распространителей ислама. Другими словами, мы могли бы предположить, что Йасавӣ и Исмāʻӣл Ата по существу были соединены с распространителями ислама со стороны Исḥāḳа Ḵʷāджа или его непосредственных источников, однако объединение распространителей ислама с Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа было просто частью полученной традиции, и просто случайным шагом, предпринятым по отношению к религиозному или политическому моменту, обусловленному привязыванием святых XIII и XIV вв. к ранним героям-распространителям ислама.

Альтернативно мы могли бы доверять Исḥāḳу Ḵʷāджа или его непосредственным источникам со всей генеалогической разработкой и предполагать, что Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа был важной, пусть и не центральной фигурой в его плане легитимации Аḥмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата. Это заставило бы нас рассмотреть определенные параметры популярности и памяти о Муḥаммаде ибн ал-Ḥанафӣйа в XIV в. К сожалению, мы имеем очень мало информации для суждения о том, как память о Муḥаммаде ибн ал-Ḥанафӣйа разрабатывалась с течением времени в разных центрах с VIII по XIV век. И в отсутствии такого свидетельства в конце концов наиболее вероятным становится то, что действительно герои-распространители ислама были центральными фигурами в рассказе, когда он был принят или адаптирован Исḥāḳом Ḵʷāджа. В любом случае ясно, что по существу имеются три центра генеалогической важности в рассказе: 1) Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа; 2) распространяющее ислам поколение; 3) двое святых позднего времени. Другие колена в генеалогии,

например, между Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа и распространителями ислама или между распространителями ислама и святыми позднего времени являются просто именами, заполняющими пространство в генеалогии, без каких-либо существенных связанных с ними традиций, кроме их имен.

Трудность представляют обособление и изучение в контексте определенных исторических условий процесса формирования и развития популярности образа Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, особенно в период, последовавший сразу после первых веков ислама. Несомненно, что он был фигурой огромной популярности в Центральной Азии и в других частях мусульманского мира с самых ранних времен. Широкий набор исторических условий, в связи с которыми культивировалась память о нем, фактически мешает нам судить о том, что конкретно стало возможным толчком для выдвижения вопроса о происхождении от него (было ли утверждение о происхождении выдвинуто в качестве традиций, развитых вокруг героев-распространителей ислама или оно было сформулировано позже в связи с карьерой Аḥмада Йасавӣ и Исмā'ӣла Ата). Начнем с того, что Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа был воспринят в свое время в качестве главы семьи 'Алидов (несмотря на то что он не происходил от Фāṭимы, что было обязательным требованием для признания 'алида) после убийства ал-Ḥусайна в Карбалā в 61/681 г., а также он стал служить необходимым объединяющим началом, символом для выражения антиумаййадских чувств. Множество народных революционных движений, направленных против Халифата Умаййадов, начиная с восстания Муḫтāра ибн Абӣ 'Убайда в Кӯфе в 65-67/685-687 гг., были подняты от имени Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа во имя утверждения законного права, принадлежащего ему и его потомкам[4]. Восстания терпели неудачи,

[4] Пожалуй, самое лучшее описание этих групп дал М. Шарон: Sharon M. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State: Incubation of a Revolt.* Jerusalem: Magnes Press/Leiden: E. J. Brill, 1983, особенно на pp. 81-91, 103-140; см. также: Claude Cahen. Points de vue sur la 'Révolution abbâside' // *Revue historique*, 230 (Oct.-Dec. 1963), pp. 295-338 [особенно: pp. 303-319] (переиздано: Cahen C. *Les Peuples musulmans dans l'histoire medieval.* Damascus: Institut Français de Damas, 1977, pp. 105-160); Madelung, "Kaysāniyya". Сравните рассказ о движении Муḫтāра в старой (оригинал на немецком языке был издан в 1901 г.) работе Ю. Вельхаузена: Julius Well-

но они смогли породить ряд мусульманских сектантских движений, известных под названиями Кайса̄нӣйа или Ха̄шимӣйа (последнее название от имени Абӯ Ха̄шима, сына Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа)[5]. Позже авторы, писавшие в жанре доксографии, отнесли их в разряд радикальных групп (*ғула̄т*), однако эти движения имели явно исторические и семейные корни, а также проявляли целеустремленность по достижению политических и религиозных преимущественных прав ʻАлидов, чье происхождение теперь устанавливалось через Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа.

---

hausen. *The Religio-Political Factions in Early Islam* / tr. R. C. Ostle and S. M. Walzer. Amsterdam/Oxford: North-Holland Publishing Company/New York: American Elsevier, 1975, pp. 128-156.

[5] О Кайса̄нӣйа и революции Муḫта̄ра см. также: Jan-Olaf Blichfeldt. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1985, pp. 7-8, 105-128; Heinz Halm. *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*. Zurich/Munich: Artemis Verlag, 1982, pp. 43-83; W. Madelung. Shīʻa // *EI*[2], IX, pp. 420-424; *Вада̄д ал-Ḳа̄ḍӣ*. Ал-Кайса̄нӣйа фӣ-т-та'рӣḫ ва-л-адаб. Байрӯт: Да̄р аṣ-ṣаḳа̄фа, 1974; также работу этого же автора: The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya // *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15. bis 22. August 1974)*, ed. Albert Dietrich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 98), pp. 295-319; Leonardo Capezzone. Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'imāmiyya: il caso di Abū Ḫālid al-Kābulī // *Rivista degli Studi Orientali*, 66 (1992), pp. 1-14. О Кайса̄нӣйа и его ответвлениях, описанных в источниках, см.: *Прозоров С. М.* Филиация шиитских сект по «Фирак аш-ши'а» ал-Хасана б. Мусы ан-Наубахти (конец IX – начало X в. н.э.) // Ближний и Средний Восток (История, культура, источниковедение): Сборник статей в честь 70-летия профессора И. П. Петрушевского. Москва: Наука, ГРВЛ, 1968, сс. 102-118 [особенно сс. 104-107]; работу V/XI века: *Абӯ-л-Ма'а̄лӣ Муḥаммад ибн Ни'мат 'Алавӣ Фаḳӣḥ Балḫӣ*. Байа̄н ал-адӣа̄н / издатель Муḥаммад Таḳӣ Да̄ниш-пижӯх. Тихра̄н: Бунйа̄д-и мауḳӯфа̄т-и Дуктур Маḥмӯд Афша̄р Йаздӣ, 1376/1997, сс. 67, 106-113; из работ VI/XII в.: *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal by Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 1153)* / tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn. London: Kegan Paul International, 1984, pp. 22, 126-132; Paul E. Walker. An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-Two Erring Sects // *Mediaeval Isma'ili History and Thought* / ed. Farhad Daftary. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 161-177.

В то же самое время знаменательно, что харизма Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, выйдя за пределы движения ʻАлидов и их приверженцев, смогла мобилизовать другой существенный источник антиумаййадских чувств – недовольство *мавāлӣ*, новых мусульман из числа неарабов. *Мавāлӣ* участвовали в значительном количестве в движении Муḫтāра, который принимал их равноправными наравне с выходцами из арабских племен и родов. Другое антиумаййадское движение Мурджи'а, принципы которого позже посодействовали формированию богословско-правовой школы Ḥанафӣйа, хотя в то время открыто не ратовало за права ʻАлидов, однако также примкнуло в ряды защитников религиозных и политических прав *мавāлӣ*. Само Мурджи'а поднимало серьезные восстания против Умаййадов в первой половине VIII в., а также поддерживало равенство вновь принявших ислам с арабами-мусульманами. Оно, конечно, отличалось от учения Мурджи'а в форме самой ранней его кодификации. Неслучайно, что самая ранняя кодификация учения Мурджи'а была изложена в трактате, приписываемом сыну Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа.[6] ʻАббāсидское движение, извлекшее огромную выгоду из проʻалидских чувств и недовольства *мавāлӣ* для уничтожения власти

[6] О Мурджи'а см. в особенности: Wilferd Madelung. The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism // *Der Islam*, 59 (1982), pp. 32-39; статью этого же автора. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, New York: SUNY Press/Bibliotheca Persica, 1988, pp. 13-25 (обе с последующей литературой); Josef Van Ess. Das *Kitāb al-irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya // *Arabica*, 21 (1974), pp. 20-52; *его же*. al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya // *EI²*, *Supplement*, fasc. 5-6 (1982), pp. 357-358; *его же*. *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977 (Beiruter Texte und Studien, Band 14), pp. 1-12; Saleh Said Agha. A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution through Application // *Journal of Islamic Studies*, 8 (1997), pp. 1-42. См. также исследование Майкла Кука о ранней полемике, имевшей место в среде Мурджи'а: Michael Cook. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; см. недавнюю публикацию, подытожившую дискуссию вокруг настоящего авторства «Китāб ал-ирджā'» с комментариями на вопросы о легитимации вызовов семьи Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа: Patricia Crone and Fritz Zimmermann. *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 258-263.

Умаййадов, не только основывалось на организационных началах, положенных такими приверженцами Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, как мятежник Муḫта̄р и движение Ха̄шимӣйа, но также однозначно использовало ʻалидскую харизму Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа для легитимации своего правления. По крайней мере в течение первой четверти века своего правления династия ʻАббāсидов подчеркивала свое унаследованное лидерство среди ʻАлидов, полученное ими у Абӯ Ха̄шима, сына Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа[7].

Востребованность харизмы Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа со стороны сектантских движений, мурджиʼитов и ʻАббāсидов, также привлекательность его образа среди *мава̄лӣ* развивались по преимуществу в исламской среде, хотя он фигурировал также в доктринах ряда синкретичных народных движений, активных в Хорасане и Мавараннахре в течение второй половины VIII века. Эти народные движения проходили как в периферийных областях, так и за пределами регионов распространения ислама[8]. Эти движения (среди которых вос-

[7] О дискуссиях по научным проблемам про «завещание Абӯ Ха̄шима» и ранней ʻаббāсидской легитимации, см.: обзор источников и исследований по ʻАббāсидской революции в общем: R. Stephen Humphreys. *Islamic History: A Framework for Inquiry* / revised ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991, pp. 104-127 (особенно, pp. 124-126); о более подробной трактовке использования ʻАббāсидами наследия Муḫаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, см.: Cahen. Points de vue, pp. 319-325; особенно: Sharon, *Black Banners*, pp. 121 и далее (его обзор ранних интерпретаций, pp. 231-238). См. также комментарии Элтона Л. Даниэла: Elton L. Daniel. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979, pp. 27-29); Джейкоба Ласснера: Jacob Lassner. *The Shaping of ʻAbbāsid Rule*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980, pp. 9-10, 22, 25; его же. *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of ʻAbbāsid Apologetics*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1986; American Oriental Series, vol. 66, pp. 55-58, 123-124); C. Москати: S. Moscati. Il Testamento di Abū Hāshim // *Rivista degli Studi Orientali*, 27 (1952), pp. 28-46.

[8] По этим движениям самой полной описательной работой остается исследование Голама Хоссейна Садиги: Gholam Hossein Sadighi. *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses Modernes, 1938. См. также: Richard N. Frye. *The Golden Age of Persia*. London, 1975, pp. 126-148; Daniel, *Political and Social History of Khurasan*, pp. 90-92, 125-156; новое исследование: Patricia Crone. The Muqanna' narrative

стание ал-Муḳанна‘, проходившее в 775–783 гг., возможно, является самым известным), некоторые из которых были вдохновлены памятью об Абӯ Муслиме, пропагандисте VIII в. в пользу (и в конечном счете жертве) династии ‘Аббāсидов, часто обобщаются под названием «*ал-мубаййиḍа*» на арабском языке или «*сафӣд-джāмагāн*» на персидском языке (оба термина относятся к их отличительной белой одежде, противопоставленной черному цвету ‘Аббāсидов). Они были в конечном счете подавлены ‘Аббāсидами. Они, вероятно, опирались на апокалиптические ожидания Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, очевидно, распространенные в самом начале в сектантской среде Кайсāнӣйа и Хāшимӣйа. Однако некоторые из этих групп описаны в качестве более радикально еретических учений, появившихся при модернизации манихейской доктрины о духовной преемственности через цепь пророков, вместе с Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа, включенным в качестве связующего звена перед Абӯ Муслимом и, например, ал-Муḳанна‘[9].

Если выразиться кратко, то духовный мир вокруг Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа был сформирован в широком пространстве общественно-духовных кругов, начиная от основных направлений ислама до революционных движений, которые более поздними авторами отнесены как к правоверным исламским, так и к радикальным исламским направлениям. Таким образом, актуализация его наследия в XIV в. или в XX в. может свидетельствовать о самом общем благочестии, а его связь с темой исламизации можно вполне рассматривать без каких-либо конкретных сектантских значений[10]. Действительно,

---

in the *Tārīkhnāma*: Part I, Introduction, edition and translation // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, 73/2 (2010), pp. 157-177; Patricia Crone and Masoud Jafari Jazi. The Muqanna‘ narrative in the *Tārīkhnāma*: Part II, Commentary and analysis // *BSOAS*, 73/3 (2010), pp. 381-413.

[9] Цепь, приписываемая ал-Муḳанна‘, например, выглядит так: Āдам → Шӣṯ → Нӯḥ → Ибрāхӣм → Мӯсā → ‘Ӣсā → Муḥаммад → ‘Алӣ → Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа → Абӯ Муслим → ал-Муḳанна‘ (см.: Sadighi, *Mouvements*, pp. 168-169).

[10] По причине приблизительного совпадения по хронологии и общему имени также нет оснований предполагать, что личность «Исḥāḳа Бāба» из настоящего рассказа соответствует в чем-то или отражает историческую память об «Исḥāḳе Тюрке», который был предводителем одного из восстаний представителей «синкретических» учений в Центральной Азии в VIII в. (о его

неудивительно, что со столь известным в разнообразных традициях имиджем Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа в центральноазиатской культуре остался популярным народным героем, тесно ассоциированным лишь с одной темой исламизации и войн за веру[11]. Иногда он сам

движении, см. *The Fihrist of al-Nadīm* / tr. Bayard Dodge [New York: Columbia University Press, 1970], vol. 2, pp. 822-824). На самом деле рассказы об этих двух разных лицах относят их к почти диаметрально противоположным группам по происхождению и религиозным взглядам. В любом случае, очень сомнительно, чтобы «датирование» рассказом того похода на время составления нашего рассказа имело реальную хронологическую базу или историческую значимость.

[11] О версиях устной традиции, рассказывающих о подвигах Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, см. *Кастанье И.* Археологическия разведки в Бухарских владениях // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент; здесь и далее ПТКЛА), 21 (1915-16), сс. 26-42 [сс. 39-41]; *Илькин Б.* Поездка, совершенная с целью собрать сведения об Уджикенте (Ульджи-кент), о котором говорит г. В. В. Бартольд в своей книге «Туркестан в эпоху монгольскаго нашествия» (часть 2-я 1900 года, на стр. 170-171) // ПТКЛА, 5 (1900), сс. 152-156; *Мандельштам А. М. и Розенфельд А. З.* Калаи-Имлок и Калаи Джамхур в Каратегине и связанные с ними легенды // Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР, 1960; = Памяти Михаила Степановича Андреева: Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии), сс. 97-105; предания, недавно опубликованные: Ипак йўли афсоналари (жой номлари билан боғлиқ афсоналар) / издатель Маматқул Жўраев. Ташкент: Фан, 1993, сс. 51-52 (книга включает в себя также версию Кастанье), 53-54. См. также: Sigrid Kleinmichel. *Ḫalpa* in Choresm (Ḫʷārazm) und *ātin āyi* im Ferghanatal: Zur Geschichte des Lesens in Usbekistan im 20. Jahrhundert // *Anor*, No. 4. Berlin: Das Arabische Buch, 2000, особенно pp. 95, 298-299. Казахские предания о «Мухаммад Анафия» упомянуты в: *Мустафина Р. М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992, сс. 80-82, где, кстати, упоминается приписываемое ему погребение в окрестностях с. Созак. Туркменская устная версия, записанная в Йолӧтене в 1984 г., была недавно опубликована в: *Türkmen khalk dessanlarï*, tom II, ed. Akmukhammet Ashïrov (Ashgabat: Türkmenistan, 1993), сс. 73-139. Версия, зафиксированная в Крыму, была опубликована: V. V. Radlov. *Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme* (титул на русском языке: «Образцы народной литературы северных тюркских племен»), ch. VII (Die Mundarten der Krym/Наречия крымского полуострова). СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1896, сс. 39-40. Литография от 1904 г. стала основой недавнего сборника преданий о войнах Муḥаммада

бросается в качестве воина за веру в сражения для установления ислама в Центральной Азии, иногда он это делает при помощи своего отца ʿАлӣ, однако другие местные традиции его изображают предком распространителей ислама, как это имеет место в интересующем нас здесь рассказе[12]. Однако распространенность его образа не ограни-

ибн ал-Ҳанафӣйа, изданного под названием «Зуфунун қиссаси» / издатели Муҳаммад Амин-Ālимжӑн Жӯра ўғли и Нуриддин Муҳиддин ўғли. Ташкент: Абдулла Қӑдирий нӑмидаги Халқ мерӑси нашриёти, 1993. Рукописные версии преданий о «Муҳаммад Ҳанафӣйа» чаще всего под названием «Джангнӑма-йи Имӑм Муҳаммад Ҳанафӣйа» хранятся во многих коллекциях в Центральной Азии и остальных странах. Предположительно некоторые из этих версий будут использованы в предстоящем исследовании, обещанном Жаном Кальмаром в его новой статье: Jean Calmard. Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan // *Boukhara-la-Noble* (= *Cahiers d'Asie centrale*, 5-6 [1998]), pp. 201-220. Святые места, связанные с Муҳаммадом ибн ал-Ҳанафӣйа, в особенности известны в нескольких частях современного Туркменистана. См.: *Хайытов А., Тувакбаева М.* «Кераматлы» йерлер хакында // Атеистик тербиянинг проблемалары. Ашгабат: Ылым, 1981, сс. 29-89 [сс. 57-58, 83-84]; *Атаев Т.* «Кераматлы» йерлере зыярат эдилмегининг социал-психологик себаблери ве олары йенгип гечмегинг йоллары. Ашгабат: Ылым, 1989, с. 27; сравните со святыми местами, известными под его именем в остальных частях Центральной Азии: J. Castagné. Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan // *L'Ethnographie*, 46 (1951), pp. 46-124 [pp. 100-102]. Путеводитель по святым местам ʿАлӣ ибн Абӣ Бакра ал-Харавӣ (ум. в 611/1215 г.) упоминает святое место Муҳаммада ибн ал-Ҳанафӣйа на острове «Ҳӑрак», что находится в Персидском заливе, однако сам автор подтверждает, что настоящая могила этого лица в его время находилась в аṭ-Ṭā'ифе, см.: *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: 'Alī ibn Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-Ishārāt ilā Ma'rifat al-Ziyārāt* / перевод Josef W. Meri. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004, pp. 208-209.

[12] См., например, А. Муминов (*Муминов А.* Исхидж-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. Москва: Восточная литература, 2001, сс. 45-46; статья перепечатана: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под редакцией С. М. Прозорова. Том I. Москва: Восточная литература, 2006, с. 164) идентифицировал одно святое место в горах Тянь-Шань в Кыргызстане с распространителем ислама, воином-святым, который был потомком Муҳаммада ибн ал-Ҳанафӣйа и предком локальных групп ᵡᵛӑджа. Возможно, отражающей искаженные версии рассказа об Исҳӑқе Бӑбе является легенда о трех братьях, происходящих от

чивается только Центральной Азией. Как хорошо известно, он фигурировал в качестве героя (и мстителя за Ḥусайна) в популярных рассказах начиная с периода Сефевидов в Иране[13]. Однако, возможно, самая близкая параллель (вне Центральной Азии) к его роли в генеалогических традициях вокруг Аḥмада Йасавӣ может быть найдена в преданиях о Сāлāре Мас'ӯде Ġāзӣ, индийском святом воине/мученике (ум. в 424/1033 г.?), который, как утверждают, также был потомком Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа. Он происходил от его сына по имени «'Абд ал-Маннāн» через семь колен. То есть в рассматриваемом здесь рассказе это имя принадлежит сыну Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, который, в свою очередь, был отцом Баṭṭāла Ġāзӣ[14].

---

Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, которые основали различные города в Центральной Азии не путем завоеваний, а просто ездой верхом на верблюде, пока тот сам не останавливался, или оседанием в какой-то местности (общий агиографический мотив). Она зафиксирована А. И. Шевяковым: *Шевяков А. И.* Культовый фольклор на Шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути: очерки истории и культуры. Ташкент, 1990, сс. 126-147 [сс. 133-134].

[13] См. Jean Calmard. Popular Literature under the Safavids // *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period* / ed. Andrew J. Newman. Leiden: Brill, 2003, pp. 315-339 [pp. 323-324].

[14] См. Tahir Mahmood. The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality // *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance* / ed. Christian W. Troll. Delhi: Oxford University Press, 1989, pp. 24-43 [pp. 26-27]; об этом святом см. также: Kerrin Gräfin Schwerin. Heiligenverehrung im indischen Islam: Die Legende des Märtyrers Sālār Mas'ūd Ġāzī // *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 126 (1976), pp. 319-335, где однако, генеалогическая связь с Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа не упоминается. Герой Сāлāр Мас'ӯд вдохновил литературные торжества, прежде всего, в «Мир'āт-и Мас'ӯдӣ», написанном в XVII в. индийским суфием 'Абд ар-Раḥмāном Чиштӣ (более известным в качестве автора агиографического сборника «Мир'āт ал-асрāр», завершенного в 1065/1655 г.); рукопись British Library, Or. 1837/I, лл. 5[6]-112[a], описана: Charles Rieu, ed., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, vol. III (London: British Museum, 1883), p. 1029. Согласно этой работе (лл. 8[6]-9[a]), у Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа было двое сыновей, 'Абд ал-Маннāн и 'Абд ал-Фаттāḥ; Ḵʷāджа Аḥмад Йасавӣ из Туркестана происходил от 'Абд ал-Фаттāḥа, а Сāлāр Мас'ӯд, «светоч Хиндӯстāна», происходил от 'Абд ал-Маннāна (здесь не упоминается Саййид Баṭṭāл Ġāзӣ); генеалогия выглядит таким образом (с прибавлением титула

### 3. От Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа к поколению распространителей ислама

Один из отличительных признаков настоящего рассказа состоит в его обращении в самом начале к более ранним попыткам распространения ислама, предпринятым в одном случае со стороны потомка Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, а в остальных случаях – со стороны некоторых известных исторических личностей, связанных с темой исламизации. Первый случай упомянут в качестве повествования, описывающего поколения, идущие от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа вплоть до Исḥāḳа Бāба. Концентрация внимания на тему исламизации и войн за веру очевидна с самого начала. Рассказ начинается с того, что Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа имел двух сыновей. Один из них – ʻАбд ал-Маннāн был отцом «Баṭṭāла Ġāзӣ», «который вел священную войну против христиан Рӯма». Ясно, что это обращение к легендарному распространителю ислама-герою традиций Малой Азии Саййиду Баṭṭāлу Ġāзӣ[15], который также знаменит в Централь-

---

«Ġāзӣ», приложенного к имени каждого лица): Сāлāр Масʻӯд ← Сāлāр Сāхӯ ← Ṭāхир ← Ṭаййиб ← Муḥаммад ← ʻУмар ← Малик-Āṣаф ← Раṭл ← ʻАбд ал-Маннāн ← Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа. Основная часть работы рассказывает о походе отца Сāлāра Масʻӯда в сторону Индии и усилия отца, сына, предпринятые в распространении ислама в тамошних местах. Мать Сāлāра Масʻӯда идентифицирована в качестве сестры Сулṭāна Маḥмӯда из Ġазны (который здесь описан в качестве потомка Ḥусайна ибн ʻАлӣ). Повествование этого автора свидетельствует о его знакомстве с традицией о сакральной генеалогии Аḥмада Йасавӣ в форме, очень похожей с рассматриваемым здесь рассказом, а также оно повышает вероятность того, что генеалогические знания и история об исламизации, связанные с Йасавӣ, фактически вдохновили параллельную разработку истории о сакральной генеалогии и исламизации, сосредоточенной на Сāлāре Масʻӯде; если так, то мы бы имели бы индийский эквивалент той роли, которая была предназначена для рассказа в Западной Сибири, представленного в приложении Альфридом Бустановым. Перевод «Мир'āт-и Масʻӯдӣ» на английский язык в форме пересказа дан в: H. M. Elliot, *The History of India, as told by its own Historians; The Muhammadan Period*, ed. from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot ... by Professor John Dowson, 8 vols. (London: Trübner, 1867-77), vol. 2, pp. 513-549; рассматриваемое здесь генеалогическое повествование, однако, сюда не включено.

[15] О Саййиде Баṭṭāле Ġāзӣ см.: M. Canard. al-Baṭṭāl // *EI*², I, pp. 1102-1103; Pertev N. Boratav. Battâl // *İA*, II, pp. 344-351; ранние исследования: Georg Jacob. Seyyid Gazi // *Zeitschrift für Assyriologie*, 26 (1912), pp. 240-248; H.

ной Азии[16]. Однако в этом пункте рассказ быстро переходит к потомкам ʻАбд ал-Фаттāḥа, другого сына Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа. Линия этого другого сына излагается кратко, без приведения подробностей про его сына и внука: ʻАбд ал-Фаттāḥ → ʻАбд ал-Джалӣл → ʻАбд ал-Джаббāр → ʻАбд ал-Ḳаххāр. Последний имел двух сыновей: ʻАбд ар-Раḥмāн и ʻАбд ар-Раḥӣм. Из них первый был отцом двоих: Исḥāḳа Бāба, предка в десятом поколении Аḥмада Йасавӣ, и ʻАбд ал-Джалӣла – предка в 13-м поколении Исмāʻӣла Ата. Происхождение

---

Ethé. *Die Fahrten des Sajjid Battâl*. Leipzig, 1871; Georg Hüsing. *Beiträge zur Rostahmsage (Sajjid Baṭṭāl)*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913 (Mythologische Bibliothek, V. Band, Heft 3); Giampiero Bellingeri. Lapis, lapidazione e lapide di Seyyid Battal Gazi // *Rivista degli Studi Orientali*, 66 (1992), pp. 257-265, там же ссылки на литературу; Saim Sakaoğlu. Battal-nâme // *TDAYB 1992* [Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995], pp. 67-74; Hasan Köksal. *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984; и особенно введение к изданию: *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile*, ed. Yorgos Dedes, Part 1: Introduction and English Translation [Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996; Sources of Oriental Languages and Literatures, ed. Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, No. 33; Turkish Sources, XXX], pp. 1-84).

[16] Он является героем местных тюркских версий «Дāстāн-и Сайӣид Баṭṭāл Ġāзӣ» (сохранившихся в списках XIX в., например: *CBP* II, сс. 435-436, № описания 1863; VII, сс. 246-247, № описаний 5391-5394; Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР / под редакцией А. М. Мирзоева и А. Е. Бертельса. Том V. Душанбе: Дониш, 1974, сс. 289-291, № описаний 1784-1785; а также: Краткий каталог суфийских произведений, с. 159, № описаний 1689-1694; Zetterstéen. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, I [1930], p. 443, No. 641); см. также Sigrid Kleinmichel. Mittelasiatische *qiṣṣa* als Problem turkologischer Forschung // *Turkologie heute – Tradition und Perspektive: Materialen der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.-7. Oktober 1994* / ed. Nurettin Demir and Erika Taube. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998, pp. 151-170. Он был также в центре внимания повествований вокруг святых мест в Центральной Азии; см., например: *Мирхасилов С.* К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент: Фан, 1972, сс. 20-32 (сс. 22-24), о святом месте, известном как «Саидбаттолгози» в г. Чиназ, недалеко от реки Сырдарья к юго-западу от Ташкента.

этих двух святых от этих двух братьев подтверждено в этом пункте (а поздние списки «Названной» редакции приводят в этом месте генеалогию другой сакральной семьи – «Аулийā-йи Ḳарāҳāн», происходящей от их дяди) рассказа, однако примечательно (в отношении компилятивной природы рассказа), что оно больше не упоминается в самом рассказе. Хотя генеалогии Аҳмада Йасавī и Исмā'īла Ата находятся среди дополнительных текстов, приложенных к некоторым спискам работы Исҳāḳа Ҳ$^{в}$āджа, однако они оба никогда больше не упоминаются внутри текста самого рассказа. В любом случае, главными действующими лицами в последующей части рассказа являются двое сыновей 'Абд ар-Раҳмāна – Исҳāḳ Бāб и 'Абд ал-Джалīл, а также их дядя 'Абд ар-Раҳīм.

Стоит отметить, что ни одному из первых четырех лиц в этой генеалогии вслед за Муҳаммадом ибн ал-Ҳанафīйа не приписана видная роль или связь с распространением ислама или с войнами за веру (что контрастирует с описанием значения Баṭṭāл Ġāзī). Только в пятом поколении мы находим ту лестную характеристику потомков Муҳаммада ибн ал-Ҳанафīйа, что имеет очень важное значение для последующих поколений, идущих от этих трех героев, в деле распространения ислама и связано с утверждением права на лидерство, предназначенное для более поздних представителей этой генеалогии: рассказ утверждает, что 'Абд ар-Раҳмāн и 'Абд ар-Раҳīм были правителями соответственно «Шāма» и «Шāмāта». Несомненно, пришлось было приложить немало усилий для того, чтобы соотнести эти лица с такими обозначениями в Сирии для локализации их правления в той стране или хотя бы связать их с какой-то конкретным регионом. О неопределенности топонимов можно судить из комментария, данного в тексте рассказа, который сообщает, что Исҳāḳ Бāб унаследовал власть после смерти своего отца 'Абд ар-Раҳмāна. Затем, напоследок утверждается, что брат Исҳāḳа Бāба – 'Абд ал-Джалīл стал править «другой страной». Действительно, Шāм и Шāмāт больше нигде не упоминаются. Отсутствие ясности в вопросе о территории для властвования сыновей поразумевает, что существенным является только факт властвования, а не конкретный регион (страна на крайнем западе, расположенная вдалеке и подходящая в качестве отправной точки для совершения марша в Центральную Азию).

Как было отмечено выше, не имеется данных о существовании какой-либо из частей этой генеалогии до момента появления работы Исḥāḳа Ḫᵛāджа в XIV в., а сама генеалогия фактически дает целую серию вымышленных имен (то есть лица в ней названы «рабами» (‘абд) Бога, которые все друг от друга отличаются только одним элементом в своем имени, который взят для их наречения из числа 99 «прекрасных имен-эпитетов Аллāха» [*ал-асмā’ ал-ḥуснā*]. Верхом этих имен является классическая пара – ‘Абд ар-Раḥмāн и ‘Абд ар-Раḥīм). С другой стороны, мы должны иметь в виду, что XIV век – сравнительно ранняя дата в качестве времени фиксации данной генеалогии. Действительно, имеется независимое свидетельство конца XIV в., но не подлинности генеалогии, а того, что она потребовалась для легитимации происхождения от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафīйа.

Подтверждение того, что генеалогические материалы, напоминающие те, что зафиксированы в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа, были в широком обращении уже во второй половине XIV в., имеется в краткой арабоязычной работе того же периода. Эта работа дошла до нас по крайней мере в двух списках, один из которых был переписан в третьей четверти XV века. Работа недавно была обнаружена профессором Казуо Моримото (Университет Токио). Эта работа под названием «Китāб байāн ал-ад‘ийā» (К. Моримото перевел его как «Книга о самозванцах») составлена неким ‘Абдаллāхом ибн ‘Алī ибн Муḥаммадом (или ‘Абдаллāхом ибн Муḥаммадом) ибн Катīла ал-Ḥусайнī, вероятно, в 794/1391-92 году[17]. Древний список работы с XV в. хранится в Британской библиотеке (рукопись Or. 1406). «Китāб байāн ал-ад‘ийā» – одна из немногих работ, переписанных полностью в кратком, но прекрасном сборнике извлечений из генеалогических текстов. Этот сборник был составлен в качестве личной записной книжки извлечений в XV в. своеобразным специалистом по генеалогиям (*нассāба*), скорее действовавшим в ‘Ирāḳе, по имени

[17] Проф. Моримото предполагает, что автор может быть идентифицирован как знаток генеалогий по прозвищу (*лаḳаб*) ‘Алам ад-дīн, по происхождению из ‘Ирāḳа, однако поселившийся в Самарḳанде при Тимуре. Таким образом, он, возможно, находился в выгодном положении для доступа к генеалогическим знаниям Центральной Азии (устная информация проф. Моримото, со ссылкой на свою диссертацию на японском языке, сс. 531-532, 8 июня 2010 г.).

ʻАлӣ ибн Ḳāсим ибн Ḥамза ибн ʻАлӣ ибн Муḥсин ал-Ḥусайнӣ ал-Мӯсавӣ ан-Наджафӣ. Записная книжка, которая состоит из 48 листов и была, наиболее вероятно, собрана в первой половине 1460-х гг.[18], содержит приблизительно два десятка отдельных извлечений из различных работ, которые свидетельствуют, как утверждает К. Моримото, об остром интересе компилятора к изучению генеалогий для установления степени их обоснованности и подлинности[19]. Именно этот интерес к «генеалогическому контролю» (удачный термин К. Моримото) отражен в «Китāб байāн ал-ад'ийā» (рукопись Or. 1406, лл. 19[a]-28[б]). Работа включает в себя генеалогии лиц, которым статус сайиида приписывался, по мнению автора, ложно, а также объяснения со ссылкой на некоего авторитетного знатока генеалогий, почему претензии такого рода должны быть отклонены. Авторитетный источник, который здесь чаще всего цитируется, – «Тахẕӣб ал-ансāб ва-

[18] Описание рукописи и ее содержания см.: Kazuo Morimoto. The Notebook of a *Sayyid/Sharīf* Genealogist: Ms. British Library Or. 1406 // *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, vol. III, ed. Daniela Bredi, Leonardo Capezzone, Wasim Dahmash, and Lucia Rostagno. Rome: Edizioni Q/Sapienza-Università di Roma, Dipartimento di studi orientali, 2008), pp. 823-836 (со ссылками на более полно изложенные исследования на японском языке, включая диссертацию самого автора статьи, в которой исследование «Китāб байāн ал-ад'ийā», включая издание оригинального текста, занимают сс. 521-563); статья включает в себя текст описания рукописи, выполненного и изданного Ч. Рьё: Charles Rieu. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1884, pp. 326-327. См. также изучение рукописи со стороны К. Моримото: Morimoto. The Earliest ʻAlid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-Dynastic Claim to *Sayyid* Status // *Iranian Studies*, 43/4 (2010), pp. 447-469. Другой известный нам список «Китāб байāн ал-ад'ийā» (рукопись XIX в.) обнаружен в библиотеке Мадраса-йи ʻАлӣ-йи Сипахсāлāр (library of the Madrasa-yi ʻAlī-yi Sipahsālār [Muṭahharī]), рукопись № 2700, PP. 1-13. Авторы настоящего издания благодарны профессору К. Моримото за предоставление отрывков этой работы и за обеспечение нас копиями соответствующих листов рукописи и текста ее издания, взятых из его диссертации. Девин ДиУис смог кратко изучить список Британской библиотеки в мае 2011 года.

[19] См. комментарии: Morimoto. Notebook, pp. 834-835. Как отмечает автор статьи, другое извлечение внутри рукописи Or. 1406 включает в себя обсуждение ложных домогательств статуса сайиида, высказанных в своеобразной форме в Центральной Азии (т.е. в «Ḡазне, Ḵʷāразме и Нӣшāпӯре»).

нихāйат ал-а'ḳāб», составленный «знатоком генеалогий Шайḫом аш-Шарафом [ал-'Убайдилӣ]» в середине XI века. Другая авторитетная работа, на которую имеются здесь ссылки – «Китāб ал-мадждӣ фӣ ансāб аṭ-ṭāлибиййӣн», составлена в ту же самую эру Абӯ-л-Ḫасаном ал-'Умарӣ[20].

Здесь уместно привести из «Китāб байāн ал-ад'ийā» два раздела, следующие друг за другом[21]. Первый из них представляет генеалогию «аш-Шайḫа Ḫ$^{в}$āджа Аḥмада ал-Йасавӣ». Она является самой ранней известной фиксацией его генеалогии за пределами работы Исḫāḳа Ḫ$^{в}$āджа (фактически самая ранняя версия, если исходить из дат сохранившихся списков). Этот раздел сначала излагает генеалогию, а затем отрицает ее подлинность:

> Аḥмад Ḫ$^{в}$āджа ибн Ибрāхӣм Шайḫ ибн Ифтиḫāр Шайḫ ибн 'Умар Шайḫ ибн 'Усмāн Шайḫ ибн Ḫусайн Шайḫ ибн Исмā'ӣл Шайḫ ибн Мӯсā Шайḫ ибн Хāрӯн Шайḫ ибн Исḫāḳ Бāб ибн 'Абд ар-Раḥмāн ибн 'Абд ал-Ғаффāр ибн 'Абд ал-Джаббāр ибн 'Абд ал-Фаттāḫ[22] ибн Муḫаммад ибн 'Алӣ ибн Абӣ Ṭāлиб (да будет им мир!), известный как Ибн ал-Ḫанафӣйа. Однако Муḫаммад [ибн] ал-Ḫанафӣйа не имел никакого сына по имени 'Абд ал-Фаттāḫ,[23] по согласованному мнению знатоков. А далее мы упомянем детей Муḫаммада ибн ал-Ḫанафӣйа.

---

[20] Изучение этой и остальных ранних работ по 'алидским генеалогиям см.: Morimoto. Formation and Development, pp. 541-570 (особенно, p. 542, прим. 2).

[21] Они находятся в составе рукописи Or. 1406, л. 25$^{6}$; рукопись Sipahsālār, p. 5; критический текст находится внутри диссертации К. Моримото на сс. 545-546.

[22] Так в рукописи Sipahsālār; в тексте рукописи Or. 1406 это место читается как «'Абд ал-Ғаффāр», что однозначно является повторной ошибкой (из той критики, которая следует за этим местом, ясно, что под «'Абд ал-Фаттāḫом» подразумевался сын Муḫаммада ибн ал-Ḫанафӣйа).

[23] Так написано в рукописи Sipahsālār; рукопись Or. 1406 опускает выражение *«лайса ли-Муḫаммад ал-Ḫанафӣйа»* («не имеется у Муḫаммада ал-Ḫанафӣйа...»), однако подразумеваемое значение понятно из следующей ссылки в этом разделе, сделанной обратно к этому пункту и подтверждающей, что Муḫаммад ибн ал-Ḫанафӣйа не имел сына по имени 'Абд ал-Фаттāḫ.

Затем автор цитирует «Тахзӣб» Шайха аш-Шарафа в качестве доказательства того, что потомство Муҳаммада ибн ал-Ҳанафӣйа имеет продолжение только через четверых из числа его сыновей, поименно через Джа'фара, 'Алӣ, 'Ауна и Ибрāхӣма.

Следующий раздел дает вариант другой генеалогии, нашедшей свое отражение в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, а именно генеалогии дяди Исҳāқа Бāба – 'Абд ар-Раҳӣма. В отличие от генеалогии, данной для Аҳмада Йасавӣ, эта версия имеет более существенные отличия по сравнению с ее версией, представленной в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа. Заглавие этого раздела в рукописи Британской библиотеки читается как «Шайҳ Туркистāна Б.йāкā Ҳāн»[24]. Ясно, что рассматриваемое лицо может быть воспринято как Шайҳ, связанный с регионом «Туркистāн», однако расшифровка его имени проблематична. Переписчики обеих рукописей на самом деле написали это (дважды, каждый по одному разу) как «б.йāкā», но не может быть сомнений в том, что, делая это, они (или их предшественники в цепи переписчиков, которая вряд ли была длинной) неправильно прочитали «*лāм*» как «*алиф*», так что подразумеваемая форма является «бӣл. кā», то есть «Билгä Ҳāн». Это имя встречается в рассказе, находящемся в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа, но упоминается при весьма других обстоятельствах (имена в генеалогии в рукописи главным образом написаны без точек). Раздел сначала представляет генеалогию, а затем комментирует ее поддельный характер. На этот раз мы находим более длинное, точно атрибутированное, извлечение из другой работы, посвященной потомкам Муҳаммада ибн ал-Ҳанафӣйа.

Билгä Ҳāн ибн Ҳасан Ҳāн ибн 'Абд ал-Ҳāлиқ Ҳāн ибн (Нāйил Ҳāн ибн К.рāслāн Ҳāн[25] ибн) Қутлуғ[26] Арслāн Ҳāн ибн

[24] К. Моримото следует рукописи Sipahsālār, приняв чтение «Туркистāнӣ», и рассматривает его в качестве подразумевающейся *нисбы*. Можно принять это чтение, однако кажется более вероятным, что лицо, названое здесь, может быть воспринято как «Шайҳ Туркистāна».

[25] Первое из этих имен одного лица, которые вместе вдвоем появляются только в рукописи Sipahsālār, может быть прочитано как «Нāбӣл Ҳāн» или «Нāсил Ҳāн» (или с начальной буквой «*тā*'» вместо буквы «*нӯн*»).

[26] Рукопись Sipahsālār дает такое чтение. Оно не отмечено точками в рукописи Or. 1406, где слово по написанию имеет форму «*м.б.л.*'» (как в слове «*маблағ*»). «Қутлуғ» – более разумное чтение, однако Кабульская рукопись поддерживает чтение «Қаплығ Арслāн Ҳāн» для имени, которое примерно соответствует тому, что находится в генеалогической последовательности.

Қарā Арслāн Ха̄н (ибн) Аḥмад Ха̄н ибн Қарā Ха̄н ибн Илйāс Ха̄н ибн Исмā‘йл Ха̄н ибн Қылыч Арслāн Ха̄н ибн Қарā Ха̄н ибн Чаґры Тегин[27] ибн Манċӯр Ха̄мйр[28] ибн Аулийā Қарā Ха̄н ибн Арбӯз[29] Қарā Ха̄н ибн Қылыч Қарā Ха̄н ибн ‘Абд ар-Раḥйм ибн Қарā Буґрā Ха̄н[30] ибн ‘Абд ал-Ґаффāр ибн ‘Абд ал-Джаббāр ибн ‘Абд ал-Фаттāḥ, самозванный сын[31] Муḥаммада,

[27] В рукописи Or. 1406 второй элемент в этом сложном имени написан с одной точкой под первой буквой, предлагая чтение «*бӣкӣн*», однако форма четко дает очертания «*тӣкӣн*», то есть означает титул «тегин». Это чтение точнее в рукописи Sipahsālār (хотя возможно чтение «*нӣкӣн*»). Первое слово в рукописи Or. 1406 целиком написано без точек и может быть прочитано как «*дж.‘дӣ*» или «*ḫ.‘дӣ*», однако рукопись Sipahsālār пишет «*ṣ. ‘.д*», а затем следует «*бин*» (неправильно прочитана конечная буква «*йā’*», как и эта графема). Чтение в рукописи Sipahsālār действительно предпочтительнее, и К. Моримото, не без оснований, прочитал всю фразу как «*Ṣ. ‘д б. Нӣкӣн*». В данном случае, однако, несмотря на ясную букву «*дāл*», в большинстве своем без точек форма в рукописи Or. 1406 явно дает форму «*ч.ґ.рӣ тӣкӣн*», что означает имя «Чаґры Тегин» или «Чаґрā Тегин», встречающееся в рассказе из работы Исḥāқа Ха̄джа (и в сакральной истории Сайрāма).

[28] В рукописи Sipahsālār «*манċӯр ḫ.мӣн*»; в рукописи Or. 1406 первый элемент не снабжен точками и написан как «*м.н.ċӯ*», тут явная ошибка. Хотя второй элемент также не отмечен точками, но подставка (*марказ*) между буквами «*мӣм*» и «*рā’*» ясно показывает, предлагая чтение «*ḫ.мӣр*» и т.д. Чтение «*ḫ.мӣр*» соответствует форме, приведенной в работе Исḥāқа Ха̄джа, а имя «Манċӯр Ха̄мӣр» имеется в интересующем нас рассказе (см. «примечания») и в «сакральной» истории Сайрāма. К. Моримото здесь предположил «*Манċӯр дж.м.н.*», отметив свою неуверенность в чтении. Он был достаточно осторожен, отметив неопределенность в чтении имен в этом разделе работы, большинство из которых были явно незнакомы переписчикам. Они могут быть восстановлены – ранее только гипотетически во многих случаях – теперь только на основе генеалогического материала, представленного в настоящем исследовании.

[29] В рукописи Sipahsālār «*арӣд*»; в рукописи Or. 1406 без точек, однако на основе рассказа из состава работы Исḥāқа Ха̄джа его легко можно идентифицировать как «Арбӯз» (К. Моримото в примечании предложил форму «Арбӯр», но в критическом тексте остановил свой выбор на форме «*ар.й.д*»).

[30] Точки не проставлены, но в рукописи Or. 1406 эта форма (или «*қ.дā б.ґрā ḫāн*») вполне узнаваема; в рукописи Sipahsālār: «Қарā Буқрā Ха̄н».

[31] В рукописи Sipahsālār точно дано обозначение его статуса «самозванца», а в рукописи Or. 1406 слово записано над строкой красными чернилами.

известного как Ибн ал-Ḥанафӣйа, сына ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭӑлиб (да будет им мир!). Как было заявлено прежде, Муḥаммад (ибн) ал-Ḥанафӣйа не имел сына по имени ʻАбд ал-Фаттӑḥ. Эта генеалогия недостоверна и следует быть отклоненной [*хӑзӑ насаб бӑṭил мардӯд*].

В этом пункте автор распространяется на подробности после своего отвержения этой генеалогии, на сей раз цитируя «Китӑб ал-мадждӣ» в подтверждение того, что Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа имел всего 24 детей, без ʻАбд ал-Фаттӑḥа среди них[32]. Затем автор снова цитирует «Тахзӣб» Шайḥа аш-Шарафа в подтверждение того, что «потомство от детей Муḥаммада, сына предводителя правоверных (ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭӑлиба), в наше время идет от Джаʻфара, ʻАлӣ, ʻАуна и Ибрӑхӣма». Он, таким образом, отвергает истенность генеалогий, предъявленных как для «Билгӓ Ḫӑна», так и для Ḫʷӑджа Аḥмада Йасавӣ, не по причине того, что сын не идентифицируется с родоначальником, отождествляемым ими, и ʻАбд ал-Фаттӑḥ не был упомянут в качестве потомка Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, но также и потому, что к его удовлетворению было установлено, что потомки Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа в его время (то есть в конце XIV в., но со ссылкой на ситуацию XI в., описанную Шайḥом аш-Шарафом) отводились от него только через четырех его сыновей, указанных в авторитетных источниках.

---

[32] Автор перечисляет в общей сложности 23 детей (13 сыновей и 10 дочерей, однако по сравнению с рукописью Or. 1406 пропущены пятеро сыновей). Расхождение возникает из-за того, что, например, упоминается ʻАун Младший, однако ничего не говорится об ʻАуне Старшем (ранее исторические традиции, кстати, признавали в качестве сыновей Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа только Абӯ Хӑшима и ʻАлӣ). Рассказ в составе работы Исḥӑḳа Ḫʷӑджа не оставляет и тени сомнения в том, что генеалогия является подлинной, кроме одного случая, когда позднее один автор, кажется, был обеспокоен отсутствием ʻАбд ал-Фаттӑḥа среди известных ему сыновей Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа (как будет показано ниже, в XVIII в. составитель «Туḥфат ал-ансӑб-и ʻалавӣ», генеалогической работы, появившейся в качестве подражания рассказу, находящемуся в составе работы Исḥӑḳа Ḫʷӑджа, дает совершенно другую картину генеалогических отношений в этом пункте, очевидно, исправляя генеалогию, чтобы она соответствовала его восприятию о потомках Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа).

Такой же вывод был сделан, хотя в несколько иной манере, в анонимном персоязычном компендиуме генеалогических знаний, составленном в начале XV в., очевидно, в Центральной Азии, но, в любом случае, несомненно, под патронажем Тимуридов. Работа представляет собой генеалогические таблицы главных мусульманских династий (изложенные примерно в обратном хронологическом порядке), с уделением особого внимания правящим династиям в Центральной Азии и восточной части мусульманского мира, включая потомков Чингīз Ха̄на и Тимура)[33]. Рассматриваемая работа названа «ал-Фуṣӯл ас-сулṭа̄нӣйа фӣ-л-уṣӯл ал-инса̄нӣйа». Она сохранилась в единственном списке, который хранится в Санкт-Петербурге[34]. Работа включает в себя пространную главу об ʻАлидах (лл. $83^{б}$-$165^{б}$), включая короткий обзор потомков Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа (лл. $157^{б}$-$159^{б}$), без упоминания кого-нибудь из лиц, упомянутых в исследуемом здесь рассказе. Автор действительно настаивает на том, что Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа имел 14 сыновей, однако его потомство было немногочисленным[35], идущее только через одну-единственную

[33] Автор не называет себя в работе, однако профессор Моримото предлагает (в частной беседе с нами), что им является известный в конце XIV – начале XV в. специалист по генеалогиям (опять же, происходящий из ʻИра̄ḳа, однако также действовавший в Иране и Центральной Азии) Ибн ʻИнаба (ум. в 828/1424 г.), о котором см. B. Scarcia Amoretti. Ibn ʻInaba // *EI*², III, сс. 807-808; и Morimoto. Formation and Development, pp. 548 и сл., с дальнейшими ссылками на источники и литературу.

[34] Рукопись Института восточных рукописей РАН, С383, лл. $1^{б}$-$11^{б}$, $33^{а}$-$165^{б}$, переписана в Самарḳанде в 983/1575-76 г., была приложена к списку известного сочинения «Низа̄м ат-тава̄рӣḫ» На̄ṣир ад-дӣна Байда̄вӣ (конец XIII века). См. ее описание: *Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения. Вып. 3: Исторические сочинения / Под ред. О. Ф. Акимушкина. Москва: Наука, ГРВЛ, 1975, сс. 42-46, № 222 (мы должны поблагодарить д-ра Эврима Бинбаша [Evrim Binbaş] за предоставление части копии этой рукописи).

[35] Рукопись С383, л. $157^{б}$: *ӯра̄ чаха̄рдах пасар бӯда-анд ва насл-и ӯ андак-анд*. Количество сыновей соответствует цифре, указанной в «Китāб ал-маджди» и «Китāб байа̄н ал-ад'ийа̄» (в случае прибавления нами туда ʻАуна Старшего), которые упоминают 14 сыновей и десятерых дочерей. Источники, использованные этим автором, совершенно не поддаются идентификации, хотя в этой главе автор цитирует (несколько раз, лл. $158^{а}$, $158^{б}$,

семью, распространившуюся от него (в Кӯфе) по всему ʻИра̄к̣-и ʻАрабу и Х̣иджа̄зу, а также через немногочисленных потомков, известных в таких городах востока мусульманского мира, как Шӣра̄з и Исфаха̄н (л. 157[б]). Он также заявляет, что все потомки Мух̣аммада ибн ал-Х̣анафӣйа произошли только от двух сыновей из числа его потомства – ʻАлӣ и Джаʻфара (л. 158[а]), не упоминания ʻАбд ал-Манна̄на или ʻАбд ал-Фатта̄х̣а.

В отличие от «Китаб байа̄н ал-адʻийа̄» сочинение не акцентирует внимание на ложном характере претензий на происхождение от Мух̣аммада ибн ал-Х̣анафӣйа, которые не проходят через упомянутых им сыновей, сильно и открыто не осуждает генеалогии типа тех, что были приведены в отношении Ах̣мада Йасавӣ или «Билгä Х̣а̄на». Однако оно приводит те же положения, подчеркивая, что Мух̣аммад ибн ал-Х̣анафӣйа имел только ограниченное число сыновей, через которых его потомки стали известными «сегодня». Таким образом, ни одно из сочинений не может быть взято за основу в качестве прочного доказательства поддельности генеалогии, которая находится в центре внимания интересующего нас здесь рассказа. Сочинение эпохи Тимуридов может учитываться как свидетельство престижа, связанного с именем Мух̣аммада ибн ал-Х̣анафӣйа в Центральной Азии вскоре после написания работы Исх̣а̄к̣а Х̣[в]а̄джа, а также как показатель существовавшей гибкости в отношении интерпретации его наследия, представленной генеалогическим древом с двенадцатью анонимными сыновьями. Кроме того, «Китаб байа̄н ал-адʻийа̄» предоставляет важные данные, не упомянутые в работе эпохи Тимуридов. Оно приводит четкие и конкретные данные о хождении уже в конце XIV в. генеалогий, схожих с той, которая представлена в рассказе об Исх̣а̄к̣е Ба̄бе, сохранившемся в работе Исх̣а̄к̣а Х̣[в]а̄джа. С другой стороны, конечно, установление циркуляции этих генеалогий только в контексте осуждения их обоснованности препятствует восприятию этой ранней работы как подтверждение генеалогии благодаря ранней дате ее обращения.

Также важно иметь в виду, что раньше этих работ было составлено «Китаб байа̄н ал-адʻийа̄» – через полвека после той вероятной

---

159[а]) «нашего Шайх̣а» Абӯ Наср̣а Бух̣а̄рӣ, имя, относящееся к автору сочинения X в. «Сирр ас-силсила ал-ʻалавийа» (о нем см. Morimoto. Formation and Development, особенно pp. 545-547).

даты, когда была составлена работа Исḥāḳа Ḵᵛāджа. При этом остается открытым вопрос о возможности того, что текст, непосредственно связанный с ней, послужил источником для двух разделов в «Китāб байāн ал-ад‘ийā». Несоответствия в изложении родословной Билгä Ḵāна усложняют проблему, но нельзя исключать некий устный или письменный источник, прямо или косвенно опирающийся на работу Исḥāḳа Ḵᵛāджа как основу для генеалогической компиляции. В конечном счете возникает более интересный вопрос, должны или не должны генеалогии, зафиксированные в «Китāб байāн ал-ад‘ийā», рассматриваться как подтверждение: 1) более широкой циркуляции самой работы Исḥāḳа Ḵᵛāджа и ее использования в конце VIII/XIV в. автором «Китāб байāн ал-ад‘ийā»; 2) независимой циркуляции текста, извлеченного из работы Исḥāḳа Ḵᵛāджа; или 3) отдельной циркуляции самостоятельных генеалогий, схожих, если не идентичных, генеалогиям Аḥмада Йасавī и Билгä Ḵāна, имевшимся в ту же самую эпоху. В последнем случае мы могли бы предположить, что те независимые генеалогии, возможно, были скомпилированы раньше, чем работа Исḥāḳа Ḵᵛāджа, и послужили для нее источником (или были приспособлены Исḥāḳом Ḵᵛāджа для целей его сочинения).

Один ключ в этом отношении может лежать в различиях между ранними поколениями, зафиксированными в двух разделах из «Китāб байāн ал-ад‘ийā». В разделе об Аḥмаде Йасавī первые четыре поколения после Муḥаммада ибн ал-Ḥанафīйа приведены в такой форме (в обратном порядке): ‘Абд ар-Раḥмāн ← ‘Абд ал-Ġаффāр ← ‘Абд ал-Джаббāр ← ‘Абд ал-Фаттāḥ ← Муḥаммад ибн ал-Ḥанафīйа. В разделе о Билгä Ḵāне первые пять поколений представлены следующим образом: ‘Абд ар-Раḥīм ← Ḳарā Буġрā Ḵāн ← ‘Абд ал-Ġаффāр ← ‘Абд ал-Джаббāр ← ‘Абд ал-Фаттāḥ ← Муḥаммад ибн ал-Ḥанафīйа. Последняя версия, таким образом, вводит «Ḳарā Буġрā Ḵāна» в состав генеалогии, делая неясными отношения между ‘Абд ар-Раḥīмом и ‘Абд ар-Раḥмāном (мы знаем из исследуемого здесь рассказа как братьев). Данные этого сообщения не предполагают, что представленные генеалогии должны совпадать или принадлежать общему рассказу. Таким образом, нет никакой причины ожидать, чтобы они рассматривали ‘Абд ар-Раḥīма и ‘Абд ар-Раḥмāна родными братьями. Их несоответствие может означать, что сама работа Исḥāḳа Ḵᵛāджа не была непосредственным источником, к которому прибегал составитель «Китāб байāн ал-ад‘ийā». И в действительности

сам рассказ, в котором открыто названы эти родственные связи, не был присоединен к генеалогии, которую использовал составитель. С другой стороны, составитель или промежуточный источник, возможно, просто исказил генеалогию из текста, близко связанного с работой Исḥāḳа Ḫʷāджа из-за небрежности или неверной интерпретации. В последнем случае может иметь значение, что в генеалогии, данной для Билгä Ḫāна в «Китāб байāн ал-ад'ийā», имени 'Абд ар-Раḥīма предшествуют и за ним следуют имена, напоминающие, что были приняты в интересующем нас здесь рассказе из работы Исḥāḳа Ḫʷāджа: его «отец» – «Ḳарā Буғрā Ḫāн», а его «сын» – «Ḳылыч Ḳарā Ḫāн»; первое имя, включающее в себя элементы, напоминающие части первого имени 'Абд ар-Раḥīма, принятого им (когда он правил в Кāшғаре) – «Арығлық Тафғāч Буғрā Ḳарā Ḫāн» и второе имя точно как второе имя, принятое 'Абд ар-Раḥīмом (когда он прибыл в «Кӯдбāлығ»).

Иначе говоря, кроме этих имен и с одним существенным исключением, генеалогия Билгä Ḫāна, данная в «Китāб байāн ал-ад'ийā», весьма схожа с той, что дана в работе Исḥāḳа Ḫʷāджа, в именительном падеже. Незначительные исключения составляют очевидное различие в прежнем источнике единственного имени «Ḳылыч Арслāн Ḳарā Ḫāн», обнаруженного во втором источнике («Ḳылыч Арслāн Ḫāн ибн Ḳарā Ḫāн», последний – сын Чағры Тегина), и добавления другого имени «Ḳарā Ḫāн», отсутствующего в работе Исḥāḳа Ḫʷāджа, после Илйāса Ḫāна. Такие несоответствия вполне понятны, учитывая неясность «границ» между именами, титулами (и многочисленными «Ḳарā Ḫāнами») и возможных неясностей, вызванных выходом генеалогии из контекста рассказа (то есть одно лицо обозначено двумя или более именами в различных местах, что, скорее всего, первоначально было способом для облегчения идентификации различных лиц). Главное исключение появляется сразу перед именем Билгä Ḫāна: там, где работа Исḥāḳа Ḫʷāджа его делает сыном «Ḳаплыға Арслāна Ḫāна» (первый элемент имени легко мог бы интерпретироваться как «Ḳутлуғ»), «Китāб байāн ал-ад'ийā» вставляет четыре поколения между этими двумя лицами (или только два в чтении рукописи Or. 1406). Неясно, откуда эти имена были взяты, или они появились в результате искажения рассказа, сохранившегося

в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа[36]. Однако можно предположить, что особое положение генеалогии и рассказа в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа, связанных с ʻАбд ар-Раḥӣмом – второстепенным лицом по отношению к линиям, ведущим к двум святым, занимающим центральное место в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа, то есть к отцу автора, Исмāʻӣлу Ата, и Аḥмаду Йасавӣ, представленных в качестве потомков брата ʻАбд ар-Раḥӣма, ʻАбд ар-Раḥмāна, может свидетельствовать о более ранней циркуляции материала, относящегося к генеалогии ʻАбд ар-Раḥӣма (он, по содержанию рассказа, был известной политической фигурой на пространстве от Кāшḡара до Ṭараāза, вплоть до Сайрāма). Как раз этим материалом (или промежуточным источником) пользовался Исḥāḳ Ḫᵛāджа в качестве основы, куда могли бы быть пересажены генеалогии его отца и Аḥмада Йасавӣ.

Ранние поколения после Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, как они приведены в двух разделах в «Китāб байāн ал-ад'ийā» (за исключением «внутреннего» несоответствия, отмеченного выше), обнаруживают два существенных различия по сравнению с версией, имеющейся в рассказе из работы Исḥāḳа Ḫᵛāджа: генеалогическая работа на арабском языке называет ʻАбд ар-Раḥмāна отцом ʻАбд ал-Ḡаффāра, в то время как работа Исḥāḳа Ḫᵛāджа называет его ʻАбд ал-Ḳаххāром. Также работа на арабском языке опускает ʻАбд ал-Джалӣла между ʻАбд ал-Фаттāḥом (сыном Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа) и его сыном ʻАбд ал-Джаббāром, как это дано в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа (пропуск последовал в генеалогии, данной вслед за рассказом в двух списках XIX в. «Названной» редакции работы Исḥāḳа Ḫᵛāджа). Что касается генеалогии от Исḥāḳа Бāба до Аḥмада Йасавӣ, то Кабульский список работы Исḥāḳа Ḫᵛāджа не включает ее, оставляя версию, данную в «Китāб байāн ал-ад'ийā» в качестве самой ранней известной фиксации генеалогии Йасавӣ. Несомненно, версия была кооптирована в работу Исḥāḳа Ḫᵛāджа, однако наш следующий за Кабульским ранний список датирован только концом XVII века. Также несколько остальных версий генеалогии Йасавӣ были зафиксированы в агиографических

[36] Имена, которые могли легко интерпретироваться как отражения (или источники) для таких имен: Ḥасан Ḫāн ← ʻАбд ал-Ḫāлиḳ Ḫāн ← Нāйил Ḫāн (?) ← К.рāслāн Ḫāн, не встречаются даже в поздних генеалогиях, опубликованных в томе 2 данного исследования (сс. 286-290, краткое изложение генеалогий, идущих от ʻАбд ар-Раḥӣма).

источниках (самая ранняя датируется XVI веком)[37]. Версия, данная в «Китāб байāн ал-ад'ийā», ни в коем случае не является необычной по сравнению с другими известными фиксациями генеалогии Йасавī, которые между собой отличаются в нескольких частностях (обычно только в пределах прибавляемых частиц или отдельных имен). Особое внимание в этой версии привлекает к себе присоединение титула «Шайḫ» к именам всех предков Йасавī после Исḥāḳа Бāба, что наводит на мысли о суфийском контексте для передачи этой версии (другие версии, известные с XVI–XVIII вв., не прилагают никаких титулов или прилагают разные титулы к разным лицам в этой генеалогии).

Итак, версии генеалогий, данных в «Китāб байāн ал-ад'ийā», являются неубедительными в качестве возможного источника или источников, доступных для его составителя. Это едва уменьшает их ценность или их явный интерес как фиксация генеалогий уже в конце XIV в., вскоре после версий, отраженных в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа. Важен сам факт циркуляции этих родословных в формах, мало отличающихся от представленных в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа (или, в случае с генеалогией, потомков Аḥмада Йасавī, фиксация самого раннего свидетельства). Все же факт о том, что генеалогии упомянуты в «Китāб байāн ал-ад'ийā» с целью их рассмотрения и отвержения, имеет, похоже, равный или больший интерес, поскольку подтверждается спорный характер генеалогий (и как они использовались) уже в пору их начальной фиксации. Противоречие, действительно, может быть самой существенной особенностью этих генеалогий, которые дали начало многочисленным «конкурирующим» версиям в XIX–

[37] См. версию XVI в.: Hazini, *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâc-ı bihâr (Yesevî Menâkıbnamesi)*, ed. Cihan Okuyucu (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1995), с. 32: 'Алī → Имāм Муḥаммад ал-Ḥанафī → 'Абд ал-Фаттāḥ → 'Абд ал-Ḳаххāр → 'Абд ар-Раḥмāн → Исḥāḳ Бāб → Хāрӯн → Му'мин → Мӯсā → Исмā'īл → Ḥасан → Ḥусайн → 'Уc̣мāн → 'Умар → Ифтиḫāр → Муḥаммад → Маḥмӯд → Маḥмӯд → Илйāс → Ибрāхīм → Ḫᵛāджа Аḥмад Йасавī (титул «Шайḫ» прилагается к каждому лицу в промежутке между Исḥāḳом Бāбом и Йасавī). Генеалогия, приведенная в рукописи конца XVII в. № 252, была показана выше в таблицах, представляющих генеалогические добавления вслед за оригинальным текстом рассказа. См. также для сравнения краткие изложения генеалогий потомков Исḥāḳа Бāба, извлеченных из поздних генеалогических текстов, в томе 2 настоящего исследования, сс. 278-285.

XX веках. Они сегодня снова используются в борьбе за идентичность и престиж. И они были, как показывает работа Исḥāḳa Ḫᵛāджа и «Китāб байāн ал-ад'ийā», подвержены как благоговейной защите, так и пренебрежительному неприятию уже в самой ранней стадии своего существования.

### 4. Обращение Исḥāḳа Бāба

Рассказ затем переходит к решению, принятому Исḥāḳом Бāбом, его братом 'Абд ал-Джалīлом и их дядей 'Абд ар-Раḥīмом, о ведении священной войны против христиан и магов Центральной Азии. Ее побудителем назван Исḥāḳ Бāб[38], который изображен как инициатор

[38] Значение термина «*бāб*» в составе имени Исḥāḳа Бāба и его отношение к термину «*бāбā*», также применяемому (иногда наравне с «*ата*») к именам святых в тюркоязычной среде, остаются неясными. Личность Бāб Мāчīна в йасавийских традициях упоминается уже в XIII в., и почти с той ранней эпохи мы имеем ссылку на использование термина «*бāбā*» среди «тӳркмен» для обращения к Шайḫу, известному как Бāбā Камāл Джандī (см. DeWeese. Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia // *Der Islam*, 71 [1994], pp. 58-94 [p. 68]). Текстовые ссылки на титул «*бāб*» в связи с другими святыми, известными из йасавийских традиций (например, Арслāн Бāб), появляются только в XV и XVI вв., уже чередуя с титулом «Бāбā» (например, Зангī Бāбā). Еще раньше, в XI в., мы имеем упоминание об одном суфи под именем «Бāб 'Умар» в Ферганской долине, упомянутом в «Кашф ал-маḥджӯб» Худжвīрī (ум. ок. 465/1072 г.). Худжвīрī, находясь в Ӯзганде, отправился в соседнее селение, чтобы увидеть этого Шайḫа (название селения встречается по-разному: Шалāтак, Салāтак, Аслāтак и т.д.; о Салāте в Ферганской долине, см. V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, tr. V. and T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth [4th ed., London: Luzac, 1977; E. J. W. Gibb Memorial Series, n.s., 5] здесь и далее: [Bartol'd, *Turkestan*], p. 156; и см. переизданную версию русского оригинала: *Бартольд В. В.* Сочинения. Том I. М.: Издательство восточной литературы, 1963], с. 212). Рассказ также отмечает, что «они называют всех дервишей этой страны «Бāб» (*ва хамма дарвīшāн-и āн дийāр-рā бāб ḫвананд*), предлагая, что «титул» действительно прилагался к религиозным деятелям, и что он, возможно, был местным термином, действовавшем в Фергане (см. *The Kashf al-Mahjúb: The Oldest Persian Treatise on Sufiism by 'Alí b. 'Uthmán al-Jullábí al-Hujwírí*, tr. Reynold A. Nicholson [New Edition, London: Luzac and Company, 1936, repr. 1976; E. J. W. Gibb Memorial Series, vol. XVII], pp. 234-235; ср. *Абӯ-л-Ḫасан 'Алī ибн 'Уṣмāн Худжвīрī*. Кашф ал-маḥджӯб / издатель Маḥмӯд 'Ābидī. Тихрāн:

всего рискованного предприятия, о котором повествует этот рассказ. Этот раздел краток, однако он выполняет несколько важных задач в конструкции рассказа: он связывает усилия трех родственников с более ранними попытками распространения ислама в различных регионах Центральной Азии через пересказ в такой эффективной форме, демонстрируя, что преемственность поколений обязывает их продолжать борьбу; он упоминает конечные цели их похода в географическом плане; и он обозначает врагов ислама, которые должны быть побеждены или разбиты.

Поднятие вопроса о более ранних попытках исламизации в Центральной Азии предпринимается со стороны Исḥāḳа Бāба (сына ʻАбд ар-Раḥмāна). Он начинается с того, что Исḥāḳ Бāб обращается к примеру другого ʻАбд ар-Раḥмāна, который является сыном прославленного полководца Ḫāлида ибн Валīда (известного военного деятеля во времена ранних арабских завоеваний). Он, как передает рассказ, повел 12 000 сподвижников (*ṣaḥāба*) Пророка (люди, которые встречались непосредственно с Пророком) против христиан страны Ӯзганд, что располагалась в Ферганской долине. Последняя часть представляет интерес, поскольку обзор походов Исḥāḳа Бāба, по утверждению ислама, в Центральной Азии начинается не с набегов на Марв или другое место в Ḫурāсāне, или даже на Буḫāру или Самарḳанд (поскольку любой исторически обоснованный рассказ должен был бы начаться именно так), а в Ферганскую долину, упоминая точно

---

Сурӯш, 1387/2008, с. 351). Очевидно, то самое же лицо упомянуто несколько позже ʻАбдаллāхом Анṣāрī (ум. в 481/1089 г.), который называет его «Бāб Фарḡāнī» (*ʻAбдаллāх Анṣāрī*. Ṭабаḳāт аṣ-ṣӯфīйа / издатель Муḥаммад Сарвар Маулā'ӣ. Тегеран: Интишāрāт-и Тӯс, 1362/1983, с. 589). Это возможно, так как Хамид Алгар предлагает (H. Algar. Bāb // *EIr*, III, p. 278, отметив пример Бāбā ʻУмара и других), что титул «бāб» является просто «локализованным вариантом "*бāбā*"». Тем не менее этот термин, по-видимому, использовался наряду с остальными титулами как имя собственное в документах II/VIII в. из Хорасана (см. Geoffrey Khan, *Arabic Documents from Early Islamic Khurasan* [London: The Nour Foundation/Azimuth Editions, 2007], pp. 20-24, 31-33, 39, 114-123, о Бāбе ибн Беке, брате Мӣра ибн Бека, из Бāмийāна, из семьи, упомянутой в документах от 145-158/762-775 гг.), предлагая, что оно может иметь другое происхождение, и что имя «Исḥāḳ Бāб», возможно, свидетельствует о другой политической или религиозной роли, которая, к сожалению, остается неясной.

город Ӯзганд. Рассказ, таким образом, просто обходит долговременную борьбу за Ҳурāсāн и главные городские центры Мавараннахра, которой отличаются ранние арабские набеги в Центральную Азию. Рассказ, в конце концов, возвращается к упоминанию Самарқанда. Однако приоритет, отданный Ӯзганду, означает, что традиция, отраженная в этом рассказе, возможно, сформировалась в контексте Қарāҳāнидского государства и выдающегося значения Ӯзганда в качестве главного центра Қарāҳāнидов в течение XII века[39].

Трудность представляет «датировка» похода ʻАбд ар-Раҳмāна при халифате Абӯ Бакра (то есть в 632-634 гг.), потому что ему было, по сведениям источников, всего 18 лет, когда он принял участие в победоносной битве своего отца против византийцев в Йармӯке в 636 году. Известность к нему фактически пришла позже, при Муʻāвийа, который, однако, казнил его в 46/666 году[40]. Аналогично трудно переместить карьеру ʻАбд ар-Раҳмāна, которая была сделана в Сирии, в Центральную Азию (или в Йемен, впрочем). Рассказ может просто отражать его причастность к ранним арабским походам в Анатолию, когда тот находился на службе у Муʻāвийа, но, в любом случае, становится ясным, что в данном случае нет никакой взаимосвязи между рассказом, приписанным Исҳāқу Бāбу, и известной историей этой личности. То, что вся традиция была искажена, вероятно, стало последствием этого похода, как отмечено Исҳāқом Бāбом, который объявляет, что «они» (очевидно, означающее ʻАбд ар-Раҳмāна ибн Ҳāлида ибн Валīда и его 12 000 воинов из числа сподвижников) пали мучениками «в Йемене».

Во-вторых, Исҳāқ Бāб вспоминает, что во время халифата ʻАлī Қуṣам ибн ʻАббāс и Муҳаммад ʻАбд ал-Джалīл повели 30 000 человек из числа следующего поколения – последователей (*табиʻūн*) – и до-

[39] Об Ӯзганде при Қарāҳāнидах см. недавнюю статью В. Д. Горячевой: Valentina D. Goriatcheva. À propos de deux capitales du kaghanat karakhanide // *Cahiers d'Asie centrale*, No. 9 (= *Études Karakhanides* [Tashkent/Aix-en-Provence: Édisud, 2001]), pp. 91-114 [pp. 104-110].

[40] О его смерти, см.: *The History of al-Ṭabarī (Taʼrīkh al-rusul waʼl-mulūk)* [Bibliotheca Persica], XVIII, *Between the Civil Wars: The Caliphate of Muʻāwiyah*, tr. Michael G. Morony (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 88-89; сравните: H. A. R. Gibb. ʻAbd al-Raḥmān b. Khālid b. al-Walīd // *EI*², I, p. 85.

стигли не только Ӯзганда в Фергане, но также Чāча и Исфӣджāба, таким образом, передвигаясь в северном направлении из Ферганской долины сначала к Ташкенту, затем дальше на север к городу, известному как Исфӣджāб или Сайрāм. Поразительно, здесь акцент снова делается на Ӯзганде, который превращен в пункт отправления к Ташкенту и Исфӣджāбу, что определенно означает уже региональную сосредоточенность всего рассказа. Далее он еще раз отходит даже от хорошо известных легендарных повествований о завоевании Центральной Азии, в которых Қуṣам ибн ʻАббāс связан почти исключительно с Самарқандом. Последний город включен для большей убедительности, правда, туда Қуṣам прибывает прямо из расположенных на севере городов Ташкента и Исфӣджāба. Итак, рассказ возвращается к основному руслу истории, подтверждая мученичество Қуṣама в Самарқанде (где его святое место, известное как Шāх-и Зинда, было популярным объектом паломничества по крайней мере с конца XII века)[41].

Личность Муḥаммада ʻАбд ал-Джалӣла здесь трудно идентифицировать на основе исторической связи с Қуṣамом ибн ʻАббāсом. Однако его имя может отражать искаженную форму имени «Муḥаммад ибн Джарӣр», присвоенного в работе Джамāла Қаршӣ (начало XIV в.) в качестве предводителя похода в Ферганскую долину при халифате ʻУṣмāна[42]. То, что войны за веру во главе с «Муḥаммадом ибн Джарӣром» были, в свою очередь, в центре литературной работы, чувствуется по циклу легендарных рассказов, записанных в конце XIX века. Они имеют определенное сходство с рассказом, сосредото-

[41] О Қуṣаме см. C. E. Bosworth. Ḳutham b. al-ʻAbbās // *EI*², V, p. 551. Главный «классический» рассказ о роли Қуṣама в завоевании Самарқанда появляется в сакральной истории и путеводителе по святым местам этого города в персоязычном сочинении «Қандӣйа», составленном не ранее XVI века (см. Қандӣйа / издатель Ӣрадж Афшāр. Тегеран: Китāбḫāна-йи Ṭахӯрӣ, 1334/1955, сс. 17-32. Рассказ о Қуṣаме отводит важную роль в установлении ислама в Самарқанде сыну – в этом случае, «Муḥаммад» – Ḫāлида ибн Валӣда). Однако святое место Қуṣама признавалось хорошо известным объектом к монгольской эпохе и упоминается уже в путеводителе по святым местам ʻАлӣ ибн Абӣ Бакра ал-Харавӣ (ум. в 611/1215 г.; см. Meri, tr., *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage*, p. 266).

[42] См. Bartol'd, *Turkestan*, p. 160; Бартольд В. В. Сочинения, т. I, с. 216; отмечено в: DeWeese. Yasavian Legends, p. 13.

ченным вокруг Исḥāḳа Бāба, не только по стилю, но также по локализации событий в Ферганской долине, а также по «персонажу» рассказа, сподвижника героя, также идентифицированного здесь как Ḳуṣам ибн ʻАббāс (эти два рассказа объединяет даже имя главного врага исламизации, как будет показано ниже). В этих рассказах «Ḳуṣам ибн ʻАббāс» сопровождает «Шāха Джарӣра» во время священной войны в Ферганской долине. Когда их войско в 2 700 воинов было перебито, эти двое бегут: Ḳуṣам доходит до Самарḳанда и остается там, а Шāх Джарӣр добирается до Мадӣны[43]. Неясно, должна ли восприниматься циркуляция этих рассказов в XIX в. как свидетельство независимости их оригинала от цикла рассказов об Исḥāḳе Бāбе (или их возможное использование в качестве источника при компилировании интересующего нас здесь рассказа)? Мы склонны полагать, что история Шāха Джарӣра скорее отражает локальную параллель цикла рассказов об Исḥāḳе Бāбе ближе по дате к XIX в., чем к XIV веку.

Независимо от некоторых идентификаций, обобщающая последовательность, которая обеспечивает «хронологию» повествования, представляет также интерес: воины за веру при халифате Абӯ Бакра идентифицированы как поколение сподвижников, которые знали пророка Муḥаммада лично (*аṣḥāб*); те, кто пошел с Ḳуṣамом при халифате ʻАлӣ, идентифицированы в качестве последователей (*тāби ʻӣн*), которые знали сподвижников (но не самого Пророка). Рассказ, тем не менее, выдвигает на первый план пять фигур из числа следующего поколения – последователей (*таба ʻ ат-тāби ʻӣн*) в составе войск Исḥāḳа Бāба.

В географической карте призыва Исḥāḳа Бāба к предполагаемому походу несколько важных моментов привлекают к себе внимания. Прежде всего, форма топонима, используемого для Ташкентского региона, представляет интерес, поскольку эту область обычно называют «Шāш», следуя арабскому написанию первоначальной формы «Чāч»[44]. Форма Чāч, кажется, выходит из употребления доволь-

[43] См. *Брянов А.* О следах древняго города Казана в Ферганской области // ПТКЛА, 4 (1897), Приложение к протоколу № 4, сс. 142-148; тюркский текст легенды под названием «Сведения о древнем городе Казанд (Ферг. обл.)», следует на сс. 148-152, вместе с арабскими текстами двух надгробных надписей (от 663/1265 и 667/1269 гг.), добавленных на с. 153.

[44] Barthold W. and Bosworth C. E. Tashkent // *EI*², X, pp. 348-349.

но рано. Неясно, должно ли использование ранней формы (Чāч) в этом рассказе восприниматься как свидетельство сохранения более старой формы в местном пользовании дольше после ее вытеснения в письменных источниках формой «Шāш» или как осознанный архаизм. Что касается Исфӣджāба, то этот известный город (его название в арабографичных источниках встречается в формах «Исфӣджāб» и «Исбӣджāб») присутствует в центральноазиатской истории с VIII в. и далее. Два обозначения города, с помощью которых к нему обращаются в данном рассказе – Исфӣджāб и Сайрāм, упомянуты вместе уже во второй половине XI века[45]. Хотя применение двух названий в такой форме не должно обязательно означать старину традиций, однако переход в рамках одного рассказа от обращения к названию «Исфӣджāб» в начальном повествовании о более ранних походах к употреблению названия «Сайрāм» позже в изложении генеалогии ʻАбд ар-Раḫӣма может стать существенным фактом и свидетельствовать, по крайней мере, о вероятности использования различных «источников» для разных частей рассказа, как в нашем случае.

Наконец, в общем плане интерес представляет идентификация неприятелей, которые были встречены в Центральной Азии распространителями ислама. Неприятели в ходе первого похода, упомянутого Исḥāḳом Бāбом, идентифицированы как христиане. Неприятели во время второго похода идентифицированы как христиане и маги (используются привычные термины *тарсā* и *мӯḡ*). Особый интерес представляет изменение, которое происходит в рассказе при определении главных врагов ислама по их принадлежности к разным конфессиям. Враги, против которых Исḥāḳ Бāб призывает своих родственников вести войну в целях распространения ислама, снова становятся «магами и христианами», однако в первом сражении, в которое трое распространителей ислама-героев настоящего рассказа вовлечены в Ӯзганде,

[45] Эти имена, а также обозначение «Мадӣнат ал-байḍā», упомянуты в «Дӣвāн луḡāт ат-турк» («Компендиуме тюркских диалектов») Маḥмӯда Кāшḡарӣ (вторая половина XI в.), см. Maḥmūd al-Kāšγarī, *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk*, ed. and tr. Robert Dankoff, in collaboration with James Kelly [Cambridge: Harvard University Printing Office, 1982-1985; Sources of Oriental Languages and Literatures, 7; Turkish Sources, VII], II, p. 241; *Маḥмӯд ал-Кāшḡарӣ*. Дӣвāн луḡāт ат-турк / перевод З.-А. М. Ауэзовой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005, с. 874, № 5516.

враги идентифицированы как исключительно маги. В дальнейшем, однако, за исключением краткого подведения итога деятельности Исḫāḳа Бāба, которое предшествует переходу рассказа к его младшему брату ʻАбд ал-Джалīлу (см. ниже), где маги и христиане упомянуты вместе, все конкретные враги трех святых-воинов идентифицированы как христиане (не только правители, но и их войска однозначно идентифицированы как христиане): ʻАбд ар-Раḥīм побеждает правителя-христианина в Кāшḡаре; Исḫāḳ Бāб борется с христианами Сайрāма, включая их правителя, который защищает свою веру словом и делом. Затем он борется с остальными христианами под началом того же предводителя в Сӯлḫāне. Что касается ʻАбд ал-Джалīла, то он погибает, борясь с двумя правителями-христианами (открыто названными так, несмотря на схожесть имени одного из них на буддийское), которые, в конце концов, были схвачены и казнены Исḫāḳом Бāбом.

Не ясно, какие выводы можно сделать из такой «расстановки» врагов распространителей ислама. По всей вероятности, она не может быть воспринята как исторический факт или как отражение исторических событий, действительно имевших место в контексте религиозного ландшафта II/VIII в., в котором помещены походы наших святых-распространителей ислама[46]. Да, действительно существовали зороастрийские и христианские общины в различных частях Центральной Азии, также как и манихейские и буддийские, в эпоху начала арабских завоеваний, однако, вряд ли «маги» преобладали в качестве врагов ислама в «историческом» описании главных религиозных препятствий для исламизации в ту эпоху. При рассмотрении этого спорного вопроса скорее мы можем предположить, что: 1) термины «маги» и «христиане» могут означать просто общих врагов ислама, использованные почти как синомимы, без существенных «конкретных» значений (здесь образ христианства получился массивным в результате показа более широкой парадигмы разоблачительной последовательности, чем реальных региональных сил); 2) либо употребление терминов могло отражать многочисленные источники, использованные при составлении рассказа,

[46] О христианстве среди тюрков в Центральной Азии в эту эпоху, см. недавнюю работу: Mark Dickens. Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks // *Journal of the Royal Asiatic Society, Series 3*, 20 (2010), pp. 117-139, с дальнейшими ссылками.

часть которых выделяла магов в качестве врагов, а другая – христиан; 3) либо кажущееся непропорциональное могущество врагов, идентифицированных как христиане, могло отражать беспокойства XIII и XIV вв., когда, несомненно, рассказ был составлен, поскольку монгольское правление и возвышение новообращенных христиан среди монгольской элиты поспособствовали росту опасений среди центральноазиатских мусульман по поводу нового возвышения значения христиан в регионе. Эти тревоги могли быть вызваны двумя факторами – местными христианскими сообществами (как в рассказе Джӯзджа̄нӣ о христианских группах в Буха̣ра̄, которые использовали дружеские отношения монголов с ними во вред мусульманскому большинству[47]) и христианскими миссионерскими успехами в регионе (со стороны миссий францисканцев и папских инициатив среди монголов в дополнение к известным попыткам, предпринятым на территории Золотой Орды, достигших далекий населенный пункт Алмалыḳ в пределах Чагатайского *улуса* еще в 1330-х годах[48]).

Описав более ранние попытки в деле распространения ислама, Исха̄ḳ Ба̄б призывает своих родственников завершить дело распространения религии, изображая это дело в качестве обязательства, вытекающего из благосклонности Алла̄ха, оказанной им (через дарование им верной религии, лидерства и силы, также войск и оружия). Обязательство усилено, безоговорочно, единственным точным хронологическим индикатором рассказа: более ранние, незавершенные походы разворачивались «после» халифата Абӯ Бакра, при халифате ʻАлӣ, однако никакие точные даты для этих походов или правления этих халифов в самом рассказе не приводились. Заявление же Исха̄ḳа Ба̄ба о том, что «теперь» прошло 150 лет по *хиджре* (означающее по стандартному общему расчету, что прошло более чем столетие со времен халифата ʻАлӣ), кажется предназначенным для того, чтобы

[47] *Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia . . . by Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-ʻUmar-i-ʻUsmān*, tr. H. G. Raverty. Calcutta, 1881 (repr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970; здесь и далее: Jūzjānī, tr. Raverty), II, pp. 1289-1290.

[48] См. Henry Yule. *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices on China*, New ed., revised . . . by Henri Cordier. London: Hakluyt Society, 1913-1916, vol. 3, pp. 31-35.

создать впечатление о безотлагательности задачи по завершению утверждения ислама в этом регионе.

**5. Поход в Центральную Азию и первое сражение с неверными у Ӯзганда**

Призыв Исḥāḳа Бāба встретил одобрение его дяди, и эти трое родственников начали осмотр своих войск. Эпизод напоминает арену героической мобилизации войск (и предшествует маршруту, изложенному в эпическом стиле), однако количество войск под началом каждого из лиц отражает их старшинство (‘Абд ар-Раḥӣм, брат отца имеет 60 000 войск; его племянник, старший брат Исḥāḳ Бāб имеет 50 000; а младший брат, ‘Абд ал-Джалӣл имеет 40 000). Старшинство также отражено слегка в «лингвистическом этикете», переданном в рассказе через вопросы, заданные родственниками друг к другу.

Затем все трое начинают походное движение по маршруту, описанному в рассказе: марш начинается в Шāме, который здесь может действительно означать Сирию, хотя фактически он просто страна к западу от Иṣфахāна (предлагающий иранский фокус рассказа). Затем маршрут перемещается на север (что маловероятно), проходя от Иṣфахāна до Табрӣза, а затем поворачивает на восток к Мāзандарāну, и оттуда на Сараḵс. Отсюда маршрут становится более реалистичным (и разумным): действительно похоже, что он «исправляет» более ранние маршруты в обход центрального Мавараннахра: из Сараḵса они прибывают в Балḵ, затем, переправившись через Амӯ-Дарйā в Тирмиз̱, затем на север в Буḵāру, потом на восток в Самарḳанд, и, наконец, на северо-восток в Ферганскую долину и город Ӯзганд, который снова становится центром внимания в рассказе. Этот момент, как было уже отмечено, отражает особый интерес в этом городе, что, может быть, передает важное значение города в XII в. в эпоху Ḳарāḵāнидов (не называется, например, Ḵуджанд, упомянутый в ранних рассказах об арабских завоеваниях в качестве ключевого города Ферганской долины).

В этом пункте рассказ обращается к трем дополнительным «странам» в Ферганской долине: Ош (Ӯш), Бāб (постоянно обозначаемый в форме «Бāт») и Кāсāн. Возможно, они сведены вместе, чтобы показать их соотносимость с целостностью «центральной» части долины, где ислам был утвержден раньше, чем в отдаленных восточных

районах[49]. Не сообщая о конфликтах в этой местности, рассказ сразу вводит две ключевые фразы, использованные для передачи понятия «утверждение ислама» (*мусулмāнлыḳ ачылды, ислāм āшкāрā болды*). Никакое реальное противодействие исламизаторам не было встречено до Ӯзганда, города на дальневосточной границе Ферганской долины, рассматриваемого в качестве части страны тюрков и известного как главный центр Ферганы в ḳарāхāнидскую эру[50]. В рассказе, тем не менее, Ӯзганд идентифицирован как цитадель двух магов, которые обозначены особыми именами: Кāрвāн Басты и Аҳшбат или Аҳшӣт[51]. Трое родственников сразились с армиями двух магов, уничтожив многих из них, потеряв существенное количество мусульман. Потери приводятся в каждом случае с особым акцентом на большом количестве убитых врагов ислама и на дорогой цене, уплаченной за утверждение ислама.

Что касается самих имен, то второе из них – Аҳшӣт, кажется, отражает известный титул «иҳшӣд», который носили доисламские согдийские правители (хотя он связан в большей мере с областью Самарḳанда, чем с Ферганской долиной)[52]. Первое имя может содержать название местности, кроющееся за фразой «кāрвāн басты», переводимой буквально «он напал на караван» [или «караван напал на ...»]. Таким образом, оно может отражать искажение ссылки на город Кāрвāн в северной части Ферганской долины (или в своеобразной форме намекать на штурм этого города). Оба имени также взаимосвязаны, как имена одного или двоих неверных правителей в популярной устной истории, записанной в конце XIX в., и находятся все еще в обиходе, концентрируясь вокруг святых мест Ферганской долины (эти традиции были отмечены выше в связи с тем, что они оба объединяли Ḳуṣама ибн ʻАббāса и «Шāха Джарӣра»). Имя, обо-

[49] Об Оше (известный город на юго-восточном крае долины), Бāбе (или Пāп, расположенный на Сырдарье, ближе к центру долины) и Кāсāне (самый известный из городов Ферганской долины в VIII–IX вв.) см.: Bartol'd, *Turkestan*, pp. 156, 162-163; Сочинения, I, сс. 212-214, 218-219.

[50] См. Bartol'd, *Turkestan*, p. 157; Сочинения, I, с. 213.

[51] Форма «Аҳшбат» встречается в Кабульской рукописи, которую, однако, можно интерпретировать также как «Аҳшӣт». Рукописи 252, 3004 и 2851 дают чтение «Аҳшāб», а рукописи 3637, 11838, 11941 – «Аҳшӣт».

[52] См. Bartol'd, *Turkestan*, p. 163; Сочинения, I, с. 219.

значенное как Корван-бас-Акшит, присвоено главному врагу ислама в одном из рассказов, связанных со святыми местами в селении, известном как Сафӣд Булан (в отдаленной восточной части Ферганской долины, в современном Кыргызстане). Рассказ считает виновным упомянутого Корван-бас-Акшита в мученичестве 2700 мусульман во главе с Шāхом Джирраром, сын которого – Шах Фазил со временем завершил утверждение ислама в данном регионе[53]. Тюркский текст, записанный также в конце XIX в., использует имя Кāрвāн-баст сначала в отношении «племени» магов, а позже по отношению к предводителю того племени, который совместно с правителем города Кāсāн по имени Ахшӣт уничтожили 2700 мусульман во главе с Шāхом Джарӣром. Рассказ приводится в связи с легендой о возникновении этого известного святого места в восточной части Ферганской долины[54]. Здесь мы снова можем встретить свидетельство локализации персонажей из рассказа об Исḥāḳе Бāбе и возможного применения элементов этого рассказа в канонизации местного святого места, хотя мы не можем исключить совершенно раздельное и сложное формирование этих рассказов, а также весьма расходящиеся направления их эволюции.

### 6. Движение к Ташкенту и разделение войск

После своей победы в Ӯзганде трое родственников – подобно Ḳусаму и Муḥаммаду ʻАбд ал-Джалӣлу, действовавшими перед

---

[53] См. *Щербина-Крамаренко Н.* По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области, 4 (1896), Отдел IV, сс. 45-61 [с. 51]; ср. *Горячева В. Д., Настич В. Н.* Эпиграфические памятники Сафид-Булана XII-XIV вв. // Эпиграфика Востока, 22 (1984), сс. 61-72 [с. 71] и Castagné. Le culte des lieux saints, pp. 78-79.

[54] *Брянов.* О следах, сс. 142-153. В этом тексте, как уже отмечалось, Шāх Джарӣр прибывает для ведения священной войны вместе с Ḳусамом ибн ʻАббāсом, который остается в Самарḳанде, тогда как Шāх Джарӣр и другие уцелевшие от резни люди возвращаются в Мадӣну. За Шāха Джарӣра замуж была выдана дочь Кāрвāн-баста. Вместе с нею была отправлена чернокожая женщина в качестве ее служанки, которая позаботилась захоронить мусульман-мучеников, и, таким образом, она сама стала почитаться в качестве святой (за ее добрый поступок Бог превратил ее в белую женщину, откуда пошло название Сафӣд Булан [Белая Лосиха]).

ними, двигаются на север в сторону Чāча и Исфӣджāба. Эти два топонима упомянуты как одна единица, хотя из следующего рассказа становится ясно, что Ташкент – ключевой пункт: именно сюда Исḥāḳ Бāб назначает человека из поколения последователей по имени Шайḫ Бакр ад-дӣн Ḳаффāл для обучения населения Чāча «знанию и мудрости», и именно здесь трое родственников делят свои войска для последующих походов по расширению границ ислама. Имя учителя, оставленного в Ташкенте Исḥāḳом Бāбом, ясно означает известного шāфи'итского правоведа X в. Абӯ Бакра ал-Ḳаффāла аш-Шāшӣ, чья могила (известная просто как святое место «*ḥадрат-и имāм*» или «*хастимāм*») остается популярным объектом паломничества в Ташкенте[55]. Трудно объяснить форму имени, данного здесь как невероятный *лаḳаб* – «Бакр ад-дӣн»[56].

Раздел сил между тем впервые представлен с точки зрения основных направлений, в которые каждый из героев-распространителей ислама повели свои войска. 'Абд ар-Раḥӣм сначала направился в местность, названную здесь «Йетӣ-Канд». Оно означает «Семь Городов» и, несомненно, относится к региону Ферганской долины, названному в источниках X в. как Хафт-Дих. В переводе с персидского Хафт-Дих означает Семь Городов, что является эквивалентом тюркского выражения «Йетӣ-Канд». Этот регион до X в. не был завоеван мусульманами[57]. Из Ташкента он повел войска на юго-восток. Как рассказ прямо отмечает, он пошел, «распространяя ислам», однако

---

[55] См. *Прозоров С. М.* ал-Каффал // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, вып. 1. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» Российской Академии наук, 1998, сс. 45-47; перепечатана: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Том I, сс. 189-191.

[56] Одна версия «сакральной истории» и путеводителя по святым местам Сайрāма идентифицирует одного из лиц, похороненных там, некоего Ḳуṭб ад-дӣна Байдāвӣ, в качестве сына «Имāма Бакр-и Ḳаффāла» (DeWeese, Sacred History, p. 282).

[57] См. Bartol'd, *Turkestan*, pp. 155-156 (*Сочинения*, I, сс. 211-212) о регионе Хафт-Дих, находящемся в крайне восточной части Ферганской долины на верхней Сырдарье; ср. комментарии издателя: Minorsky, *Ḥudūd al-'Ālam, 'The Regions of the World,' A Persian Geography 372 A.H.–982 A.D.*, tr. V. Minorsky, 2nd ed., London: Luzac & Co., 1970, pp. 355-356.

не упоминаются конкретные сражения или другие результаты этого похода.

Исḫāḳ Бāб между тем повел войска на север от Ташкента в направлении города, названного далее Сайрāмом (а не Исфӣджāбом). К этому известному топониму приложены названия двух более неопределенных местностей, которые, кажется, указывают на область к северо-востоку от Сайрāма. Во-первых, это Ḳарғāлыḳ, то есть «место ворон», которое позже в рассказе идентифицировано как местность, в которой Исḫāḳ Бāб построил трехъярусную крепость. Однако ее название в более поздние времена стало неясным и поэтому было заменено или стало «интерпретироваться» как «Фаргана» (с которым это название имеет некоторое сходство в своей форме написания в арабском оригинале) в некоторых более поздних списках[58]. Во-вторых, Сӯлḫāн, название, написанное точно в самом древнем списке, однако его очевидная неизвестность породила разнообразие «интерпретаций», обнаруженных в более поздних списках (например, *сӯлḫāн*, *савāл-ḫāн*), переписанных тогда, когда топоним, несомненно, больше не был в обиходе. Ḳарғалыḳ упомянут в словаре XI в. Маḥмӯда Кāшғари как название крепости около города Ṭарāза[59]. Однако она, кажется, не упомянута в более поздних источниках. Что касается Сӯлḫāна, то этот топоним встречается в источниках XIII–XV веков[60].

---

[58] Кабульская рукопись дает наиболее правильные формы чтения этих топонимов. Рукописи 252, 3004, 2851 читают «Фарғāна» вместо «Ḳарғалыḳ». Незнание этого названия явно привело к странному объединению в одну группу Сайрāма (на севере от Ташкента) с Фарғāной (на юго-востоке). Чтение «Ḳарғāлыḳ» (*ḳ.р.ғāлӣḳ*) сохранилось, однако, в рукописях 3637, 11838, 11941, подтверждая случайную консервацию в рукописях XIX в. оригинальных форм, несмотря на сложный характер их редакции. Остальные деформации названия «Ḳарғалыḳ» будут показаны в дополнительных текстах, рассматриваемых ниже в главе V.

[59] Kāshghaṛī, *Compendium of the Turkic Dialects*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 386; Дӣвāн / перевод Ауэзовой, с. 481, № 3223; в рассказе подразумевается, что Ḳарғāлыḳ находится к северо-востоку от Сайрāма, очевидно, рядом с «Сӯлḫāном».

[60] Название «Сӯлḫāн» явно идентично той местности, которая у Ḫāфиẓ-и Абрӯ (начало XV в.) названа «*Сӯлḳāн*» (Зубдат ат-тавāрӣḫ / издатель Сайид Камāл Ḫадж Саййид-Джавāдӣ. Тегеран: Нашр-и Най/Сāзмāн-и Чāп ва Интишāрāт-и Визāрат-и Фарханг ва Иршāд-и Ислāмӣ, 1372/1993, II, с. 802);

Очевидно, он находится к северо-востоку от Сайрāма, на северном склоне гор Каратау.

Наконец, ʻАбд ал-Джалīл, как передается, пошел в направлении Барчына (*бāрджӣн*), города в нижнем течении Сырдарьи, известного в качестве топонима (часто как Барчынлыҕ или Барчынлыҕ-канд) в XIII–XIV веках[61]. Упоминание об этом городе (так же как упомина-

---

из его рассказа невозможно установить ее точное месторасположение, однако ясно, что она примерно лежала на пути из Моҕӯлистāна к середине долины Сырдарьи. *Нисбу* «Сӯлҳāнӣ» носил книжник, переписавший труд по ҳанафитской юриспруденции в 732/1331-32 г. в Ӯзганде, см.: История Казахстана в арабских источниках, III: извлечения из сочинений XII-XVI веков / Перевод А. К. Муминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2006, с. 194. Сӯлҳāн, вероятно, должен быть идентифицирован с местностью под названием «Суҕулҕан», расположенной вдоль маршрута между Таласской долиной и Сыҕнāқом, упомянутой в армянском рассказе середины XIII в., см. John Andrew Boyle. The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Möngke // *Central Asiatic Journal*, 9 (1964), pp. 175-189 [p. 184] (Бойл в дальнейшем идентифицирует местность с топонимом, написанным как «*ш.ҕ.л.джāн*», упомянутое у ал-Муқаддасӣ как название «приграничной заставы против кӣмāков» [ссылаясь на примечания Минорского к «Ҳудӯд ал-ʻālам», p. 306; ср. Bartol'd, *Turkestan*, p. 177; Сочинения, I, с. 235, чтение «Шаҕлджан»], и с местностью под названием «*сӯҕӯлҕāн-лӣқ*», упомянутой в «Ẓафар-нāма» Шараф ад-дӣна ʻАлӣ Йаздӣ [см. новую редакцию – *Шараф ад-дӣн ʻАлӣ Йаздӣ*. Ẓафар-нāма / издатель Саʻӣд Мӣр Муҳаммад Ҫādиқ и ʻАбд ал-Ҳусайн Навāʼӣ. Тегеран: Китāбҳāна, Мӯза ва Марказ-и Аснāд-и Маджлис-и Шӯрā-йи Ислāмӣ, 1387/2008, I, с. 623]). Топоним «Сӯлҳāн» был также передан надлежащим образом в Кабульской рукописи и рукописи 11838, написание слова в рукописи 252 можно интерпретировать как «*сӯл.джāн*», «*сӯб.ҳāн*» или «*сӯл.б.ҳāн*»; последнее можно читать как «*сӯлӣҳāн*», а рукописи 3004 и 2851 дают четкое чтение «*с.вāл.ҳāн*». Таким образом, название было неизвестным для переписчиков некоторых поздних списков. Как минимум один из них был явно склонен на основе наличия окончания «*ҳāн*» интерпретировать его как личное имя или больше титул, чем название местности (эта ошибка была повторена: DeWeese. Yasavian Legends, pp. 9-10). Этот топоним можно было сравнивать в его различных формах с названием Барсҳāн или Барсҕāн.

[61] Барчын (или версия этого названия) впервые упомянут в документе периода правления Ҳʷāразмшāха Текиша (567-596/1172-1200), см.: Heribert Horst. *Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Ḫōrazmšāhs (1038-1231): Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit*. Wiesbaden: Franz

ние Алмāлыḳа и Ḳайāлыḳа ниже) находится среди важных «внутренних» признаков, показывающих, что рассказ сформировался в течение XIII–XIV вв., в период монгольского правления. Остальная часть рассказа повествует более подробно и глубоко о походах, осуществленных во главе с каждым из героев-распространителей ислама в этих трех главных направлениях.

### 7. Поход и генеалогия ʻАбд ар-Раҳӣма

Войска ʻАбд ар-Раҳӣма пошли дальше, по рассказу, из Йетӣ-Канда в главный город бассейна Тарима и исторический центр государства Ḳарāҳāнидов – Кāшḡар, который находился под властью правителя-христианина. Его имя «Мӱнгӱзлӱк Буғрā Ҳāн»[62] кажется карикатурой на титулы, часто прилагаемые к правителям из династии Ḳарāҳāнидов. Элемент «*мӱнгӱзлӱк*», то есть «рогатый», не встречается в составе какого-нибудь известного титула, и должен восприниматься как эпитет правителя (то есть сам правитель описывается как носивший рожки, так как существование «рогатого верблюда» является маловероятным); дословный перевод дает «Рогатый Жеребец

Steiner Verlag, 1964, p. 122. Упоминания города в текстах можно ограничить источниками XIII – начала XIV в., см. ʻAla-ad-Din ʻAta-Malik Juvaini. *The History of the World-Conqueror,* tr. John Andrew Boyle (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958; repr. Seattle: University of Washington Press, 1997; здесь и далее: «Juvaynī, tr. Boyle»), pp. 83, 87, 93, 124; Boyle. Journey of Het'um, p. 184; Bartol'd, *Turkestan*, p. 179, n. 3 и p. 378, 414, 418; Сочинения, I, с. 236, прим. 5 и сс. 443, 482, 485; и исследование: *Бартольд*. К истории орошения Туркестана // Сочинения, III. Москва: Наука, 1965, сс. 227-230. Рукопись 3637 одна заменяет это неизвестное название местности на Māчӣн.

[62] Только списки «Неозаглавленной» редакции дают несколько иные формы для имени этого правителя: старейший список (рукопись 252) называет его Мӱнгӱзлӱк Буғрā Аḳ Ḳарāҳāн (Рогатый Верблюд-жеребец Белый Черный-Ҳāн), а два списка XIX в. (рукописи 3004, 2851) опускают Буғрā и называют его просто Рогатый Белый Черный-Ҳāн, в обоих случаях, скорее всего, отражая еще одну риторическую карикатуру. Эти же списки «Неозаглавленной» редакции добавляют, что христианское имя этого правителя было Йуханнāн (т. е. Джон), опять, без сомнения, общее имя, применяемое к христианину.

Верблюд Ҳāн», тогда как титул «Буғрā Ҳāн» является обычным в титулатуре династии Қарāҳāнидов[63].

Так или иначе, этот правитель и 60 000 христиан были убиты. Здесь разница в количестве потерь намного больше, чем в остальных упомянутых в рассказе сражениях, так как были убиты только 12 000 мусульман-мучеников. Результатом победы снова названо «распространение» ислама (*мусулмāнлық āшкāрā болды*). Однако затем рассказ переходит к длинной генеалогии правителей, происходивших от ʻАбд ар-Раҳӣма. Он сам правил в Кāшғаре в течение 30 лет и там, как рассказ передает, стал известен под другим именем, наиболее вероятная реконструкция которого – Арығлық Тафғāч Буғрā Қарāҳāн. Последние два элемента этого имени снова напоминают титулатуру, обычную среди правящих особ в среде Қарāҳāнидов. Первые два элемента остаются проблематичными. Первый, точно написанный как «*арығлық*» в двух самых древних списках (Кабульская рукопись и рукопись 252, отражающие обе редакции), в некоторых списках XIX в. был изменен (путем проставления одной точки) на «*азығлық*» («имеющий зубы»). Форма «*арығлық*», однако, кажется грамматически проблематичной, поскольку «*арығлық*» – имя существительное, означающее «чистота». Можно было ожидать, если титул предназначался для подчеркивания, что правитель – «чист», то тогда была бы использована просто форма прилагательного «*арығ*».

[63] Об известном явлении включения названий животных в титулатуру Қарāҳāнидов (например, Арслāн Ҳāн, Буғрā Ҳāн, Бӧри Тегин и др.) см. исследования Омеляна Прицака: Omeljan Pritsak. Die Karachaniden // *Der Islam*, 31 (1953-54), pp. 17-68; *его же*. Karachanidische Streitfragen, 1-4 // *Oriens*, 3 (1950), pp. 209-228; *его же*. Von den Karluk zu den Karachaniden // *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (*ZDMG*), 101 (1951), pp. 270-300; Peter B. Golden. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, pp. 214-216; и Е. А. Давидович: E. A. Davidovich. The Karakhanids // *History of Civilizations of Central Asia*, vol. IV, *The Age of Achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century*, Part One, *The historical, social and economic setting*. Paris: UNESCO Publishing, 1998, pp. 119-143 (p. 121). Из последних по времени исследований қарāҳāнидской истории и исламизации см.: Michal Biran, "Ilak-khanids," *Encyclopaedia Iranica*, XII (2004), pp. 621-628; D. G. Tor, "The Islamization of Central Asia in the Sāmānid Era and the Reshaping of the Muslim World," *BSOAS*, 72 (2009), pp. 279-299.

Второй элемент был в большей степени неправильно понят, так как он написан в большинстве списков в форме «*й.ғāч*», означающей «дерево» (формируя крайне странный смысл в тех списках, где этому элементу предшествует титул «имеющий зубы»). В древней Кабульской рукописи, однако, он читается как «*й.ф.ғāч*», которая должна, несомненно, восприниматься как ошибочно написанная форма (с исправлением, читая первую букву с двумя верхними точками, а не нижними) для известного имени Тафғāч (встречающееся также в формах «Табғāч» и «Тамғāч»)[64], тюркское название северного Китая и этнополитической группировки, который встречается в составе титулов нескольких қарāхāнидских правителей. Возможно, самый известный из них – Тавғāч Буғрā Хāн, который был патроном Йӯсуфа Хāҫҫа Хāджиба из Балāсāғӯна, автора тюркского сочинения «Қутадғу билиг», составленного около 1070 года[65]. Однако значительное число правителей династии Қарāхāнидов принимали титул «Табғāч Хāн» в течение XI в., включая тех, кто совмещал его с титулом

[64] Использование «*тā*'» в «оригинальном» тексте допускает это исправление, однако вряд ли возможна такая интерпретация, поскольку мусульманские источники XI–XIII вв., главным образом арабские, как правило, пишут рассматриваемый термин через эмфатическую букву «*ṭā*'», т.е. «*ṭамғāдж*» или «*ṭабғāдж*», хотя Кāшғарī использует «*тā*'» для обозначения этого термина (и пишет: «*тауғāдж*» через «*w*», здесь переданную трехточечной «*фā*'», которая отличалась от одноточечной «*фā*'», согласно Данкофф и Келли. Эти точки были добавлены в уникальную рукопись XIII в. редактором XIV века; см. Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 341/228 [и pp. 11, 14, 53, 55 об использовании и интерпретации «*фа*'»]; Дӣвāн / перевод Ауэзовой, с. 424, № 2649-2651), так поступает и автор «Қутадғу билиг» (см. Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*, tr. Robert Dankoff [Chicago: University of Chicago Press, 1983], p. 2), и учитывая тюркскую языковую среду рассказа, допущение формы «*тафғāдж*» на основе формы «*й.ф.ғāдж*» представляется вполне разумным. О термине «Табғач» см.: Golden, *Introduction to the History of the Turkic Peoples*, pp. 73-76.

[65] Особое сочетание титулов, видимо, упомянутых в рассказе – «Тафғāч Буғрā Қарā Хāн» – на самом деле повторено в стихотворном предисловии к «Қутадғу билиг», которое обращается к покровителю автора как «Тавғāч Қарā Буғрā, Хāн ҳāнов» (см. Dankoff, *Wisdom of Royal Glory*, p. 259; сравните исследование Данкоффа на p. 34).

«Буғрā»[66], и поэтому трудность представляет определение того, кто из них мог быть прообразом для титула того лица, которое в нашем рассказе идентифицировано героем-распространителем ислама ʻАбд ар-Раҳӣмом.

Независимо от установления точной формы его имени и конкретной идентификации, не может быть никакого сомнения в тенденции связывать происхождение ʻАбд ар-Раҳӣма с правителями династии Қарāҳāнидов. Поскольку враг ʻАбд ар-Раҳӣма – «Мӯнгӯзлӯк Буғрā Ҳāн» также отчетливо назван қарāҳāнидским титулом, то мы можем найти здесь также скрытое объяснение исламизации династии Қарāҳāнидов, сконцентрированное на показе завоевания и смещения немусульманского правителя со стороны властителя, прибывшего с «родины» ислама, а не «местного» обращения в ислам члена локальной династии.

Связь, проводимая здесь между ʻАбд ар-Раҳӣмом и первым мусульманским правителем Кāшғара и остальных владений Қарāҳāнидов, заявлена в максимально открытой форме, но совсем другим способом – в существенно усовершенствованных версиях рассматриваемого здесь рассказа, которые были в обращении, очевидно, среди семейных групп бассейна среднего течения Сырдарьи, связанных с городом Қарā Āсмāн (или Қараспан, расположен в Арысском районе Южно-Казахстанской области приблизительно в 50 км к западу, северо-западу от Шымкента). Эти рассказы, некоторые версии которых были изданы

[66] Особой известностью пользовался Ибрāхӣм ибн Наср, Ṭамғāч Буғрā Ҳāн, который доминировал в Мавараннахре в середине XI в. (см. Davidovich. Karakhanids, pp. 126-130). Однако «маршрут», прохождение которого приписывается «Тафғāч Буғрā Қарāҳāну» в рассказе, т. е. его движение из Кāшғара в Балāсāғӯн через регион Алмалықа и Қайāлықа в долине реки Или, предполагает раннюю фазу расширения государства Қарāҳāнидов во второй половине X века. Про остальных носителей титула «Ṭамғāч» или «Тавғāч» Ҳāн см. исследования В. В. Бартольда: *Turkestan*, pp. 254-322 (Сочинения, I, сс. 315-385); Davidovich. Karakhanids, pp. 119-143; Peter B. Golden. The Karakhanids and Early Islam // *The Cambridge History of Early Inner Asia* / ed. Denis Sinor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 343-370; Boris D. Kotchnev. La chronologie et la généalogie des Karakhanides du point de vue de la numismatique // *Cahiers d'Asie centrale*, No. 9 (= *Études Karakhanides* [Tashkent/Aix-en-Provence: Édisud, 2001]), pp. 49-75.

уже в конце XIX в.,[67] открыто идентифицируют ʻАбд ар-Раḥӣма с

[67] Одна версия, составленная неким Имӑм-джӑном (названным только как бывший кази села «Сарӣӑм» в Чимкентском уезде), была опубликована с переводом на русский язык В. А. Каллауром, вместе с независимой генеалогией «Қарӑҳӑн», подготовленной Қӑдӣ Муллӑ ʻАбдуллӑхом Юнусовым «на основе исторических книг» (она появилась в виде оригинального текста, без перевода) в: ПТКЛА 2 (1897), Приложения к протоколу от 29 августа 1897 г., сс. 13-16. Схожий, но более полный текст был опубликован под заголовком «Родословная Карахана, патрона гор. Аулията» в ПТКЛА, 4 (1899), сс. 87-91 (по-видимому, Каллаур был ответственен и за это, но здесь нет никаких указаний на то, кто разработал текст или где он был разработан). Оба текста были опубликованы в связи с интересом Каллаура, проявленным к двум святым местам в окрестностях города Ṭарӑза. Первое из них – знаменитая гробница «Қарӑ-ҳӑна», известного как «Аулийӑ Ата» (название, под которым Ṭарӑз стал известен в XVIII–XIX вв., на русском языке «Аулие-Ата»), а второе – располагающееся рядом святое место «ʻӐ'иша-бӣбӣ». Оба эти имена фигурируют в рассказе и его генеалогических разработках. Каллаур упомянул *мазӑр* Қарӑ-ҳӑна и легенду о нем в своей статье «Древния местности Аулияатинскаго уезда на старом караванном пути из Тараза (Таласа) в Восточный Туркестан», подготовленной для публикации в ПТКЛА, 2 (1897), в Приложениях к протоколу от 5 мая 1897 г., сс. 1-9 [с. 3]. На самой сессии письмо от Каллаура было зачитано, в котором он повторил свое исследование гробницы Қарӑ-ҳӑна. К нему был добавлен обзор народных преданий, рассказывающих о находящейся неподалеку гробнице Айша-биби, полное описание которой было представлено в следующем выступлении полковника В. В. Панкова (который, вероятно, также добавил ремарки по Қарӑҳӑну). Обе эти части были опубликованы в Протоколах от 5 мая 1897 г. (сс. 5-9, раздел 6) вместе с фотографией *мазӑра* Айша-биби. Эти рассказы были обобщены А. А. Диваевым в его публикации «Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун (этнографический очерк)» в «Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете», 15/3 (1899), сс. 307-344 (опубликована также отдельно: Казань: Типография Императорского университета, 1899), с. 7, примечания 1 и 2, сравните: сс. 26-27), в примечаниях, посвященных обращению к духам Аулийӑ Ата и Айша-биби [пишется «Ӑулийӑ Ӑṭӑ» и «ʻАйша-бӣбӣ» в написании Диваева, текст, с. 4] среди духов-защитников, вызванных казахским баксы в Перовском уезде. *Мазӑр* Қарӑ-ҳӑн/Аулийӑ Ата упомянут кратко в обзоре Кастанье: Castagné. Le culte des lieux saints, p. 58. Гробница Айша-биби была отмечена ранее: *Бартольд*. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893-1894 гг. // Записки Императорской Академии наук,

Сатӯқ Буғрā Ҳāном, прославленным «правителем, первым принявшим ислам» из числа Қарāҳāнидов, и, более того, помещают место его погребения в селе Қарā Āсмāн[68] (таким образом вступая в явное противоречие с хорошо известной и давно установленной традицией, располагающей могилу Сатӯқ Буғрā Ҳāна в Артуче, рядом

Отделение истории и филологии, сер. 7, т. 1, № 4 (СПб., 1897, 151 с. + XVII табл.] = Сочинения, IV. Москва: Наука, 1966, сс. 21-91 [с. 27, прим. 3], где он отметил, что не было бы необходимости в описании «известного» *мазāра* Айша-биби, однако посетовал на жалкое состояние «этого великолепного памятника архитектуры», который, по его словам, с каждым годом рушился все больше и больше. О Қарā-Āсмāнской версии рассматриваемого здесь рассказа, теперь см. том 2 настоящего исследования, сс. 156-234.

[68] См. *Муминов Аширбек.* ʻАбд ар-Рахим-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. Москва: Восточная литература, 2001, с. 5 (перепечатана: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / под редакцией С. М. Прозорова. Том I, с. 15): в ней отмечается, что он считается основателем рода қожа «Қараҳан», и его могила находится в селе Қара Асман (в Арысском районе), где он известен среди населения как «Сатуқ Ата». Мусульманский правовед, носивший нисбу «Қарāсмāнӣ», упомянут в биографическом словаре Ибн ал-Фуваṭӣ (начало XIV в.), см. История Казахстана в арабских источниках, III / перевод А. К. Муминова, с. 84. «Қарāсмāн» упомянут в тимуридских источниках XV в.: *Муʻīн ад-дīн Наṭанзӣ*. Мунтаҳаб ат-тавāрīх-и Муʻīнӣ / издатель Жан Обен (Jean Aubin). Тегеран: Китāбфурӯшӣ-йи Ҳаййāм, 1336/1957, с. 299; *Хāфиз-и Абрӯ*. Зубдат ат-тавāрīх / издатель Саййид-Джавāд, I, с. 415 (идентифицирует его как находящееся в подчинении Отрāра); *Йаздӣ*. Ẓафар-нāма / издатели Çāдиқ и Навāʼӣ, I, сс. 420, 639; *ʻАбд ар-Раззāқ Самарқандӣ*. Маṭлаʻ-и саʻдайн ва-маджмаʻ-и баҳрайн / издатель ʻАбд ал-Ҳусайн Навāʼӣ, II/1. Тегеран: Пажӯхашгāх-и ʻУлӯм-и Инсāнӣ ва Муṭāлаʻāт-и Фарханги, 1383/2004, с. 358; и в источнике конца XVI в.: *Хāфиз Таныш*. Шараф-нāма-йи шāхī. Рукопись India Office, Ethé 575, л. 335[a] (*қарāсмāн*; ср. *Ибрагимов С. К., Мингулов Н. Н., Пищулина К. А., Юдин В. П.* Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука, 1969, с. 539, прим. 86). Документы на русском языке от 1585 и 1586 гг., упоминающие группу ᵡᵛāджа «Кара Асман» или «Карашман», отмечены: *Трепавлов В. В.* Ислам и духовенство в Ногайской Орде XV-XVII вв. // Этнографическое обозрение, 2002, № 4, сс. 100-111 (с. 107). Название города (пишется «*хрāсмāн*») также присутствует в местных историях о Сайрāме (см. DeWeese. Sacred History, p. 268; *Тулибаева*. Трактат, с. 18).

с Кāшғаром). Сатӯқ Буғрā Ҳāн, фигура, относимая к середине X в., была сама объектом широко известной легенды об исламизации, элементы которой впервые были зафиксированы уже в конце XI века. Ее одна, значительно обработанная, версия была включена в необычную агиографическую работу, составленную, очевидно, в течение XVI в. или XVII века[69]. А эта версия, в свою очередь, была включена в более широкий повествовательный корпус рассказов о священных войнах – «*ғазавāт-нāма*», сообщающих о сражениях против неверных во главе с правителями из династии Қарāҳāнидов, представленных в качестве потомков Сатӯқ Буғрā Ҳāна. Эти рассказы были особенно популярны (если судить по количеству сохранившихся рукописных копий) в Восточном Туркестане в течение XIX века[70]. Фактически ничего из этого цикла легенд не нашло своего отражения в поздних Қарā Āсмāн/«Қарāҳāнидских» генеалогических адаптациях рассматриваемого здесь рассказа, однако сознательная идентификация имен героев из соответствующих рассказов отражает общую тенденцию обобщать и объединять разнообразные истории об исламизации, которые циркулируют и имеют отношение к конкретным регионам (еще один пример, относящийся к этому процессу, будет показан ниже).

Вернемся к самому рассказу: то, что вытекает из этого отрывка, который означает очевидное утверждение происхождения династии Қарāҳāнидов в Кāшғаре от распространителя ислама ʻАбд ар-Раҳӣма, является не более чем замечательным отголоском исторического маршрута завоеваний Қарāҳāнидов, совершенных во второй половине X в., так как эта династия сначала начала расширяться из Кāшғара

[69] См. источники и литературу: Devin DeWeese. The *Tadhkira-i Bughrā-khān* and the "Uvaysī" Sufis of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims* // *Central Asiatic Journal*, 40 (1996), pp. 87-127.

[70] Они, несомненно, отражают давление, оказывавшееся на мусульманские общины Восточного Туркестана начиная с периода маньчжурско-цинского завоевания в середине XVIII в. вплоть до конца государства Йаʻқӯба Бека и последующего подавления восстания дунган в 1876 году. Эти «*ғазавāт-нāма*», сосредоточенные на войнах за веру, руководимых потомками Сатӯқ Буғрā Ҳāна, по-видимому, нашли свое отражение в одном отрывке из сакральной истории Сайрāма, что также подтверждает связь, существовавшую между правящим домом Кāшғара (косвенным образом, Қарāҳāнидами) и правителями Сайрāма; см. DeWeese. Sacred History, pp. 267-268, примечания 66, 68-69; *Тулибаева*. Трактат, с. 17.

в северо-восточном направлении в сторону региона, известного как Йетӣ-Сӯ (Семиречье, находится в юго-восточном Казахстане, между озерами Балҳаш и Иссык-Куль), а затем в юго-западном направлении по маршруту, ведущему из Ṭарāза в Сайрāм и, наконец, в Отрāр. Рассказ пропускает, кстати говоря, завоевания, которые обычно оцениваются как самые важные в более ранних источниках (то есть разрушение государства Сāмāнидов в 999 г. через завоевание Буҳāры и утверждение власти Қарāҳāнидов в Мавараннахре), и использует географическую терминологию, действовавшую в XIII–XIV вв. (а не в X–XI вв.), однако он является адекватным показом исторического пути расширения владений Қарāҳāнидов.

Имена некоторых персон в генеалогии, идущих от ʻАбд ар-Раҳӣма/«Арығлық Тафғāч Буғрā Қарāҳāна», представляют некоторые трудности, так же как и некоторые из топонимов, встречающихся в «маршруте». Как было выше отмечено, эта линия хорошо отражена в генеалогическом тексте конца XIV в., рассмотренном выше, и мало полезна в расшифровке конкретных названий (генеалогический текст ничего не говорит о том, где лица из этой генеалогии правили, и в самом деле не характеризует ни одного из них в качестве владетеля, намекая лишь, что последнее упомянутое лицо скорее было суфийским шайҳом).

Во всяком случае, сам ʻАбд ар-Раҳӣм, основатель рода, как говорится в рассказе, распространял ислам в странах Алмāлық и Қайāлық. Первый из них, город в долине Или, обычно идет в паре с Қайāлықом (находящимся также в Йетӣ-Сӯ, к северо-западу от Алмāлыка). Оба города были знамениты в монгольскую эпоху в качестве центров Чағатайского *улуса*[71], опять подтверждая, что рассказ сформировался в сохранившемся виде в XIII–XIV веках. После установления ислама

[71] Алмāлық (вблизи Кулджа/Йининг, в верховьях долины реки Или, в Китае) впервые упоминается в источниках XIII в.; см. Juvaynī, tr. Boyle, pp. 29, 43, 64-65, 74-77, 82, 271, 481, 513, 612; Boyle, Journey of Het'um, p. 183, n. 57; исследование: *Бартольд*. Отчет о поездке в Среднюю Азию // Сочинения, IV, сс. 79-80. Қайāлық (к западу от Алмāлыка, по реке Қаратал, недалеко от города русского времени Копал и современного Талды-Қорғана) также упоминается в источниках той же эпохи; см. Juvaynī, tr. Boyle, pp. 42, 63, 74-77, 82, 557, 585, 587, и *В. В. Бартольд*. К вопросу об археологических исследованиях в Туркестане // Сочинения, IV, сс. 95-109 [с. 105].

в тех краях, передает рассказ, ʻАбд ар-Раҳӣм стал известен в местности под названием «Қӯд-Бӑлыҕ» под именем «Қылыч Қарӑҳӑн»[72]. Отсутствие всякого упоминания в этом эпизоде местности или сражения при дальнейшем продвижении и ведении войн предполагает, что «Қӯд-Бӑлыҕ» находился в той же самой области, что и Алмӑлық, Қайӑлық, хотя, возможно, немного дальше на запад и юг. В этом почти нет сомнений, потому что форма, данная в различных списках работы Исҳӑқа Ҳ$^{в}$ӑджа, передает топоним «Қуз-Балыҕ», который, как отмечает Джувайнӣ, был названием монгольского времени для древнего города Балӑсӑгӯн в долине Чу[73]. Элемент «Қуз» является достаточно древним, уже Кӑшҕарӣ (конец XI в.) передает, что Балӑсӑгӯн называли «Қӯз-улуш» и «Қӯз-орду»[74], однако в таком сочетании на-

[72] Рукописи 3637, 11838, 11941 дают чтение «Қылыч-лық Қарӑҳӑн».

[73] См. Juvaynī, tr. Boyle. pp. 58, 355. О формах этого названия см. Bartol'd, *Turkestan*, p. 402 (Сочинения, I, сс. 469-470); *Бартольд*. Отчет о поездке в Среднюю Азию // Сочинения, IV, сс. 52-54; и Paul Pelliot. *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, suivies de Quelques noms turcs d'hommes et de peoples finissant en "ar"*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1949, p. 111; ср. E. Bretschneider. *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910, I, pp. 226-227. Имя читается «*қӯд.бӑлӣҕ*» в двух самых древних списках, содержащих две редакции работы Исҳӑқа Ҳ$^{в}$ӑджа, но читается «*қӯз.бӑлӣқ*» в рукописи 11838; в рукописях 3004 и 2851 форма выглядит «*қ.рӯбӑлӣқ*» (отсюда ошибочное предположение в части его идентификации в дальнейшем исказило его форму в изданной работе: DeWeese. Yasavian Legends, p. 9, n. 10). Смешение «*зӑ*'» с «*рӑ*'» и «*дӑл*» с «*зӑл*» легко можно понять (списки работы Джувайнӣ в самом деле передают пропуск точки, отражая букву «*зӑ*'» как «*рӑ*'»: Бойл читает «*қ.з бӑлӣҕ*», тогда как критический текст, подготовленный Муҳаммадом Қазвӣнӣ, дал «*қ.р. бӑлӣҕ*» и «*ҕ.з бӑлӣҕ*» вместо формы текста «*ҕ.р бӑлӣг*»); чтение «*қӯд*» в старом Кабульском списке работы Исҳӑқа Ҳ$^{в}$ӑджа предлагает, что первоначальная версия могла отражать чтение «*қӯз*», однако, скорее, «*зӑ*'» чем «*зӑл*» была использована в более ранних источниках (включая Кӑшҕарӣ и Джувайнӣ), и в этой части поздняя, сильно отредактированная рукопись 11838 сохранила лучшее чтение этого названия (при том, что форма в Кабульской рукописи и рукописи 252 отражает двойную ошибку, т.е. пропуск точки и чтение «*дӑл*» вместо «*зӑ*'» или «*рӑ*'»).

[74] *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, pp. 105/43, 148/74; Дӣвӑн / перевод Ауэзовой, с. 97, № 194, с. 153, № 641. Форма «Қуз-орду» находится в одном из предисловий, добавленных одним поздним автором в «Қутадғу

звание Қуз-балығ известно только начиная с монгольской эпохи. Это снова подтверждает, что рассказ отражает топоним XIII–XIV вв. (а не VIII–XII вв.).

Что касается имени Қылыч Қарāҳāн, то его первый элемент (*қылыч* = «меч») известен в титулатуре поздних правителей среди Сельджукидов Рӯма. Титул «Қылыч Тамғāч Ҳāн» носили два правителя из династии Қарāҳāнидов, в XII в. правившие в Мавараннахре (Ҳасан, больше известный как Ҳасан-Тегин, который правил под Санджāром, и Мас'ӯд, активный в 1160-х годах)[75]. Однако Қылыч, кажется, неизвестен среди ранних правителей Қарāҳāнидов. В любом случае, в рассказе предлагается еще одно имя, под которым 'Абд ар-Раҳӣм был известен во время своего правления, которое перенесло его из Кāшғара в Балāсāғӯн (которое, конечно, следует после его изначального правления в «Шāмāте»). Трудно не заметить, что последние два имени отражают тенденцию включения и новой идентификации многочисленных правителей, переименованных в местных традициях разных городов, в генеалогию святого – распространителя ислама 'Абд ар-Раҳӣма[76]. Как было отмечено, линия, представленная в генеалогическом тексте XIV в., включает то, что может быть расценено как отголосок двойного переименования 'Абд ар-Раҳӣма – в отрезке «Қылыч Қарā Ҳāн ибн 'Абд ар-Раҳӣм ибн Қарā Буғрā Ҳāн»:

---

билиг» (см. Dankoff, *Wisdom of Royal Glory*, p. 259). Об этой местности под Қарāҳāнидами, см. Davidovich, Karakhanids, p. 123, и особенно: Goriatcheva, À propos de deux capitales, pp. 91-104.

[75] См. Bartol'd, *Turkestan*, pp. 322, 336; Сочинения, I, сс. 384, 399.

[76] Кроме того, последний элемент первого «нового» имени, присвоенного 'Абд ар-Раҳӣму, напоминает имя Қарā Буғрā Ҳāн, данное второму правителю Сайрāма со времен Пророка, упомянутое в легендарной сакральной истории Сайрāма, составленной, скорее всего, в XVIII или XIX в. на основе устной традиции, находившейся в циркуляции задолго до этого времени. Согласно этой работе, Қарā Буғрā Ҳāн остановился в Талāсе, назначил своего младшего брата Чағӣр Тегӣна для владычества над Сайрāмом, однако в конце концов его убил (DeWeese. Sacred History, pp. 265-267; ср. p. 283 о могиле Чағӣр Тегӣна; *Тулибаева*. Трактат, сс. 16-17). Лицо, чье имя напоминает имя Чағӣр Тегӣна, появляется позже в генеалогии, данной для этой части рассказа об Исҳāқе Бāбе в качестве сына первого правителя из этого рода, установившего свою власть в Сайрāме (Манҫӯр Ҳамӣр, чье имя также занимает заметное место в сакральной истории Сайрāма).

имена, представленные в нашем рассказе как примененные к ʻАбд ар-Раḫӣму, когда тот утверждался в новых местах, в данном тексте представляются как имена соответственно отца и сына ʻАбд ар-Раḫӣма.

Не говорится, как долго ʻАбд ар-Раḫӣм пробыл под своим новым именем в регионе Алмāлыḳа, Ḳайāлыḳа и в Балāсāғӯне после своего 30-летнего правления в Кāшғаре. Во всяком случае, дальнейшее продолжение генеалогии связано с сыном ʻАбд ар-Раḫӣма/ Ḳылыч Ḳарāḫāна, который назван именем «Арбӯз Ḳарāḫāн». Оно имеет ясное чтение в самых древних рукописях (действительно, ни один из сохранившихся списков не дает, по существу, разных версий имени)[77]. Действительно, слово подобной формы упомянуто уже в «*Дӣвāн луғāт ат-турк*» Кāшғарӣ (конец XI в.) в качестве имени человека, в то время как Джувайнӣ (середина XIII в.) упоминает внука ẋ$^{в}$āразмшāха Текиша (конец XII в.), который носил имя Арбӯз Ẋāн[78].

---

[77] Два списка генеалогического текста XIV в., рассмотренные выше (см. примечание 18), поддерживают чтения имени с или без явного «*вāв*», отражая варианты в версиях работы Исḫāḳа Ẋ$^{в}$āджа. К сожалению, формы, данные там, не могут помочь в определении более подходящего чтения.

[78] *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 128/60, cf. III, p. 261; Дӣвāн / Перевод Ауэзовой, с. 127, № 432. Данкофф и Келли интерпретируют это имя как «Арвуз» (через букву «w», опять переданную через «*фā*'» с тремя точками). Опираясь на перевод Бесима Аталайа (Besim Atalay) работы Кāшғарӣ, «Древнетюркский словарь» (Ленинград, 1969, с. 183) читает его как «Ervüz», как это делает Бойл при проведении своего сравнения с именем, упомянутым у Джувайнӣ (Juvaynī, tr. Boyle, p. 308; имя внука пишется «*ар.бӯз*», приближаясь к имени, находящемуся в работе Исḫāḳа Ẋ$^{в}$āджа). Ни Кāшғарӣ, ни Джувайнӣ не объясняют значение, если таковое вообще имеется, впрочем, и кажется, что нет подходящего тюркского слова, которое могло соответствовать любой из зафиксированных форм (сомнительно, чтобы имя могло содержать тюркское «*арвыш*», что означает «магическое заклинание» или «очарование», которое было заимствовано в монгольском языке – «*арбис/арвис*», означающее «знание» [см. Clauson, *ED*, p. 199]); нет однозначных словосочетаний (например, с начальным элементом «эр», «человек»), что имело бы смысл, а отсутствие значимой формы, в свою очередь, показывает, что чтение само по себе может быть неправильным. Не исключено, что форма могла быть правильной, но надуманной, если учитывать частые деформации, а в некоторых случаях, целенаправленные изменения имен и титулатуры, встречаемые в рассказе; и в этой связи можно вспомнить имя «Бӯзāр», взятое ḳарлуḳским правителем Алмāлыḳа себе в начале XIII в., о

Вероятность точного сохранения фактического имени правителя, таким образом, не может быть исключена.

В любом случае, местность, где Арбуз Қарāχāн был назван этим именем, идентифицирована как Сāрығ-Бāлығ, название, которое может быть относено к городу Сāриғ, очевидно, в долине Чу, вблизи резиденции *χāқāна* тюргешей, упомянутому в арабских работах Ибн Ҳурдāзбиха и Қудāма (IX–X вв.)[79]. Советские археологи идентифицировали название Сāриғ с местностью, расположенной недалеко от современного Бишкека, в долине Чу в северном Кыргызстане, помещая его чуть к западу от местности, определенной как место расположения Балāсāғӯна, что весьма подходит к маршруту рассказа[80]. Те же

котором упомянул Джамāл Қаршӣ (см. Bartol'd, *Turkestan*, p. 401; Сочинения, I, с. 468; Pelliot, *Notes*, p. 185), и который описан Джувайнӣ (который называет его «Ӯзāр») как благочестивый приверженец суфизма (Juvaynī, tr. Boyle, pp. 65, 74-77).

[79] См. Minorsky, tr., *Ḥudūd al-'ālam*, p. 284, n. 5, и p. 289, предположил, что это имя может быть связано с рекой, известной сегодня как Сары-су. Этот регион, однако, находящийся к северо-западу от Балāсāғӯна, кажется, лежит значительно в стороне от маршрута, идущего с запада и юго-запада из Балāсāғӯна к Ṭарāзу, к следующему пункту, упомянутому в рассказе. Точно так же неуместен, по-видимому, этот топоним, включающий элемент, который интерпретируется как «Сарығ». Последний упоминается у Джувайнӣ и Рашӣд ад-дӣна как местность, где беглый Кӯчлӯг Наймāн, ушедший из Кāшғара, был схвачен и передан его монгольским преследователям. Хотя это место было идентифицировано с Сарыкулем (Сарық-көл), находящимся недалеко от Кāшғара, Джувайнӣ и Рашӣд ад-дӣн утверждают, что местность находилась в пределах или вблизи Бадаχшāна, которая явно не соответствует рассматриваемой здесь местности. См. исследование: Bartol'd, *Turkestan*, p. 403 (Сочинения, I, с. 470); примечания Бойла в: Juvaynī, tr. Boyle, p. 67, n. 18.

[80] См. подробное исследование Сарыға со ссылками на письменные источники и археологическое изучение: Труды Семиреченской археологической экспедиции / Под редакцией А. Н. Бернштама. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР, 1950 (Материалы и исследования по археологии СССР, № 14), особенно сс. 8-9, 14, 20-22, 25 (в разделе, написанном А. Н. Бернштамом), и сс. 30-47 (в разделе, написанном Е. И. Агеевой, И. К. Бенедиктовым и Л. Г. Розиной); см. также *Бернштам А. Н.* К исторической топографии Чуйской долины // Вестник древней истории, 1940, № 2, сс. 191-198; *Бартольд*. Отчет о поездке в Среднюю Азию // Сочинения, IV, с. 49; *его же*. О христианстве в Туркестане в домонгольский период // Сочинения, II/2, сс. 281-283; и *Молча-*

самые археологи утверждали, что этот город перестал именоваться «Сарыҷ» к XII в., однако ссылка на «страну Сāрӣ» в работе ʻАуфӣ (начало XIII в.) может отражать этот топоним[81]. Во всяком случае, название, схожее с «Сарыҷ Балыҷ», не встречается в источниках монгольского периода, означающее, что в данном случае рассказ сохранил топоним более раннего времени.

Следующий персонаж в генеалогии, как передается в рассказе, прибыл в Ṭарāз, известный город долины Таласа, находящийся в Южном Казахстане. Этот город в советское время назывался Джамбул/Жамбыл, однако теперь ему возвращено его старое название. Ṭарāз был важным ранним аванпостом ислама в степи (он был завоеван сāмāнидом Исмāʻӣлом ибн Аḥмадом в 280/893 г.) и имел особое значение в государстве Ḳарāḫāнидов[82]. Хотя он был переименован в Йангы в монгольский период, его старое название Ṭарāз оставалось в пользовании, пока оно не было вытеснено тем названием, которое было в обращении во время русского завоевания 1864 г. – Аулийā Ата. Это название, как было отмечено, прославляло образ, известный в регионе как Аулийā Ḳарāḫāн, чья гробница все еще возвышается в городе. Этот святой был известен как минимум уже в конце XVI столетия в качестве предка выдающейся семейной группы в Центральной Азии. Поэтому не удивительно, что сын Арбӯза Ḳарāḫāна, утвердившийся в Ṭарāзе, в рассказе называется Аулийā Ḫāн (и открыто называется в трех списках «Неозаглавленной» редакции «Аулийā Ḳарāḫāном», именем, отраженным также в генеалогическом тексте XIV в. «Китāб байāн ал-адʻийā»). Действительно, подтверждение существования уже в XVII в. генеалогической группы, связанной с ним, предполагает возможно раннюю циркуляцию генеалогических текстов, подобных «*насаб-нāма*», сосредоточившихся на Исḥāḳе Бāбе. Эта группа восходит к рассматриваемой здесь генеалогии, хотя наша информация относительно членов этой генеалогической группы содержит только название группы, не предоставляя никакой генеалогии или повество-

*нова О. Т.* Желтые цвета в алтайской ономастике // Turcologica 1986: К восьмидесятилетию А. Н. Кононова. Ленинград: Наука, 1986, сс. 192-201.

[81] См. текст, опубликованный в: *Бартольд В.* Туркестан в эпоху монгольскаго нашествия, I: Тексты. Санкт-Петербург, 1898, с. 99.

[82] См. краткое обобщение его истории в домонгольский период: C. E. Bosworth, Ṭarāz // *EI*², X, pp. 222-223.

вания о ней. В любом случае, как было отмечено, мы имеем несколько версий последней генеалогической адаптации рассматриваемого здесь рассказа (тексты «Қарā Āсмāн», представленные в томе 2 настоящего исследования), которые выделяют генеалогию ʻАбд ар-Раҳӣма и подчеркивают «қарāхāнидскую» связь.

Далее рассказ переносит сына Аулийā Ҳāна в Сайрāм (снова этому топониму отдается предпочтение перед Исфӣджāбом) и подтверждает, что его называли Манҫӯр Ҳамӣр. Это имя занимает заметное место в местных традициях Сайрāма, например, оно отмечено в версиях сакральной истории этого города[83]. Элемент имени Манҫӯр вполне напоминает лицо, связанное с местной династией, правившей Сайрāмом/Исфӣджāбом перед его завоеванием Қарāхāнидами в 980 году[84]. Члены этой династии приняли ислам уже при господстве Сāмāнидов, и без сомнения вошли в народные традиции в связи с их исламизацией, доказывая, что фигурирование Манҫӯра в рассказе показывает еще один пример взаимослияния местных традиций об исламизации, используя генеалогический способ выражения. Неясно, что означает элемент «Ҳамӣр», поскольку его основное значение («дрожжи», «дрожжевое тесто») имеет мало отношения к этому контексту. Однако возможно, что этот элемент имени Манҫӯра передает весьма старую стадию в тюркизации исламской титулатуры (последовавшей за исламизацией в саманидскую эпоху местной династии Исфӣджāба, которая имела несомненно тюркское происхождение). Ключ к этому находится в *«Дӣвāн луғāт ат-турк»* Кāшғарӣ (конец XI в.). Автор комментирует, что перед его временем амӣры (в разряд которых он отнес своих предков) обыкновенно назывались *«ҳамӣр»*, потому что огузы не могли произносить слово «амӣр», и поэтому изменили начальный *«алиф»* на *«ҳā'»* и говорили *«ҳамӣр»*[85]. Появление

[83] О выдающемся месте Манҫӯра Ҳамӣра, упомянутом в сакральной истории Сайрāма, см. DeWeese. Sacred History, pp. 269-272, 276 (ср. *Тулибаева*. Трактат, сс. 18-20, где его имя прочитано как «Султāн Манҫӯр Ҳумайр»).

[84] См. Bartol'd, *Turkestan*, p. 176 (Сочинения, I, с. 233), где автор цитирует Ибн ал-Аҫӣра (начало XIII в.) по поводу могилы «Қарā Тегӣна» в его *рибāте* и находящейся поблизости могилы сына Қарā Тегӣна – Манҫӯра.

[85] Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 138/69; Дӣвāн / Перевод Ауэзовой, с. 140, № 555. Форма *«ҳамӣр»*, конечно, была также согдийской передачей слова «амӣр», и это произношение может быть в та-

в рассказе «Манṣӯра Ḫамӣра», таким образом, может передавать память об историческом лице, которое позаимствовало (или приняло), мусульманское имя и стало известной (возможно, в результате признания власти Сāмāнидов над собой) тюркской переделкой арабского титула.

В случае с Манṣӯром Ḫамӣром нам еще раз представляется приблизительный хронологический индикатор: он, как передает рассказ, правил в Сайрāме в течение 43 лет. Тогда эта династия правителей осталась в Сайрāме еще на одно поколение, поскольку сын Манṣӯра по имени Чаġрā Тегӣн правил в Сайрāме в течение 35 лет; его имя появляется в такой форме в древней Кабульской рукописи, но часто искажается в более поздних списках (тогда ее можно связать с «*чаġыр*» – тюркским словом для обозначения «вина», возможно, как параллель к элементу «*ḫамӣр*» в имени его отца, который иногда пишется так, что его можно прочитать как «*ḫамар*» – «вино», так что эквивалентность этого элемента с титулом «амӣр» была забыта)[86].

ком случае заимствовано тюрками, см.: Pavel Lurje. Khamir and Other Arabic Words in Sogdian Texts // *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. Étienne de la Vaissière. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2008, pp. 29-57 (особенно, pp. 35-36, 48-50); также см. Desmond Durkin-Meisterernst. Khwarezmian in the Islamic Period // Там же, pp. 199-213 (p. 206) об использовании той же формы в среднеиранском языке Ḫʷāразма.

[86] Чтение «Чаġрā Тегӣн» (*дж.ġ.рā т.кӣн*) явно бросается в глаза в Кабульской рукописи в обоих случаях; остальные списки дают формы, которые можно интерпретировать как «*ч.ġ.р/ч.к.р*» или «*ч.ġӣр/ч.кӣр*» (со вторым элементом, данным как «*тӣкнӣ*» во втором случае в рукописи 3004). Рукописи 3637, 11838, 11941 дают четко «*ч.ġӣр*» и читают «Чаġӣр Тегӣн Ḫāн», отражая форму, обнаруженную в легендарной истории Сайрāма. Формы, данные в списках «Китāб байāн ал-ад'ийā», поддерживают интерпретацию термина как тюркское слово «*чаġры*», т. е., «сокол» и кажется она была наиболее вероятной формой, которая имелась в виду, если оставить в стороне без объяснений необычное окончание «ā», имеющееся в Кабульской рукописи. Элемент «*чаġры*» конечно встречается среди имен правителей в ранне-сельджукский период, однако он встречается также в имени Ḳарāḫāнидского правителя позднего периода «Улуġ Чаġры Ḫāḳāн», чьи монеты, битые в Банāкате между 594/1197 и 602/1206 гг., отмечены в статье Б. Д. Кочнева: Boris D. Kotchnev. Peculiarities in the Circulation of Late Qarakhanid Coins (Second Half of the 12th – Early 13th Centuries A.D.) // *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, ed. Rika

Последняя форма напоминает «Чағрā Тегīн Ҳāн», имя, данное видной персоне в легендарной «сакральной истории» Сайрāма (XVIII или XIX в.), где он играет роль младшего брата Қарā Буғрā Ҳāна[87].

Сын Чағрā Тегīна совершает заключительный переезд, отраженный в рассказе, когда династия обосновывается в Отрāре. Данный сын идентифицирован как Қылыч Арслāн Қарāҳāн (комбинируя элемент «Қылыч», отмеченный выше, со словом «арслāн», весьма обычным в титулатуре Қарāҳāнидов). Генеалогический текст XIV в. разбивает это имя в два поколения, читая «Қылыч Арслāн Ҳāн ибн Қарā Ҳāн». Это лицо правило в Отрāре в течение 45 лет. Однако за ним идут пять поколений, для которых даны одни лишь имена с упоминанием того, что они также правили в Отрāре. Генеалогия имеет продолжение в таком виде: Қылыч Арслāн Қарāҳāн → Исмā'īл Ҳāн → Илйāс Ҳāн[88] → Аҳмад Ҳāн → Арслāн Ҳāн → Қаблығ Арслāн Ҳāн[89]. Одно последнее имя проблематично. Поздние списки интерпретируют его как «Қылығ-лық» («обладающий поведением», то есть, по-видимому, «примерным поведением») или «Қылыч-лық» («обладатель меча»). Однако древняя Кабульская рукопись читает «*қ.б.лиғ*», т. е. «*қаблығ*» или «*қаплығ*», означающее буквально «имеющий водную оболочку плода». Без сомнения, оно передает его рождение в водной оболочке плода, воспринимаемое как признак особого благословения или отличия. Это объяснение также дается Кāшғарī, который при интерпретации слова «*қап*», объясняя его как «мембрана, в которой зародыш приложен в матке», подтверждает, что если ребенок рожда-

---

Gyselen and Maria Szuppe. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 1999 (*Studia Iranica*, Cahier 21), pp. 169-178 [p. 176]; ср. *Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen: Nord- und Ostzentralasien, XV b Mittelasien II*, ed. Tobias Mayer. Tübingen/Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 1998, p. 29, с именем «Улуғ Агдаш Чағры Ҳāн» (вместе с эмиссией Қылыч Ҳāна из того же монетного двора двадцатилетней давности). Ранее «Чағры Ҳāн» (сын вышеупомянутого «Ҳасан-тегина») правил в Мавараннахре в середине XII в. (см. Bartol'd, *Turkestan*, p. 333, Сочинения, I, с. 397).

[87] См. DeWeese. Sacred History, pp. 265-268; *Тулибаева*. Трактат, с. 16-17.

[88] Сочинение XIV в. «Китāб байāн ал-ад'ийā» в этом месте в генеалогии вставляет некоего «Қарā Ҳāна».

[89] Два последних имени в этой части генеалогии в «Китāб байāн ал-ад'ийā» даны как «Қарā Арслāн Ҳāн» и «Қутлуғ Арслāн Ҳāн» (последняя форма легко взаимозаменяема с «Қаблығ Арслāн Ҳāн»).

ется вместе с этой мембраной, то «его считают благословенным» и он называется «*ḳаплыḡ оḡул*»[90]. К сожалению, мы не имеем никакого основания для того, чтобы предложить здесь определенное значение для такого «сверхъестественного» имени, вставленного в это колено в генеалогии. В любом случае, «Ḳаплыḡ Арслāн Ҳāн» не может быть точно идентифицирован ни с кем из династии Ḳарāҳāнидов, имеющим имя «Арслāн Ҳāн» (их было несколько). То же самое верно в отношении других имен в генеалогии, которые предшествуют его имени. Имя «Аḥмад» и имя «Арслāн» действительно встречаются среди известных правителей Ḳарāҳāнидской династии, но ни одно из имен в этой генеалогии не может быть идентифицировано с определенными историческими представителями династии[91].

С сыном лица, названного последним, мы подходим к правителю, четко идентифицируемому с представителем Ḳарāҳāнидской династии, известным из более ранних исторических источников. Его генеалогия явно была сокращена, если не вымышлена, однако несомненно, что следующее лицо, приведенное в рассказе, Муҳаммад Ҳāн с прозвищем «Билге Ҳāн» является последним известным ḳарāҳāнидским правителем, названным Билге Ҳāн. Он правил в Отрāре, был свергнут и убит ҳʷāразмшāхом Муҳаммадом в на-

[90] Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, II, p. 223/508; Дīвāн / перевод Ауэзовой, с. 849, № 5345; Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, II, p. 223/508; ср. Clauson, *ED*, p. 584, где цитируется форма «*ḳаблыḡ*» из сочинения Кāшḡарī, отмечая значение «ребенок, родившийся в мембране» ["(of a child) born in a caul"]. Возможно, что форма «*ḳ.б.лūḡ*» в Кабульской рукописи является ошибочно написанной формой от «*ḳ.т.лūḡ*», т. е., «Ḳутлыḡ», означающее «благословенный» или «счастливый» в более прямой форме. Однако в таком случае надо было ожидать четкое написание «*ḳ.т.лӯḡ*», и такая интерпретация кажется наименее вероятной.

[91] То же самое верно в отношении дополнительных имен, включенных в генеалогию в этом месте (т. е., следуя за «Ḳутлуḡ/Ḳаблыḡ Арслāн Ҳāн») в сочинении XIV в. «Китāб байāн ал-ад'ийā», поименно К.рāслāн Ҳāн → Нāйил Ҳāн → 'Абд ал-Ҳāлиḳ Ҳāн → Ҳасан Ҳāн (как было отмечено выше, чтение первых двух имен нечеткое и они приведены только в одном списке). Имена находят параллели в генеалогиях, данных в *насаб-нāмах* редакции «Ḳарā-Āсмāн» (см. сокращенные генеалогии, идущие от 'Абд ар-Раҳūма в томе 2 настоящего исследования, сс. 286-290).

чале XIII века[92]. Его судьба рассмотрена в самом рассказе: «Султāн Хᵛāразма» прибыл и убил Билге Хāна, и назначил Қайыр Хāна, родом из племени Қанглы, в качестве правителя (и от имени хᵛāразмшāха) на его место в Отрāре[93]. Чтение имени «Қайыр Хāн» является проблематичным: древняя Кабульская рукопись читает «*к.р*» или «*к.й.р*», большинство других списков дают чтение «*к.х.р*» или «*к.й.р*» и одно чтение «*к.рā*» (понятная нам интерпретация незнакомой формы, если иметь в виду частое появление «*карā*» в качестве элемента в именах, упомянутых в рассказе). Схожее чтение подсказывается обстоятель-

[92] Монеты чеканились в «Бāрāбе» (т. е. в Отрāре) от имени қарāхāнидского сюзерена «Шамс ад-дīна Қутлуғ Билга Хāна» в 590-е годы и в самый последний раз в 603 г.х.; см. *Кочнев Б. Д.* Караханидский чекан Параба (Отрара) // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата: Наука, 1983, сс. 109-120 [сс. 116-120]; также см.: Kotchnev, "Peculiarities," p. 176. Джувайнī, не называя имени «владетеля Отрāра», отмечает, что Хᵛāразмшāх низвел его и отправил его в ссылку в Насā, что находится в Хурāсāне (Juvaynī, tr. Boyle, pp. 347-348), хотя историк Насавī называет правителя Отрāра «Тāдж ад-дīн Билге Хāн» и сообщает, что он был отправлен в ссылку в Насā, затем через год был убит; см. исследования В. В. Бартольда: Bartol'd, *Turkestan*, p. 364 (Сочинения, I, с. 429), также более поздние исследования о поздних Қарāхāнидах: *Давидович Е. А.* Нумизматические материалы для хронологии и генеалогии среднеазиатских караханидов // Нумизматический сборник, часть 2. Москва, 1957 (Труды Государственного исторического музея, вып. 26), сс. 91-119; *она же*. Мухаммад б. Текеш (Нумизматические коррективы) // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины, вып. 2. Москва: Наука, 1994, сс. 172-199 [сс. 192-196 об этих событиях].

[93] То, что «Билге Хāн» в Отрāре был заменен на правителя по происхождению из Қанглы, также подтверждается более ранними источниками: на место Билге Хāна в качестве правителя Отрāра Хᵛāразмшāх Муҳаммад назначил пользующегося дурной славой Иналчуқа, известного как «Қайыр Хāн» (убийство им посольства, отправленного Чингīз Хāном, спровоцировало нападение монголов на владения Хᵛāразмшāха); см. Juvaynī, tr. Boyle, I, p. 79, and Jūzjānī, tr. Raverty, I, pp. 254, 267-268, 271. Джувайнī также подтверждает (так делает и Насавī), что этот Қайыр Хāн был родственником матери Хᵛāразмшāха, Теркен Хатун, которая, как Джувайнī сообщает в другом месте, происходила из Қанглы (Juvaynī, tr. Boyle, II, p. 465). См. подробности: *Ахинжанов С. М.* Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1989, сс. 208-223.

ствами, относящимися к рассказу, который завершает эту секцию (о генеалогии ʻАбд ар-Раҳӣма), отмечая, что этот наместник, по происхождению Қанглы, который был назначен в Отрӑр Хʷӑразмшӑхом; он был заменен правителем, названным просто «деспотичный тиран». Эта фраза подразумевает немусульманского правителя, однако неясно, должна ли она быть понята как ссылка непосредственно на Чингӣз Хӑна, вскоре захватившего Отрӑр и всю Центральную Азию, или обращение к краткому «междуцарствию», установившемуся после разрушения государства Қарӑкитӑев, в течение которого Кӳчлӳг Наймӑн (чья репутация в качестве деспотичного тирана по крайней мере среди мусульман Кӑшғара подтверждается Джувайнӣ[94]) управлял регионом.

Подводя итог анализу генеалогии ʻАбд ар-Раҳӣма, мы можем отметить, что в дополнение к раннему «внешнему» отражению этой генеалогии в *«Китӑб байӑн ал-ад'ийӑ»* (конец XIV в.) и более поздних адаптациях генеалогии в составе *«Насаб-нӑма»* (XIX-XX вв.; в основном в тех из них, которые отражают версию «Қарӑ Ӑсмӑн») в центральноазиатских агиографических работах (конец XVII в.) сохранилась другая ее версия. Она была зафиксирована в связи с вышеупомянутой группой наследственных святых, известных как «Аулийӑйи Қарӑҳӑн». Речь идет о *«Самарӑт ал-машӑ'иҳ»*, агиографическом компендиуме, собранном в течение 1680-х гг. Саййидом Зинда-ʻАлӣ, родом из Буҳӑры. Примечательно, в одном разделе о шайҳах, относительно которых «имеются некоторые сомнения и колебания», работа приводит генеалогию «Аулийӑ Қарӑҳӑна», ссылаясь на «некоторые из *насаб-нӑма* потомков святого Аулийӑ Қарӑҳӑна». Эта генеалогия выглядит таким образом: ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭӑлиб → Имӑм Муҳаммад-и Ҳанафӣйа → ʻАбд ал-Фаттӑҳ Хӑн → ʻАбд ал-Джаббӑр Хӑн → ʻАбд ал-Қаххӑр Хӑн → ʻАбд ар-Раҳӣм Хӑн → ʻАбд ал-Джалӣл Хӑн → Малик Хӑн → Абдӑл Хӑн → ʻАбд ал-Ҳӑлиқ → Суйӯф Бурхӑн Хӑн → Аулийӑ Қарӑҳӑн → Султӑн Манṣӯр Ата → ʻУмар Дихқӑнӣ → Султӑн Бӑбӑ → Суйӯндж Хʷӑджа Хӑн → Ғарӣб Шӑх Хʷӑджа → Ҳасан Хʷӑджа → Ҳуббӣ Хʷӑджа → Нӑṣир Хʷӑджа → Бӑбӑ Хʷӑджа → Атӑ Хʷӑджа[95].

[94] Juvaynī, tr. Boyle, I, pp. 65-66, 70-74.

[95] Ташкентская рукопись, ИВРУз-1, № 2619 (описана в *СВР*, III, с. 353, № 2669), л. 70[а-б]. Рассказ добавляет, что Аулийӑ Қарӑҳӑн был потомком Имӑма Ҳусайна с его материнской стороны.

Генеалогия идентична той, что имеется в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа в той ее части, которая спускается к ʻАбд ар-Раҳӣму. Она внешне неузнаваема в своей части вниз в сторону к «Аулийā Қарāҳāну» (имя отца которого, как оно здесь дано по крайней мере, напоминает элемент «*қылыч*» [«меч»] в имени, предназначенном в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа для его деда, однако оно заменяется его арабским эквивалентом во множественном числе «Суйӯф» [«мечи»], далее добавляется элемент «Бурхāн», проводя таким образом более близкую параллель с именем «Бурхāн ад-дӣн Қылыч», известного «святого патрона» Ӯзганда). И за исключением отголоска имени сына Аулийā Қарāҳāна, то есть «Манҫӯра Ҳамӣра» в рассказе (и в местной традиции в Сайрāме), остальная часть генеалогии совершенно непохожа на версии, имеющиеся в текстах XIV в. или поздних *насаб-нāма* (она включает в себя такие разнообразные имена, как «Ҳуббӣ Ҳ$^{в}$āджа» – имя сына йасавийского святого Ҳакӣм Ата, «Сӧйӯнч Ҳ$^{в}$āджа Ҳāн» – имя сына-чингизида узбекского правителя Абӯ-л-Ҳайр Ҳāна; конец XV – начало XVI в.). Включение таких имен могло отражать попытки изобрести или выдвинуть на первый план династийные узы, установленные между различными сакральными кланами, тянущимися от потомков Ҳакӣм Ата, Чингӣз Ҳāна к «сакральным правителям» из дома «Қарāҳāн». Однако в любом случае, существенные различия между этой фиксацией XVII в. и генеалогиями, имеющимися в наших повествованиях с XIV по XIX–XX вв., представляют ценность, имея в виду степень непрерывности в устных или письменных передачах, которую мы можем приписать таким семейным традициям.

С другой стороны, наконец, мы можем отметить более позднюю, устную фиксацию генеалогии, включающей в себя «Аулийā Қарāҳāна», которая содержит более четкие отголоски генеалогий XIV в. и поздних *насаб-нāма*. Она была пересказана Н. С. Лыкошину в начале XX в. со стороны *қāḍӣ* города Чӯст (Ферганская долина), у которого Лыкошин консультировался при работе над своим переводом популярной агиографии, посвященной жизни «Шāха Машраба» или «Дӣвāна-йи Машраб», родом из Намангāна, известного «опьяненного» дервиша и поэта конца XVII – начала XVIII века[96]. Эта генеа-

[96] *Лыкошин Н. С.*, переводчик. Дивана-и Машраб: Жизнеописание популярнейшаго представителя мистицизма в Туркестанском крае. Самарканд: Самаркандский областный статистический комитет, 1910, с. 8.

логия, восходящая к «Муḥаммад-и Ḥанафӣйа» через несколько лиц, названных «Қарāḫāн», приписана первому наставнику Машраба – Дāмуллā Бāзāру Āḫӯнду. Она выглядит следующим образом (приводится на основе текста на кириллице): Дāмуллā Бāзāр Āḫӯнд ← Султан Мухаммад Хан ← Бабур Карахан ← Кабыл Карахан ← Гадай Карахан ← Султан Карахан ← Санджар Карахан ← Джихад Карахан ← Джамал Карахан ← Чагыр Карахан ← Мансур Карахан ← Аулие Карахан ← Бузар Карахан ← Клыч Карахан ← Абду Маннан Хан ← Абду Паттах Хан. Хотя генеалогия пропускает «основателя», ʻАбд ар-Раḫӣма, тем не менее, она следует той последовательности, которая ясно распознается в качестве одной из ранних версий (то есть, «Чағрā» ← Манҫӯр ← Аулийā ← Арбуз ← Қылыч), так и из версий XIX–XX вв. (например, Гадāй ← Сулṭāн ← Санджар ← Джихāд ← Джамāл ← «Чағӯр»[97]). Вероятно, она была взята из какого-то «*насаб-нāма*», похожего на многие тексты XIX–XX вв., представленные в томе 2 настоящего исследования (за исключением одного весьма отличного *насаб-нāма*, приведенного автором «Ҫамарāт ал-машāʼиḫ» в конце XVII в.) и свидетельствует о возможности, по крайней мере, значительной стабильности в передаче имен и генеалогий.

В общем, этот раздел о наследии ʻАбд ар-Раḫӣма следует за общей орбитой исторического пути, пройденного династией Қарāḫāнидов примерно со второй половины X в. до начала XIII в., от Кāшғара до Семиречья (Йетӣ-Сӯ) и Отрāра включительно, где последний член рассматриваемой семьи был убит *сулṭāном* Ḫʷāразма. Рассказ ясно сложил как генеалогию, так и историю родословной в единое целое, и очевидно включил в «родословную» остальные фигуры, имевшие выдающееся значение для данного региона, однако не связанные с Қарāḫāнидами исторически[98]. Мы не должны быть обеспокоены ма-

[97] См. генеалогию, сокращенно изложенную в томе 2 данного исследования, с. 286.

[98] Также заслуживает внимания то, что «Китāб ал-ад'ийā» (XIV в.) идентифицирует последнее лицо в генеалогии (чье имя там дано как «*б.йāкā ḫāн*», которое, без сомнения, подразумевает «Билгä Ḫāна») как «*Шайḫ*» «Туркистāна»; это позволяет сказать, что генеалогия, известная из работы Исḫāқа Ḫʷāджа, уже была подогнана в духе, схожем с тем, что имеется в более поздних адаптациях рассказа и генеалогий, обнаруженных впоследствии, в которых лица из генеалогии идентифицируются с помощью титулов, ассоциируемых с суфийскими шайḫами.

лым числом совпадений с «фактической» историей династии или региона, поскольку общая орбита пути исламизаторов и конкретные подтверждения как перемещения поколений, так и определенных «правителей», кооптированных в «генеалогию», являются частью и узлом по существу религиозного видения, представленного в рассказе. Однако, как бы ни была отдалена от «фактической» истории, что может иметь место, эта часть подходит ближе всех к тому, чтобы быть основанной на том, что известно из других источников по части истории тех регионов Центральной Азии, которые находятся в центре рассказа. Остальная часть генеалогии, сфокусированная на карьере племянников ʿАбд ар-Раҳӣма, не предлагает такой взаимосвязанности с известной историей тех регионов, исламизация которых приписывается им.

**8. Исҳāқ Бāб в Сайрāме**

Текст рассказа затем переходит к Исҳāқу Бābу, командующему «центральными» силами экспедиционной армии под началом этих трех героев-распространителей ислама. Исҳāқ Бāб, как передается, пошел в Сайрāм (хотя ранее рассказывалось, все трое родственников вместе пошли в Чāч и Исфӣджāб), где его правитель-христианин выступил против него. Рассказ здесь, без сомнения, показывает свою определенную зависимость от местной традиции в Сайрāме, так как он совершает краткое отступление, где отмечает состояние процветающего города, который имел 260 000 дворов и 330 (или 330 000!) рынков[99]; эти невероятные числа сопряжены с невероятным именем, приписанным его правителю, «Байт ад-Дāр», использующим два арабских слова в притяжательном падеже, означающих каждое «дом», первое в более конкретном значении, а второе в более абстрактном (т. е. «здание местожительства»). Неясно, предназначалось ли это «имя», чтобы показать что-то значащее в контексте XIV в., отраженном в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа (т. е. возможный намек на какое-то иное незафиксированное прозвище), или оно было «значащим» объяснением некоего другого, немусульманского имени,

[99] Преувеличенные цифры для определения количества населения и сооружений в Сайрāме для разных периодов также часто приводятся в сакральной истории города (см. DeWeese, "Sacred History," pp. 260, 262, 265-268; *Тулибаева.* Трактат, сс. 12-13, 17, 20).

оригинальную форму которого, устную или письменную, оно ныне маскирует. В любом случае, формы имени, данные в более поздних списках (например, *табӣт-дӑр* и т.д.), хотя они являются не более чем предположительными реконструкциями, осуществленными со стороны более поздних переписчиков, показывают недоступность первоначального значения этого имени.

Основное население Сайрӑма, как утверждается в источнике, было полностью христианским. Кроме того, Байт ад-Дӑру приписывается кратковременная «защита» своей религии, так как он вынужден подтвердить не только то, что его религия истинна, но и что его предки были христианами на протяжении 70 поколений. Дата, которую можно получить стандартным вычислением протяженности жизни 70 предков, равной примерно 1500 лет, конечно, поместит первого христианского предка Байт ад-Дӑра где-то за 700 лет до начала христианской эры (если брать в расчет тот факт, что начало кампании Исḫӑḳа Бӑба приходится на 150-й год *хиджры*). Мы не можем принять всерьез хронологию рассказа; вероятно, цифра отражает намеренную гиперболу, приписанную христианину в качестве дополнительного показателя его упрямства, проявленного им в отказе Исḫӑḳу Бӑбу в его «предложении» (*да'ват*) принять ислам. Последовавшее за этим сражение между мусульманами Исḫӑḳа Бӑба и христианами Байт ад-Дӑра длилось три дня, и, как сообщает рассказ, привело к потерям с разницей в четыре раза (в пользу мусульман). Впервые в рассказе (но не в последний раз) сообщается о мученике, а именно ʻАбд ал-ʻАзӣзе, идентифицированном в качестве знаменосца Исḫӑḳа Бӑба, убитом 70 стрелами[100].

[100] Рассказ не упоминает этого, однако святые места, связанные с именами этого лица, стали популярными объектами паломничества в Сайрӑме и Ташкенте. Сакральная история Сайрӑма упоминает «ʻАбд ал-ʻАзӣза Бӑба» в путеводителе по святым местам, называя его «преемником» (т.е. *тӑби'ӣн*, а не поколение *таба' ат-тӑби'ӣн*, к разряду которых он причислен в этом рассказе) и знаменосцем Исḫӑḳа Бӑба. Рассказ утверждает, что «по этой причине его называют Ḫ$^{a}$ӑджа ʻАлам-дӑр Бӑбӑ в Ташкенте», однако объясняет, что имеется лишь его «место пребывания» (*ḳадам-джӑй*) в Ташкенте, а в Сайрӑме же находится его действительная могила, которая обладает особой силой в качестве центра для того, чтобы обращаться к Аллӑху с призывами об избавлении от болезней (см. DeWeese, "Sacred History," p. 278). Об этом святом месте в Сайрӑме см., например, Свод памятников истории и культу-

Победа в Сайрāме оказалась неполной, так как упрямому правителю-христианину Байт ад-Дāру удалось бежать. Перед тем как его преследовать, отмечается в рассказе, Исҳāқ Бāб оставляет еще одного человека из числа последователей в Сайрāме подобно тому, как он поступил в Ташкенте. Это лицо идентифицировано как Чинāрлық (или Чинāрлығ Шайҳ), который, как только списки «Неозаглавленной редакции» утверждают, давал «знание и мудрость» жителям Сайрāма. Его имя намекает на место, возможно, святыню, отмеченную деревьями платана (то есть персидский *чинāр* плюс тюркский суффикс – *лығ*, «обладающий»). Результаты самого преследования переданы весьма кратко: Байт ад-Дāр сбежал в Сӯлҳāн, а Исҳāқ Бāб воевал с людьми того города (убив 30 000 христиан и потеряв 7000 мусульман), прикончив самого Байт ад-Дāра в сражении и также «открыв» ислам в тех местах. После этой победы Исҳāқ Бāб приехал в Қарғалық, местность, упомянутую прежде, и здесь построил свою трехъярусную крепость. Рассказ утверждает, что он правил в течение 54 лет, призывая магов и христиан к принятию ислама везде, где он находил их. Видимое «заключение» к рассказу Исҳāқа Бāба, где упоминаются продолжительность его правления и его заслуги для исламизации, показывает сложный характер рассказа в целом, ибо в данном пункте повествования история Исҳāқа Бāба еще не закончена. Он еще должен мстить за смерть своего младшего брата.

### 9. Мученичество ʻАбд ал-Джалīла и месть Исҳāқа Бāба

Затем наконец рассказ переходит к походу во главе с ʻАбд ал-Джалīлом, целью которого в этом месте назван Бāрчын-канд. Население этой местности было также христианским, а их правителем был Қылыч Ҳāн, сын которого описан на эпическом языке героем, способным в одиночку выстоять против тысячи мужчин. Имя сына

ры Казахстана: Южно-Казахстанская область / Издатели М. Х. Асылбеков, К. А. Акишев и др. Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 1994, с. 204; о святом месте в Ташкенте (где, однако, местная традиция превращает «Ходжа Äлäмбäрдара» в знаменосца Абӯ Бакра Қаффāла Шāшī, правоведа [!], сопровождавшего его в ходе распространения ислама), см. Ташкент: Энциклопедия. Ташкент: Қāмуслар бāш таҳририяти, 1992, с. 371.

дано как «Сарыḳ Тонлуḳ Ötемиш»[101], и он назван правителем Джанда, знаменитого города в низовьях Сырдарьи. Известность этого города в раннюю мусульманскую эру была такой, что Аральское море называли в связи с ним – море Джанда[102]. Здесь мы снова наблюдаем перемещение центра рассказа от Бāрчын-канда и его правителя Ḳылыч Ẋāна к Джанду и его правителю Сарыḳу Тонлуḳу Ötемишу. Изменение фокуса рассказа из Бāрчын-канда к Джанду и утверждение о том, что правители этих двух городов были отцом и сыном, указывают на использование многочисленных источников или традиций при компилировании рассматриваемого рассказа. Однако не объясняется, почему ʻАбд ал-Джалāл на самом деле обходит Бāрчын-канд, чтобы вступить в бой сначала с сыном, правителем Джанда, находящегося по течению реки внизу от города отца. Рассказ возвращается к отцу Ḳылыч Ẋāну только в связи с последующим походом Исẋāḳа Бāба, который прибыл мстить за своего брата и завершить процесс исламизации, остановившийся из-за мученической гибели его младшего брата.

Во всяком случае, именно сыну предъявил ʻАбд ал-Джалāл свое «предложение» принять ислам. Отказ этого принца привел к еще одному трехдневному сражению. Этот бой закончился намного большим числом потерь и с меньшей по сравнению с предыдущими столкновениями разницей в потерях: христиане понесли потери 150 000 убитыми, однако погибли и 100 000 мусульман, включая самого ʻАбд ал-Джалāла, убитого принцем Ötемишом.

---

[101] Кабульская рукопись дает его имя в такой форме, однако рукописи 252, 3004, 2851, 11838 прибавляют «Ẋāн» к его имени. В первой части его имени Сарыḳ Тонлуḳ («Одетый в желтую одежду») можно предположить скорее связь с буддизмом, чем с христианством, однако это является общим для рассказов о перемене убеждений при описании акта смены религии «врага», чтобы соответствовать ретроспективно созданным стереотипам религиозного взаимодействия или противостояния. Имя «Ötемиш» известно в исламскую эпоху (см. László Rásonyi and Imre Baski, *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names* [Bloomington: Indiana University/Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies, 2007], vol. II, p. 597), однако возможное этимологическое значение его использования здесь (от *öme-* платить долги или выполнять обязательства, в том числе ритуальное требование) остается неясным.

[102] О Джанде см. Bartol'd, *Turkestan*, pp. 178-179 (Сочинения, I, сс. 235-237); C. E. Bosworth, "Djand," *EI²*, *Supplement*, fasc. 3-4 (1981), pp. 244-246.

Цифры потерь в передаче рассказа примечательны. Например, ʻАбд ал-Джалīлу в начале рассказа приписывается отряд лишь в 40 000 человек, что намного меньше 135 000, которые сражались рядом с Джандом (точно сообщается, что 35 000 мусульман остались в живых). Однако цифра 135 000 не может соответствовать тем, кто выжил из числа тех воинов, приведенных тремя героями-распространителями ислама в начале (общее число войск, прибывших с ними, составило круглую цифру – 150 000. Она уменьшилась в общей сложности на 42 000 погибших [18 000 в Ӯзганде, 12 000 в Кāшғаре, 5000 в Сайрāме, 7000 в Сӯлҳāне], не говоря уже об уходе, косвенным образом, целых 60 000 человек, уведенных ʻАбд ар-Раҳīмом [или 50 000, разделившихся уже в Чāче] в отдаленный Кāшғар). В конце концов, хотя мы не должны ждать последовательности в этих цифрах, можно было бы предложить возможное увеличение числа рядовых мусульман за счет принятия ислама, последовавшего за поступательными успехами ислама. Тем не менее это запутывает вопрос о том, восприняты ли распространители ислама, прежде всего как арабы, которые приехали в Центральную Азию из сердца мусульманского мира, находящегося на западе.

Как в случае с мученичеством ʻАбд ал-Джалīла, рассказ ясно не говорит о его похоронах, однако приводит комментарий, имеющий отношение к объекту паломничества. Рассказ здесь кажется искаженным, ибо нет сомнений, что место его погребения – или место его мученичества – было воспринято как местность, обозначенная «в черном изгибе Öгӱза выше Джанда», которая стала объектом паломничества (*зийāрат-гāх*). Конкретная местность, обозначенная здесь, остается неясной. Слово «*öгӱз*» в общем означает «река», а также известно как тюркское обозначение Сырдарьи. А местность – ясно вверх по течению от Джанда, но контекст фразы, интерпретируемой здесь как «черный изгиб» реки (см. примечания к переводу), неточен. Вне контекста ясно, что местность была ближе к Джанду, чем к Бāрчын-канду. В любом случае, стоит отметить, что святое место «Қорасан Ата» («Ҳурāсāн Ата»)[103] – имя, предназначенное для ʻАбд

[103] О святом месте «Қорасан Ата», где, как говорится, сын этого святого, Ҳусайн, был также похоронен, см. *Каллаур В.* Древние города, крепости и курганы по реке Сыр-Дарье, в восточной части Перовскаго уезда // ПТКЛА, 6 (1901), сс. 69-78, а затем (сс. 79-81) следует арабографичный текст «Леген-

ал-Джалīла в версиях поздней генеалогической адаптации рассказа, распространенных среди «ḫ$^{a}$āджа Қорасан Ата»[104], вероятно, находится слишком далеко вверх по течению, чтобы быть исторически отнесенным к местности, связанной со святыней ʻАбд ал-Джалīла, упомянутой в рассказе.

---

да о Хорасан-Ата» (и на с. 81 «Список надписей на столбах мазара Хусаин-Баба, сына Хорасан-ата»). Легенда, пересказанная Каллауром, определяет его первоначальное имя как ʻАбд ал-Джалīл, но превращает его в потомка Ḥасана ибн ʻАлī, и, подтверждая его превращение в мученика со стороны «қāлмāқов», не отмечает оттенков интересующего нас рассказа. Легенда была записана «уважаемым қазақом Муллой Абдуллой Ниязовым», однако Каллаур также встречался с хранителем святого места «Адил-ханом, из клана ходжей, считавшим себя потомком святого, похороненного там». См. также о святом месте: *Кастанье И. А.* Древности Киргизской степи и Оренбургского края // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, вып. 22 (1910), сс. 200-202, 207-209; работу Кастанье: Надгробныя сооружения киргизских степей / Joseph Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes* [параллельные русский и французский тексты] // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, вып. 26 (1911), с. 65; *Тынысбек Қоңыратбаев.* Ертедегі ескерткіштер: Сыр бойының ежелгі тарихы мен мәдениеті (Зерттеу). Алматы: Өнер, 1996, сс. 115-117 (с последующей фотографией на с. 128). С другой стороны, «Тāрīḫ-и джадīда-йи Тāшканд» Муḥаммада Çāлиḥа Ḫ$^{a}$āджа (конец XIX в.) упоминает святое место «святого ʻАбд ал-Джалīла Бāба, который является одним из *машāʼиḫāн-и туқсан ики машāʼиḫ*» (последняя фраза, казалось бы, связывает его с традицией «92 племен», которая сопровождает легенды XIX в. о происхождении узбеков). Оно локализовано в соответствии с описанием (рукопись ИВРУз-1, № 7791, л. 1032$^{a}$; см. ее описание в: СВР, VI, сс. 34-36, № 4183) к югу от святого места Зангī Ата (то есть, юг Ташкента).

[104] О семьях, связанных с «Қорасан Ата», см. исследование: Muminov, "Veneration of Holy Sites," p. 362. *Насаб-нāма қожа* Қорасан было недавно опубликовано: Хорасан қожалар шежіресі: Абді Жалил Баб ұрпақтарының шежіресі. Түркістан: Мұра, 1994; текст (приведен в факсимильном виде и переводе на современную казахскую транскрипцию) состоит в основном из версии повествования, ориентированной на Исḥāқа Бāба и исламизацию Центральной Азии, рассмотренного выше, затем следует сокращенная генеалогия потомков ʻАбд ал-Джалīла до 16-го колена. См. также более обширное собрание популярных традиций, связанных (часто в широком смысле) с потомками ʻАбд ал-Джалīла: Сейт-Омар Саттарұлы. Абд ул-Жалил Баб (Хорасан ата): Тарихи-құжатты танымдық кітап. Алматы: РИИЦ-АЗИЯ, 2007.

За смерть ʻАбд ал-Джалӣла мстил его старший брат Исḥāḳ Бāб, который, как передает рассказ, выставил 30 000 воинов – или, согласно одной рукописи, 35 000, подразумевая, что это были те же самые 35 000, оставшиеся в живых после сражения в Джанде, и сразился против Ḳылыч Ḫāна в Джанде. Ḳылыч Ḫāн и его сын (чье имя на сей раз даже не упомянуто, что дает основание предположить, что две первоначально отдельных традиций были здесь объединены) были схвачены в ходе этого сражения (никакие остальные цифры о потерях не даются). Исḥāḳ Бāб посадил их в тюрьму в Ḳарḡалыḳс, по-видимому, в построенной им трехъярусной крепости. Он дал им возможность принять ислам. Когда через год они не поступили так, тогда он убил их.

### 10. Исḥāḳ Бāб и внедрение мусульманских учреждений и наставников

Убийство двух неверных правителей, которые были ответственны за смерть ʻАбд ал-Джалӣла, означает в военном отношении кульминацию войн за веру во главе с этими тремя родственниками. Кульминация же в религиозном отношении наступает сразу после поездки Исḥāḳа Бāба в Каʻбу, которую он использовал как модель мечети, построенной им в Сайрāме. «Деревянная Мечеть» (или «Бревенчатая Мечеть»; *чӯба масджид*), построенная им за 3500 золотых монет, фигурирует в легендарной «сакральной истории» Сайрāма. Однако в тексте рассказа ключевой вопрос – ритуальная имитация Каʻбы в самом Сайрāме как часть двойственного процесса оместничивания исламской практики (то есть ритуальное повторение центрального момента *ḥаджжа*) и освящения местной территории в пределах исламской религии.

Некоторый интерес представляет то, что в самом рассказе потомство Исḥāḳа Бāба не упоминается. Его линия, как было показано выше в рассказе, приводит к Ḫʷāджа Аḥмаду Йасавӣ. А другие традиции, включая несколько отголосков рассказа, содержащихся в дополнительных текстах, которые будут рассмотрены ниже, подтверждают, что все потомки Исḥāḳа Бāба в этой генеалогии были правителями в Сайрāме. Однако это не детализируется ни в самом рассказе, ни в генеалогии Аḥмада Йасавӣ, находящейся среди дополнительных текстов, приложенных к работе Исḥāḳа Ḫʷāджа вслед за рассказом об Исḥāḳе Бāбе. Неясно, связано ли отсутствие какого-либо упомина-

ния о лидерстве с наличием факта того, что в самом рассказе линия ʻАбд ар-Раḥӣма изображена основывающей себя после нескольких поколений в Сайрāме с явными претензиями на руководство в нем. Такое несоответствие в этом месте может предполагать, что рассказ, возможно, существовал отдельно от той специфической генеалогии Аḥмада Йасавӣ, которая зафиксирована в работе Исḥāḳа Ḫʷāджа, или же традиция о лидерстве предков Аḥмада Йасавӣ – та традиция, что достигает своего апогея при объяснении как переезда отца Аḥмада Йасавӣ из Сайрāма в Йасы, так и брачных уз семьи, установленных с элитой последнего города – не была в обиходе, когда работа Исḥāḳа Ḫʷāджа составлялась в XIV веке[105].

Также не имеется в рассказе какого-нибудь намека на место погребения самого Исḥāḳа Бāба. Несмотря на это, святое место Исḥāḳа Бāба, известное как «Баба-ата», возникло в какой-то момент на северных склонах Каратау в качестве объекта для совершения паломничества[106]. Существующий комплекс, который ранее включал *мадраса*, очевидно, датируется XIX веком[107]. Это означает, что святое место заняло видное

[105] Надо сказать, что сведения агиографических сочинений о йасавийском суфийском наследии сохранили отголоски тех традиций, связывающих Аḥмада Йасавӣ с различными «правителями», в том числе с оғузским героем Салӯром Ḳазāном, однако они, как правило, не были оформлены в форме родственных отношений.

[106] Кастанье упоминает гробницу «Схаḳ-Баб», больше известную под названием «Баб-Ата», расположенную в долине, орошаемой маленькими ручейками, берущими начало на северных склонах Каратау недалеко от древних городов Кум-Кент и Сауд-Кент (Castagné. "Le culte des lieux saints," pp. 64-65), и приводит элементы рассказа, связанного с Исḥāḳом Бāбом. В другом месте, однако, он ссылался на святое место «Хазрет Исхаḳ баб» в Сайрāме (p. 57).

[107] Об этом святом месте см. *Мустафина.* Представления, сс. 81-82, 111 (автор датирует мавзолей 1820-1830-ми годами и упоминает его реставрацию в 1962 г.); фотография *мадраса* при святом месте дана в конце книги: *Султангалиева.* Ислам в Казахстане. Алматы, 1998. Ср. Свод памятников, сс. 232-234, 237-239. Хранитель святого места упомянул элементы рассматриваемого здесь рассказа в 1995 г., когда Д. ДиУис посетил этот объект. О сказаниях, рассказываемых вокруг этого святого места, см.: *Жәмекұлы Маханбет.* Байырғы Бабата. Алматы: «Ан Арыс» – «Алатау», 2008. Святое место Баба-ата было широко исследовано в качестве археологического па-

положение как раз в то время, когда рассказ обратил на себя новое внимание в связи с генеалогическими адаптациями, осуществленными со стороны различных семейств.

Рассказ завершается обзором сакральных персонажей, принадлежащих к разряду последователей, которые были «внедрены» на территориях, завоеванных и исламизированных Исḫāḳом Бāбом (это положение намекает также на то, что его наследие первоначально было воспринято в связи с этими лицами, мучеником и несколькими наставниками, а не в связи с семейными традициями лидерства). Трое из этих пятерых, перечисленных здесь, были упомянуты в рассказе ранее. Один из них пал мучеником, хотя этот факт не уточняется, при его повторном упоминании здесь. Остальные четверо были «живущим» наследием, роль которых однако не описана в этом месте, однако все они были, без сомнения, связаны с известными святыми местами. Первое упомянутое лицо – «Шайḫ Бакр ад-дīн Ḳаффāл», как было отмечено выше, вдохновленный известной фигурой «ал-Ḳаффāл аш-Шāшī», известен как своим святым местом, так и своим выдающимся положением в качестве *фаḳīха*[108]. Второе – мученик ʻАбд ал-ʻАзīз, также упомянутый ра-

мятника, см. *Агеева Е. Г. и Пацевич Г. И.* Из истории оседлых поселений и городов южного Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР, том 5 (Археология), 1958, сс. 3-215 [сс. 117-219 о Бабата]; научно-популярный обзор: *Байпаков К. М. и Ерзакович Л. В.* Древние города Казахстана. Алматы: Наука, 1971, сс. 187-196.

[108] Работа XIV в. Исḫāḳа ḪʷāДжа фактически повторно идентифицирует этого представителя шāфиʻитской богословско-правовой школы X в. в качестве святого-распространителя ислама (из II/VIII века!). В «Тāрīḫ-и джадīдайи Тāшканд» Муḫаммада Ҫāлиḫа ḪʷāДжа (конец XIX в.; см. выше, прим. 103) «Имāм Ḳаффāл Шāшī» является предметом повествования, которое заявляет, что «предводитель сподвижников и преемников» во время халифата ʻУмара (!) послал его в качестве руководителя и наставника «к племенам тюрков Дашт-и Ḳыпчāḳа» (рукопись ИВРУз-1, № 7791, л. 980[a]); повествование, которое не упоминает о его шāфиʻитской принадлежности, может отражать эхо рассказа, сосредоточенного на Исḫāḳе Бāбе, однако в любом случае оно представляет еще один пример разновидности биографического и хронологического редукционизма, который имеет тенденцию превращать каждого святого в распространителя ислама, а каждого распространителя ислама – в современника Пророка или первых четырех халифов.

нее (знаменосец Исḥāḳа Бāба, погибший мучеником в Сайрāме, известен приписываемыми ему святыми местами, как в Сайрāме, так и в Ташкенте). Третье – Чинāрлыḳ Шайḫ, также упомянутый выше: он был оставлен в Сайрāме, поскольку Исḥāḳ Бāб преследовал Байт ад-Дāра до Сӯлḫāна. Некоторые поздние списки «Озаглавленной» редакции работы Исḥāḳа Ḫᵛāджа предлагают дальнейшую идентификацию для этого Чинāрлыḳа Шайḫа: его прозвище (*лаḳаб*) было «Ḫамӣд» [так!], как они передают, его также называли «Ḫᵛāджа-йи Тарāзӯ-шикан». Последнее имя связано со святым местом Ташкента, упомянутым в конце XIX в., и намекает на практику – уничтожение дефектных весов, что кажется более подходящим для ревностного исполнителя по приведению в норму стандартов шарӣ'ата по части измерительных приборов, чем для святого-распространителя ислама[109]. Остается неясным, когда, как и по какой причине это имя было связано с лицом, которое в XIV в. называлось Чинāрлыḳ Шайḫ.

Четвертого последователя преемников называют Ḫасан Вāṣил, который совершенно неизвестен. Имя пятого лица, наконец, было явно искажено во всех сохранившихся списках, а название топонима, с которым оно связано, также было незнакомо, так как оно написано без точек в большинстве списков, и с неправильно проставленными точками в остальных. Название местности, подразумеваемое в рассказе, однако, довольно ясно: формы, написанные в списках,

[109] «Тāрӣḫ-и джадӣда-йи Тāшканд» Муḥаммада Ṣāлиḥа обращается к святому месту «Ḫᵛāджа-йи Тарāзӯ-шикан» в том же районе Ташкента, в котором находится гробница «Имāма Ḳаффāла Шāшӣ». Автор объясняет эпитет святого («Тарāзӯ-шикан») тем, что он был заработан этим неизвестным святым за его привычки ходить среди лавок на базаре, проверяя весы, используемые торговцами там, и ломать любые из них, если они окажутся бракованными (рукопись ИВРУз-1, № 7791, л. 985[а-б]). Имя святого упоминается на основе этой ссылки на Муḥаммада Ṣāлиḥа в монументальной работе Т. К. Бейсембиева «Кокандская историография: исследование по источниковедению Средней Азии XVIII-XIX веков» (Алматы: ТОО «Print-S», 2009), с. 797; Т. К. Бейсембиев правильно переводит это имя как «разбиватель [неправильных] весов», однако определяет святого этой святыни (которому в тексте приписываются, в частности среди остальных почтительных обращений, эпитеты типа «*ра'ӣс-и замāн*» и «*муḥтасиб-и аййāм*») как исторического чиновника, отнесенного им предварительно к XVIII в., который служил в должности *ра'ӣс* (эквивалентно *муḥтасибу*) в Ташкенте.

не оставляют сомнений в том, что речь идет о «Чӯмушлāғӯ» вблизи Сайрāма, упомянутом уже в X в. в качестве населенного пункта рядом с Исфӣджāбом[110]. Имя самого святого ясно заканчивается тем же почетным прозвищем (Бāб), приложенным к имени Исḥāḳа Бāба, однако начальный элемент дан как «*бӯш*» почти во всех списках[111]. Его надлежащее чтение требует исправления начальной буквы «*бā*'» на «*йā*'», допуская, что восстановление написания имени отступает от «нормальной» тюркско-чагатайской орфографии (она действительно общая, как в Кабульской рукописи), опустив гласные. Таким образом, наиболее вероятным чтением этого имени будет «Йуваш» или «Йаваш»[112], и на самом деле «Йувāш Бāб» известен как в поздних повествованиях про святых Сайрāма[113], так и в одном более раннем источнике: рукопись XIV в., переписанная для уроженца Çабрāна (известный город в долине Сырдарьи вниз по течению недалеко от Йасы/Туркестāна), упоминает селение, явно в окресностях Сайрāма, имеющее название «Йувāш Бāб»[114], и вероятно, эта местность была

[110] См. Bartol'd, *Turkestan*, p. 176, n. 4 (Сочинения, I, с. 233, прим. 5); *Бартольд*. К истории орошения Туркестана // Сочинения, III, сс. 222-223, в обоих случаях цитируется ал-Муḳаддасӣ; ср. *Бартольд*. Отчет о поездке в Среднюю Азию // Сочинения, IV, с. 28, с примечанием о том, что «Джумушлагу» до сих пор существует под тем же названием в 30 верстах от Сайрāма.

[111] В этом случае опять поздняя и основательно искаженная рукопись 11838 дает лучшее чтение: она пишет его имя как «*й.вāш*».

[112] Об этом термине, означающем «нежный, мирный, послушный, или мягкий», см. Clauson, *ED*, p. 880.

[113] Йувāш Бāб идентифицируется как брат Исḥāḳа Бāба в одной версии «сакральной истории» Сайрāма (DeWeese, "Sacred History," p. 278); ср. Castagné, "Culte des lieux saints," p. 57, который перечисляет «Хазрет Йуваши баб» среди святых, похороненных в Сайрāме. Йувāш Бāб рассматривается как предок фамилии муфтӣев советской эпохи, находившегося в Ташкенте Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, т.е. Ишана Бабахана (ум. в 1957 г., считается потомком Йувāша Бāба в 20-колене), его сына Зиявуддина (ум. в 1982 г.) и его сына Шамсиддина (который был смещен с этого поста в 1989 г.; ум. в 2003 г.); см. *Муминов А. К.* Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек жолы, 2011, сс. 16, 206.

[114] Рукопись, хранящаяся в Париже (MS Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers. 869 [E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, III (Paris: Réunion des Bibliothèques nationales, 1928), pp. 138-139, No. 1400]) и содержащая список «Гулистāна» Са'дӣ, имеет колофон, в котором отмечено, что он

самим Чӯмушлāғӯ, который как мы предполагаем, стал известным к XIV в. под именем выдающегося святого, похороненного там.

* * *

Таким образом, рассказ в целом представляет сакральную историю Центральной Азии с акцентом, направленным не к Мавараннахру, а к приграничным регионам, простирающимся от Аральского моря по долине Сырдарьи, охватывая Семиречье вплоть до Кāшғара. Процесс установления и внедрения ислама в регионах, которые являются «периферийными» по отношению к мусульманской Центральной Азии, известной из традиционных исторических источников. Его «периферийное» положение кроется, вероятно, в том, что рассказ стоит несколько за пределами академической правовой литературной традиции исламской цивилизации в Центральной Азии (рассказ выпячивает, например, личность правоведа ал-Ḳаффāла аш-Шāшӣ, однако скрывает его богословско-правовую школу, подчеркивая, что именно его святость, а не вклад в развитие науки, стала причиной упоминания его в тексте). К рассказу, таким образом, полезно было бы обращаться как к «альтернативной» истории распространения ислама в Центральной Азии, сформулированной и циркулировавшейся в рамках определенных суфийских сообществ в период монгольского владичества. Рассказ однозначно сохранил некоторые отголоски событий, самое позднее – начала XIII в., которые зафиксированы также

был закончен в *ша'бāне* 730/мае-июне 1330 г., был изготовлен для ʻAṭā Ḵʷāджа ибн Ḵʷāджа Наḳḳāш (Йуваш? [последний элемент имени записан без точек]) аṣ-Ṣабрāнӣ «в селе (*ḳаṣаба*) Йувāш Бāб (л. 55ᵇ; Блоше последнее имя прочитал как «Йавашнаб» и *нисбу* клиента-заказчика – «ас-Сайрāмӣ»). Далее в колофоне дано несколько строк на монгольском языке, а затем следует начало единственного (возможно, добавленного позже) тюркского сочинения «Муḫаббат-нāма» поэта XIV в., известного как «Ḵʷāразмӣ». Рукопись и местность, где она была переписана («Йавāш-бāб»), вместе с именем ее переписчика Аḫмада, были замечены недавно Франсисом Ришаром: Francis Richard, "Manuscrits persans de la Bibliothèque nationale de France rapportant à l'Asie centrale musulmane," *Patrimoine manuscrit et vie intellectuale de l'Asie centrale islamique*, ed. Ashirbek Muminov, Francis Richard, and Maria Szuppe (Tashkent/Aix-en-Provence, 1999; *Cahiers d'Asie centrale*, No. 7), pp. 57-63 [p. 59]. Однако в этой публикации не были указаны ни имя заказчика, ни его *нисба*, ни монгольский, ни тюркский материал.

в других исторических источниках[115]. Однако мы можем предположить, что устная традиция, которая, возможно, создала базу для рассказа, включенного в работу Исḥāḳа Ẍᵛāджа, была уже распространена и развивалась в течение более чем столетия до того, как его работа была составлена. В любом случае, рассказ, похоже, обработан уже в сочинении Исḥāḳа Ẍᵛāджа в качестве некоего независимого текста и включен, кроме того, только потому, что два из его главных героев – Исḥāḳ Бāб и его брат ʻАбд ал-Джалīл были расценены или заявлены как соответствующие предки Аḥмада Йасавī и Исмāʻīла Ата.

Последние персоны также стали объектом дополнительных коротких текстов, изложенных главным образом с фокусом на генеалогию и степень родства. Они находятся в качестве приложений к нескольким спискам работы Исḥāḳа Ẍᵛāджа, идущих вслед за рассматриваемым здесь рассказом. Два из этих коротких текстов состоят только из нескольких строк; в некоторых случаях (хотя каждый носит самостоятельный заголовок), прослеживают дальше генеалогии, начиная от ʻАлī и Муḥаммада ибн ал-Ḥанафīйа, через поколение распространителей ислама вниз до Аḥмада Йасавī и Исмāʻīла Ата. Остальные тексты перечисляют жен, сыновей и дочерей Исмāʻīла Ата.

Пока неясно, были ли эти тексты независимыми, отражавшими самостоятельные письменные традиции или устные воспоминания, которые были включены в работу Исḥāḳа Ẍᵛāджа, или они составляли неотъемлемую часть рассказа об исламизации. Конечно, разделы о потомках Исмāʻīла Ата не могли быть частью рассказа, если мы предположим, что рассказ был сформулирован и циркулировал в независимой форме в течение какого-то длительного отрезка времени

[115] Следует, пожалуй, отметить, что наиболее близкие параллели рассказа с ранними историческими источниками обнаруживаются в более поздних фазах генеалогии правителей, связанных с ʻАбд ар-Раḥīмом, а не в рамках войны за веру, будь во главе с ʻАбд ар-Раḥīмом, Исḥāḳом Бāбом или ʻАбд ал-Джалīлом, которые, кстати, являются центральными элементами текста в целом с его сакрализованным видением утверждения ислама. Это свидетельствует не только о религиозном характере рассказа и его нацеленности на исламизацию, но и о типичных проблемах большинства таких ранних исторических источников, прежде всего, по части правителей, династийных институтов и наследий.

перед своим включением в работу Исḥāḳа Ḫᵛāджа (конечно, это тоже неизвестно). Если эти тексты рассматривать как первоначально независимые от рассказа, то нет никакого формального или структурного основания для предположения о том, что генеалогии Аḥмада Йасавӣ и Исмāʻӣла Ата были более тесно связаны с рассказом. С другой стороны, мы могли бы утверждать, что генеалогии, приводящие к этим двум лицам, просто заканчивают генеалогическую обработку, представленную в рассказе о генеалогии ʻАбд ар-Раḥӣма, и поэтому должны быть расценены как неотъемлемые части самого рассказа. То есть эти тексты, несмотря на их самостоятельные заголовки и их включение вслед за вполне законченным финалом самого рассказа, могли бы быть расценены как следующие за генеалогиями Исḥāḳа Бāба и ʻАбд ал-Джалӣла, соответственно, ближе к приблизительной дате компиляции работы, так же как и генеалогия ʻАбд ар-Раḥӣма прослежена ближе к дате смерти ее последнего представителя, в начале XIII века.

Действительная связь между рассказом и последующими краткими текстами, вероятнее, лежит где-то между этими двумя крайностями. Ввиду высокого статуса, заявленного за потомками ʻАбд ар-Раḥӣма, кажется разумным предположить, что раздел, связанный с его генеалогией, сформировал ядро рассказа, который циркулировал независимо до включения в него повествований о завоеваниях его племянников. Признаки того, что Исḥāḳ Бāб был включен в ранний рассказ, подчеркивающий генеалогию ʻАбд ар-Раḥӣма, могут быть найдены в речи с предложением похода, вложенной в уста Исḥāḳа Бāба, и, возможно, в переходе от использования названия «Исфӣджāб» к «Сайрāм», а также в повторении некоторых имен святых, привнесенных в регион Исḥāḳом Бāбом. При этом сложно сказать, кто именно добавил генеалогический материал, относящийся к Аḥмаду Йасавӣ и Исмāʻӣлу Ата: переписчик, носитель устной традиции или сам Исḥāḳ Ḫᵛāджа.

С другой стороны, первенство предания о потомках ʻАбд ар-Раḥӣма не может считаться полностью установленным, несмотря на то внимание, которое ему уделено в самой ранней версии рассказа, поскольку эта версия четко ставит Исḥāḳа Бāба в центр истории и процесса исламизации. Степень внимания к определенной линии не всегда является надежным ориентиром для выявления первенства одной традиции, или места сбора, в котором рассказ был сформирован в сегодняшнем виде. В конце концов, по такой логике мы можем

видеть в центре внимания ʻАбд ал-Джалīла и его генеалогию, поскольку рассказ в своей форме появляется в работе Исḥāḳа Ḫʷāджа, который, как и его отец Исмāʻīл Ата, заявляет о своем происхождении от ʻАбд ал-Джалīла, однако на самом деле ʻАбд ал-Джалīл является наименее важным из трех героев рассказа и был удостоен гораздо меньшего внимания по сравнению с ʻАбд ар-Раḥīмом или Исḥāḳом Бāбом. Мы тогда можем предложить, имея это в виду, что «оригинальная» версия рассказа подчеркнула две последние фигуры, а ʻАбд ал-Джалīл был добавлен самим Исḥāḳом Ḫʷāджа (так можно утверждать также на основе параллельного засвидетельствования двух линий, идущих от ʻАбд ар-Раḥīма и Исḥāḳа Бāба в «Китāб байāн ал-адʻийā» от конца XIV в.). В этом случае генеалогические приложения к этой линии жен, сыновей и дочерей Исмāʻīла Ата послужили балансом большему вниманию, уделенному в рассказе к «Ḳарāḫāнидской» линии, связанной с ʻАбд ар-Раḥīмом, и линии, восходящей к Аḥмаду Йасавī через Исḥāḳа Бāба.

В любом случае процесс форматирования рассказа остается гипотетической реконструкцией, равно как и связь между рассказом и генеалогическими дополнениями, обнаруженными в двух редакциях работы Исḥāḳа Ḫʷāджа. В отношении последних представляется допустимым, исходя из отдельных заголовков, данных этим дополнениям, а также из-за отсутствия всех этих текстов в Кабульской рукописи, относиться к ним иначе, чем к самому рассказу (поэтому их материал был представлен в форме таблиц вслед за критическим текстом рассказа).

Независимо от своих первоначальных взаимоотношений с рассказом, дополнения генеалогического характера были важны для более поздних адаптаций рассказа, сформулированных среди тех семейных групп, которые выводили свои генеалогии от одного из трех святых-распространителей ислама (эти генеалогии представлены в томе 2 данного исследования). Они были важны для конкретных семей, выделенных в той или иной версии этой адаптации, а также в отношении общего понимания самого рассказа, который был заново составлен, чтобы служить в своей новой адаптации, но не как обширная «сакральная история» по распространению ислама, а скорее как вводная часть к конкретным генеалогическим и генеалогически обоснованным претензиям, выдвинутым в этих текстах. С одной стороны, поздние генеалогические адаптации, произведенные в различ-

ных *насаб-нāмах*, отражают тенденцию, которая противоречит тому, что изложено в самом рассказе из работы Исḥāқа Ḵʷāджа. Тогда как рассказ отличается широким видением исламизации в приграничных областях Центральной Азии, *насаб-нāма* часто отличаются сужением фокуса и концентрацией на единственной генеалогии, приводящей к той группе, которая выступила «спонсором» адаптации рассказа, и на определенном святом предке-герое, к которому возведена данная линия. Адаптация в некоторых случаях повлекла за собой изменение основного рассказа, поскольку версия, произведенная в одной генеалогии, возведенной к одному из этих трех героев, опускает, частично или в целом, описание заслуг по исламизации одного или обоих «чужих» предков (хотя в целом имеющиеся в наличии тексты демонстрируют высокую степень общности).

Хотя генеалогические разработки, представленные во втором томе, пользуются определенной известностью и могут быть прямо связаны с конкретными семейными группами, нужно иметь в виду, что рассказ продолжал циркулировать в устной форме, особенно в преданиях, все еще передаваемых при святом месте Исḥāқа Бāба, что было отмечено выше, а также и в историях, зафиксированных в других местах[116]. Эти новые версии рассказа не только разделяют постоянную сосредоточенность на распространении ислама (часто без обозначения каких-либо генеалогических связей, имеющих отношение к идентичности распространителей ислама), но также и демонстрируют новые отражения тенденций, уже очевидных в самой ранней версии рассказа, а именно склонность к включению новых легенд об исламизации, имеющих местное происхождение, в более широкое видение изученной здесь истории.

Примером этому может послужить факт включения «Баба-Тӱкти Шашты Азиз» в устные предания о заслугах Исḥāқа Бāбā в исламизации. Личность Баба-Тӱкти, который появляется как «Бāбā Тӱклес» в традициях об исламизации Ӧзбека Ḵāна, правителя Золотой Орды в первой половине XIV в., широко почиталась среди народов Дашт-и

[116] Некоторые устные предания об Исḥāқе Бāбе представляют интерес для подтверждения факта утери в общественном сознании первоначального значения имени, восстановленного ныне как «Муḥаммад Ḥанафӣйа», прямо заявляя, что Исḥāқ Бāб был потомком ʻАлӣ и Фāṭимы в 8-колене (*Қоңыратбаев*, Ертедегі ескерткіштер, с. 81).

Қыпчāқа в качестве святого предка и мифического героя[117]. Обнаружение местного святого места, относимого к нему (в дополнение к святому месту около Астрахани, исторически связываемого с ним), расположенного недалеко от святого места Исҳāқа Бāба в Баба-ата[118], без сомнения, облегчило или дало толчок к его вовлечению в структуру рассказа об Исҳāқе Бāбе. Во многократно записанных версиях традиций, отражающих слияние этих двух историй об исламизации, Исҳāқ Бāб остается центральной фигурой, а Бāба-Тӱкти играет роль его помощника в войнах Исҳāқа Бāба по распространению ислама[119]. Однако, по крайней мере одна версия, все еще подчиняя Бāбā Тӱкти «Ысқақу Бабу», сохраняет большую по сравнению с Исҳāқом Бāбом индивидуальность Баба Тӱкти в деле распространения ислама – она заканчивается сюжетом, являющимся отголоском испытания огнем, которое представляет драматический кульминационный момент в самой ранней известной версии истории Бāбā Тӱклеса XVI века[120]. В

[117] См. Devin DeWeese, *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).

[118] О святом месте Баба Тӱкти вблизи Кумкента, см. Свод памятников, сс. 245-246.

[119] В одной устной версии, записанной при святом месте Исҳāқа Бāба, «Баба-Тукты-Шашты-Азиз» идентифицируется как «казахский полководец», назначенный Исҳāқом Бāбом, чтобы он служил его наместником (*Мустафина*, Представления, сс. 80-82). Другая версия превращает «Баба Тӱкті Шашты Әзіз» в местного мудреца, назначенного *вазīром* Исҳāқом Бāбом (*Тұрантегі Дулат, Боранбай Жарылқасын*. Баба Тӱкті Шашты Әзіз. Шымкент: «Жібек жолы» баспа фирмасы, 1996, сс. 35-36). Еще один краткий рассказ о «Бабай Тӱкті Шашты Әзіз» появляется в книге: *Қоңыратбаев*, Ертедегі ескерткіштер, сс. 83-84.

[120] См. легенды, зафиксированные и изданные С. Құрбанқожаевым под несколько вводящим в заблуждение названием («Қожа Ахмет Ясауи туралы аңыз-әңгімелер») в *Ясауи тағылымы*. Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорны/Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, 1996, сс. 132-141 [сс. 133-134]. Здесь Баба Тӱкті Шашты Әзіз, местный предсказатель, который, однако, принимает ислам по призыву «Ысқақа Баба» и помогает ему продемонстрировать мощь новой религии и Корана: у него имеются люди, которые собирают дрова и готовят для него место, где он будет сидеть в самом центре костра. Затем он занимает свое место в центре костра, держа в руках Коран. Когда костер загорается, люди боятся, что их «про-

других примерах мы также видим, что основной рассказ, сосредоточенный на Исҳāқе Бāбе, расширяется за счет увеличения местных традиций, которые, в свою очередь, сосредоточены на других сакрализованных воинах и их святых местах.[121] Это напоминает нам о живучести восприятия картины исламизации, созданной в рассказе, и его продолжительной силе передавать религиозный смысл и социальную идентичность к широкому кругу сообществ, вне рамок чисто генеалогической структуры.

---

рицатель и святой» сгорит, однако он оказывается целым и невредимым, рецитируя Коран. Это чудо (*карāмат*) побуждает все общество к принятию ислама. Этот устный рассказ четко отражает (хотя и с несколькими недоразумениями и адаптациями к местным традициям) центральный элемент в рассказе об обращении в ислам, впервые зафиксированном в середине XVI века (этот рассказ был изучен в: DeWeese, *Islamization and Native Religion*), но практически не оставляет ничего из историй об Исҳāқе Бāбе (за исключением признания его происхождения от Муҳаммада ибн ал-Ҳанафīйа и основания им различных родов ҳ$^{в}$āджа). Истории о войнах с неверными полностью отсутствуют.

[121] См. опубликованную версию «Рисāла Ṣадр ад-дīна Шайҳа» (в переводе Эрфақа и Йа'қуба // Ясауи тағылымы, сс. 117-121), которая, по-видимому, относится к концу XIX или началу XX века. Она включает в себя версию рассказа об исламизации, сосредоточенного на Исҳāқе Бāбе, однако вводит дополнительных воинов-святых (предположительно, они взяты из преданий вокруг местных святых мест) и включает в себя дополнительные места в Центральной Азии, указывающие на дополнения, сделанные в конце XIX в. (например, «Марғинāн», Андиджāн, Мийāнкāл, Уратепе) в качестве мест, где имели место определенные сражения или просто находились места распространения ислама. См. издание текста с переводом на немецкий, русский языки и подробными комментариями: Muminov A. K. Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen // *Muslim Culture in Russia and Central Asia.* Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15$^{th}$-19$^{th}$ Centuries). Edited by Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, Michael Kemper [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233]. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, сс. 385-428; *его же*. Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / составители и ответственные редакторы С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003, сс. 117-153.

## Chapter IV. General Commentary on the Earliest Version of the Narrative

The narrative explored here dates, in the form we have it, to the middle of the 14th century, and no doubt reflects in large measure the social, political, and religious concerns of Sufi circles functioning in the context of Mongol rule in Central Asia. It was probably intended to legitimize, in the eyes of the Islamizing elite among the Mongols (or of the Muslim elite in local Mongol service), the religious and social prerogatives of the Sufi communities linked with Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata; whether it was written separately and incorporated into the work of Ismā'īl Ata's son, Isḥāq Khwāja, or was composed by him as part of the work itself (on the basis of oral tradition or familial lore recorded earlier), its appearance in the work suggests that it played a role in asserting the prestige of those Sufi communities (and in that regard it may resemble the late genealogical texts presented in the second volume, compiled as they no doubt were with an eye to legitimizing particular familial communities in the eyes of new rulers, whether the *khān*s of Khoqand or officials of the Russian government).

The narrative's genealogical framework is to some extent the most enduring aspect of its legacy, in view of the extensive genealogical elaborations connected with the narrative in those late *nasab-nāma*s explored in the second volume. Nevertheless, the narrative itself evokes a number of themes common in Central Asian tales of Islamization: the allusion to earlier efforts at Islamization; the historical, genealogical, and geographic context of the campaigns, as well as the terminology of Islamization (e.g., of the initial summons to adopt the faith, and of the result, in "opening the way" for Islam); the attention to the cost of Islamization to the Muslim community; references to the implantation of teachers in the regions "opened" by the conquerors; allusions to shrine traditions linked with the Islamizers (both the conquerors and the teachers); and the affirmation of the ritual reiteration of the Ka'ba in one of the newly established 'outposts' of Islam.

The following comments will address particular issues as they arise in the text, with reference both to specific names and terms found in it, and the broader significance of the various parts of the narrative.

***1. Introduction:***

As noted, the text treated here as an introduction, in Arabic, to the narrative, may well have been intended as a conclusion to the main part of Isḥāq Khwāja's work, or as a transitional passage, rather than as part of the narrative itself. Nevertheless, despite some evidence of textual corruption, it sets the stage for the genealogical aspect of the narrative by successively narrowing the focus of attention and highlighting the special favor of God accorded to the family that plays the central role in the narrative. The narrowing of focus is in fact undertaken twice, in the text as it survives: first, somewhat disjointedly, after the *basmala*, as the Prophet is quoted affirming God's favor in 'choosing' earlier prophets, but the Prophet's own family is then singled out for special attention (as a Qur'ānic 'promise' to the Ahl al-Bayt is cited); and second, after the phrase *ammā ba'd*, as Qur'ānic passages affirming God's solicitude for mankind are followed by the narrowing of attention from all the children of Ādam to the Banī Kināna, to the Quraysh among them, to the Banī Hāshim among the Quraysh, and finally to Muḥammad the Prophet. The introduction then affirms, in two ways, that descent from Muḥammad passes through 'Alī: first, the Prophet is quoted explicitly affirming that descent from him comes from "the loins of 'Alī;" and second, he is quoted affirming, in effect, that 'Alī is to Muḥammad as Hārūn was to Mūsā.[1]

***2. Descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya:***

The Islamizing warriors/rulers/saints of the narrative are identified as descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya (d. 81/700 or soon afterwards), the son of the Caliph 'Alī by a woman of the Ḥanafī tribe; descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya – a name subject to considerable distortion in both popular and learned tradition, where it appears often as "Muḥam-

[1] Both these statements are ambiguous. The first may be read as confirming that descent from Muḥammad passed through 'Alī, as a result of 'Alī's marriage to the Prophet's daughter; but it might also be understood as designating *all* of 'Alī's descendants as the Prophet's posterity, even those not born to Fāṭima. Hārūn, meanwhile, was on the one hand esteemed in Muslim tradition not only as the helper and companion of his brother Mūsā, but as a prophet in his own right; but on the other hand his weakness during Mūsā's absence, in the Qur'ānic account of the golden calf, evokes the specter of communal division.

mad Ḥanafīya" or simply "Muḥammad Ḥanafī" – are thus 'Alids, but not technically *sayyid*s, since they are descended from 'Alī but not through the Prophet's daughter Fāṭima.[2] The narrative begins with a genealogy traced from Muḥammad b. al-Ḥanafīya down to the two brothers, and their uncle, who are the leaders of the campaigns that establish Islam in various parts of Central Asia; the narrative itself affirms that one of the brothers was the ancestor of Aḥmad Yasavī, and that the other was the ancestor of Ismā'īl Ata, thus linking the narrative and its genealogical framework directly with the Sufi tradition of Aḥmad Yasavī and with the father of Isḥāq Khwāja, the 14th-century author of the work.

The implications of ascribing descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya to both Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata, through Isḥāq Bāb and his brother 'Abd al-Jalīl, must be sought in the context of the 14th-century environment in which the claim was first recorded; it is of course possible that the genealogy is simply authentic and that recording it thus implied no special motive, but the lineages traced in the work of Isḥāq Khwāja cannot be confirmed by any earlier source on the posterity of Muḥammad b. al-Ḥanafīya (see below on this issue), and it seems likely that parts of the lineage, at least, were retrospectively constructed in order to highlight the sanctity and religious authority of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata.[3] Yet it

[2] On the family of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, see the entry by F. Buhl in *EI*[1], III, pp. 671-672, *EI*[2], VII, pp. 402-403, and also B. Lewis, "'Alids," *EI*[2], I, pp. 400-403, and W. Madelung, "Kaysānīyya," *EI*[2], IV, pp. 836-838. See also, on the development of the notion of *sayyid*s more broadly, and its relationship to 'Alid descent, Kazuo Morimoto, "The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th & 11th Century Middle East," *Oriente Moderno*, n.s., 18/2 (= "The Role of the *Sādāt/Ašrāf* in Muslim History and Civilization: Proceedings of the International Colloquium" [Roma, 2-4/3/1998], ed. Biancamaria Scarcia Amoretti and Laura Bottini), pp. 541-570, and the same author's "A Preliminary Study on the Diffusion of the *Niqāba al-Ṭālibīyīn*: Towards an Understanding of the Early Dispersal of *Sayyid*s," in *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies*, ed. Hidemitsu Kuroki (London/New York/Bahrain: Kegan Paul, 2003; Islamic Area Studies, 4), pp. 3-42, with further references.

[3] On the common phenomenon of attaching legitimizing genealogies to established Arab genealogical traditions (for which the term "genealogical parasitism" is proposed), see the recent discussion of Zoltán Szombathy, "Genealogy in Medieval Muslim Societies," *Studia Islamica*, 95 (2002), pp. 5-35 (especially pp. 31-34, on non-Arab Muslim contexts).

is difficult to judge whether Muḥammad b. al-Ḥanafīya was indeed the key figure in the lineage at the time it was recorded; it might be argued that the 'links' in the genealogies that were most significant, in the 14th century, for underscoring the authority and status of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata were the Islamizing heroes themselves, whose lives are placed in the second century of the Hijra, rather than Muḥammad b. al-Ḥanafīya (or even his father 'Alī), from the first century.

Since we have no attested form of any part of the lineage recorded prior to the 14th-century work of Isḥāq Khwāja, that is, it is possible that he (or the familial lore he drew upon relating to his father and grandfather) was responsible for affirming the genealogical connection between the two more recent saints, Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata, and the Islamizing heroes, Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl, and that those Islamizing heroes were already the focus of established genealogical and/or narrative traditions identifying them as descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya; the significance of the claim of genealogical links between the Islamizers and Muḥammad b. al-Ḥanafīya might then depend on the circumstances of the period, between the 8th and 14th centuries C.E., in which the link was first asserted (i.e., the way in which the memory of Muḥammad b. al-Ḥanafīya was cultivated at a particular time), but it would have little to do with the specific rationale behind the claim that Yasavī and Ismā'īl Ata were descended from the Islamizers. In other words, we might suppose that Yasavī and Ismā'īl Ata were linked, pointedly, with the Islamizers, by Isḥāq Khwāja or his immediate sources, but that the Islamizers' links to Muḥammad b. al-Ḥanafīya were simply part of the received tradition, and purely incidental to the religious or political point made by linking the saints of the 13th and 14th centuries to the Islamizing heroes.

Alternatively, we might credit Isḥāq Khwāja or his immediate sources with the entire genealogical formulation, and assume that Muḥammad b. al-Ḥanafīya was an important, if not perhaps the pivotal, figure in his project of legitimizing Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata; this would compel us to consider the specific parameters of Muḥammad b. al-Ḥanafīya's reputation and memory in the 14th century. Unfortunately we have very little information with which to argue how his memory was cultivated in specific times and places from the 8th century to the 14th; and in the absence of such evidence, it seems more likely, on balance, that it was indeed the Islamizing heroes who were the central figures in the narrative when it was adopted or adapted by Isḥāq Khwāja. What is clear, in any case, is that

there are essentially three 'points' of genealogical importance in the narrative: Muḥammad b. al-Ḥanafīya, the Islamizing generation, and the two recent saints. The other links in the lineage, whether between Muḥammad b. al-Ḥanafīya and the Islamizers or between the Islamizers and the recent saints, are little more than genealogical place-holders, with no substantive traditions connected with them beyond their names.

While it is difficult to isolate and contextualize specific historical developments in the reputation of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, especially after the early centuries of the Islamic era, there is no question that he was a figure of enormous popular resonance in Central Asia, and in other parts of the Muslim world, from quite early times. The wide range of contexts in which his memory was clearly evoked makes it difficult, indeed, to judge which of them might have provided the key inspiration for claims of descent from him (whether the claims were made as traditions developed around the Islamizing heroes, or later, in connection with the careers of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata). To begin with, Muḥammad b. al-Ḥanafīya was evidently regarded, in his time, as the leader of the 'Alid family (despite the centrality later claimed for 'Alī's descendants through Fāṭima) following the killing of al-Ḥusayn at Karbalā in 61/681, and as such he served as an inevitable rallying point for anti-Umayyad sentiment; a number of popular revolutionary movements directed against the Umayyad Caliphate, beginning with the uprising of Mukhtār b. Abī 'Ubayd in Kūfa in 65-67/685-687, were raised in the name of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, claiming that rightful rule belonged to him and his descendants.[4] The revolts failed, but they evidently spawned a series of Muslim sectarian movements, known by such names as the Kaysānīya or Hāshimīya

[4] Perhaps the best account of these groups is that of M. Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State: Incubation of a Revolt* (Jerusalem: Magnes Press/Leiden: E. J. Brill, 1983), especially pp. 81-91, 103-140; see also Claude Cahen, "Points de vue sur la 'Révolution abbâside'," *Revue historique*, 230 (Oct.-Dec. 1963), pp. 295-338 [pp. 303-319] (reprinted in Cahen's *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* [Damascus: Institut Français de Damas, 1977], pp. 105-160); Madelung, "Kaysāniyya;" cf. the account of Mukhtār's movement in the old work (the German original was published in 1901) of Julius Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*, tr. R. C. Ostle and S. M. Walzer (Amsterdam/Oxford: North-Holland Publishing Company/New York: American Elsevier, 1975), pp. 128-156.

(the latter after Abū Hāshim, a son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya);[5] later heresiographers distinguished them in terms of the degree of extremism imputed to them, but these movements clearly shared historical and familial origins, as well as an insistence upon 'Alid political and religious preeminence as mediated through the lineage of Muḥammad b. al-Ḥanafīya.

At the same time, it is clear that the charisma of Muḥammad b. al-Ḥanafīya held appeal outside the 'Alid framework, and his partisans helped mobilize another significant source of anti-Umayyad feeling, namely the discontent of the *mawālī*, non-Arab converts to Islam; the *mawālī* participated in large numbers in the movement of Mukhtār, who treated them as equals of the Arab tribesmen. Another anti-Umayyad movement, that of the Murji'a, whose tenets later helped shape the Ḥanafī

[5] On the Kaysānīya and the revolt of Mukhtār, see also Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1985), pp. 7-8, 105-128; Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich/Munich: Artemis Verlag, 1982), pp. 43-83; W. Madelung, "Shī'a," *EI²*, IX, pp. 420-424; Wadād al-Qāḍī, *al-Kaysānīya fi 'l-tārīkh wa 'l-adab* (Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1974), as well as the same author's "The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya," *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15. bis 22. August 1974)*, ed. Albert Dietrich (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976; *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 98), pp. 295-319; Leonardo Capezzone, "Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'imāmiyya: il caso di Abū Ḫālid al-Kābulī," *Rivista degli Studi Orientali*, 66 (1992), pp. 1-14. On the Kaysānīya and branches as described in the sources, see S. M. Prozorov, "Filiatsiia shiitskikh sekt po 'Firak ash-shi'a' al-Khasana b. Musy an-Naubakhti (konets IX-nachalo X v. n. è.)," *Blizhnii i Srednii Vostok (Istoriia, kul'tura, istochnikovedenie): Sbornik statei v chest' 70-letiia professora I. P. Petrushevskogo* (Moscow: Nauka, GRVL, 1968), pp. 102-118 [esp. pp. 104-107]; the 5th/11th-century work of Abū'l-Ma'ālī Muḥammad b. Ni'mat 'Alavī Faqīh Balkhī, *Bayān al-adyān*, ed. Muḥammad Taqī Dānish-pizhūh (Tehran: Bunyād-i Mawqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afshār Yazdī, 1376/1997), pp. 67, 106-113; from the 6th/12th century, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal by Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 1153)*, tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn (London: Kegan Paul International, 1984), pp. 22, 126-132; and Paul E. Walker, "An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-Two Erring Sects," *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 161-177.

juridical school, while clearly not devoted to 'Alid preeminence, also came to champion the religious and political rights of the *mawālī*; the Murji'a itself spawned violent uprisings against the Umayyads in the first half of the 8th century, and likewise favored the equality of new converts to Islam with Arab Muslims, and it is undoubtedly not coincidental that the earliest codification of the Murji'a's teachings appears in a treatise ascribed to a son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya.[6] The 'Abbāsid movement, moreover, which capitalized on 'Alid sentiment and the discontent of the *mawālī* as it brought an end to Umayyad rule, built on the organizational foundations established by partisans of Muḥammad b. al-Ḥanafīya such as the rebel Mukhtār and the Hāshimīya, but also explicitly invoked the 'Alid charisma of Muḥammad b. al-Ḥanafīya in legitimizing its rule; at least during the first quarter-century of its rule, the 'Abbāsid house emphasized its 'inheritance' of 'Alid leadership, conferred upon the 'Abbāsids by Muḥammad b. al-Ḥanafīya's son Abū Hāshim.[7]

---

[6] On the Murji'a see especially Wilferd Madelung, "The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism," *Der Islam*, 59 (1982), pp. 32-39, and Madelung's *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, New York: SUNY Press/Bibliotheca Persica, 1988), pp. 13-25 (both with further references), as well as Josef Van Ess, "Das *Kitāb al-irǧā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya," *Arabica*, 21 (1974), pp. 20-52; *idem*, "al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya," *EI²*, *Supplement*, fasc. 5-6 (1982), pp. 357-358; *idem*, *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra* (Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977; Beiruter Texte und Studien, Band 14), pp. 1-12; and Saleh Said Agha, "A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution through Application," *Journal of Islamic Studies*, 8 (1997), pp. 1-42. See also Michael Cook's study of early polemics surrounding the Murji'a, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); and for a recent summary of the debate over the actual authorship of the *Kitāb al-irjā'*, with comments on the legitimizing invocations of the family of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, see Patricia Crone and Fritz Zimmermann, *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 258-263.

[7] On the controversy over the "testament of Abū Hāshim" and early 'Abbāsid legitimation, see the review of sources and interpretations on the 'Abbāsid revolution in general in R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, revised ed. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), pp. 104-127 (especially pp. 124-126); for more detailed treatments of the 'Abbāsid invocation of Muḥammad b. al-Ḥanafīya's legacy, see Cahen,

The evocation of Muḥammad b. al-Ḥanafīya's charisma by sectarian movements, by the Murji'a, and by the 'Abbāsids, as well as his reputation's appeal among the *mawālī*, developed in an essentially Islamic context, but he also figured in the doctrines of a series of syncretic popular movements, active in Khurāsān and Mawarannahr during the second half of the 8th century C.E., that may be regarded as on or beyond the fringes of Islam.[8] These movements (of which that of al-Muqanna' from 775 to 783 is perhaps the best known), some of which were inspired by the memory of Abū Muslim, the 8th-century propagandist for (and ultimately victim of) the 'Abbāsid house, are often grouped together under the designation "*al-mubayyiḍa*" in Arabic or "*safīd-jāmagān*" in Persian (both terms referring to their distinctive white garb, as contrasted with 'Abbāsid black), and were eventually suppressed by the 'Abbāsids; they may have drawn upon apocalyptic expectations evidently circulated about Muḥammad b. al-Ḥanafīya, quite early on, in the sectarian environment of the Kaysānīya and Hāshimīya, but some of these groups are ascribed an even more radical heresy, in the 'updating' of the Manichaean doctrine of spiritual trans-

"Points de vue," pp. 319-325, and especially Sharon, *Black Banners*, pp. 121 ff. (and his review of earlier interpretations, pp. 231-238). See also the comments of Elton L. Daniel (*The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820* [Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979], pp. 27-29), and Jacob Lassner (*The Shaping of 'Abbāsid Rule* [Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980], pp. 9-10, 22, 25, and his *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of 'Abbāsid Apologetics* [New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1986; American Oriental Series, vol. 66], pp. 55-58, 123-124), as well as S. Moscati, "Il Testamento di Abū Hāshim," *Rivista degli Studi Orientali*, 27 (1952), pp. 28-46.

[8] On these movements, the most complete account remains the study of Gholam Hossein Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire* (Paris: Les Presses Modernes, 1938). See also Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* (London, 1975), pp. 126-148, Daniel, *Political and Social History of Khurasan*, pp. 90-92, 125-156, and now Patricia Crone, "The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma*: Part I, Introduction, edition and translation," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 73/2 (2010), pp. 157-177, and Patricia Crone and Masoud Jafari Jazi, "The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma*: Part II, Commentary and analysis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/3 (2010), pp. 381-413.

mission through a series of prophets, with Muḥammad b. al-Ḥanafīya included as the link prior to Abū Muslim and, for example, al-Muqanna'.[9]

In short, the legacy of Muḥammad b. al-Ḥanafīya was cultivated in a wide range of environments, from 'mainstream' Muslim contexts to revolutionary movements placed, by later writers, either just inside or well outside the bounds of Islam. Evoking his legacy, whether in the 14th century or in the 20th, may thus signal a quite generic piety, and regard for his connection with Islamization, without any specific sectarian implications.[10] Indeed, with his image so prominent in such diverse contexts, it is little wonder that Muḥammad b. al-Ḥanafīya has remained a popular folk-hero, closely associated with Islamization and wars for the faith, in Central Asian lore.[11] Often he is cast himself in the role of a warrior for the faith, estab-

[9] The chain ascribed to al-Muqanna', for instance, runs thus: Adam → Seth → Noah → Abraham → Moses → Jesus → Muḥammad → 'Alī → Muḥammad b. al-Ḥanafīya → Abū Muslim → al-Muqanna' (see Sadighi, *Mouvements*, pp. 168-169).

[10] There is also no basis, beyond the rough chronological correspondence and the shared name, for assuming that the figure of "Isḥāq Bāb" in the present narrative was somehow based on, or reflects a historical memory of, the figure called "Isḥāq the Turk," who led one of the 'syncretic' rebellions in Central Asia during the 8th century (on his movement, see *The Fihrist of al-Nadīm*, tr. Bayard Dodge [New York: Columbia University Press, 1970], vol. 2, pp. 822-824); indeed, the accounts of the two figures assign them to almost diametrically opposite origins and religious 'camps,' and in any case, it is doubtful that the narrative's 'dating' of the campaign had any real chronological or historical significance at the time the narrative was compiled.

[11] For versions of oral traditions about the Islamizing exploits of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, see I. Kastan'e, "Arkheologicheskiia razvedki v Bukharskikh vladeniiakh," *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent; hereafter "*PTKLA*," 21 (1915-16), pp. 26-42 [pp. 39-41]; B. Il'kin, "Poezdka, sovershennaia s tsel'iu sobrat' svedeniia ob Udzhikente (Ul'dzhi-kent), o kotorom govorit g. V. V. Bartol'd v svoei knige: "Turkestan v èpokhu mongol'skago nashestviia" (chast' 2-ia 1900 goda, na str. 170-171)," *PTKLA*, 5 (1900), pp. 152-156; A. M. Mandel'shtam and A. Z. Rozenfel'd, "Kalai-Imlok i Kalai-Dzhamkhur v Karategine i sviazannye s nimi legendy," *Trudy Instituta istorii, arkheologii i ètnografii AN TadzhSSR*, t. 120 (Stalinabad: Izd-vo AN TadzhSSR, 1960; = *Pamiati Mikhaila Stepanovicha Andreeva: Sbornik statei po istorii i filologii narodov Srednei Azii*), pp. 97-105; and the tales recently published in *Ipäk yoli äfsanäläri (jay namläri bilän baghliq äfsanälär)*, ed. Mämätqul

lishing Islam in Central Asia, often with the aid of his father 'Alī, but other local traditions make him the ancestor of the Islamizers, as in the narrative

---

Joräev (Tashkent: Fan, 1993), pp. 51-52 (including Kastan'e's version), 53-54. See also Sigrid Kleinmichel, "*Ḫalpa* in Choresm (Ḫʷārazm) und *ātin āyi* im Ferghanatal: Zur Geschichte des Lesens in Usbekistan im 20. Jahrhundert," *Anor*, No. 4 (Berlin: Das Arabische Buch, 2000), esp. pp. 95, 298-299. Qazaq traditions about "Muhammad Anafiya" are noted in R. M. Mustafina, *Predstavleniia, kul'ty, obriady u kazakhov (v kontekste bytovogo islama v Iuzhnom Kazakhstane v kontse XIX-XX vv.)* (Alma-Ata: Qazaq universiteti, 1992), pp. 80-82, where a shrine ascribed to him near Suzak is mentioned as well. A Türkmen oral version, recorded in Yolöten in 1984, was recently published in *Türkmen khalk dessanlarï*, tom II, ed. Akmukhammet Ashïrov (Ashgabat: Türkmenistan, 1993), pp. 73-139. A version recorded in the Crimea was published in V. V. Radlov, *Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme* (Russian title: *Obraztsy narodnoi literatury severnykh tiurkskikh plemen*), ch. VII (Die Mundarten der Krym/Narechiia krymskago poluostrova) (SPb.: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1896), pp. 39-40. A lithograph from 1904 was the basis for a recent collection of tales about the wars of Muḥammad b. al-Ḥanafīya published as *Zufunun qissäsi*, ed. Muhämmäd Ämin-Alimjan Jorä oghli and Nuriddin Muhiddin oghli (Tashkent: Äbdullä Qadiriy Namidägi Khälq Merasi Näshriyati, 1993). Manuscript versions of tales about "Muḥammad Ḥanafīya," often bearing a title such as "*Jang-nāma-yi Imām Muḥammad Ḥanafīya*," are preserved in many collections in Central Asia and elsewhere. Presumably some of these versions will be utilized in a forthcoming study promised by Jean Calmard in a recent article: "Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan," *Boukhara-la-Noble* (= *Cahiers d'Asie centrale*, 5-6 [1998]), pp. 201-220. Shrines ascribed to Muḥammad b. al-Ḥanafīya are especially prominent in several parts of present-day Turkmenistan; see A. Khayïdov and M. Tuvakbaeva, "'Keramatlï' yerler khakïnda," *Ateistik terbiening problemalarï* (Ashgabat: Ïlïm, 1981), pp. 29-89 [pp. 57-58, 83-84]; T. Ataev, *'Keramatlï' yerlere zïyarat ëdilmegining sotsial-psikhologik sebäpleri ve olarï yengip gechmeging yollarï* (Ashgabat: Ïlïm, 1989), p. 27; cf. J. Castagné, "Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan," *L'Ethnographie*, 46 (1951), pp. 46-124 [pp. 100-102], on his shrines elsewhere in Central Asia. The shrine-guide of 'Alī b. Abī Bakr al-Haravī (d. 611/1215) mentions a shrine of Muḥammad b. al-Ḥanafīya on the island of "Khārak" in the Persian Gulf, but the author affirms that his grave was actually in al-Ṭā'if; see *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: 'Alī ibn Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-Ishārāt ilā Ma'rifat al-Ziyārāt*, tr. Josef W. Meri (Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004), pp. 208-209.

of interest here.[12] His image is hardly restricted to Central Asia, however; he figured prominently as a hero (and avenger of Ḥusayn) in popular tales from Ṣafavid Iran,[13] while perhaps the closest parallel, from outside Central Asia, to his role in the genealogical lore surrounding Aḥmad Yasavī may be found in traditions about Sālār Mas'ūd Ghāzī, an Indian warrior/martyr saint (d. 424/1033?) who was also said to have been a descendant of Muḥammad b. al-Ḥanafīya (his lineage was traced through seven intervening generations back to the latter's son "'Abd al-Mannān," i.e., the same name assigned, in the present narrative, to the son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya who was the father of Baṭṭāl Ghāzī).[14]

---

[12] See, for example, Ashirbek Muminov, "Iskhidzh-bab," *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, vyp. 3 (Moscow: Vostochnaia literatura, 2001), pp. 45-46 (reprinted in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, ed. S. M. Prozorov, vol. I [Moscow: Vostochnaia literatura, 2006], p. 164), on a shrine in the Tien-shan in Kyrgyzstan identified with an Islamizing warrior-saint who was a descendant of Muḥammad b. al-Ḥanafīya and an ancestor of local *khoja* groups. Possibly reflecting a garbled version of the narrative of Isḥāq Bāb is a legend about three brothers, descended from Muḥammad b. al-Ḥanafīya, who founded various cities in Central Asia not by conquest but by riding a camel until it stopped of its own accord and settling at the site (a common hagiographical motif), recorded in A. I. Sheviakov, "Kul'tovyi fol'klor na Shelkovom puti," *Na sredneaziatskikh trassakh Velikogo shelkovogo puti: Ocherki istorii i kul'tury* (Tashkent, 1990), pp. 126-147 [pp. 133-134].

[13] See Jean Calmard, "Popular Literature under the Safavids," *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman (Leiden: Brill, 2003), pp. 315-339 [pp. 323-324].

[14] See Tahir Mahmood, "The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality," *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, ed. Christian W. Troll (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 24-43 [pp. 26-27]; on this saint, see also Kerrin Gräfin Schwerin, "Heiligenverehrung im indischen Islam: Die Legende des Märtyrers Sālār Mas'ūd Ġāzī," *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 126 (1976), pp. 319-335, where, however, the genealogical connection with Muḥammad b. al-Ḥanafīya is not mentioned. The hero Sālār Mas'ūd inspired literary celebration as well, above all in the *Mir'āt-i Mas'ūdī*, written by the 17th-century Indian Sufi 'Abd al-Raḥmān Chishtī (better known as the author of the hagiographical compendium entitled *Mir'āt al-asrār*, completed in 1065/1655); MS British Library, Or. 1837/I, ff. 5b-112a, described in Charles Rieu, ed., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British*

***3. From Muḥammad b. al-Ḥanafīya to the Islamizing Generation:***

One of the hallmarks of the present narrative is its evocation, near the beginning, of earlier efforts to establish Islam, in one case by a descendant of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, and in others by some familiar historical figures associated with the spread of Islam. The first case is mentioned as the account outlines the generations from Muḥammad b. al-Ḥanafīya down to Isḥāq Bāb; the focus on Islamization and wars for the faith is evident from the outset. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, the account begins, had two sons. One, 'Abd al-Mannān, was the father of "Baṭṭāl Ghāzī," "who waged holy war against the Christians of Rūm;" this refers clearly to the legendary Islamizing hero of Anatolian lore, Sayyid Baṭṭāl Ghāzī,[15] who

*Museum*, vol. III (London: British Museum, 1883), p. 1029. According to the work (ff. 8b-9a), Muḥammad b. al-Ḥanafīya had two sons, 'Abd al-Mannān and 'Abd al-Fattāḥ; Khwāja Aḥmad Yasavī of Turkistān was descended from 'Abd al-Fattāḥ, and Sālār Mas'ūd, the "lamp of Hindūstān," was descended from 'Abd al-Mannān (no mention is made here of Sayyid Baṭṭāl Ghāzī); the genealogy is traced thus (with the title "Ghāzī" attached to the name of each figure): Sālār Mas'ūd ← Sālār Sāhū ← Ṭāhir ← Ṭayyib ← Muḥammad ← 'Umar ← Malik-Āṣaf ← Raṭl ← 'Abd al-Mannān ← Muḥammad b. al-Ḥanafīya. The bulk of the work recounts the move of Sālār Mas'ūd's father to India and the efforts of father and son to spread Islam there; Sālār Mas'ūd's mother is identified as the sister of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna (who is here made a descendant of Ḥusayn b. 'Alī). The author's account suggests his familiarity with a tradition about Aḥmad Yasavī's sacred descent quite similar to what is found in the narrative of interest here, and raises the possibility that the genealogical lore and tale of Islamization linked with Yasavī might in fact have inspired the parallel elaboration of stories of sacred descent and Islamization focused on Sālār Mas'ūd; if so, we may have an Indian equivalent to the role suggested for the narrative in western Siberia in the appendix by Alfrid Bustanov. A paraphrased English translation of the *Mir'āt-i Mas'ūdī* appears in H. M. Elliot, *The History of India, as told by its own Historians; The Muhammadan Period*, ed. from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot ... by Professor John Dowson, 8 vols. (London: Trübner, 1867-77), vol. 2, pp. 513-549; the genealogical account of interest here, however, is not included.

[15] On Sayyid Baṭṭāl Ghāzī, see M. Canard, "al-Baṭṭāl," *EI²*, I, pp. 1102-1103; Pertev N. Boratav, "Battâl," *İA*, II, pp. 344-351; the old studies of Georg Jacob, "Seyyid Gazi," *Zeitschrift für Assyriologie*, 26 (1912), pp. 240-248, H. Ethé, *Die Fahrten des Sajjid Battâl* (Leipzig, 1871), and Georg Hüsing, *Beiträge zur Rostahmsage (Sajjid Baṭṭāl)* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913; Mythologische Bibliothek, V. Band, Heft 3); Giampiero Bellingeri, "Lapis, lapidazione e lapide di Seyyid Battal Gazi," *Rivista degli Studi Orientali*, 66 (1992),

is also celebrated in Central Asia,[16] but the focus quickly shifts to descendants of 'Abd al-Fattāḥ, the other son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya. The lineage of that other son is given quickly, with no details about his son and grandson: 'Abd al-Fattāḥ → 'Abd al-Jalīl → 'Abd al-Jabbār → 'Abd al-Qahhār; the latter had two sons, 'Abd al-Raḥmān and 'Abd al-Raḥīm, and of these, the former was the father of both Isḥāq Bāb – the tenth-generation ancestor of Aḥmad Yasavī – and 'Abd al-Jalīl – the 13th-generation ancestor of Ismā'īl Ata. The descent of these two saints from these two brothers is affirmed at this point in the narrative (and the late copies of the titled redaction affirm here the descent of another saintly family, the "Awliyā-yi Qarākhān," from their uncle), but it may be noteworthy (in terms of the compilative nature of the narrative) that it is not mentioned again in the narrative itself; genealogies of both Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata are among the supplementary texts added to some copies of the work

pp 257-265, with further references; Saim Sakaoğlu, "Battal-nâme," *TDAYB 1992* [Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995], pp. 67-74; Hasan Köksal, *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984); and especially the introduction to *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile*, ed. Yorgos Dedes, Part 1: Introduction and English Translation [Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996; Sources of Oriental Languages and Literatures, ed. Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, No. 33; Turkish Sources, XXX], pp. 1-84).

[16] He was the subject of local Turkic versions of a "*Dāstān-i Sayyid Baṭṭāl Ghāzī*" (copies survive in 19th-century manuscripts, e.g., *SVR* II, pp. 435-436, No. 1863, and VII, pp. 246-247, Nos. 5391-5394, and *Katalog vostochnykh rukopisei Akademii nauk Tadzhikskoi SSR*, ed, A. M. Mirzoev and A. E. Bertel's, V (Dushanbe: Donish, 1974), pp. 289-291, Nos. 1784-1785, as well as *Kratkii katalog sufiiskikh proizvedenii*, p. 159, Nos. 1689-1694, and Zetterstéen, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, I [1930], p. 443, No. 641); see also see Sigrid Kleinmichel, "Mittelasiatische *qiṣṣa* als Problem turkologischer Forschung," *Turkologie heute — Tradition und Perspektive: Materialen der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.-7. Oktober 1994*, ed. Nurettin Demir and Erika Taube (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), pp. 151-170. He was also the focus of shrine traditions in Central Asia; see, for instance, S. Mirkhasilov, "K izucheniiu reliktov doislamskikh verovanii u uzbekov v dorevoliutsionnom proshlom," *Ètnograficheskoe izuchenie byta i kul'tury uzbekov* (Tashkent: Fan, 1972), pp. 20-32 [pp. 22-24], on a shrine known as that of "Said-battolgozi" in the town of Chinaz, near the Syr Darya southwest of Tashkent.

of Isḥāq Khwāja, but they are never mentioned again within the text of the narrative itself. In any case, the chief players in the subsequent narrative are these two sons of 'Abd al-Raḥmān, Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl, plus their uncle, 'Abd al-Raḥīm.

It is worth noting that none of the first four figures in this lineage after Muḥammad b. al-Ḥanafīya is ascribed any prominent role, or any connection with spreading Islam or fighting for the faith (these figures are not portrayed, that is, performing a role comparable to that ascribed to Baṭṭāl Ghāzī). It is only with the fifth generation that we encounter an explicit characterization of these descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya that is clearly significant in connection with the subsequent lineages traced to the three Islamizing heroes, and it has to do with the claim of rulership advanced for some later members of these lineages: the narrative affirms that 'Abd al-Raḥmān and 'Abd al-Raḥīm were rulers, respectively, of "Shām" and "Shāmāt." It is doubtful that much should be made of the assignment of these figures to these designations for "Syria," in terms of any real claim of situating their rule there, or even of linking them with a particular region; that this is so is suggested by the comment, in the narrative, that affirms Isḥāq Bāb's succession to rule after the death of his father, 'Abd al-Raḥmān, and then affirms, as if in an afterthought, that Isḥāq Bāb's brother, 'Abd al-Jalīl, became ruler over "another country." Shām and Shāmāt, indeed, are never mentioned again, and the lack of specificity regarding the place of the sons' rule suggests that it is the fact of rulership, not the particular realm (beyond a western location suitable as the starting-point for the itinerary toward Central Asia), that is significant.

There is, as noted, no attestation of any part of this lineage prior to the 14th-century work of Isḥāq Khwāja, and the lineage indeed gives all evidence of presenting a series of contrived names (i.e., figures identified as "servants" of God – which almost by definition, they were – distinguished only by the particular name, among the 99 divine names, attached to each, and culminating in the classic pair, 'Abd al-Raḥmān and 'Abd al-Raḥīm). On the other hand, we may keep in mind that the 14th-century recording of this lineage is relatively old; and in fact there is external evidence, already from the end of the 14th century, not that the lineage is authentic, but that it was being claimed as a legitimate line of descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya.

Confirmation that genealogical materials closely resembling those first recorded in the work of Isḥāq Khwāja were in wider circulation already in the second half of the 14th century appears in a brief Arabic work

from that era, preserved in at least two manuscripts, one of which was copied as early as the third quarter of the 15th century; the work has been brought to light recently by Professor Kazuo Morimoto of the University of Tokyo. Entitled *Kitāb bayān al-adʿiyā* (translated by Morimoto as the "Book of the Account of the Impostors"), the work was written by a certain ʿAbdullāh b. ʿAlī b. Muḥammad (or ʿAbdullāh b. Muḥammad) b. Katīla al-Ḥusaynī, evidently in 794/1391-92.[17] The old 15th-century copy of the work is preserved in the British Library (MS Or. 1406): the *Kitāb bayān al-adʿiyā* is one of relatively few works transcribed in their entirety in a short but remarkable miscellany of excerpts from genealogical texts compiled, as a kind of personal reference notebook, by a 15th-century self-styled genealogist (*nassāba*), apparently active in ʿIrāq, named ʿAlī b. Qāsim b. Ḥamza b. ʿAlī b. Muḥsin al-Ḥusaynī al-Mūsawī al-Najafī; the notebook, which runs to 48 folios and was most likely compiled in the first half of the 1460s,[18] contains some two dozen separate excerpts

[17] Morimoto suggests that the author may be identifiable with a genealogist, bearing the *laqab* ʿAlam al-Dīn, originally from ʿIrāq, who settled in Samarqand under Timur; he thus may have been particularly well-positioned for access to Central Asian genealogical lore (personal communication, 8 June 2010, with reference to his dissertation, in Japanese, pp. 531-532).

[18] See the description of the manuscript and its contents in Kazuo Morimoto, "The Notebook of a *Sayyid/Sharīf* Genealogist: Ms. British Library Or. 1406," in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, vol. III, ed. Daniela Bredi, Leonardo Capezzone, Wasim Dahmash, and Lucia Rostagno (Rome: Edizioni Q/Sapienza-Università di Roma, Dipartimento di studi orientali, 2008), pp. 823-836 (with references to fuller studies in Japanese, including his dissertation, in which discussion of the *Kitāb bayān al-adʿiyā*, including an edition of the text, occupies pp. 521-563); the article includes the text of Charles Rieu's description of the manuscript, in his *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1884), pp. 326-327. See also Morimoto's discussion of the manuscript in "The Earliest ʿAlid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to *Sayyid* Status," *Iranian Studies*, 43/4 (2010), pp. 447-469. The other known manuscript of the *Kitāb bayān al-adʿiyā* (a 19th-century copy) is found in the library of the Madrasa-yi ʿAlī-yi Sipahsālār (Muṭahharī), MS No. 2700, pp. 1-13. The authors are indebted to Professor Morimoto for bringing the passages from this work to our attention, and for providing us with copies of the relevant folios of the manuscripts, and of his text edition from his dissertation; Devin DeWeese was able to examine the British Library copy briefly in May 2011.

from various works that attest, as Morimoto argues, to the compiler's keen interest in the process of examining genealogies for their soundness and authenticity.[19] It is this interest in "genealogical control" (Morimoto's apt phrase) that is reflected in the *Kitāb bayān al-adʿiyā* (MS Or. 1406, ff. 19a-28b), which presents genealogies of figures for whom the status of *sayyid* was claimed, in the author's view, falsely, as well as an explanation, citing some authoritative genealogist, of why the soundness of the claim should be rejected; the authority cited most often is the *Tahdhīb al-ansāb wa nihāyat al-aʿqāb*, by "the genealogist Shaykh al-Sharaf [al-'Ubaydilī]," referring to a work from the middle of the 11th century, and another authority of relevance here is known as *Kitāb al-Majdī fī ansāb al-ṭālibiyyīn*, written in the same era by Abū'l-Ḥasan al-'Umarī.[20]

Two consecutive entries from the *Kitāb bayān al-adʿiyā* are directly relevant here.[21] The first presents the genealogy of "al-Shaykh Khwāja Aḥmad al-Yasavī," and stands as the earliest known record of his lineage outside the work of Isḥāq Khwāja (and indeed the earliest version if we consider the dates of the surviving manuscripts). The entry first lays out the genealogy, and then denies its authenticity:

> Aḥmad Khwāja b. Ibrāhīm Shaykh b. Iftikhār Shaykh b. 'Umar Shaykh b. 'Uthmān Shaykh b. Ḥusayn Shaykh b. Ismāʿīl Shaykh b. Mūsā Shaykh b. Hārūn Shaykh b. Isḥāq Bāb b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ghaffār b. 'Abd al-Jabbār b. 'Abd al-Fattāḥ[22] b. Muḥammad b. 'Alī b. Abī Ṭālib (peace be upon them), known as Ibn al-Ḥanafīya. But Muḥammad [b.] al-Ḥanafīya had no son by

[19] See the comments in Morimoto, "Notebook," pp. 834-835. As he notes, another excerpt in MS Or. 1406 includes a discussion of false claimants to *sayyid*-status specifically in Central Asia (i.e., in "Ghazna, Khwārazm, and Nīshāpūr").

[20] On these and other early works on 'Alid genealogies, see the discussion in Morimoto, "Formation and Development," pp. 541-570 (esp. p. 542, note 2).

[21] They appear in MS Or. 1406, f. 25b; MS Sipahsālār, p. 5; the edited text appears in Morimoto's dissertation on pp. 545-546.

[22] So MS Sipahsālār; the text in MS Or. 1406 reads "'Abd al-Ghaffār" here, evidently repeated erroneously (from the critique that follows it is clear that "'Abd al-Fattāḥ" was intended as the son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya).

the name of 'Abd al-Fattāḥ,[23] in the consensus of the genealogists; and we will mention the children of Muḥammad b. al-Ḥanafīya.

The author then cites the *Tahdhīb* of Shaykh al-Sharaf as affirming that the posterity of Muḥammad b. al-Ḥanafīya descends through only four of his sons, namely Ja'far, 'Alī, 'Awn, and Ibrāhīm.

The next entry reflects a variant of another genealogical line appearing in the work of Isḥāq Khwāja, namely that of Isḥāq Bāb's uncle 'Abd al-Raḥīm; in contrast to the genealogy given for Aḥmad Yasavī, this version is marked by more substantial differences from the version reflected in Isḥāq Khwāja's work. The heading for this entry reads "Shaykh Turkistān B.yākā Khān" in the British Library manuscript;[24] it is clear that the figure in question was understood to be a *shaykh* linked with the region of Turkistān, but the reading of his name is problematical. The copyists of both manuscripts have indeed written it (twice each) as "*b.yākā*," but there can be no doubt that in doing so, he (or a predecessor in the chain of copyists, which we may note was not likely long) misread a *lām* as an *alif*, and that the intended form was "*bīl.kā*," i.e., "Bilgä Khān," a name that appears in the narrative found in Isḥāq Khwāja's work, but in quite different circumstances (the names in the genealogy are mostly unpointed in the manuscript). The entry again presents the genealogy and then comments on its spurious character; in this case we find a longer, and explicitly attributed, excerpt from another work regarding the offspring of Muḥammad b. al-Ḥanafīya.

Bilgä Khān b. Ḥasan Khān b. 'Abd al-Khāliq Khān b. (Nāyil Khān b. K.rāslān Khān[25] b.) Qutlugh[26] Arslān Khān b. Qarā Arslān

[23] Thus in MS Sipahsālār; MS Or. 1406 omits "*laysa li-muḥammad al-ḥanafīya*," but the intended meaning is clear from the following entry's reference back to this passage in affirming that Muḥammad b. al-Ḥanafīya had no son named 'Abd al-Fattāḥ.

[24] Morimoto follows the Sipahsālār manuscript in adopting the reading "Turkistānī," treating it as an intended *nisba*; either reading is plausible, but it may be more likely that the figure named here was understood to be "the *shaykh* of Turkistān."

[25] The first of these figure's names, both of which appear only in MS Sipahsālār, could be read "Nābīl Khān" or "Nāsil Khān" (or with initial *tā* instead of *nūn*).

[26] MS Sipahsālār appears to give this reading. It is unpointed in MS Or.

Khān (b.) Aḥmad Khān b. Qarā Khān b. Ilyās Khān b. Ismā'īl Khān b. Qïlïch Arslān Khān b. Qarā Khān b. Chaghrï Tegin[27] b. Manṣūr Khamīr[28] b. Awliyā Qarā Khān b. Arbūz[29] Qarā Khān b. Qïlïch Qarā Khān b. 'Abd al-Raḥīm b. Qarā Bughrā Khān[30] b. 'Abd al-Ghaffār b. 'Abd al-Jabbār b. 'Abd al-Fattāḥ the impostor-son[31] of Muḥammad, known as Ibn al-Ḥanafīya, the son of 'Alī b. Abī Ṭālib

---

1406, where the word has the orthographic shape of "*m.b.l.*'" (as for the word *mablagh*); "Qutlugh" is a reasonable interpretation, but the Kabul manuscript supports the reading "Qaplïgh Arslān Khān" for a name roughly corresponding to this one in the genealogical sequence.

[27] In MS Or. 1406, the second word in this name is written with a single point beneath the first letter, suggesting "*bīkīn*, but the form clearly masks "*tīkīn*," i.e., the title "Tegin;" this reading is clearer in MS Sipahsālār (though "*nīkīn*" could also be read). The first word is entirely unpointed in MS Or. 1406, and could be interpreted as "*j.'dī*" or "*ḥ.'dī*," but MS Sipahsālār writes "*ḥ.'.d*," followed by "*bin*" (having misread the final *yā* as this graph). The readings in MS Sipahsālār are indeed often to be preferred, and Morimoto, not without reason, read the entire phrase as "Ṣ.'d b. Nīkīn;" in this case, however, despite the clear *dāl*, the mostly unpointed form in MS Or. 1406 quite clearly masks the form "*č.ġ.rī tīkīn*," reflecting the name "Chaghrï Tegin" or "Chaghrā Tegin" found in the narrative in Isḥāq Khwāja's work (and in the sacred histories of Sayrām).

[28] In MS Sipahsālār, "*manṣūr ḥ.mīn*;" in MS Or. 1406, the first element is unpointed and is written "*m.n.ṣū*," clearly an error, while the second element is likewise unpointed, but clearly shows a *markaz* between the *mīm* and the *rā*, suggesting "*ḥ.mīr*," etc. The reading "*kh.mīr*" matches the form in the work of Isḥāq Khwāja, and the name "Manṣūr Khamīr" is found in the narrative of interest here (see the commentary) and in the sacred histories of Sayrām. Morimoto here conjectured "Manṣūr *j.m.n*," noting his uncertainty in the reading; he was careful to indicate the uncertainties in the reading of names throughout this section of the work, most of which were clearly unfamiliar to the copyists, and could be reconstructed — and then still only conjecturally in many cases — only on the basis of the genealogical material presented in the present study.

[29] In MS Sipahsālār, "*arīd*;" in MS Or. 1406, unpointed, but clearly identifiable on the basis of the narrative in Isḥāq Khwāja's work, as "*arbūz*" (Morimoto suggested the form "*arbūr*" in a note, but opted for the form "*ar.y.d*" in the edited text).

[30] Unpointed but recognizable as this form (or "*q.dā b.ġrā khān*") in MS Or. 1406; in MS Sipahsālār, "Qarā Buqrā Khān."

[31] The element of his "impostor" status appears clearly in MS Sipahsālār, and is written above the line in red in MS Or. 1406.

(peace be upon them). It was stated previously that Muḥammad (b.) al-Ḥanafīya had no son named ʿAbd al-Fattāḥ; this genealogy is corrupt and is to be rejected [*hadhā nasab bāṭil mardūd*].

At this point the author expands upon his rejection of this genealogy, this time citing the *Kitāb al-Majdī* in affirming that Muḥammad b. al-Ḥanafīya had, in all, 24 children, with no ʿAbd al-Fattāḥ among them;[32] then the author again cites the *Tahdhīb* of Shaykh al-Sharaf in affirming that "the offspring from the children of Muḥammad, the son of the Commander of the Faithful (ʿAlī b. Abī Ṭālib), in our time stem from Jaʿfar, ʿAlī, ʿAwn, and Ibrāhīm." He thus rejects the validity of the genealogies given for both "Bilgä Khān" and Khwāja Aḥmad Yasavī, not only because no son identifiable with the ancestor ascribed to them, ʿAbd al-Fattāḥ, was registered for Muḥammad b. al-Ḥanafīya, but also because it was established, to his satisfaction, that the descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya in his time (i.e., the late 14th century, though with reference to the 11th-century situation described by Shaykh al-Sharaf) were descended from him through just four of the sons ascribed to him in authoritative sources.

The latter point is also made, though in a somewhat different manner, in an anonymous Persian compendium of genealogical lore produced early in the 15th century, evidently in Central Asia, but in any case undoubtedly under Timurid patronage; the work presents genealogical accounts of the major Islamic dynasties (given, interestingly, in roughly reverse chronological order), with special attention to royal houses from Central Asia and the eastern Islamic world, including descendants of Chingīz Khān and

[32] The author names a total of 23 children (13 sons and ten daughters, with MS Or. 1406, however, omitting five of the sons); the discrepancy arises because there is mention of an ʿAwn the younger, but no mention of an ʿAwn the elder (earlier historical tradition, incidentally, appears to know only Abū Hāshim and ʿAlī as sons of Muḥammad b. al-Ḥanafīya). The narrative in the work of Isḥāq Khwāja betrays no hint of doubt that the lineage it reports is anything but authentic, but in at least one case, a later author may have been troubled by the absence of ʿAbd al-Fattāḥ among the sons of Muḥammad b. al-Ḥanafīya known to him (as will be seen, the 18th-century compiler of the *Tuḥfat al-ansāb-i ʿalavī*, a genealogical work that appears to echo the narrative found in Isḥāq Khwāja's work, gives a quite different picture of the genealogical relationships at this point, evidently adjusting the lineage to fit his understanding of the progeny of Muḥammad b. al-Ḥanafīya).

Timur).[33] The work in question, entitled *al-Fuṣūl al-sulṭānīya fī'l-uṣūl al-insānīya*, survives in a single manuscript preserved in St. Petersburg;[34] it includes a substantial section on 'Alids (ff. 83b-165b), including a short discussion of the descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya (ff. 157b-159b) – with no reference to any of the figures celebrated in the narrative explored here. The author insists, indeed, that Muḥammad b. al-Ḥanafīya had 14 sons, but that his posterity was sparse,[35] with only a single family descended from him (in Kūfa) in all of 'Irāq-i 'Arab and the Ḥijāz, and a few descendants known as far east as Shīrāz and Iṣfahān (f. 157b); he also affirms that all of Muḥammad b. al-Ḥanafīya's descendants stemmed through just two of his sons, 'Alī and Ja'far (f. 158a), with no mention of an 'Abd al-Mannān or an 'Abd al-Fattāḥ.

The account is less pointed than that of the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, and does not explicitly call attention to the spurious character of any claims to descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya that do not pass through the specified sons, much less denounce outright a specific genealogy such as the ones cited for Aḥmad Yasavī or "Bilgä Khān;" but it makes much the same

[33] The author does not identify himself in the work, but Professor Morimoto suggests (personal communication) that he is to be identified as the prominent genealogist of the late 14th and early 15th centuries (again of 'Irāqī origin, but active also in Iran and Central Asia) known as Ibn 'Inaba (d. 828/1424), on whom see B. Scarcia Amoretti, "Ibn 'Inaba," *EI²*, III, pp. 807-808, and Morimoto, "Formation and Development," pp. 548 ff., with further references.

[34] MS St. Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, C383, ff. 1b-11b, 33a-165b, copied in Samarqand in 983/1575-76, and attached to a copy of the well-known *Niẓām al-tavārīkh* of Nāṣir al-Dīn Bayżāvī from the latter 13th century; see the description in N. D. Miklukho-Maklai, *Opisanie persidskikh i tadzhikskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia*, vyp. 3, *Istoricheskie sochineniia*, ed. O. F. Akimushkin (Moscow: Nauka, GRVL, 1975), pp. 42-46, No. 222 (we are indebted to Dr. Evrim Binbaş for access to a partial copy of this manuscript).

[35] MS C383, f. 157b: *ūrā čahārdah pasar būda-and va nasl-i ū andak-and.* The number of sons matches the number named in the *Kitāb al-Majdī* and in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* (if we add 'Awn the elder), which mention 14 sons and ten daughters; the sources used by this author are not entirely clear, though in this section he cites (several times, ff. 158a, 158b, 159a) "our *shaykh*," Abū Naṣr Bukhārī, referring to the 10th-century compiler of the *Sirr al-silsila al-'alawīya* (on which see Morimoto, "Formation and Development," esp. pp. 545-547).

point, stressing that Muḥammad b. al-Ḥanafīya had only a limited number of sons through whom descendants are known "today." Neither account, to be sure, can be taken as definitive proof of the spuriousness of the lineage that is the focus of the narrative of interest here. The Timurid-era account, indeed, might be taken as evidence of the prestige still attached to the reputation of Muḥammad b. al-Ḥanafīya in Central Asia not long after the work of Isḥāq Khwāja was written, and of the potential flexibility allowed, with regard to evocations of his legacy, by the genealogical lore associated with him (i.e., through those 12 other sons, all unnamed). Moreover, the *Kitāb bayān al-ad'iyā* offers important data not provided in the Timurid-era work, namely clear and specific evidence on the currency, already by the end of the 14th century, of genealogies similar to those connected with the narrative of Isḥāq Bāb as preserved in the work of Isḥāq Khwāja; on the other hand, of course, the attestation of these genealogies' circulation only in the context of denouncing their soundness precludes citing this early work as somehow 'confirming' the genealogies by showing how early they were in circulation, or by inadvertently showing the assertion of these genealogies as an 'alternative' to the accepted 'official' genealogies cited to refute them.

It is also important to keep in mind that the earlier of these works, the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, was compiled as much as a half-century after the likely date at which Isḥāq Khwāja's work was written, leaving open the possibility that it was precisely this work, or a text directly related to it, that served as the source for the two passages in the *Kitāb bayān al-ad'iyā*; the discrepancies in the account of Bilgä Khān's genealogy complicate this, but some oral or written transmission based directly or indirectly on the work of Isḥāq Khwāja cannot be ruled out as a source for the genealogical compiler. Ultimately the more interesting question, perhaps, is whether the genealogies recorded in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* should be construed as confirming (1) the wider circulation of the work of Isḥāq Khwāja itself, and its consultation by the author of the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, in the late 8th/14th century, (2) the independent circulation of a text excerpted from the work of Isḥāq Khwāja, or (3) the separate circulation of independent genealogies reflecting similar, if not identical, presentations of the lineages of Aḥmad Yasavī and Bilgä Khān, in the same era; in the latter case, we might suppose that those independent genealogies could have been compiled earlier than Isḥāq Khwāja's work, and indeed could have informed that work's account (or could have been adjusted, inadvertently or purposefully, by Isḥāq Khwāja).

One clue, in this regard, may lie in the differences between the early generations as presented in the two entries from the *Kitāb bayān al-ad'iyā*. In the entry on Aḥmad Yasavī, the first four generations after Muḥammad b. al-Ḥanafīya are presented thus (in reverse order): 'Abd al-Raḥmān ← 'Abd al-Ghaffār ← 'Abd al-Jabbār ← 'Abd al-Fattāḥ ← Muḥammad b. al-Ḥanafīya. In the entry on Bilgä Khān, the first five generations run as follows: 'Abd al-Raḥīm ← Qarā Bughrā Khān ← 'Abd al-Ghaffār ← 'Abd al-Jabbār ← 'Abd al-Fattāḥ ← Muḥammad b. al-Ḥanafīya. The latter account thus inserts "Qarā Bughrā Khān" into the lineage, obscuring the relationship between 'Abd al-Raḥīm and 'Abd al-Raḥmān (whom we know, from the narrative explored here, as brothers). The accounts given here, to be sure, do not assume that the lineages recounted should coincide, or belong to a common narrative, and there is thus no reason to expect that they would treat 'Abd al-Raḥīm and 'Abd al-Raḥmān as brothers; but the discrepancy might suggest that the work of Isḥāq Khwāja was not itself the direct source consulted by the compiler of the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, and indeed that the narrative itself, in which the relationship is made clear, was not attached to the genealogy consulted by that compiler. On the other hand, the compiler, or an intermediary source, might simply have garbled the lineage from a text closely related to the work of Isḥāq Khwāja, through negligence or misinterpretation; in the latter regard it may be of significance that in the lineage given for Bilgä Khān in the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, the name of 'Abd al-Raḥīm is preceded and followed by names clearly reminiscent of the names said to have been adopted, successively, by 'Abd al-Raḥīm, in the narrative of interest here, from the work of Isḥāq Khwāja: his "father" is "Qarā Bughrā Khān," and his "son" is "Qïlïch Qarā Khān," the first name including elements somewhat similar to parts of the first name 'Abd al-Raḥīm is said to have adopted (when he ruled in Kāshghar), "Arïghlïq Tafghāch Bughrā Qarā Khān," and the second name exactly the same as the second name adopted by 'Abd al-Raḥīm (when he came to "Qūd-bālïgh").

Otherwise, with one significant exception, the lineage for Bilgä Khān given in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* is quite similar to that given in the work of Isḥāq Khwāja, allowing for orthographic inconsistencies and variant readings; minor exceptions include the apparent differentiation, in the former, of the single name "Qïlïch Arslān Qarā Khān" found in the latter (into

Qïlïch Arslān Khān b. Qarā Khān, the latter the son of Chaghrï Tegin), and the insertion of another separate "Qarā Khān," not found in the work of Isḥāq Khwāja, after Ilyās Khān. Such discrepancies are quite understandable, given the uncertain 'borders' between names and titles (and the many "Qarā Khāns"), and given the possible uncertainties introduced by pulling the genealogy out of a narrative context (i.e., one figure assigned two or more names, in different places – itself a likely device, originally, to facilitate the identification of different figures). The major exception appears immediately prior to the figure of Bilgä Khān: where the work of Isḥāq Khwāja makes him the son of "Qaplïgh Arslān Khān" (the first element in which might readily be interpreted as "Qutlugh"), the *Kitāb bayān al-ad'iyā* inserts four generations between these two figures (or just two, in the reading of MS Or. 1406). It is as unclear whence these names might have been derived as it is how they might have resulted from garbling the account known from the work of Isḥāq Khwāja.[36] It may be suggested, however, that the prominence, in Isḥāq Khwāja's work, of the lineage, and narrative, linked with 'Abd al-Raḥīm – collateral to the lineages leading to the two saints most prominent in the work of Isḥāq Khwāja, i.e., the latter's father, Ismā'īl Ata, and Aḥmad Yasavī, who are both shown as descendants of 'Abd al-Raḥīm's brother, 'Abd al-Raḥmān – may signal the earlier prominence, or merely the earlier circulation, of material relating to that lineage (which was, after all, purportedly prominent politically from Kāshghar to Ṭarāz to Sayrām), which was used by Isḥāq Khwāja (or by an intermediate source) as a foundation onto which the genealogies of his father and Aḥmad Yasavī might be grafted.

The early generations after Muḥammad b. al-Ḥanafīya, as presented in both entries in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* (allowing for the 'internal' discrepancy noted above), reveal two significant differences compared with the version found in the narrative from the work of Isḥāq Khwāja: the Arabic genealogical work calls 'Abd al-Raḥmān's father 'Abd al-Ghaffār, while Isḥāq Khwāja's work calls him 'Abd al-Qahhār; and the Arabic work omits 'Abd al-Jalīl between 'Abd al-Fattāḥ (the son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya) and his son 'Abd al-Jabbār, as given in Isḥāq Khwāja's

[36] No names readily interpretable as likely reflections of (or sources for) these names – Ḥasan Khān ← 'Abd al-Khāliq Khān ← Nāyil Khān (?) ← K.rāslān Khān – appear even in the late genealogical accounts published in Volume 2 of the present work (pp. 286-290, summaries of the lineages traced from 'Abd al-Raḥīm).

work (an omission followed in the genealogy given *after* the narrative in two 19th-century manuscripts of the titled redaction of Isḥāq Khwāja's work). As for the lineage from Isḥāq Bāb down to Aḥmad Yasavī, the Kabul manuscript of Isḥāq Khwāja's work does not include it, leaving the version given in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* as the earliest known recording of Yasavī's genealogy; no doubt a version was included in Isḥāq Khwāja's work, but our next earliest copy dates only from the late 17th century, and several other versions of Yasavī's lineage were recorded in hagiographical sources (the earliest date to the 16th century).[37] The version given in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* is by no means unusual, compared with other known recordings of Yasavī's genealogy, which differ in several particulars among themselves (usually just in terms of the inclusion, or not, of particular names); of particular note is this version's attachment of the title "*shaykh*" to the names of all of Yasavī's ancestors after Isḥāq Bāb, a feature possibly suggestive of a Sufi context for the transmission of this version (other versions known from the 16th-18th centuries attach no titles, or different titles, to the various figures in the lineage).

In the end, the versions of the genealogies given in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* are inconclusive regarding the likely source or sources available to its compiler; this hardly diminishes their value, or their sheer interest, as recordings of the lineages in question already by the end of the 14th century, relatively soon after the versions recorded in the work of Isḥāq Khwāja. The simple attestation of the circulation of these genealogies in forms not unlike those found in the work of Isḥāq Khwāja (or, in the case of the lineage leading to Aḥmad Yasavī, the earliest known attestation) is

[37] For an example of a 16th-century version, see Hazini, *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâc-ı bihâr (Yesevî Menâkıbnamesi)*, ed. Cihan Okuyucu (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1995), p. 32: 'Alī → Imām Muḥammad al-Ḥanafī → 'Abd al-Fattāḥ → 'Abd al-Qahhār → 'Abd al-Raḥmān → Isḥāq Bāb → Hārūn → Mu'min → Mūsā → Ismā'īl → Ḥasan → Ḥusayn → 'Uthmān → 'Umar → Iftikhār → Muḥammad → Maḥmūd → Maḥmūd → Ilyās → Ibrāhīm → Khwāja Aḥmad Yasavī (with the title "Shaykh" attached to each figure between Isḥāq Bāb and Yasavī). The lineage given in MS 252, from the late 17th century, is shown above, in the tables presenting the genealogical supplements, following the original text of the narrative; see also, for comparison, the summary versions of the lists of descendants of Isḥāq Bāb, from the late genealogical texts, in volume 2 of the present work, pp. 278-285.

of undeniable significance. Yet the fact that the genealogies are cited in the *Kitāb bayān al-adʿiyā* by way of disputing and rejecting them is perhaps of equal or greater interest, insofar as it confirms the controversial character of the lineages (and the uses they have been put to) already at the time of their initial recording; controversy, indeed, may be the most salient feature of these lineages, which gave rise to multiple 'competing' versions in the 19th and 20th centuries, which are again today used in contestations of social identity and prestige, and which were, as the work of Isḥāq Khwāja and the *Kitāb bayān al-adʿiyā* show, subject to both reverent preservation and dismissive rejection at the very earliest stage in their transmission.

***4. The Address of Isḥāq Bāb:***

The account next turns to the decision by Isḥāq Bāb, his brother 'Abd al-Jalīl, and their uncle 'Abd al-Raḥīm to undertake a holy war against the Christians and Magians of Central Asia, spurred on by Isḥāq Bāb,[38]

[38] The significance of the term "*bāb*" in the appellation of Isḥāq Bāb, and its relationship to the term "*bābā*" also applied (sometimes interchangeably with "*ata*") to the names of saints in Turcophone environments, remain unclear. The figure of Bāb Māchīn, from Yasavī lore, is mentioned already in the 13th century, and from nearly as early we have a reference to the use of the term "Bābā" among the "Türkmens" to refer to the shaykh known as Bābā Kamāl Jandī (see DeWeese, "Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia," *Der Islam*, 71 [1994], pp. 58-94 [p. 68]); textual references to the title "*bāb*" in connection with other saints known from Yasavī lore (e.g., Arslān Bāb) appear only in the 15th and 16th centuries, already alternating with the title "*bābā*" (e.g., Zangī Bābā). From still earlier, in the 11th century, we hear of a Sufi called "Bāb 'Umar," from the Farghāna valley, mentioned in the *Kashf al-maḥjūb* of Hujvīrī (d. ca. 465/1072); Hujvīrī was staying in Ūzgand when he traveled to a nearby village to see this shaykh (the village's name appears variously as Shalātak, Salātak, Aslātak, etc.; on Salāt, in the Farghāna valley, see V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, tr. V. and T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth [4th ed., London: Luzac, 1977; E. J. W. Gibb Memorial Series, n.s., 5] [hereafter "Bartol'd, *Turkestan*], p. 156; and see the reprinted version of the Russian original, in V. V. Bartol'd, *Sochineniia*, I [Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi literatury, 1963], p. 212). The account also notes that "they call all the dervishes of that country 'Bāb'" (*va hamma darvīshān-i ān diyār-rā bāb khwānand*), suggesting that the 'title' was indeed specific to religious leaders, and that it may have been a local term current in Farghāna (see *The Kashf al-Mahjúb: The Oldest Persian Treatise on Sufiism by 'Alí b. 'Uthmán al-Jullábi al-Hujwíri*, tr. Reynold A. Nicholson

who is portrayed as the initiator of the entire venture that is recounted in the narrative. This section is brief, but it accomplishes several important things in the narrative context: it links the efforts of the three kinsmen to earlier attempts to establish Islam in various regions of Central Asia, recounting, in effect, a generational succession that makes it incumbent upon them to continue the struggle; it mentions the eventual goals of their campaigns in geographical terms; and it identifies the enemies of Islam that will have to be won over or defeated.

The evocation of earlier efforts at Islamization in Central Asia begins with Isḥāq Bāb (a son of 'Abd al-Raḥmān) referring to another 'Abd al-Raḥmān, this one the son of the illustrious Khālid b. Walīd (the renowned military commander of the early Arab conquests), who is said to have led 12,000 Companions (*ṣaḥāba*) of the Prophet – i.e., men who met the Prophet directly – against the Christians of the country of Ūzgand, in the Farghāna valley. The latter element is of interest, insofar as Isḥāq Bāb's review of the efforts to establish Islam in Central Asia begins not with reference to campaigns to Marv or elsewhere in Khurāsān, or even to Bukhārā or Samarqand – as any historically-grounded narrative would have to begin – but with reference to the Farghāna valley, mentioning the town of Ūzgand specifically. The account thus simply bypasses the long struggle for Khurāsān and the chief urban centers of Mawarannahr that characterized the initial Arab campaigns in Central Asia; it eventually

[New Edition, London: Luzac and Company, 1936, repr. 1976; E. J. W. Gibb Memorial Series, vol. XVII], pp. 234-235; cf. Abū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uthmān Hujvīrī, *Kashf al-maḥjūb*, ed. Maḥmūd 'Ābidī [Tehran: Surūsh, 1387/2008], p. 351). Clearly the same figure is mentioned somewhat later by 'Abdullāh Anṣārī (d. 481/1089), who calls him "Bāb Farghānī" ('Abdullāh Anṣārī, *Ṭabaqāt al-ṣūfīya*, ed. Muḥammad Sarvar Mawlā'ī [Tehran: Intishārāt-i Tūs, 1362/1983], p. 589). It is possible, as Hamid Algar suggests (H. Algar, "Bāb," *EIr*, III, p. 278, noting the case of Bāb 'Umar and others), that the title "*bāb*" is simply "a localized variant of *bābā;*" however, the term appears to be used, along with other titles, as a proper name, in 2nd/8th-century documents from Khurāsān (see Geoffrey Khan, *Arabic Documents from Early Islamic Khurasan* [London: The Nour Foundation/Azimuth Editions, 2007], pp. 20-24, 31-33, 39, 114-123, on Bāb b. Bék, a brother of Mīr b. Bék, from Bāmiyān, from a family reflected in documents from 145-158/762-775), suggesting that it may have a different origin, and that the appellation "Isḥāq Bāb" may have signalled some other political or religious role that must unfortunately remain unclear.

returns to mention Samarqand, but the precedence given to Ūzgand suggests that the tradition reflected in this narrative may have taken shape in the context of the Qarākhānid state, and of the prominence of Ūzgand as a major Qarākhānid center during the 12th century.[39]

It is difficult to account for the 'dating' of this 'Abd al-Raḥmān's campaign to the Caliphate of Abū Bakr (i.e., 632-634), inasmuch as he was reportedly only 18 years old when he participated in his father's victory over the Byzantines at Yarmūk in 636; his prominence came, in fact, under Mu'āwiya, who, however, had him killed in 46/666.[40] It is likewise difficult to account for the transposition of the career of this 'Abd al-Raḥmān, which was centered in Syria, to Central Asia (or to Yemen, for that matter); it may simply reflect his involvement in early Arab campaigns into Anatolia, in the service of Mu'āwiya, but it seems clear that in this case there is no correlation between the account ascribed to Isḥāq Bāb and the known history of this figure. That the entire tradition was garbled is suggested by the aftermath of this campaign, as noted by Isḥāq Bāb, who declares that "they" – apparently meaning 'Abd al-Raḥmān b. Khālid b. Walīd and his 12,000 troops from among the Companions – were martyred "in Yemen."

Second, Isḥāq Bāb recalls that during the Caliphate of 'Alī, Qutham b. 'Abbās and Muḥammad 'Abd al-Jalīl led 30,000 men from the next generation – the Successors (*tābi'īn*) – and reached not only Ūzgand in Farghāna, but Chāch and Isbījāb as well, thus following a northward trajectory from the Farghāna valley, first to Tashkent and then further north to the town known as Isfījāb or Sayrām. Here again the emphasis upon Ūzgand is striking; it is made the point of departure for Tashkent and Isfījāb, suggesting already the specific regional focus of the entire narrative, which once again departs clearly from even the better-known legendary accounts of Central Asia's conquest, in which Qutham b. 'Abbās is as-

[39] On Ūzgand under the Qarākhānids, see most recently Valentina D. Goriatcheva, "À propos de deux capitales du kaghanat karakhanide," *Cahiers d'Asie centrale*, No. 9 (= *Études Karakhanides* [Tashkent/Aix-en-Provence: Édisud, 2001]), pp. 91-114 [pp. 104-110].

[40] See the account of his death in *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)* [Bibliotheca Persica], XVIII, *Between the Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*, tr. Michael G. Morony (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 88-89; cf. H. A. R. Gibb, "'Abd al-Raḥmān b. Khālid b. al-Walīd," *EI*², I, p. 85.

sociated almost exlusively with Samarqand. The latter city is included, to be sure, but is reached by Qutham *after* the more northerly cities of Tashkent and Isfījāb; and the narrative returns to the 'standard' story by affirming Qutham's martyrdom in Samarqand (where his shrine, the famous Shāh-i Zinda, has been a prominent pilgrimage site at least since the latter 12th century).[41]

The figure of "Muḥammad 'Abd al-Jalīl is difficult to identify here on the basis of any historical connection with Qutham b. 'Abbās; however, his name may reflect a garbling of (or the 'original' inspiration for) the name of "Muḥammad b. Jarīr," assigned to the leader of a campaign in the Farghāna valley, already during the Caliphate of 'Uthmān, in the work of Jamāl Qarshī from the early 14th century.[42] That wars for the faith led by "Muḥammad b. Jarīr" were in turn the focus of extensive narrative elaboration is evident from the cycle of legendary tales, recorded in the late 19th century, that bear some resemblance to the narrative focused on Isḥāq Bāb, not only in terms of their style, but in terms of the setting, in the Farghāna valley, and in terms of the narrative's 'personnel' as well, with the hero's companion here too identified as Qutham b. 'Abbās (the two narratives even share the name of the chief enemy of Islamization, as noted below); in these tales, "Qusam b. 'Abbās" accompanies "Shāh Jarīr" to conduct holy war in the Farghāna valley, but when their 2700 troops are treacherously martyred, the two flee, with Qusam going as far as Samarqand and remaining there, but Shāh Jarīr continuing on to Madīna.[43] It is not

[41] On Qutham, see C. E. Bosworth, "Ḳutham b. al-'Abbās," *EI²*, V, p. 551. The chief 'classical' account of Qutham's role in the conquest of Samarqand appears in that city's sacred history and shrine-guide, the Persian *Qandīya*, a work most likely compiled no earlier than the 16th century (see Īraj Afshār, ed., *Qandīya* [Tehran: Kitābkhāna-yi Ṭahūrī, 1334/1955], pp. 17-32; the account of Qutham here also assigns an important role in the establishment of Islam in Samarqand to a son – in this case, "Muḥammad" – of Khālid b. Walīd). Qutham's shrine, however, was well-established by the Mongol era, and is mentioned already in the shrine-guide of 'Alī b. Abī Bakr al-Haravī (d. 611/1215) (see Meri, tr., *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage*, p. 266).

[42] See Bartol'd, *Turkestan*, p. 160; *Sochineniia*, I, p. 216; noted in DeWeese, "Yasavian Legends," p. 13.

[43] See A. Brianov, "O sledakh drevniago goroda Kazana v Ferganskoi oblasti," *PTKLA*, 4 (1897), Prilozheniia k protokolu No. 4, pp. 142-148; the Turkic text of the legend, bearing the heading "Svedeniia o drevnem gorode Kazand (Ferg. obl.)," follows on pp. 148-152, with the Arabic texts of two grave inscriptions (from 663/1265 and 667/1269) added on p. 153.

clear whether the 19th-century circulation of these tales should be taken as evidence of their 'original' independence from the Isḥāq Bāb cycle (or as their possible use as a source in formulating the narrative of interest here); we might argue, rather, that the story of Shāh Jarīr reflects a localized 'spinoff' from the Isḥāq Bāb cycle, probably closer in date to the 19th century than to the 14th.

Regardless of specific identifications, the generational sequence that provides the 'chronology' for the accounts is of interest as well: the warriors for the faith in the time of Abū Bakr are identified as of the generation that knew Muḥammad personally (the Companions); those who went with Qutham in the time of 'Alī are identified as those who knew the Companions (but not the Prophet), i.e., the Successors (*tābi'īn*); and the narrative will highlight the presence, still, of five figures from the next generation, that of the Followers of the Successors (*taba' al-tābi'īn*) in the armies of Isḥāq Bāb.

With regard to the geographical framework envisioned in Isḥāq Bāb's exhortation, a few additional points call for commentary. First, the form of the name used for the region of Tashkent is of interest, insofar as that region is typically called "Shāsh," reflecting the Arabic-script rendering of the native "Chāch;" the form Chāch appears to have fallen out of use fairly early.[44] It is not clear whether the use of the older form in this narrative should be taken as signaling the preservation of the older form in local pronunciation well after its displacement in written sources by "Shāsh," or as a conscious archaism. As for Isfījāb, this well-known city (its name appears in Arabic-script sources as Isfījāb and Isbījāb) is prominent in Central Asian history from the 8th century onwards, and the two designations by which it is referred to in this narrative – Isfījāb and Sayrām – are mentioned, together with another, already in the second half of the 11th century.[45] While the use of one name or the other is thus not necessarily

[44] W. Barthold and C. E. Bosworth, "Tashkent," *EI²*, X, pp. 348-349.

[45] The names, as well as the designation "Madīnat al-bayżā," are mentioned in the *Dīwān lughāt al-turk*, the "Compendium of Turkic Dialects," of Maḥmūd Kāshgharī, from the second half of the 11th century; see Maḥmūd al-Kāšγarī, *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk*, ed. and tr. Robert Dankoff, in collaboration with James Kelly [Cambridge: Harvard University Printing Office, 1982-1985; Sources of Oriental Languages and Literatures, 7; Turkish Sources, VII], II, p. 241, and Maḥmūd al-Kāshġarī, *Dīvān Luġāt at-Turk*, tr. Z.-A. M. Auèzova (Almaty: Daik-Press, 2005), p. 874, No. 5516.

instructive regarding the antiquity of the tradition, the shift, in the narrative itself, from referring to Isbījāb, in the initial account of earlier campaigns, to using the name Sayrām, later on, in the account of the lineage of 'Abd al-Raḥīm, may be significant, and suggests, at least, the possibility of different 'sources' for different parts of the narrative as we have it.

Finally, and more broadly, the identification of the enemies faced, in Central Asia, by the Islamizers is of interest. The opponents in the first campaign mentioned by Isḥāq Bāb are identified as Christians; those in the second campaign are identified as Christians and "Magians" (using the familiar terms *tarsā* and *mūgh*). What is of particular interest, however, is the shift in the religious affiliation of the chief enemies of Islam identified in the narrative. When Isḥāq Bāb recounts earlier efforts to spread Islam, the opponents of the Islamizers are Christians in the first campaign mentioned, and Magians and Christians in the second; the enemies Isḥāq Bāb proposes to fight as he exhorts his kinsmen to wage war to spread Islam are again "Magians and Christians," but with the first clash in which the three Islamizing heroes of the present narrative are involved, in Ūzgand, the enemies are identified as Magians alone. Thereafter, however, with the exception of the brief, general summation of Isḥāq Bāb's career that precedes the narrative's turn to his younger brother, 'Abd al-Jalīl (see below), when Magians and Christians are mentioned, all the specific enemies of the three warrior saints are identified as Christians (and not only the rulers, but their troops as well, are explicitly identified as Christians): 'Abd al-Raḥīm defeats a Christian ruler in Kāshghar; Isḥāq Bāb fights the Christians of Sayrām, including their ruler, who defends his faith in words as well as in deeds; he fights more Christians, with the same leader, in Sūlkhān; and 'Abd al-Jalīl dies fighting two Christian rulers (explicitly identified as such, despite the Buddhist-sounding appellation assigned to one of them), who are finally captured and killed by Isḥāq Bāb.

It is not clear what, if any, conclusions should be drawn from this 'distribution' of the Islamizers' enemies. In all likelihood it should not be taken as historical evidence, or even as evidence of a historical memory, regarding the actual religious landscape of the 2nd/8th-century context in which the campaigns of our Islamizing saints are placed;[46] there were in-

[46] On Christianity among the Turks in Central Asia during this era, see most recently Mark Dickens, "Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks," *Journal of the Royal Asiatic Society, Series 3*, 20 (2010), pp. 117-139, with further references.

deed Zoroastrian and Christian communities in various parts of Central Asia, as well as Manichaeans and Buddhists, at the time of the Arab conquests, but one would have expected the "Magians" to predominate as enemies of Islam in a 'historical' reflection of the chief religious obstacles to Islamization in that era. What is at issue, rather, is whether we should suppose (1) that the terms "Magians" and "Christians" represent merely generic enemies of Islam, used almost interchangeably without significant 'factual' implications (with Christianity looming large as a result of broader paradigms of revelatory sequence rather than specific regional strength); or (2) that the use of the terms might reflect multiple sources used in compiling the narrative, some stressing Magians as the enemy and others stressing Christians; or (3) that the seemingly disproportionate strength of enemies identified as Christians might reflect the concerns of the 13th and 14th centuries, when the narrative was undoubtedly compiled, as Mongol rule and the prominence of Christian converts among the Mongol elites fostered increasing anxiety among Muslims in Central Asia regarding a revival of Christian fortunes there, prompted both by local Christian communities (as in Jūzjānī's account of Christian groups in Bukhārā exploiting Mongol sentiments to the detriment of the Muslim majority[47]), and by Christian missionary efforts in the region (as in the Franciscan missions and papal overtures among the Mongols, which in addition to the better-known efforts in the Golden Horde, reached as far as Almalïq, in the Chaghatayid *ulus*, still in the 1330s[48]).

Following the review of earlier efforts, in any case, Isḥāq Bāb exhorts his kinsmen to complete the unfinished work, portraying it as an obligation entailed by the favor God had shown them (by endowing them with religion, rulership, and strength, as well as with troops and arms). The obligation is heightened, implicitly, by the narrative's single explicit chronological indicator: the earlier, unfinished campaigns were said to have unfolded "after" the Caliphate of Abū Bakr, and during the Caliphate of 'Alī, and while no specific dates for these campaigns, or these Caliphal

[47] *Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia by Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān*, tr. H. G. Raverty (Calcutta, 1881; repr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970; hereafter "Jūzjānī, tr. Raverty"), II, pp. 1289-1290.

[48] See Henry Yule, *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices on China*, New ed., revised . . . by Henri Cordier (London: Hakluyt Society, 1913-1916), vol. 3, pp. 31-35.

reigns, are given in the narrative itself, Isḥāq Bāb's statement that "now" 150 years had passed since the Hijra (and thus, by the standard reckoning, more than a century since the Caliphate of 'Alī) appears intended to lend an air of urgency to the need to complete the establishment of Islam there.

***5. The March to Central Asia and the First Battle with the Infidels at Ūzgand:***

Isḥāq Bāb's exhortation meets with his uncle's approval, and the three kinsmen begin a review of their forces; the passage has the ring of an epic mustering of troops (and precedes an epic-style itinerary), but the numbers led by each figure reflect their seniority ('Abd al-Raḥīm, the uncle, has 60,000 troops; his nephew, the elder brother, Isḥāq Bāb, has 50,000; and the younger brother, 'Abd al-Jalīl, has 40,000). Seniority is also reflected somewhat in the 'linguistic etiquette' evident in accounts of the kinsmen's questions to one another.

The three then begin the march, following an itinerary spelled out in the narrative: the march begins in Shām, which here may indeed mean Syria, though in fact it is simply the region west of Iṣfahān (suggesting the Iranian focus of the narrative); the itinerary then shifts to the north (improbably), passing from Iṣfahān to Tabrīz, and then turning east to Māzandarān and on to Sarakhs. From there the itinerary appears more realistic (and reasonable), and indeed seems to 'correct' the earlier by-passing of central Mawarannahr: from Sarakhs they come to Balkh, then across the Amū Daryā to Tirmidh, then north to Bukhārā, then east to Samarqand, and finally northeast to the Farghāna valley and the town of Ūzgand, which again takes centerstage in the narrative, suggesting, as noted, a particular interest in it that may reflect the town's importance in the 12th-century Qarākhānid context (there is no mention, for instance, of Khujand, mentioned in the early accounts of the Arab conquest as the key town linked with the Farghāna valley).

At this point the narrative refers to three additional "countries" in the Farghāna valley, Osh (*ūš*), Bāb (consistently written "*bāt*"), and Kāsān; together they may have been intended to refer to the entirety of the 'central' part of the valley, where Islam was established earlier than in the easternmost sections.[49] Without referring to any conflict here, the narrative first

[49] On Osh (a well-known town at the southeastern edge of the valley), Bāb (or Pāp, located on the Syr Daryā, near the center of the valley), and Kāsān (the most prominent of the towns of the Farghāna valley in the 8th and 9th centuries), see Bartol'd, *Turkestan*, pp. 156, 162-163; *Sochineniia*, I, pp. 212-214, 218-219.

uses the two key phrases employed to describe the establishment of Islam (*musulmān-līq achïldï islām āshkārā boldï*); real opposition is not encountered until Ūzgand, a town at the far eastern frontier of the Farghāna valley, regarded as part of the country of the Turks, and prominent as the chief center of Farghāna during the Qarākhānid era.[50] In the narrative, however, Ūzgand is identified as a stronghold of two Magians, who are assigned specific names: Kārvān Bastï and "Akhshbat" or "Akhshīt."[51] The three kinsmen fight these two Magians and kill an enormous number of them, losing a substantial number of Muslims in the process; the casualty figures in each case highlight (1) the higher death-toll among the enemies of Islam, and (2) the nevertheless dear price of establishing Islam.

As for the names themselves, the second, "Akhshīt," seems to reflect a well-known title, *ikhshīd*, borne by pre-Islamic Soghdian rulers (though it is associated more with the region of Samarqand than with the Farghāna valley). The first may conceal a place-name behind the 'meaningful' phrase: *kārvān bastï*, literally "he attacked the caravan," [or "the caravan attacked..."], and thus may reflect a garbling of a reference to the town of Karvān, in the northern part of the Farghāna valley[52] (or specifically to an assault on the town). Both names are also linked, however, as the names of one infidel ruler or two, in popular oral tradition recorded in the late 19th century, and evidently still in circulation, focused on shrines of the Farghāna valley (these traditions were noted above in connection with their pairing of Qutham b. 'Abbās and "Shāh Jarīr"). In one account, a name rendered as "Korvan-bas-Akshit" is assigned to the chief enemy of Islam in stories linked to shrines in the village known as Safīd Bulan (in the far eastern part of the Farghāna valley, in present-day Kyrgyzstan); the story blames this "Korvan-bas-Akshit" for the martyrdom of 2700 Muslims led by "Shakh Dzhirrar," whose son, "Shakh Fazil," eventually completed the spread of Islam in the region.[53] A Turkic text recorded, like-

[50] See Bartol'd, *Turkestan*, p. 157; *Sochineniia*, p. 213.

[51] The form "Akhshbat" appears in MS Kabul, but is interpretable also as "Akhshīt;" MSS 252, 3004, and 2851 read "Akhshāb," while MSS 3637, 11838, and 11941 read "Akhshīt."

[52] See Bartol'd, *Turkestan*, p. 163; *Sochineniia*, I, p. 219.

[53] See N. Shcherbina-Kramarenko, "Po musul'manskim sviatyniam Srednei Azii (Putevye zametki i vpechatleniia)," in *Spravochnaia knizhka Samarkandskoi oblasti*, 4 (1896), *Otdel* IV, pp. 45-61 [p. 51]; cf. V. D. Goriacheva and V. N. Nas-

wise, at the end of the 19th century assigns the name "Kārvān-bast" first to a "tribe" of Magians, and later to an elder of that tribe, who, together with an elder of the town of Kāsān named "Akhshīt," massacred 2700 Muslims led by "Shāh Jarīr;" the account is told in connection with a legend of origin for a prominent shrine of the eastern Farghāna valley.[54] Here again we may find evidence of the localization of characters from the narrative of Isḥāq Bāb, and the possible adaptation of elements from the narrative in the sanctification of a local shrine, though we cannot rule out quite separate, and multiple, origins for these narratives, as well as quite divergent developmental trajectories.

***6. To Tashkent, and Dividing the Forces:***

Following their victory in Ūzgand, the three kinsmen – like Qutham and "Muḥammad 'Abd al-Jalīl" before them – move north to Chāch and Isbījāb. The two are mentioned as a unit, though from the account that follows it is clear that Tashkent is the key place: it is there that Isḥāq Bāb installs a man from the generation of the Followers of the Successors, called Shaykh Bakr al-Dīn Qaffāl, to teach "knowledge and wisdom" to the people of Chāch, and it is there that the three kinsmen divide their forces for subsequent campaigns to extend the frontiers of Islam. The name of the teacher left in Tashkent by Isḥāq Bāb clearly recalls that of the famous 10th-century Shāfi'ī jurist, Abū Bakr al-Qaffāl al-Shāshī, whose tomb (known simply as that of the "*ḥażrat-i imām*," or "*hastimām*") remains a prominent pilgrimage site in Tashkent;[55] it is difficult to account

tich, "Èpigraficheskie pamiatniki Safid-Bulana XII-XIV vv.," *Èpigrafika Vostoka*, 22 (1984), pp. 61-72 [p. 71], and Castagné, "Le culte des lieux saints," pp. 78-79.

[54] Brianov, "O sledakh," pp. 142-153; in this text, as noted, "Shāh Jarīr" comes to conduct holy warfare together with "Qusam b. 'Abbās," who remains in "Thamarqand" when Shāh Jarīr and other survivors of the massacre return to Madīna; Shāh Jarīr had been given the daughter of "Kārvān-bast" in marriage, and it was a black woman sent along as the daughter's servant who took care to bury the Muslim martyrs and was thus herself honored as a saint (for her kind act, God turned her white, whence the appellation "Safīd Bulan" ["White Elk"]).

[55] See S. M. Prozorov, "al-Kaffal," in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, vyp. 1 (Moscow: Vostochnaia literatura, 1998), pp. 45-47, reprinted in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, ed. Prozorov, vol. I, pp. 189-191.

for the form of the name given here, especially the improbable *laqab* "Bakr al-Dīn."[56]

The division of forces, meanwhile, is first summarized in terms of the general directions in which each of the Islamizing heroes led his troops. 'Abd al-Raḥīm, first, went to a place called here "Yeti-kand," which means "Seven Towns" and undoubtedly refers to the region of the Farghāna valley called in 10th century sources "Haft-dih," i.e., the "Seven Towns," the Persian equivalent of Yeti-kand; the region was not conquered by Muslim forces until the 10th century.[57] From Tashkent, he was heading to the south and east, and the account explicitly notes that he went "spreading Islam" as he proceeded, but without mention of specific battles or other explanation of precisely what this entailed.

Isḥāq Bāb, meanwhile, headed due north from Tashkent, in the direction of the town referred to from this point onward as Sayrām (no longer as Isbījāb). To this well-known place name are added the names of two more obscure sites that seem to indicate a northeastward course from Sayrām: first, Qarghālïq, i.e., the "place of the crows," which is later identified, in the narrative, as the site of a three-storey fortress established by Isḥāq Bāb, but whose name was clearly unfamiliar in later times and was thus replaced by, or 'interpreted' as, "Farghāna" (with which it bears some similarity in its orthographic shape in the Arabic script) in some later manuscripts;[58] and second, Sūlkhān, a name written clearly in the

[56] A version of the sacred history and shrine guide for Sayrām identifies one of the figures buried there, a certain Quṭb al-Dīn Bayżāvī, as a son of "Imām Bakr-i Qaffāl" (DeWeese, "Sacred History," p. 282).

[57] See Bartol'd, *Turkestan*, pp. 155-156 (*Sochineniia*, I, pp. 211-212), on the Haft-dih district, at the far eastern end of the Farghāna valley, along the upper Syr Daryā; cf. the comments of the editor in Minorsky, *Ḥudūd al-'Ālam, 'The Regions of the World,' A Persian Geography 372 A.H.—982 A.D.*, tr. V. Minorsky, 2nd ed., (London: Luzac & Co., 1970), pp. 355-356.

[58] The Kabul manuscript gives the most correct readings of these place-names. MSS 252, 3004, 2851 read "Farghāna" instead of "Qarghalïq;" the unfamiliarity of that name evidently overcame the odd grouping of Sayrām (to the north of Tashkent) with Farghāna (to the southeast). The reading "Qarghalïq" (*q.r.ġālïq*) is preserved, however, in MSS 3637, 11838, and 11941, confirming these 19th-century manuscripts' occasional preservation of the original readings, despite its heavy editing. Other deformations of the name Qarghalïq appear in the supplementary texts reviewed below.

oldest manuscript, but whose apparent obscurity is reflected in the variety of 'interpretations' found in later copies (e.g., *sūlīkhān*, *savāl-khān*), produced when the place-name was undoubtedly no longer in current use. Qarghālïq is mentioned in the 11th-century lexicon of Maḥmūd Kāshgharī as the name of a fortress near the town of Ṭarāz;[59] it does not seem to be mentioned, however, in later sources. As for Sūlkhān, the place-name is found in sources from the 13th, 14th, and 15th centuries,[60] though it seems

[59] Kāshgharī, *Compendium of the Turkic Dialects*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 386, and *Dīvān*, tr. Auèzova, p. 481, No. 3223; in the narrative, it is implied that Qarghālïq is to the north and east of Sayrām, evidently near "Sūlkhān."

[60] The name "Sūlkhān" is clearly identical with the place called "Sūlqān" by Ḥāfiẓ-i Abrū (*Zubdat al-tavārīkh*, ed. Sayyid Kamāl Ḥāj Sayyid-Javādī [Tehran: Nashr-i Nay/Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1372/1993], II, p. 802) in the early 15th century; from his account it cannot be located precisely, but it is clear that it lay roughly on the way from Moghūlistān toward the middle Syr Daryā valley. The *nisba* "Sulkhānī" was borne by the scribe who copied a work of Ḥanafī jurisprudence in 732/1331-32 in Ūzgand; see *Istoriia Kazakhstana v arabskikh istochnikakh*, III: *Izvlecheniia iz sochinenii XII-XVI vekov*, tr. A. K. Muminov (Almaty: Daik-Press, 2006), p. 194. Sūlkhān is probably to be identified with the site called "Sughulghan," located along an itinerary between the Talas valley and Sïghnāq, mentioned in an Armenian account from the middle of the 13th century; see John Andrew Boyle, "The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Möngke," *Central Asiatic Journal*, 9 (1964), pp. 175-189 [p. 184] (Boyle further identifies this site with the name, written "*š.ġ.l.jān*," mentioned by al-Muqaddasī as the name of "a frontier post against the Kīmāk" [citing Minorsky's notes to the *Ḥudūd al-'ālam*, p. 306; cf. Bartol'd, *Turkestan*, p. 177, *Sochineniia*, I, p. 235, reading "Shaghljan"], and with a place called "*sūġūlġān-līq*" in the *Ẓafar-nāma* of Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī [see the new edition, Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī, *Ẓafar-nāma*, ed. Sa'īd Mīr Muḥammad Ṣādiq and 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī (Tehran: Kitābkhāna, Mūza va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 1387/2008), I, p. 623]). The place-name "Sūlkhān" was likewise rendered properly in MS Kabul and MS 11838; the form in MS 252 is interpretable as "*sūl.jān*," "*sūb.khān*," or "*sūl.b.khān*," the latter perhaps for "*sūlīkhān*," while MSS 3004 and 2851 clearly read "*s.vāl. khān*." The name was thus clearly unfamiliar to the copyists of some of the later manuscripts, and at least one was apparently inclined — no doubt on the basis of the ending "*khān*" — to interpret it as a personal name or title rather than a place name (this error was followed in DeWeese, "Yasavian Legends," pp. 9-10). The place-name may be compared, in the various forms in which it may appear, with the name "Barskhān" or "Barsghān."

not to have been a prominent site; evidently it lay well to the north and east of Sayrām, and north of the Karatau range.

'Abd al-Jalīl, finally, is said to have gone toward Barchïn (*bārjīn*), a town along the lower Syr Daryā well-known as a place-name (often as Barchïnlïgh, or Barchïnlïgh-kand) from the 13th and 14th centuries;[61] the mention of this town (like that of Almālïq and Qayālïq below) is among the important 'internal' indications that the narrative took shape during the 13th and 14th centuries, in the period of Mongol rule. The balance of the narrative follows, in greater depth, the campaigns led by each of the Islamizing heroes in these three main directions.

### *7. The Campaign and Lineage of 'Abd al-Raḥīm:*

'Abd al-Raḥīm's forces moved on, we are told, from Yeti-kand to the chief city of the Tarim basin, and the historical center of the Qarākhānid state, Kāshghar, which was dominated by a Christian ruler; the ruler's name, "Müngüzlük Bughrā Khān,"[62] appears to be a caricature of the titles often assigned to rulers of the Qarākhānid dynasty. The element "*müngüz-*

[61] Barchïn (or a version of this name) is first mentioned in a document from the reign of the Khwārazmshāh Tekish (567/1172-596/1200); see Heribert Horst, *Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Ḫōrazmšāhs (1038-1231): Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964), p. 122. Textual references to the town appear to be limited to sources of the 13th and early 14th centuries; see 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini, *The History of the World-Conqueror,* tr. John Andrew Boyle (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958; repr. Seattle: University of Washington Press, 1997; hereafter "Juvaynī, tr. Boyle"), pp. 83, 87, 93, 124, Boyle, "Journey of Het'um," p. 184, Bartol'd, *Turkestan*, p. 179, n. 3, and pp. 378, 414, 418; *Sochineniia*, I, p. 236, n. 5, and pp. 443, 482, 485; and the discussion in Bartol'd, "K istorii orosheniia Turkestana," *Sochineniia*, III (Moscow: Nauka, 1965), pp. 227-230. MS 3637 alone replaces this unfamiliar place-name with "Māchīn."

[62] Manuscripts of the untitled redaction give slightly different forms of this ruler's names, the oldest (MS 252) calling him "Müngüzlük Bughrā Aq Qarākhān" (Horned Camel-Stallion White Black-Khān), while the two 19th-century copies (MSS 3004 and 2851) omit "Bughrā" and call him simply "Horned White Black-Khān," in both cases most likely reflecting yet another rhetorical caricature rather than a significant tradition. The same manuscripts of the untitled redaction add that this ruler's Christian name was "Yuḥannān" (i.e., John), again no doubt a generic name applied to a Christian.

*lük*," i.e., "horned," is not attested in any known title, and is clearly to be construed as an epithet of the ruler (i.e., the ruler himself is being depicted as bearing horns, since a "horned camel" is unlikely); the literal meaning is thus "Horned Camel-Stallion Khān," but the title "Bughrā Khān" is common in the titulature of the Qarākhānid dynasty.[63]

In any event, this ruler and 60,000 Christians were killed; here the casualty 'differential' is much greater than in other battles mentioned in the narrative, with only 12,000 Muslims martyred. The result of the victory is again described as the "spread" of Islam (*musulmān-līq āshkārā boldī*), but the account then turns to the long lineage of rulers traced back to 'Abd al-Raḥīm, who himself ruled in Kāshghar for 30 years and there, we are told, was known by a different name, the most likely reconstruction of which is "Arïghlïq Tafghāch Bughrā Qarākhān." The last two elements of this name again reflect titulature common among the Qarākhānid dynasts; the first two elements remain problematical. The first, clearly written "*arïghlïq*" in the two oldest manuscripts (MS Kabul and MS 252, reflecting both redactions), has been altered (by the addition of a single dot) to "*azïghlïq*" ("toothed") in some 19th-century copies; the form "*arïghlïq*," however, appears grammatically problematical, insofar as it is a substantive, "purity," and one would expect, if the title were intended to stress that the ruler was "pure," simply "*arïgh*."

The second element was more broadly misunderstood, evidently, since it appears in most manuscripts as *yïghach* (*y.ġāj*), meaning "tree"

[63] On the well-known incorporation of animal names into Qarākhānid titulature (e.g., Arslān Khān, Bughrā Khān, Böri Tegin, etc.), see the discussions of Omeljan Pritsak, "Die Karachaniden," *Der Islam*, 31 (1953-54), pp. 17-68; *idem*, "Karachanidische Streitfragen, 1-4," *Oriens*, 3 (1950), pp. 209-228; *idem*, "Von den Karluk zu den Karachaniden," *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 101 (1951), pp. 270-300; Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), pp. 214-216; and E. A. Davidovich, "The Karakhanids," *History of Civilizations of Central Asia*, vol. IV, *The Age of Achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century*, Part One, *The historical, social and economic setting* (Paris: UNESCO Publishing, 1998), pp. 119-143 [p. 121]. For more recent discussions of Qarakhanid history and Islamization, see the survey of Michal Biran, "Ilak-khanids," *Encyclopaedia Iranica*, XII (2004), pp. 621-628, and D. G. Tor, "The Islamization of Central Asia in the Sāmānid Era and the Reshaping of the Muslim World," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72 (2009), pp. 279-299.

(posing a particularly odd image in those manuscripts in which it is preceded by "toothed"); in the old Kabul manuscript, however, it appears to read *y.f.ġāj*, which should undoubtedly be interpreted as an error (correctable by reading the first letter with two dots above it rather than below it) for the well-known name "Tafghāch" (found also in the forms "Tabghāch" and "Ṭamghāch"),[64] the Turkic name for northern China, and for an ethnopolitical grouping, that appears in the titles of several Qarākhānid dynasts. Perhaps the most famous is the "Tavghāch Bughrā Khān" who was the patron of Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib of Balāsāghūn, the author of the Turkic *Qutadghu Bilig*, written around 1070;[65] but a great many rulers of the Qarākhānid dynasty adopted the title "Tabghāch Khān" during the 11th century, including several who combined it with the title "Bughrā,"[66] and

[64] The use of *tā* in the 'original' text, as presumed in suggesting this emendation, might appear to render this interpretation unlikely, insofar as Islamic sources of the 11th to 13th centuries, chiefly Arabic, typically write the term in question with an emphatic *ṭā*, i.e., *ṭamghāj* or *ṭabghāj*; however, Kāshgharī uses a "*tā*" for this term (and writes "*tawghāj*," with "*w*" here indicating a triple-dotted *fā*, distinguished from the single-dotted *fā*, according to Dankoff and Kelly, by dots added to the unique 13th-century manuscript by a 14th-century editor); see Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 341/228 [and pp. 11, 14, 53, and 55 on the use and interpretation of *fā*], and *Dīvān*, tr. Auèzova, p. 424, Nos. 2649-2651), as does the author of the *Qutadghu Bilig* (see Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*, tr. Robert Dankoff [Chicago: University of Chicago Press, 1983], p. 2), and given the Turkic linguistic environment of the narrative, assuming the form "*tafghāj*" on the basis of the form "*y.f.ġāj*" appears quite reasonable. On the term "Tabghach," see Golden, *Introduction to the History of the Turkic Peoples*, pp. 73-76.

[65] The particular combination of titles apparently mentioned in the narrative – "Tafghāch Bughrā Qarā Khān" — is in fact echoed in the verse preface to the *Qutadghu Bilig*, which refers to the author's patron as "Tavghāch Qarā Bughrā, Khān of Khāns" (see Dankoff, *Wisdom of Royal Glory*, p. 259; cf. Dankoff's discussion on p. 34).

[66] Of particular prominence was Ibrāhīm b. Naṣr, Ṭamghāch Bughrā Khān, who dominated Mawarannahr in the middle of the 11th century (see Davidovich, "Karakhanids," pp. 126-130); however, the 'itinerary' ascribed to "Tafghāch Bughrā Qarākhān" in the narrative — i.e., his move from Kāshghar to Balāsāghūn via the region of Almalïq and Qayalïq, in the Ili valley — would suggest an earlier phase in the expansion of the Qarākhānid state, in the second half of the 10th century. See, for other bearers of the title "Ṭamghāch" or "Tavghāch" Khān,

it remains difficult to conjecture which of them might be most appropriate to suggest as the inspiration for the title identified in our narrative as having been borne by the Islamizing hero 'Abd al-Raḥīm.

Whatever the precise 'original' form of his name, and whatever specific identification might be suggested, there can be no doubt of the intention here to link the lineage of 'Abd al-Raḥīm with the dynasts of the Qarākhānid tradition; and, insofar as 'Abd al-Raḥīm's enemy, "Müngüzlük Bughrā Khān," is also assigned a distinctly Qarākhānid title, we may find here also an implicit explanation of the Islamization of the Qarākhānid dynasty, focused on conquest and displacement of a non-Muslim ruler by a ruler from the 'homeland' of Islam, rather than an 'internal' conversion of a member of the local dynasty.

The link made here between 'Abd al-Raḥīm and the first Muslim ruler over Kāshghar and other 'Qarākhānid' domains is made much clearer – but in a very different way – in the substantially-elaborated versions of the narrative reviewed here that were circulated, evidently, among familial groups of the middle Syr Daryā basin linked with the town of Qarā Āsmān (or Qaraspan, some 50 km. west-northwest of Shïmkent, in Arys *raion*); these narratives, versions of which were published already in the late 19th century,[67] directly identify 'Abd al-Raḥīm with Satūq Bughrā

Bartol'd's discussion of the Qarākhānids in *Turkestan*, pp. 254-322 (*Sochineniia*, I, pp. 315-385); Davidovich, "Karakhanids," pp. 119-143; Peter B. Golden, "The Karakhanids and Early Islam," *The Cambridge History of Early Inner Asia*, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 343-370; and Boris D. Kotchnev, "La chronologie et la généalogie des Karakhanides du point de vue de la numismatique," *Cahiers d'Asie centrale*, No. 9 (= *Études Karakhanides* [Tashkent/Aix-en-Provence: Édisud, 2001]), pp. 49-75.

[67] One version, written by a certain "Imām-jān" (identified only as a former *qāżī* of the village of "Saryām" in Chimkent *uezd*) was published, with a Russian translation, by V. A. Kallaur, together with an evidently independent genealogy of "Qarākhān" prepared by the *qāżī* Mullā 'Abdullāh Yūnusov "on the basis of historical books" (the latter text appears without translation), in *PTKLA*, 2 (1897), Prilozheniia k protokolu ot 29 avgusta 1897 g., pp. 13-16; a similar, but fuller, text was published under the heading, "Rodoslovnaia Karakhana, patrona gor. Auliiaata," *PTKLA*, 4 (1899), pp. 87-91 (evidently Kallaur was responsible for this as well, but there is no indication here of who produced the text, or where it was produced). Both texts were published in connection with Kallaur's interest in two shrines in the vicinity of the town of Ṭarāz, first the famous tomb of "Qara-khan,"

Khān, the famous 'first convert' among the Qarākhānids, and situate his burial-place, moreover, in the village of Qarā Āsmān[68] (thus conflict-

known as Awliyā Ata (the name by which Ṭarāz came to be known by the 18th and 19th centuries, in Russian "Aulie-Ata"), and second the nearby shrine of "'Ā'isha-bībī;" both these names figure in the narrative and its genealogical elaboration. Kallaur mentioned the *mazār* of Qara-khan, and the legend about it, in his article "Drevniia mestnosti Auliiaatinskago uezda na starom karavannom pute iz Taraza (Talasa) v Vostochnyi Turkestan," prepared for publication in *PTKLA*, 2 (1897), in the Prilozheniia k protokolu ot 5 maia 1897 g., pp. 1-9 [p. 3]; at the session itself, a letter from Kallaur was read in which he repeated his discussion of the tomb of Qara-khan and added a survey of the popular traditions surrounding the nearby tomb of Aisha-bibi, of which a fuller description was provided in a subsequent communication by Col. V. V. Pankov (who also apparently added remarks on Qara-khan as well); both are published in the *Protokoly* from 5 May 1897 (pp. 5-9, section 6), together with a photograph of the *mazār* of Aisha-bibi. These accounts were summarized by A. A. Divaev in his "Iz oblasti kirgizskikh verovanii. Baksy, kak lekar' i koldun (etnograficheskii ocherk)," *Izvestiia Obshchestva Arkheologii, Istorii i Ètnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitete*, 15/3 (1899), pp. 307-344 (and separately (Kazan: Tipografiia Imperatorskago Universiteta, 1899), p. 7, notes 1 and 2, cf. pp. 26-27), in notes prompted by the invocation of both Awliyā Ata and Aysha-bibi [spelled "Āwliyā Āṭā" and "'Ayshah-bībī" in Divaev's orthography, text p. 4] among the protective spirits summoned by a Qazaq *baqsï* in Perovsk *uezd*. The *mazār* of Qara-khan/Awliyā Ata is noted briefly in Castagné's survey, "Le culte des lieux saints," p. 58. The tomb of Aisha-bibi was noted earlier by Bartol'd, "Otchet o poezdke v Sredniuiu Aziiu s nauchnoiu tsel'iu. 1893-1894 gg.," *Zapiski Imperatorskoi Akademii nauk*, Otdelenie istorii i filologii, ser. 7, t. 1, no. 4 (SPb., 1897, 151 pp. + XVII tabl.] = *Sochineniia*, IV [Moscow: Nauka, 1966], pp. 21-91 [p. 27, n. 3], where he noted that it was unnecessary to describe the "well-known" *mazār* of Aisha-bibi, but did lament the pitiable state of "this magnificent architectural monument," which he said was collapsing more and more each year. On the Qarā-Āsmān "version" of the narrative of interest here, see now volume 2 of the present study, pp. 156-234.

[68] See Ashirbek Muminov, "'Abd ar-Rakhim-bab," *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, vyp. 3 (Moscow: Vostochnaia literatura, 2001), p. 5 (reprinted in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, ed. Prozorov, vol. I, p. 15), noting that he is considered the founder of the "Qarakhan *khoja*s," that his shrine is found in the village of Kara Asman (in Arys *raion*), and that he is known there popularly as "Satuk Ata." A jurist bearing the *nisba* "Qarāsmānī" is mentioned in the biographical dictionary of Ibn al-Fuwaṭī from the early 14th century; see *Istoriia Kazakhstana v arabskikih istochnikakh*, III, tr. Muminov, p. 84. "Qarāsmān" is mentioned in Timurid

ing with the better-known, and longer-established, tradition situating the shrine of Satūq Bughrā Khān in Artuch, near Kāshghar). Satūq Bughrā Khān, a figure generally placed in the middle of the 10th century C.E., was himself the subject of a widely-known legend of Islamization, elements of which were first recorded already in the latter 11th century; a considerably elaborated version was included in an unusual hagiographical work produced, evidently, during the 16th or 17th century,[69] and this version was in turn incorporated into a broader narrative corpus of tales of holy warfare – "*ghazavāt-nāma*s" – dealing with struggles against the infidels led by figures of the Qarākhānid dynasty cast as descendants of Satūq Bughrā Khān, that were especially popular (to judge from the number of surviving manuscript copies) in Eastern Turkistān during the 19th century.[70] Virtu-

sources from the 15th century: Mu'īn al-Dīn Naṭanzī, *Muntakhab al-tavārīkh-i Mu'īnī*, ed. Jean Aubin (Tehran: Kitābfurūshī-yi Khayyām, 1336/1957), p. 299; Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tavārīkh*, ed. Sayyid-Javād, I, p. 415 (identifying it as a dependency of Otrār); Yazdī, *Ẓafar-nāma*, ed. Ṣādiq and Navā'ī, I, pp. 420, 639; 'Abd al-Razzāq Samarqandī, *Maṭla'-i sa'dayn va majma'-i baḥrayn*, ed. 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī, II/1 (Tehran: Pazhūhashgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭāla'āt-i Farhangī, 1383/2004), p. 358; and from the late 16th century, Ḥāfiẓ Tanïsh, *Sharaf-nāma-yi shāhī*, MS India Office Ethé 575, f. 335a (*qarāsmān*; cf. S. K. Ibragimov, N. N. Mingulov, K. A. Pishchulina, and V. P. Iudin, *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vekov (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurkskikh sochinenii)* [Alma-Ata: Nauka, 1969], p. 539, n. 86). Russian documents, from 1585 and 1586, mentioning a group of *khoja*s called "Kara Asman" or "Karashman" are noted in V. V. Trepavlov, "Islam i dukhovenstvo v nogaiskoi orde XV-XVII vv.," *Ètnograficheskoe obozrenie*, 2002, No. 4, pp. 100-111 (p. 107). The town's name (spelled "*kh.rāsmān*") also appears in the local lore of Sayrām (see DeWeese, "Sacred History," p. 268; Tulibaeva, "Traktat," p. 18).

[69] See, for references, Devin DeWeese, "The *Tadhkira-i Bughrā-khān* and the "Uvaysī" Sufis of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims*," *Central Asiatic Journal*, 40 (1996), pp. 87-127.

[70] They undoubtedly reflect pressures on the Muslim community of Eastern Turkistān ranging from the Manchu/Qing conquest in the mid-18th century to the end of Ya'qūb Bek's state following the suppression of the Dungan rebellion in 1876. These "*ghazavāt-nāma*s," focused on wars for the faith waged by descendants of Satūq Bughrā Khān, appear to find an echo in a passage from the 'sacred history' of Sayrām, which also affirms a link between the ruling house of Kāshghar (implicitly the Qarākhānids) and the rulers of Sayrām; see DeWeese, "Sacred History," pp. 267-268, notes 66, 68-69, and Tulibaeva, "Traktat," p. 17.

ally nothing of that legendary cycle is reflected in the later Qarā Asmān/ "Qarākhānid" genealogical adaptations of the narrative of interest here, but the conscious identification of the names of the heroes of the respective narratives reflects the common tendency to merge and conflate various stories of Islamization that circulate in, and relate to, particular regions (another example of this process is noted below).

Returning to the narrative itself, what follows this passage, which amounts to a clear assertion about the origin of the Qarākhānid dynasty of Kāshghar in the person of the Islamizer 'Abd al-Raḥīm, is a no-less remarkable echo of the historical course of Qarākhānid conquests during the second half of the 10th century C.E., as that dynasty expanded from Kāshghar first northeastwards, into the region known as Yeti-Su (Semirechye, in southeastern Kazakhstan, between Lake Balkhash and Issyk Kul), and then west and south along an itinerary leading from Ṭarāz to Sayrām and finally Otrār. The account omits, to be sure, the conquests that are typically regarded as most important in earlier sources (i.e., the destruction of the Sāmānid state in 999 C.E., through the conquest of Bukhārā and the establishment of Qarākhānid power in Mawarannahr), and uses the geographical terminology current in the 13th and 14th centuries (rather than in the 10th and 11th centuries), but is nevertheless a reasonable representation of the historical trajectory of Qarākhānid expansion.

The names of the specific members of the lineage descended from 'Abd al-Raḥīm/"Arïghlïq Tafghāch Bughrā Qarākhān" present special difficulties, as do some of the place names appearing in the 'itinerary;' in the former regard, we may recall that this lineage is clearly echoed in the genealogical text discussed above, from the late 14th century, providing occasional assistance in the reading of particular names (the genealogical text says nothing about where the figures in the lineage ruled, and in fact does not characterize any of them as rulers, implying, at least with the latest figure named, that he was, rather, a Sufi shaykh).

In any case, 'Abd al-Raḥīm himself, the founder, is said to have spread Islam in the countries of Almālïq and Qayālïq; the former, a town of the Ili valley, is typically grouped with Qayālïq (also in Yeti-su, to the northwest of Almalïq), and both were prominent in the Mongol era, as centers of the *ulus* of Chaghatay,[71] again confirming that the narrative took shape, in the

[71] Almālïq (near Kulja/Yining, in the upper Ili valley, in China) is first mentioned in 13th-century sources; see Juvaynī, tr. Boyle, pp. 29, 43, 64-65, 74-77, 82, 271, 481, 513, 612; Boyle, "Journey of Het'um," p. 183, n. 57; and the discussion

form in which it is preserved, during the 13th and 14th centuries. After establishing Islam there, the account reports, 'Abd al-Raḥīm became known as "Qïlïch Qarākhān"[72] in a place called "Qūd-bālïgh." The absence of any reference in this passage to further travel or to warfare suggests that "Qūd-bālïgh" should be sought in the same general region as Almālïq and Qayālïq, though perhaps further to the west and south, and in fact there can be little doubt that the form given in various copies of the work of Isḥāq Khwāja conceals the name of Quz-balïgh, which, as Juvaynī notes, was the Mongol-era name for the old city of Balāsāghūn, in the Chu valley;[73] the element "Quz" is considerably older, since Kāshgharī (late 11th cen-

in Bartol'd, "Otchet o poezdke v Sredniuiu Aziiu," *Sochineniia*, IV, pp. 79-80. Qayālïq (to the west of Almālïq, along the Qaratal, near the Russian-era town of Kopal and the present-day Taldï Qorghan) is likewise mentioned in sources of the same era; see Juvaynī, tr. Boyle, pp. 42, 63, 74-77, 82, 557, 585, 587, and V. V. Bartol'd, "K voprosu ob arkheologicheskikh issledovaniiakh v Turkestane," *Sochineniia*, IV, pp. 95-109 [p. 105].

[72] MSS 3637, 11838, and 11941 read "Qïlïch-lïq Qarākhān."

[73] See Juvaynī, tr. Boyle, pp. 58, 355. On the forms of the name, see Bartol'd, *Turkestan*, p. 402 (*Sochineniia*, I, pp. 469-470), Bartol'd, "Otchet o poezdke v Sredniuiu Aziiu," *Sochineniia*, IV, pp. 52-54, and Paul Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, suivies de Quelques noms turcs d'hommes et de peoples finissant en "ar"* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1949), p. 111; cf. E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910), I, pp. 226-227. The name is spelled "*qūd.bālïġ*" in the two oldest manuscripts, reflecting both redactions of Isḥāq Khwāja's work, but appears as "*qūz.bālïq*" in MS 11838; in MSS 3004 and 2851, the form is "*q.rūbālïq*" (hence the erroneous conjecture regarding its identification, further garbled in the printed version, in DeWeese, "Yasavian Legends," p. 9, n. 10). The confusion of "*zā*" with "*rā*," and of either with "*dāl*" or "*dhāl*," is easily understandable (copies of Juvaynī's work, indeed, reflect the omission of the dot, rendering an intended *zā* as *rā*: Boyle read "*q.z bālïġ*" where the critical text prepared by Muḥammad Qazvīnī gave "*q.r bālïġ*," and "*ġ.z bālïġ*" for the text's "*ġ.r bālïġ*"); the reading "*qūd*" in the old Kabul manuscript of Isḥāq Khwāja's work suggests that an original version might have reflected the spelling "*qūdh*," but *zā* rather than *dhāl* is used consistently in the older sources (including both Kāshgharī and Juvaynī), and in this case, the late, heavily edited MS 11838 appears to preserve the best reading of the name (with the form in MS Kabul and MS 252 reflecting a double error, i.e., both the loss of the dot and the reading of *dāl* instead of *zā* or *rā*).

tury) affirms that Balāsāghūn was called "Qūz-ulush" and "Qūz-ordu,"[74] but the specific composite form Quz-balïgh is known only from the Mongol era, again confirming that the narrative reflects toponymy from the 13th and 14th centuries (rather than from the 8th-12th centuries).

As for the title "Qïlïch Qarākhān," the first element (*qïlïch* = "sword") is familiar from the titulature of later rulers among the Saljūqs of Rūm, and the title "Qïlïch Ṭamghāch Khān" was borne by two 12th-century Qarākhānid dynasts who ruled in Mawarannahr (a Ḥasan, better known as Ḥasan-tegin, who ruled under Sanjār, and a Mas'ūd, active in the 1160s),[75] but "Qïlïch" appears not to have been prominent among earlier Qarākhānid rulers; in any case, it offers yet another name by which 'Abd al-Raḥīm is said to have been known during a reign that took him from Kāshghar to Balāsāghūn (all following, of course, his initial "reign" in "Shāmāt"), and it is difficult to avoid the conclusion that the latter two names reflect strategies for absorbing and re-identifying various rulers, recalled in local traditions from different towns, into the lineage of the Islamizing saint 'Abd al-Raḥīm.[76] As noted, the lineage presented in the 14th-century genealogical text includes what may be regarded as an echo of the double re-naming of 'Abd al-Raḥīm, in referring to "Qïlïch Qarā Khān b. 'Abd al-Raḥīm b. Qarā Bughrā Khān:" the names presented in our narrative as

[74] *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, pp. 105/43, 148/74; *Dīvān*, tr. Auèzova, p. 97, No. 194, and p. 153, No. 641. The form "Quz-ordu" is found in one of the prefaces, added by a later author, to the *Qutadghu Bilig* (see Dankoff, *Wisdom of Royal Glory*, p. 259). On the site under the Qarākhānids, see Davidovich, "Karakhanids," p. 123, and especially Goriatcheva, "À propos de deux capitales," pp. 91-104.

[75] See Bartol'd, *Turkestan*, pp. 322, 336; *Sochineniia*, I, pp. 384, 399.

[76] In addition, the last portion of the first 'new' name assigned to 'Abd al-Raḥīm recalls the name "Qarā Bughrā Khān," assigned to the second ruler of Sayrām, after the time of the Prophet, mentioned in the legendary 'sacred history' of Sayrām, compiled most likely in the 18th or 19th century on the basis of oral tradition in circulation well before that time; according to that work, Qarā Bughrā Khān dwelled in "Talās," and appointed his younger brother, "Chaghīr Tegīn," to rule over Sayrām, eventually having him killed, however (DeWeese, "Sacred History," pp. 265-267 [cf. p. 283 on Chaghīr Tegīn's grave]; Tulibaeva, "Traktat," pp. 16-17). A figure whose name resembles that of "Chaghīr Tegīn" appears later in the genealogy traced in this part of the Isḥāq Bāb narrative, as the son of the first ruler of the lineage to install himself in Sayrām (Manṣūr Khamīr, a name that likewise figures prominently in the sacred history of Sayrām).

having been applied to 'Abd al-Raḥīm as he established himself in new locations are presented in this text as the names of 'Abd al-Raḥīm's father and son, respectively.

We are not told how long 'Abd al-Raḥīm spent, with his new name, in the region of Almālïq and Qayālïq and in Balāsāghūn, following his 30-year rule in Kāshghar. In any case, the further movement of the lineage continues with the son of 'Abd al-Raḥīm/Qïlïch Qarākhān, who is assigned the appellation "Arbuz Qarākhān;" this is clearly the reading in the oldest manuscripts (indeed, no extant manuscript gives a significantly different version of the name),[77] and in fact a word of similar form is mentioned already in Kāshgharī's *Dīwān lughāt al-turk*, from the latter 11th century, as a man's name, while Juvaynī, in the middle of the 13th century, refers to a grandson of the Khwārazmshāh Tekish, from the late 12th century, who bore the name "Arbūz Khān."[78]

[77] The two manuscripts of the 14th-century genealogical text reviewed above (see note 18) support readings of the name with or without the explicit *vāv*, reflecting variants in versions of the work of Isḥāq Khwāja; unfortunately the forms given there do not help determine a more suitable reading.

[78] *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 128/60, cf. III, p. 261; *Dīvān*, tr. Auèzova, p. 127, No. 432. Dankoff and Kelly interpret the name as "Arwuz" (with the "w" again indicating a triple-dotted *fā*); based on Besim Atalay's Turkish translation of Kāshgharī's work, the Russian *Drevnetiurkskii slovar'* (Leningrad, 1969, p. 183) reads it as "Ervüz," as does Boyle in comparing it with the name mentioned by Juvaynī (Juvaynī, tr. Boyle, p. 308; the grandson's name is spelled "*ar.būz*," matching the spelling found in some copies of Isḥāq Khwāja's work). Neither Kāshgharī nor Juvaynī explains the meaning, if any, conveyed by the name, however, and there seems to be no suitable Turkic word that might be represented by any of the attested forms (it is doubtful that the name could conceal the Turkic "*arvïš*," meaning a "magic spell" or "charm," which became a loanword in Mongolian as *arbis/arvis*, meaning "knowledge" [see Clauson, *ED*, p. 199]); there is likewise no readily apparent compound (e.g., with an initial "*er*," "man") that would make sense, and the absence of a meaningful form in turn suggests that the reading itself may be incorrect. It is not impossible that the form might be correct, but contrived, given the frequent deformations, in some cases seemingly purposeful, of names and titulature evident in the narrative; in this regard we may recall the name "Būzār" borne by the Qarluq ruler of Almālïq in the early 13th century, mentioned by Jamāl Qarshī (see Bartol'd, *Turkestan*, p. 401, *Sochineniia*, I, p. 468, and Pelliot, *Notes*, p. 185), and portrayed by Juvaynī (who calls him "Ūzār") as a pious devotee of Sufis (Juvaynī, tr. Boyle, pp. 65, 74-77).

The likelihood of an accurate preservation of an actual ruler's name thus cannot be discounted.

In any event, the place in which Arbuz Qarākhān was called by this name is identified as "Sārïgh-Bālïgh," an appellation that may refer to the town of "Sārigh," evidently in the Chu valley, near the residence of the *khāqān* of the Türgesh, mentioned in the Arabic works of Ibn Khurdādhbih and Qudāma (9th-10th centuries);[79] Soviet archeologists identified this "Sārigh" with a site not far from present-day Bishkek, in the Chu valley in northern Kyrgyzstan, placing it not far to the west of the site identified as that of Balāsāghūn, and hence quite well-suited for the narrative's itinerary.[80] The same archeologists argued that this town ceased to be called "Sarïgh" by the 12th century, but a reference to "the country of Sārī" in the work of 'Awfī, from the very beginning of the 13th century, may reflect this toponym.[81] In any case no name similar to "Sarïgh Balïgh" appears

[79] See Minorsky, tr., *Ḥudūd al-'ālam*, p. 284, n. 5, and p. 289, suggesting that this name might be linked with that of the river known today as the Sarï-su; this region, however, well to the northwest of Balāsāghūn, would appear to lie considerably 'off-course' in an itinerary leading west-southwestwards from Balāsāghūn toward Ṭarāz, the next site mentioned in the narrative. Likewise out of place, evidently, is a place-name, including an element interpreted as "Sarïgh," mentioned by Juvaynī and Rashīd al-Dīn as the site where the fugitive Küchlüg the Naymān, having fled from Kāshghar, was captured and handed over to his Mongol pursuers; while this place has been identified with Sarykul (Sarïq-köl), near Kāshghar, Juvaynī and Rashīd al-Dīn affirm that the site was in or near Badakhshān, which is clearly out of place here. See the discussion in Bartol'd, *Turkestan*, p. 403 (*Sochineniia*, I, p. 470), and Boyle's notes in Juvaynī, tr. Boyle, p. 67, n. 18.

[80] See the extensive discussion of Sarïgh, with regard to references in written sources and archeological work, in *Trudy Semirechenskoi arkheologicheskoi èkspeditsii: Chuiskaia dolina*, ed. A. N. Bernshtam (Moscow/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1950; *Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR*, No. 14), esp. pp. 8-9, 14, 20-22, 25 (in a section prepared by A. N. Bernshtam), and pp. 30-47 (a section prepared by E. I. Ageeva, I. K. Benediktov, and L. G. Rozina); see also A. N. Bernshtam, "K istoricheskoi topografii Chuiskoi doliny," *Vestnik drevnei istorii*, 1940, No. 2, pp. 191-198; Bartol'd, "Otchet o poezdke v Sredniuiu Aziiu," *Sochineniia*, IV, p. 49; Bartol'd, "O khristianstve v Turkestane v domongol'skii period," *Sochineniia*, II/2, pp. 281-283; and O. T. Molchanova, "Zheltye tsveta v altaiskoi onomastike," *Turcologica 1986: K vos'midesiatiletiiu A. N. Kononova* (Leningrad: Nauka, 1986), pp. 192-201.

[81] See the text published in V. Bartol'd, *Turkestan v èpokhu mongol'skago nashestviia*, I: *Teksty* (St. Petersburg, 1898), p. 99.

in Mongol-era sources, suggesting that in this case the narrative preserves toponymy from a somewhat earlier time.

The next figure in the genealogy is said to have come to Ṭarāz, the famous town of the Talas valley, now in southern Kazakhstan, which was known as Dzhambul/Zhambïl in Soviet times but has now reverted to its older name; Ṭarāz was an important early outpost of Islam in the steppe (it was conquered by the Sāmānid Ismā'īl b. Aḥmad in 280/893), and was of special importance in the Qarākhānid polity.[82] Though called "Yangï" in the Mongol era, the old name, Ṭarāz, remained in use, until supplanted by the name current at the time of the Russian conquest in 1864, Awliyā Ata. That name, as noted, celebrated the figure known locally as Awliyā Qarākhān, whose shrine is still prominent in the city, and who was known, as early as the latter 16th century, as the ancestor of a prominent familial group in Central Asia. It is thus no surprise that the son of "Arbuz Qarākhān" who is said to have established himself in Ṭarāz is called in the narrative "Awliyā Khān" (and is explicitly called, in the three manuscripts of the untitled redaction, "Awliyā Qarākhān," the name reflected also in the 14th-century genealogical text, the *Kitāb bayān al-ad'iyā*); indeed, the attestation, already in the 17th century, of the descent group linked with him suggests the possible early circulation of genealogical texts, similar to the *nasab-nāma*s focused on Isḥāq Bāb, tracing the lineage reflected here, though our information on members of the descent group mention only the group's appellation, offering no genealogy or narrative about the group. In any case, as noted, we have several versions of a late genealogical adaptation of the narrative of interest here (the "Qarā Āsmān" texts presented in volume 2 of the present study), which emphasizes the lineage of 'Abd al-Raḥīm and stresses the "Qarākhānid" connection.

Next the narrative takes the son of Awliyā Khān to Sayrām (again preferring this name to Isfījāb), and affirms that he was called "Manṣūr Khamīr," a name that appears prominently in the local traditions of Sayrām as recorded in versions of the 'sacred history' of that town.[83] The element "Manṣūr" may well hark back to a figure linked with the local dynasty that

[82] See the brief summary of its history in the pre-Mongol period in C. E. Bosworth, "Ṭarāz," *EI²*, X, pp. 222-223.

[83] On the prominent place of Manṣūr Khamīr in the sacred history of Sayrām, see DeWeese, "Sacred History," pp. 269-272, 276 (cf. Tulibaeva, "Traktat," pp. 18-20, rendering his appellation as "Sultan Manṣūr Khumayr").

ruled Sayrām/Isfījāb before its conquest by the Qarākhānids in 980 C.E.;[84] members of that dynasty adopted Islam already under Sāmānid domination, and no doubt entered popular lore in connection with their conversion, suggesting that this Manṣūr's appearance in the narrative reflects yet another instance of the conflation of local traditions about Islamization, using the genealogical idiom. It is not clear what the element "*khamīr*" signifies, inasmuch as its basic meaning ("leaven," "leavened dough") makes little sense in this context; however, it is possible that this element of Manṣūr's name reflects a quite old stage in the 'Turkification' of Islamic titulature (as would befit the Sāmānid-era Islamization of the local dynasty of Isfījāb, which was undoubtedly of Turkic origin). The clue is found in Kāshgharī's *Dīwān lughāt al-turk*, from the latter 11th century, where the author comments that before his time, *amīr*s (in which class he placed his own ancestors) used to be called *khamīr*, because the Oghuz were not able to pronounce the word *amīr*, and so changed the initial *alif* to *khā* and said "*khamīr*."[85] The appearance in the narrative of "Manṣūr Khamīr" may thus signal the memory of a historical figure who bore (or adopted) a Muslim name and became known (perhaps through his acknowledgment of Sāmānid power) by the Turkic adaptation of an Arabic title.

In the case of Manṣūr Khamīr, we are once again offered a rough chronological indicator: he is said to have ruled in Sayrām for 43 years. The lineage is then shown remaining in Sayrām for an additional generation, as the son of Manṣūr, called Chaghrā Tegīn, is said to have ruled in Sayrām for 35 years; his name appears in this form in the old Kabul manuscript, but is often garbled in later manuscripts (as if to link it with

[84] See Bartol'd, *Turkestan*, p. 176 (*Sochineniia*, I, p. 233), citing Ibn al-Athīr (early 13th century) on the grave of "Qarā Tegīn" at his *ribāṭ*, and on the grave nearby of Qarā Tegīn's son Manṣūr.

[85] Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, I, p. 138/69; *Dīvān*, tr. Auèzova, p. 140, No. 555. The form "*khamīr*," to be sure, was also the Soghdian rendering of the word "*amīr*," and this pronunciation may thus have been borrowed by the Turks; see Pavel Lurje, "Khamir and Other Arabic Words in Sogdian Texts," in *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. Étienne de la Vaissière (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2008), pp. 29-57 (esp. pp. 35-36, 48-50), and see also Desmond Durkin-Meisterernst, "Khwarezmian in the Islamic Period," in the same volume, pp. 199-213 (p. 206), on the use of the same form in the Middle Iranian language of Khwārazm.

"*chaghïr*," the Turkic term for "wine," perhaps as a parallel to the element "*khamīr*" in his father's appellation, which is sometimes written as if to be read "*khamar*," "wine," once that element's equivalence with the title "*amīr*" was forgotten).[86] The latter form comes close to "Chaghīr Tegīn Khān," the name assigned to a prominent figure in the legendary 'sacred history' of Sayrām, from the 18th or 19th century, where he is cast as a younger brother of "Qarā Bughrā Khān."[87]

It is Chaghrā Tegīn's son who makes the final move recorded in the narrative, as the lineage is implanted in Otrār. This son is identified as "Qïlïch Arslān Qarākhān" (combining the element "*qïlïch,*" noted above, with the term "*arslān*," quite common in Qarākhānid titulature); the 14th-century genealogical text breaks up this name into two generations, reading "Qïlïch Arslān Khān b. Qarā Khān." This figure ruled in Otrār for 45 years, we are told, but following him we come to five generations for whom names alone are given, along with the implication that they too ruled in Otrār. The lineage runs thus: Qïlïch Arslān Qarākhān → Ismā'īl

[86] The reading "Chaghrā Tegīn" (*j.ġ.rā t.kīn*) is clear in the Kabul manuscript for both occurrences; other copies give forms interpretable as "*č.ġ.r/č.q.r*" or "*č.ġīr/č.qīr*" (with the second word given as "*tīknī*" in the second occurrence in MS 3004). MSS 3637, 11838, and 11941 give clearly "*č.ġīr*" and read "Chaghīr Tegīn Khān," matching the form found in the legendary history of Sayrām. The forms given in the copies of the *Kitāb bayān al-ad'iyā* support interpreting the term as the Turkic "*chaghrï*," i.e., "falcon," and this seems to be the most likely intended form, leaving the unusual final *-ā* found in the Kabul manuscript unexplained. The element *chaghrï* is, of course, found among the royal names of the early Saljūq era, but it is found also in the name of a late Qarākhānid dynast, "Ulugh Chaghrï Khāqān," whose coins, issued from Banākat between 594/1197 and 602/1206, are noted in Boris D. Kotchnev, "Peculiarities in the Circulation of Late Qarakhanid Coins (Second Half of the 12th - Early 13th Centuries A.D.)," *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, ed. Rika Gyselen and Maria Szuppe (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 1999; *Studia Iranica*, Cahier 21), pp. 169-178; [p. 176]; cf. *Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen: Nord- und Ostzentralasien, XV b Mittelasien II*, ed. Tobias Mayer (Tübingen/Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 1998), p. 29, with the name "Ulugh Agdash Chaghrï Khān" (with an issue of a Qïlïch Khān from the same mint two decades earlier). An earlier "Chaghrï Khān" (son of the "Ḥasan-tegin" mentioned above) ruled in Mawarannahr in the middle of the 12th century (see Bartol'd, *Turkestan*, p. 333, *Sochineniia*, I, p. 397).

[87] See DeWeese, "Sacred History," pp. 265-268; Tulibaeva, "Traktat," pp. 16-17.

Khān → Ilyās Khān[88] → Aḥmad Khān → Arslān Khān → Qablïgh Arslān Khān.[89] The latter name alone is problematical; most recent manuscripts interpret it as Qïlïgh-lïq ("possessing conduct," i.e., presumably "good conduct") or "Qïlïch-lïq" ("sword-bearing"), but the old Kabul manuscript appears to read "*q.b.lïġ*," suggesting that the word intended is "*qablïgh*" or "*qaplïgh*," literally "having a caul," but no doubt suggesting his birth in a caul, taken as a sign of particular blessing or distinction. This explanation is again suggested by Kāshgharī, who, in explaining the word "*qap*" as referring to 'the membrane in which the fetus is enclosed in the womb,' affirms that if a child is born together with this membrane, "he is reckoned as blessed," and is called "*qaplïġ oġul*."[90] Unfortunately we have no basis for suggesting what might be the specific implication, in this case, of such a 'numinous' appellation, inserted at this stage in the lineage, and in any case "Qaplïgh Arslān Khān" cannot be clearly identified with any known figure of the Qarākhānid dynasty bearing the title "Arslān Khān" (of which there were several). The same is true for the other names in the lineage that precede his; the name "Aḥmad" and the designation "Arslān" indeed appear among known Qarākhānid dynasts, but none of the names in this lineage can be identified with particular historical representatives of the dynasty.[91]

---

[88] The 14th-century *Kitāb bayān al-ad'iyā* inserts a "Qarā Khān" at this point in the lineage.

[89] The final two names in this section of the lineage as given in the *Kitāb bayān al-ad'iyā* appear to be "Qarā Arslān Khān" and "Qutlugh Arslān Khān" (the latter form easily interchangeable with "Qablïgh Arslān Khān").

[90] Kāshgharī, *Compendium*, tr. Dankoff and Kelly, II, p. 223/508, and *Dīvān*, tr. Auèzova, p. 849, No. 5345; cf. Clauson, *ED*, p. 584, citing the form "*qablïgh*," in Kāshgharī, as meaning "(of a child) born in a caul." It is also possible that the form in MS Kabul, written "*q.b.lïġ*," was an error for "*q.t.lïġ*," i.e., "Qutlïgh," signifying "blessed" or "fortunate" in a more direct way; but in this case one would expect an explicitly written "*q.t.lūġ*," and this interpretation seems less likely.

[91] The same is also true for the additional names inserted in the lineage at this point (i.e., following "Qutlugh/Qablïgh Arslān Khān) in the 14th-century *Kitāb bayān al-ad'iyā*, namely K.rāslān Khān → Nāyil Khān → 'Abd al-Khāliq Khān → Ḥasan Khān (as noted, the readings of the first two names are uncertain, and they appear in just one copy of the work). The names do find parallels, however, in the lineages given in the "Qarā Āsmān" *nasab-nāma*s (see the summary of the lineages traced from 'Abd al-Raḥīm in volume 2 of this study, pp. 286-290).

With the son of the last-named figure, however, we come to a ruler clearly identifiable with a Qarākhānid dynast known from earlier historical sources; his genealogy has clearly been shortened, if not substantially contrived, but there can be little doubt that the next figure named in the narrative, Muḥammad Khān, with the byname "Bilgä Khān," is the last-known Qarakhānid dynast, called "Bilgä Khān," who ruled in Otrār and was deposed and slain by the Khwārazmshāh Muḥammad, early in the 13th century.[92] His fate is discussed in the narrative itself: the "Sulṭān of Khwārazm" came and killed Bilgä Khān, and established a figure called Qayïr Khān, of Qanglï tribal origin, as ruler in his place (and on behalf of the Khwārazmshāh) in Otrār.[93] The reading of the name "Qayïr Khān" is problematical, with the old Kabul manuscript reading "*q.r*" or "*q.y.r*,"

[92] Coins were struck in "Bārāb" (i.e., Otrār) in the name of the Qarākhānid dynast, "Shams al-Dīn Qutlugh Bilgä Khān," in the 590s and at least as late as 603 A.H.; see B. D. Kochnev, "Karakhanidskii chekan Paraba (Otrara)," *Srednevekovaia gorodskaia kul'tura Kazakhstana i Srednei Azii* (Alma-Ata: Nauka, 1983), pp. 109-120 [pp. 116-120], and see also Kotchnev, "Peculiarities," p. 176. Juvaynī, without naming the "*malik* of Otrār," says that the Khwārazmshāh deposed him and exiled him to Nasā, in Khurāsān (Juvaynī, tr. Boyle, pp. 347-348), while the historian Nasawī calls the ruler of Otrār "Tāj al-Dīn Bilgä Khān," and says that he was exiled to Nasā and killed a year later; see the discussion of Bartol'd, *Turkestan*, p. 364 (*Sochineniia*, I, p. 429), as well as more recent discussions of the last Qarākhānids by E. A. Davidovich, "Numizmaticheskie materialy dlia khronologii i genealogii sredneaziatskikh karakhanidov," *Numizmaticheskii sbornik*, ch. 2 (Moscow, 1957; Trudy Gosudarstvennogo Istoricheskogo Muzeia, vyp. 26), pp. 91-119, and her "Mukhammad b. Tekesh i poslednie karakhanidy (Numizmaticheskie korrektivy)," *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny*, vyp. 2 (Moscow: Nauka, 1994), pp. 172-199 [pp. 192-196 on these events].

[93] That "Bilgä Khān's" replacement, in Otrār, was of Qanglï origin is also confirmed by the earliest sources: in place of Bilgä Khān, the Khwārazmshāh Muḥammad installed as governor in Otrār the infamous Inalchuq, known as "Qayïr Khān" (whose murder of the delegation sent by Chingïz Khān provoked the Mongol attack on the Khwārazmshāh's realm); see Juvaynī, tr. Boyle, I, p. 79, and Jūzjānī, tr. Raverty, I, pp. 254, 267-268, 271. Juvaynī also affirms (as does Nasawī) that this Qayïr Khān was a kinsman of the Khwārazmshāh Muḥammad's mother, Terken Khatun, who, as Juvaynī tells us elsewhere, was of Qanglï origin (Juvaynī, tr. Boyle, II, p. 465). See further the discussion in S. M. Akhinzhanov, *Kypchaki v istorii srednevekovogo Kazakhstana* (Alma-Ata: Nauka, 1989), pp. 208-223.

most other manuscripts reading "*q.h.r*" or "*q.y.r*," and one reading "*q.rā*" (an understandable interpretation of an unfamiliar form, given the frequent appearance of "*qarā*" as an element in names mentioned in the narrative); the likely reading is suggested by the circumstances related in the narrative, which concludes this section (on 'Abd al-Raḥīm's lineage) by noting that this governor, of Qanglï origin, who was installed in Otrār by the Khwārazmshāh, was replaced by a figure called simply "the oppressive tyrant;" this phrase implies a non-Muslim ruler, but it is not clear whether it should be understood as a reference to Chingïz Khān himself, who soon ruled Otrār and all of Central Asia, or to the brief 'interregnum' following the destruction of the state of the Qarākhiṭāys, during which Küchlüg the Naymān (whose reputation as an oppressive tyrant, at least among Muslims of Kāshghar, is affirmed by Juvaynī[94]) dominated the region.

Before leaving the lineage of 'Abd al-Raḥīm, we may note that in addition to the early 'external' reflection of this lineage in the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, from the late 14th century, and the later adaptations of the lineage in the *nasab-nāma*s from the 19th and 20th centuries (chiefly those reflecting the "Qarā Āsmān" version), another version is preserved in a Central Asian hagiographical work from the late 17th century; it was recorded in connection with the group of hereditary saints known collectively as "the Awliyā'-i Qarākhān," referred to above. The source is the *Thamarāt al-mashā'ikh*, a major hagiographical compendium compiled during the 1680s by Sayyid Zinda-'Alī of Bukhārā; in a section, notably, on shaykhs regarding whom "there is some doubt and hesitation," the work provides a genealogy of "Awliyā Qarākhān," citing "some of the *nasab-nāma*s of the descendants of the holy Awliyā Qarākhān." The lineage runs thus: 'Alī b. Abī Ṭālib → Imām Muḥammad-i Ḥanafīya → 'Abd al-Fattāḥ Khān → 'Abd al-Jabbār Khān → 'Abd al-Qahhār Khān → 'Abd al-Raḥīm Khān → 'Abd al-Jalīl Khān → Malik Khān → Abdāl Khān → 'Abd al-Khāliq → Suyūf Burhān Khān → Awliyā Qarākhān → Sulṭān Manṣūr Atā → 'Umar Dihqānī → Sulṭān Bābā → Suyūnj Khwāja Khān → Gharīb Shāh Khwāja → Ḥasan Khwāja → Ḥubbī Khwāja → Nāẓir Khwāja → Bābā Khwāja → Atā Khwāja.[95] The lineage is similar to that found in Isḥāq Khwāja's work

[94] Juvaynī, tr. Boyle, I, pp. 65-66, 70-74.

[95] MS Tashkent, IVRUz 2619 (described in *SVR*, III, p. 353, No. 2669), f. 70a-b. The account adds that Awliyā Qarākhān was descended from Imām Ḥusayn on his mother's side.

down to 'Abd al-Raḥīm; it is virtually unrecognizable down to "Awliyā Qarākhān" (whose father's name as given here at least echoes the element "*qïlïch*" ["sword"] in the name assigned to his grandfather in the work of Isḥāq Khwāja, but replaces it with the Arabic plural, "*suyūf*" ["swords"], and adds the element "Burhān," thereby more closely paralleling the name of "Burhān al-Dīn Qïlïch," the famous "patron saint" of Ūzgand); and except for the echo of the name of Awliyā Qarākhān's son, i.e., the "Manṣūr Khamīr" of the narrative (and of local tradition in Sayrām), the rest of the lineage is likewise utterly unlike the versions reflected in the 14th-century texts or the later *nasab-nāmas* (it includes such diverse names as "Ḥubbī Khwāja," typically assigned to a son of the Yasavī saint Ḥakīm Ata, and "Söyünch Khwāja Khān," borne by the Chinggisid son of the Uzbek ruler Abū'l-Khayr Khān in the late 15th and early 16th centuries). The inclusion of such names may reflect efforts to invent or highlight familial connections established between various sacred lineages, ranging from descendants of Ḥakīm Ata to those of Chingīz Khan, and the "ruler-saints" of the house of "Qarākhān," but in any case the substantial differences between this 17th-century recording and the lineages reflected in our accounts from the 14th, and 19th-20th, centuries are worth keeping in mind with regard to the degree of continuity, in oral or written transmissions, we may ascribe to such family traditions.

On the other hand, finally, we may note a later, oral recording of a lineage traced through "Awliyā Qarākhān" that includes much clearer echoes of those 14th-century accounts and of the later *nasab-nāmas*. It was recounted to N. S. Lykoshin, early in the 20th century, by a *qāżī* of the town of Chūst, in the Farghāna valley, whom Lykoshin consulted while preparing his translation of the popular hagiography devoted to the life of "Shāh Mashrab," or "Dīvāna-yi Mashrab," of Namangān, the renowned "intoxicated" dervish and poet of the latter 17th and early 18th centuries;[96] the lineage, traced back to "Muḥammad-i Ḥanafīya" through several figures called "Qarākhān," is ascribed to Mashrab's first teacher, Dāmullā Bāzār Ākhūnd, and runs thus (transcribing from the Cyrillic): Dāmullā Bāzār Ākhūnd ← Sultan Mukhammad Khan ← Babur Karakhan ← Kabyl Karakhan ← Gadai Karakhan ← Sultan Karakhan ← Sandzhar Karakhan ← Dzhikhad Kara-

[96] N. S. Lykoshin, tr., *Divana-i-Mashrab: Zhizne-opisanie populiarneishago predstavitelia mistitsizma v Turkestanskom krae* (Samarkand: Samarkandskii Oblastnyi Statisticheskii Komitet, 1910), p. 8.

khan ← Dzhamal Karakhan ← Chagyr Karakhan ← Mansur Karakhan ← Aulie Karakhan ← Buzar Karakhan ← Klych Karakhan ← Abdu Mannan Khan ← Abdu Pattakh Khan. Although the lineage omits the 'founder,' 'Abd al-Raḥīm, it includes sequences clearly recognizable both from the early versions (i.e., "Chaghrā" ← Manṣūr ← Awliyā ← Arbuz ← Qïlïch), as well as from 19th- and 20th-century versions (e.g., Gadāy ← Sulṭān ← Sanjar ← Jihād ← Jamāl ← "Chaghūr"[97]); it was probably drawn from a *nasab-nāma* similar to the many 19th- and 20th-century texts presented in volume 2 of this study – one evidently quite unlike the *nasab-nāma* cited by the author of the *Thamarāt al-mashā'ikh*, in the late 17th century – and attests to the possibility, at least, of considerable stability in the transmission of the names and the lineages.

In sum, this section, on legacy of 'Abd al-Raḥīm, follows the general trajectory of the Qarākhānid dynasty, roughly from the second half of the 10th century to the beginning of the 13th, and from Kāshghar to Yeti-su and eventually to Otrār, where the last member of the lineage of interest was killed by the *sulṭān* of Khwārazm; the account has clearly telescoped both the genealogy and the history of the lineage, and has evidently incorporated into the 'lineage' other figures, of local prominence but unconnected with the Qarākhānids in historical terms.[98] We need not be troubled by the paucity of overlap with the 'actual' history of the dynasty, or of the region, insofar as the general trajectory of the Islamizers, and the specific affirmations both of the generational moves and of the specific 'rulers' adopted into the 'lineage,' are part and parcel of the essentially religious vision presented in the narrative. Nevertheless, as far removed from 'actual' history as it may be, this section comes closest to being grounded in what is known, from other sources, about the history of the parts of Central Asia that are the focus of the narrative; the rest of the account, focused on the careers of 'Abd al-Raḥīm's nephews, offers no such correlation with the known history of the regions they are credited with Islamizing.

---

[97] See the lineage summarized in volume 2 of this study, p. 286.

[98] It is also worth recalling that the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, from the late 14th century, identifies the last-named figure in the lineage (whose name is given there as *b.yākā khān*, no doubt masking "Bilgä Khān") as a "*shaykh*" of "Turkistān;" this suggests that the lineage known from the work of Isḥāq Khwāja had already been adjusted in a direction similar to that evidenced in some of the later adaptations of the narrative and genealogies, explored later, in which the figures in the lineage are identified by titles associated with Sufi shaykhs.

***8. Isḥāq Bāb in Sayrām:***

The narrative next turns to Isḥāq Bāb, commanding the 'central' thrust of the three heroes' Islamizing expeditions. Isḥāq Bāb, we are told, went to Sayrām (even though we were told earlier of all three kinsmen going to Chāch and Isbījāb), where a Christian ruler opposed him. The narrative here no doubt betrays its dependence, in part, upon local tradition of Sayrām, as it digresses briefly to note the flourishing state of the town, which boasted 260,000 households and 330 (or 330,000!) marketplaces;[99] these improbable numbers are matched by the improbable name assigned to the ruler, "Bayt al-Dār," posing two Arabic terms for "house," the former more concrete and the latter more abstract, in a possessive relationship (i.e., "House of the Abode"). It is not clear whether this 'name' was meant to signify something meaningful in the 14th-century context of Isḥāq Khwāja's work (i.e., perhaps in allusion to some otherwise unrecorded byname), or was a 'meaningful' explanation of some other, non-Muslim name, whose original form, oral or written, it now masks; in any case, the forms of the name given in later copies (e.g., *tabīt-dār*, etc.), though little more than conjectural reconstructions by later copyists, confirm the inaccessibility of the original significance of this name.

The substantial population of Sayrām was entirely Christian, as the account affirms; moreover, Bayt al-Dār is credited with a brief "defense" of his religion on ancestral grounds, as he is made to affirm not only that his religion was true, but that his family had been Christian for 70 generations. This figure, for which a standard generational reckoning would yield an equivalent of at least 1500 years, would of course place Bayt al-Dār's first Christian ancestor some 700 years before the beginning of the Christian era, were we to take seriously the narrative's chronology (i.e., the beginning of Isḥāq Bāb's campaigns in 150 A.H.); it is likely that the figure reflects a case of intentional hyperbole, ascribed to the Christian as an additional indicator of his obstinacy in refusing Isḥāq Bāb's "invitation" (using the term *da'vat*) to adopt Islam. The ensuing struggle between Isḥāq Bāb's Muslims and Bayt al-Dār's Christians lasted three days, we are told, but resulted in a casualty differential of a factor of four. For the first time in the narrative (but

[99] Exaggerated figures for the population, and facilities, in Sayrām during different periods are frequently reported in the town's 'sacred history' (see DeWeese, "Sacred History," pp. 260, 262, 265-268; Tulibaeva, "Traktat," pp. 12-13, 17, 20).

not the last) we are told of a specific martyr, namely 'Abd al-'Azīz, identified as the standard-bearer of Isḥāq Bāb, slain by 70 arrow shots.[100]

The victory at Sayrām was incomplete, since the stubborn Christian ruler Bayt al-Dār managed to flee; before pursuing him, the account notes, Isḥāq Bāb left another man from among the Followers of the Successors in Sayrām, as he had done in Tashkent. This figure is identified as Chinārlïq (or, Chinārlïgh Shaykh), who, as copies of the untitled redaction alone affirm, taught "knowledge and wisdom" to the people of Sayrām; his appellation appears to allude to a site, perhaps a shrine, marked by plane-trees (i.e., Persian *chinār* plus the Turkic suffix *–lïgh*, "possessing"). The aftermath of the pursuit itself is recounted quite briefly: Bayt al-Dār fled to Sūlkhān, and Isḥāq Bāb fought that town's people (killing 30,000 Christians and losing 7000 Muslims), killing Bayt al-Dār himself in the battle and "spreading" Islam there as well. Following this victory, Isḥāq Bāb came to Qarghālïq, the site mentioned before, and built his three-storey fortress there; the account affirms that he ruled for 54 years, summoning Magians and Christians to adopt Islam wherever he found them. The seeming 'conclusion' to the account of Isḥāq Bāb, as the length of his rule and its consequences for Islamization are noted, may suggest the composite character of the narrative as a whole, since at this point in the story, Isḥāq Bāb is not finished; he must still avenge the death of his younger brother.

[100] The narrative does not mention it, but shrines linked with this figure's names became prominent pilgrimage sites in both Sayrām and Tashkent. The sacred history of Sayrām mentions "'Abd al-'Azīz Bāb" in the shrine guide, identifying him as among the "Successors" (i.e., *tābi'īn*, rather than the generation of the *taba' al-tābi'īn* to which he is linked in this narrative), and as the standard-bearer of Isḥāq Bāb; the account affirms that "for this reason they call him Khwāja 'Alam-dār Bābā in Tashkent," but explains that only his *qadam-jāy* is in Tashkent, with his actual grave in Sayrām, where it is said to be of special efficacy as a focus of appeals for relief from affliction (see DeWeese, "Sacred History," p. 278). On the site in Sayrām, see, for example, *Svod pamiatnikov istorii i kul'tury Kazakhstana: Iuzhno-Kazakhstanskaia oblast'*, ed. M. Kh. Asylbekov, K. A. Akishev, *et al.* (Almaty: Glavnaia Redaktsiia 'Qazaq Ëntsiklopediyäsï,' 1994), p. 204; for the site in Tashkent (where, however, local tradition makes "Khoja Älämbärdar" a standard-bearer who accompanied Abū Bakr Qaffāl Shāshī, the jurist [!], as he spread Islam), see *Tashkent: Ènts iklopediyä* (Tashkent: Qamuslär Bash Tähririyäti, 1992), p. 371.

***9. The Martyrdom of 'Abd al-Jalīl, and Isḥāq Bāb's Revenge:***

The account then turns, finally, to the campaign led by 'Abd al-Jalīl, whose target is called, at this point, Bārchïn-kand. Its people were also Christians, and their ruler was Qïlïch Khān, whose son is described in epic terms as the equal of a thousand men; the son's name is given as "Sarïq Tonluq Ötemish,"[101] and he is identified as the ruler of Jand, the famous town of the lower Syr Daryā whose prominence was such, in the early Islamic era, that the Aral Sea was named with reference to it, as the Sea of Jand.[102] Here again the shift of the narrative's focus, from Bārchïn-kand and its ruler Qïlïch Khān to Jand and its ruler Sarïq Tonluq Ötemish, with the two linked by identifying the latter as the son of the former, may signal the multiple sources, or multiple traditions, drawn upon in compiling the narrative as we have it; it is not explained why 'Abd al-Jalīl in effect bypasses Bārchïn-kand in order to engage the son, the ruler of Jand, well downstream from the father's town. The narrative returns to the father, Qïlïch Khān, only in connection with Isḥāq Bāb's subsequent campaign to avenge his brother and complete the work of Islamization left undone because of his martyrdom.

In any event, it was to the son that 'Abd al-Jalīl issued his 'invitation' to adopt Islam, and this prince's rejection resulted in another three-day battle; this struggle yielded much larger casualty figures, and a much narrower casualty differential, than any other clash mentioned in the narrative: the Christians suffered 150,000 dead, but 100,000 Muslims died, including 'Abd al-Jalīl himself, martyred by the prince Ötemish.

The casualty figures are noteworthy, in terms of the narrative's internal consistency, insofar as 'Abd al-Jalīl's initial troop count, at the outset

---

[101] MS Kabul gives his name thus, but MSS 252, 3004, 2851, and 11838 add "Khān" to his name. The first part of his appellation, Sarïq Tonluq or "Yellow-Robed," might suggest an association with Buddhism rather than Christianity, but it is not uncommon for conversion narratives to alter the religion of the 'enemy' to suit retrospectively-devised stereotypes of religious interaction or confrontation. The name "Ötemish" is found in the Islamic era (see László Rásonyi and Imre Baski, *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names* [Bloomington: Indiana University/Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies, 2007], vol. II, p. 597), but the possible etymological implications of its use here (from *öte-*, to pay a debt or perform an obligation, including a ritual requirement) are uncertain.

[102] On Jand, see Bartol'd, *Turkestan*, pp. 178-179 (*Sochineniia*, I, pp. 235-237), and C. E. Bosworth, "Djand," *EI²*, *Supplement*, fasc. 3-4 (1981), pp. 244-246.

of the narrative, was only 40,000, much less than the 135,000 who fought near Jand (we are explicitly told that 35,000 Muslims were left alive); yet the figure of 135,000 cannot represent those who survived from the armies initially brought by the three Islamizing heroes (since the total number of troops brought by them amounted to the round figure of 150,000, and that number had already been reduced by a total of 42,000 Muslim deaths [18,000 at Ūzgand, 12,000 at Kāshghar, 5,000 at Sayrām, and 7,000 at Sūlkhān], to say nothing of the departure, implicitly, of all 60,000 troops brought by ʿAbd al-Raḥīm [or of 50,000, assuming an even division in Chāch], to far-off Kāshghar). In the end, of course, we should not expect consistency in these figures, and we might suggest that although the narrative does not actually refer to the swelling of Muslim ranks through conversions induced by the successive Muslim victories, this is what we are to believe; nevertheless, it muddles the question of whether the Islamizers, as such, are understood above all as Arabs who came to Central Asia from the heart of the Muslim world to the west.

In the case of ʿAbd al-Jalīl's martyrdom, the narrative does not tell us explicitly about his burial, but includes a comment referring to a pilgrimage place; the account appears garbled here, but there can be little doubt that his burial place – or, conceivably, the site of his martyrdom – was understood as the site, specified as "at the black bend of the Ögüz above Jand," that became a *ziyārat-gāh*. The specific location intended here remains unclear; the word "*ögüz*" means "river" in general, but is well-known as the Turkic term for the Syr Daryā, and the site is clearly upstream from Jand, but the specific referents of the phrase interpreted here as the "black bend" of the river (see the notes to the translation) are uncertain, beyond the implication that the site was closer to Jand than to Bārchïn-kand. In any case, it is worth noting that the shrine of "Qorasan Ata" (or "Khurāsān Ata"),[103] a name ap-

[103] On the shrine of "Qorasan Ata," where this saint's son, Ḥusayn, was also said to be buried, see V. Kallaur, "Drevnie goroda, kreposti i kurgany po reke Syr-Dar'e, v vostochnoi chasti Perovskago uezda," *PTKLA*, 6 (1901), pp. 69-78, followed (pp. 79-81) by Arabic-script text of "Legenda o Khorasan-Ata" (and, p. 81, by "Spisok nadpisei na stolbakh mazara Khusain-Baba syna Khorasan-ata"). The legend recounted by Kallaur identifies his original name as ʿAbd al-Jalīl, but makes him a descendant of Ḥasan b. ʿAlī, and, while affirming his martyrdom by the "Qālmāqs," offers no hint of the particulars of the narrative of interest here; the legend was recorded by the "esteemed Qazaq Mulla Abdulla Niiazov," but

plied to 'Abd al-Jalīl in versions of the late genealogical adaptations of the narrative circulated among the "*khoja*s of Qorasan Ata,"[104] is probably too far upstream to be historically related to the site, linked with the shrine of 'Abd al-Jalīl, alluded to in the narrative.

The death of 'Abd al-Jalīl was avenged by his older brother Isḥāq Bāb, who, the account says, set out with 30,000 men – or, according to one manuscript, with 35,000, suggesting that these were the same 35,000 left alive after the battle at Jand – and fought against Qïlïch Khān at Jand; both Qïlïch Khān and his son (whose name is not even mentioned this time, further suggesting that two originally separate traditions have been merged here) were captured during this battle (no other casualty figures are given). Isḥāq Bāb imprisoned them in a "dungeon" at Qarghālïq, presumably in the three-storey fortress he had built, and gave them the chance to adopt Islam; when they did not do so after a year, he killed them.

---

Kallaur also met the shrine's custodian, "Adil-khan of the Khoja clan, who considered himself a descendant of the saint buried there." See also, on the shrine, I. A. Kastan'e, "Drevnosti Kirgizskoi stepi i Orenburgkskago kraia," *Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivnoi Komissii*, vyp. 22 (1910), pp. 200-202, 207-209, and Kastan'e's *Nadgrobnyia sooruzheniia kirgizskikh stepei* / Joseph Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes* [parallel Russian and French texts], *Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivnoi Komissii*, vyp. 26 (1911), p. 65, and Tïnïsbek Qongïratbaev, *Ertedegï eskertkïshter: Sïr boyïnïng ezhelgï tarikhï men mädenietï (Zertteu)* (Almaty: Öner, 1996), pp. 115-117 (with a photograph following p. 128). By contrast, the *Tārīkh-i jadīda-yi Tāshkand* of Muḥammad Ṣāliḥ Khwāja, from the latter 19th century, mentions the shrine of "the holy 'Abd al-Jalīl Bāb, who is among the *mashā'ikhān-i toqsan iki mashā'ikh*" (the latter phrase would appear to link him with the "92 tribes" tradition that accompanies 19th-century legends of origin about the Uzbeks); it is located, according to the description (MS IVRUz 7791, f. 1032a; see the description in *SVR*, VI, pp. 34-36, No. 4183), to the south of the shrine of Zangī Ata (i.e., south of Tashkent).

[104] On the descent groups linked to "Qorasan Ata," see the discussion in Muminov, "Veneration of Holy Sites," p. 362. A *nasab-nāma* of the Qorasan *khoja*s was recently published: *Khorasan qozhalar shezhïresï: Äbdï Zhalil Bab ŭrpaqtarïnïng shezhïresï* (Turkistan: Mŭra, 1994); the text (given in facsimile and Qazaq transcription) consists primarily of a version of the narrative, focused on Isḥāq Bāb and the Islamization of Central Asia, discussed above, followed by a brief genealogy tracing 'Abd al-Jalīl's descendants through 16 generations. See also the more extensive collection of popular lore connected (often loosely) with the descendants of 'Abd al-Jalīl in Seyt-Omar Sattarŭlï, *Abd ul-Zhalil Bab (Khorasan ata): Tarikhi-qŭzhattï tanïmdïq kïtap* (Almaty: RIITs-Aziia, 2007).

***10. Isḥāq Bāb and the Implantation of Muslim Institutions and Guides:***

The killing of these infidel rulers, who were responsible for the death of 'Abd al-Jalīl, marks the climax, in military terms, of the wars for the faith led by the three kinsmen; the religious climax comes immediately afterwards, in the affirmation of Isḥāq Bāb's journey to the Ka'ba, which he used as the model for a mosque he established in Sayrām. The "Wooden Mosque" (or "Log Mosque," *chūba masjid*) he built, at the cost of 3500 gold pieces, figures in the legendary 'sacred history' of Sayrām; in the narrative context, however, the key issue is the ritual 're-creation' of the Ka'ba in Sayrām itself, as part of the dual process of localizing Islamic practice (i.e., the ritual reiteration of the focus of the *ḥajj*) and sanctifying local territory in Islamic terms.

It is of some interest that no mention is made in the narrative itself of the offspring of Isḥāq Bāb; his lineage, as affirmed earlier in the narrative, leads to Khwāja Aḥmad Yasavī, and other traditions – including several of the echoes of the narrative found in the supplementary texts reviewed below – affirm that Isḥāq Bāb's descendants in this lineage were all rulers in Sayrām. This is *not* specified, however, either in the narrative itself, or in the genealogy of Aḥmad Yasavī found among the supplementary texts appended to the work of Isḥāq Khwāja, following the narrative of Isḥāq Bāb; it is unclear whether the absence of any mention of rulership is linked with the fact that, in the narrative itself, the lineage of 'Abd al-Raḥīm is portrayed establishing itself, after several generations, in Sayrām, with a clear claim of rulership there. The discrepancy here may suggest that the narrative may well have been separate from the specific genealogy of Aḥmad Yasavī recorded in Isḥāq Khwāja's work, or that the tradition about the rulership of Aḥmad Yasavī's ancestors – a tradition that culminates in explaining the move of Aḥmad Yasavī's father from Sayrām to Yasï, as well as the family's marital ties with the latter town's elite – was not in circulation when the work of Isḥāq Khwāja was written in the 14th century.[105]

Also not found in the narrative is any allusion to the burial place of Isḥāq Bāb himself; nevertheless, a shrine of Isḥāq Bāb emerged as a pil-

[105] We may note that hagiographical lore in the Yasavī Sufi tradition preserves echoes of traditions linking Aḥmad Yasavī with various "rulers," including the Oghuz hero Salūr Qazān, but these are typically not framed in terms of kinship.

grimage site, known as "Baba-ata," in the northern slopes of the Karatau,[106] at some point; the existing complex, which included a *madrasa*, evidently dates to the 19th century,[107] suggesting that the site gained prominence at the same time that the narrative was receiving new attention in connection with the genealogical adaptations linked to specific descent groups.

The narrative concludes with a review of the holy personages, belonging to the generation of the Followers of the Successors, who were 'implanted' in the territories conquered and Islamized by Isḥāq Bāb (this too suggests that his legacy was understood primarily in terms of these figures, a martyr and several teachers, rather than in terms of a familial tradition of rulership). Three of the five mentioned here were mentioned earlier in the narrative; one of the five was a martyr, though this is not specified when he is listed here again, while the other four were 'living' legacies whose role is not described in this summary, but who were undoubtedly associated with prominent shrines. The first figure named is "Shaykh Bakr al-Dīn Qaffāl," noted above, clearly inspired by the figure known as al-Qaffāl al-Shāshī, famous both for his shrine in Tashkent and for his juridical prominence.[108] The second is the martyr 'Abd al-'Azīz,

[106] Castagné mentioned the tomb of "Skhaq-Bab," better-known under the name of "Bab-Ata," situated in a valley watered by the small streams descending from the north slopes of the Karatau, not far from the old towns of "Koum-Kent" and "Saoud-Kent" ("Le culte des lieux saints," pp. 64-65), and recounted elements of the narrative linked with Isḥāq Bāb; elsewhere, however, he referred to a shrine of "Hazrett Iskhaq bab" in Sayrām (p. 57).

[107] On the shrine, see Mustafina, *Predstavleniia*, pp. 81-82, 111 (dating the mausoleum to the 1820s or 1830s, and noting its restoration in 1962); a photograph of the *madrasa* at the site is included at the end of Sultangalieva, *Islam v Kazakhstane* (Almaty, 1998). Cf. *Svod pamiatnikov,* pp. 232-234, 237-239. The caretaker of the shrine recounted elements of the narrative examined here in 1995, when DeWeese visited the site. On narratives related in the vicinity of this shrine, see Makhanbet Zhämekūlï, *Bayïrghï Babata* (Almaty: "An Arïs" – "Alatau", 2008). Baba-ata has been extensively studied as an archeological site; see E. I. Ageeva and G. I. Patsevich, "Iz istorii osedlykh poselenii i gorodov iuzhnogo Kazakhstana," *Trudy Instituta istorii, arkheologii, i ètnografii AN KazSSR*, t. 5 (Arkheologiia) (1958), pp. 3-215 [pp. 117-219 on Baba-ata], and the popular survey of K. M. Baipakov and L. B. Erzakovich, *Drevnie goroda Kazakhstana* (Alma-Ata: Nauka, 1971), pp. 187-196.

[108] The 14th-century work of Isḥāq Khwāja in effect re-identifies this Shāfi'ī juridical figure of the 10th century as an Islamizing saint (of the 2nd/8th century!).

likewise mentioned earlier (Isḥāq Bāb's standard-bearer, martyred at Sayrām, with shrines linked to him both there and in Tashkent). The third is Chinārlïq Shaykh, also mentioned earlier as having been left in Sayrām as Isḥāq Bāb pursued Bayt al-Dār to Sūlkhān; some later copies of the titled redaction of Isḥāq Khwāja's work offer further identification for this Chinārlïq Shaykh: his *laqab* was "Ḥamīd" [*sic*], they say, and he was also called "Khwāja-yi Tarāzū-shikan." The latter appellation is associated with a shrine of Tashkent mentioned in the late 19th century, and alludes to a practice – destroying defective scales – that may seem more appropriate for a zealous enforcer of *shar'ī* standards of measurement than for an Islamizing saint;[109] it remains unclear when, how, and why this name was linked with the figure called, in the 14th century, Chinārlïq Shaykh.

The fourth Follower of the Successors is called Ḥasan Vāṣil, and is utterly obscure. The name of the fifth, finally, has evidently been garbled in all extant manuscripts, and the name of the place with which he is as-

---

In the *Tārīkh-i jadīda-yi Tāshkand* of Muḥammad Ṣāliḥ Khwāja, from the late 19th century (mentioned above, note 103), "Imām Qaffāl Shāshī" is the subject of an account affirming that "the commander of the Companions and Followers," during the Caliphate of 'Umar (!), sent him as guide and teacher "to the tribes of the Turks of the Dasht-i Qïpchāq" (MS IVRUz 7791, f. 980a); the account, which makes no mention of his Shāfi'ī affiliation, may echo the narrative focused on Isḥāq Bāb, but in any case offers another example of the sort of biographical and chronological reductionism that tends to make every shrine-saint an Islamizer, and every Islamizer a contemporary of the Prophet or of the first four Caliphs.

[109] The *Tārīkh-i jadīda-yi Tāshkand* of Muḥammad Ṣāliḥ refers to the shrine, in the same district of Tashkent in which the shrine of "Imām Qaffāl Shāshī" is located, of "Khwāja-yi Tarāzū-shikan," i.e., the "Breaker of Scales," an epithet explained by the author as having been earned by this otherwise unknown saint because of his habit of going among the stalls in the *bāzār*, examining the scales used by the merchants there, and causing the destruction of any he found to be defective (MS IVRUz 7791, f. 985a-b). The saint's name is mentioned, on the basis of this reference by Muḥammad Ṣāliḥ, in the monumental work of T. K. Beisembiev, *Kokandskaia istoriografiia: Issledovanie po istochnikovedeniiu Srednei Azii XVIII-XIX vekov* (Almaty: TOO «Print-S», 2009), p. 797; Beisembiev rightly translates the name as "Breaker of [Incorrect] Scales," but identifies this shrine-saint (who, in the text, is ascribed, among other honorifics, the epithets "*ra'īs-i zamān*" and "*muḥtasib-i ayyām*") as a historical official, assigned provisionally to the 18th century, who served in the post of *ra'īs* (equivalent to that of *muḥtasib*) in Tashkent.

sociated must also have been unfamiliar, since it is written without dots in most manuscripts, and with dots in the wrong places in others. The place name intended in the account, however, is quite clear: the forms appearing in the manuscript leave no doubt that the proper reconstruction is "Chūmushlāghū," near Sayrām, mentioned as an inhabited place near Isfījāb already in the 10th century.[110] The saint's name itself clearly ends in the same honorific, Bāb, attached to the name of Isḥāq Bāb, but the first element is written clearly "*būš*" in nearly all manuscripts;[111] its proper reading requires emending the initial *bā* to *yā* and then assuming that the term's spelling departs from 'normal' Chaghatay Turkic orthography (as is indeed common in the Kabul manuscript) by omitting the vowels. The most likely reading of this name is thus "Yuvash" or "Yavash,"[112] and indeed "Yuvāsh Bāb" is known both from late accounts of the saints of Sayrām,[113] and from a much earlier source as well: a 14th-century manuscript copied for a native of Ṣabrān (a well-known town of the Syr Daryā valley not far downstream from Yasī/Turkistān) mentions a village, clearly in the vicinity of Sayrām, bearing the name "Yuvāsh Bāb,"[114] and it is like-

[110] See Bartol'd, *Turkestan*, p. 176, n. 4 (*Sochineniia*, I, p. 233, n. 5), and Bartol'd, "K istorii orosheniia Turkestana," *Sochineniia*, III, pp. 222-223, in both cases citing al-Muqaddasī; cf. Bartol'd, "Otchet o poezdke v Sredniuiu Aziiu," *Sochineniia*, IV, p. 28, noting that "Dzhumushlagu" still exists under that name, some 30 *versts* from Sairam.

[111] In this case it is again the late and often much-altered manuscript, MS 11838, that gives the best reading: it spells his name "*y.vāš*."

[112] On this term, meaning "gentle, peaceable, docile, or soft," see Clauson, *ED*, p. 880.

[113] Yuvāsh Bāb is identified as a brother of Isḥāq Bāb in one version of the 'sacred history' of Sayrām (DeWeese, "Sacred History," p. 278); cf. Castagné, "Culte des lieux saints," p. 57, listing a "Hazrett Youvachi bab" among the saints buried in Sayrām. Yuvāsh Bāb is regarded as an ancestor of the family of Soviet-era *muftī*s of the Tashkent-based religious board, the Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan, i.e., Ishan Babakhan (d. 1957, shown as a descendant of Yuvāsh Bāb in the 20th generation), his son Ziyavuddin (d. 1982), and his son Shämsiddin (removed from the post in 1989; d. 2003); see A. K. Muminov, with A. Sh. Nurmanova and S. Sattarov, *Rodoslovnoe drevo Mukhtara Auèzova* (Almaty: Zhibek zholï, 2011), pp. 16, 206 (the Babakhanovs also stress their descent from Imām Qaffāl Shāshī).

[114] The manuscript, preserved in Paris (MS Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers. 869 [E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Na-*

ly that this place was Chūmushlāghū itself, which we may suppose had become known, by the 14th century, by the name of the once-prominent saint buried there.

* * *

The narrative as a whole thus presents a sacred history of Central Asia, with attention devoted not to Mawarannahr, but to the borderland regions stretching from the Aral Sea along the Syr Daryā valley all the way to Yeti-Su and on to Kāshghar; it recounts the establishment and implantation of Islam in areas that are 'peripheral' to the Islamic Central Asia known from traditional historical sources, and its provenance appears to be 'peripheral' as well, insofar as the narrative stands somewhat outside the learned juridical literary tradition of Islamic civilization in Central Asia (though celebrating the juridical figure of al-Qaffāl al-Shāshī, for instance, it all but conceals his juridical character, suggesting that it was his shrine rather than his impact on scholarship that inspired his mention in the text). The narrative thus might be profitably approached as an 'alternative' history of the establishment of Islam in Central Asia, formulated and circulated within specific Sufi communities during the Mongol period; the account clearly preserves some echoes of events, from as late as the early 13th century, that are attested also in other historical sources,[115] but we may

*tionale*, III (Paris: Réunion des Bibliothèques nationales, 1928), pp. 138-139, No. 1400]) and containing a copy of Sa'dī's *Gulistān*, bears a colophon noting that it was completed during Sha'bān 730/May-June 1330, on behalf of 'Aṭā Khwāja b. Khwāja Naqqāsh (? [the latter term bears no dots]) al-Ṣabrānī, "in the village (*qaṣaba*) of Yuvāsh Bāb" (f. 55b; Blochet read the latter name as "Yavashnab" and the patron's *nisba* as "al-Sayrāmī"); the colophon is followed by several lines in Mongolian, and then by the beginning, only (possibly added later), of the Turkic *Muḥabbat-nāma* by the 14th-century poet known as "Khwārazmī." The manuscript, and the place it was copied ("Yavâsh-bâb"), have been noted recently, together with the copyist's name Aḥmad, in Francis Richard, "Manuscrits persans de la Bibliothèque nationale de France rapportant à l'Asie centrale musulmane," *Patrimoine manuscrit et vie intellectuale de l'Asie centrale islamique*, ed. Ashirbek Muminov, Francis Richard, and Maria Szuppe (Tashkent/Aix-en-Provence, 1999; *Cahiers d'Asie centrale*, No. 7), pp. 57-63 [p. 59], but without reference to the patron's name or *nisba* or to the Mongolian or Turkic material.

[115] It is perhaps noteworthy that the narrative's closest approach to correlation with earlier historical sources lies in the later phases of the lineage of rulers linked

assume that whatever oral tradition may have formed the basis for the account included in Isḥāq Khwāja's work had been circulated and developed for over a century before that work was written. In any case, the narrative appears to be handled, already in Isḥāq Khwāja's work, as somewhat of an independent text, and is included, moreover, only because two of its chief characters, Isḥāq Bāb and his brother 'Abd al-Jalīl, were regarded or claimed as ancestors of, respectively, Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata.

It was the latter figures, also, who as noted were the subject of the additional short texts, mostly with a focus on genealogy and kinship, that are found appended to several manuscripts of Isḥāq Khwāja's work, following the narrative of interest here. Two of these short texts – scarcely more than a few lines, in some cases (though each bears a separate heading), but important nonetheless – trace further genealogies, beginning with 'Alī and Muḥammad b. al-Ḥanafīya, but following the lineages past the Islamizing generation, down to Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata; the rest list the wives, sons, and daughters of Ismā'īl Ata.

It is not at all clear whether these texts were originally independent, reflecting separate written traditions or oral recollections incorporated into the work of Isḥāq Khwāja, or formed an original and integral part of the narrative of Islamization. Certainly the sections on the offspring of Ismā'īl Ata could not have been part of the narrative if we assume that the narrative was formulated and circulated in independent form for some unknown, but significant, length of time before its incorporation into Isḥāq Khwāja's work (this too is unclear, of course), and if these texts are regarded as originally independent of the narrative, there is no formal or structural basis for assuming that the genealogies of Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata were any more closely connected with the narrative. On the other hand, we might argue that the genealogies leading to these two figures simply complete the genealogical treatment accorded in the body of the narrative to 'Abd al-Raḥīm's lineage, and therefore should be regarded as integral parts of the narrative itself; that is, these texts, despite their

with 'Abd al-Raḥīm, and *not* in the framework of the wars for the faith, whether led by 'Abd al-Raḥīm, Isḥāq Bāb, or 'Abd al-Jalīl, that are the central elements of the text as a whole, with its sacralized vision of the establishment of Islam; this reflects not only the essentially religious character of the narrative and its focus on Islamization, but also the typical concerns of most of those earlier historical sources, above all rulers and dynastic institutions and legacies.

separate headings and their addition after the effective end of the narrative itself, might be regarded as following the lineages of Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl, respectively, down to a time near the compilation of the work, just as the lineage of 'Abd al-Raḥīm had been followed down to the death of its last representative, datable, as noted, to the early 13th century.

The actual relationship between the narrative and the subsequent brief texts more likely lies somewhere in between these two extremes. In view of the high status asserted for the descendants of 'Abd al-Raḥīm, it seems reasonable to suppose that the section dealing with his lineage formed the core of the narrative, which possibly circulated independently before having the accounts of his nephews' conquests grafted onto it; signs that Isḥāq Bāb, for instance, was grafted onto an earlier narrative stressing 'Abd al-Raḥīm's lineage may be found in the speech proposing the campaign, put in Isḥāq Bāb's mouth, and perhaps in the shift from the use of 'Isfījāb' to the use of 'Sayrām,' as well as in the repetition of some of the names of the saints 'implanted' in the region by Isḥāq Bāb. Whether the writer, or formulator of oral tradition, who was responsible for that grafting, in this scenario, or Isḥāq Khwāja himself, should be credited with adding the genealogical material leading to Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata would still remain difficult to judge.

On the other hand, the primacy of the tradition about 'Abd al-Raḥīm's descendants cannot be taken as fully established, despite the attention accorded them in the earliest version of the narrative, inasmuch as that version clearly places Isḥāq Bāb at the center of the story, and of the process, of Islamization. The level of attention to a particular lineage is not always a reliable guide to the primacy of one tradition, or to the venue in which the narrative was configured in the form we have it; after all, by such logic we should expect 'Abd al-Jalīl and his lineage to be the center of attention, since the narrative, in its earliest extant form, appears in the work of Isḥāq Khwāja, who like his father Ismā'īl Ata claimed descent from 'Abd al-Jalīl, but in fact 'Abd al-Jalīl is the least colorful of the three heroes in the narrative, and is accorded far less attention than either 'Abd al-Raḥīm or Isḥāq Bāb. We might then suggest, with this in mind, that an 'original' version of the narrative stressed the latter two figures, and that 'Abd al-Jalīl was grafted onto it by Isḥāq Khwāja himself (as might be argued, as well, on the basis of the parallel attestation of the two lineages traced through 'Abd al-Raḥīm and Isḥāq Bāb in the *Kitāb bayān al-ad'iyā*, from the late 14th century); in this case, the genealogical supplements on the lin-

eage, wives, sons, and daughters of Ismā'īl Ata would offer the only 'balance' to the greater attention devoted, in the narrative, to the "Qarākhānid" lineage linked to 'Abd al-Raḥīm and to the lineage traced to Aḥmad Yasavī through Isḥāq Bāb.

In the end the process whereby the narrative itself was constructed must remain the subject of conjecture, as must the connection between the narrative and the genealogical additions found in the two redactions of the work of Isḥāq Khwāja; in the latter regard, however, it certainly seems justifiable, on the basis of the separate headings borne by these additions, and by the absence of the texts of all of them from the Kabul manuscript, to treat them differently from the narrative itself (hence their material was presented in the tables following the original text of the narrative).

Whatever its original relationship with the narrative, the genealogical additions were clearly important for the later adaptations of the narrative, formulated among familial groups that traced their descent from one of the three Islamizing saints, that are presented in the second volume; they were important for specific lineages that came to be emphasized in one or another version of these adaptations, but they were also important in terms of the general understanding of the narrative itself, which came to serve, in the late adaptations, less as a broad 'sacred history' of the spread of Islam, and more as a prologue to the specific genealogical, and genealogically-justified, claims advanced in the texts. In one sense, the late genealogical adaptations, in the various *nasab-nāma*s, reflect a tendency that runs counter to what is observed in the narrative itself as found in the work of Isḥāq Khwāja; while that narrative is marked by a broad vision of Islamization in the frontier regions of Central Asia, the *nasab-nāma*s are often marked by a narrowing of focus, and a concentration on the single lineage leading to the group that 'sponsored' the narrative adaptation, and on the specific ancestral hero-saint to whom that lineage was traced. The adaptations in some cases entailed the alteration of the basic narrative, as a version produced in a lineage traced to one of the three leaders would omit, in part or altogether, discussion of the Islamizing exploits of one or both of the others (though on the whole the available texts show an impressive degree of similarity).

While the genealogical elaborations presented in the second volume are of particular prominence, and can be directly linked with specific familial groups, it should be kept in mind that the narrative has evidently continued to be circulated in oral tradition, especially in tales still recount-

ed at the shrine of Isḥāq Bāb, noted earlier, but also in stories recorded elsewhere.[116] These other versions of the narrative not only share a continued focus on the spread of Islam (often without affirming any genealogical implications linked with the Islamizers' identities), but also demonstrate what may be regarded as more recent reflections of trends already evident in the earliest version of the narrative, namely the inclination to incorporate other, locally-based legends of Islamization into the broader vision of the story discussed here.

A case in point is the interesting incorporation of "Baba Tükti Shashtï Aziz" into oral tradition about the Islamizing exploits of Isḥāq Bāb. The figure of Baba Tükti, who appears as "Bābā Tükles" in traditions about the Islamization of Özbek Khān, ruler of the Golden Horde in the first half of the 14th century, was revered widely among the peoples of the Dasht-i Qïpchāq as a sacred ancestor and mythic hero,[117] and the emergence of a local shrine ascribed to him (in addition to the shrine historically ascribed to him near Astrakhan), not far from the site of Isḥāq Bāb's shrine at Baba-ata,[118] no doubt facilitated, or reflected, his incorporation into the framework of the Isḥāq Bāb narrative. In most recorded versions of traditions reflecting the merging of these two traditions of Islamization, Isḥāq Bāb remains the central figure, with Baba Tükti cast as his deputy in his wars to spread Islam,[119] but one, at least, while still subordinating

[116] Some oral tradition about Isḥāq Bāb is of interest for evidencing the loss, in popular consciousness, of the original significance of the name now remembered as "Muḥammad Ḥanafīya," expressly affirming that Isḥāq Bāb was an eighth-generation descendant of ʿAlī *and Fāṭima* (Qonghïratbaev, *Ertedegï eskertkïshter*, p. 81).

[117] See Devin DeWeese, *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).

[118] On the shrine of Baba Tükti, near Kumkent, see *Svod pamiatnikov*, pp. 245-246.

[119] In one oral version recorded at the shrine of Isḥāq Bāb, "Baba-Tukty-Shashty-Aziz" is identified as a "Qazaq commander" appointed by Isḥāq Bāb to serve as his lieutenant (Mustafina, *Predstavleniia*, pp. 80-82); another version makes "Baba Tüktï Shashtï Äzïz" a local wise man made *vazīr* by Isḥāq Bāb (Dulat Tŭrantegï and Zharïlqasïn Boranbay, *Baba Tüktï Shashtï Äzïz* [Shymkent: "Zhïbek zholï" baspa firmasï, 1996], pp. 35-36). Another brief oral account of "Babay Tüktï Shashtï Äzïz" appears in Qonghïratbaev, *Ertedegï eskertkïshter*, pp. 83-84.

Baba Tükti to "Ïsqaq Bab," retains more of the Islamizing personality of Baba Tükti – complete with an echo of the fire-ordeal that provides the dramatic climax of the earliest known version of the story of Bābā Tükles, from the 16th century – than of Isḥāq Bāb.[120] In other cases as well, we find the basic narrative focused on Isḥāq Bāb expanding by the accretion of local traditions focused on other warrior saints and their shrines,[121] re-

[120] See the legends recorded by S. Qŭrbanqozhaev and published, with a somewhat misleading title ("Qozha Akhmet Yäsaui turalï angïz-änggĭmeler") in *Yäsaui taghïlïmï* (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 132-141 [pp. 133-134]. Here Baba Tüktï Shashtï Azïz is a local "soothsayer" who nevertheless adopts Islam upon "Ïsqaq Bab's" summons and helps him demonstrate the power of the new religion and of the Qur'ān: he has the people gather firewood and make a place for him to sit in the midst of the fire, then takes his place on the seat, holding the Qur'ān, while the fire is lit; the people fear that their "soothsayer and saint" is burning up, but he is soon seen unhurt, reciting the Qur'ān, and the miracle induces the entire community to convert to Islam. This oral account clearly reflects (though with several misunderstandings and adaptations to local traditions) the central element of the conversion narrative, first recorded in the mid-16th century, that was explored in DeWeese, *Islamization and Native Religion*, but retains virtually nothing of other stories about Isḥāq Bāb (except the recognition of his descent from Muḥammad b. al-Ḥanafïya and his ancestry of various *khoja* families); the stories of wars with the infidels are entirely absent.

[121] See the published version of the "*Risāla* of Ṣadr al-Dïn Shaykh" (tr. Erfaq and Ya'kub, *Yäsaui taghïlïmï*, pp. 117-121), which apparently dates to the late 19th or early 20th century, and includes a version of the narrative of Islamization focused on Isḥāq Bāb, but adds additional warrior saints (presumably drawn from local shrine lore) and includes additional places in Central Asia suggestive of late 19th-century additions (e.g., "Marghinan," Andijan, Miyānkāl, Uratepe) as the sites of specific battles or simply of the spread of Islam. For a full publication of this text, along with a translation into German and a detailed commentary, see A. K. Muminov, "Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen," in *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, vol. 3, *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries)*, ed. Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, and Michael Kemper (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000; Islamkundliche Untersuchungen, Band 233), pp. 385-428; for the edited text and a Russian translation and commentary, see A. K. Muminov, "Kokandskaia versiia islamizatsii Turkestana," in *Podvizhniki islama: Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze*, ed. S. N. Abashin and V. O. Bobrovnikov (Moscow: Vostochnaia literatura, 2003), pp. 117-153.

minding us of the continued vitality of the vision of Islamization framed in the narrative, and its continued power to convey religious meaning and social identity to a wide range of communities, beyond the purely genealogical framework.

## Глава V. Дополнительные тексты: версии и отголоски рассказа об Исḫāḳe Бābe в агиографических работах XVIII–XIX веков

Рассказ об Исḫāḳe Бābe и его родственниках в своей сохранившейся форме в работах Исḫāḳa Ẋʷāджа ибн Исмā'īла Ата предлагает уникальную перспективу для интерпретации в религиозном духе процесса исламизации Центральной Азии и местной канонизации, разработанной, очевидно, в рамках суфийского общества XIV в., организованного по наследственному принципу. Он сохранил в виде «сакральной истории» нескольких соседних между собой регионов Центральной Азии (включая Ферганскую долину, Кāшḡар, регионы, находящиеся от Ташкента в северном и восточном направлениях к Ṭарāзу, Балāсāḡӯну, и долину Сырдарьи в ее среднем течении и низовьях) фиксацию рассказа и генеалогических традиций, которые, несомненно, развивались постепенно с начала эпохи исламизации по период монгольского владычества. Так как представляемое им центральное видение (как в его генеалогических конструкциях, так и в его повествовании об утверждении ислама) не может быть подтверждено на основе других известных источников, то он представляет существенную историческую ценность не только своей передачей топонимов и отражением некоторых событий, которые поддаются проверке через другие источники, но также, точнее, своим «альтернативным» представлением истории региона вне рамок «стандартных» исторических источников, созданных под покровительством правящих дворов.

Рассказ из-за этого своего «альтернативного» характера, хотя в то время еще не «популярного» в самом широком смысле, возможно, действительно отражает интересы и позиции социальных кругов, находившихся вне структур власти, установленной в Центральной Азии в течение монгольской эпохи. Это, в свою очередь, обеспечило в конечном счете самую примечательную черту рассказа, а именно, его длительный резонанс в многочисленных примерах обращения

к нему, начиная со времени, когда он был зафиксирован в XIV в., до настоящего времени. Рассказ продолжал переделываться или на него ссылались в основном в контексте укрепления духовного авторитета Аḥмада Йасавӣ, в нескольких агиографических работах, составленных в начале XVIII – конце XIX века. Он также включался в состав более поздних генеалогических текстов (*насаб-нāма*), которые являются предметом тома 2 настоящего исследования. Циркуляция и адаптация рассказа в этих двух сферах подтверждают, что он продолжал иметь важное религиозное и социальное значение с XIV в. по настоящее время в различных общинных контекстах (то есть внутри суфийских общин и в пределах самосознающих наследственных групп).

Важно отметить, что после работы XIV в. Исḥāḳа Ẍᵂāджа (в нашем распоряжении находятся ее списки, изготовленные в XVI [вероятно], XVII и XIX вв.) мы имеем повторяющиеся, если не постоянные, примеры циркуляции части генеалогического материала, сопровождающего рассказ, то есть генеалогию Аḥмада Йасавӣ, зафиксированную в конце XIV, XVI, XVII, XVIII и XIX вв. (вне генеалогического контекста поздних *насаб-нāма*), также простые подтверждения происхождения Аḥмада Йасавӣ от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа по крайне мере с XV века[1]. Как выше было отмечено, мы имеем гораздо меньше отголосков генеалогии, приводящей к Исмāʻӣлу Ата. Лишь несколько из работ, зафиксировавших версии генеалогии Йасавӣ, включают в себя версии или даже отголоски самого рассматриваемого здесь рассказа об исламизации. А самая ранняя агиографическая работа, включающая в себя схожие элементы из этого рассказа, датируется лишь первой

[1] Происхождение Йасавӣ от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа подтверждается в «Ẓафар-нāма» Йаздӣ, ок. 1430 г. (изд. Мӣр Муḥаммад Ṣāдиḳ и Навāʼӣ, I, с. 861). Вне пределов работы Исḥāḳа Ẍᵂāджа ибн Исмāʻӣла Ата и повествования в «Китāб байāн ал-ад'ийā» (конец XIV в.), самая ранняя фиксация всей генеалогии Аḥмада Йасавӣ находится в «Таẕкира-йи Муḥаммад Бāḳир», составленном в 951/1544-45 г. (рукопись ИВРУз-1, № 1846, л. 162ᵃ [СВР, III, с. 317, № 2578]). Позже целый ряд агиографических произведений, появившихся с XVI по XIX вв., включают в себя версии генеалогии Йасавӣ. Они несколько различаются между собой, и в них можно найти некоторые специфические традиции, однако все они согласны в основном вопросе происхождения Йасавӣ от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа через Исḥāḳа Бāба.

половиной XVIII века. Другие краткие версии или отголоски рассказа все датируются XIX веком. Эти поздние работы, все на персидском языке, могут, таким образом, быть современниками некоторых версий генеалогических текстов (*насаб-нāма*), включающих в себя части рассказа и дальнейшие генеалогические разработки. Однако они отличаются от *насаб-нāма* тем, что сохранились в рамках чисто агиографических работ, сосредоточившихся на суфийском наследии Аḥмада Йасавī, и таким образом, они отчетливо отразили суфийскую среду (некоторые из них действительно проявляют скептицизм по отношению к значению генеалогических элементов рассказа).

Другими словами, если агиографические работы, содержащие рассказ или его отголоски, и бо́льшая часть работ, предлагающих версии генеалогии Аḥмада Йасавī, уделяют внимание генеалогическим связям между Исḥāḳом Бāбом и Аḥмадом Йасавī, то они так просто превращают свою вводную часть в фокусирование внимания на суфийское наследие Аḥмада Йасавī. Все повествования, рассмотренные ниже в этой части исследования (кроме, в некоторой степени, последнего), используют генеалогию в качестве пути (а в некоторых случаях как один из многих путей) для совершения сакрализации Аḥмада Йасавī с тем, чтобы перевести свой фокус на суфийские линии, идущие от него. Это верно даже для первой работы, рассматриваемой ниже, в которой генеалогические связи – с выдающимися суфиями – находятся в центре внимания. Эта работа обращается к процессу исламизации как состоящему, в частности, из освящения территорий присутствием там потомков Пророка и/или первых четырех халифов (как мучеников, но так и жителей), однако даже здесь акцент перемещается обратно к суфийским взаимоотношениям, установленным для предков-святых, с сильной зависимостью от агиографических произведений. В других отношениях ни одна из работ, рассмотренных ниже, не проявляет вообще никакого интереса к группам или личностям, которые выводили свое биологическое происхождение от него (или от одного из его родственников), а это как раз ключевое различие между адаптациями рассказа об Исḥāḳе Бāбе, исследуемыми в этой главе ниже, и теми, которые сопровождают *насаб-нāма*, исследуемые в томе 2: одна группа текстов расскрывает генеалогический и чаще нарративный материал, сопутствовавший репутации Аḥмада Йасавī в качестве суфийского шайḫа, в то время как другая группа

обнаруживает более широкое, но, очевидно, позднее слияние почти такого же генеалогического и нарративного материала в целях обслуживания различных семей и для подтверждения их собственных материальных и иных неосязаемых интересов.

Эти два направления в сохранении генеалогических и нарративных традиций, окружающих предков Аḥмада Йасавӣ, представляют дальнейший интерес с точки зрения периодической напряженности, возникающей в рамках суфийских традиций между наследственной и *силсила*-базирующейся передачей руководства, как было отмечено ранее. Та напряженность сама по себе, кажется, была частью того климата XIV в., в котором рассказ об Исḥāқе Бābе был записан, также она была постоянной характерной чертой в деле сохранения сакральной репутации Аḥмада Йасавӣ в рамках общин, которые почитали его: для одних он был суфийским шайḥом, для других – сакральным предком, и в то же время для некоторых он, возможно, был и тем и другим, поэтому в них оставался первоначальный потенциал для напряженности между этими параллельными возбудителями в памяти наследия Йасавӣ. Эту напряженность можно почувствовать в комментарии йасавийского шайḥа XVI в. и автора агиографии Ḥазīнӣ, который после пересказа истории о браке дочери Аḥмада Йасавӣ (т. е. об одном из путей конкурентной борьбы через претензию на родство с Йасавӣ), почувствовал себя вынужденным напомнить своим читателям, что образ жизни суфия был выбран «не ради родственников и имущественного достояния, а ради Пророка Аллāха»[2].

Генеалогические и нарративные отголоски, изучаемые здесь ниже, все отражают в принципе разряды различения и отдавания предпочтений, подразумеваемые в комментарии Ḥазīнӣ. Важно их отличать с точки зрения их общинного контекста и кругозора от тех, кто приспособил и распространял тот же самый материал в поздних «*насаб-нāма*», исследуемых в томе 2. В то же самое время здесь важно признать намного больший размах «плодовитых» адаптаций, наблюдаемый в тех более поздних генеалогических текстах, и намного более широкие социальные круги, действующие даже еще в сегодняшние дни, в которых они предложили как религиозный смысл, так и средоточие родства, социального статуса и общинной идентичности.

[2] Hazini, *Cevâhiru'l-ebrâr*, ed. Okuyucu, p. 63.

## Chapter V. Supplementary Texts: Versions and Echoes of the Isḥāq Bāb Narrative in Hagiographical Works, 18th-19th Centuries

The narrative of Isḥāq Bāb and his kinsmen, as preserved in the work of Isḥāq Khwāja b. Ismā'īl Ata, offers a unique perspective on the religiously-framed interpretation of Central Asia's Islamization and local sanctification developed, evidently, within a hereditarily-based Sufi community of the 14th century; it preserves, in the form of a 'sacred history' of several frontier regions of Central Asia (including the Farghāna valley and Kāshghar, the regions from Tashkent north and east to Ṭarāz and Balāsāghūn, and the mid- to lower-Syr Daryā valley), a record of narrative and genealogical traditions that undoubtedly developed gradually from the era of Islamization down through the period of Mongol rule, and while the central vision it affirms (both in its genealogical framework and in its narrative of the establishment of Islam) cannot be corroborated on the basis of other known sources, it retains significant historical value not only for its renderings of place-names and its echoes of some events that *are* verifiable through other sources, but also precisely for its 'alternative' presentation of the region's history, outside the framework of the 'standard' historical sources produced through court patronage.

It may have been, indeed, this 'alternative' character of the narrative – which, while not 'popular' in the broadest sense nevertheless reflects the interests and attitudes of social circles outside the structures of power established in Central Asia during the Mongol era – that ensured what is perhaps ultimately the most noteworthy feature of the narrative, namely its continued resonance in multiple venues from the time it was first recorded, in the 14th century, down to the present. The narrative continued to be recounted or alluded to, chiefly in the context of establishing the spiritual authority of Aḥmad Yasavī, in several hagiographical works produced from the early 18th century down to the latter 19th; and it was incorporated also into the later genealogical texts (*nasab-nāmas*) that are the subject of the second volume of the present work. The narrative's

circulation and adaptation in both environments confirm that it continued to convey important religious and social meaning, from the 14th century to the present, in different communal contexts (i.e., within Sufi communities and within self-conscious descent groups).

It is important to note that, after the 14th-century work of Isḥāq Khwāja – of which we have copies produced in the 16th (probably), 17th, and 19th centuries – we have recurrent, if not entirely consistent, evidence on the circulation of some of the genealogical material that accompanies the narrative – i.e., the genealogy of Aḥmad Yasavī – recorded in the late 14th, 16th, 17th, 18th, and 19th centuries (outside the genealogical context of the late *nasab-nāmas*), as well as simple affirmations, at least, of Aḥmad Yasavī's descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya from the 15th century.[1] As noted, we have far fewer echoes of the lineage leading to Ismā'īl Ata. Only a few of the works that record versions of Yasavī's genealogy, however, include versions or even echoes of the actual narrative of Islamization itself, and the earliest hagiographical work to include what appear to be elements of the narrative dates only to the first half of the 18th century; the other brief versions or echoes of the narrative all date to the 19th century. These later works, all in Persian, may thus be contemporary with some versions of the genealogical texts (*nasab-nāmas*) that include portions of the narrative and further genealogical elaborations; they differ from the *nasab-nāmas*, however, in being preserved within essentially hagiographical works focused on the Sufi legacy of Aḥmad Yasavī, and thus reflecting a distinctly Sufi environment (some evince skepticism, indeed, toward the implications of the genealogical elements of the narrative).

[1] Yasavī's descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya is affirmed in Yazdī's *Ẓafar-nāma*, ca. 1430 (ed. Mīr Muḥammad Ṣādiq and Navā'ī, I, p. 861). Outside the work of Isḥāq Khwāja b. Ismā'īl Ata, and the account in the *Kitāb bayān al-aḥ'iyā* from the late 14th century, the earliest record of the entire genealogy of Aḥmad Yasavī appears to be the *Tadhkira-yi Muḥammad Bāqir*, compiled in 951/1544-45 (MS IVRUz-1 1846, f. 162a [*SVR*, III, p. 317, No. 2578]), and afterward a host of hagiographical works produced from the 16th-19th centuries include versions of Yasavī's genealogy; they differ somewhat amongst themselves, and some specific traditions can be traced, but all agree on the basic issue of Yasavī's descent from Muḥammad b. al-Ḥanafīya, through Isḥāq Bāb.

In other words, if the hagiographical works that contain the narrative or echoes of it, and the larger body of works that offer versions of Aḥmad Yasavī's genealogy, devote attention to the genealogical links between Isḥāq Bāb and Aḥmad Yasavī, they do so merely as a prologue to a focus on Aḥmad Yasavī's Sufi legacy; all the accounts discussed below (except, to some extent, the last) use the genealogy as a way (and in some cases, as one way among many) of framing the sanctity of Aḥmad Yasavī in order to shift their focus to the Sufi lineages traced to him. This is true even for the first work discussed below, in which genealogical ties – with eminent Sufis – are the central focus; this work does allude to the process of Islamization as consisting, in part, of the sanctification of territories by the presence there (as martyrs, but also as residents) of descendants of the Prophet and/or the first four Caliphs, but even here the focus shifts back to the Sufi relationships established for the ancestral saints, with heavy dependence on hagiographical works. Otherwise, none of the works discussed below shows any interest whatsoever in groups or individuals that traced their natural descent from him (or from any of his kinsmen), and this is perhaps the key difference between the adaptations of the Isḥāq Bāb narrative explored below, and those that accompany the *nasab-nāmas* explored in the second volume: one body of texts reveals the genealogical and often narrative material that accompanied the reputation of Aḥmad Yasavī as a Sufi shaykh, while the other reveals the wider, but evidently later, incorporation of much the same genealogical and narrative material in the service of different families and their affirmations of their own tangible and intangible interests.

These two directions in the preservation of the genealogical and narrative traditions surrounding the ancestors of Aḥmad Yasavī are of further interest from the standpoint of the recurrent tension, within Sufi traditions, between hereditary and *silsila*-based transmission, as noted earlier. That tension in itself appears to have been part of the 14th-century environment in which the narrative of Isḥāq Bāb was recorded, but was an ongoing feature of the preservation of Aḥmad Yasavī's saintly reputation within the communities that celebrated it: for some he was a Sufi shaykh, for some he was a saintly ancestor, and, while for some he may have been both, there remained an inherent potential for tension between these parallel evocations of Yasavī's legacy. The tension may be sensed in a comment by the 16th-century Yasavī shaykh and hagiographer Ḥazīnī, who, after recounting a tradition about the marriage of Aḥmad Yasavī's daughter (and thus about one of the competing

avenues of claiming kinship with Yasavī), felt compelled to remind his readers that the Sufi life was undertaken "not for the sake of relatives and property, but for the sake of God's Prophet."[2]

The genealogical and narrative echoes discussed below all reflect, in principle, the sort of distinction, and preference, implied in Ḥazīnī's comment. It is important to distinguish them, in terms of their communal context and outlook, from those who adapted and circulated the same material in the later *nasab-nāma*s, explored in the second volume; at the same time, it is important to acknowledge here the far greater range of 'productive' adaptations evident in those later genealogical texts, and the far broader social circles, still today, in which they offered both religious meaning and a focus of kinship, social standing, and communal identity.

[2] Hazini, *Cevâhiru'l-ebrâr*, ed. Okuyucu, p. 63.

### А) «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ»

Вне работы Исḥāḳа Ẍᵛāджа самая ранняя фиксация материала, явно связанного с рассказом и лежащего в основе, по крайней мере, двух других исследуемых далее текстов имеется в «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ», составленном в 1149/1736 г. Ẍᵛāджа ‘Абд ар-Раḥӣмом ибн Ẍᵛāджа ‘Абд ар-Раḥмāном Ḥиṣāрӣ. Несмотря на свое название, означающее широкий подбор и рассмотрение ‘алидских генеалогий, работа фактически охватывает более узкие рамки – генеалогические линии известного *вазӣра* Могольской империи позднего времени Ḳамар ад-дӣна Ẍāна.[1] Ḳамар ад-дӣн, как и его современник, родственник Низāм ал-Мулк (основатель династии Низāмов Хайдарабада, правившей с XVIII в. по период достижения независимости Индией), был потомком ‘Āлима Шайḫа из ‘Алӣйāбāда (рядом с Самарḳандом). Последний был видным йасавийским шайḫом начала XVII в. и автором сочинения «Ламаḥāт мин нафаḥāт ал-ḳудс» (закончено в 1035/1626 г.), похоже, самой важной агиографической работы, связанной с йасавийской суфийской традицией (родословная ‘Āлима Шайḫа восходит, в свою

---

[1] Он упоминается уже в «Ма’āṣир-и ‘Āламгӣрӣ», хронике, завершенной через три года после смерти Аурангзӣба (ум. в 1118/1707 г.), см. Muḥammad Sāqī Musta‘idd Khān, *Ma’āthir-i ‘Ālamgīrī*, ed. Maulawí Ághá Ahmad ‘Alí (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1870-71; Bibliotheca Indica), p. 515; *Maāsir-i-‘Ālamgiri, A History of the Emperor Aurangzib-‘Ālamgir (Reign 1658-1707 AD)*, tr. Jadunath Sarkar (Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947), p. 306. «Ма’āṣир алумарā’», ценный биографический сборник могольских чиновников, составленный в конце XVIII в., дает более полный рассказ о его жизни, см. *The Maásir-ul-umara by Nawáb Ṣamṣámud-Dowla Shah Naváz Khan*, ed. Maulaví Abd-ur-Rahím (Calcutta: Asiatic Society, 1888-1891), I, pp. 358-361; *The Maāthir-ul-umarā, being Biographies of the Muḥammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India from 1500 to about 1780 A.D., by Nawwāb Ṣamṣām-ud-Daula Shāh Nawāz Khān and his son ‘Abdul Ḥayy*, 2nd ed., tr. H. Beveridge, rev. Baini Prashad (repr. Patna: Janaki Prakashan, 1979), II/1, pp. 488-491. См. также с дальнейшими ссылками: Zahir Uddin Malik, *The Reign of Muhammad Shah, 1719-1748* (New York: Asia Publishing House, 1977), pp. 78-80, 94-100, 173-175, 195-197, 288-289, and Muzaffar Alam, *The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-48* (Delhi: Oxford University Press, 1986), pp. 45, 49 n. 73, 68-69, 129, 131, 188, 209, 260, 264, 268-269, 282-284, 290, 297.

очередь, к Шихāб ад-дӣну ‘Умару Сухравардӣ [ум. в 632/1234 г.], потомку Абӯ Бакра)[2]. Однако родословная Ḳамар ад-дӣна также включала в себя важные ‘алидские и саййидские линии (он также был потомком Ḵ$^{в}$āджа Аḥрāра и Маḥдӯм-и А‘ẓама). Так как он сам был женат на предполагаемой представительнице линии Аḥмада Йасавӣ, то становится понятным включение в работу огромного круга генеалогических и агиографических знаний, включая части самой ранней зафиксированной информации об Аḥмаде Йасавӣ касательно его собственной родословной и семейных связей. «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ» сохранилось в трех известных списках[3]. Оно является богатым компендиумом рассказов и генеалогического материала, отражающих традиционные знания, сконцентрированные

[2] Генеалогия Ḳамар ад-дӣна выглядит следующим образом: ‘Āлим Шайḵ (ум. в 1041/1632 г.) → Амӣр Баḥā’ ад-дӣн (ум. ок. 1092/1681 г., Буḵāрā) → Муḥаммад Амӣн (ум. ок. 1133/1721 г., Дели) → Мӣр Муḥаммад Фаḍл, известный как Ḳамар ад-дӣн Ḵāн (ум. в 1161/1748 г.). Другой сын ‘Āлим Шайḵа – Муḥаммад ‘Āбид, был дедом первого Низāма в Хайдарабаде. Муḥаммад Амӣн, отец Ḳамар ад-дӣна, был первым, кто переехал в Индию после казни своего отца и поступил на службу к Аурангзӣбу. Он смог подняться на высокий пост и сыграл важную роль в организации воцарения Нāṣир ад-дӣна Муḥаммад-шāха в 1131/1719 г., после чего он стал *вазӣром*, однако вскоре умер. Его сын, Мӣр Муḥаммад Фаḍл, известный как «Ḳамар ад-дӣн Ḵāн», вступил в должность *вазӣра* через три года после смерти своего отца. Он прослужил в этом качестве на протяжении большей части правления Муḥаммад-шāха. Он был убит огнем артиллерийского орудия во время экспедиции против сил афганского правителя Аḥмада Шāха Дурранӣ, вторгшись из Лахора в 1161/1748 году.

[3] Все известные три списка хранятся в Ташкенте в Институте востоковедения. Здесь использован список: ИВРУз-1, № 1459 (СВР, III, сс. 340-341, № 2638; описание в каталоге неточно), состоит из 332 лл., по-видимому, автограф. Этот список содержит большой раздел (лл. 95$^{а}$-139$^{а}$), в котором текст конца первого *маḳāла* и начала второго *маḳāла* (соответствующий лл. 42$^{б}$-95$^{а}$) повторяется. Другой список описан в СВР, VIII, сс. 53-54, № 5648 (рукопись ИВРУз-1, № 9652), третий список (рукопись ИВРУз-1, № 5432) остается некаталогизированным. Те же три списка упомянуты в: Краткий каталог суфийских произведений XVIII-XX вв. из собрания Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан им. ал-Бируни / изд. Б. Бабаджанов, А. Кремер, Ю. Пауль. Берлин: Das Arabische Buch, 2000, с. 22, № 195-197, с более коротким, но более точным, описанием его в качестве генеалогического сборника «о потомках Пророка» через ‘Āлима Шайḵа.

вокруг Аḥмада Йасавӣ и других фигур йасавийской традиции, которые были в обращении в начале XVIII века.

Отголосок интересующего нас рассказа имеется в первых трех разделах (из всех 12, каждый назван *ḳаул*) в четвертом параграфе (*маḳāла*)[4], под названием «Пересказ причин поселения и переезда благородных саййидов и выдающихся шайḫов в страну Тӯрāн – из Китая, Дашт-и Ḳыпчāḳа и Ḫ$^{в}$āразма в Мавараннахр и Чағāнӣйāн, и об исламизации этой страны, об их генеалогиях, кое-что о состояниях и удивительных деяниях этих благородных праведников»[5]. Мы не будем приводить все повествование. Текст и его перевод, данные здесь, отражают разделы, имеющие наиболее близкое отношение к рассказу, известному из работы Исḫāḳа Ḫ$^{в}$āджа, который похоже, не был прямым источником для материала, включенного в «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ».

Первый раздел сосредоточен на двух лицах, упомянутых в работе Исḫāḳа Ḫ$^{в}$āджа в речи Исḫāḳа Бāба: а именно на ‘Абд ар-Раḥмāне ибн Ḫāлиде ибн Валӣде и Ḳуṣаме ибн ал-‘Аббāсе и рассказе об их походе с целью исламизации и его результате, включая рассказ о сыне Ḳуṣама, названном «Шāх Фадл». Последний описан как основатель династии правителей подобно тому, что приписано ‘Абд ар-Раḥӣму в работе Исḫāḳа Ḫ$^{в}$āджа. Повествование носит явно многосоставный характер, однако несколько элементов в начале свидетельствуют о его непосредственной или (более вероятно) косвенной зависимости от версии рассказа, имеющейся в работе Исḫāḳа Ḫ$^{в}$āджа (или общие

[4] Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ, Ташкентский список, рукопись ИВРУз-1, № 1459, лл. 265$^{б}$-273$^{б}$. Первая *маḳāла* (лл. 18$^{б}$-64$^{а}$) в «Туḥфат» охватывает генеалогию Ḳамар ад-дӣна Ḫāна по отцовской линии через ‘Āлима Шайḫа. Вторая *маḳāла* (лл. 64$^{б}$-95$^{а}$, 139$^{а}$-181$^{б}$) посвящена, в первую очередь, предкам матери Ḳамар ад-дӣна Ḫāна с отцовской стороны, которые были потомками Ḫ$^{в}$āджа Аḥрāра (чья собственная родословная и суфийская карьера, таким образом, представлены подробно), а третья *маḳāла* (лл. 181$^{б}$-265$^{а}$) излагает предков его матери по материнской стороне, которые принадлежали к потомкам Маḫдӯм-и А‘ṣама.

[5] *дар ẕикр-и сабаб-и нузӯл ва āмадан-и сāдāт-и кирāм ва машā’иḫ-и ‘иẓāм ба-самт-и мамлакат-и тӯрāн аз ḫиṭā ва дашт-и ḳибчāḳ ва ḫ$^{в}$āразм тā мā-варā’-ан-нахр ва чағāнӣйāн ва ислāм-āбāд намӯдан-и ӣн мамлакат ва ансāб-и ӣшāнāн ва шама аз аḥвāлāт ва ḫарḳ-и ‘āдāт-и бузургāн-и ‘алӣ-ша’н* (рукопись 1459, л. 265$^{а}$).

элементы могли бы свидетельствовать, что сам Исḥāḳ Ḵʷāджа или его источник могли использовать предания, циркулировавшие независимо от них и использованные ʻАбд ар-Раḥīмом Ḥиṣārī): во-первых, явное ошибочная датировака их похода временем халифата Абӯ Бакра (в этой работе он датируется 11 г.х.); во-вторых, количество войск, которые они вели (12 000, хотя в этой работе они являются одновременно сподвижниками [*ṣаḥāба*] и последователями [*тāби'ūн*], в то время как в работе Исḥāḳа Ḵʷāджа они являлись только сподвижниками); в-третьих, намеченные страны здесь перечислены как «Ӯргандж, Фарḡāна, Ḵуджанд», тогда как «Ӯзганд в Фарḡāне» упомянут в работе Исḥāḳа Ḵʷāджа. Получается, что в этой поздней работе менее знакомый Ӯзганд был «исправлен» на Ӯргандж (несмотря на то что его совсем нельзя объединять с Фарḡāной и Ḵуджандом); в-четвертых, признание того, что все тамошние жители были христианами (*тарсā*), отражает ссылку на имеющееся в работе Исḥāḳа Ḵʷāджа сражение этих предводителей с христианами.

Примечательное отличие в этом пассаже – утверждение о том, что ʻАбд ар-Раḥмāн и Ḳуṣам были отправлены Абӯ Бакром «для подчинения страны тюрков» (*ма'мӯр ба-тасḫīр-и мамāлик-и атрāк*), и ссылка на два похода, второй из которых закончился не просто грабежом и убийством, как в первом, но и обращением в ислам, так как некоторые из местных жителей «поместили подписки о подчинении на своих шеях и кольца верности в своих ушах, проявили повиновение; и группа была облагорожена честью [принятия] ислама»[6]. Однако упоминание здесь о мученичестве «большинства правого крыла» (*акṣар аз фаудж-и йамīн*) после убийства многих неверных в ходе первого сражения (*ḡазāт*) может сигнализовать (и помочь объяснить) о странной декларации в версии работы Исḥāḳа Ḵʷāджа, что некоторые или все участники этого похода пали мучениками «в стране Йемен».

В этом пункте автор «Туḥфат ал-ансāб-и ʻалави» явно опирался на другие предания, не нашедшие своего отражения в работе Исḥāḳа Ḵʷāджа, в части ряда различных повествований, по-прежнему сосредоточившихся на ʻАбд ар-Раḥмāне и, особенно, на Ḳуṣаме ибн

[6] *ва дīгарāн-и сакана-йи āн дийāр ва билāд рибḳа-йи инḳийāд ба-гардан, ва ḫалḳа-йи и'тиḳāд ба-гӯш-и ḫӯд-хā андāḫта, сар-и ṭā'ат ба-иṭā'ат нихāданд, ва джам'ī ба-шараф-и ислāм мушарраф шоданд* (рукопись 1459, л. 266[a]).

ал-ʻАббāсе. Во-первых, передается, что ʻАбд ар-Раḥмāн ибн Ҳāлид «утвердился на троне одного владения на земле Ҳиṭā и Дашт-и Ḳыпчāḳ, и назначил каждого из сподвижников для управления в подзащитных странах, и стал помощником людей Аллāха в этом мире, путеводителем для тех, кто заблудился в пустынях этой страны». Остальная часть первого параграфа (*ḳаул*) переходит затем к Ḳуṣаму, сначала отметив (как в легенде, связанной со святым местом Сафӣд Булāн в Фергане, как уже было упомянуто в главе «Общий комментарий»), что после своих побед Ḳуṣам возвратился в «страну арабов». Позднее, «согласно сведениям некоторых историков», во время халифата ʻАлӣ, Ḳуṣам «удостоил чести страну тюрков (*мулк-и атрāк*), обосновавшись там и начав войну против христиан (*дар джихāд-и тарсāйāн таваджжух дāшта-анд*). Он вел эту войну в течение 35 лет, или по другим сведениям – 25 лет».

В этом месте повествование обращается к другому источнику, утверждая, что при халифате Абӯ Бакра Ḳуṣаму и двум другим лицам по именам «Муḥаммад ибн ал-Ҳусравӣйа» и «Йаḥйā ибн ар-Рāшид Йатамӣ» было дано разрешение организовать поход в Чаḡāнӣйāн[7] и по реке Джайḥӯн (Амӯ Дарйā) во главе «30 000 арабских и персидских войск, 400 сподвижников и 1500 преемников». Кажется, это повествование является альтернативой уже данному рассказу, так как это мероприятие также описывается состоящим из двух этапов: первый привел к мученичеству 10 000 мусульман, а второй закончился «завоеванием всей страны Тӯрāн» (*фатḥ-и тамāм-и мулк-и тӯрāн*). Снова свидетельствуя о многосоставном характере рассказа, автор уточняет, что это завоевание было достигнуто лишь при халифате ʻАлӣ. Затем рассказ наконец упоминает более известное местоположение деятельности Ḳуṣама – Самарḳанд, который, как передается «в те дни был известен как Семизкент». Здесь автор следует за многочисленными повествованиями. Он сначала отмечает, что после завоевания Самарḳанда, которое он еще не описал, Ḳуṣам «подчинил всю Фарḡāну, Чаḡāнӣйāн до Халḡатӯ, Кеш, долину ʻАрыс до Пул-канда Фарӣдӯна, Ҳӣваḳ и Ҳутталāн, и облагородил [их]

[7] Этот город Чаḡāнӣйāна упоминается в источниках эпохи Тимуридов как местность, где Маулāнā Йаʻḳӯб Чарҳӣ (ученик Бахā' ад-дӣна Наḳшбанда) поселился в начале XV века.

честью [принятия] ислама». Эти завоевания датированы через фразу, передающую дату 28/648-649 год.

Следуя, очевидно, еще одной традиции, автор называет имена ряда участников этого похода, включая «Муḫаммад-и ʻУбайда», идентифицированного как внук халифа ʻУṣмāна, а также «Абӯ-л-Файḍ Баġдāдӣ (!), Марзубāн ибн Йаḫйā, который был девятым предком праведного Имāм-и Аʻẓам Абӯ Ḫанӣфа Кӯфӣ, Шайḫ Абӯ-л-Ḳāсим Ḫалвāʼӣ, Ḫ$^{в}$āджа Муḫаммад «Ḳул-хува-ллāх» (так!), Ḫ$^{в}$āджа Муḫаммад Ḫаммӯйӣ, известный как Санг-расāн[8], Муḫаммад Нашшāб [то есть «изготовитель стрел»], известный как «носитель колчана», Муḫаммад Башāрā[9], Муḫаммад Ṭаййāр, известный как Муḫаммад-Паррāн (оба его эпитета означают «летающий», по-арабски и по-персидски), Муḫаммад Ḫаджарӣ, известный как Санг-лӣс («облизывающий камни») и остальные, которые все были преемниками». Эти имена наиболее вероятно отражают воскрешение в памяти традиций святых мест, связанных с этими лицами, как это видно в случае с Муḫаммадом Башāрā и Ḫ$^{в}$āджа Муḫаммадом Санг-расāн[10].

Затем рассказ возвращается к Самарḳанду и описывает подробно участь Ḳуṣама в ходе борьбы за тот город. Сначала отмечаются два «напряженных сражения», которые имели место в районе (*тӯмāн*)

---

[8] Его святое место, расположенное недалеко от Самарḳанда, упоминается в источнике XIX в. «Самарӣйа» Абӯ Ṭāхира Ḫ$^{в}$āджа Самарḳандӣ / изд. Ӣрадж Афшāр. Тегеран: Интишāрāт-и Фарханг-Ӣрāн-замӣн, 1343/1964, сс. 37, 63-65.

[9] Имя читается как «Йасāрā», однако, несомненно, имелось в виду «Башāрā». Известное святое место около Пенджикента (Таджикистан) связано с именем Муḫаммада Башāрā, идентифицируемого в качестве сподвижника Пророка; см., например, *Воронина В. Л., Крюков К. С.* Мавзолей Мухаммеда Бошшаро // Древность и средневековье народов Средней Азии (история и культура). Москва: Наука, 1978, сс. 58-68; B. Brentjes, "Das Grabmal des Muḥammad Boššaro – ein Vorläufer timuridischer Baukunst," in *Ibn Ḥaldun und seine Zeit*, ed. D. Sturm (Halle: Martin-Luther Universität, 1983), S. 17-23. Святое место упоминается принадлежащим «Муḫаммаду Башāру» (так!), преемнику Пророка: Самарӣйа / изд. Афшāр, сс. 106-107.

[10] Святое место и его окрестности, связанные с «Муḫаммадом Парāном», ассоциируются с Буḫāрой, см. *Сухарева О. А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). Москва: Наука, 1976, сс. 193-194, 315 (прим. 97), 316.

Самарқанда «Иштирхӑн»[11], «который известен как Сӑғарджӣ». Необходимость в этом возникла из-за того, что местные жители, «становившиеся мусульманами дважды, вернулись к христианской религии» (*дӣн-и тарсӑ*). Затем автор переходит к третьему сражению в Самарқанде, в ходе которого местные жители, идентифицированные как «грязные, неверные и злые, несправедливые христиане», были научены одним евреем напасть на мусульман в день праздника разговения (*ʻӣд-и адхӑ*), когда те не должны были отходить от своей молитвы. «Если в тот день и во время той молитвы вы нападете на людей ислама, если вы осуществите посредством силы то, что имеется в ваших умах по части разврата и угнетения, тогда вы вполне можете перейти победителями из сего мира в другой»[12]. Таким образом проинструктированные «50 000 грязных, кровожадных христиан (*тарсӑ-йи мурдӑр-и хӯнхвӑр*) именно во время молитвы и ликования напали на людей ислама, которые ничего не подозревали, праздновали, были одеты в праздничную одежду, заняты молитвой и бросились убивать людей веры», что привело к мученической смерти многих, включая Қусама, хотя относительно которого автор передает противоречивые сведения: некоторые, как он пишет, утверждают, что Қусам был превращен в мученика тогда и в том месте, однако остальные передают, что он исчез «через *михрӑб*» или спустился в колодец на востоке Самарқанда и исчез там[13].

Автор завершает первый параграф (*қаул*) четвертой главы (*мақӑла*) повествованием о сыне Қусама, Шӑхе Фадле. Без дальнейших объяснений он пишет, что «управление Қӑйилом, который является столицей страны Китай (*Хитӑ*), было возложено на Шӑха Фадла ибн Қусама». Он управлял там в течение 40 лет, «так что его дети и потомки стали там многочисленными». Затем седьмой потомок Қусама в этой линии, названный Шӑхом Исмаʻӣлом, «прибыл в Туркистӑн с

[11] Имя написано как название династии «Аштарханӑн», однако, вероятно, имелся в виду Иштӣханӑн.

[12] Мотив о неверных, наученных каким-то лазутчиком или предателем (сатаной) атаковать мусульман во время молитвы, является довольно распространенным и занимает видное место в «*ғазавӑт-нӑма*», сконцентрированных вокруг наследников Сатӯқ Бугрӑ Ханӑ и бывших в обращении в Восточном Туркестане (см. предыдущую главу, прим. 68-69). Сильно переработанный рассказ о битве в Самарқанде и мученичестве Қусама имеется в персоязычном «Қандӣйа» (изд. Афшӑр, сс. 23-30).

[13] Рукопись 1459, л. 268[a].

остатками своих родственников во времена его превосходительства Ṣāḥиб-ḳирāна Амīра Тīмӯра Гурегāна, и обосновался там по причине превосходства неверных Китая»[14]. Автор подводит итог утверждением о том, что престиж, которым обладают представители этой линии, вытекает из их происхождения от Ḳуṣама.

Первый параграф (*ḳаул*), таким образом, содержит отголоски некоторых ключевых элементов рассказа из работы Исḥāḳа Ḫ$^{в}$āджа, однако он добавляет обширный материал, явно взятый из других источников и преданий. То же самое верно в отношении второго параграфа (*ḳаул*), который начинается с многообещающего рассказа о саййидах и ʻАлидах, которые организовали поход «по направлению к Джайḥӯну и земле Туркистāна» (*ба-самт-и джайḥӯн ва ṣауб-и туркистāн*), с целью осуществления руководства над «беспомощными людьми страны Тӯрāн». Фактически же рассказ сразу переходит к матери «его превосходительства Имāма Муḥаммад-и Ḫанафīйа», которая, как утверждается, была дочерью царя (*ḳайṣар*) Рӯма. Затем следует ряд альтернативных рассказов о том, как она явилась, чтобы стать женой ʻАлī, и почему к их сыну обращались больше по ее имени, чем по имени ʻАлī[15]. Хотя в этом месте повествование не всегда соответствует работе Исḥāḳа Ḫ$^{в}$āджа, в этом месте оно представляет некоторый интерес в связи с акцентом исламизаторской роли Муḥаммада ибн ал-Ḫанафīйа через слова Пророка:

---

[14] *ва шāх исмāʻīл ке ḥаḍрат-и ḳуṣам джадд-и хафтум-и īшāн мīшавад дар ʻахд-и ḥаḍрат-и сāḥиб-ḳирāн амīр тīмӯр гурегāн бā наʻш-и падарāн дāḥил-и туркистāн шода мутаваṭṭин гардīданд бинāбар ғалаба-йи куффāр-и ḥиṭā* (рукопись 1459, л. 268$^{б}$).

[15] Рукопись 1459, л. 268$^{а-б}$. Автор сперва объясняет наречение его этим именем на основе трех условий, поставленных его матерью перед принятием ислама во время походов ʻАлī в Рӯме (чтобы ʻАлī женился на ней; чтобы имя их сына включало ее упоминание; чтобы ее племени гарантировали правление в их стране), а затем он объявляет это предание сомнительным, и, наконец, он приводит другое предание, охватывающее ее пленение и ее выдачу замуж на основании указания Пророка за ʻАлī; эта версия завершается заметкой о том, что «после принятия ислама она была названа Ḫанīфа», объясняя таким образом этот элемент в имени Муḥаммада ибн ал-Ḫанафīйа в рамках принятия его матерью ислама, и между прочим наличия у нее изначальной «ḥанафитской» веры пророка Ибрāхīма (не упоминается Ḫанафитское племя Аравии).

И имеется также предание о том, [что] во время свадьбы этой целомудренной женщины его высочество праведный Пророк (да благословит его Аллāх и да приветствует!) сказал праведному повелителю правоверных [ʻАлӣ]: «От этой уважаемой молодой женщины у тебя будет рожден сын. Он облагородит этот мир мечом и честью принятия ислама. Вы превратите его имя в мое имя». Однако Аллāх Всевышний знает лучше![16]

После этих объяснений рассказ переходит к ее сыну, подтверждая его заслуги в распространении ислама от Рӯма до Китая и Дашт-и Ḳыпчāḳа (упоминание Рӯма, возможно, только отражает осведомленность рассказа о преданиях, связывающих Саййида Баṭṭāла Ġāзӣ с Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа, которые, однако, не обсуждаются до третьего *ḳаула*). Остальную часть второго параграфа (*ḳаул*) стоит представить полностью[17]:

Все рассказы передают, что Аллах (велик Он и славен!) осчастливил [ʻАлӣ] сыном от той пречистой женщины. И они дали ему благословенное имя Муḥаммад-и Ḥанафӣйа. Он был по возрасту моложе, чем Ḥасан и Ḥусайн (да будет доволен ими обоими Аллāх!). Он был очень отважным, рьяным, жаждущим победы. И таким образом потомки того благородного имāма в соответствии со смыслом [*ḥадӣṣа*] «Страна покоряется мечом», облагородили [страны] от земли Рӯма до пределов земель Китая, до Дашт-и Ḳыпчāḳа и других честью принятия ислама. И через завоевание, продвижение, победы и триумфы они подчинили ту благополучную страну и стали владельцами знамени, правления и трона по распоряжению Того Великого Владыки Вселенной.

Имеется рассказ о том, что один из его приверженцев /л. 270ᵃ/ спросил праведного имāма [Муḥаммад-и] Ḥанафӣйа (да будет доволен им Аллāх!): «В ходе священной войны его высочество праведный повелитель правоверных ʻАлӣ (да будет доволен им Аллāх Всевышний!) не позволяет Ḥасану и

[16] Рукопись 1459, л. 269ᵇ; см. текстовое извлечение № A1 (из второго *ḳаула*).

[17] Рукопись 1459, лл. 269ᵇ-271ᵃ; см. текстовое извлечение № A1 (из второго *ḳаула*).

Ḫусайну (да будет доволен ими обоими Аллāх!) отдаляться от него, в то время как вы несете ʻалидское знамя в ваших крепких руках.[18] Почему так?» Он в ответ сказал: «Праведные Ḫасан и Ḫусайн – два благословенных глаза Повелителя [ʻАлӣ]. А я – рука Повелителя. Рука идет впереди, чтобы защищать глаза. Другая причина состоит в том, что они являются двумя возлюбленными Пророка, а я – сын ʻАлӣ».

Имеется также рассказ о том, что праведный благородный имāм Имāм Муḫаммад-и Ḫанафӣйа имел двоих сыновей: первый был Имāм Аḫмад, а другой был Имāм Маḫмӯд. ʻАлиды-саййиды Рӯма, Фāрса и [те], которые среди курдов[19] и других народов тех областей, находятся среди потомков Имāма Маḫмӯда ибн Имāма Муḫаммад-и Ḫанафӣйа (да будет доволен им Аллāх!), как [это передается] в «Ḫāвар-нāма».

Имеется также предание о том, что Исḫāḳу Бāбу ибн Имāм Аḫмад ибн Имāм Муḫаммад-и Ḫанафӣйа, который находился вместе со своим дядей по отцовской линии Имāмом Маḫмӯдом, было приказано [осуществить] завоевание владений Китая и Дашт-и Ḳыпчāḳа с 40 000 войск из числа арабов и турков Рӯма. Исḫāḳ Бāб был очень сильным и усердным. Он имел боевой топор, [который весил] 12 стандартных *маннов* [*манн-и шарʻӣ*], булаву в 20 стандартных *маннов*, /л. 270[б]/ шлем в 18 *маннов* и кольчугу [весом] 30 *маннов*. Он прожил 320 лет земной жизни: в течение 50 лет он совершил путешествия, включая несколько паломничеств; 120 лет он провел в завоеваниях, приведя все страны Туркистāн, Ḫ[в]āразм, Дашт-и Ḳыпчāḳ, Китай, Мавараннахр и Джайḫӯн под свой контроль, власть и управляя ими; а в 50 лет он выбрал жизнь дервиша, оставив власть. Все ʻалидские саййиды Тӯрāна входят в число потомков праведного Имāма Аḫмада ибн Имāма Муḫаммад-и Ḫанафӣйа (да будет доволен ими обоими Аллāх!). Что касается Ḫасанӣ и Ḫусайнӣ саййидов, также как Ṣиддӣḳӣ и Фāрӯḳӣ шайḫов [то есть, те, которые претендуют на происхождение от Абӯ Бакра и

[18] Текст в его существующей форме использует множественное число третьего лица в качестве обращения к Ḫасану и Ḫусайну, однако «ответ» проясняет обращение.

[19] Автор использует необычное множественное число «*курӯд*» для курдов.

‘Умара] (да будет доволен ими [Аллāх]!), то некоторые из них в те дни, а некоторые из них – впоследствии, участвовали в тех сражениях священной войны и приняли решение остаться в той стране. Большинство ‘алидских саййидов стран Китая, Дашт-и Ḳыпчāḳа, Ẋʷāразма, все – Туркистāна и Мавараннахра, [происходят] от двух сыновей праведного Имāма Аḥмада, а именно от Исḥāḳа Бāба и Имāма ‘Абд ал-Фаттāḥа (да будет доволен ими обоими Аллāх!), и они разместились в тех странах. Группа благородных Ḥасанī и Ḥусайнī саййидов, Ṣиддīḳī и Фāрӯḳī ẋʷāджа, была избавлена от зла угнетателя Ḥаджжāджа, а другие из них после начала притеснений Хулāгӯ Ḫāна [были избавлены] по коленам после смерти тех [угнетателей] /л. 271ᵃ/, они удостоили чести землю Тӯрāна, обосновавшись там со своими семьями. Так [передается] в [книге] «Ẋʷāразмшāхī». И некоторые из них также во времена правления Ṣāḥиб-ḳирāна Амīра Тīмӯра Гурегāна по своему ходатайству и запросу были перемещены и обустроены в той щедрой и мирной стране. И группе из их среды было приказано пойти в те страны в целях руководства над людьми Аллāха. И они вместе со своими семьями стали украшением той страны. Однако Аллāх (велик Он и славен!) знает лучше!

Повествование, которое подводит итог второму параграфу (*ḳаул*), таким образом, содержит отголоски элементов рассказа об Исḥāḳе Бāбе и связывает Муḥаммада ибн ал-Ḥанафīйа и Исḥāḳа Бāба с известными генеалогиями «Тӯрāна». С другой стороны, повествование отходит от рассказа, имеющегося в работе Исḥāḳа Ẋʷāджа, в некоторых поразительных отношениях (это находится за пределами точного цитирования других источников).

Во-первых, повествование включает в себя «фольклорные» детали о самом Исḥāḳе Бāбе – его силе, его продолжительной жизни, весе разных видов его чудовищного оружия, предания о его странствованиях и паломничествах. Эти элементы отсутствуют в рассказе, имеющемся в работе Исḥāḳа Ẋʷāджа. Из этого вытекает, что автор «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавī» в большей мере зависит от устной адаптации или, возможно, других письменных адаптаций рассказа, в которую эти дополнения были включены, чем от текста работы Исḥāḳа Ẋʷāджа (в любой из двух ее редакций).

Во-вторых, потомки Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа включены в число «ʻалидских саййидов» Тӯра̄на и косвенным образом связываются более прямо с исламизацией этой страны, чем саййиды Ḥасанӣ и Ḥусайнӣ. Текст представляет весьма общее повествование об истории обеих разновидностей саййидов в такой форме, которая не находит никакой параллели в том рассказе, который находится в составе работы Исḥа̄ḳа Ḵʷа̄джа. Упоминание этих «других» саййидов и генеалогий, именуемых здесь «ḵʷа̄джа», которые возводят свое происхождение к Абӯ Бакру и ʻУмару, отражает тенденции в концептуализации этих сакральных линий, которые станут доминирующими в конце XVIII–XIX веках.

В-третьих, рассказ ссылается на поступок Исḥа̄ḳа Ба̄ба, послуживший моделью для темы, поднятой в третьем параграфе (*ḳаул*), а именно, его отказ от власти в пользу принятия образа жизни дервиша. Относительно этого ничего не сказано в работе Исḥа̄ḳа Ḵʷа̄джа, однако мы увидим далее, представление о том, что Исḥа̄ḳ Ба̄б и/или его потомки до непосредственных предков Аḥмада Йасавӣ в наследственном порядке были обладателями власти и дервишами (обычно одновременно, а не в последовательности), стало ключевым моментом в агиографических рассказах об Исḥа̄ḳе Ба̄бе.

В-четвертых, самое поразительное, что рассказ здесь устанавливает ту же самую генеалогическую структуру для родственных отношений между распространителями ислама и «предками» саййидов Тӯра̄ни: он превращает Исḥа̄ḳа Ба̄ба и его брата в предков саййидских групп, и делает Исḥа̄ḳа Ба̄ба и его дядю с отцовской стороны ключевыми фигурами в походах для распространения ислама. Но рассказ дает совершенно другие имена для дяди и брата, а также для отца Исḥа̄ḳа Ба̄ба, и резко сокращает генеалогический промежуток между Муḥаммадом ибн ал-Ḥанафӣйа и распространителями ислама-наследственными поколениями. В «Туḥфат ал-ансā̄б-и ʻалавӣ» Муḥаммад ибн ал-Ḥанафӣйа имеет двух сыновей – Аḥмада и Маḥмӯда. Двое сыновей Аḥмада – Исḥа̄ḳ Ба̄б и ʻАбд ал-Фатта̄ḥ (последний, по крайней мере, напоминает о предании, представленном в работе Исḥа̄ḳа Ḵʷа̄джа), а руководители распространителей ислама – Исḥа̄ḳ Ба̄б и его дядя Маḥмӯд (последнему, однако, не приписаны никакие выдающиеся потомки).

Последнее отличие может означать, что автор «Туḥфат ал-ансā̄б-и ʻалавӣ» использовал совершенно другие предания о генеалогическом

наследии Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, чем рассказ, известный из работы Исḥāқа Ḵʷāджа (хотя нужно добавить, что дополнительный материал, который он, возможно, использовал, все равно встретил бы те возражения, которые были предъявлены против этой генеалогии в XIV в. в «Китāб байāн ал-ад'ийā»: ни Аḥмад, ни Маḥмӯд не значатся среди 14 сыновей Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, признанные там легитимными). Однако материал в третьем параграфе (*қаул*) намекает на то, что, хотя он, возможно, был более знаком с другими преданиями о потомках Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа и более склонен доверять им, тогда он действительно имел под рукой версию генеалогии и рассказа, извлеченного в конечном счете из работы Исḥāқа Ḵʷāджа, так как в одном месте из третьего параграфа (*қаул*) автор просто прекращает обращаться к сыновьям Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, которых он упоминал прежде, и вместо этого он переходит к генеалогической схеме, известной из работы Исḥāқа Ḵʷāджа.

Третий параграф (*қаул*) начинается с обсуждения знаменитостей и святых «Туркистāна», однако вначале он отходит от рассматриваемых здесь лиц для того, чтобы дать генеалогию известного «Ḵʷāджа 'Абд ал-Ḥакӣма Тирмизӣ» (могила которого была известной достопримечательностью Тирмиз̱а), восходящую к одному из распространителей ислама, упомянутому ранее в связи с походами Қуc̱ама ибн ал-'Аббāса. Действительно, происхождение Тирмизӣ возводится к дочери бывшего рядом с ним распространителя ислама «Йаḥйā ибн Рāшида Йатамӣ», которая была отдана замуж за сына Қуc̱ама – Шāха Фад̱ла. Только после этого рассказ переходит к генеалогии Аḥмада Йасавӣ, цитируя многочисленные повествования и начиная с длинного списка эпитетов[20]:

> Также зафиксировано, что среди физических и духовных линий того предводителя знаменитостей пути, имāма шествующих к правде, образца праведников эпохи, оси среди духовных полюсов эры, гордости цепи (*силсила*) Джахрӣйа, воплощения дома 'Алидов, соединителя людей Аллāха с Аллāхом, того, кто открывает тайны [*ḥадӣc̱ қудсӣ*], «я располагаю [временем для бесед] с Богом», кто

[20] Рукопись 1459, лл. 271б-273б; см. текстовое извлечение № A2 (из третьего *қаула*).

поднимает знамя искренности среди тюрков, кто проявляет чудеса для беспомощных из окраин планеты, тайны кружка Ҳ$^{в}$āджагāн, который встряхивает цепь (*силсила*) этого пути (*ṭарīқ*), лидера войска мистической любви и страсти, центра в областях правдивости и смелости, оживителя крепкой религии Пророка, возлюбленного среди ‘алидских сайййидов, соединенных с Аллāхом, ведущего к милосердию Аллāха, возлюбленного сына Ибрāхӣма ‘алида (*ридавӣ*), Султāна Ҳ$^{в}$āджа Аҳмада Йасавӣ /л. 272$^{а}$/ (да освятит его душу Аллāх!), [что он был] сыном праведного Ибрāхӣма Ата, сына праведного Исҳāқа Ата ибн Сайййид Исмā‘ӣл Ата ибн ‘Алӣ Муҳаммад Ата ибн Ифтиҳāр Ата ибн ‘Алӣ Ата ибн ‘Умар Шайҳ ибн ‘Усмāн Шайҳ ибн Ҳасан Шайҳ ибн Исмā‘ӣл Шайҳ ибн Мӯсā Шайҳ ибн Хāрӯн Шайҳ ибн Исҳāқ Бāб ибн Имāм Аҳмад ибн Имāм Муҳаммад-и Ҳанафӣйа, сын праведного предводителя правоверных ‘Алӣ (да облагодарит его лицо Аллāх Всевышний и да будет доволен ими всеми Аллāх!).

Также автор трактата «Самарат ал-фу’āд» записал физическое происхождение того спасителя эпохи следующим образом: праведный Султāн Ҳ$^{в}$āджа Аҳмад Йасавӣ ибн Ибрāхӣм Ата ибн Маҳмӯд Ата ибн Ифтиҳāр Шайҳ ибн Ҳасан Шайҳ ибн Исмā‘ӣл Шайҳ ибн Мӯсā Шайҳ ибн Му’мин Шайҳ ибн Хāрӯн Шайҳ ибн Исҳāқ Бāб ибн ‘Абд ар-Раҳмāн ибн ‘Абд ал-Қаххāр ибн ‘Абд ас-Саттāр ибн ‘Абд ал-Джалӣл ибн Имāм ‘Абд ал-Фаттāҳ ибн Имāм Муҳаммад-и Ҳанафӣйа ибн предводитель правоверных ‘Алӣ (да будет доволен ими Аллāх Всевышний!).

Можно заметить, что эти генеалогии сильно различаются в отношении сыновей Муҳаммада ибн ал-Ҳанафӣйа, рассмотренных выше: первый рассказ отражает генеалогию, данную для Йасавӣ во втором параграфе (*каул*), где отец Исҳāқа Бāба идентифицирован как Аҳмад ибн Муҳаммад ибн ал-Ҳанафӣйа, тогда как второй рассказ, цитируя неизвестное сочинение «Самарат ал-фу’āд», представляет версию намного близкую (хотя все еще отличную в части специфических имен) к генеалогии, данной в работе Исҳāқа Ҳ$^{в}$āджа. С этого пункта рассказ продолжен без перебоя, как это дается ниже; автор «Туҳфат ал-ансāб-и ‘алавӣ» перестраивает генеалогию еще раз, но при этом он еще

раз обнаруживает явное свидетельство своего знакомства с основным рассказом, имеющимся в работе Исḥāḳа Ḫᵛāджа:

> Также, пусть это не останется скрытым, праведный Султāн возлюбленных Ḫᵛāджа Аḥмад Йасавī и ʻалидские ḫᵛāджа Тӯрāна значатся среди потомков праведного Имāма Аḥмада ибн Имāма /л. 272[6]/ Муḥаммад-и Ḥанафӣйа (да будет доволен ими обоими Аллāх!). Согласно самому верному преданию, трое сыновей появились на свет от Имāма Аḥмада (да будет доволен им Аллāх!): Имāм Исḥāḳ, известный как Исḥāḳ Бāб; Имāм ʻАбд ал-Маннāн; и Имāм ʻАбд ал-Фаттāḥ. Среди потомков Имāма ʻАбд ал-Маннāна, через Имāма Саййида Баṭṭāла Ġāзӣ, который был сыном ʻАбд ал-Маннāна, [были те, кому было] повелено управлять Шāмом и Йеменом[21]. Они добились чести мученичества в войне против христиан Рӯма после многих убийств. После этого ʻАбд ар-Раḥмāн, отец Исḥāḳа Ата, который находился среди детей/потомков Имāма ʻАбд ал-Фаттāḥа, был правителем Шāма и умер в Шāме, [оставив] Исḥāḳа Бāба в правлении [в Шāме], а его брат ʻАбд ал-Джалӣл был правителем Йемена. Имāм ʻАбд ар-Раḥӣм, дядя Исḥāḳа Бāба по отцовской линии, был правителем Шамāтата и Шамāḫӣ[22]. [Целью] приведения этого положения состоит в том, что ʻалидские саййиды были в одно и то же самое время обладателями трона, короны (*ṣāḥиб-и таḫт-ӯ тāдж*) и обладателями плаща, суфийского головного убора (*ṣāḥиб-и чанда*[23]*-ву кулāх*), и они исполняли [функции] властителей и правителей в духовных и мирских делах.

---

[21] Предложение искажено, что многократно имеет место в этом повествовании, в котором автор, кажется, старается примирить разнообразные повествования.

[22] Первый из них кажется бессмысленным словом, возможно, искаженным от другого слова (например, Шāмāт), по образцу Шамāḫӣ (известного города Шӣрвāна).

[23] Слово четко написано как «*чанда*», однако из контекста понятно, что имеется в виду «*джанда*». Термин неизвестного происхождения, объясняемый в словарях узбекского языка как слово в значении «плащ дервиша», употребляемое в паре вместе с «*кулāх*» («*джанда-пуш*», т. е. носитель *джанды*, далее объясняется как термин, означающий «дервиш»).

Также зафиксировано таким же образом об использовании титулов «шайх» и «ата» в отношении этого семейства. После того как праведный Исҳāқ Бāб оставил правление, он возвратился из высокочтимой Ка'бы, построил мечеть по форме здания (*ҳāна*) Ка'бы среди племени Сайрāма – Қутлуғ, которую они называют Деревянной Мечетью (*масджид-и чӯба*) /л. 273ᵃ/, он был занят поклонением Аллāху Всевышнему в той мечети в течение 50 лет. Когда голос из небесного царства, говорящий «Возвращайся»[24], был услышан, он предпринял путешествие в мир Вечности. Его благословенная могила находится в цитадели Ғāрлық в Сайрāме, которую сам он построил. После этого Хāрӯн Шайх ибн Исҳāқ Бāб (да освятит его душу Аллāх!) сел на место шайхства после своего отца. Вплоть до Ибрāхӣма Шайха по причине отказа от правления и предводительства они, названные «шайх», стали известными в шайхстве. И этот титул сохранился за ними. Ибрāхӣм Шайх оставил двух сыновей: праведного Султāна Хᵛāджа Аҳмада и Ҫадра Хᵛāджа. Их мать, согласно одному преданию, была родной или двоюродной сестрой праведного Шайха 'Умара Бāғистāнӣ. Некоторые также говорят, [что она была его] дочерью. Однако Аллāх знает лучше! По всем преданиям, их мать была из числа потомков Ҫиддӣқа Старшего [Абӯ Бакра] (да будет доволен им Аллāх!), или [что] они родились от двух матерей. По этой причине название «хᵛāджагӣ» лучше для их потомства, [чем] «потомки двух шайхов»[25] (да будет доволен ими обоими Аллāх Всевышний!).

Когда праведный Ибрāхӣм Шайх [переехал] из своего родного, привычного Сайрāма, оставив правление тем местом, и удостоил чести Туркистāн, обосновавшись там со своими детьми и домочадцами, Мӯсā Хᵛāджа /л. 273ᵇ/, бывший предводителем племени Туркистāна, вместе со своим отцом Сулаймāном Хᵛāджа Қарāчӯқӣ, который был правителем и шайхом Туркистāна, находился среди потомков двух праведных

[24] В такой форме цитата из Корана (89:28), начинающаяся с «*ирджи'ӣ илā раббики*» («Возвращайся к Твоему Господу»), намекает на его кончину.

[25] *бе-ӣн сабаб фарзандāн-и ӣшāн-рā исм-и хᵛāджагӣ бех бӯдан-и аулāд-и шайхайн.*

шайхов, часто виделся с праведным [Хидр] (да будет мир над ним!), – совместно с племенем тюрков Йасӣ[26] и предводителями той местности выехал, чтобы встретить праведного Шайха [Ибрāхӣма] и привели его в Йасӣ. Мӯсā Хʷāджа был намеченным преемником (*ṣāхиб-саджжāда*) своего отца. Несмотря на это, он стал учеником (*мурӣд*) Ибрāхӣма Шайха. На тюркском языке они называют своего наставника (*пӣр*) «отцом» (*ата*). [Таким образом] в той местности праведный Ибрāхӣм Шайх стал известен как Ибрāхӣм Ата. И он [Мӯсā Шайх], несмотря на свое положение в качестве предводителя племени, свое господство и верховную власть, совершил сорок созерцательных уединений (*чихил и ʻтикāф*)[27] вместе с праведным Шайхом [Ибрāхӣмом] в Йасӯ. По этой причине титулы «ата», «хʷāджа» и «шайх» остались за этой семьей (да хранит ее Аллāх до наступления Дня Воскрешения!).

Да будут также знать [это] незначительное положение о том, что Хāдим Шайх, который был упомянут в разделах первой главы (*маḳāла*) в [сокровенной] линии [духовных] предков праведных ʻАзӣзāн[28], был, по одному преданию, сыном Ṣадра Шайха ибн Ибрāхӣма Шайха, чья мать была Ṣиддӣḳӣ (потомком Абӯ Бакра), или, согласно другому

[26] Текст гласит: *«бā ḳаум-и атрāк-и й.сӣрā ва акābир-и анджā истиḳбāл-и ҳаḍрат-и шайх карда»*, из чего можно понять, что переписчик (который обычно пишет суффикс *-рā* раздельно от предыдущего слова) не понял обозначения топонима «Йасы». В сдедующий раз, как это будет замечено, он напишет *«басы»*, в третий раз – *«й.сӯ»* (в данном случае, вероятно, словообразование основано на *нисбе* «Йасавӣ»).

[27] Так читается в тексте, но, похоже, это неправильное толкование фразы *и ʻтикāф-и арба ʻӣн* «сорокадневное уединение» (сам термин *«арба ʻӣн»* и его персидский эквивалент *чилла* [← *чихил*] используются только для передачи «созерцательного уединения»).

[28] Т.е. ʻĀлима Шайха. Источники по йасавийской генеалогии объясняют, что Хāдим Шайх жил в XV в., и, т.е. стало слишком поздно, чтобы быть либо сыном, либо внуком брата Аҳмада Йасавӣ. Предание могло отражать объединение брата Йасавӣ с лицом, называемым «Ṣадр Ата», ключевым звеном в духовной генеалогии, ведущей к Хāдиму Шайху (конечно, агиографическая фигура Ṣадра Ата могла развиться на основе генеалогической фигуры Ṣадра Хʷāджа).

преданию, внуком Ṣадра Ẋʷāджа. Однако Аллāх знает лучше!

Этим завершается третий параграф (*ḳаул*). Четвертый парагараф (*ḳаул*) переходит к относительно простому рассказу о *силсила* Йасавӣ, основанному на материале «Рашаḥāт» и «Ламаḥāт» (последний источник процитирован напрямую).

Отражение рассказа, имеющегося в работе Исḥāḳа Ẋʷāджа, достаточно очевидно, однако переработка автора примечательна в нескольких отношениях. Для начала – его стремление приспособить «новую» легенду, которую он теперь излагает, к генеалогической структуре, представленную в начале его работы (т. е. превратив Исḥāḳа Бāба во внука Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа и в сына «Аḥмада»). Он вначале повторяет рассказ из работы Исḥāḳа Ẋʷāджа, вставляя ʻАбд ал-Маннāна и его сына «Сайӣид Баṭṭāл Ġāзӣ», но идентифицирует ʻАбд ал-Маннāна, Исḥāḳа Бāба и (ранее упомянутого) ʻАбд ал-Фаттāḥа всех как сыновей «Аḥмада», а затем внезапно обращается к отцу Исḥāḳа Бāба как «ʻАбд ар-Раḥмāну», а к его дяде как «ʻАбд ар-Раḥӣму» и его брату как «ʻАбд ал-Джалӣлу». Теперь мы оказываемся твердо в пределах структуры нашего первоначального рассказа (хотя ʻАбд ар-Раḥмāн Ḥиṣāрӣ смог проявить некоторый дискомфорт в связи с расхождениями, обратившись к сыну ʻАбд ар-Раḥмāна как «Исḥāḳ Ата» вместо «Исḥāḳ Бāб»).

Общий статус лиц из генеалогии в качестве правителей и шайḥов, более того, вскользь упомянутое во втором параграфе (*ḳаул*) отречение Исḥāḳа Бāба от правления показаны здесь открыто, однако автор идет далее и связывает эти две роли с ритуальным воссозданием Ка'бы в Сайрāме, извлеченным из рассказа об Исḥāḳе Бāбе. Этот раздел включает в себя определенные оттолоски рассказа из работы Исḥāḳа Ẋʷāджа в части упоминания о *масджид-и чӯба* и, прежде всего, в искажении (исходя из реалий текстовой среды) названия «крепости» около Сайрāма, названного здесь «Ḡāрлыḳ» (вместо «Ḳаргāлыḳ»).[29]

[29] Пока неясно, почему название «*ḡāрлыḳ*» («помеченный пещерой») стало более приметным и значимым, чем «*ḳарḡалыḳ*». Происхождение названия племени Сайрāма «Ḳутлуғ», введенного в это повествование, также не ясно, хотя его появление в форме «Ḳылыч» в работе Мӣра Мусаййаба, рассмотренной ниже, свидетельствует о его связи с преданиями о происхождении ʻАбд ар-Раḥӣма, в которые вошло лицо в Сайрāме, чье имя включает в себя элемент, читаемый в разных списках как «Ḳаплығ», «Ḳутлуғ» или «Ḳылыч».

Остальная часть рассказа менее интересна здесь, она касается последующей генеалогии Аḥмада Йасавӣ и истории о том, как отец Йасавӣ переехал в Сайрām. Элементы этой истории известны из ряда других источников и представляют интерес в отношении других преданий о раннем этапе жизни Йасавӣ, его генеалогическом наследии[30], однако для целей настоящего исследования их важность лежит во взаимодействии правления и шайḫства, что фигурирует в рассказе. В любом случае, переход от этой генеалогической вводной части к карьере и суфийскому наследию Аḥмада Йасавӣ олицетворяет ключевой интерес этих агиографических работ в отличие от более поздних генеалогических адаптаций рассказа об Исḥāқе Бābе, в которых биологическое происхождение является главным[31].

«Туḥфат ал-ансāб-и ʻалавӣ» несомненно служил источником для более поздних отголосков рассказа, однако вопрос о его собственных источниках, кроме процитированных в нем, остается открытым.

[30] Они включают в себя элемент взаимосвязей его отца с «Сулаймāном Ḫᵛāджа Қарāчӯқӣ» (*нисба,* которое отражает древнее название горы Қаратау, находящейся к северу от Йасы и название села недалеко от этого города), с его сыном Мӯсā Ḫᵛāджа, элемент взаимоотношений его матери с Шайḫом ʻУмаром Бāғистāнӣ (суфи Ташкента, действовавший в конце XIII в.), и элемент его брата Ҫадра Ḫᵛāджа. Эти элементы (и еще другие) фигурируют в зачастую противоречивых семейных традициях, связанных с Аḥмадом Йасавӣ (имя его матери и ее происхождение даются по-разному в различных преданиях. Остальные традиции сосредоточиваются больше на его сестре, чем на брате. А линия «Қарāчӯқӣ» известна также из независимых генеалогических источников. О предварительном изучении некоторых из этих противоречивых элементов см. DeWeese, "Politics of Sacred Lineages," особенно pp. 512-514). Только фигура брата Йасавӣ – Ҫадра Ḫᵛāджа или Ҫадра Шайḫа, может быть, только косвенно связана с версией рассказа об Исḥāқе Бābе из работы Исḥāқа Ḫᵛāджа. Он появляется в генеалогии, приведенной для Йасавӣ после рассказа, в трех списках «Названной» редакции (ни «Туḥфат ал-ансāб-и ʻалави», ни другие агиографические работы, содержащие отголоски рассказа, не упоминают сыновей или внуков Ҫадра Ḫᵛāджа, связанных с линией «Ӱрӱнг-қӱйлāқӣ», приведенных в этих трех списках и во многих *насаб-нāма*, отражающих эту традицию).

[31] Отличие, пожалуй, более заметно на примере «Туḥфат ал-ансāб-и ʻалавӣ», поскольку это действительно генеалогическое произведение по своему духу и восприятию, тем не менее, и его источниками были агиографические работы, прежде всего «Ламаḥāт».

Автор был явно избирателен, а ясные, но редкие образы из рассказа, находящегося в составе работы Исḥāḳа Ḵᵛāджа, возможно, были взяты непосредственно из самой последней работы. В пользу этого говорит появление генеалогии Исмā'īла Ата, данной далее в четвертом праграфе (*ḳаул*; л. 284ᵃ) в форме весьма близкой к тому, что представлено в дополнительном тексте, приложеннем вслед за генеалогией Аḥмада Йасавī к работе Исḥāḳа Ḵᵛāджа[32]. С другой стороны, возможно, что другой промежуточный источник обеспечил 'Абд ар-Раḥмāну Ḥиṣāрī доступ к этим легендам. Тот промежуточный источник, возможно, уже потерян, однако если бы он был использован при написании «Туḥфат ал-ансāб-и 'алавī», то это отодвинуло бы назад использование рассказа и генеалогического материала, сохраненных в приложениях к работе Исḥāḳа Ḵᵛāджа, задолго до начала XVIII века.

[32] Туḥфат ал-ансāб-и 'алавī, ташкентская рукопись, ИВРУз-1, № 1459, л. 284ᵃ. Здесь дано специально в обратном порядке от Муḥаммад-и Ḥанафīйа для сравнения с линией, приведенной в работе Исḥāḳа Ḵᵛāджа (по версии из рукописи 252): Имāм Муḥаммад-и Ḥанафīйа → Имāм Аḥмад [вставлено на полях, без сомнения, для примирения этой линии с линией, идущей от Муḥаммада ибн ал-Ḥанафīйа, приведенной в начале работы в контексте рассматриваемого здесь рассказа] → Имāм 'Абд ал-Фаттāḥ → 'Абд ал-Джалīл Бāб → Ибрāхīм Ṣӯфī → Исрāфīл Ṣӯфī → 'Абд ал-Джалīл Ṣӯфī → Исмā'īл Ṣӯфī → Āдīна Ṣӯфī → Муḥаммад Ṣӯфī → Маḥмӯд Ṣӯфī → 'Алīджāн Ата → Сӧйӯндӯк Ата (*с.йӯн.д.к*) → Кӯйӯндӯк Ата (*к.йӯн.д.к*) → Ибрāхīм Ата → Исмā'īл Ата.

Работа Исḥāḳа Ḵᵛāджа: Муḥаммад ибн ал-Ḥанафīйа → 'Абд ал-Фаттāḥ → 'Абд ал-Джалīл → 'Абд ал-Джаббāр → 'Абд ал-Ḳаххāр → 'Абд ар-Раḥīм → 'Абд ал-Джалīл → Ибрāхīм Ṣӯфī → Мīкā'īл Ṣӯфī → Исрāфīл Ṣӯфī → Исмā'īл Ṣӯфī → Āйīна Ṣӯфī → Муḥаммад Ṣӯфī → Маḥмӯд Ṣӯфī → Бадр Ата → Балī Ата → Суйӯндӯк Ата → Кӯндӯк Ата → Ибрāхīм Ата → «Ḳадгирт-лыḳ Атāм Исмā'īл Ата» (рукопись 252, л. 87ᵃ).

### A) The *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*

Outside the work of Isḥāq Khwāja, the earliest recording of material clearly related to the narrative attached to that work (and one that may underlie at least two of the others explored here) appears in the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, written in 1149/1736 by Khwāja 'Abd al-Raḥīm b. Khwāja 'Abd al-Raḥmān Ḥiṣārī. Intended broadly, as its title suggests, to collect and trace 'Alid genealogies, the work is in fact focused more narrowly on the genealogical connections of a well-known *vazīr* of the later Moghul empire, Qamar al-Dīn Khān;[1] Qamar al-Dīn was, along with his contemporary and kinsmen Niẓām al-Mulk (founder of the dynasty of the *niẓām*s of Hyderabad, which ruled there from the 18th century until India's independence), a descendant of 'Ālim Shaykh of 'Alīyābād (near Samarqand), a prominent Yasavī shaykh of the early 17th century, and author of the *Lamaḥāt min nafaḥāt al-quds* (completed in 1035/1626), arguably the most important hagiographical work dealing with the Yasavī Sufi tradition ('Ālim Shaykh's ancestry was traced, in turn, back to Shihāb

[1] He is mentioned already in the *Ma'āthir-i 'Ālamgīrī*, a chronicle completed three years after Awrangzīb's death in 1118/1707; see Muḥammad Sāqī Musta'idd Khān, *Ma'āthir-i 'Ālamgīrī*, ed. Maulawí Ágha Ahmad 'Alí (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1870-71; Bibliotheca Indica), p. 515; *Maāsir-i-'Ālamgiri, A History of the Emperor Aurangzib-'Ālamgir (Reign 1658-1707 AD)*, tr. Jadunath Sarkar (Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947), p. 306. The *Ma'āthir al-umarā*, a valuable biographical compendium of Moghul officials from the latter 18th century, gives a fuller account of his life; see *The Maásir-ul-umara by Nawáb Ṣamṣámud-Dowla Shah Nawáz Khan*, ed. Maulaví Abd-ur-Rahím (Calcutta: Asiatic Society, 1888-1891), I, pp. 358-361; *The Maāthir-ul-umarā, being Biographies of the Muḥammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India from 1500 to about 1780 A.D., by Nawwāb Ṣamṣām-ud-Daula Shāh Nawāz Khān and his son 'Abdul Ḥayy*, 2nd ed., tr. H. Beveridge, rev. Baini Prashad (repr. Patna: Janaki Prakashan, 1979), II/1, pp. 488-491. See also, with further references, Zahir Uddin Malik, *The Reign of Muhammad Shah, 1719-1748* (New York: Asia Publishing House, 1977), pp. 78-80, 94-100, 173-175, 195-197, 288-289, and Muzaffar Alam, *The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-48* (Delhi: Oxford University Press, 1986), pp. 45, 49 n. 73, 68-69, 129, 131, 188, 209, 260, 264, 268-269, 282-284, 290, 297.

al-Dīn 'Umar Suhravardī [d. 632/1234], a descendant of Abū Bakr).[2] Qamar al-Dīn's ancestry, however, also included important 'Alavī and *sayyid* lineages (he was a descendant of Khwāja Aḥrār and Makhdūm-i A'ẓam as well), while he himself married a putative descendant of Aḥmad Yasavī, justifying the inclusion in the work of an enormous range of genealogical and hagiographical traditions – including some of the earliest recordings of lore about Aḥmad Yasavī's own ancestry and familial ties. The *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* survives in three known manuscripts,[3] and amounts to a rich compendium of narratives and genealogical material reflecting the traditional lore focused on Aḥmad Yasavī and other figures from the Yasavī tradition that was in circulation by the early 18th century.

[2] Qamar al-Dīn's lineage runs thus: 'Ālim Shaykh (d. 1041/1632) → Amīr Bahā' al-Dīn (d. ca. 1092/1681, Bukhārā) → Muḥammad Amīn (d. ca. 1133/1721, Delhi) → Mīr Muḥammad Fāżil, known as Qamar al-Dīn Khān (d. 1161/1748); another son of 'Ālim Shaykh, Muḥammad 'Ābid, was the grandfather of the first Niẓām of Hyderabad. It was Muḥammad Amīn, Qamar al-Dīn's father, who moved to India following his father's execution and entered the service of Awrangzīb; he rose to high position and was instrumental in engineering the accession of Nāṣir al-Dīn Muḥammad Shāh in 1131/1719, whereupon he became *vazīr*, but died shortly afterwards. His son, Mīr Muḥammad Fāżil, known as "Qamar al-Dīn Khān," assumed the post of *vazīr* within three years of his father's death, and he served in this capacity through most of the reign of Muḥammad Shāh; he was killed by cannon fire during an expedition against the forces of the Afghān Aḥmad Shāh Durrānī invading from Lahore in 1161/1748.

[3] The three known manuscripts are all preserved in Tashkent at the Institute of Oriental Studies. The copy utilized here is MS IVRUz 1459 (*SVR* III pp. 340-341, No. 2638; the catalogue description is somewhat misleading), running to 332 ff., evidently an autograph; this copy includes, however, a long section (ff. 95a-139a) in which the text of the end of the first *maqāla* and the beginning of the second (corresponding to ff. 42b-95a) is repeated. Another copy is noted at *SVR* VIII, pp. 53-54, No. 5648 (MS IVRUz 9652); the third (MS IVRUz 5432) is uncatalogued. The same three copies are mentioned in *Kratkii katalog sufiiskikh proizvedenii XVIII-XX vv. iz sobraniia Instituta Vostokovedeniia Akademiia Nauk Respubliki Uzbekistan im. al-Biruni*, ed. B. Babadzhanov, A. Kremer, and Iu. Paul' (Berlin: Das Arabische Buch, 2000), p. 22, Nos. 195-197, with a shorter, but more accurate, description as a genealogical compilation "on descendants of the Prophet through" 'Ālim Shaykh.

The echoes of the narrative of interest here appear in the first three sections (out of 12 in all, each termed a *qawl*) of the fourth "discourse" (*maqāla*),[4] which is framed in terms of "recounting the reason for the settling and the coming of the noble *sayyid*s and eminent *shaykh*s to the country of Tūrān – from China and the Dasht-i Qïpchāq and Khwārazm to Mawarannahr and Chaghānīyān – and the Islamization of this country, and their genealogies, and something of the states and wondrous deeds of the noble saints."[5] The long account need not be presented in full; the text and translation given here reflect the sections most closely relevant to the narrative known from the work of Isḥāq Khwāja, which was in all likelihood not the direct source for the material incorporated in the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*.

The first *qawl* is focused on two figures who are mentioned, in Isḥāq Khwāja's work, in the discourse of Isḥāq Bāb, namely 'Abd al-Raḥmān b. Khālid b. Walīd, and Qutham b. al-'Abbās, and recounts their campaign of Islamization and its consequences, including an account of the son of Qutham, called Shāh Faẓl, who is assigned a lineage of ruling descendants similar to what is ascribed to 'Abd al-Raḥīm in the work of Isḥāq Khwāja. The account is clearly composite, but several elements at the beginning suggest its dependence, directly or (more likely) indirectly, upon a version of the narrative preserved in Isḥāq Khwāja's work (or the shared elements might suggest that Isḥāq Khwāja himself, or his source, had made use of traditions that circulated independently and were also tapped by 'Abd al-Raḥīm Ḥiṣārī): first, the clearly erroneous dating of their campaign to the Caliphate of Abū Bakr (in this work it is specifically dated to the

[4] *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, MS Tashkent, IVRUz No. 1459, ff. 265a-273b. The first *maqāla* (ff. 18b-64a) of the *Tuḥfat* covers Qamar al-Dīn Khān's paternal lineage through 'Ālim Shaykh; the second *maqāla* (ff. 64b-95a, 139a-181b) is devoted primarily to the paternal ancestors of Qamar al-Dīn Khān's mother, who were descendants of Khwāja Aḥrār (whose own ancestry and Sufi career is thus explored at length); and the third *maqāla* (ff. 181b-265a) traces his mother's maternal ancestors, who belonged to the lineage of Makhdūm-i A'ẓam.

[5] *dar dhikr-i sabab-i nuzūl va āmadan-i sādāt-i kirām va mashā'ikh-i 'iẓām ba-samt-i mamlakat-i tūrān az khiṭā va dasht-i qibchāq va khwārazm tā mā-warā'-al-nahr va chaghāniyān va islām-ābād namūdan-i īn mamlakat va ansāb-i īshānān va shama az aḥvālāt va kharq-i 'ādāt-i buzurgān-i 'alī-sha'n* (MS 1459, f. 265a).

year 11 A.H.); second, the number of troops they are said to have led (12,000, though in this work they are both Companions [*ṣaḥāba*] and Successors [*tābi'īn*], while in Isḥāq Khwāja's work they were Companions only); third, the 'target' countries listed ("Ūrganj, Farghāna, and Khujand," where "Ūzgand in Farghāna" is mentioned in Isḥāq Khwāja's work, suggesting that the less familiar Ūzgand was 'corrected' to Ūrganj, despite being quite out of place when combined with Farghāna and Khujand, in the later work); and fourth, the affirmation that the inhabitants there were all Christians (*tarsā*), mirroring the reference, in Isḥāq Khwāja's work, to these commanders' clash with the Christians.

The notable difference in this passage is the affirmation that 'Abd al-Raḥmān and Qutham were commanded by Abū Bakr "to subdue the country of the Turks" (*ma'mūr ba-taskhīr-i mamālik-i atrāk*) and the reference to two campaigns, the second of which resulted not merely in plunder and killing, as in the first, but in conversion, as some of the local people "placed the bond of submission upon their necks and the ring of faithfulness in their ears, and showed obedience; and a party was ennobled with the honor of [adopting] Islam."[6] However, mention here of the martyrdom of "most of the right wing" (*akthar az fawj-i yamīn*), after killing many of the infidels during the first *ghazāt*, may echo (and help to explain) the strange declaration, in the version from Isḥāq Khwāja's work, that some or all of the participants in this campaign were martyered "in the country of Yemen."

At this point, the author of the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* clearly drew upon other traditions not reflected in Isḥāq Khwāja's work, for a series of different accounts still focused on 'Abd al-Raḥmān and, especially, Qutham b. al-'Abbās. First we are told that 'Abd al-Raḥmān b. Khālid "was established on the throne of dominion in the land of Khiṭā and the Dasht-i Qïpchāq, and appointed each of the Companions to the governance of the protected countries, and became the helper of the people of God in the world, and the guide of those gone astray in the wastes of this country." The rest of the first *qawl* then deals with Qutham, first noting (as in tradition

[6] *va dīgarān-i sakana-yi ān diyār va bilād ribqa-yi inqiyād ba-gardan, va ḥalqa-yi i'tiqād ba-gūsh-i khūd-hā andākhta, sar-i ṭā'at ba-iṭā'at nihādand, va jam'ī ba-sharaf-i islām musharraf shodand* (MS 1459, f. 266a).

linked with the shrine of Safīd Bulān, in Farghāna, as mentioned in the commentary) that after the victories referred to above, Qutham returned to "the country of the Arabs," but then affirming that later, "according to the account of some historians," during the Caliphate of 'Alī, Qutham "honored the country of the Turks (*mulk-i atrāk*) by settling there, and engaged in holy warfare with the Christians (*dar jihād-i tarsāyān tavajjuh dāshta-and*); for 35 years, or by another account 25 years, he conducted holy warfare against the infidels."

At this point the account turns, evidently, to a different source, affirming that during the Caliphate of Abū Bakr, Qutham and two other figures, called "Muḥammad b. al-Khusravīya" and "Yaḥyā b. al-Rāshid Yatamī," were given permission to campaign in Chaghānīyān and along the Jayḥūn (Amu Daryā), leading "30,000 Arab and Persian troops, 400 Companions, and 1500 Successors;" this would appear to be an alternative to the account given already, since this effort too is described as having had two phases, with the first leading to the martyrdom of 10,000 Muslims, but the second resulting in "the conquest of the entire country of Tūrān" (*fatḥ-i tamām-i mulk-i tūrān*). Again signaling a composite account, the author specifies that this conquest was achieved only in the Caliphate of 'Alī; and then, finally, the account mentions the more famous locus of Qutham's activity, namely Samarqand, which, we are told, "in those days was known as Semizkent." Here as well the author follows multiple accounts. He first notes that after the conquest of Samarqand – which he has not yet described – Qutham "subdued all of Farghāna, and Chaghānīyān as far as Halghatū,[7] and Késh, and the valley of the 'Arïs as far as Pul-kand of Farīdūn, and Khīvaq and Khuttalān, and ennobled [them] with the honor of [adopting] Islam;" these conquests are dated through a phrase yielding the date 28 A.H. (648-9 C.E.).

Turning, evidently, to yet another tradition, the author names a series of participants in this campaign, including "Muḥammad-i 'Ubayda," identified as a grandson of the Caliph 'Uthmān, as well as "Abū'l-Fayż Baghdādī (!), and Marzubān b. Yaḥyā, who was the ninth ancestor of the

[7] This town of Chaghāniyān is mentioned in Timurid-era sources as the place where Mawlānā Ya'qūb Charkhī (a disciple of Bahā' al-Dīn Naqshband) settled in the early 15th century.

holy Imām-i A'ẓam Abū Ḥanīfa Kūfī, and Shaykh Abū'l-Qāsim Ḥalvā'ī, and Khwāja Muḥammad "Qul-huwa'llāh" (*sic*), and Khwāja Muḥammad Ḥammūyī known as Sang-rasān,[8] and Muḥammad Nashshāb [i.e., "arrow-maker"], known as 'the quiver-wearer,' and Muḥammad Bashārā,[9] and Muḥammad Ṭayyār known as Muḥammad-Parrān (both his epithets meaning "the flyer"),[10] and Muḥammad Ḥajarī known as Sang-līs ("the stone-licker"), and others, all of whom were Successors." These names most likely reflect the evocation of shrine traditions associated with them, as is clear in the case of Muḥammad Bashārā and Khwāja Muḥammad Sang-rasān.

The account then returns to Samarqand, and describes at length the fate of Qutham during the struggle for that city. First noting two "intense battles" that took place in the district (*tūmān*) of "Ishtirkhān"[11] of Samarqand, "which is known as Sāgharjī," made necessary because the local people, "having become Muslims twice, returned to the Christian religion (*dīn-i tarsā*)," the author turns to a third battle, in Samarqand, during which the local people – identified as "filthy infidels and the wicked and iniquitous Christians" – were instructed by a Jew to attack the Muslims on the day of the 'Īd-i Aḍḥā,

---

[8] His shrine near Samarqand is mentioned in the 19th-century *Samarīya* of Abū Ṭāhir Khwāja Samarqandī (ed. Īraj Afshār [Tehran: Intishārāt-i Farhang-i Īrān-zamīn, 1343/1964], pp. 37, 63-65.

[9] The name is spelled "Yasārā," but undoubtedly "Bashārā" is intended. A prominent shrine near Penjikent, in Tajikistan, is associated with the name of Muḥammad Bashārā, identified as a Companion of the Prophet; see, for instance, V. L. Voronina and K. S. Kriukov, "Mavzolei Mukhammeda Boshsharo," in *Drevnost' i srednevekov'e narodov Srednei Azii (Istoriia i kul'tura)* (Moscow: Nauka, 1978), pp. 58-68, and B. Brentjes, "Das Grabmal des Muḥammad Boššaro - ein Vorläufer timuridischer Baukunst," in *Ibn Ḫaldun und seine Zeit*, ed. D. Sturm (Halle: Martin-Luther Universität, 1983), pp. 17-23. The shrine is mentioned as that of "Muḥammad Bashār" (*sic*), a Successor of the Prophet, in the *Samarīya* (ed. Afshār, pp. 106-107).

[10] A shrine and neighborhood linked with "Muḥammad Parrān" are associated with Bukhārā; see O. A. Sukhareva, *Kvartal'naia obshchina pozdnefeodal'nogo goroda Bukhary (v sviazi s istoriei kvartalov)* (Moscow: Nauka, 1976), pp. 193-194, 315 (note 97), 316.

[11] The name is written as if it were the dynastic name "Ashtarkhān," but probably Ishtīkhān is meant.

when they would not abandon their prayers; "if, on that day and at that time of prayer, you attack the people of Islam, and if you carry out with force that which you have in your minds of depravity and oppression, then you may well be victorious, from this world to the next."[12] Thus instructed, "50,000 filthy, bloodthirsty Christians (*tarsā-yi murdār-i khūnkhwār*), just at the moment of prayer and joy, attacked the people of Islam, who were all left unawares, in their holiday and festival garb, engaged in prayer, and rushed to kill the people of the faith," resulting in the martyrdom of many, including Qutham, though regarding him the author notes variant traditions: some, he writes, affirm that Qutham was martyred then and there, while others insist that he disappeared "through the *miḥrāb*," or entered a pit to the east of Samarqand and disappeared from there.[13]

The author closes the first *qawl* of the fourth *maqāla* with a brief discussion of Qutham's son, Shāh Fażl; without further explanation, he writes that "the governance of Qāyil, which is the capital of the country of China (*Khiṭā*), was conferred upon Shāh Fażl b. Qutham." He ruled there for 40 years, "and so his children and descendants became numerous there;" then Qutham's seventh descendant in this lineage, called Shāh Ismā'īl, "came to Turkistān with the remains of his ancestors in the time of his excellency the Ṣāḥib-qirān Amīr Tīmūr Guregān, and settled there, because of the predominance of the infidels of China."[14] The author concludes by affirming that the prestige enjoyed by members of this lineage stemmed from their descent from Qutham.

The first *qawl* thus echoes a few key elements of the narrative found in the work of Isḥāq Khwāja, but adds extensive material clearly drawn from other sources and traditions; the same holds true for the second *qawl*, which begins

[12] The motif of infidels instructed by a spy or traitor (or Satan) to attack Muslims at prayer is common, and figures prominently in the *ghazavāt-nāmas* focused on the successors of Satūq Bughrā Khān circulated in Eastern Turkistān (see the preceding chapter, notes 68-69). A much elaborated account of the battle in Samarqand and the martyrdom of Qutham appears in the Persian *Qandīya* (ed. Afshār, pp. 23-30).

[13] MS 1459, f. 268a.

[14] *va shāh ismā'īl ke ḥażrat-i qutham jadd-i haftum-i īshān mīshavad dar 'ahd-i ḥażrat-i ṣāḥib-qirān amīr tīmūr guregān bā na'sh-i padarān dākhil-i turkistān shoda mutavaṭṭin gardīdand binābar ghalaba-yi kuffār-i khiṭā* (MS 1459, f. 268b).

promising an account of the *sayyid*s and 'Alids who campaigned "toward the Jayḥūn and the land of Turkistān," (*ba-samt-i jayḥūn va ṣawb-i turkistān*) for the sake of providing guidance to "the helpless people of the realm of Tūrān." In fact the account turns at once to the mother of "the holy Imām Muḥammad-i Ḥanafīya," who, it affirms, was a daughter of "the Qayṣar of Rūm." What follows is a series of alternative stories about how she came to be the wife of 'Alī, and why their son came to be referred to in terms of her name rather than that of 'Alī.[15] Though not directly paralleled by the narrative in the work of Isḥāq Khwāja, the account here is of some interest for culminating in the Prophet's affirmation of Muḥammad b. al-Ḥanafīya's Islamizing role:

> There is also a relation [that] at the time of the marriage of this chaste woman, his most sacred Prophetic eminence (may God bless him and give him peace) told the holy Commander of the Faithful ['Alī], "From this honored young woman a son will be born to you; he will ennoble the world, through the sword, with the honor of adopting Islam. You will make his name my name." And God most high knows best.[16]

After these explanations, the account turns to her son, affirming his responsibility for establishing Islam from Rūm to China and the Dasht-i Qïpchāq (the mention of Rūm perhaps reflecting an awareness of traditions linking Sayyid Baṭṭāl Ghāzī with Muḥammad b. al-Ḥanafīya, which are not, however, discussed until the third *qawl*); the rest of the second *qawl* is worth presenting in full:[17]

---

[15] MS 1459, f. 268a-b. The author first explains his appellation on the basis of three conditions his mother set for her adoption of Islam during 'Alī's campaigns in Rūm (that 'Alī marry her, that their son's name include a reference to her, and that her "tribe" be granted rule in their realm), then calls this account doubtful, and finally recounts another involving her capture and her marriage, on the Prophet's order, to 'Alī; this version ends by noting that "after adopting Islam she was called Ḥanīfa," thus explaining this element of the appellation of Muḥammad b. al-Ḥanafīya in terms of his mother's conversion to Islam and, thereby, to the primordial "Ḥanafī" faith of Ibrāhīm (with no mention of the Ḥanafī tribe of Arabia).

[16] MS 1459, f. 269b; see Text excerpt No. A1 (from the second *qawl*).

[17] MS 1459, ff. 269b-271a; see Text excerpt No. A1 (from the second *qawl*).

By all accounts, God (be He glorified and exalted) blessed ['Alī] with a son by that pure woman, and they gave him the blessed name Muḥammad-i Ḥanafīya; he was younger in age than Ḥasan and Ḥusayn (may God be well-pleased with them both), and was very valiant and zealous, and intent upon victory. And in the same way, the descendants of that noble Imām, in accordance with the meaning of [the *ḥadīth*] "Dominion comes by the sword," ennobled [countries] from the land of Rūm as far as the lands of China, and as far as the Dasht-i Qïpchāq, and others, with the honor of adopting Islam; and through conquest and advances and victories and triumphs, they subdued that well-developed country, and became masters of the banner and rule and the throne, through the command of that great King of the realm.

It is related that one of his devotees /f. 270a/ asked the holy Imām [Muḥammad-i] Ḥanafīya (may God be well-pleased with him), "During campaigns of holy warfare, his eminence the holy Commander of the Faithful 'Alī (may God most high be well-pleased with him) does not allow Ḥasan and Ḥusayn (may God be well pleased with them both) to be separated from him, while you hold forth the 'Alid banner in your sturdy hands;[18] why is this?" In response, he said, "The holy Ḥasan and Ḥusayn are the two blessed eyes of the Commander ['Alī]; and I am the hand of the Commander. The hand goes first, to keep the eyes protected. And another reason is that they are the two beloveds of the Prophet, and I am the son of 'Alī."

It is also related that the holy noble Imām, Imām Muḥammad-i Ḥanafīya, had two sons: one was Imām Aḥmad, and the other was Imām Maḥmūd. The 'Alid *sayyid*s of Rūm and Fārs and [those] among the Kurds[19] and others of those regions are among the descendants of Imām Maḥmūd b. Imām Muḥammad-i Ḥanafīya (may God be well-pleased with them both), as [is related] in the *Khāvar-nāma*.

[18] The text as written uses the third-person plural, as if to refer to Ḥasan and Ḥusayn; but the 'answer' makes the intent clear.

[19] The author uses the unusual plural *kurūd*.

It is also related that Isḥāq Bāb b. Imām Aḥmad b. Imām Muḥammad-i Ḥanafīya, who was with his paternal uncle, Imām Maḥmūd, was ordered to [undertake] the conquest of the realm of China and the Dasht-i Qïpchāq, with 40,000 troops from among the Arabs and the Turks of Rūm. Isḥāq Bāb was very strong and zealous. He had a battle-axe [that weighed] 12 standard *mann*s [*mann-i shar'ī*], a mace of 20 standard *mann*s, /f. 270b/ a helmet of 18 *mann*s, and a coat of mail [weighing] 30 *mann*s. He enjoyed 320 years of natural life: for 50 years, he journeyed, including several pilgrimages; for 120 years, he engaged in conquest, bringing all the realms of Turkistān, Khwārazm, the Dasht-i Qïpchāq, China, Mawarannahr, and the Jayḥūn under his control and dominion, and ruling them; and for 50 years he chose the life of a dervish, having relinquished rulership. All the 'Alid *sayyid*s of Tūrān are among the descendants of the holy Imām Aḥmad b. Imām Muḥammad-i Ḥanafīya (may God be well-pleased with them both); as for the Ḥasanī and Ḥusaynī *sayyid*s, as well as the Ṣiddīqī and Fārūqī *shaykh*s [i.e., those claiming descent from Abū Bakr and 'Umar] (may [God's] satisfaction be with them), some of them in those days, and some of them afterwards, participated in those campaigns of holy war and chose to establish themselves in that country. Most of the 'Alid *sayyid*s of the lands of China and the Dasht-i Qïpchāq and Khwārazm and all of Turkistān and Mawarannahr were [descended] from the two sons of the holy Imām Aḥmad, namely Isḥāq Bāb and Imām 'Abd al-Fattāḥ (may God be well-pleased with them both), and settled in those countries. A group of the notable Ḥasanī and Ḥusaynī *sayyid*s, and of the Ṣiddīqī and Fārūqī *khwāja*s, were spared from the wickedness of the oppressor Ḥajjāj, and some of them [were spared] after the beginning of the oppression of Hulāgū Khān, and by degrees, after the death of those [oppressors] /f. 271a/, they honored the land of Tūrān by settling there with their households. Thus [it is related] in the [book] *Khwārazmshāhī*. And some of them, also, during the rule of the Ṣāḥib-qirān Amīr Tīmūr Guregān, upon their petition and request, moved and chose to settle in that bountiful

> and peaceful abode. And a group among them was ordered to go to those parts for the sake of guiding the people of God, and they, with their households, became the adornment of that country. And God (may He be exalted) knows best.

The account, which concludes the second *qawl*, thus echoes elements of the Isḥāq Bāb narrative, and links Muḥammad b. al-Ḥanafīya and Isḥāq Bāb with prominent lineages of "Tūrān;" on the other hand, the account departs from the narrative found in Isḥāq Khwāja's work in some striking ways (beyond the explicit citation of other sources, that is).

First, the account includes 'folkloric' details about Isḥāq Bāb himself – his strength, his long life, the weight of his enormous weapons, accounts of his voyages and pilgrimages – that find no reflection in the narrative found in the work of Isḥāq Khwāja; this suggests that the author of the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* relied upon oral adaptations, or perhaps other written adaptations, of the narrative, into which these additions had been incorporated, rather than upon a copy of the work of Isḥāq Khwāja (in either redaction).

Second, the descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya are included among the "'Alid *sayyid*s" of Tūrān, and are implicitly credited with a more direct connection with that country's Islamization than in the case of the Ḥasanī and Ḥusaynī *sayyid*s; the text offers a quite general account of the history of both sorts of *sayyid*s, in a way that finds no parallel in the narrative found in the work of Isḥāq Khwāja. Mention of these other *sayyid*s, however, and of the lineages termed *khwāja*s that trace their descent to Abū Bakr and 'Umar, reflects trends in the conceptualization of these sacred lineages that would become dominant during the later 18th and 19th centuries.

Third, the account refers to an act of Isḥāq Bāb that implicitly serves as a model for a theme resumed in the third *qawl*, namely his abandonment of rulership to adopt the life of a dervish; nothing is said of this in the work of Isḥāq Khwāja, but as we will see, the notion that Isḥāq Bāb and/or his descendants, down to the immediate forebears of Aḥmad Yasavī maintained both rulership and dervish-hood hereditarily (though usually simultaneously, not sequentially) became a key feature of the hagiographical evocations of the Isḥāq Bāb narratives.

Fourth, and most striking, the account here posits exactly the same genealogical structure for the relationship among the Islamizers and the 'ancestors' of the Tūrānī *sayyid*s: it makes Isḥāq Bāb and his brother the ancestors of the *sayyid* groups, and makes Isḥāq Bāb and his paternal uncle the key figures in the campaigns of Islamization. But the account gives completely different names for the uncle and brother, as well as for the father of Isḥāq Bāb, and severely shortens the genealogical distance between Muḥammad b. al-Ḥanafīya and the Islamizing/ancestral generations. In the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, Muḥammad b. al-Ḥanafīya has two sons, Aḥmad and Maḥmūd; Aḥmad's two sons are Isḥāq Bāb and 'Abd al-Fattāḥ (the latter at least reminiscent of the tradition presented in the work of Isḥāq Khwāja), and the chief Islamizers are Isḥāq Bāb and his uncle Maḥmūd (the latter is, however, ascribed no prominent descendants).

The latter divergence might suggest that the author of the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* utilized quite different traditions about the genealogical legacy of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, and not the narrative known from the work of Isḥāq Khwāja (though it must be added that whatever additional material he might have utilized would not have thoroughly met the objections raised against this genealogy in the 14th-century *Kitāb bayān al-ad'iyā*: neither Aḥmad nor Maḥmūd is among the 14 sons of Muḥammad b. al-Ḥanafīya accepted there as legitimate). Nevertheless, the material in the third *qawl* suggests that, although he may have been more familiar with other established traditions about the offspring of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, and more inclined to trust them, he did have at hand a version of the genealogy, and narrative, derived ultimately from the work of Isḥāq Khwāja, since at one point in the third *qawl*, the author simply stops referring to the sons of Muḥammad b. al-Ḥanafīya he had mentioned earlier and instead turns to the genealogical picture known from Isḥāq Khwāja's work.

The third *qawl* begins signaling a discussion of the notables and saints of "Turkistān," but first turns away from the figures of interest here to note the descent of the famous "Khwāja 'Abd al-Ḥakīm Tirmidhī" (whose shrine was a famous landmark of Tirmidh) from one of the Islamizers mentioned earlier in connection with Qutham b. al-'Abbās' campaigns; indeed, Tirmidhī's descent is traced to the daughter of that other Islamizer, "Yaḥyā b. Rāshid Yatamī," who, we are told, was given in marriage to Qutham's son Shāh Faẓl. Then, however, the account turns to the lineage

of Aḥmad Yasavī, citing multiple accounts and beginning with a long series of epithets:[20]

> It is also recorded, among the natural and spiritual lineages of that guide of the notables of the Path, the *imām* of the voyagers to the Truth, the exemplar of the saints of the age, the Axis among spiritual axes of the era, the pride of the *silsila* of the Jahrīya, the epitome of the 'Alid house, the bringer of the people of God unto God, the one who unlocks the secrets of [the *ḥadīth qudsī*] "I have [a time] with God," who raises the banner of sincerity among the Turks, who produces wonders for the helpless of the edges of the earth, the circle-leader of the noble *khwāja*s, who shakes the chain (*silsila*) of this Path (*ṭarīq*), the leader of the troops of mystical love and passion, the central arena in the fields of truthfulness and boldness, the reviver of the firm religion of the Prophet, the beloved among the 'Alid *sayyid*s, attached to God, the guide to the mercy of God, the beloved son of Ibrāhīm the 'Alid (*riżavī*), the Sulṭān of *khwāja*s, /f. 272[a]/ Aḥmad Yasavī (may God hallow his soul), [that he was] the son of the holy Ibrāhīm Ata, the son of the holy Isḥāq Ata b. Sayyid Ismā'īl Ata b. 'Alī Muḥammad Ata b. Iftikhār Ata b. 'Alī Ata b. 'Umar Shaykh b. 'Uthmān Shaykh b. Ḥasan Shaykh b. Ismā'īl Shaykh b. Mūsā Shaykh b. Hārūn Shaykh b. Isḥāq Bāb b. Imām Aḥmad b. Imām Muḥammad-i Ḥanafīya b. the holy Commander of the Faithful 'Alī (may God most high ennoble his countenance, and may God's satisfaction be with them all).
>
> Also, the author of the treatise *Thamarat al-fu'ād* has recorded the natural lineage of that Helper of the age as follows: the holy Sulṭān Khwāja Aḥmad Yasavī b. Ibrāhīm Ata b. Maḥmūd Ata b. Iftikhār Shaykh b. Ḥasan Shaykh b. Ismā'īl Shaykh b. Mūsā Shaykh b. Mu'min Shaykh b. Hārūn Shaykh b. Isḥāq Bāb b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Qahhār b. 'Abd al-Sattār b. 'Abd al-Jalīl b. Imām 'Abd al-Fattāḥ b. Imām Muḥammad-i Ḥanafīya b. the Commander of the Faithful 'Alī (may God most high be well-pleased with him).

[20] MS 1459, ff. 271b-273b; see Text excerpt No. A2 (from the third *qawl*).

These lineages, we may note, differ precisely with regard to the identification of the sons of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, discussed above: the first account reflects the lineage for Yasavī implied in the second *qawl*, with Isḥāq Bāb's father identified as Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, while the second, cited from the otherwise unknown *Thamarat al-fu'ād*, presents a version much closer (though still different with regard to particular names) to the lineage given in the work of Isḥāq Khwāja. At this point, the account continues without interruption, as below; the author of the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* rearranges the genealogy once again, but in so doing offers the clearest evidence yet of his familiarity with the basic narrative presented in Isḥāq Khwāja's work:

> Also, let it not remain hidden that the holy Sulṭān of the Lovers, Khwāja Aḥmad Yasavī, and the 'Alid *khwāja*s of Tūrān, are among the descendants of the holy Imām Aḥmad b. Imām /f. 272[b]/ Muḥammad-i Ḥanafīya (may God be well-pleased with them both). According to the most correct account, three sons were born to Imām Aḥmad (may God be well-pleased with him): Imām Isḥāq, known as Isḥāq Bāb; Imām 'Abd al-Mannān; and Imām 'Abd al-Fattāḥ. Among the descendants of Imām 'Abd al-Mannān, through Imām Baṭṭāl Ghāzī, who was the son of 'Abd al-Mannān, [were some who were] commanded to rule Shām and Yemen;[21] they attained the rank of martyrdom in warfare with the Christians of Rūm, after much killing. After that, 'Abd al-Raḥmān, the father of Isḥāq Ata, who was among the descendants of Imām 'Abd al-Fattāḥ, was ruler of Shām, and died in Shām, [leaving] Isḥāq Bāb in rulership [in Shām], and his brother 'Abd al-Jalīl was ruler of Yemen. Imām 'Abd al-Raḥīm, the paternal uncle of Isḥāq Bāb, was the ruler of Shamātat and Shamākhī.[22] And the point of this is that the 'Alid *sayyid*s were at the same time possessors of the throne and the crown (*ṣāḥib-i takht-ū-tāj*) and possessors of

[21] The sentence is garbled, as is much of this account, where the author appears to be trying to reconcile diverse accounts.

[22] The first of these appears to be a nonsense word, perhaps corrupted from another (i.e., Shāmāt), on the model of Shamākhī (a well-known town of Shīrvān).

the [Sufi] cloak and cap (*ṣāḥib-i chanda*[23]*-vu-kulāh*), and served as rulers and sovereigns in both religion and worldly affairs.

Also, it is recorded thus about the titles of '*shaykh*' and '*ata*' as applied to this lineage: After the holy Isḥāq Bāb abandoned rulership, returned from the exalted Ka'ba, and built a mosque, in the form of the structure (*khāna*) of the Ka'ba, among the Qutlugh tribe of Sayrām, which they call the Wooden Mosque (*masjid-i chūba*), /f. 273[a]/, he engaged in the worship of God most high in that mosque for 50 years. When the voice saying "Return"[24] was heard from the heavenly realm and he journeyed to the enduring world – and his blessed grave is in the citadel of Ghārlïq in Sayrām, which he himself had built – afterwards, Hārūn Shaykh b. Isḥāq Bāb (may God hallow his soul) sat on the seat of shaykh-hood after his father. Until Ibrāhīm Shaykh, because of the abandonment of rulership and chiefdom, they became known as shaykhs, in shaykh-hood, and this title remained upon them. Ibrāhīm Shaykh left two sons: the holy Sulṭān Khwāja Aḥmad, and Ṣadr Khwāja. Their mother, according to one account, was the sister [or] cousin of the holy Shaykh 'Umar Bāghistānī; and some say [she was his] daughter. And God knows best. By all accounts, some have said [that] their mother was among the descendants of the great Trustworthy One [Abū Bakr] (may God be well-pleased with him), or [that] they were [born] from two mothers, in accordance with the discrepancies among the accounts. For this reason, the name of '*khwāja*-hood' is better for their offspring [than] 'descendants of the two shaykhs'[25] (may God most high be well-pleased with them both).

When the holy Ibrāhīm Shaykh [moved] from his native Sayrām, having abandoned the rulership of that place, and honored

[23] The word is clearly written as "*chanda*," but from the context the form intended must be "*janda*," a term of uncertain origin, explained in modern Uzbek dictionaries as a term for a dervish shirt or cloak, and paired there with *kulāh* (*janda-push*, i.e., "*janda*-wearer," is further explained as a term meaning "dervish").

[24] In this form, from Qur'ān LXXXIX.28, beginning "*irji'ī ilā rabbiki*" ("Return to your Lord"), alluding to his death.

[25] *be-īn sabab farzandān-i īshān-rā ism-i khwājagī beh būdan-i awlād-i shaykhayn.*

Turkistān by settling there with his children and dependants, Mūsā Khwāja, /f. 273b/ who was the chief of the tribe of Turkistān, together with his father, Sulaymān Khwāja Qarāchūqī – who was the ruler and shaykh of Turkistān, and was among the descendants of the two holy shaykhs, and met often with the holy [Khiżr] (peace be upon him) – along with the tribe of Turks of Yasī[26] and the notables of that place came out to meet the holy Shaykh [Ibrāhīm] and brought him into Yasī. Mūsā Khwāja was the intended successor (*ṣāḥib-sajjāda*) of his father; despite this, he became a disciple (*murīd*) of Ibrāhīm Shaykh. In the Turkic language, they call their master (*pīr*) "father" (*ata*); [so] in that place the holy Ibrāhīm Shaykh became known as Ibrāhīm Ata. And he [Mūsā Shaykh], despite his chiefdom of the tribe, and his dominion and sovereignty, undertook forty contemplative retreats (*chihil i'tikāf*)[27] with the holy Shaykh [Ibrāhīm] in Yasū; for this reason the titles "Ata" and "Khwāja" and "Shaykh" remained with this lineage (may God protect it until the Day of Resurrection).

One should also know [this] minor point, that Khādim Shaykh, who was mentioned in the sections of the first *maqāla* in the [spiritual] lineage of the [spiritual] ancestors of the holy 'Azīzān,[28] was according to one account the son of Ṣadr Shaykh b.

---

[26] The text reads, "*bā qawm-i atrāk-i y.sīrā va akābir-i anjā istiqbāl-i ḥażrat-i shaykh karda*," suggesting that the copyist (who typically writes the suffix *–rā* separately rather than joined to the preceding word) did not understand the significance of the place-name "Yasī;" the next time it is mentioned, he writes "*basī*," and the third time he writes "*y.sū*" (in this case, probably a back-formation based on the *nisba* "Yasavī").

[27] This is the reading, but it seems to be a misinterpretation of a phrase such as *i'tikāf-i arba'īn*, "a forty-day retreat" (the term *arba'īn* itself, and its Persian equivalent, *chilla* (← *chihil*), are used alone to refer to contemplative retreats).

[28] I.e., of 'Ālim Shaykh. Sources on the Yasavī lineage make it clear that Khādim Shaykh lived in the 15th century, and was thus clearly too late to have been either a son or grandson of Aḥmad Yasavī's brother. The account may reflect the conflation of Yasavī's brother with the figure called "Ṣadr Ata," who is a key link in the spiritual descent line of the Yasavīya leading to Khādim Shaykh (of course, the hagiographical figure of Ṣadr Ata may have developed on the basis of the genealogical figure of Ṣadr Khwāja).

Ibrāhīm Shaykh, whose mother was a descendant of Abū Bakr, or, according to another account, the grandson of Ṣadr Khwāja. And God knows best.

With this the third *qawl* ends; the fourth *qawl* turns to a relatively straightforward account of the Yasavī *silsila*, based on the presentation of the *Rashaḥāt* and the *Lamaḥāt* (the latter is directly cited).

The reflection of the narrative found in Isḥāq Khwāja's work is clear enough, but the author's treatment is noteworthy in several regards. To begin with, his effort to fit the 'new' tradition he was now recounting into the genealogical framework he had given, and preferred, previously (i.e., making Isḥāq Bāb a grandson of Muḥammad b. al-Ḥanafīya and a son of "Aḥmad") founders quickly, as he first echoes the narrative from Isḥāq Khwāja's work by inserting 'Abd al-Mannān and his son "Imām Baṭṭāl Ghāzī," but identifies 'Abd al-Mannān, Isḥāq Bāb, and (the previously mentioned) 'Abd al-Fattāḥ all as sons of "Aḥmad," and then suddenly refers to Isḥāq Bāb's father as "'Abd al-Raḥmān," to his uncle as "'Abd al-Raḥīm," and to his brother as "'Abd al-Jalīl;" we are now firmly within our original narrative's framework (though 'Abd al-Raḥīm Ḥiṣārī may signal some discomfort with the discrepancies by referring to 'Abd al-Raḥmān's son as "Isḥāq *Ata*" instead of "Isḥāq Bāb").

The joint status of members of the lineage as both rulers and shaykhs, moreover, hinted at in the mention, in the second *qawl*, of Isḥāq Bāb's abdication of rulership, is made explicit here, but the author goes further and links the two roles to the account of Isḥāq Bāb's ritual re-creation of the Ka'ba in Sayrām. This section includes specific echoes of the narrative from Isḥāq Khwāja's work, in the mention of the *masjid-i chūba* and above all in the garbling (suggesting a textual environment) of the name of the "fortress" near Sayrām, called here "Ghārlïq" (rather than "Qarghālïq").[29]

[29] It is not clear why the term "*ghārlïq*" ("marked by a cave") would be more recognizable or meaningful than "*qarghalïq*;" the origin of the name of the "Qutlugh" tribe of Sayrām introduced into this narrative is also not clear, though its appearance in the form "Qïlïch" in the work of Mīr Musayyab, reviewed below, suggests its connection with traditions about the lineage of 'Abd al-Raḥīm, which included the figure, in Sayrām, whose name as given in various manuscripts included an element read as "Qaplïgh" or "Qutlugh" or "Qïlïch."

The rest of the narrative is of less relevance here, dealing as it does with the subsequent genealogy of Aḥmad Yasavī, and the story of how Yasavī's father came to establish himself in Yasï; elements of this story are known from a number of other sources, and are of interest with regard to other traditions about Yasavī's early life, and about his genealogical legacies,[30] but for present purposes their importance lies in the interplay of rulership and shaykh-hood that figures in the account. In any case, the shift, from this genealogical prologue, to the career and Sufi legacy of Aḥmad Yasavī typifies the key interest of these hagiographical works, in contrast to the later genealogical adaptations of the Isḥāq Bāb narrative, in which natural descent is paramount.[31]

The *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* undoubtedly served as a source for the later echoes of the narrative, but its own sources, beyond those cited explicitly, remain difficult to judge. The author was clearly selective, and the clear but nevertheless somewhat sparse reflections of the narrative known from Isḥāq Khwāja's work could well have been drawn directly

[30] These include the element of his father's relationship with "Sulaymān Khwāja Qarāchūqī" (whose *nisba* reflects an older name of the Karatau mountains, north of Yasï, as well as the name of a village near this city) and his son Mūsā Khwāja, the element of his mother's relationship with Shaykh 'Umar Bāghistānī (a Sufi of Tashkent active in the late 13th century), and the element of his brother Ṣadr Khwāja; these elements (and still others) figure in the often conflicting familial lore associated with Aḥmad Yasavī (his mother's name and descent is given differently in various accounts, other traditions focus on his sister rather than a brother, and the "Qarāchūqī" lineage is known from independent genealogical lore as well; for a preliminary discussion of some of these conflicting elements, see DeWeese, "Politics of Sacred Lineages," esp. pp. 512-514). Only the figure of Yasavī's brother, Ṣadr Khwāja or Ṣadr Shaykh, can be even indirectly linked with a version of the narrative of Isḥāq Bāb from the work of Isḥāq Khwāja; he appears in the genealogy given for Yasavī, following the narrative, in the three copies of the untitled redaction (neither the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* nor the other hagiographical works containing echoes of the narrative mentions the sons or grandsons of Ṣadr Khwāja, linked with the "Ürüng-qūylāqī" lineage, named in those three copies and in the many *nasab-nāmas* reflecting this tradition).

[31] The contrast is perhaps more noteworthy in the case of the the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, insofar as it is indeed genealogical in its inspiration and conception; nevertheless, its sources were hagiographical works, above all the *Lamaḥāt*.

from the latter work. In favor of this is the appearance of the genealogy of Ismā'īl Ata, given later on in the fourth *qawl* (f. 284[a]) in a form quite close to that given in the supplementary text attached, after the genealogy of Aḥmad Yasavī, to the work of Isḥāq Khwāja.[32] On the other hand, it is possible that another intermediary source provided 'Abd al-Raḥīm Ḥiṣārī's access to these traditions; that intermediary source may be now lost, but if one was used in writing the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, it would push back the use of the narrative and genealogical material preserved in supplements to the work of Isḥāq Khwāja well before the early 18th century.

[32] *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, MS Tashkent, IVRUz-1 No. 1459, f. 284[a], given here in reverse order, from Muḥammad-i Ḥanafīya, for comparison with the lineage given in the work of Isḥāq Khwāja (using the version given in MS 252): Imām Muḥammad-i Ḥanafīya → Imām Aḥmad [inserted in the margin, no doubt to reconcile the lineage with that given from Muḥammad b. al-Ḥanafīya earlier in the work, in the context of the narrative] → Imām 'Abd al-Fattāḥ → 'Abd al-Jalīl Bāb → Ibrāhīm Ṣūfī → Isrāfīl Ṣūfī → 'Abd al-Jalīl Ṣūfī → Ismā'īl Ṣūfī → Ādīna Ṣūfī → Muḥammad Ṣūfī → Maḥmūd Ṣūfī → 'Alījān Ata → Söyündük Ata (*s.yūn.d.k*) → Küyündük Ata (*k.yūn.d.k*) → Ibrāhīm Ata → Ismā'īl Ata.

Work of Isḥāq Khwāja: Muḥammad b. al-Ḥanafīya → 'Abd al-Fattāḥ → 'Abd al-Jalīl → 'Abd al-Jabbār → 'Abd al-Qahhār → 'Abd al-Raḥīm → 'Abd al-Jalīl → Ibrāhīm Ṣūfī → Mīkā'īl Ṣūfī → Isrāfīl Ṣūfī → Ismā'īl Ṣūfī → Āyīna Ṣūfī → Muḥammad Ṣūfī → Maḥmūd Ṣūfī → Badr Atā → Balī Atā → Suyündük Atā → Kündük Atā → Ibrāhīm Atā → "Qażghirt-lïq Atām Ismā'īl Atā" (MS 252, f. 87[a]).

**Рукопись ИВРУз-1, № 1459, Туҳфат ал-ансāб-и ‘алавӣ, лл. 269б-273б**
**MS IVRUz-1, 1459, *Tuḥfat al-ansāb-i ‘alavī*, ff. 269b-273b**

A1

(قول دوم)

(269б) و نیز نقلست هنکام ازدواج این عفیفه جناب مقدس نبوی صلی الله علیه و سلم بحضرت امیر المؤمنین فرمودند که ازین صبیّه محترمه شمارا فرزندی خواهد شد که عالمی را بضرب تیغ بشرف اسلام مشرف خواهد کرد نام اورا نام من خواهید کذاشت و الله تعالی اعلم

بهر قول از ان مخدره فرزندی حق سبحانه و تعالی کرامت کرد نام مبارك ایشانرا محمد حنفیه کذاشتند از حضرت حسنین رضی الله عنهما در سنّ خورد بودند بسا شجاع و غیور منظور نظر علی مظفر و منصور چنانچه اولاد آن امام همام بمضمون الملك تحت السیف از ملك روم تا ممالك خطا و تا دشت قپچاق و غیره را بشرف اسلام مشرف کردانیده بفتح و فتوح و مظفر و منصور آن مملکت معمور را تسخیر کرده صاحب لوا و سلطنت و سریر بحکم آن مالك الملك کبیر کردیدند

نقل است که یکی از مخلصان (270[a]) حضرت امام حنفیه را رضی الله عنه پرسید که در غزوات جناب حضرت امیر المؤمنین علی رضی الله تعالی عنه حسنین رضی الله عنهما را از خود جدا نمی کنند و لوای علوی بر دست درست ایشان پیش میفرمایند وجه چه باشد در جواب فرمودند حضرات حسنین هر دو چشم مبارك امیرند و من دست امیرم دست پیش می باشد تا چشمان در محافظت باشند و وجه دوم آنکه اینها قرة العیون نبی و من فرزند علی

ایضاً نقلست حضرت امام همام امام محمد حنفیه رضی الله عنه را دو پسر است یکی امام احمد دوم امام محمود سادات علوی روم و فارس و کرود و غیره آنسمت از اولاد امام محمود بن امام محمد حنفیه اند رضی الله عنهما کذا فی خاورنامه

ایضاً نقل است که اسحاق باب بن امام احمد بن امام محمد حنفیه که با عم خود امام محمود بود با چهل هزار لشکر عرب و اتراك روم بفتح ملك خطا و دشت قپچاق مامور شده اند و اسحاق باب بسیار قوی و غیور بوده اند دوازده من شرعی تبرزین و بیست من شرعی کرز و هژده من (270[b]) خود و سی من زره

داشته اند سیصد و بیست سال طبیعی عمر دیده اند پنجاه سال سیاحت با چند حج کرده یکصد و بیست سال ملك کیری کرده تمام ملك ترکستان و خوارزم و دشت قپچاق و خطا و ماورالنهر (sic) و جیحون در تصرف و تسخیر آورده سلطنت رانده اند پنجاه سال سلطنت کذاشته درویشی اختیار کرده اند جمیح سادات علوی توران از اولاد حضرت امام احمد بن امام محمد حنفیه اند رضی الله عنهما و سادات حسنی و حسینی و مشایخ صدیقی و فاروقی علیهم الرضوان پاره در ان آوان و پاره بعد از ایشان در ان جهادات مرافقت کرده در ان ملك توطن اختیار کرده اند اکثر سادات علوی که از ملك خطا و دشت قپچاق و خوارزم و تمام ترکستان و ماورالنهر (sic) از دو فرزند حضرت امام احمد اعنی اسحاق باب و امام عبد الفتاح رضی الله عنهما منتشر شده در انممالك توطن نموده اند و جمعی از مشاهیر سادات حسنی و حسینی و خواجکان صدیقی و فاروقی از شر حجاج ظالم و پاره بعد مقدمه تظلم هلاکو خان که نجات یافته بودند به تدریج بعد مردن آنها (271[a]) نزول اجلال با متعلقان بآنسمت توران کردند کذا فی خوارزم شاهی و برخی ایضا در ایام سلطنت صاحبقران

امیر تیمور کرکان بدرخواست و التماس ایشانان عبور نمودند و توطن در آنملك سرا بانعمت بی زحمت اختیار کردند و جمعی برای هدایت خلق الله متوجه آنصوب و ممالك مامور کردیده با متعلقان زینت بخش آن بلاد کردیدند والله تعالی اعلم

A2

(قول سیوم)

(271[b]) ایضاً مرقوم است در میان نسبت صوری و معنوی آن پیشوای اکابر طریقت امام سالکان حقیقت مقتدای اولیای زمان قطب الاقطاب دوران فخر سلسله جهریه خلاصه آل علویه موصل اهل الله الی الله فاتح مفاتیح اسرار لی مع الله برافرازنده لوای مصادقت اتراك رافع آیات فروماندکان دامن خاك سر حلقه خواجکان عتیق سلسله جنبان این طریق سالار عساکر عشق و عشقبازی مضمار معارك صدق و جانبازی محیی دین متین نبوی نور دیده سادات علوی موصل الی الله هادی الی رحمت الله فرزند دلبند ابراهیم رضوی سلطان خواجها (272[a]) احمد یسوی قدس الله سره بن حضرت ابراهیم اتا بن حضرت اسحاق اتا بن سید اسماعیل اتا بن علی محمد اتا بن افتخار اتا بن علی اتا بن عمر

شیخ بن عثمان شیخ بن حسن شیخ بن اسماعیل شیخ بن موسی شیخ بن هارون شیخ بن اسحاق باب بن امام احمد بن امام محمد حنفیه بن حضرت امیر المؤمنین علی کرم الله تعالی وجهه و رضوان الله علیهم اجمعین

ایضاً نسب صوری آن غوث زمانرا صاحب رساله ثمرة الفواد چنین نوشته که حضرت سلطان خواجه احمد بن ابراهیم اتا بن محمود اتا بن افتخار شیخ بن حسن شیخ بن اسماعیل شیح بن موسی شیخ بن مومن شیخ بن هارون شیخ بن اسحاق باب بن عبد الرحمن بن عبد القهار بن عبد الستار بن عبدالجلیل بن امام عبد الفتاح بن امام احمد بن امام محمد حنفیه بن امیر المؤمنین علی رضی الله تعالی عنهم

ایضاً پوشیده نماند حضرت سلطان العاشقین خواجه احمد یسوی و خواجکان علوی توران از اولاد حضرت امام احمد بن امام ([6]272) محمد حنفیه اند رضی الله عنهما بقول اشهر از امام احمد رضی الله عنه سه پسر بعالم وجود آمده امام اسحاق مشهور باسحاق باب اند و امام عبد المنان و امام عبد الفتاح از اولاد امام

عبد المنان که از امام بطال غازی[1] که پسر عبد المنان است بسلطنت شام و یمن مامور بودند در جنك ترسایان روم بعد از قتل بسیار بدرجه شهادت رسیدند بعد از ان عبد الرحمن پدر اسحاق اتا که از اولاد امام عبد الفتاح است بادشاه شام بود و در شام وفات یافت اسحاق باب در سلطنت و برادر او عبد الجلیل بادشاه یمن بود و امام عبد الرحیم عم اسحاق باب بادشاه شماتت و شماخی بود ایراد این معنی برای آنست که سادات علوی هم صاحب تخت و تاج و هم صاحب چنده و کلاه بوده اند بادشاهی و سلطنت دین و دنیا کرده اند

ایضاً مرقوم است در خطاب شیخی و اتای باین خاندان بعد از ترك نمودن حضرت اسحاق باب بادشاهی را و مراجعت از کعبه معظمه در میان قوم قوتلغ سیرام بصورت خانه کعبه مسجدی بنا کردند آنرا مسجد جوبه کویند (273[a]) در ان مسجد پنجاه سال بعبادت حق تعالی مشغول بودند چون ندای ارجعی از عالم ملکوت شنیده سیر بعالم بقا نمود و مرقد مبارکش در قلعه غارلیق سیرام است که خود بنا کرده بودند بعد از ان هارون شیخ

[1] Написано/written غاری

بن اسحاق باب قدس الله سره بعد از پدر بر مسند شیخوخیت نشست تا ابراهیم شیخ بسبب ترك سلطنت و ریاست ملقب بشیخ شیخی شدند و این خطاب بر ایشانان ماند و از حضرت ابراهیم شیخ دو پسر ماند حضرت سلطان خواجه احمد و صدر خواجه و والده ایشان بقولی همشیره و بنی عم حضرت شیخ عمر باغستانی است و بعضی صبیه نیز کفته اند و الله اعلم بهر قول بعضی کفته اند والده ایشانان از اولاد صدیق اکبر بوده اند رضی الله عنه یا از دو والده بودند علی اختلاف الاقوال باین سبب فرزندان ایشانرا اسم خواجکی به بودن اولاد شیخین رضی الله تعالی عنهما شد

چون حضرت ابراهیم شیخ از سیرام وطن مالوف خود ترك سلطنت آنجا کرده با اولاد و متعلقان به ترکستان نزول اجلال آوردند موسی خواجه (273[6]) که رئیس قوم ترکستان بود با پدر خود سلیمان خواجه قراچوقی که پادشاه و شیخ ترکستان بود و از اولاد حضرات شیخین بود و با حضرت علیه السلام ملاقی اکثر می شد با قوم اتراك یسیرا و اکابر انجا استقبال حضرت شیخ کرده

داخل یسی[2] کردند و موسی خواجه برضای پدر صاحب سجاده بود با وجود این با ابراهیم شیخ مرید شد بزبان ترکی پیر[3] خودرا پدر میکفتند در انجا حضرت ابراهیم شیخ به ابراهیم اتا مشهور شدند و او با حضرت شیخ با وجود ریاست قوم و ملك داری و کامرانی چهل اعتکاف در یسو کذرانید از ین سبب خطابی[4] اتای و خواجکی وشیخی باین خاندان ماند حفظه الله الی یوم القیام

ایضاً شمه باید دانست که خادم شیخ که در اقوال مقاله اول در نسب اجداد حضرت عزیزان که ذکر یافت بقولی فرزند صدر شیخ بن ابراهیم شیخ که والده ایشان صدیقی بود بقولی نبیره صدر خواجه است و الله اعلم

[2] Написано/written بسی

[3] Написано/written پر

[4] Написано/written خطای

### B) Работа Мӣра Мусаййаба Буҳӑрӣ

Крупный агиографический компендиум, собранный между 1256/1840-41 г. и 1263/1846-47 г. неким Мӣром Мусаййабом Буҳӑрӣ, известным также как Мӣр Ҳӑн, сохранился в единственном списке в Санкт-Петербурге[1]. Он не имеет названия, однако содержит обширную информацию о множестве суфийских цепей Центральной Азии, собранную на базе широкого круга источников, включая многих недошедших до нас. Бо́льшая часть работы была фактически составлена шайҳом Мӣра Мусаййаба – Муҳаммадом Шарӣфом Ҳ$^{в}$ӑджа Буҳӑрӣ (ум. в 1261/1845 г.), видным религиозным судьей (*ḳāḍī*). Его отец ʻAṭā'уллӑх Ҳ$^{в}$ӑджа был выдающимся *шайҳ ал-ислӑмом* Буҳӑры в конце XVIII – начале XIX века. Суфийская принадлежность Муҳаммада Шарӣфа включала в себя наḳшбандийскую, кубравийскую и йасавийскую линии. Наличие этих линий в его *силсиле* дало основание для включения огромной массы агиографических, генеалогических и нарративных сведений в существующую версию работы, которая была отредактирована Мӣром Мусаййабом[2].

---

[1] Она хранится в собрании Восточного отдела Библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета, рукопись Or. 854. См. описание рукописи: *Тагирджанов А. Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела Библиотеки ЛГУ, т. 1: История, биографии, география. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1962, сс. 362-368, № 150. Тагирджанов присваивает работе «предварительное» название – «Китӑб-и маḳӑмӑт-и машӑ'иҳ». Работа Мӣра Мусаййаба Буҳӑрӣ также была отмечена В. А. Жуковским в его работе «Древности Закаспийскаго края. Развалины стараго Мерва». СПб., 1894 (Материалы по археологии России, № 16), с. 170, прим. 3. Жуковский дал этой работе название «Ҳулӑṣат аттавӑрӣҳ» на основе наличия этой фразы в рукописи перед собственно началом сочинения Мӣра Мусаййаба. Однако не существует никакого указания на то, что это название относится именно к компендиуму Мӣра Мусаййаба.

[2] Мӣр Мусаййаб признает, что раздел, посвященный Йасавӣйа, как и другие, был написан Муҳаммадом Шарӣфом. Однако, по его же признанию, им были сделаны дополнения, в том числе в части целых биографий некоторых праведников (см. процитированный текст: *Тагирджанов*, Описание, сс. 364-365, идентифицированы имя и отец его наставника). Очень трудно различать собственно его дополнения от «оригинального» текста его наставника, впрочем, вся работа четко несет на себе отпечаток работы Мӣра

Краткий отрывок, имеющий отношение в рассматриваемой здесь теме[3], находится в работе где-то в начале повествования о йасавийской традиции. Он не оставляет сомнения в том, что к этим материалам интерес был проявлен именно в связи с личностью Аḥмада Йасавӣ в качестве суфийского праведника. Отрывок представляет отголосок лишь финальной части рассказа, имеющегося в работе Исḥāḳа Ḵʷāджа, в том его месте, где Исḥāḳ Бāб возвращается в Сайрāм из Мекки (Ка'бы). Вместо рассказа об исламизации и священной войне данное повествование придает особое значение происхождению Аḥмада Йасавӣ и истории переезда отца Йасавӣ из Сайрāма в Йасӣ [как оно описано также в конце третьего параграфа (*каул*) из «Туḥфат ал-ансāб-и 'алавӣ»]:

> Пусть не останется скрытым, что биологическое происхождение (*насаб-и ṣӯрӣ*) праведного Султāна [Ḵʷāджа Аḥмада Йасавӣ] зафиксировано в «Ṣамарат ал-фу'āд» таким образом: Султāн Ḵʷāджа Аḥмад Йасавӣ ибн Ибрāхӣм Ата ибн Маḥмӯд Шайḵ ибн Ифтиḥāр Шайḵ ибн Ḥасан Шайḵ ибн Исмā'ӣл Шайḵ ибн Мӯсā Шайḵ ибн Хāрӯн Шайḵ ибн Исḥāḳ Бāб ибн 'Абд ар-Раḥмāн ибн 'Абд ал-Ḳаххāр ибн 'Абд ал-Джалӣл ибн Имāм 'Абд ал-Фаттāḥ ибн Имāм Аḥмад ибн праведный Имāм Муḥаммад-и Ḥанафӣйа ибн праведный 'Алӣ, да освятит его лик Аллāх!
>
> Однако в «Силсилат ал-ансāб» оно дано так: Ḵʷāджа Аḥмад ибн Ибрāхӣм Ата ибн Исḥāḳ Ата ибн Исмā'ӣл Ата ибн 'Алӣ Муḥаммад Ата ибн Ифтиḥāр Ата ибн 'Умар Шайḵ ибн 'Уṣмāн Шайḵ ибн Ḥасан Шайḵ ибн Исмā'ӣл Шайḵ ибн Мӯсā Шайḵ ибн Хāрӯн Шайḵ ибн Исḥāḳ Бāб и так далее до конца родословной.
>
> Его величество, наш праведный наставник написал в «Ṣамарат ал-фу'āд»: да не останется тайным, что титулы «султāн» и «ḵāн», употребленные в отношении 'алидских сайййидов, основаны на властвовании потомков Имāма Муḥаммад-и ал-Ḥанафӣйа, как это было заявлено в «Манāḳиб» имāмов. Однако титул «шайḵ» основывается на факте о том,

---

Мусайййаба. Таким образом, мы можем относиться к этой работе как к труду Мӣра Мусайййаба.

[3] Рукопись Or. 854, лл. 440[б]-441[а].

что его высочество Исḥāḳ Бāб ибн ʻАбд ар-Раḥмāн отказался от власти. После возвращения из почтеннейшей Каʻбы он обосновался среди племени Сайрāма «Ḳылыч», построил мечеть по образу Каʻбы, которую они называют «Бревенчатой Мечетью» (*масджид-и джӯба*). В той мечети он был занят молитвой Владыке Всевышнему в течение 50 лет по обычаю шайḥов (*бе-ṭарӣḳ-и машāʼиḥ*). Он был похоронен в цитадели «Ḳāрлыḳ», которую он сам построил. /л. 441ᵃ/ И после Исḥāḳа Бāба Хāрӯн Шайḥ, его сын, сел на место своего отца, пост шайḥства Сайрāма. По той причине к нему стали обращаться «шайḥ»; однако он также осуществлял правление той страной в качестве «султāна». И Ибрāхӣм Шайḥ, отец праведного Султāна [Ḫ$^{в}$āджа Аḥмада Йасавӣ], также осуществлял такую власть. Он переехал из Сайрāма в Туркистāн. В то время власть и шайḥство Туркистāна принадлежали Сулаймāну Ḫ$^{в}$āджа Ḳарāчӯḳӣ, который был *ḫ$^{в}$āджа* в среде потомков двух шайḥов (*шайḥайн*) (да будет доволен ими обоими Аллāх!), и собеседником Ḫ$^{в}$āджа Ḫидра (да будет ему мир!). Вместе со своим сыном, Мӯсā Ḫ$^{в}$āджа, который был главой того племени, и остальными знатными людьми (из) тюрков, он вышел встречать Ибрāхӣма Шайḥа, и с величайшим почетом они привели его в Йасӣ, который находится среди известных городов Туркистāна. И, несмотря на то что Мӯсā Ḫ$^{в}$āджа был намеченным преемником (*ṣāḥиб-и саджжāда*) [своего отца], по велению своего отца он стал учеником (*мурӣд*) Ибрāхӣма Шайḥа. Несмотря на свой статус главы, он провел 40 созерцательных уединений с этим шайḥом в Йасӣ. И все тюрки, следуя Мӯсā Ḫ$^{в}$āджа, стали учениками (*мурӣд*) шайḥа. По той причине он стал известен как Ибрāхӣм Ата, так как тюрки своих наставников (*пӣр*) называют «Ата», т. е. «отец». Статус «Ḫ$^{в}$āджа» однако основывается на родстве этой линии с потомками двух шайḥов (да будет доволен ими обоими Аллāх!), потому что в те дни они называли потомков двух шайḥов (да будет доволен ими обоими Аллāх!) «ḫ$^{в}$āджа». Однако Аллāх знает лучше, что есть правда!

Несколько элементов в рассказе непосредственно напоминают версию, имеющуюся в «Туḥфат ал-ансāб-и ʻалавӣ» (искаженное на-

звание «Ғārлық», обращение к «племени» «Қутлуғ» или «Қылыч» в Сайрāме, упоминание о 40 уединениях, внимание, проявленное к различным титулам и т. д.), однако неясно, были ли они взяты непосредственно из этой работы или из работ, действительно процитированных Мīром Мусаййабом. Приводя цитаты, включенные в это краткое повествование, возможно Мīр Мусаййаб учитывал непосредственно другие работы (особенно в отношении той работы, которая не названа в «Туҳфат ал-ансāб-и ʻалавī», если название «Силсилат ал-ансāб» на самом деле не относится к той работе). Хотя возможно, что он просто извлек материал из более ранней работы[4]. В любом случае, его версия также акцентирует внимание на взаимодействии властвования и шайҳства, на происхождении суфийской карьеры Аҳмада Йасавī.

[4] В приписывании «Ҫамарат ал-фу'āд» своему наставнику Мīр Мусайййаб может выдавать свою зависимость от более ранних работ. Название, интерпретируемое как хронограмма, дает 1262/1846 г., который действительно хорошо подходит ко времени жизни наставника Мīра Мусаййаба, однако «Туҳфат ал-ансāб-и ʻалавī», составленное более чем на столетие раньше, уже цитирует ту работу.

## B) The Work of Mīr Musayyab Bukhārī

A massive hagiographical compendium assembled between 1256/1840-41 and 1263/1846-47 by a certain Mīr Musayyab Bukhārī, known also as "Mīr Khān," survives in a single manuscript preserved in St. Petersburg;[1] it bears no special title, but contains extensive information on a host of Central Asian Sufi lineages, compiled on the basis of a wide range of sources, including many that are not known to have survived. Much of the work was in fact compiled by Mīr Musayyab's shaykh, Muḥammad Sharīf Khwāja Bukhārī (d. 1261/1845), a prominent *qāżī* whose father, 'Aṭā'ullāh Khwāja, was the eminent *shaykh al-islām* of Bukhārā in the late 18th and early 19th centuries; this Muḥammad Sharīf's Sufi affiliations included Naqshbandī, Kubravī, and Yasavī links, and tracing these lineages provided the rationale for compiling the mass of hagiographical, genealogical, and narrative lore found in the extant version of the work, as edited by Mīr Musayyab.[2]

The brief passage of interest here[3] appears near the beginning of the work's account of the Yasavī tradition, again leaving no doubt that the chief interest in the material was in connection with Aḥmad Yasavī as a Sufi saint. The passage echoes only the end of the narrative known from the work of Isḥāq

---

[1] It is preserved in the collection of the Oriental Department at St. Petersburg University, MS Or. 854; see the description of the manuscript in A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Vostochnogo otdela Biblioteki LGU*, t. I, Istoriia, biografii, geografiia (Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1962), pp. 362-368, No. 150. Tagirdzhanov assigns the work the "provisional" title *Kitāb-i maqāmāt-i mashā'ikh.* Mīr Musayyab Bukhārī's work was also noted by V. A. Zhukovskii in his *Drevnosti Zakaspiiskago kraia. Razvaliny starago Merva* (SPb., 1894; Materialy po arkheologii Rossii, No. 16), p. 170, n. 3; Zhukovskii assigned the work the title *Khulāṣat at-tavārīkh*, on the basis of this phrase's appearance in the manuscript before the actual work of Mīr Musayyab begins, but there is no indication that this title referred to Mīr Musayyab's compendium.

[2] Mīr Musayyab acknowledges that the section on the Yasavīya, as well as others, had been written by Muḥammad Sharīf, but affirms that he himself made additions, including whole biographies of certain saints (see the text cited in Tagirdzhanov, *Opisanie*, pp. 364-365, where his master's name and father are identified). It is rarely possible to distinguish his additions from the 'original' text of his master, however, and the entire work clearly bears the imprint of Mīr Musayyab's labors; we will thus refer to the work as that of Mīr Musayyab.

[3] MS Or. 854, ff. 440b-441a.

Khwāja, after Isḥāq Bāb's return to Sayrām from the Ka'ba; instead of the narrative of Islamization and holy war, this account emphasizes the lineage of Aḥmad Yasavī, and the story of the move of Yasavī's father from Sayrām to Yasï (as reflected also at the end of *qawl* 3 from the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*).

> Let it not remain hidden that the natural lineage (*nasab-i ṣūrī*) of the holy Sulṭān [Khwāja Aḥmad Yasavī] has been recorded thus in the *Thamarat al-fu'ād*: Sulṭān Khwāja Aḥmad Yasavī b. Ibrāhīm Ata b. Maḥmūd Shaykh b. Iftikhār Shaykh b. Ḥasan Shaykh b. Ismā'īl Shaykh b. Mūsā Shaykh b. Hārūn Shaykh b. Isḥāq Bāb b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Qahhār b. 'Abd al-Jalīl b. Imām 'Abd al-Fattāḥ b. Imām Aḥmad b. the holy Imām Muḥammad-i Ḥanafīya b. the holy 'Alī (may God ennoble his countenance).
>
> However, in the *Silsilat al-ansāb* it is given thus: Khwāja Aḥmad b. Ibrāhīm Ata b. Isḥāq Ata b. Ismā'īl Ata b. 'Alī Muḥammad Ata b. Iftikhār Ata b. 'Umar Shaykh b. 'Uthmān Shaykh b. Ḥasan Shaykh b. Ismā'īl Shaykh b. Mūsā Shaykh b. Hārūn Shaykh b. Isḥāq Bāb, down to the end of the lineage.
>
> His eminence, our holy master, has written in the *Thamarat al-fu'ād*, "Let it not be concealed that the titles of '*sulṭān*' and '*khān*' as applied to the 'Alid *sayyid*s are based upon the rulership of the descendants of Imām Muḥammad-i Ḥanafīya, as was stated in the *Manāqib* of the Imāms. But the title of '*shaykh*' is based on the fact that his eminence Isḥāq Bāb b. 'Abd al-Raḥmān abandoned rulership. After returning from the most honored Ka'ba, he dwelled among the Qïlïch tribe of Sayrām, and had a mosque built in the form of the building of the Ka'ba, which they call the Wooden Mosque (*masjid-i chūba*); in that mosque, he engaged in the worship of the exalted King for fifty years, after the fashion of the shaykhs (*be-ṭarīq-i mashā'ikh*). He was buried in the citadel of Ghārlïq, which he built. /f. 441a/ And after Isḥāq Bāb, Hārūn Shaykh, his son, sat, in his father's place, on the seat of the shaykh-hood of Sayrām. For that reason he came to be addressed as '*shaykh*;' but he also maintained governance in that realm, like a monarch. And Ibrāhīm Shaykh, the father of the holy Sulṭān [Khwāja Aḥmad Yasavī], also enjoyed this governance; he moved from Sayrām to Turkistān. At that time the rulership and shaykh-hood of Turkistān belonged to Sulaymān Khwāja Qarāchūqī, who was a *khwāja* from among the descendants of the two shaykhs

(*shaykhayn*) (may God be well-pleased with them both), and a companion of Khwāja Khiżr (peace be upon him). Together with his son, Mūsā Khwāja, who was the chief of that tribe, and other notables [of] the Turks, he came out to meet Ibrāhīm Shaykh, and with the utmost honor they brought him into Yasī, which is among the well-known towns of Turkistān. And although Mūsā Khwāja was the intended successor (*ṣāḥib-sajjāda*) [of his father], by order of his father he became a disciple (*murīd*) of Ibrāhīm Shaykh; and despite his status as chief, he conducted forty contemplative retreats with the Shaykh in Yasī, and all the Turks, in conformity with Mūsā Khwāja, became disciples of the Shaykh. For this reason, he became known as Ibrāhīm Ata, because the Turks call their master (*pīr*) 'Ata,' meaning 'father.' The status of *khwāja*, meanwhile, is based upon the relationship of this lineage to the descendants of the two holy shaykhs (*shaykhayn*) (may God be well-pleased with them both), because in those days, they called the descendants of the two shaykhs '*khwāja.*'" And God knows best what is correct.

Several elements in the account directly echo the version found in the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* (the garbled name "Ghārlïq," the reference to a "tribe," "Qutlugh" or "Qïlïch," in Sayrām, the mention of the 40 retreats, the attention to the various titles, etc.), but it is not clear whether they were drawn directly from this work or from the works actually cited by Mīr Musayyab. Given the citations included in this brief account, it is possible that Mīr Musayyab consulted the other works directly (especially in the case of the one that is not cited in the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, unless the name "*Silsilat al-ansāb*" in fact refers to that work); but he may simply have drawn the material from the earlier work.[4] In any case, his version shares with that work a focus on the interplay of rulership and shaykhhood, and on the origins of Aḥmad Yasavī's Sufi career.

[4] In evidently ascribing the *Thamarat al-fu'ād* to his own shaykh, Mīr Musayyab may betray his reliance on an earlier work; that title, interpreted as a chronogram, yields 1262/1846, which would indeed accord well with the lifetime of Mīr Musayyab's own master, but the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*, already, from more than a century earlier, cites that work.

**Рукопись СПбГУ № 854, Мӣр Мусайяаб Буҳӑрӣ, лл. 440[б]-441[а]**
**MS SPbGU 854, Mīr Musayyab Bukhārī, ff. 440[b]-441[a]**

مخفی نماند که نسب صوری حضرت سلطان را در ثمرة الفواد بدین ترتیب نوشته که سلطان خواجه احمد یسوی بن ابراهیم اتا بن محمود شیخ بن افتخار شیخ بن حسن شیخ بن اسماعیل شیخ بن موسی شیخ بن هارون شیخ بن اسحاق باب بن عبد الرحمن بن عبد القهار بن عبد الجلیل بن امام عبد الفتاح بن امام احمد بن حضرت امام محمد حنفیه بن حضرت علی کرم الله وجهه اما در سلسلة الانساب جنین آورده که خواجه احمد بن ابراهیم اتا بن اسحاق اتا بن اسماعیل اتا بن علی محمد اتا بن افتخار اتا بن عمر شیخ بن عثمان شیخ بن حسن شیخ بن اسماعیل شیخ بن موسی شیخ بن هارون شیخ بن اسحاق باب الی اخر النسبه و جناب حضرت مولای ما کفته[1] ثمرة الفؤاد در مکتوب خود نوشته اند ستیر مباد که خطاب سلطانی و خانی بسادات علوی بنابر سلطنت اولاد امام محمد حنفیه ست جنانچه در مناقب امامان کذشت اما خطاب شیخی[2] از ان ست که جناب اسحاق باب

---

[1] Неразборчиво/unclear کتبه

[2] Неразборчиво/unclear شیخوخیت

بن عبد الرحمن ترك پادشاهی نموده بعد از مراجعت از کعبه معظمه در میان قوم قیلیج سیرام مقام کرفته بصورت خانه کعبه مسجدی بنا فرموده اند که مسجد جوبه کویند و در ان مسجد بطریق مشایخ پنجاه سال بعبادت ملك متعال اشتغال نموده اند و در قلعه غارلیق که بنا کرده ایشان ست مدفونند (441[a]) و بعد از اسحاق باب هارون شیخ پسر ایشان بجای پدر بر مسند شیخوخیت سیرام نشسته اند اینچنین تا ابراهیم شیخ پدر حضرت سلطان متعاقبه پسر بجای پدر در مسند شیخوخیت سیرام نشسته آمده اند بنابر ان شیخی مخطاب کردیده اند اما سلطانوار در انملك حکومت نیز داشته اند و ابراهیم شیخ پدر حضرت سطان ازینحکومت نیز استسعاد نموده از سیرام بکوج بترکستان آمده اند و در انوقت پادشاهی و شیخی ترکستان بسلیمان خواجه قراجوقی بوده که خواجه از اولاد شیخین رضی الله عنهما و مصاحب خواجه خضر علیه السلام بوده اند و با موسی خواجه پسر خود که رئیس انقوم بوده و سایر اکابر و [sic] اتراك باستقبال ابراهیم شیخ برامده باعزاز تمام در یسی که از بلاد مشهوره ترکستان ست فروز [sic] آورده اند و با انکه موسی خواجه صاحب سجاده بوده

بامر پدر بابراهیم شیخ مرید شده و با وجود ریاست جهل اعتکاف با شیخ در یسی بر اورده و تمام اتراك بمتابعت موسی خواجه بشیخ مرید شده اند ازینجهت بابراهیم اتا معروف کشته اند جراکه اتراك پیر خودرا اتا می کویند یعنی پدر اما نسبت خواجکی بنابر انتساب اینخاندان ست باولاد حضرت شیخین رضی الله عنهما جرا که در ان ایام اولاد شیخین را خواجه می کفته اند و الله اعلم بالصواب

## C) Муҳаммад Шарӣф Буҳӑрӣ. Тавӑрӣҳ-и аулийӑ

Неизвестному составителю под именем «Муҳаммад Шарӣф» приписывается авторство еще одного крупного агиографического компендиума, созданного в Буҳӑре в XIX веке. Он назван просто «Тавӑрӣҳ-и аулийӑ» и сохранился в единственном списке в Санкт-Петербурге[1] (дата составления этой работы, 1282/1865-66 г., исключает идентификацию автора этой работы с Муҳаммадом Шарӣфом, наставником Мӣра Мусаййаба). Автор был хорошо знаком с широким кругом ранних агиографических работ и преданий. Поэтому кроме своего агиографического «охвата» центральноазиатских праведников и шайҳов, работа имеет более широкий интерес благодаря включению других популярных в Центральной Азии нарративов[2].

---

[1] Рукопись, состоящая из 606 листов, хранится в Санкт-Петербурге в Институте восточных рукописей Российской Академии наук, рукопись СПб ИВР С510, описана в: *Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии, вып. 2: Биографические сочинения. Москва: Изд-во Восточной литературы, 1961, сс. 160-162, № 207; ср. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии СССР (Краткий алфавитный каталог) / Изд. О. Ф. Акимушкин, В. В. Кушев и др. Москва: Наука, 1964, I (далее «Краткий алфавитный каталог»), с. 134, № 874; раннее описание той же самой рукописи, см. *Валидов А.* О собраниях рукописей в Бухарском ханстве (Отчет о командировке) // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества, 23 (1916), сс. 245-262 [сс. 260-261]). Рукопись является автографом и датируется 1282/1865-66 г. (л. 604$^{а}$, где также указаны имя автора и название работы).

[2] Это сочинение включает в себя рассказ об исламизации, сконцентрированный на личности Саййида Ата (лл. 419$^{а}$-429$^{а}$), повествование о так называемых «92 племенах» узбеков (лл. 391$^{б}$-392$^{б}$, с заголовком «Асӑмӣ-йи тоқсан ики ӯзбак йн-аст»). Важно отметить, что версия рассказа об исламизации в этом произведении, посвященная Саййиду Ата, находится за пределами «биографического» введения о Саййиде Ата (лл. 303$^{б}$-305$^{а}$), когда речь идет о йасавийской *силсиле*, в то время как рассказ об Аҳмаде Йасавӣ в этом разделе прерывается, чтобы поведать об Исҳӑқе Бӑбе. Представляет интерес также любопытная генеалогия, данная в тексте этого раздела. Это генеалогия Ҳӑджжӣ Ҳабӣбаллӑха, шайҳа Нақшбандӣйа-Муджаддидӣйа XVII в. (он прославился как основатель линии Муджаддидӣйа в Буҳӑре), явно восходящая к Муҳаммаду ибн ал-Ҳанафӣйа.

Раздел о шайḫах йасавийского круга в «Тавāрӣḫ-и аулийā» находится на лл. 286б-310б. Большая часть рассказа полностью основывается на сведениях «Ламаḥāт», за исключением рассматриваемого здесь рассказа. Он расположен в середине повествования об Аḥмаде Йасавӣ и в составе нескольких других коротких вставок[3]. Компилятивный характер рассказа об Аḥмаде Йасавӣ проявляется в порядке подачи материала: сначала идет его генеалогия, затем материал из «Рашаḥāт», потом рассматриваемый здесь рассказ, а затем следует ряд эпизодов, прерванных рассказами об учениках Йасавӣ. В самом рассказе (лл. 286б-289б) автор этого компендиума цитирует работу под названием «Рисāла-йи хафт-нāма» («Трактат семи писем»). Непонятно, что имеется в виду, и мы, к сожалению, не имеем никаких других прямых указаний на возможные источники, которые этот бухарский автор использовал. В любом случае, рассказ в этой работе по сравнению с рассмотренными выше рассказами из «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ» и работы Мӣра Мусаййаба намного ближе к рассказу, находящемуся в работе Исḥāḳа Ḫ$^{в}$āджа, и соответственно он дальше от фокуса тех работ, повествующих о генеалогии Аḥмада Йасавӣ в качестве вступления к его суфийской карьере. Несомненно, что его суфийская карьера была центральной для автора рассматриваемой работы, однако включение им в рассказ ‘Абд ал-Фаттāḥа получилось менее удачно, чем в более ранних работах.

Ḫ$^{в}$āджа Аḥмад Йасавӣ (да освятится его дух!):

Знай, что он был третьим преемником среди преемников Ḫ$^{в}$āджа Йӯсуфа Хамаданӣ. Тюрки называют его Ата Йасавӣ. В тюркском языке «Ата» означает отец. И они присоединяют его к [именам] тюркских шайḫов (*машā'иḫ-и турк*). Рождение Султāна Ḫ$^{в}$āджа Аḥмада Йасавӣ (имело место) в области Йасӣ. Это – городок среди городов Туркистāна, где сейчас находится его могила. /л. 287а/ Это – генеалогия (*насаб-нāма*) Ḫ$^{в}$āджа Аḥмада Йасавӣ (да будет ему милость Аллāха!): [он был] сыном Ибрāхӣма Ḫ$^{в}$āджа, сына Ифтиḫāра Ḫ$^{в}$āджа, сына ‘Умара Ḫ$^{в}$āджа,

[3] Компилятивный характер сочинения проявляется в повторении некоторых историй и глав (например, Бāбу Мāчӣну, ученику Аḥмада Йасавӣ, посвящена глава сразу же после первой части биографии Йасавӣ, лл. 290б-292а, затем другая на л. 297а-б, и еще одна на лл. 299б-300а).

сына ʻУсмāна ᵡᵛāджа, сына Ḫусайна ᵡᵛāджа, сына Исмāʻйла ᵡᵛāджа, сын Мӯсā ᵡᵛāджа, сына Хāрӯна ᵡᵛāджа, сына Шайḫа ᵡᵛāджа, сына Исḫāḳа ᵡᵛāджа, сына ʻАбд ар-Раḫмāна ᵡᵛāджа, сына ʻАбд ал-Ғаффāра ᵡᵛāджа, сына ʻАбд ал-Джаббāра ᵡᵛāджа, сына ʻАбд ал-Фаттāḫа, сына Имāма Муḫаммад-и Ḫанӣфа, сына праведного повелителя правоверных ʻАлӣ ибн Абӣ Ṭāлиба (да будет доволен ими всеми Аллāх!).

В этом месте начинается долгий промежуточный эпизод, еще более зависимый от рассказа из «Рашаḫāт», чем приведенный выше вступительный пассаж. За промежуточным эпизодом сразу следует рассматриваемый здесь рассказ, сопровождаемый новой цитатой (л. 287ᵇ):

И упомянуто в «Рисāла-йи хафт-нāма», что Имāм Муḫаммад-и Ḫанӣфа имел двоих сыновей, одного по имени ʻАбд ал-Маннāн, а другого по имени ʻАбд ал-Фаттāḫ (да будет им милость Аллāха!). Что касается ʻАбд ал-Маннāна ᵡᵛāджа, то у него был один сын, имя которого – Саййид Баṭṭāл Ғāзӣ. Он был очень воинственным, усердным и часто был занят в священной войне в Рӯме (*ғаза̄-йи рӯм*) и в тех краях он пал мучеником. Он не оставил потомства. Сорок фей-дев (*чихил парӣ дуḫтар*) загрузили его на быструю лощадь, по его завещанию (*васӣйат*) привезли и похоронили на востоке Арка Буḫāры. Сейчас [это место] хорошо известно как «Сорок Девушек» («Чихил Дуḫтарāн»), и люди посещают его и получают благословения от него.

ʻАбд ал-Маннāн[4] имел одного сына по имени ʻАбд ал-Джалӣл. Его сына /л. 288ᵃ/ звали ʻАбд ал-Джаббāр, а у него был сын по имени ʻАбд ал-Ḳаххāр. Он [имел] двух сыновей: ʻАбд ар-Раḫмāн и ʻАбд ар-Раḫӣм. Этот ʻАбд ар-Раḫӣм был правителем в области Шāм; у него было двое сыновей: Исḫāḳ Ата и ʻАбд ал-Джалӣл, последний был правителем в области Йемена. Когда прошло 155 лет с *хиджры* праведного Пророка (да благословит его Аллāх и да приветствует!), Исḫāḳ Ата вызвал тех двух доблестных воинов и сказал: «Мне кое-что пришло в голову. В прошедшие времена во время халифата

[4] Так в тексте; явно имеется в виду «ʻАбд ал-Фаттāḫ».

Абӯ Бакра Ṣиддӣқа ‘Абд ар-Раҳмӑн ибн Абӣ Бакр и Ҳӑлид ибн Валӣд привели 12 тысяч войск в области Фарғӑны и Ташкента, сразились с христианами и магами. Они убили много народу, и некоторые из мусульман стали мучениками. И во времена повелителя правоверных ‘Алӣ праведный Владыка доблестных воинов Қуṣам ибн ‘Аббӑс (да будет доволен им Аллӑх!), Муҳаммад ибн Джарӣр и Ҳ$^{в}$ӑджа Ка‘б ал-Аҳбӑр (sic) (да будет доволен им Аллӑх!) направились вместе с 30 тысячами сподвижников в стороны /л. 288[6]/ Фарғӑны, Шӑша и Исфӣджӑба[5] и повели священную войну. Из их среды великое множество стало мучениками, а Живой Владыка (Шӑх-и Зинда) был ранен и ушел в Самарқанд[6]. О братья, что если вы оба поможете, и мы поведем священную войну».

И эти трое мужчин вместе с 150 000 войск покинули область Шӑма и прибыли в Иṣфахӑн, оттуда они прибыли в Табрӣз, оттуда они прибыли в Мать городов – Балҳ; оттуда они прибыли в Буҳӑру и отправились в Самарқанд. В те времена было два правителя среди магов в области Фарғӑна. Они воевали три дня и ночи. Около 40 000 неверных было убито. Из числа мусульман 18 000 мусульман стали мучениками, и ислам был открыт в том месте. Исҳӑқ Ата отправился вместе с пятью мужчинами из числа преемников (*тӑби‘ӣн*) в сторону Шӑша. Среди этих пятерых был один, которого они называли Имӑм Қаффӑл Шӑшӣ, который является знаменитым. /л. 289[а]/ Он стал правителем в Шӑше, и был занят науками о мудрости (*‘улӯм-и ҳикмат*) на протяжении 55 лет.

Что касается ‘Абд ар-Раҳӣма Ҳ$^{в}$ӑджа, то он 30 лет осуществлял правление в Кӑшғаре. От него родился Қылыч Қарӑ Ҳӑн; его сыном был Манṣӯр Ҳӑн; его сыном был Арслӑн Ҳӑн; его сыном был Исмӑ‘ӣл Ҳӑн; его сыном был Аҳмад Ҳӑн; его сыном был Ӑқ Арслӑн Ҳӑн; его сыном был Кӧк Арслӑн; его сыном был Санджар Ҳӑн; его сыном был Бек Ҳӑн; его сын был назван ‘Абд ал-Ҳӑлиқ; его сыном был Ҳасан Ҳӑн; его сыном был Бӣлгӓ Ҳӑн, который обитал в стране Ӯтрӑр. В то

[5] Читается как «истиджбӑб».

[6] Читается как «ṣамарқанд».

время Муḥаммад Султāн прибыл со стороны Ḫ$^{в}$āразма[7] и убил его (Бӣлгä Ḫāна).

Что касается Исḥāḳ Ата, то он был правителем в Сайрāме. Одним из тех пятерых мужчин [среди преемников] был ‘Абд ал-‘Азӣз, знаменосец Исḥāḳа Ата. Он пал мучеником в бою с неверными в области Сайрāм. Третий среди них – Чынāрлыḳ Шайḫ – обитал в Сайрāме[8] и 45 лет /л. 289$^{б}$/ – обучал наукам.

Потом, когда ислам был распространен, Исḥāḳ Ата уехал для посещения Ка‘бы. После того как вернулся, он построил мечеть в Сайрāме. Они говорят, что расходы на ту мечеть составили 5000 золотых [монет]. И Исḥāḳ Ата прожил 125 лет. Он 90 лет был собеседником Ḫидра (да будет ему мир!), 35 лет вел священную войну против неверных. После того как ислам был распространен, он отказался от власти и стал дервишом. Его сыном был Хāрӯн Шайḫ; и его сыном был Мӯсā Шайḫ; его сыном был Исмā‘ӣл Шайḫ; и т. д. вплоть до Ḫ$^{в}$āджа Аḥмада Йасавӣ.

Ṣадр, и Ḫайдар Ḫ$^{в}$āджа, и ‘Абд ал-Малик Шайḫ были его сыновьями. Однако мой Султāн Ḫ$^{в}$āджа Аḥмад, после 63 лет, в соответствии с *Сунной*, обитал под землей...

Затем рассказ переходит, как было выше отмечено, к различным историям о суфийской карьере Аḥмада Йасавӣ; позже (л. 292$^{б}$), составитель дает еще одну генеалогию для «моего Султāна» Аḥмада Йасавӣ ← Ибрāхӣм Шайḫ ← Маḥмӯд Шайḫ ← Ифтиḫāр Шайḫ ← ‘Умар Шайḫ ← ‘Уṣмāн Шайḫ ← Ḫасан Шайḫ ← Исмā‘ӣл Шайḫ ← Мӯсā Шайḫ ← Йӯнус Шайḫ ← Хāрӯн Шайḫ ← Исḥāḳ Шайḫ ← ‘Абд ар-Раḥмāн Шайḫ ← ‘Абд ал-Фаттāḥ Шайḫ ← ‘Абд ал-Джаббāр ← ‘Абд ал-Ḫāлиḳ ← *ал-имāм ал-муḥаддиṣӣн* Муḥаммад-и Ḫанафӣйа ← Амӣр ал-Му’мӣн (так!) ‘Алӣ, да будет доволен ими всеми Аллāх!

Эта версия представляет собой персидский перевод рассказа, известного из работы Исḥāḳа Ḫ$^{в}$āджа, вне зависимости от того, является ли зависимость прямой. Некоторое сокращение имеет место (и в некоторых случаях кажется, что имена и их контексты были просто

[7] Написано «*ḫāразм*».

[8] Написано «*с.й.р.м*».

удалены как бессмысленные), но повсюду рассказ намного ближе к знакомой нам версии, чем те повествования, что мы встречаем в «Туḥфат ал-ансāб-и ʻалавӣ» или работе Мӣра Мусаййаба. Однако поход ʻАбд ал-Джалӣла в долину среднего течения и низовья Сырдарьи полностью опущен, а рассказ об ʻАбд ар-Раḥӣме и его преемников в Кāшґаре (Ṭарāзе и др.) значительно сокращен; повествование о линии ʻАбд ар-Раḥӣма на самом деле весьма отличается от любой другой зафиксированной версии этой генеалогии (в версиях работы Исḥāḳа Ḫʷāджа, или в «Китāб байāн ал-ад‘ийā», конец XIV в., или в «*насаб-нāма*», изданных в томе 2 настоящего исследования). Это означает, что прямым источником версии не была непосредственно сама работа Исḥāḳа Ḫʷāджа, а пока неидентифицированная версия генеалогических адаптаций XIX–XX вв. (которая уже была зафиксирована и циркулировала ко времени составления «Тавāрӣḫ-и аулийā»), но здесь снова стоит подчеркнуть, что этот материал, даже извлеченный явно из генеалогического контекста, был процитирован здесь в духе агиографической репрезентации Аḥмада Йасавӣ (знакомство автора с йасавийскими агиографическими традициями видно по его обращению к Исḥāḳу Бāбу как «Исḥāḳ Ата»).

Наконец, главные изменения в рассказе связаны с творчеством автора, действовавшего в Буḫāре. Главное дополнение, кажется, сделано с целью «исправить» впечатление, производимое основным рассказом, исследованным ранее, а именно, что деятельность Саййида Баṭṭāла Ġāзӣ отнесена по территории далеко на запад от Центральной Азии, где он воевал против христиан Рӯма: автор, подтверждая, что он пал мучеником в тех местах (элемент, не упомянутый в самой ранней версии работы Исḥāḳа Ḫʷāджа), объясняет, что тело Саййида Баṭṭāла было загружено на лошадь «40 феямидевами» и привезено для захоронения в местность, находящуюся к востоку от цитадели Буḫāры, где теперь расположено святое место, известное как «Чихил Дуḫтарāн»[9]. Менее существенными являются изменения и дополнения, сделанные в контексте речи Исḥāḳа Бāба, в которой он ссылается на более ранние попытки исламизации. Здесь автор слегка меняет имя воина, прибывшего в Централь-

[9] Об этом месте рядом с Арком, которое также дало свое имя округе Буḫāры, см. *Сухарева*, Квартальная община, сс. 150, 228, 315 (прим. 97), 316-317.

ную Азию вместе с самим Ха̄лидом ибн Валӣдом во время (а не «после») халифата Абӯ Бакра, превращая его в ʻАбд ар-Раḥма̄на, сына Абӯ Бакра. Кажется, что нет ничего особенного буха̄рского в этом изменении, однако прибавление Каʻб ал-Аḥба̄ра к Кусаму ибн ʻАббасу и «Муḥаммаду Джарӣру» свидетельствует опять же о сознательном усилии, предпринятом для вызова ассоциации с миром святых мест Буха̄ры[10].

[10] Святое место, недалеко от Буха̄ры, до сих пор приписывается Каʻб ал-Аḥба̄р. Автор XV в. путеводителя по святым местам Буха̄ры «Та̄рӣх-и Муллаза̄да», известный как «Муʻӣн ал-фуқара̄», утверждал, что ни один из сподвижников и преемников не был похоронен в городе, несмотря на утверждения простых людей Буха̄ры (см. Та̄рӣх-и Муллаза̄да, дар зикр-и маза̄ра̄т-и Буха̄ра̄ / изд. Аḥмад Гулчӣн-и Маʻа̄нӣ. Тегеран: Китабха̄на-йи Ибн Сӣна̄, 1339/1960], с. 16.

## C) Muḥammad Sharīf Bukhārī, *Tavārīkh-i awliyā*

A certain "Muḥammad Sharīf" is ascribed the authorship of another large hagiographical compendium from 19th-century Bukhārā, entitled simply *Tavārīkh-i awliyā*, which likewise survives in a single manuscript preserved in St. Petersburg[1] (the date of this work's compilation, 1282/1865-66, precludes the identification of this work's author with the Muḥammad Sharīf who was Mīr Musayyab's master); the author was clearly familiar with a wide range of earlier hagiographical works and traditions, and the work is thus of broader interest, beyond its hagiographical 'coverage' of Central Asian saints and shaykhs, for its incorporation of other examples of narrative lore popular in Central Asia.[2]

The section on shaykhs of the Yasavī *silsila* appears in the *Tavārīkh-i awliyā* on ff. 286b-310b; much of the account appears to be based wholly on the *Lamaḥāt*, except for the narrative of interest here, in the midst of

---

[1] The manuscript, which runs to 606 folios, is preserved in St. Petersburg at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, MS SPIVR C510, described in N. D. Miklukho-Maklai, *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta narodov Azii*, vyp. 2: *Biograficheskie sochineniia* (Moscow: Izd-vo Vostochnoi literatury, 1961), pp. 160-162, No. 207; cf. *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)*, ed. O. F. Akimushkin, V. V. Kushev, *et al.* (Moscow: Nauka, 1964), I (hereafter "*Kr. alf. kat*"), p. 134, No. 874; and the earlier description of the same manuscript in A. Validov, "O sobraniiakh rukopisei v Bukharskom khanstve (Otchet o komandirovke)," *Zapiski vostochnogo otdeleniia Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obshestva*, 23 (1916), pp. 245-262 [pp. 260-261]). The manuscript is the author's autograph, and bears the date 1282/1865-66 (f. 604a, noting also the author's name and the work's title).

[2] This includes a narrative of Islamization focused on the figure of Sayyid Ata (ff. 419a-429a), and an account of the so-called "92 tribes" of the Uzbeks (ff. 391b-392b, with the heading, "*asāmī-yi toqsan iki ūzbak īn-ast*"); it is perhaps noteworthy that this work's version of the narrative of Islamization focused on Sayyid Ata appears outside the framework of Sayyid Ata's 'biographical' entry (ff. 303b-305a), in the work's coverage of the Yasavī *silsila*, while the account of Aḥmad Yasavī in that section is interrupted to give the narrative focused on Isḥāq Bāb. Of interest also is the curious genealogy, also traced back, evidently, to Muḥammad b. al-Ḥanafīya, of the 17th-century Naqshbandī-Mujaddidī shaykh Ḥājjī Ḥabībullāh (famed as the originator of the Mujaddidī lineage in Bukhārā), also given in the text section.

the account of Aḥmad Yasavī, and a few other brief interpolations.[3] The compilative character of the account of Aḥmad Yasavī is evident from the sequence: first comes his genealogy, then the *Rashaḥāt*'s material, then the narrative of interest here, and then a series of anecdotes, interrupted by accounts of Yasavī's disciples. For the narrative itself (ff. 286b-289b), the author of this work cites a work he refers to as the '*Risāla-yi haft-nāma*,' i.e., a "treatise of seven letters;" it is not clear what this refers to, and we unfortunately have no other direct evidence on the sources this Bukharan author might have utilized. In any case, the account from this work, compared with the accounts reviewed above from the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* and the work of Mīr Musayyab, is much closer to the narrative found in the work of Isḥāq Khwāja, and correspondingly more distant from those works' focus on the genealogy of Aḥmad Yasavī as a lead-in to his Sufi career; there is no question that his Sufi career was central to the author of this work, but his incorporation of the narrative is simply less smooth than in those earlier works.

> Khwāja Aḥmad Yasavī (hallowed be his spirit):
>
> Know that he was the third successor among the successors of Khwāja Yūsuf Hamadānī. The Turks call him Ata Yasavī; in Turkic 'Ata' means 'father,' and they attach this to the [names of] the Turkic shaykhs (*mashā'ikh-i turk*). The birth of Sulṭān Khwāja Aḥmad Yasavī was in the region of Yasī; it is a town among the cities of Turkistān, where now is his grave. /f. 287a/ This is the genealogy (*nasab-nāma*) of Khwāja Aḥmad Yasavī (God's mercy upon him): [he was] the son of Ibrāhīm Khwāja, the son of Iftikhār Khwāja, the son of 'Umar Khwāja, the son of 'Uthmān Khwāja, the son of Ḥusayn Khwāja, the son of Ismā'īl Khwāja, the son of Mūsā Khwāja, the son of Hārūn Khwāja, the son of Shaykh Khwāja, the son of Isḥāq Khwāja, the son of 'Abd al-Raḥmān Khwāja, the son of 'Abd al-Ghaffār Khwāja, the son of 'Abd al-Jabbār Khwāja, the son of 'Abd al-Fattāḥ, the son of Imām Muḥammad-i Ḥanīfa, the son of the holy Commander of the Faithful 'Alī b. Abī Ṭālib (may God be well pleased with them all).

[3] The compilative character of the work is indicated by the repetition of some stories and of some entries (e.g., Bāb Māchīn, a disciple of Aḥmad Yasavī, is assigned an entry immediately after the first part of Yasavī's biography, ff. 290b-292a, another at ff. 297a-b, and yet another at ff. 299b-300a).

At this point comes a long interlude even more directly dependent upon the account from the *Rashaḥāt* than the introductory passage cited above; following the interlude, the narrative of interest appears at once, with a new citation (f. 287b):

> And it is mentioned in the *Risāla-yi haft-nāma* that Imām Muḥammad-i Ḥanīfa had two sons, one named ʿAbd al-Mannān, the other ʿAbd al-Fattāḥ (God's mercy upon them). Now ʿAbd al-Mannān Khwāja had a son named Sayyid Baṭṭāl Ghāzī; he was very warlike and zealous, and often engaged in holy warfare in Rūm (*ghazā-yi rūm*), and in those parts as well he attained the rank of martyr. He left no progeny. Forty fairy-girls (*chihil parī dukhtar*) loaded him on a swift horse and by his instructions (*vaṣīyat*) took him and buried him to the east of the Ark of Bukhārā; today [the site] is well-known as 'The Forty Maidens' (*Chihil Dukhtarān*), and people visit it and derive blessings from it.
>
> ʿAbd al-Mannān[4] had a son named ʿAbd al-Jalīl; his son /f. 288a/ was named ʿAbd al-Jabbār, and he [had] a son named ʿAbd al-Qahhār. He [had] two sons; one was ʿAbd al-Raḥmān, and one was ʿAbd al-Raḥīm. This ʿAbd al-Raḥīm was the ruler in the region of Shām; he had two sons, Isḥāq Ata and the other named ʿAbd al-Jalīl, who were rulers in the region of Yemen. When 155 years had passed since the *hijra* of the holy Prophet (may God bless him and give him peace), Isḥāq Ata summoned the two valiant warriors and said, "Some counsel has come into my mind. In past times, during the Caliphate of Abū Bakr the Trustworthy, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr and Khālid b. Walīd took 12,000 troops and fought with the Christians and Magians in the regions of Farghāna and Tashkent; they killed many people, and several among the Muslims were martyred. And in the time of the Commander of the Faithful ʿAlī, the holy King of the valiant Youths, Qutham b. ʿAbbās (may God be pleased with him), Muḥammad b. Jarīr, and Khwāja Kaʿb al-Akhbār (*sic*) (may God be pleased with him) went together with 30,000 Companions toward /f. 288b/ Farghāna and Shāsh and Isfījāb[5] and conducted holy warfare; among them a great many were martyred, and the Living King

[4] Thus in the text; "'Abd al-Fattāḥ" is clearly intended.

[5] Spelled *istijbāb*.

(Shāh-i Zinda) was wounded and went to Samarqand.[6] Brothers, how would it be if you both would assist so that we might go and conduct holy warfare?"

And these three men together with 150,000 troops left the region of Shām and came to Iṣfahān, and from there they came to Tabrīz, and from there they came to the Mother of Cities, Balkh; from there they came to Bukhārā, and went on to Samarqand. At that time there were two rulers among the Magians in the region of Farghāna; they fought for three days and nights. Nearly 40,000 infidels were killed; of the Muslims, 18,000 Muslims were martyred. Islam was spread. Isḥāq Ata set off with five men from among the Successors (*tābi'īn*) in the direction of Shāsh. Among those five men was one they called Imām Qaffāl Shāshī, who is well-known; /f. 289a/ he became governor in Shāsh. He occupied himself with the sciences of wisdom (*'ulūm-i ḥikmat*) for 55 years.

But 'Abd al-Raḥīm Khwāja served as ruler for 30 years in Kāshghar. From him came Qïlïch Qarā Khān; his son was Manṣūr Khān; his son was Arslān Khān; his son was Ismā'īl Khān; his son was Aḥmad Khān; his son was Āq Arslān Khān; his son was Kök Arslān; his son was Sanjar Khān; his son was Bék Khān; his son was named 'Abd al-Khāliq; his son was Ḥasan Khān; his son was Bïlgä Khān, who dwelled in the country of Ūtrār. At that time Muḥammad Sulṭān came from the direction of Khwārazm[7] and martyred him [i.e., Bïlgä Khān].

But Isḥāq Ata was ruler in Sayrām. One of those five men [among the Successors] was 'Abd al-'Azīz, who was the Standard-Bearer (*'alam-dār*) of Isḥāq Ata; he was martyred in battle with the infidels in the region of Sayram.[8] The third among them was named Chinārlïq Shaykh; he resided in Sayram, and for 45 years /f. 289b/ taught the sciences.

Afterwards, when Islam was spread, Isḥāq Ata went to visit the Ka'ba; after he came back, he built a mosque in Sayram. They say the cost of that mosque was 5000 gold [pieces]. And Isḥāq Ata lived for 125 years; for 90 years he associated with Khiżr (peace

[6] Spelled *thamarqand.*

[7] Spelled *khārazm.*

[8] Spelled *s.y.r.m.*

be upon him), and for 35 years he conducted holy warfare against the infidels. After Islam was spread, he abandoned rulership and [engaged] in the life of a dervish. His son was Hārūn Shaykh; his son was Mūsā Shaykh; his son was Ismā'īl Shaykh; and so forth, down to Khwāja Aḥmad Yasavī.

Ṣadr, and Ḥaydar Khwāja, and 'Abd al-Malik Shaykh were his sons. But my Sulṭān Khwāja Aḥmad, after 63 years, in accordance with the *sunnat*, dwelled beneath the earth . . .

The account then turns, as noted, to various anecdotes about the Sufi career of Aḥmad Yasavī; later on (f. 292b), the compiler gives yet another genealogy for "my Sulṭān" Aḥmad Yasavī ← Ibrāhīm Shaykh ← Maḥmūd Shaykh ← Iftikhār Shaykh ← 'Umar Shaykh ← 'Uthmān Shaykh ← Ḥasan Shaykh ← Ismā'īl Shaykh ← Mūsā Shaykh ← Yūnus Shaykh ← Hārūn Shaykh ← Isḥāq Shaykh ← 'Abd al-Raḥmān Shaykh ← 'Abd al-Fattāḥ Shaykh ← 'Abd al-Jabbār ← 'Abd al-Khāliq ← *al-imām al-muḥaddithīn* Muḥammad-i Ḥanafīya ← Amīr al-Mu'mīn (*sic*) 'Alī.

The version here, clearly, is essentially a Persian translation of the narrative known from the work of Isḥāq Khwāja, whether or not the latter work can be assumed to have been the direct source; some abbreviation is evident (and in some cases it seems that names, and their contexts, that might have occasioned confusion have simply been deleted instead of garbled), but overall the narrative is much closer to the familiar version than in the case of the accounts we have seen from the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* or the work of Mīr Musayyab. The campaign of 'Abd al-Jalīl in the mid- to lower Syr Daryā valley is omitted entirely, however, and the account of 'Abd al-Raḥīm and his successors in Kāshghar (and Ṭarāz, etc.) is reduced substantially; the account of 'Abd al-Raḥīm's lineage, indeed, is quite different from any other recorded version of that lineage (whether in variants of Isḥāq Khwāja's work, or in the late-14th-century *Kitāb bayān al-ad'iyā*, or in the *nasab-nāma*s published in the second volume of the present study); this suggests that the direct source was not a version of the work of Isḥāq Khwāja itself, but a still-unidentified version of the 19th- and 20th-century genealogical adaptations (which had clearly been produced and circulated by the time the *Tavārīkh-i awliyā* was compiled), but here again it is worth emphasizing that this material, even if drawn from an explicitly genealogical context, was cited here in the course of a hagiographical presentation of Aḥmad Yasavī (the author's familiarity

with Yasavī hagiographical traditions may account for his references to Isḥāq Bāb as "Isḥāq Ata").

The chief alterations in the account, finally, appear to be in line with its adaptation by an author working in Bukhārā. The major addition seems to have been made in order to 'correct' the impression given by the basic narrative explored earlier, namely that Sayyid Baṭṭāl Ghāzī's activity was limited far to the west of Central Asia, where he fought against the Christians of Rūm: the author, affirming that he was martyred in the course of his struggles there (an element not mentioned in the earliest version of the work of Isḥāq Khwāja), explains that Sayyid Baṭṭāl's body was loaded on a horse by "40 fairy-maidens" and carried for burial to the site, east of the citadel of Bukhārā, where is now the shrine known as Chihil Dukhtarān.[9] Less substantial are the changes and additions made in the context of the address by Isḥāq Bāb in which he alludes to earlier attempts at Islamization. Here the author slightly alters the names of the warrior who came to Central Asia during (rather than "after") the Caliphate of Abū Bakr, turning him into 'Abd al-Raḥmān the *son* of Abū Bakr, and Khālid b. Walīd himself; there seems to be nothing especially Bukharan about this change, but the addition of Ka'b al-Aḥbār, alongside Qutham b. 'Abbās and "Muḥammad Jarīr," suggests again a conscious effort to evoke connections with the shrine-lore of Bukhārā.[10]

[9] On this site near the Ark, which also gave its name to a neighborhood of Bukhārā, see Sukhareva, *Kvartal'naia obshchina*, pp. 150, 228, 315 (note 97), 316-317.

[10] A shrine near Bukhārā is identified as that of Ka'b al-Aḥbār still today; the author of the 15th-century guide to the shrines of Bukhārā, the *Tārīkh-i Mullāzāda*, known as "Mu'īn al-fuqarā," insists that no Companions or Successors are buried in the city, despite what the common people of Bukhārā affirm (see *Tārīkh-i Mullāzāda, dar dhikr-i mazārāt-i Bukhārā*, ed. Aḥmad Gulchīn-i Ma'ānī [Tehran: Kitābkhāna-yi Ibn Sīnā, 1339/1960], p. 16.

**Рукопись СПб ИВР № С 510, Муҳаммад Шарӣф Буҳӑрӣ, *Тавӑрӣх-и аулийӑ*, лл. 286[б]-289[б]**
**MS SPb IVR C 510, Muḥammad Sharīf Bukhārī, *Tavārīkh-i awliyā*, ff. 286[b]-289[b]**

خواجه احمد یسوی قدس سره بدانکه ایشان خلیفه سیوم اند از خلفای خواجه یوسف همدانی و ترکان ایشان را اتا یسوی کویند و بترکی اتا بدر است و این بر مشایخ ترك اطلاق[1] کرده اند اما تولد سلطان خواجه احمد یسوی در ولایت یسی است وی شهری است از بلاد ترکستان که الحال قبر ایشان (287[a]) انجا است

هو نسب نامه[2] خواجه احمد یسوی رحمة الله علیه بن ابراهیم خواجه ابن افتخار خواجه ابن عمر خواجه ابن عثمان خواجه ابن حسین خواجه ابن اسماعیل خواجه ابن موسی خواجه بن هارون خواجه بن شیخ خواجه بن اسحاق خواجه بن عبد الرحمن خواجه بن عبد الغفار خواجه بن عبد الجبار خواجه بن عبد الفتاح بن امام محمد حنیفه بن حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنهم اجمعین

---

[1] Так написано в рукописи/written in MS أطلاق

[2] Неразборчиво, предположительно/unclear, conjectural نسب نامه

(287[б]) هم در رسالهٔ هفت نامه مذکور است که امام محمد حنیفه را دو بسر بود و یکی را عبد المنان نام دیکری عبد الفتاح رحمة الله علیه [sic] اما عبد المنان خواجه را پسری شد که سید بطال غازی نام بود بسی مبارز و با غیرت بوده اکثر در غزای روم مشغول شده هم در ان جانب بدرجهٔ شهادت رسیدند از ایشان هیچ نسل نمانده و چهل پری دختر ایشان را بتکاور بار کرده هم بوصیت ایشان آورده در آفتاب ارك بخارا دفن کردند امروز مشهور است بچهل دختران یزار و یتبرك به اما عبد المنان[3]را پسری شد عبد الجلیل نام پسر ایشان (288[а]) عبد الجبار نام و ایشان پسری شد عبد القهار نام (؟) ایشان دو پسر شد یکی عبد الرحمان یکی عبد الرحیم و این عبد الرحیم در ولایت شام پادشاه بوده اند ایشان را دو پسر شده اسحاق اتا و دیکری عبد الجلیل نام که در ولایت یمن پادشاه بوده اند چون از هجرة حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه وسلم صد پنجاه پنج سال کذشت اسحاق اتا دو شهسوار را طلبیده کفتند مرا مشورتی بخاطر رسیده است در زمان

[3] Написано так, однако имеется в виду عبد الفتاح/written thus, but عبد الفتاح is intended.

ماضی در وقت خلافت ابی بکر صدیق عبد الرحمن بن ابی بکر و خالد ابن ولید[4] دوازده هزار لشکررا کرفته در ولایت فرغانه و تاشکند با ترسا و موغ جنك کرده کس بسیاری را کشته چندی از مسلمانان شهید شده اند و هم در زمان امیر المومنین علی حضرت شاه جوانان قثم ابن عباس رضی الله عنه محمد ابن جریر[5] و خواجه کعب الاخبار [sic] رضی الله عنه با سی هزار صحابه بجانب (288[6]) فرغانه و شاش و استجباب [sic] رفته غزا کردند و از ایشانان بسیاری شهید شدند و شاه زنده مجروح شده بثمرقند رفتند ای برادران چه شود که شمایان هم یارمندی[6] کنید که رفته غزا کنیم و این سه تن با همراهی صد پنجاه[7] هزار لشکر از ولایت شام برامده باصفهان امدند و از آنجا بتبریز آمدند و از آنجا بام البلاد بلخ آمدند از آنجا به بخارا آمدند و بثمرقند رفتند در ان وقت در ولایت فرغانه از موغ دو کس پادشاه بود سه شب و روز جنك

---

[4] خالد ابن / رضی الله عنه написано на полях, вместе с началом фразы خالد ابن ولید ولید written in the margin, with the beginning of the phrase رضی الله عنه

[5] Написано без точек / undotted حرير

[6] Повторено в конце одной строки и в начале текста / repeated at the end of one line and the beginning of the next.

[7] Слово تن вычеркнуто / The word تن is crossed out.

کرده قریب جهل هزار کافر کشته شد از مسلمانان هژده هزار مسلمان شهید شدند اسلام آشکارا شد اسحاق اتا با پنج تن از تابعین بجانب شاش راهی شدند از ان پنج تن یکی را امام قفال شاشی کویند که مشهورند (289[a]) در شاش حاکم شدند ایشان پنجاه پنج سال در علوم حکمت مشغول بودند اما عبد الرحیم خواجه در کاشغر سی سال پادشاهی کردند از ایشان قلج قرا خان شد و پسر ایشان منصور خان پسر ایشان ارسلان خان و پسر ایشان اسماعیل خان پسر ایشان احمد خان پسر ایشان آق ارسلان خان پسر ایشان کوك ارسلان پسر ایشان سنجر خان پسر ایشان بیك خان پسر ایشان عبد الخالق نام پسر ایشان حسن خان پسر ایشان بیلکا خان که در ملك اوترار مقیم بودند ان وقت از جانب خارزم محمد سلطان آمده ایشان را شهید کرد اما اسحاق اتا در سیرام پادشاه بودند و از ان پنج تن یکی عبد العزیز که علم دار اسحاق اتا بوده در جنك کفار شهید شدند در ولایت سیرم سیوم ایشان را چنارلیق شیخ نام که در سیرم مسکن کرد و چهل پنج سال (289[6]) تعلم علوم کرده اند بعده که اسلام آشکارا شد اسحاق اتا بزیارت کعبه رفته بعد از آمدن در سیرم

مسجدی بنا کردند خراجات ان مسجد پنج هزار طلا کفته اند و هم اسحاق اتا یك صد بیست پنج سال عمر دیده اند و نود سال هم صحبت خضر علیه السلام بودند سی پنج سال با کافران غزا کردند بعد از ان که اسلام آشکارا شد ترك پادشاهی کردند بدرویشی[8] شدند پسر ایشان هارون شیخ و پسر ایشان موسی شیخ پسر ایشان اسماعیل شیخ و دیکر تا بخواجه احمد یسوی میرسند صدر و حیدر خواجه و عبد الملك شیخ فرزندان ایشانانند اما سلطانیم خواجه احمد بعد از شصت سه سال موافق سنت در زیر زمین استقامت کرده اند...

(292[6]) سلطانم خواجه احمد یسوی قدس سره بن ابراهیم شیخ بن محمود شیخ بن افتخار شیخ بن عمر شیخ بن عثمان شیخ بن حسن شیخ بن اسماعیل شیخ بن موسی شیخ بن یونس شیخ بن هارون شیخ بن اسحاق شیخ بن عبد الرحمان شیخ بن عبد الفتاح شیخ بن عبد الجبار بن عبد الخالق بن الامام المحدثین محمد حنفیه بن امیر المومنین علی رضی الله عنهم اجمعین

[8] Может быть, слово مشغول здесь было пропущено / a word has been omitted here, e.g. مشغول

(573[6]) اما نسب ایشان این است که خواجه حبیب الله بن خواجه طیب الله بن خواجه عبد الغنی بن خواجه محمد یحیی بن خواجه نظام الدین بن خواجه محمود ابن خواجه نظام الدین کلان (574[a]) بن خواجه مولانا یعقوب چرخی قدس سره که مرید خواجه بهاو الحق و الدین نقشبند بوده اند بن خواجه عثمان بن شیخ محمود بن خواجه شیخ مسعود بن خواجه نصیر الدین بن خواجه عبد الحمید بن شیخ ابو بکر نشابوری بن شیخ ابو سعید مهنه کی بن شیخ ابو الحسن بصری بن شیخ احمد سامانی بن شیخ عبد الله مکی بن ابو الحسن شامی بن ابو الیار[9] قره خانی بن شیخ ابو اسحاق بغدادی بن شیخ عمر کاشانی بن شیخ اسماعیل هروی بن شیخ محمد سوسی بن هارون شیخ مدنی بن شیخ اسحاق باب بن شیخ عبد الرحمن بن عبد الفتاح شیخ بن عبد الجبار شیخ بن امام عبد المنان بن امام محمد باقر[10] (574[6]) و امیر المومنین علی رضی الله عنهم قدس الله ارواحهم اجمعین

---

[9] Написано так, явно маскируя اولیا / written thus, clearly masking اولیا

[10] باقر вписано поздней рукой / باقر inserted by a later hand

## D) Анонимная версия XIX века с предостерегающим послесловием

Еще одна петербургская рукопись (B1876), очевидно, написанная в конце XVIII–XIX вв., содержит сильно сокращенную версию части рассматриваемого рассказа. Она сосредоточена на Исḥāḳе Бābе в контексте пересказа генеалогии Аḥмада Йасавī. Хотя внешне она сфокусирована на генеалогии Йасавī, тем не менее, краткий отрывок подчеркивает происхождение, идущее через ʻАбд ар-Раḥīма (она напоминает версию, изданную Каллауром, с отголоском части рассматриваемого рассказа, фактически ограниченной повествованием об этой линии). Однако она представляет особый интерес по причине приложения к этому рассказу нигде незафиксированной истории, предостерегающей от признания ложных претензий на сакральное происхождение.

О контексте этого рассказа трудно судить. Сборная рукопись, в которой он находится, включает список «ʻУмдат ат-тавāрīḫ-и ḫāḳāнī», краткой общей истории, законченной в 1170/1756-57 г. Мīром Рабī‘ ибн Мīр Нийāз ал-Ḥусайнī[1], а также список работы под названием «Тāрīḫ-и бихāн». Последняя «работа», являющаяся в действительности собранием дат и хронограмм для исторических фигур и событий, очевидно составленным в конце XVIII – начале XIX вв., была приписана Мīрзā Муḥаммаду Ṣāдиḳу Мунши, известному как Джāндāрī (ум. в 1235/1819 г.), видному поэту и придворному мангытского правителя Буḫāры Амīра Ḥайдара[2]. Остальная часть рукописи B1876 включает

---

[1] Рукопись СПб ИВР B1876, лл. 17б-87б (описана: *Миклухо-Маклай*, Описание, вып. 3, сс. 148-151, № 325, ср. Краткий алфавитный каталог, с. 384, № 2956); о работе см. также *Стори Ч. А.* Персидская литература: Био-библиографический словарь / переработал и дополнил Ю. Э. Брегель. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1972 (здесь и далее: *Стори-Брегель*, ПЛ), I, сс. 450-451. Эта компилятивная работа включает в себя рассмотрение Оғуз Ḫāна и тюрко-монгольских племен, длинний раздел о чингизидских генеалогиях (с кульминацией на Аштарḫāнидах, а также список отмечает вступление манғыта Муḥаммада Раḥīма Аталыḳа в должность ḫāна в 1170/1756-57 г. [л. 69а]), ряд коротких саййидских генеалогий, а также раздел, посвященный Тимуру и его наследию.

[2] Рукопись СПб ИВР B1876, лл. 89б-98а; см. Краткий алфавитный каталог, с. 88, № 493; *Стори-Брегель*, ПЛ, I, с. 506. Приписывание работы Джāндāрī,

в себя множество коротких генеалогических работ, исторических и биографических заметок без явной связи друг с другом[3]. Интересующий нас отрывок появляется после «Тāрӣχ-и бихāн», однако нет ясного указания на то, что он является на самом деле частью той работы или связан с ней[4]. Дата составления «ʿУмдат ат-тавāрӣχ-и χāқāнӣ» и приписывания, хотя и неуверенного, «Тāрӣχ-и бихāн» Джāндāрӣ предлагает конец XVIII – начало XIX вв. как возможное время создания рукописи. Самая поздняя дата в рукописи – 1282/1865-66 г., указанная дважды в качестве года, в который были переписаны короткие тексты в разделе «разное»[5]. Хотя сам материал может вполне быть значительно старше, версия, в которой он сохранился в рукописи B1876, может быть датирована первой половиной XIX века.

---

по-видимому, основывается главным образом на факте преобладания его работ в составе другой рукописи, также содержащей список «Тāрӣχ-и бихāн»: Рукопись СПб ИВР С458, лл. 131б-152б, переписана в 1274/1857-58 г. (см. Краткий алфавитный каталог, с. 88, № 492, где дается возможное имя автора как «Мӣрзā Аҳмад Ṣāдиқ Муншӣ». Этот список процитирован и кратко изучен: T. I. Sultanov, "Authors and Authorship in Persian and Turkic Historical Writings," *Manuscripta Orientalia*, 5/1 [March 1999], pp. 23-26 [p. 26, n. 2]; и in T. I. Sultanov, "The Structure of Islamic History Book (The Method of Analysis)," *Manuscripta Orientalia*, 1/3 [December 1995], pp. 16-21 [p. 18]).

[3] Тем не менее они (на лл. 1а-16а, 98б-130б, 137а-142а) объединены составителями «Краткого алфавитного каталога» (с. 491, № 3755) в «Маджмаʿ [сборник], содержащий богословские, исторические, генеалогические и биографические данные». Рукопись завершается кратким фрагментом тюркской работы о некоем Χʷāджа Нӯр ад-дӣне, неоднократно упоминая на л. 143б Саййида Āфāқа Χʷāджам (лл. 143а-144б).

[4] Отрывок отсутствует в составе другой рукописи – С458, которая включает в себя список «Тāрӣχ-и бихāн».

[5] Рукопись B1876, л. 119а, в конце генеалогического текста (начиная с л. 117а) речь главным образом идет о чингизидских генеалогиях, однако дается вводящий в заблуждение заголовок «Насаб-нāма-йи ӯзбак ва-дӯрман» (текст имеет незначительное сходство с известными текстами, сохранив список «92 узбекских племен» и сопутствующую легенду об исламизации, которая часто встречается под таким заголовком), и опять на л. 120а в конце краткого текста дается объяснение свойств особых месяцев (и оно предшествует аналогичному тексту на лл. 121а-123б о свойствах годов на основе дня недели, на который приходится первый день года).

Интересующий нас отрывок[6] находится в разделе «разное» сразу после «Тāрӣх-и бихāн». Вслед за ним идет краткий генеалогический текст, сосредоченный на известном святом, Саййиде Ата[7], за которым идет рассказ, озаглавленный «Повествование о происхождении Султāна Хᵛāджа Аḥмада Йасавӣ» (*Дар байāн-и насаб-и Султāн Хᵛāджа Аḥмад Йасавӣ*):

> Повествование о происхождении Султāна Хᵛāджа Аḥмада Йасавӣ (да будет ему милость Аллāха!):
>
> ʻАлӣ Муртаḍā (да будет доволен им Аллāх!); его сыном был Имāм Муḥаммад-и Ḥанӣфа; его двумя сыновьями были ʻАбд ал-Маннāн и ʻАбд ал-Фаттāḥ; сыном [ʻАбд ал-Фаттāḥа] был ʻАбд ал-Джаббāр; его сыном был ʻАбд ал-Ḳаххāр; его двумя сыновьями были ʻАбд ар-Раḥмāн и ʻАбд ар-Раḥӣм; двумя сыновьями ʻАбд ар-Раḥмāна были Исḥāḳ Бāб и ʻАбд ал-Джалӣл Бāб. И они назвали ʻАбд ар-Раḥӣма «Буґрā Ḳарāḫāн» в области Кāшґар; они назвали его сына Ḳылыч Ḳарāḫāн в Ḳарāбāлыḳе; и они назвали его сына в Сарыґ Булāґе Артӯр[8] Ḳарāḫāн; и его сына в местности Йангӣ Талāш они назвали Аулийā Ḳарāḫāн; они назвали его сына Ḳылыч Арслāн Ḳарāḫāн. Его сыном был Исмāʻӣл Хāн; его сыном был Илйāс Хāн; его сыном был Аḥмад Хāн; его сыном был Āḳ Арслāн Хāн; его сыном был Ḳылыч Арслāн Хāн; его сыном был Санджар Хāн; его сыном был Арслāн Хāн; его сыном был Кӯб[9] /л. 102ᵃ/ Арслāн Хāн; его сыном был Йāрик (?) Хāн; его сыном был Ḥасан Хāн; его сыном был Ḥусайн Хāн; его сыном был Муḥаммад Хāн; его сыном был Бӣлӣгä Хāн. Правитель Ӯргänча прибыл и превратил его в мученика; он не оставил потомства. От Исḥāḳа Бāба появился в этом свете сын, названный Хāрӯном Шайḫом. Его сына они называли Му'мином Шайḫом; его сына они называли Мӯсā

[6] Рукопись B1876, лл. 101⁶-102⁶.

[7] Рукопись B1876, лл. 99⁶-100⁶ (представляет интерес с точки зрения предоставления нескольких необычных генеалогических и нарративных материалов о Саййиде Ата).

[8] Искаженная форма от имени «*Арбуз*», имеющегося в версии из работы Исḥāḳа Хᵛāджа.

[9] Написано так, возможно, следует читать «*кӯк*» или «*кӯн*».

Шайҳом; его сына [они называли] Исмāʻӣлом Шайҳом; его сыном был Ҳасан Шайҳ; его сыном был Ҳусайн Шайҳ; его сыном был ʻУс̱мāн Шайҳ; его сыном был ʻУмар Шайҳ; его сыном был Ифтиҳāр Шайҳ; его сыном был Муҳаммад Шайҳ; его сыном был Маҳмӯд Шайҳ; его сыном был Илйāс Ҳ$^{в}$āджа; его сыном был Ибрāхӣм Ҳ$^{в}$āджа; его сыном был Ҳ$^{в}$āджа Аҳмад Йасавӣ (да будет ему милость Аллāха!). А ʻАбд ал-Джалӣла Бāба Ӧтемӣш превратил в мученика.

Вплоть до этого пункта данная версия представляет интерес с точки зрения искажения топонимов[10], и с точки зрения дополнительных имен, вставленных в генеалогию ʻАбд ар-Раҳӣма (некоторые из них напоминают те имена, которые находятся в версиях варианта «Қарā Āсмāн» генеалогических текстов, представленных в томе 2). Рассказ действительно почти полностью сосредотачивается на той генеалогии, и составитель явно использовал версию, которая объединила фокус на генеалогии ʻАбд ар-Раҳӣма с вниманием к другим генеалогиям. Повествование о генеалогии ʻАбд ар-Раҳӣма, данной здесь, включает в себя несколько «лишних» имен, представленных в предыдущем тексте из «Тавāрӣҳ-и аулийā», однако не в том же порядке. В любом случае, это повествование вскользь приводит усеченную генеалогию, идущую от Исҳāқа Бāба, чтобы «добраться» до Аҳмада Йасавӣ, а затем в резкой форме упоминает мученичество ʻАбд ал-Джалӣла (вопрос полностью опущен из «Тавāрӣҳ-и аулийā»). Упоминание о его смерти, кажется, подразумевает, но не заявляет открыто, как это было сделано на примере генеалогии ʻАбд ар-Раҳӣма, что никакие легитимные потомки не могут последовать за этими лицами. В таком случае ясно, что данный составитель существенно «пере-

[10] Первые два топонима явно были изменены с целью придания смысла незнакомым географическим названиям (например, «Қарā-бāлық» [«Черный Город»] для «Қӯд-бāлығ», формы названия, появившегося под влиянием упоминания названия «Қайāлық» в первоначальном рассказе, и «Сарығ Булāғ» [«Желтый Родник»] для «Сарығ Балығ»). Третий случай является более интересным, так как он заменяет «Ṭарāз» сложным именем, которое сочетает обозначение для Ṭарāза в монгольскую эпоху – Йангӣ и курьезную деформацию («Талāш») названия Талāс, которое иногда применялось к городу или области (и ее главной реке) в XIX веке.

строил» материал, который мог быть доступным из работы Исḥāḳа Ḵʷāджа или из версий поздних «*насаб-нāма*». В этом месте, однако, без остановки или нового заголовка или любого вида разрыва в тексте – в рукописи, в которой даже для весьма кратких разделов обычно проставлены отдельные заголовки – добавлена следующая история:

> Передают, что во времена Ḥаджжāджа один человек был послан к саййидам, чтобы их собрать вместе и казнить. Саййиды той области (*вилāйат*) собрались. Там было несколько рабов и воров, заслуживающих казни. Они, одев одеяние саййидов на тех людей, привели их к слуге Ḥаджжāджа, и сказали: «Эти – саййиды». Слуга Ḥаджжāджа взял ту группу и доставил их близ Баṛдāда, тогда кто-то прибыл [и объявил], что Ḥаджжāдж скончался. Слуга Ḥаджжāджа дал той группе разрешение [уйти], и они сформировали группы, изображая себя саййидами, и ушли во всех направлениях. Некоторых они называют «Кӯк»; некоторых они называют «Нāṣир»; некоторых они называют «Анджуман»; некоторых они называют «Радā»; некоторых они называют «Бӯ Алӯтāй» (?); некоторых они называют «Ṣаḥāбӣ»; некоторых они называют «Лайлӣ»; [и] некоторых они называют «Лаблавӣ» [Лайлавӣ?]. И, если эти группы говорят: «Мы – саййиды», это является чистой ложью; они не являются саййидами. Однако Аллāх лучше знает, что есть истина!

Эта история, которую мы не встречали в других местах[11], объясняет существование поддельных саййидов, несомненно, в Центральной Азии на основе серии событий, произошедших в умаййадский период (Ḥаджжāдж [ум. в 95/714 г.] был известным умаййадским наместником. При нем началась основная фаза арабского завоевания

[11] В кратком комментарии, процитированном ранее из «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ» о группе саййидов и ḵʷāджа, которые пережили «беззаконие» Ḥаджжāджа. О Ḥаджжāдже см.: Микульский Д. Две версии биографии ал-Хаджжаджа б. Йусуфа (в *Мурудж аз-захаб* ал-Мас‘уди и *Китаб ал-икд ал-фарид* Ибн Абд Раббихи) // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 5. Москва: Институт востоковедения РАН, 1997, сс. 84–138.

Центральной Азии, ведомого его протеже Ḳутайбой ибн Муслимом. Его идентификация с умаййадским правлением обеспечила его суровое описание в большинстве поздних повествований). Текст не включает никакой дальнейшей ссылки на Йасавӣ или на семьи, связанные с легендами об Исḥāḳе Бābе. И, возможно, эта краткая история не имеет никакого отношения к рассказу о происхождении Йасавӣ. Однако она начинается сразу после упоминания о мученичестве ʻАбд ал-Джалӣла, и кажется, что сопоставление этого рассказа о фиктивных саййидах с рассказом о происхождении Йасавӣ может быть не случайным. Имеются свидетельства конца XIX в. о критическом отношении к притязаниям на сакральное происхождение (включая, например, порицания претензий на происхождение от Исмāʻӣла Ата, имеющиеся в списках «Неозаглавленной» редакции работы Исḥāḳа Ḫ$^{в}$āджа), и, в частности, к соревнующимся претензиям на родственные связи с Аḥмадом Йасавӣ[12], и, по всей видимости, составитель этих повествований запечатлел свой скептицизм относительно генеалогий, выдвинутых на первый план в раннем рассказе.

[12] См. исследование DeWeese, "Politics of Sacred Lineage."

## D) An Anonymous 19th-Century Version, with a Cautionary Postscript

Yet another manuscript preserved in St. Petersburg (B1876), evidently produced in the late 18th or 19th century, includes a heavily abbreviated version of part of the narrative focused on Isḥāq Bāb, in the context of recounting the genealogy of Aḥmad Yasavī; though focused ostensibly on Yasavī's lineage, the brief passage emphasizes the lineage traced through 'Abd al-Raḥīm (resembling the version published by Kallaur, with its echo of the narrative component in fact limited to the account of this lineage), but is of further interest for appending to this account an otherwise unattested story that seems to caution against accepting some claims of holy lineage.

The context for this account is difficult to judge. The manuscript in which it appears includes a copy of the *'Umdat al-tavārīkh-i khāqānī*, a brief universal history completed in 1170/1756-57 by Mīr Rabī' b. Mīr Niyāz al-Ḥusaynī,[1] as well as a copy of a work entitled *Tārīkh-i bihān*; the latter 'work,' in reality a collection of dates and chronograms for historical figures and events, evidently compiled in the late 18th or early 19th century, has been ascribed to Mīrzā Muḥammad Ṣādiq Munshī, known as Jāndārī (d. 1235/1819), a prominent poet and courtier of the Manghït ruler of Bukhārā, Amīr Ḥaydar.[2] The rest of MS B1876 includes a host of

---

[1] MS SPIVR, B1876, ff. 17b-87b (described in Miklukho-Maklai, *Opisanie*, vyp. 3, pp. 148-151, No. 325; cf. *Kr. alf. kat.*, p. 384, No. 2956); on the work, see also Ch. A. Stori, *Persidskaia literatura: Bio-bibliograficheskii slovar'*, ed. and tr. Iu. È. Bregel' (Moscow: Nauka, Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1972; hereafter "Storey-Bregel', *PL*"), I, pp. 450-451. The compilative work includes a discussion of Oghuz Khān and the Turkic and Mongol tribes, a long section on Chinggisid lineages (culminating with the Ashtarkhānids, and noting the accession of the Manghït Muḥammad Raḥīm Atalïq as *khān* in 1170/1756-57 [f. 69a]), a series of brief *sayyid* lineages, and a section on Timur and his legacy.

[2] MS SPIVR, B1876, ff. 89b-98a; see (*Kr. alf. kat.*, p. 88, No. 493, and Storey-Bregel', *PL*, I, p. 506. The ascription to Jāndārī appears to be based primarily on the predominance of works by him in the other manuscript containing a copy of the *Tārīkh-i bihān*: MS SPIVR, C458, ff. 131b-152b, copied in 1274/1857-58 (see *Kr. alf. kat.*, p. 88, No. 492, giving the possible author's name as Mīrzā *Aḥmad* Ṣādiq Munshī; this copy is cited and briefly discussed in T. I. Sultanov, "Authors and Authorship in Persian and Turkic Historical Writings,"

short genealogical works and historical and biographical notices, without apparent connection to one another;[3] the passage of interest here appears shortly after the end of the *Tārīkh-i bihān*, but there is no clear evidence by which to insist that it is actually part of that work, or even connected with it.[4] The date of composition of the *'Umdat at-tavārīkh-i khāqānī*, and the ascription – albeit uncertain – of the *Tārīkh-i bihān* to Jāndārī, suggest the latter 18th or early 19th century as the possible time of the manuscript's compilation; a *terminus ante quem* is provided by the date 1282/1865-66, which appears at least twice as the year in which small sections, among the 'miscellaneous' texts, were copied.[5] Although the material itself may well be considerably older, then, the version in which it is preserved in MS B1876 may be dated roughly to the first half of the 19th century.

The passage of interest here[6] is among the miscellaneous sections following the *Tārīkh-i bihān*; immediately after the latter work appears a brief genealogical text focused on the famous saint, Sayyid Ata,[7] which is followed by an account marked by the heading, "Account of the Lineage of the Sulṭān Khwāja Aḥmad Yasavī" (*Dar bayān-i nasab-i Sulṭān Khwāja Aḥmad Yasavī*):

---

*Manuscripta Orientalia*, 5/1 [March 1999], pp. 23-26 [p. 26, n. 2], and in T. I. Sultanov, "The Structure of Islamic History Book (The Method of Analysis)," *Manuscripta Orientalia*, 1/3 [December 1995], pp. 16-21 [p. 18]).

[3] They are nevertheless grouped together in *Kr. alf. kat.*, p. 491, No. 3755, as comprising ff. 1a-16a, 98b-130b, 137a-142a, "a *majma'* containing theological, historical, genealogical, and biographical notes." The manuscript concludes with a brief fragment of a Turkic work on a certain Khwāja Nūr al-Dīn, repeatedly mentioning, on f. 143b, Sayyid Āfāq Khwājam (ff. 143a-144b).

[4] The passage does not appear in the other manuscript, C458, that contains a copy of the *Tārīkh-i bihān*.

[5] MS B1876, f. 119a, at the end of a genealogical text (beginning on f. 117a) – dealing mostly with Chinggisid lineages, but bearing the misleading heading, "*Nasab-nāma-yi Ūzbak va Dūrman*" (the text bears little resemblance to texts preserving a list of "92 Uzbek tribes" and the accompanying legend of Islamization often found under such a heading); and again at f. 120a, at the end of a brief text explaining the characteristics of particular months (and preceding a similar text, ff. 121a-123b, on the characteristics of years based on the day of the week upon which the first day of the year falls).

[6] MS B1876, ff. 101b-102b.

[7] MS B1876, ff. 99b-100b (of interest for presenting somewhat anomalous genealogical and narrative material about Sayyid Ata).

An account of the lineage of Sulṭān Khwāja Aḥmad Yasavī (may God's mercy be upon him):

'Alī Murtażā (may God be well-pleased with him); his son was Imām Muḥammad-i Ḥanīfa; his two sons were 'Abd al-Mannān and 'Abd al-Fattāḥ; the son of ['Abd al-Fattāḥ] was 'Abd al-Jabbār; his son was 'Abd al-Qahhār; his two sons were 'Abd al-Raḥmān and 'Abd al-Raḥīm. The two sons of 'Abd al-Raḥmān were Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl. And they called 'Abd al-Raḥīm "Bughrā Qarākhān" in the region of Kāshghar; they called his son Qïlïch Qarākhān, in Qarābālïq; and they called his son, in Sarïgh Bulāgh, Artūr[8] Qarākhān. His son, in the locality of Yangī Talāsh, they called Awliyā Qarākhān; they called his son Qïlïch Arslān Qarākhān. His son was Ismā'īl Khān; his son was Ilyās Khān; his son was Aḥmad Khān; his son was Āq Arslān Khān; his son was Qïlïch Arslān Khān; his son was Sanjar Khān; his son was Arslān Khān; his son was Kūb[9] /f. 102a/ Arslān Khān; his son was Yārik (?) Khān; his son was Ḥasan Khān; his son was Ḥusayn Khān; his son was Muḥammad Khān; his son was Bïlïgä Khān. The governor of Ūrgänch came and martyred him; he left no posterity. From Isḥāq Bāb a son came into existence, called Hārūn Shaykh; his son they called Mu'min Shaykh; his son they called Mūsā Shaykh; his son [they called] Ismā'īl Shaykh; his son was Ḥasan Shaykh; his son was Ḥusayn Shaykh; his son was 'Uthmān Shaykh; his son was 'Umar Shaykh; his son was Iftikhār Shaykh; his son was Muḥammad Shaykh; his son was Maḥmūd Shaykh; his son was Ilyās Khwāja; his son was Ibrāhīm Khwāja; his son was Khwāja Aḥmad Yasavī (God's mercy be upon him). And Ötemïsh martyred 'Abd al-Jalīl Bāb.

Up to this point this version is of interest for the garbling of place-names,[10] and for the additional names inserted into the lineage of 'Abd al-Raḥīm (some

[8] A garbling of "Arbuz" in the version from the work of Isḥāq Khwāja.

[9] Written thus, possibly to be read "*kūk*" or "*kūn*."

[10] The first two cases have clearly been altered to make sense out of unfamiliar place-names (i.e., "Qarā-bālïq" ["Black Town"] for "Qūd-bālïgh" – a form possibly influenced also by mention of "Qayālïq" in the original narrative – and "Sarïgh Bulāgh" ["Yellow Spring"] for "Sarïgh Balïgh"); the third case is more interesting, since it substitutes for "Ṭarāz" a compound name that combines the Mongol-era designation for Ṭarāz, Yangī, and a curious deformation ("Talāsh") of the name sometimes applied to the town, or the region (and its chief river), in the 19th century, i.e., Talās.

of which resemble those found in versions of the "Qarā Āsmān" variant of the genealogical texts presented in volume 2); the account indeed focuses almost entirely on that lineage, and the compiler clearly used a version that combined the focus on the lineage of 'Abd al-Raḥīm with attention to the other lineages as well. The account of 'Abd al-Raḥīm's lineage given here includes some of the 'extra' names given also in the preceding text, from the *Tavārīkh-i awliyā*, but not in the same order. In any case, this account quickly traces a truncated lineage from Isḥāq Bāb to 'reach' Aḥmad Yasavī, and then altogether abruptly mentions the martyrdom of 'Abd al-Jalīl (an issue omitted entirely from the *Tavārīkh-i awliyā*); the mention of his death seems to imply, without stating explicitly – as had been done in the case of the lineage of 'Abd al-Raḥīm – that no legitimate posterity could be traced after these figures. It is clear, then, that this compiler has significantly 'reorganized' material that would have been available from the work of Isḥāq Khwāja, or from versions of the later *nasab-nāma*s. At this point, however, with no interruption or new heading or any sort of break in the text – in a manuscript in which even quite short sections are typically assigned separate headings – the following story is added:

> It is related that in the time of Ḥajjāj, a person was sent to the *sayyid*s in order to gather them together and kill them. The *sayyid*s of that region (*vilāyat*) assembled. There were some slaves /f. 102b/ and thieves deserving of execution; they put the garb of the *sayyid*s on those men, brought them before the servant of Ḥajjāj, and said, "These are the *sayyid*s." Ḥajjāj's servant took that group and had brought them near to Baghdād when someone came [and announced] that Ḥajjāj had died. The servant of Ḥajjāj gave that group permission [to depart], and they formed groups, portrayed themselves as *sayyid*s, and went off in all directions. Some they call "Kūk;" some they call "Nāṣir;" some they call "Anjuman;" some they call "Radā;" some they call "Bū Alūtāy" (?); some they call "Ṣaḥābī;" some they call "Laylī;" [and] some they call "Lablavī" [Laylavī?]. And if these groups say, "We are *sayyid*s," it is a pure lie; they are not *sayyid*s. And God knows best what is correct.

This story, which I have not traced elsewhere,[11] explains the existence of spurious *sayyid*s, evidently in Central Asia, on the basis of events set during the Umayyad period (Ḥajjāj [d. 95/714] was the famous Umayyad governor under whom the pivotal phase in the Arab conquest of Central Asia began, led by his supporter Qutayba b. Muslim; his identification with Umayyad rule ensured his harsh depiction in most later accounts). The text includes no further reference to Yasavī or to the families linked to the lore of Isḥāq Bāb, and it is possible that this brief story has nothing to do with the account of Yasavī's genealogy; however, it begins immediately after the mention of 'Abd al-Jalīl's martyrdom, and it seems that the juxtaposition of this account of spurious *sayyid*s with the account of Yasavī's lineage may not be not purely coincidental. There is considerable evidence, from the latter 19th century, about criticism of claims to holy lineage (including, for instance, the admonitions about claims to descent from Ismā'īl Ata found in manuscripts of the untitled redaction of Isḥāq Khwāja's work), and particularly to competing claims to genealogical ties with Aḥmad Yasavī,[12] and in all likelihood the compiler of these narratives was registering his skepticism regarding the lineages highlighted in the earlier account.

[11] There may be an allusion to it, at least, in the brief comment cited earlier from the *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī* about a group of *sayyid*s and *khwāja*s who survived the "wickedness" of Ḥajjāj. On Ḥajjāj, see D. Mikul'skii, "Dve versii biografii al-Khadzhzhadzha b. Iusufa (v *Murudzh az-zakhab* al-Mas'udi i *Kitab al-ikd al-farid* Ibn Abd Rabbikhi)," in *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny*, vyp. 5 (Moscow: Institut vostokovedeniia RAN, 1997), pp. 84–138.

[12] See the discussion in DeWeese, "Politics of Sacred Lineage."

**Рукопись СПб ИВР № B1876, лл. 101[б]-102[б]**
**MS SPb IVR B1876, ff. 101[b]-102[b]**

در بیان نسب سلطان خواجه احمد یسوی رحمة الله علیه

علی مرتضی رضی الله عنه ابنه امام محمد حنیفه ابنیه عبد المنان و عبد الفتاح ابنه عبد الجبار ابنه عبد القهار ابنیه عبد الرحمن و عبد الرحیم ابنی عبد الرحمن اسحاق باب و عبد الجلیل باب و عبد الرحیم را در ولایت کاشغر بغرا قراخان کفتندی و پسر اورا در قرابالیق قلیچ قراخان کفتندی و پسر اورا در ساریغ بُلاغ ارتور قراخان کفتندی و پسر اورا در موضع ینکی[1] تلاش اولیا قراخان کفتندی و پسر اورا قلیچ ارسلان قراخان کفتندی پسر او اسماعیل خان پسر او الیاس خان پسر او احمد خان پسر او آق ارسلان خان پسر او قلیچ ارسلان خان پسر او سنجار خان پسر او ارسلان خان پسر او کوب[2] (102[a]) ارسلان خان پسر او یارك[3] خان پسر او حسن خان پسر او حسین خان پسر او محمد خان پسر او بیلیکا خان اورا حاکم اورکانج آمده شهید کرد ذریت او نماند و از اسحاق باب پسری در وجود آمده هارون شیخ کفتندی پسر اورا مؤمن شیخ

---

[1] Записано на полях/written in margin.

[2] Записано так, вероятно для передачи كوك /written thus, perhaps for كوك

[3] Возможно/possibly يارك

کفتندی پسر اورا موسی شیخ کفتندی پسر اورا اسماعیل شیخ پسر او حسن شیخ پسر او حسین شیخ پسر او عثمان شیخ پسر او عمر شیخ پسر او افتخار شیخ پسر او محمد شیخ پسر او محمود شیخ پسر او الیاس خواجه پسر او ابراهیم خواجه پسر او خواجه احمد یسوی رحمة الله علیه و عبد الجلیل باب را اوتمیش شهید کرد

نقل است که در زمان حجاج بساداة کس فرستاده است که تا ایشان را جمع کرده بقتل رساند سادات آن ولایت جمع شده بعضی غلام (102[6]) و دزد واجب القتل بودند لباس سیادة آنهارا پوشانیده پیش ملازم حجاج آوردند و کفتند که سیدان اینها اند ملازم حجاج آنجماعه را کرفته نزدیك بغداد رسانیده بود که کس آمد که حجاج مرد ملازم حجاج آنجماعه را رخصت داد ایشانان فوج فوج شده خودهارا سید کرده بهر طرف رفتند بعضی از آنهارا کوك کویند و بعضی را ناصر کویند و بعضی را انجمن کویند و بعضی را ردا کویند و بعضی را بو الوتای[4] کویند و بعضی را صحابی کویند و بعضی را لیلی کویند و بعضی را لبلوی[5] کویند و اکر این جماعه سید هستم کویند دروغ محض است سید نیستند و الله اعلم بالصواب

---

[4] Или/or بوالونای

[5] Или/or لیلوی

## Е) «Манāқиб» Маҫлаҳат ад-дīна Ҳуджандī

Заключительный отголосок рассказа об Исḥāқе Бāбе в агиографическом контексте является хронологически последней, но самой полной версией, рассмотренной в данном исследовании за рамками первоначальной версии из работы Исḥāқа Ҳ$^{в}$āджа. Также составленный на персидском языке, он находится в составе компилятивной работы позднего времени, посвященной покровителю Ҳуджанда – Шайҳу Маҫлаҳат ад-дīну Ҳуджандī. Как известно, этот персонаж, относимый к началу XIII в.[1] и чье святое место стало центром паломничества, по крайней мере, с конца XIV в.,[2] не был в центре агиографической работы вплоть до XIX века. Только недавно стали известны несколько поздних списков работы, озаглавленной просто «Манāқиб-и Шайҳ Маҫлаҳат ад-дīн Ҳуджандī». Итак, в этой работе находится еще одна версия рассказа об Исḥāқе Бāбе.

Один список этого «Манāқиба» находится в Душанбе и был кратко описан А. А. Семеновым в его посмертной статье. Она была издана в 1987 г. Ю. С. Мальцевым[3]. Данная рукопись была переписана в Ле-

---

[1] Его имя встречается в связи с монгольским нашествием в источнике XV в. «Тāрīҳ-и Муллāзāда» (изд. Гулчīн-и Ма'āнī, с. 31). Предания из той же эпохи объявляют его современником Наджм ад-дīна Кубрā (ум. в 618/1221 г.), а также он упоминается в самой работе Исḥāқа Ҳ$^{в}$āджа как пожилой человек в пору молодости Исмā'īла Ата (ранние источники, кстати, подтверждают его *лақаб* в форме «Маҫлаҳат ад-дīн»).

[2] Святое место Шайҳа Маҫлаҳат ад-дīна в его родном городе Ҳуджанде было известно, по крайней мере, еще во времена Тимура, чей визит к нему в 793/1391 г. был отмечен Шараф ад-дīном 'Алī Йаздī (Ẓафар-нāма, изд. Мīр Муҳаммад Ҫāдиқ и Навā'ī, I, с. 637).

[3] *Семенов А. А./Мальцев Ю. С.* Рукопись «Добродетели шейха Маслахат уд-дина Ходженди» и ее значение для истории и археологии Таджикистана // Известия АН ТаджССР, серия: Востоковедение, история, филология, 1987, № 1 (5), сс. 60-65. Говорится, что рукопись должна была храниться в архиве Академии наук Таджикистана (ф. 7, опись 1, дело 36), а не в текущем фонде рукописей, находящемся при Институте востоковедения АН РТ или в «Собрании А. А. Семенова», размещенном в Институте истории АН РТ. Семенов отметил в своем описании рукописи, что она состоит из 91 «страницы», вероятно, имелись в виду листы.

нинабаде (т. е. в Ҳуджанде) в 1371/1952 г. из списка, произведенного в 1366/1947 году. Хотя Семенов утверждал, что списки «Манāқиб» чрезвычайно редки и могли быть обнаружены разве что в Ленинабаде/Ҳуджанде[4], другой, старший список работы, который был использован в настоящем исследовании, сохранился в Пакистане в собрании «Ганджбаҳш» в Иранско-Пакистанском Институте персидских исследований, находящемся в Исламабаде[5]. Эта рукопись датирована 1333/1915 г. и состоит из 208 страниц. Очевидно, другой список, датированный 1308/1890-91 г., хранится в Ташкенте[6].

Несмотря на позднюю дату душанбинской рукописи (затем она была немного отодвинута назад датами исламабадского и ташкентского списков), Мальцев отнес эту работу к середине XVI в., очевидно, на основе факта упоминания в самой работе отмеченного Семеновым паломничества к святому месту Шайҳа Маҫлаҳата, совершенного известным нақшбандийским шайҳом Маҳдӯм-и А'ҙамом (ум. в 949/1542 г.)[7]. Хотя некоторые рассказы, включенные в работу, могут относиться к XVI в., а некоторые – еще старше, тем не менее, есть

---

[4] *Семенов/Мальцев*, Рукопись, с. 61. Семенов также утверждал, что в 1952 г. фотографии другого списка этой работы были получены из Ленинабада для Института истории в Душанбе. Они были доступны для исследователей. Однако позднее Мальцев сделал заметку о том, что эти фотографии не были обнаружены на месте, когда он делал публикацию данной статьи.

[5] Рукопись № 5703 описана в: *Аҳмад Мунзавӣ, изд.* Фихрист-и нусҳахāйи ҳаṭṭӣ-йи Китāбхāна-йи Ганджбаҳш, том 4. Исламабад, 1982, сс. 2145-2146, № названия 2540, № рукописи 5915, инв. № 5703; рукопись также описана в: *Мунзавӣ.* Фихрист-и муштарак-и нусҳахā-йи ҳаṭṭӣ-йи фāрсӣ-йи Пāкистāн, том 11. Исламабад: Марказ-и таҳқӣқāт-и фāрсӣ-йи Ӣрāн ва-Пāкистāн, 1410/1990, сс. 1110-1111. Колофон (с. 208) подтверждает, что список был завершен в *рабӣ'* II 1333/феврале-марте 1915 года. Переписчик идентифицирует себя в заметке на форзацлисте, датированной 25 *джумāдā* I 1333/10 апреля 1915 г., как *ал-ҳāджж* Бāбā Ҳ$^{в}$āджа ибн Ṭиллā Ҳ$^{в}$āджа.

[6] См. *Бабаджанов и др., издатели*, Краткий каталог суфийских произведений. Берлин, 2000, с. 78, № 795 (рукопись ИВРУз-1, № 3305/V, лл. 250$^{6}$-295$^{6}$), где работа называется «Манāқиб-и Шайҳ Муҫлиҳ ад-дӣн Ҳуджандӣ» (так) и приписывается конкретному автору – Муҳаммад Шарӣфу ибн Шāх Бадалу ибн Малик Шāху.

[7] *Семенов/Мальцев*, Рукопись, с. 63, прим. 16; Исламабадская рукопись, сс. 119-120.

мнение, что имеющаяся в нашем распоряжении работа была составлена намного позже вышеупомянутого срока, возможно, уже в конце XIX века. Разнообразие рассказов, включенных в работу, показывает, что она служила для Ҳуджанда в качестве «сакральной истории» (сопоставимой, например, прежде всего, с работами XIX в. о Сайрāме[8]), рассматривающей святые места города, его причастность к главным событиям истории и легенды, а также его сакральных персон с особым фокусом на центральную фигуру Шайҳа Маҫлаҳата[9]. В качестве таковой работа, вероятно, росла за счет добавлений в течение нескольких столетий, начиная, возможно, уже с XVI в., и достигнув той формы, в которой она сохранилась во второй половине XIX в. (такая модель вытекает из факта наличия путеводителей по святым местам и сакральных историй для Самарқанда, отражающих процесс развития примерно с XVI по начало XX в., с одним только исключением, что в случае с Самарқандом мы имеем рукописи, переписанные задолго до XIX в.).

Один дополнительный, хотя и расплывчатый, ключ к определению даты работы может дать содержание работы, которое начинается с рассмотрения разрядов святых и различных суфийских цепей (*силсила*). Упоминание братств Қāдирūйа и Чиштūйа рядом с Джаҳрūйа,

---

[8] Об этом см. DeWeese, "Sacred History," pp. 247-249 (отмечаются также некоторые другие поздние работы такого типа).

[9] Шайҳ Маҫлаҳат ад-дūн действительно продолжает служить символом идентичности для города (хотя в настоящее время его необычное прозвище (*лақаб*) скорректировано, в результате чего он теперь называется «Муҫлиҳ ад-дūн»); о постсоветском обновлении сакральной истории города Ҳуджанд см. Stéphane A. Dudoignon, "Local Lore, the Transmission of Learning, and Communal Identity in Late 20th-Century Tajikistan: The *Khujand-nāma* of ʻĀrifjān Yahyāzād Khujandī," *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century: Proceedings of an International Colloquium held in the Carrė des Sciences, French Ministry of Research, Paris, November 12-13, 2001*, ed. Stéphane A. Dudoignon (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004; Islamkundliche Untersuchungen, Band 258), pp. 213-241 (уделено внимание адаптации местных устных и письменных источников в публикации: *Орифджон Ҳуджандū* [ум. в 2000 г.]. Ҳуджанднома, Ҳуджанд, 1994, однако без обращения к рукописным версиям «Манāқиб»а этого святого).

Ҳафӣйа и Кубравӣйа[10] свидетельствует, что работа была составлена не ранее начала – середины XVIII века. Именно в этот период қӑдирийские и чиштийские линии цепей (*силсила*) были внедрены в Центральную Азию из Индии в одном узле с другими линиями со стороны различных шайҳов Муджаддидӣйа. Фактически невозможно, однако, в точности датировать дополнение самого рассказа об Исҳӑқе Бӑбе. Даты сохранившихся списков позволяют датировать версию, обнаруженную в «Манӑқиб» шайҳа Маҫлаҳат ад-дӣна, концом XIX века.

Рассказ о Шайҳе Маҫлаҳат ад-дӣне занимает приблизительно половину «Манӑқиб», выдвигая на первый план его взаимоотношения с Наджм ад-дӣном Кубрӑ и его чудесную защиту Ҳуджанда от «татарских неверных» при Чингӣз Ҳӑне. Его взаимоотношения с известным святым Ӯзганда Бурхӑн ад-дӣном Қылычем, также известным из более ранних источников в качестве современника Шайҳа Маҫлаҳата, являются также предметом нескольких рассказов. Остальная часть работы представляет многие святые места Ҳуджанда (таким образом соответствуя дуальной структуре сакральных историй Сайрӑма) часто с расширенными нарративными отступлениями в связи с упоминанием конкретных святых[11]. Рассматриваемый здесь рассказ находится среди них[12]. Конкретная причина его включения в эту часть неясна, что частично объясняется отсутствием некоторых заголовков в данной рукописи. Аҳмад Йасавӣ упоминается в работе несколько раз. Очевидно, в связи с одной ссылкой на него его могила и могила «Имӑма Муҳаммад-и Ҳанафӣйа» в Туркистӑне упомянуты вместе. Однако несколько рассказов, имеющих отношение к святому ме-

[10] Исламабадская рукопись, сс. 20-21.

[11] Они включают в себя, например, элементы повествовательного цикла, связанного с принятием ислама Сатӯқом Буғрӑ Ҳӑном (исламабадская рукопись, сс. 160-164), вызванные упоминанием святого места лица, идентифицированного как сын Сатӯқа; рассказ об ‘Абдуллӑхе Ҳуджандӣ извлечен прямо или косвенно из агиографии, посвященной Бахӑ’ ад-дӣну Нақшбанду (исламабадская рукопись, сс. 166-170), в связи с упоминанием могилы «Ҳ$^{в}$ӑджа ‘Абдуллӑха Сабз-пӯша»; и повествования, отражающие рассказы об исламизации, связываемые с личностью Сайӣда Ата (исламабадская рукопись, сс. 174-176).

[12] Исламабадская рукопись, сс. 124-136; к сожалению, неясно из описания Семенова, был ли этот рассказ в изученном им душанбинском списке.

сту Шайха Маслахата, так же как рассказы о двух других святых – «Имāме Ḳā'идī», *муджтахиде* из Ходжанда, и анонимном святом, упомянутом в исламабадской рукописи, вклиниваются в пространство между упоминанием святых мест этих двух персон в Туркистāне и неожиданным началом рассказа, сосредоточенного на потомках Мухаммада ибн ал-Ханафīйа (далее за этим рассказом следует повествование о Бāбā Камāле Джандī [см. следующее примечание]).

Отличительная особенность этой версии рассказа состоит в перемещении локализации нескольких эпизодов с долины среднего течения Сырдарьи в Ферганскую долину: вместо того чтобы отметить строительство Исхāḳом Бāбом крепости в «Ḳарғāлыḳе», эта версия обращается к нему как строителю мечети в «Фарғāне» (типичная неточность, уже обнаруженная в нескольких списках работы Исхāḳа Хᵛāджа, даже при том, что «Ḳарғāлыḳ» упоминается впоследствии непосредственно в самой этой версии как местность, где два вражеских предводителя были заключены в тюрьму), и, более важно, место мученичества 'Абд ал-Джалīла перемещено из «Джанда» в «Ходжанд». Последняя ошибка весьма обычна даже для средневековых текстов, поскольку менее знакомое название «Джанд» «интерпретировалось» как более известный «Ходжанд»[13]. Данное перемещение не было буквальным, что выясняется из другого места в «Манāḳибе» вне контекста интересующего нас рассказа: имеется ссылка на местность рядом с Ходжандом, где «9000 мужчин пали мучениками вместе с 'Абд ал-Джалīлом Бāбом»[14]. Таким образом, неясно, может ли перемещение мест событий для части рассказа об Исхāḳе Бāбе в Ферганскую долину приписываться полностью составителю «Манāḳиб» Шайха Маслахата или, более правильно, тем, кто формулировал и передавал местные устные или письменные предания, которыми пользовался

[13] См. исследование: Devin DeWeese, "Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia," *Der Islam*, 71 (1994), pp. 58-94. «Манāḳиб» Шайха Маслахата откуда-то перенял и включил в себя относительно хорошо известную историю о святом XIII в. Бāбā Камāле Джандī, однако его *нисба* дана там в форме «Ходжандī», так же как и его святое место отнесено к Ходжанду (исламабадская рукопись, сс. 136 и сл.). Также эта работа объединила упомянутого Бāбā Камāла с поэтом XIV в. Камāлом Ходжандī.

[14] Исламабадская рукопись, с. 207.

автор при компилировании своей работы. Те местные легенды могли уже воспринять элементы рассказа или приспособить его генеалогические элементы для Ферганской долины разными путями: 1) через простое заимствование этих текстов – устно или письменно; 2) через фактическое переселение семей, являющихся носителями этих преданий (то есть претендующих на происхождение от Исх̣āк̣а Бāба или остальных персон из рассказа, уже локализованного в Ферганской долине). К сожалению, мы не можем датировать «Манāк̣иб» Шайх̮а Мас̣лах̣ата более точно, а также не можем установить дату «х̮уджандской» адаптации этого рассказа. В этом отношении может быть важно, что недавно изданное персидское «*насаб-нāма*», включающее в себя версию рассказа об Исх̣āк̣е Бāбе со специфическим фокусированием событий в Ферганской долине, также размещает место мученичества ʻАбд ал-Джалӣла в Х̮уджанд, и тем самым сходится с версией рассказа, имеющейся в «Манāк̣иб»е Шайх̮а Мас̣лах̣ата[15].

Версия, имеющаяся здесь[16], опять фактически является персидским переводом рассказа, известного из работы Исх̣āк̣а Х̮ᵛāджа. Кроме некоторых явных искажений, ее главное отличие состоит в отсутствии внимания к генеалогии правителей, идущей от ʻАбд ар-Рах̣ӣма:

> Имāм Х̣анӣфа имел двоих сыновей: одним был ʻАбд-и Маннāн, [отец] Х̮ᵛāджа Бат̣т̣āла Г̣āзӣ[17]. Он воевал с христианами Рӯма /125/ и погиб. И одним сыном был ʻАбд-и Фаттāх̣. Сыном ʻАбд-и Фаттāх̣а был ʻАбд-и Джаббāр Х̮ᵛāджа. Сыном ʻАбд-и Джаббāра Х̮ᵛāджа был ʻАбд-и К̣аххāр Х̮ᵛāджа. ʻАбд-и К̣аххāр Х̮ᵛāджа имел двоих сыновей. Имя одного из них было ʻАбд ар-Рах̣мāн Х̮ᵛāджа, а имя другого было ʻАбд ар-Рах̣ӣм Х̮ᵛāджа. ʻАбд ар-Рах̣мāн Х̮ᵛāджа имел двоих сыновей: одним был Исх̣āк̣ Бāб,

[15] См. *Муминов А. К.* Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва: Восточная литература, 2003, сс. 117-153. Эта версия включает в себя гораздо более широкий круг святых в Ферганской долине и других местах, которые в тексте связаны непосредственно с событиями рассказа.

[16] Мак̣āмāт-и Шайх̮ Мас̣лах̣ат ад-дӣн Х̮уджандӣ. Исламабадская рукопись, сс. 124-136.

[17] Эти два имени рассматриваются как одно в этом тексте, без сомнения, отражая пропуск слова (пропуски относительно часты в этом тексте).

а имя другого было ‘Абд-и Джалӣл Бāб. Их отец по имени ‘Абд ар-Раḥмāн был властителем Шāма, а ‘Абд ар-Раḥӣм был властителем Шāмāта. Исḥāḳ Бāб стал властителем вместо своего отца, а его младший брат ‘Абд-и Джалӣл был властителем Йемена.

Однажды ‘Абд ар-Раḥӣм Бāб, Исḥāḳ Бāб и ‘Абд-и Джалӣл Бāб – все эти трое вместе пришли в одно место. Исḥāḳ Бāб сказал своему дяде: «О дядя ‘Абд ар-Раḥӣм! В моей душе имеется то, что я вам скажу». ‘Абд ар-Раḥӣм сказал: «Говорите!» Он сказал: «При халифате Абӯ Бакр-и Ṣиддӣḳа (да будет доволен им Аллāх!) Ḵāлид ибн Валӣд, встав во главе тысячи сподвижников (*ṣаḥāба*), направился в Ӯзганд и Фарḡāну, повел войну (*ḡазāт карданд*) против народа магов и христиан, и часть [из них] молилась, когда они стали мучениками[18]. После этого при халифате Муртадā ‘Алӣ (да будет доволен им Аллāх!), Ḳусам (*так*) ибн ‘Аббāс (да будет доволен им Аллāх!) прибыл [с] тысячей преемников (*тāби‘ӣн*) в Ӯзганд и Фарḡāну, и сразился (*джанг карданд*) с христианами и стали мучениками. А Ḳусам ибн ‘Аббāс получил ранение и погиб мучеником в Самарḳанде. О дядя! Давайте мы тоже ради довольствия Бога и ради удовлетворения праведного Пророка Аллāха (да благословит его Аллāх и да приветствует!) направимся в ту страну и сразимся (*ḡазāт кунӣм*) против христиан. Хотя маги и христиане, как они говорят, являются удивительно мощними, давайте ударим мечом[19] и распространим ислам (*ислāм-рā ашкāрā сāзӣм*), так чтобы душа того Праведного [Пророка] могла быть довольна нами». Это событие произошло в то время, когда минули 150 лет со времени Хиджры Пророка Аллāха (да благословит его Аллāх и да приветствует!)

‘Абд ар-Раḥӣм сказал: «Это – хороший совет». Исḥāḳ Бāб спросил: «О, дядя ‘Абд ар-Раḥӣм, /128/ каким количеством войск вы располагаете?». Он сказал: «Я располагаю тремя

[18] Это намекает на некоторую осведомленность с версией рассказа, изложенной в «Туḥфат ал-ансāб-и ‘алавӣ». Этот пункт не упоминается в рассказе из работы Исḥāḳа Ḵ$^{в}$āджа.

[19] «*Шамшӣр занӣм*» передает значение выражения «*ḳылыч урсаḳ*» из тюркского рассказа.

тысячами[20] людей совершенных и подготовленных»[21]. ʻАбд ар-Раḥ̣ӣм сказал Исḥ̣āḳ̣у Бāбу: «Каким количеством войск вы располагаете?». Исḥ̣āḳ̣ Бāб сказал: «Я располагаю пятидесятью тысячами людей совершенных и подготовленных». И Исḥ̣āḳ̣ Бāб сказал ʻАбд-и Джалӣлу Бāбу: «[Каким] количеством войск вы располагаете?». Он сказал: «Я имею сорок тысяч людей».

После этого эти три властителя собрали свои войска и, выехав из Шāма, прибыли в Исфахāн. И они превратили тамошний народ в мусульман и выехали оттуда в Мāзандарāн. И оттуда они выехали в Табрӣз, и оттуда они прибыли в Сараḵс; и оттуда они прибыли в Балḵ, [и] превратили их всех в мусульман. И оттуда они прибыли в Буḵāру, и прибыли оттуда в Ṣамарḳанд: они превратили их всех в мусульман. И оттуда они прибыли в народ Ӯзганда и Фарḡāны, и проехав то место, они прибыли [в] народ Оша и Кāсāна, и они распространили ислам (*ва ислāм-рā āшкāрā карданд*).

После этого, среди народа в Ӯзганде [были двое] властител[ей], маг[ов]; имя одного было Кāрвāн, а другой был Малик Аḵшат. Они призвали их к вере, [однако] они не приняли. И они повели войну. Эти маги-властители имели тысячу войск; они все погибли, [однако] из числа мусульман некоторые стали мучениками. Они овладели Ӯзгандом силой меча, [и] они распространили ислам (*ислāм-рā āшкāрā карданд*).

После этого они отправились в народ Исбӣджāба. Вместе с Исḥ̣āḳ̣ом Бāбом были пять особ из числа преемников (*тāби'ӣн*). Имя одного было Ḵ$^{в}$āджа Имāм Ḳаффāл, и он учил знанию в народе Шāша. После этого их войско разделилось на три части. Затем ʻАбд ар-Раḥ̣ӣм отправился в народ [О]трāра; после этого они отправились в Кāшḡар. Был один христианин-парень[22]. Его имя было М.кнӯзйӯḳ.

[20] Так следует читать, однако ясно, что это ошибка.

[21] *Мукаммал ва муṣлаḥ̣*, не совсем точная передача выражения «*тӱкел сāзлыḳ*» из тюркского текста.

[22] Имелось в виду явное чтение «*тарсā бачча-и бӯд*», то есть «был христианин-мальчик», однако фраза кажется интерпретацией версии тюркского текста, в котором имя правителя отмечено «на христианском языке» (*тарсā'ӣча*).

Они призвали (*х$^{е}$ānданд*) его к вере, [однако] он не принял; они повели войну против него. Тысяча мусульман стали мучениками. После этого ислам был распространен (*ислāм āшкāрā шод*). И ʻАбд ар-Раḥ̣ӣм властвовал в Кāшḡаре тридцать лет.

Исḥ̣āḳ̣ Бāб направился в Сайрам (так). В Сайрāме был властитель; его имя было Т.б.й.т.-тарсāджа[23], и [один из] его глаз был слепым. В Сайрāме было тысяча дворов христиан. Праведный Исḥ̣āḳ̣ Бāб обосновал веру (*бе-ӣмāн далāлат карданд*) [им]; Т.б.й.т сказал: «На протяжении семидесяти поколений[24] мы были христианами здесь; [наша] религия истинна, и мы не поменяем веру (*ӣмāн намӣ-āрӣм*)». И Исḥ̣āḳ̣ Бāб сражался три дня и ночи, и убил 20 тысяч христиан; из мусульман пять тысяч стали мучениками. И один последователь преемников (*таба' ат-тāби'ӣн*) остался в Сайрāме; он взял знамя от праведного Исḥ̣āḳ̣а Бāба[25], а тело Исḥ̣āḳ̣а Бāба было ранено в семидесяти местах[26]. И он был...[27] в Сайрāме. И тот последователь преемников (*таба' ат-тāби'ӣн*) остался в Сайрāме [и] учил сорока пяти наукам[28].

---

[23] Здесь тоже из данной формы видно, что это имя было извлечено из какого-то тюркского текста, который исказил имя правителя как «*т.бит*», а затем добавил комментарий про его имя – «на языке христиан» (*тарсāча*).

[24] Дословно: «от семидесяти отцов».

[25] Переводчик с тюркского не понял значения слова «знамя» (*ʻалам*), превратив его в «знание» (*ʻилм*) «он получил знания у праведного Исḥ̣āḳ̣а Бāба».

[26] Здесь рассматриваемый текст неправильно превращает Исḥ̣āḳ̣а Бāба, а не последователя преемников (здесь неназванного по имени), в мученика (видимо, из-за выражения «*бадан-и Исḥ̣āḳ̣ Бāб*», которое должно быть написано как «*бадан-и ӣшāн*»); это положение опровергается его последующим действием по преследованию своего врага, однако текст стоит твердо на своем, ссылаясь на последователя, остающегося в Сайрāме, а не на Исḥ̣āḳ̣а Бāба.

[27] В рукописи одно слово пропущено; несомненно, имелось в виду «пал мучеником» или «был похоронен».

[28] Цифра 45 здесь связана с обучением (заимствована от остальных лиц, внедренных Исḥ̣āḳ̣ом Бāбом), а не со сроком правления Исḥ̣āḳ̣а Бāба.

И после этого Исḫāḳ Бāб отправился в погоню в Сӯлāн; несколько дней он воевал, и сорок тысяч христиан были убиты, а тысяча мусульман стали мучениками. И Исḫāḳ Бāб поймал Т.б.й.т и убил его. Они распространили ислам (*ислāм-рā āшкāрā карданд*). После этого он построил мечеть в Фарғāне[29]; властвовал пятьдесят пять лет, и где бы ни были христиане, они стали мусульманами.

После этого, ʻАбд-и Джалāл Бāб направился в Ḫуджанд. Там люди были христианами. Қылыч Ḫāн был властителем; имя его сына было Сарāғ Тӯнлӯк Ӯтāмāш. Он был равен пятидесяти[30] тысячам мужчин. И ʻАбд-и Джалāл призвал его к вере, [однако] он не принял. Они сражались три дня. Пятьдесят тысяч христиан были убиты, и девять тысяч мусульман стали мучениками, и двадцать шесть тысяч мусульман осталось (*бāḳī мāнданд*). И могила ʻАбд-и Джалāла Бāба находится примерно в половину *фарсаḫа* ниже Ḫуджанда (*ба-таḫтī ба-Ḫуджанд*) и известна как Ḫ$^{в}$āджа-йи Санг; и он стал мучеником в руках Сарāғ Тӯн.к Ӯтамāша.

После этого Исḫāḳ Бāб услышал эти новости и направился [с] тридцатью тысячами войск ислама (*лашкар-и ислāм*) в Ḫуджанд. Он повел войну против Қылыч Ḫāна; и армия христиан была убита, и четыре тысячи мусульман стали мучениками. Двадцать шесть тысяч мусульман выжили (*бāḳī мāнданд*). Они привели сына Қылыч Ḫāна в Қарға-лāḳ [и] бросили его в яму; они[31] находились один год в тюрьме, [однако] не стали мусульманами. [Поэтому] они распороли его живот (*шикам-и ӯрā джāк карданд*), [и] они захоронили (его?) наверху крепости[32].

---

[29] Здесь также искажение названия «Қарғāлық», которое, тем не менее, было сохранено ниже.

[30] Добавлено над строкой.

[31] Слово «*īшāн*» использовано, вероятно, не для передачи почтения, а для сообщения того, что отец и сын были арестованы.

[32] Неуверенное чтение; текст, видимо, следует читать «*бар бāлā-йи ḳал'a пӯшīданд*». Подробности этого убийства (казни) отсутствуют в работе Исḫāḳа Ḫ$^{в}$āджа.

После этого Исḥāḳ Бāб отправился в Мекку и совершил паломничество (*ḥаджж*). И после *ḥаджжа* он приехал и построил мечеть в Сайрāме. И его жизнь [продлилась до] ста двадцати лет. Он был ростом в семь *газ*. В течение девяноста лет он был ...[33] праведному Илйāсу.

[34]... [сын] Исḥāḳа Бāба... Его имя было Хāрӯн Ӽ[в]āджа – сын Му'мин ибн Мӯсā Ӽ[в]āджа ибн Исмā'ӣл Ӽ[в]āджа ибн 'Усмāн (*так*) Ӽ[в]āджа ибн Ḥасан Ӽ[в]āджа ибн 'Уc̣мāн-Ӽ[в]āджа ибн 'Умар Ӽ[в]āджа ибн 'Абд-и Фаттāḥ ибн Маḥмӯд Ӽ[в]āджа ибн Илйāс Ӽ[в]āджа ибн Ибрāхӣм Ӽ[в]āджа ибн Раḥматуллāх Ӽ[в]āджа.[35] И Ибрāхӣм Ӽ[в]āджа имел двоих сыновей: одним был Аḥмад Ӽ[в]āджа, и одним был Ḥайдар Ӽ[в]āджа. И Ḥайдар Ӽ[в]āджа имел двоих сыновей: одним был Султ̣āн-Ӽ[в]āджа Аḥмад Йасавӣ. Он имел одну дочь: он [ее] выдал за Ṣадӣр (так) Ӽ[в]āджа. Одним был 'Абд ал-Малик Ӽ[в]āджа, он был ученым человеком (*дāнишманд*). Сын 'Абд ал-Малика, прозвищем (*лаḳаб*) которого было Абдāл 'Алӣ, [был] из линии Сӯзӯка Ата. Ӽ[в]āджа Аḥмад Ӽ[в]āджа выдал свою дочь (*'āджиза*) за Ӽ[в]āджа Шихāб ад-дӣна. А он был из линии Имāма Муḥаммада Бāḳира. И Сӯзӯк Ата прожил сто лет; и семьдесят лет он был собеседником (*хам-ṣуḥбат*) Ḥидра и Илйāса. А Ӽ[в]āджа Аḥмад Йасавӣ прожил 120 лет и стал[36] великим шайḥом.

Генеалогия, которой завершается эта версия рассказа, исказила несколько аспектов родословной Аḥмада Йасавӣ в версиях работы Исḥāḳа Ӽ[в]āджа и в других фиксациях генеалогических традиций о нем. Упоминание «Сӯзӯка Ата» свидетельствует, что данная

---

[33] Здесь опущено слово или фраза. Несомненно, было намерение идентифицировать его в качестве сподвижника Ḥидра и Илйāса (то есть, являясь их собеседником «*хам-ṣуḥбат*»; эта фраза использована ниже).

[34] Здесь опять текст искажен.

[35] Представленная здесь версия генеалогии на самом деле должна следовать в обратном направлении. Ошибка появилась, вероятно, в результате неточно осуществленного перевода на персидский язык с тюркского текста (в начале генеалогии читается: «*Исḥāḳ Бāб, нāм-и ӣшāн Хāрӯн Ӽ[в]āджа пасар-и Му'мин ибн Мӯсā Ӽ[в]āджа ...*»), однако в генеалогии кроме них имеются другие отклонения.

[36] Написано «*шодан*» вместо «*шоданд*».

«ҳуджандская» версия рассказа находилась под влиянием легенд, укоренившихся в Ташкенте, где святое место «Сӱзӱк Ата» до сих пор почитаемо. Однако остальные расхождения скорее отражают более простые процессы размножения или видоизменения генеалогических поколений (например, два лица по имени Ҳᵛāджа Аḥмад) или искажения имен, передаваемых в устной или даже письменной форме (например, «Ҳайдар» и «Ṣадӣр»). Однако, кроме проявления внимания к Ферганской долине, замеченного в этом тексте, и отсутствия интереса к генеалогии ʻАбд ар-Раḥӣма (и особенно отсутствия генеалогии тех поколений, закрепившихся на пространстве от долин Или и Чу до Сайрāма), эта версия не отличается значительными дополнениями к рассказу. Единственно, рассказ добавляет краткую переработку сюжета об убийстве пленного сына Қылыча Ҳāна, а также прилагает усилия связать повествование с традициями сакральных мест региона вокруг Ҳуджанда через идентификацию места мученичества ʻАбд ал-Джалӣла (на берегу той же Сырдарьи, однако вниз по течению от Ҳуджанда) с местностью, известной как Ҳᵛāджа-йи Санг.

Пожалуй, самым примечательным аспектом этой версии, наконец, является его явная зависимость от тюркского оригинала. Его бо́льшую часть действительно можно было бы рассматривать как прямой и почти буквальный перевод тюркского текста, известного из списков работы Исḥāḳа Ҳᵛāджа. То, что рассказ действительно был заимствован из одной версии тюркского текста, основанного на этой работе, чем на одной из многих тюркских генеалогических адаптаций, представленных в томе 2, подсказывается отсутствием интереса в генеалогических последствиях похода за распространение ислама: генеалогии, идущие от трех героев, игнорируются, за исключением одной, ведущей к Ҳᵛāджа Аḥмаду Йасавӣ. И здесь мы еще раз можем увидеть различное фокусирование агиографического момента, в котором рассказ об Исḥāḳе Бāбе сохранился и отразился: история используется для увеличения духовной репутации Йасавӣ в первую очередь как суфийского святого, а не как фигуры, имеющей, прежде всего, генеалогическую значимость.

* * *

К этим отголоскам рассказа об Исḥāḳе Бāбе из агиографических работ можно было добавить, с точки зрения учета широкого влияния повествования, версии рассказа, зафиксированные Кастанье из уст-

ной традиции в начале XX в.,[37] и, конечно, полный набор адаптаций в «*насаб-нāма*», рассматриваемых в томе 2. Вполне вероятно, что и другие версии рассказа станут известны, так как корпус исламских рукописей в Центральной Азии становится более известным, как и устные традиции, связанные со святыми, святыми местами и местными формами выражения религиозно санкционированной общинной идентичности. Хочется надеяться, что настоящие два тома станут основой для дальнейшего изучения эволюции рассказа и его продолжающего значения в различных контекстах Центральной Азии. А также имеется надежда, что данный первый том, и в первую очередь древняя версия рассказа, основанная на Кабульской рукописи, будет служить напоминанием о глубоких корнях рассказа в религиозной жизни Центральной Азии.

[37] Castagné, "Le culte des lieux saints," pp. 64-65; в другом месте (pp. 57-58) список святых, упоминаемых Кастанье в качестве похороненных в Сайрāме, может также свидетельствовать о его знакомстве с устной или письменной версией рассказа (среди них находятся «Хазрет Султан Ҳамир Ата»; «Ҳоджа Абдур Рахман Вали; Ҳоджа Абдур Рахим Вали; Ҳазрет Шейҳ Исҳақ Вали; Хазрет Исҳақ баб; Хазрет Йуваши баб; Хазрет Абдул Азиз баб»; и «Джагир Тагин Ата»).

## E) The *Manāqib* of Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī

The final reflection of the Isḥāq Bāb narrative in a hagiographical environment is perhaps the latest, chronologically, but it is also the fullest version reviewed here, outside the original version from the work of Isḥāq Khwāja. Likewise in Persian, it appears in an evidently late, compilative work dealing with the "patron saint" of Khujand, known as Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī; this figure, who can be reliably dated to the early 13th century[1] and whose shrine was the focus of pilgrimage at least by the late 14th century,[2] is not known to have been the subject of any substantial hagiographical work prior to the 19th century, but a few late copies of a work entitled simply the *Manāqib-i Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī* have recently come to light, and the version of the narrative focused on Isḥāq Bāb appears in this work.

One copy of this *Manāqib* is preserved in Dushanbe, and was described briefly by A. A. Semenov in a posthumous article, which appeared in 1987, prepared for publication by Iu. S. Mal'tsev;[3] this manuscript was copied in Leninabad (i.e., Khujand) in 1371/1952, from a copy transcribed in 1366/1947. While Semenov insisted that copies of the *Manāqib* were extremely rare and could be found only in Leninabad/Khujand,[4] another,

---

[1] He is mentioned, in connection with the Mongol invasion, in the 15th-century *Tārīkh-i Mullāzāda* (ed. Gulchīn-i Ma'ānī, p. 31); traditions from the same era make him a contemporary of Najm al-Dīn Kubrā (d. 618/1221), and he is mentioned in the work of Isḥāq Khwāja as an aged man during the youth of Ismā'īl Ata (early sources, incidentally, confirm his *laqab* in the form "Maṣlaḥat al-Dīn").

[2] The shrine of Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn, in his native city of Khujand, was known at least as early as the time of Timur, whose visit to it in 793/1391 was noted by Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī (*Ẓafar-nāma*, ed. Ṣādiq and Navā'ī, I, p. 637).

[3] A. A. Semenov/Iu. S. Mal'tsev, "Rukopis' 'Dobrodeteli sheikha Maslakhat ud-dina Khodzhendi' i ee znachenie dlia istorii i arkheologii Tadzhikistana," *Izvestiia AN TadzhSSR*, Seriia: Vostokovedenie, istoriia, filologiia, 1987, No. 1 (5), pp. 60-65. The manuscript is said to be preserved in the archives of the Academy of Sciences of Tajikistan (*fond* 7, *opis'* 1, *delo* 36), rather than in the regular manuscript collection housed at the Institute of Oriental Studies, or in the special Semenov collection housed at the Institute of History. Semenov described the manuscript as running to 91 "pages," but presumably folios were meant.

[4] Semenov/Mal'tsev, "Rukopis'," p. 61. Semenov also affirmed that in 1952, photographs of a different manuscript of the work, from Leninabad, had been ob-

older copy of the work – the one utilized here – is preserved in Pakistan, in the Ganjbakhsh collection of the Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, in Islamabad;[5] this manuscript is dated 1333/1915, and runs to 208 pages. Evidently another copy, dated 1308/1890-91, is preserved in Tashkent.[6]

Despite the late date of the Dushanbe manuscript (which is pushed back only slightly by the dates of the Islamabad and Tashkent copies), Mal'tsev ascribed the work to the middle of the 16th century, evidently on the basis of the work's mention, noted by Semenov, of a pilgrimage to Shaykh Maṣlaḥat's shrine by the famous Naqshbandī shaykh Makhdūm-i A'ẓam (d. 949/1542).[7] While some narratives incorporated into the work may indeed be as old as the 16th century, and some are in fact demonstrably older, there can be little doubt that the work as we have it was compiled much later than this, possibly as recently as the end of the 19th century. The diversity of narratives incorporated into the work suggest that it served, for Khujand, as a "sacred history" (comparable, for instance, to the primarily 19th-century works focused on Sayrām[8]) discussing the town's shrines, its involvement in major events of history and legend, and its holy men, with a particular focus on the central figure of Shaykh

---

tained for the Institute of History in Dushanbe, and were available for researchers there; Mal'tsev added a note, however, explaining that the photographs could not be found at the time he was writing.

[5] MS No. 5703, described in Aḥmad Munzavī, ed., *Fihrist-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-i Ganjbakhsh*, vol. 4 (Islamabad, 1982), pp. 2145-2146, Title No. 2540, manuscript No. 5915, Inv. No. 5703; the copy is described also in Munzavī's *Fihrist-i mushtarak-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi fārsī-i Pākistān*, vol. 11 (Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān va Pākistān, 1410/1990), pp. 1110-1111. The colophon (p. 208) affirms that the copy was completed in Rabī' II, 1333/February-March 1915; the copyist identifies himself in a note on the flyleaf, dated 25 Jumādā I, 1333/10 April 1915, as *al-ḥājj* Bābā Khwāja b. Ṭillā Khwāja.

[6] See Babadzhanov, *et al.*, eds., *Kratkii katalog sufiiskikh proizvedenii* (Berlin, 2000), p. 78, No. 795 (MS IVRUz 3305/V, ff. 250b-295b), where the work is called the *Manāqib-i Shaykh Muṣliḥ al-Dīn Khujandī* (*sic*), and is ascribed to a specific author, Muḥammad Sharīf b. Shāh Badal b. Malik Shāh.

[7] Semenov/Mal'tsev, "Rukopis'," p. 63, n. 16; MS Islamabad, pp. 119-120.

[8] On these see DeWeese, "Sacred History," pp. 247-249 (noting also some other late works of this type).

Maṣlaḥat;[9] as such, the work may have grown by accretion, over several centuries, beginning perhaps as early as the 16th century, but reaching the form in which it survives only in the second half of the 19th century (such a model is suggested by the shrine-guides and sacred histories for Samarqand, reflecting a process of development from roughly the 16th century to the early 20th, with the caveat that in the case of Samarqand, we do have manuscripts produced well before the 19th century).

One additional, if vague, clue regarding the work's date may come from the work's contents, which begin with a discussion of the classes of saints and various Sufi *silsila*s; the inclusion of the Qādirīya and Chishtīya alongside the Jahrīya, Khafīya, and Kubravīya[10] suggests that the work was compiled no earlier than the early- to mid-18th century, when Qādirī and Chishtī *silsila* lines were introduced into Central Asia, 'bundled' with other lines as well, through various Mujaddidī shaykhs from India. It is virtually impossible, however, to date the addition of the particular accretion of relevance for us, namely the narrative of Isḥāq Bāb; the dates of the surviving manuscripts preclude ascribing the version found in the *Manāqib* of Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn any earlier than the late 19th century.

The account of Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn occupies approximately half of the *Manāqib*, highlighting his relationship with Najm al-Dīn Kubrā and his miraculous protection of Khujand from the "Tātār infidels" under Chingīz Khān; his relationship with the famous saint of Ūzgand, Burhān al-Dīn Qīlīch, also known from earlier sources as Shaykh Maṣlaḥat's contemporary, is also the subject of several narratives. The balance of the

[9] Shaykh Maṣlaḥat indeed continues to serve as a symbol of the town's identity (though at present his unusual *laqab* has been adjusted, and he is generally called "Muṣliḥ al-Dīn"); see, on a post-Soviet updating of the sacred history of the town of Khujand, Stéphane A. Dudoignon, "Local Lore, the Transmission of Learning, and Communal Identity in Late 20th-Century Tajikistan: The *Khujandnāma* of 'Ārifjān Yahyāzād Khujandī," in *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century: Proceedings of an International Colloquium held in the Carré des Sciences, French Ministry of Research, Paris, November 12-13, 2001*, ed. Stéphane A. Dudoignon (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004; Islamkundliche Untersuchungen, Band 258), pp. 213-241 (focused on the adaptation of local oral and written sources in the *Khujandnoma* [Khujand, 1994] of Orifjon Khujandī [d. 2000], but without reference to manuscript versions of the saint's *Manāqib*).

[10] MS Islamabad, pp. 20-21.

work discusses the many shrines of Khujand (thus paralleling the two-part structure of the sacred histories of Sayrām), often with extended narrative digressions prompted by the mention of particular saints;[11] the narrative of interest here appears among these,[12] though the specific context for its inclusion is not entirely clear, due in part to the absence of some headings in the available manuscript. Aḥmad Yasavī is mentioned several times in the work, and evidently in connection with one reference to him, his grave and that of "Imām Muḥammad-i Ḥanafīya," in Turkistān, are mentioned together; however, several anecdotes relating to the shrine of Shaykh Maṣlaḥat, as well as accounts of at least two other saints – one identified as "Imām Qā'idī," a *mujtahid* from Khujand, the other left without a heading in the Islamabad manuscript – intervene between the reference to these figures' shrines in Turkistān, and the abrupt beginning of the narrative focused on the descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya (the narrative is then followed immediately by the account of Bābā Kamāl Jandī [see the following note]).

The distinctive feature of this version of the narrative is the transposition of the setting of several episodes from the middle Syr Daryā valley to the Farghāna valley: instead of noting Isḥāq Bāb's construction of a fortress in "Qarghālïq," this version refers to him building a mosque in "Farghāna" (an error already found in some manuscripts of the work of Isḥāq Khwāja, even though "Qarghālïq" is mentioned subsequently as the site where two enemy leaders were imprisoned), and, more substantively, the site of 'Abd al-Jalīl's martyrdom is shifted from "Jand" to "Khujand." The latter error is in fact quite common even in medieval texts, as the name "Jand," no longer familiar, was 'interpreted' as the better-known "Khujand;"[13] that the

[11] They include, for example, elements of the narrative cycle relating to the conversion of Satūq Bughrā Khān (MS Islamabad, pp. 160-164), prompted by the shrine of a figure identified as a son of Satūq; an account of 'Abdullāh Khujandī drawn, directly or indirectly, from a hagiography focused on Bahā' al-Dīn Naqshband (MS Islamabad, pp. 166-170), prompted by mention of the grave of "Khwāja 'Abdullāh Sabz-pūsh;" and tales reflecting narratives of Islamization attached to the figure of Sayyid Ata (Islamabad, pp. 174-176).

[12] MS Islamabad, pp. 124-136; it is unfortunately not clear from Semenov's description whether the Dushanbe manuscript he studied also included this narrative.

[13] See the discussion in Devin DeWeese, "Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia," *Der Islam*, 71 (1994), pp. 58-94.

transposition was not purely literary, however, is suggested by the reference, elsewhere in the *Manāqib*, and outside the context of the narrative of interest here, of a place near Khujand where "9000 men were martyred together with 'Abd al-Jalīl Bāb."[14] It is thus not clear whether the transfer of the setting for part of the Isḥāq Bāb narrative to the Farghāna valley can be blamed entirely on the compiler of the *Manāqib* of Shaykh Maṣlaḥat – or, more properly, on those who formulated and transmitted the local oral or written traditions he drew upon in compiling that work; those local traditions may already have incorporated elements of the narrative, or appropriated its genealogical lore for the Farghāna valley, either through the simple borrowing of this lore, in oral or written fashion, or through the actual relocation of families with an 'investment' in the traditions (i.e., as claimants to descent from Isḥāq Bāb or other figures in the narrative settled in the Farghāna valley). It is thus particularly unfortunate that we cannot date the *Manāqib* of Shaykh Maṣlaḥat more precisely, and thus cannot fix the date of this "Khujandī" adaptation of the narrative; in this regard it may be significant that a recently published Persian *nasab-nāma* that includes a version of the Isḥāq Bāb narrative with a particular focus on events in the Farghāna valley, though similarly transposing 'Abd al-Jalīl's martyrdom to Khujand, otherwise bears little resemblance to the version of the narrative found in the *Manāqib* of Shaykh Maṣlaḥat.[15]

The version found here[16] is, again, virtually a Persian translation of the narrative known from the work of Isḥāq Khwāja; aside from some evident garblings, the chief difference lies in the lack of attention to the lineage of rulers traced to 'Abd al-Raḥīm.

---

The *Manāqib* of Shaykh Maṣlaḥat itself elsewhere incorporates a relatively well-known story about the 13th-century saint Bābā Kamāl Jandī, but gives his *nisba* as "Khujandī," and even locates his shrine in Khujand (MS Islamabad, pp. 136 ff.); the work likewise conflates this Bābā Kamāl with the 14th-century poet Kamāl Khujandī.

[14] MS Islamabad, p. 207.

[15] See A. K. Muminov, "Kokandskaia versiia islamizatsii Turkestana," *Podvizhniki islama: Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* (Moscow: Vostochnaia literatura, 2003), pp. 117-153; this version includes a much broader range of saints, in the Farghāna valley and elsewhere, who are linked directly, in the text, with the events of the narrative.

[16] *Maqāmāt-i Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī*, Islamabad MS, pp. 124-136.

Imām Ḥanīfa had two sons: one was ʻAbd-i Mannān [father of] Khwāja Baṭṭāl Ghāzī;[17] he made war upon the Christians of Rūm and perished. And one son was ʻAbd-i Fattāḥ. The son of ʻAbd-i Fattāḥ was ʻAbd-i Jabbār Khwāja, and the son of ʻAbd-i Jabbār Khwāja was ʻAbd-i Qahhār Khwāja. ʻAbd-i Qahhār Khwāja had two sons. The name of one of them was ʻAbd al-Raḥmān Khwāja, and the name of the other was ʻAbd al-Raḥīm Khwāja. ʻAbd al-Raḥmān Khwāja had two sons: one was Isḥāq Bāb, and the other's name was ʻAbd-i Jalīl Bāb. And their father, named ʻAbd al-Raḥmān Khwāja, was the ruler of Shām, and ʻAbd al-Raḥīm was the ruler of Shāmāt. Isḥāq Bāb became ruler in his father's place, and his younger brother ʻAbd-i Jalīl was the ruler of Yemen.

One day ʻAbd al-Raḥīm Bāb, Isḥāq Bāb, and ʻAbd-i Jalīl Bāb, all these three came together in one place. Isḥāq Bāb said to his uncle, "O uncle ʻAbd al-Raḥīm! There is in my heart something that I would say to you." ʻAbd al-Raḥīm said, "Speak." He said, "In the Caliphate of Abū Bakr-i Ṣiddīq (may God be pleased with him), Khālid b. Walīd, leading a thousand Companions (*ṣaḥāba*), went to Ūzgand and Farghāna and made war (*ghazāt kardand*) upon the Magian and Christian people; and a party [of them] were at prayer when they were martyred.[18] After that, in the Caliphate of Murtażā ʻAlī (may God be pleased with him), Qusam (*sic*) b. ʻAbbās (may God be pleased with him) went [with] a thousand Successors (*tābiʻīn*) to Ūzgand and Farghāna and made war (*jang kardand*) upon the Christians and were martyred; and Qusam b. ʻAbbās was wounded and died a martyr in Thamarqand. O uncle! Let us too, for the sake of God and for the satisfaction of the holy Prophet of God, go to that country and make war (*ghazāt kunīm*) upon the Christians: although the Magians and Christians, they say, are wondrously powerful, let us strike [with] the sword[19] and spread Islam (*islām-rā ashkārā sāzīm*), so that the spirit of

[17] The two names are treated as one in this text, no doubt reflecting the omission of a word (such omissions are relatively frequent in this text).

[18] This suggests some familiarity with the version recounted in the *Tuḥfat al-ansāb-i ʻalavī*; there is no allusion to this in the narrative from the work of Isḥāq Khwāja.

[19] *shamshīr zanīm*, a rendering of *qïlïch ursaq* from the Turkic narrative.

that holy [Prophet] may be pleased with us." And this event occurred at the time when 150 years had passed since the Hijra of the Prophet of God (may God bless him and keep him).

'Abd al-Raḥīm said, "This is good counsel." Isḥāq Bāb asked, "O uncle 'Abd al-Raḥīm, what quantity of troops do you have?" He said, "I have three[20] thousand men ready and prepared."[21] 'Abd al-Raḥīm said to Isḥāq Bāb, "What quantity of troops do you have?" Isḥāq Bāb said, "I have fifty thousand men ready and prepared." And Isḥāq Bāb said to 'Abd-i Jalīl Bāb, "[What] quantity of troops do you have?" He said, "I have forty thousand men."

After this these three rulers assembled their armies and, departing from Shām, came to Isfahān; and they made the people of that country Muslims, and went from there to Māzandarān. And from there they went to Tabrīz, and from there they came to Sarakhs; and from there they came to Balkh, [and] made them all Muslims. And from there they came to Bukhārā, and came from there to Thamarqand: they made them all Muslims. And from there they came to the people of Ūzgand and Farghāna, and passing that place they came [to] the people of Osh and Kāsān: and they spread Islam (*va islām-rā āshkārā kardand*).

After this, among the people at Ūzgand there [were two] ruler[s], Magian[s]; the name of one was Kārvān, and the other was Malik Akhshat. They summoned them to the faith, [but] they did not accept. And they made war. These Magian rulers had a thousand troops; all of them died, [but] of the Muslims a few were martyred. They seized Ūzgand by the power of the sword, [and] they spread Islam (*islām-rā āshkārā kardand*).

After this, they went to the people of Isbījāb. Together with Isḥāq Bāb were five persons from among the Successors (*tābi'īn*). The name of one was Khwāja Imām Qaffāl, and he taught knowledge among the people of Shāsh. After that their army divided into three sections. And after that 'Abd al-Raḥīm went to the people of [O]trār; after that they went to Kāshghar. There was a Christian guy.[22] His name was

[20] This appears to be the reading, but is clearly a mistake.

[21] *mukammal va muṣlaḥ*, a not-quite-precise rendering of *tükel sāzlïq* from the Turkic text.

[22] The intended reading is evidently "*tarsā bachcha-i būd*," i.e., "there was

M.knūzyūq. They called (*khwāndand*) him to the faith, [but] he did not accept; they made war upon him. A thousand Muslims were martyred. After that Islam was spread (*islām āshkārā shod*). And 'Abd al-Raḥīm ruled in Kāshghar for thirty years.

Isḥāq Bāb went to Sayram (*sic*). In Sayrām there was a ruler; his name was T.b.y.t-tarsāja,[23] and [one of] his eye[s] was blind. In Sayrām there were a thousand Christian households. The holy Isḥāq Bāb justified the faith (*be-īmān dalālat kardand*) [to them]; T.b.y.t said, "For seventy generations[24] we have been Christians here; [our] religion is true, and we will not convert (*īmān namī-ārīm*)." And Isḥāq Bāb fought for three days and nights, and killed twenty thousand Christians; and of the Muslims five thousand were martyred. And one Follower of the Successors (*taba' al-tābi'īn*) remained in Sayrām; he had taken the banner from the holy Isḥāq Bāb,[25] and Isḥāq Bāb's body had been wounded in seventy places.[26] And he was . . .[27] in Sayrām. And that Follower of the Successors (*taba' al-tābi'īn*) remained in Sayrām, [and] taught forty five sciences.[28]

And after this Isḥāq Bāb went in pursuit, to Sūlān; for several days he made war, and forty thousand Christians were killed, and

---

a Christian boy;" but the phrase appears to be an interpretation of a version of the Turkic text in which the ruler's name is noted "in the Christian language" (*tarsā'īča*).

[23] Here too the form suggests that the name was rendered from a Turkic text that garbled the ruler's name as "*t.bīt*" and then added a comment about his name "in the Christian language" (*tarsāča*).

[24] Lit. "from seventy fathers."

[25] The text as written seems to misunderstand the reference to a "banner" (*'alam*) as a reference to "knowledge" (*'ilm*), i.e. "he had taken knowledge from the holy Isḥāq Bāb."

[26] Here the text wrongly makes Isḥāq Bāb, rather than the Follower of the Successors (here unnamed), the martyr (evidently because of writing *badan-i Isḥāq Bāb*, instead of the probably intended *badan-i īshān*); this is belied by his subsequent pursuit, but the text is consistent in referring to the Follower, rather than Isḥāq Bāb, remaining in Sayrām.

[27] A word has been omitted in the manuscript; no doubt "martyred" or "buried" was intended.

[28] The number 45 is here linked with the teaching (transposed from other figures implanted by Isḥāq Bāb), rather than with the length of Isḥāq Bāb's reign.

a thousand Muslims were martyred. And Isḥāq Bāb seized T.b.y.t and killed him. They spread Islam [*islām-rā āshkārā kardan*]. After this he built a mosque in Farghāna;[29] he ruled for fifty five years, and wherever there were Christians, they became Muslims.

After this, 'Abd-i Jalīl Bāb went to Khujand. Those people were Christians. Qïlïch Khān was the ruler; his son's name was Sarīgh Tūnlūk Ūtāmīsh. He was the equal of fifty[30] thousand men. And 'Abd-i Jalīl Bāb summoned him to the faith, [but] he did not accept. They fought for three days. Fifty thousand Christians were killed, and nine thousand Muslims were martyred; and twenty six thousand Muslims were left (*bāqī māndand*). And the grave of 'Abd-i Jalīl Bāb is approximately a half-league below Khujand (*ba-taḥtī ba-Khujand*), and is known as Khwāja-yi Sang; and he was martyred at the hand of Sarīgh Tūn.k Ūtāmīsh.

After this Isḥāq Bāb heard this news and went [with] thirty thousand of the Muslim troops (*lashkar-i islām*) to Khujand. He made war upon Qïlïch Khān; and the army of the Christians was killed, and four thousand Muslims were martyred. And twenty six thousand Muslims survived (*bāqī māndand*). And they brought the son of Qïlïch Khān to Qargha-līq [and] cast him into the dungeon; they[31] were in the prison for one year, [but] did not become Muslims. [So] they ripped [open] his belly (*shikam-i ūrā jāk kardand*), [and] they concealed him (?) atop the fortress.[32]

After this Isḥāq Bāb went to Mecca and performed the *ḥajj*. And after the *ḥajj* he came and built a mosque in Sayrām. And his life [lasted] 120 years; and his height was seven *gaz*. For ninety years he was . . .[33] to the holy Ilyās.

---

[29] Here too garbling the name Qarghālïq, which is nevertheless preserved below.

[30] Added above the line.

[31] Using *īshān*, probably not honorific, and signaling the understanding that both father and son were imprisoned.

[32] The reading is unclear; the text appears to read, "*bar bālā-yi qal'a pūshīdand.*" The details of the killing do not appear in the work of Isḥāq Khwāja.

[33] A word or phrase has been omitted here; the intent was undoubtedly to identify him as keeping company with Khiżr and Ilyās (i.e., being "*ham-ṣuḥbat*" with them, the phrase used below).

[34] . . . [son of] Isḥāq Bāb . . . His name was Hārūn Khwāja the son of Mu'min b. Mūsā Khwāja b. Ismā'īl Khwāja b. 'Usmān (*sic*) Khwāja b. Ḥasan Khwāja b. 'Uthmān-Khwāja b. 'Umar Khwāja b. 'Abd-i Fattāḥ b. Maḥmūd Khwāja b. Ilyās Khwāja b. Ibrāhīm Khwāja b. Raḥmatullāh Khwāja.[35] And Ibrāhīm Khwāja had two sons: one was Aḥmad Khwāja and one was Ḥaydar Khwāja. And Ḥaydar Khwāja had two sons: one was Sulṭān-Khwāja Aḥmad Yasavī; and he had one daughter: he gave [her] to Ṣadīr (*sic*) Khwāja. And one was 'Abd al-Malik Khwāja, and he was a learned man (*dānishmand*); and the son of 'Abd al-Malik, whose *laqab* was Abdāl 'Alī, [was] from the lineage of Sūzūk Atā. Khwāja Aḥmad Khwāja gave his daughter (*'ājiza*) to Khwāja Shihāb al-Dīn; and he was from the lineage of Imām Muḥammad Bāqir. And Sūzūk Atā lived a hundred years, and for seventy years was a companion (*ham-ṣuḥbat*) of Khiżr and Ilyās. And Khwāja Aḥmad Yasavī lived 120 years and became[36] a great shaykh.

The genealogy with which this version of the narrative concludes has garbled several aspects of the genealogy typically traced down to Aḥmad Yasavī in versions of the work of Isḥāq Khwāja and in other recordings of genealogical traditions about him; mention of "Sūzūk Ata" suggests that this "Khujandī" version of the narrative might have been influenced by traditions rooted in Tashkent, where a shrine of "Süzük Ata" is still known, but the other differences appear to reflect simpler processes of multiplying or differentiating genealogical generations (e.g., two figures called Khwāja Aḥmad) or garbling names transmitted in oral or even written form (e.g., "Ḥaydar" and "Ṣadīr"). Otherwise, aside from the attention to the Farghāna valley evident in this text, and the lack of interest in the lineage of 'Abd al-Raḥīm (and especially of those generations established from the Ili and Chu valleys down to Sayrām), this account is not marked

[34] Here again the text is garbled.

[35] The version of the genealogy presented here is in fact presented in reverse, perhaps owing to an inaccurate translation into Persian from a Turkic text (it reads, at the beginning of the genealogy, "*Isḥāq Bāb, nām-i īshān Hārūn Khwāja pasar-i Mu'min b. Mūsā Khwāja* . . ."), but there are additional divergences in the genealogy beyond these.

[36] Writing *shodan*, for *shodand*.

by notable additions to the narrative; it adds a small refinement about the killing of the captive son of Qïlïch Khān, and evidently attempts to link the narrative with shrine-lore of the region near Khujand, with its identification of the site of 'Abd al-Jalīl's martyrdom (still along the Syr Daryā, but downstream from Khujand) as a place known as Khwāja-yi Sang.

Perhaps the most noteworthy aspect of this version, lastly, is its clear dependence on a Turkic original. Much of it, indeed, can be regarded as a direct and quite literal translation of the Turkic text known from copies of the work of Isḥāq Khwāja; that it was indeed adopted from a version of the Turkic text based on that work, rather than on one of the many Turkic genealogical adaptations presented in the second volume, is suggested by the absence of any interest in the genealogical consequences of the Islamizing campaigns: lineages traced from the three heroes are ignored, except for the one leading to Khwāja Aḥmad Yasavī. Here again we may see the different focus of the hagiographical venues in which the narrative of Isḥāq Bāb is preserved or echoed: the story is used to augment the spiritual reputation of Yasavī first and foremost as a Sufi saint, not as a figure of primarily genealogical significance.

* * *

To these echoes of the narrative of Isḥāq Bāb from hagiographical works may be added, by way of appreciating the wide impact of the story, versions of the narrative recorded from oral tradition by Castagné in the early 20th century,[37] and of course the full range of adaptations in the *nasab-nāmas* explored in volume 2. It is likely that other versions of the narrative will come to light, as the Islamic manuscript corpus in Central Asia becomes better known, and as oral tradition related to saints, shrines, and local articulations of religiously sanctioned communal identity is more fully recorded. It is hoped that the present volumes will provide a foundation for further study of the narrative's development and its continued meaning in various Central Asian contexts; and it is hoped that this first volume, and above all the old version of the narrative based on the Kabul manuscript, will serve as a reminder of the narrative's deep roots in the religious landscape of Central Asia.

[37] Castagné, "Le culte des lieux saints," pp. 64-65; elsewhere (pp. 57-58), the list of saints Castagné mentions as buried in Sayrām may also suggest his acquaintance with an oral or written version of the narrative (among them are "Hazrett Soultan Khamir Ata;" "Khodja Abdour Rahman Vali; Khodja Abdour Rahim Vali; Hazrett Cheikh Iskhaq Vali; Hazrett Iskhaq bab; Hazrett Youvachi bab; Hazrett Abdoul Aziz bab;" and "Djaguir Taguin Ata").

**Исламабадская рукопись № 5703, «Манāқиб»**
**Маҫлаҳат ад-дӣна Ҳуджандӣ, сс. 124-136**
**MS Islamabad 5703, *Manāqib* of Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī, pp. 124-136**

امام حنیفه را دو فرزند بود یکی عبد منان خواجه بطال غازی بود بترسایان روم (125) جنك کرده هلاك شدند و یکی پسر عبد فتاح پسر عبد فتاح عبد جبار خواجه و پسر عبد جبار خواجه عبد قهار خواجه عبد قهار خواجه را دو پسر بود نام یکی ایشان عبد الرحمن خواجه و نام دیکری عبد الرحیم خواجه و عبد الرحمن را دو پسر بود یکی اسحاق باب و نام دیکری عبد جلیل باب و پدر ایشان را نام عبد الرحمن پادشاه شام بودند و عبد الرحیم پادشاه شامات بود و اسحاق باب بجای پدر خود پادشاه شدند و برادر خورد عبد جلیل پادشاه یمن بود روزی عبد الرحیم باب و اسحاق باب (126) و عبد جلیل باب این هر سه در یکجا جمع شدند اسحاق باب با عم خود کفتند که ای عم عبد الرحیم در دل من سخن است که با شما بکویم عبد الرحیم کفتند که بکوئید کفتند در خلافت ابو بکر صدیق رضی الله عنه خالد بن ولید با هزار صحابه سر شده باوزکند و فرغانه رفتند و بمردم موغ و ترسا غزات کردند و جماعتی در نماز بودند که شهید شدند و بعده در

خلافت مرتضی علی رضی الله عنه قُسم ابن عباس رضی الله عنه هزار تابعین باوزکند و فرغانه رفتند و به ترسایان جنك (127) کردند و شهید شدند و قُسم ابن عباس زخم یافتند و در ثمرقند شهید شدند ای عم ما هم از برای رضای خدا و از برای خشنودی حضرت رسول الله بآن دیار رفته بترسایان غزات کنیم و اما موغ و ترسایان عجایب بقوة میکویند امّا ما از برای اسلام شمشیر زنیم و اسلام را اشکارا سازیم تا روح آنحضرت از ما خشنود شود و این واقعه در وقتی بود که از هجرت رسول الله صلی الله علیه و سلم یکصد پنجاه سال کذشته بود و عبد الرحیم کفتند که نیك مصلحت ست اسحاق باب سوال کردند که ای عم عبد الرحیم (128) شما را چه مقدار لشکر باشد ایشان کفتند که سه هزار مرد مکمل و مصلح دارم عبد الرحیم باسحاق باب کفتند که شما چه مقدار لشکر دارید اسحاق باب کفتند که پنجاه هزار مرد مکمل و مصلح دارم و اسحاق باب بعبد جلیل باب کفتند که شما[1] مقدار لشکر دارید ایشان کفتند که چهل هزار کس دارم و بعده این ۳ پادشاه لشکر خودرا جمع کرده و از شام برآمده بر اسفهان

[1] Пропущено слово چه /word omitted, i.e., چه

[sic] آمدند و مردم آندیارا [sic] مسلمان کردند و از انجا بمازندران رفتند و از انجا بتبریز رفتند و از ان جا بسرخس آمدند و از انجا (129) ببلخ آمدند همه را مسلمان کردند و از انجا به بخارا آمدند و از انجا بشمرقند آمدند همه را مسلمان کردند و از انجا بمردم اوزکند و فرغانه آمدند و از انجا کذشته بمردم اوش و کاسان آمدند و اسلام را آشکارا کردند بعده در میان مردم باوزکند [sic] پادشاهی [sic] بود موغ نام یکی کاروان بود و دیکری ملك اخشت بود بایمان دعوت کردند قبول نکردند و جنك کردند و این پادشاه موغ هزار لشکر داشت همه مردند از مسلمانان چندی شهید شدند بزور تیغ اوزکند را (130) کرفتند و اسلام آشکارا کردند بعده بمردم اسبیجاب رفتند و اسحاق باب را پنج کس از تابعین همراه بودند نام یکی خواجه امام قفال بود و ایشان در مردم شاش علم آموختند بعده لشکر ایشان در میانه سه فریق شدند و بعده عبد الرحیم بمردم ترار [sic] رفتند بعده بکاشغر رفتند ترسا بچهٔ بود نام او مکنوزیوق بود بایمان خواندند قبول نکرد باو جنك کردند هزار مسلمان شهید شدند بعده اسلام آشکارا شد و عبد الرحیم در کاشغر سی سال پادشاهی (131) کردند و اسحاق باب در سیرم

رفتند در سیرام پادشاهی بود تبیت ترساجه نام و جشم او کور بود در سیرام هزار خانه وار ترسا بودند حضرت اسحاق باب بایمان دلالت کردند تبیت کفت که از هفتاد پدر اینجا ترسایم دین حق است و ایمان نمی آریم و اسحاق باب سه شبانه روز جنك کردند و بست[2] هزار ترسا را بقتل رساندند و از مسلمانان پنج هزار شهید شدند و یکی تبع تابعین در سیرام ماندند علم از حضرت اسحاق باب کرفته بودند (132) و در بدن اسحاق باب [sic] هفتاد جای زخم رسیده بود و در سیرام[3] شدند و آن تبع تابعین در سیرام ماندند چهل پنج[4] علم آموختند و بعده اسحاق باب از عقیب رفتند بسولان چند روزی جنك کردند و چهل هزار ترسا بقتل رسید و هزار مسلمان شهید شد و تبیت را اسحاق باب کرفته کشتند اسلام را آشکارا کردند بعده در فرغانه مسجدی بنا کردند پنجاه پنج سال پادشاهی کردند و هر جا که ترسا بود مسلمان شد بعده عبد جلیل باب در خجند رفتند (133) آنمردم

---

[2] Здесь и далее в рукописи написано так вместо بیست /written thus here and throughout the MS for بیست

[3] Пропущенное слово, вероятно شهید /word omitted, perhaps شهید

[4] Пропущенное слово, несомненно سال /word omitted, undoubtedly سال

ترسا بودند قلیج خان پادشاه بود نام پسر او سریغ تونلوك اوتامیش بود با پنجاه هزار کس رو برو میشد و عبد جلیل باب بایمان دعوت کردند قبول نکرد سه روز جنك کردند پنجاه هزار ترسا کشته شد و نه هزار مسلمان شهید شدند و بست شش هزار مسلمان باقی ماندند و قبر عبد جلیل باب تخمینا نیم فرسخ بتحتی بخجند است و مشهور بخواجه سنك و در دست[5] سریغ تونك [sic] اوتامیش شهید شدند بعده اسحاق باب این خبررا شنیدند بسی هزار لشکر (134) اسلام را بخجند رفتند بقلیج خان جنك کردند و لشکر ترسایان بقتل رسید و چهار هزار مسلمان شهید شدند و بست شش هزار مسلمان باقی ماندند و پسر قلیج خانرا در قرغه لیق آوردند بزندان انداختند یکسال در زندان اند مسلمان نشد شکم اورا جاك کردند بر بالای قلعه پوشیدند

بعده اسحاق باب بمکه رفتند و حج کردند و بعد از حج آمدند و در سیرام مسجدی بنا کردند و عمر ایشان صد بست سال بود و قد ایشان هفت کز بود نود سال بحضرت الیاس[6]

---

[5] Написано دشت /written دشت

[6] Пропущенное слово, вероятно هم صحبت /word omitted, probably هم صحبت

بودند[7] (135) اسحاق باب نام ایشان هارون خواجه پسر مؤمن ابن موسی خواجه بن اسماعیل خواجه بن عسمان [sic] خواجه ابن حسن خواجه ابن عثمانخواجه [sic] ابن عمر خواجه ابن عبد فتاح ابن محمود خواجه ابن الیاس خواجه ابن ابراهیم خواجه ابن رحمةالله خواجه و ابراهیم خواجه دو پسر داشتند یکی احمد خواجه و یکی حیدر خواجه و حیدر خواجه دو پسر داشتند یکی سلطانخواجه احمد یسوی و یکدختر داشتند بصدیر خواجه دادند و یکی عبد الملك خواجه و ایشان دانشمند بودند و پسر عبد الملك که ابدال علی لقب ایشان بود از نسل (136) سوزوك اتا و خواجه احمد خواجه عاجزهٔ خودرا بخواجه شهاب الدین دادند و ایشان از نسل امام محمد باقر بوده اند و سوزوك اتا صد سال عمر یافتند و هفتاد سال بخضر و الیاس هم صحبت بودند و خواجه احمد یسوی صد بست سال عمر یافتند و شیخ کبیر شدن [sic][8]

[7] Слово پسر. может быть, пропущено здесь, однако вся генеалогия искажена, в действительности идущая назад/The word پسر may have been omitted here, but the entire genealogy is garbled, in effect running backwards.

[8] Должно быть شدند / for شدند

## Приложение
## Appendix

# РАССКАЗ ОБ ИСḴĀḲ БĀБЕ И НАСЛЕДИЕ СВЯТЫХ СЕМЕЙСТВ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОБСУЖДЕНИЕ[1]

А. К. Бустанов
(Университет Амстердама)

Данная публикация призвана инициировать обсуждение роли, приписываемой потомкам Исḫāḳа Бāба в истории мусульманских сообществ в Западной Сибири, на основе версии рассказа об Исḫāḳе Бāбе, происходящей из окрестностей г. Тобольска в Западной Сибири. Уникальная рукопись, содержащая эту версию, позволяет анализировать дальнейшее развитие первоначального нарратива, появившегося на свет в бассейне среднего течения Сырдарьи и воспроизводившегося в татарских деревнях Западной Сибири.

Находкой сибирской версии нарратива мы обязаны казанскому историку И. А. Мустакимову. Осенью 2010 г. во время работы в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) в Москве им были обнаружены две арабографичные рукописи, датировавшиеся первой половиной XVIII века. Цифровые копии обеих рукописей были любезно предоставлены нам д-ром Мустакимовым для дальнейшего изучения.

**Описание рукописей**

Обе рукописи находятся в огромном архиве Герхарда Фридерика Миллера (1705–1783), руководителя сухопутного отряда Великой Северной («Второй Камчатской») экспедиции, проводившейся учеными Российской Академии наук в 1733–1743 годах. Собрание документов, хранящихся в так называемых «портфелях Миллера»,

[1] Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 10-01-00498. Данная публикация была ранее обещана в качестве второй части следующей работы: A. Bustanov, "The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: The Descendants of Sayyid Ata," *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), pp. 70-99. Автор благодарен Д. ДиУизу и И. В. Беличу за помощь в написании этой статьи.

состоит из копий и оригиналов исторических сочинений, официальных документов, карт и многих других типов источников, приобретенных для Миллера сотрудниками его отряда по всей Сибири. Оба списка, рассматриваемые здесь, были переписаны с оригиналов по заказу Миллера в татарских деревнях близ Тобольска, главного русского города в регионе того времени. Бумага обеих копий нелощеная, без филиграней, российского производства и датируется началом XVIII века. Переплет для рукописей был изготовлен уже в архиве. Размеры бумаги первой рукописи: 22 x 33,5 см; второй: 21,5 x 33,5 см.

**Первая рукопись**[2] состоит из девяти листов и содержит два генеалогических текста, переписанных двумя разными переписчиками. Каждая генеалогия имеет заголовок на немецком языке, похоже написанный самим Герхардом Миллером. **Первый заголовок** (л. $5^{б}$)[3] гласит: «Sedschire[4], d[as] i[st] Geschlecht Register des Mulla Bobasch zu Jepantschinskie jurti Wohnshaft»[5], что в переводе означает «Сечире, т. е. родословная Муллā Бобаша в деревне Епанчинские юрты». Эта часть первой рукописи написана на тюркско-чагатайском языке, занимает лл. $1^{а}$-$5^{а}$ и представляет собой нечто иное, как копию рассказа Исḫāḳa Бāба, дополненную родословной потомков Исḫāḳa Бāба и Исмā'īла Ата в Сибири. Муллā Бобаш, чье имя мы встречаем на титульном листе, упомянут в родословной как

[2] Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 199. Портфель 347. Д. 10. Родословная Мир-Ходзы, на татарском языке, лл. $1^{а}$-$9^{б}$.

[3] Пагинация в рукописях выполнена на европейский манер, т. е. слева направо.

[4] Такое написание арабского слова *шаджара*, со значением «древо» и отсюда «родословная», может отражать местное произношение сибирских бухарцев и татар (*сачара, сачра*), в котором нормативные фонемы [дж] и [ш] переходят в [ц] и [с].

[5] Искренне благодарю А. Х. Элерта (Новосибирск), знатока архивов Миллера, за помощь в расшифровке этого пассажа. Александр Элерт многое сделал для изучения многочисленных архивных материалов, собранных Г. Ф. Миллером. Среди основных работ см.: Элерт А. Х. Экспедиционные материалы Г. Ф. Миллера как источник по истории Сибири. Новосибирск, 1990; Актовые источники по истории России и Сибири XVI-XVIII вв. в фондах Г. Ф. Миллера. Описи копийных книг: в 2 томах. Новосибирск, 1993, 1995; Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. Новосибирск, 1996.

«ныне живущий» Бāбā Шайх. История этой семьи будет обсуждаться далее в данном приложении.

**Второй заголовок** в той же рукописи относится к другой генеалогии (л. 9б): «Sedschire, d[as] i[st] Geschlecht Register des Seit Mir-Chodja zu Tobolsk Wohnshaft», а в переводе: «Сечире, т. е. родословная Сеит Мӣр Хʷāджа в городе Тобольске». Похожий заголовок повторен уже на русском языке и на дополнительном листе: «Родословная Мир-Ходзы на татарском яз.[ыке]». Эта часть текста написана на арабском и персидском языках и занимает лл. 6б-9б. Родословная начинается с пророка Муḥаммада, его дочери Фāṭимы и ʻАлӣ и затем следует до некоего Саййида Нӯр ад-дӣна;[6] последний, как мы узнаем на л. 6б, являлся прямым предком Мӣр Хʷāджа, указанного в заголовке («Сеит Мир Ходжа» или «Мир-Ходза»). Двое сыновей Мӣр Хʷāджа – Таḳӣ Хʷāджа и Наḳӣ Хʷāджа – были владельцами этого документа в начале XVIII столетия[7]. В конце документа содержится пять имитированных подписей других саййидов[8]. Рукопись не имеет колофона, где могли быть проставлены дата и имя переписчика. Других данных об этой семье саййидов в Тобольске у нас пока нет.

**Вторая рукопись**[9] состоит из пяти листов с похожими атрибуциями по-немецки и по-русски: (л. 5б:) «Sedschire von Hassen-chodjä einen Sohn von Mergali chodjä in Tumen» или «Сечире Ḥасана Хʷāджа, сына Мӣр ʻАлӣ Хʷāджа в Тюмени», а также (на дополнительном листе перед л. 1): «Родословная Гассан-Ходзы, сына Миргали-Ходзы на татарском языке». Однако сам текст написан практически полностью на персидском языке. В ней можно выделить следующие структурные блоки:

---

[6] Его родословная представлена так: Саййид Нӯр ад-дӣн ибн Низāм ад-дӣн ибн Саййид Ḫалӣл ибн Саййид Ḫӣсāм ад-дӣн ибн Саййид Ḳавāм ад-дӣн ибн Саййид Фарӣд ибн Саййид Джамāл ад-дӣн ибн Саййид Мӯсā ибн Саййид Ḫусайн ибн Саййид Маḫмӯд ибн Саййид Шараф ад-дӣн Дихлавӣ из числа потомков Имāма Зайн ал-ʻĀбидӣна.

[7] Мӣр Хʷāджа и его брат Мӣр Ḫамӣд Хʷāджа были сыновьями Афḍал Хʷāджа ибн Мӣр Ḫалӣл Хʷāджа ибн Мӣр Камāл Хʷāджа ибн Саййид Нӯр ад-дӣн.

[8] Саййид Маḫр ад-дӣн ибн Саййид, Саййид ал-Малик Дихлавӣ, Саййид Муʻӣн ад-дӣн, Саййид ʻАлā' ад-дӣн, Саййид ʻАлӣ ибн Ḫусāм ад-дӣн, Саййид Дāḫа (?) Дихлавӣ, Саййид Тāдж ад-дӣн, Саййид Низāм ад-дӣн и Мӣр Ḫулафā' (?) ад-дӣн ибн Шамс ад-дӣн.

[9] РГАДА. Ф. 199. Портфель 347. Д. 11. Родословная Гассан-Ходзы, сына Мергали-Ходзы, на татарском языке, лл. 1б-5б.

1) основанная на *ḥадӣ̣сах* богословская легитимация необходимости уважать и поддерживать потомков Пророка (*сӑдӑт*); 2) родословная держателей документа, неизвестных пока по другим источникам[10]; 3) краткие биографии шӣ'итских имӑмов, начиная с 'Алӣ и до имӑма Ḥасана 'Аскарӣ; 4) список мест захоронений членов семьи Пророка. Последние две части полны ошибок в биографических данных имӑмов и их родственников, а также в указании мест их погребений (*мазӑр*ов). Данная рукопись имеет колофон, написанный по-татарски (л. 1[б]): «Эта родословная (*сачара*) написана мною, 'Ӑлимом ибн Ӑḫӯнд Ḳӑḍӣ Муллӑ Маḳ̣с̣ӯд, в [деревне] Тобӯл-Тӯрӑ в 1154/1741 году». Поскольку почерк *наста'лӣḳ* в этой рукописи идентичен в списке рассказа Исḥӑḳа Бӑба (часть первая в первой рукописи), то нам становится известным имя одного из двух переписчиков этих рукописей.

**Мусульманские святые семейства в Тобольске**

Приведенный комплект текстов позволяет утверждать, что в ходе Сибирской экспедиции Герхард Миллер познакомился в Тобольске и его окрестностях с представителями нескольких святых семейств, носивших титулы ḫ[в]ӑджа, саййид и шайḫ, чьи предки переехали в Сибирь из Средней Азии с конца XVI и XVII веков. На начало XVIII в. количество представителей религиозной элиты («ӑḫӯндов и саййидов, и шайḫов, и абызов»), населявшей так называемую Татарскую или Бухарскую слободу в подгорной части Тобольска, известно из работы сибирского картографа С. У. Ремезова (1642 – после 1720)[11].

[10] «Мӣр Саййид Муḥаммад, Мӣр Бӑбӑ, Муḥаммад Шӑх Мӣр и Мӣр Ḫалӣл – истинные сыновья Мӣра Ḥасана Шайḫа ибн Мӣр Саййид Аḥмад ибн Саййид Муḥаммад ибн Саййид Маḥмӯд ибн Саййид 'Алӣ ибн Саййид Шӣхӑб ад-дӣн ибн Саййид Ашрӑф ибн Саййид 'Абд Ḳаландар ибн Саййид 'Алӣ ибн Саййид Ḥусайн ибн Саййид Саḫӑ ибн Саййид Ḥусайн ибн Саййид Муḥаммад ибн Сайид 'Алӣ ибн Саййид Муслим ибн Саййид Ṭӑлиб ибн Саййид Муслим ибн Саййид Ḫӑлиб ибн Саййид Нӑṣир ибн Саййид Муслим ибн Саййид 'Алӣ ибн Саййид 'Абдаллӑх ибн Саййид Ḥусайн ибн Саййид Муḥаммад ибн Саййид Ибрӑхӣм ибн Саййид 'Ӑбид ибн Саййид Мӯсӑ Кӑ̣зим ибн Саййид Джа'фар ибн Муḥаммад Бӑḳир ибн Зайн ал-'Ӑбидӣн ибн Ḥусайн ибн 'Алӣ ибн Абӣ Ṭӑлиб и Фаṭима бинт Муḥаммад Муṣ̣тафӑ» (л. 4[а]).

[11] Первоначально, по мнению И. В. Белича, с 30-х гг. XVII в. Татарская или Бухарская слобода находилась почти сразу под Троицким мысом за р. Курдюмкой. Ее квартал, обозначенный в «Хорографической чертежной книге» Ремезова как «юрты», тянулся полосой от моста через Курдюмку

Ремезов насчитал 279 человек обоего пола, включая всех членов их семей[12].

Среда этих сибирских бухарцев – среднеазиатских переселенцев в Западной Сибири – была ярко описана в книге голландского историка и чиновника Николаса Витсена (1641-1717), опубликованной в Амстердаме в 1705 г.:

> «Примерно 100 лет назад около 500 бухарских семей поселились в Тоболе, переселившись сюда из-за внутреннего раздора в своей стране. Их потомки все крупные купцы. Они живут в больших, хорошо построенных домах, с дымовыми трубами, в нижней части города и вдоль реки, вне крепости. Они довольно чистоплотны. (...) У них для обучения молодежи есть арабская школа и духовное лицо теперь – араб по происхождению. Он пользуется у них большим уважением. Многие из них живут вне Тобола, в окрестностях»[13].

Скорее всего, этот преподаватель, «араб по происхождению», так же принадлежал к святой семье х̮ᵛāджа, у которой тоже был надлежащий родословный документ. Миллеру показали несколько генеалогических нарративов, хранившихся членами таких семей в качестве легитимирующих актов, подтверждающих их особый статус и специфическую идентичность. Очень важно, что копии документов, изготовленные для Миллера ʻĀлимом ибн Āх̮ӯнд Ḳāḍӣ Муллā Маḳс̣ӯд и его анонимным коллегой, проливают свет на прежде неизвестные группы святых семейств в Тюмени и вокруг Тобольска,

---

до Знаменского монастыря. После большого пожара 1757 г., истребившего 817 строений, в т. ч. и Татаро-бухарскую слободу, было решено перенести ее за р. Монастырку (ныне Абрамка). Подробнее см.: *Белич И. В.* Из истории Татарской/Бухарской слободы г. Тобольска и об объектах ее историко-культурного наследия // Сибирские татары. Между прошлым и будущим. Казань, 2012 (в печати).

[12] Семен Ремезов и сыновья. Служебная чертежная книга. Текст рукописи Российской Национальной Библиотеки (СПб.). Комментарии. Тобольск, 2006, л. 41 (факсимиле), с. 68 (издание текста).

[13] Витсен Н. Северная и Восточная Татария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / Пер. с голландского В. Г. Трисман. В 2 томах. Амстердам, 2010. Т. 2. С. 948-949.

которые сыграли, как я полагаю, очень важную роль на начальной стадии возникновения региональной исламской идентичности.

Нарратив Исḥāḳа Бāба из первой рукописи (лл. 1[a]-5[a]) связан с семьей ḫ[ʷ]āджа, проживавшей в деревне с интересным названием «Кӯча-Йалāн» (كوچه يلان), т.е. «поле ḫ[ʷ]āджа»[14]. Эта деревня расположена примерно в сорока километрах к северу от Тобольска. Семейство ḫ[ʷ]āджа в Кӯча-Йалāне очень важно, учитывая его связь с Шарбатӣ Шайḫом[15], ключевой фигурой мусульманских родословных и традиций святых мест в Западной Сибири.

Что же мы знаем о Шарбатӣ Шайḫе? Он играет существенную роль в генеалогическом нарративе сибирских потомков Саййида Ата, известном как «Шаджара рисāласӣ» и написанном в Тобольске в первой половине XVII в., а также в двух версиях автохтонной легенды об исламизации Сибири, сложившихся в XVII и XVIII веках. Оба источника были созданы членами местной наследственной исламской элиты – ранних среднеазиатских мигрантов в окрестности городов Тобольск и Тара.[16] Согласно «Шаджара рисāласӣ», Шарбатӣ Шайḫ прибыл ко двору последнего сибирского ḫāна Кӯчӯма (ум. ок. 1598 г.) в 980/1572 году. До этого он проживал в Ургенче и воспринимался как потомок Имāма Джа'фара Ṣāдиḳа и наследственный шайḫ (*шайḫ-зāда*). Шарбатӣ Шайḫ переселился в столицу Сибирского ханства вместе с Йарым Саййидом, которого позднее заменил Дӣн 'Алӣ Ḫ[ʷ]āджа, основатель главной сибирской семьи саййидов, жившей вокруг

[14] Практически все татарские деревни в Западной Сибири имеют по два или три названия. «Кӯча Йалāн» известно из различных татарских и русских источников как «Епанчинские юрты», «Епанчино» и даже «Ḫӯджа Йалāн». Эта деревня отмечена уже на карте Семена Ремезова в конце XVII – начале XVIII вв. См.: Хорографическая чертежная книга Сибири С. У. Ремезова. Факсимиле. Тобольск, 2011. Л. 81.

[15] В «ḳāрāғайском списке» сибирской легенды об исламизации имя Шарбатӣ Шайḫа регулярно пишется как «Шайḫ Шарафтӣ». См.: Рукопись из деревни Карагай Вагайского района Тюменской области. Факсимиле, лл. 8, 14 // Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. Москва, 2009.

[16] О хронологии, существующих списках и публикациях этих текстов см.: A. Bustanov, "The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families"; Бустанов А.К. Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник 2009-2010. Москва, 2011, сс. 33-78.

г. Тара[17]. «Шаджара рисāласӣ» утверждает, что эти благочестивые люди прибыли по приглашению ҳāна Кӯчӯма с тем, чтобы «открыть религию» (*дӣн ачар ӯчӯн*) для местных жителей[18]. В «Шаджара рисāласӣ» также сказано от первого лица, что «я, Шарбатӣ Шайҳ, открыл в [районе] Ṭāбӯла могилы (*āстāна*) святых (‘*азӣзлер*)»[19]. Такая же функция приписывается Шарбатӣ Шайҳу в местных легендах об исламизации края. В них сказано, что Шарбатӣ Шайҳ обнаружил двенадцать святых могил в Сибири и сам был похоронен рядом с его старшими братьями: Шайҳом Пирӣ и Шайҳом Наẓаром, чьи могилы были расположены рядом с Искером, столицей Сибирского ханства[20]. Все три брата представлены в названной группе источников в качестве потомков Зангӣ Бāбā, что противоречит информации сибирской копии с рассказом Исḥāқа Бāба, где Шарбатӣ Шайҳ имеет только одного брата по имени Ҳалватӣ Шайҳ. Оба они отнесены к потомству Исмā‘ӣла Ата, а не Зангӣ Ата. Объяснение этому противоречию может быть найдено в характере легенд об исламизации, включая содержащиеся в них каталоги святых могил. Многие отсылки к великим духовным предкам шайҳов, погребенным в разных местах, совершенно беспочвенны. В частности, в тех же источниках Ҳакӣм Ата назван потомком Имāма Шāфи‘ӣ. Более того, точная родословная смотрителей за могилой святого никогда не указывалась в самом перечне святых мест, а в специальном дополнении, где приводятся все имена. Иными словами, мы не можем доверять «родственным отношениям», приводящимся в каталогах святых могил. Такой же довод применим к «братьям» Шарбатӣ Шайҳа – Пирӣ Шайҳу и Наẓар Шайҳу.

Сразу после упоминания о Шарбатӣ Шайҳе в обеих версиях легенды об исламизации Сибири следует уведомление о могиле Мӯсā

---

[17] Об истории клана Дӣн ‘Алӣ см.: *Бустанов А. К., Корусенко С. Н.* Родословные сибирских бухарцев: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии. № 2. Новосибирск, 2010, сс. 97-105.

[18] *A. Bustanov*, “The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families,” p. 91 (text).

[19] Ibid., pp. 92 (text), 97 (translation).

[20] Мавзолей этого святого/святых существовал близ Искера до мая 1881 г., когда он сгорел в лесном пожаре; точное месторасположение мавзолея пока еще не установлено. См.: Белич И. В. Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Вып. 1. Тюмень, 1997, сс. 92-98.

Шайҳа, потомка Имāма Мāлика[21], находящейся на берегу Иртыша, возле юрт Кӯча-Йалāн. Скорее всего, потомки Шарбатӣ Шайҳа в этих юртах являлись смотрителями при *āстāне* Мӯсā Шайҳа, должно быть расположенной где-то недалеко от Епанчинских юрт. Кроме того, можно предполагать, что могилы святых, бывших возле городища Искер, также состояли под их юрисдикцией, ибо, как сообщается, сам Шарбатӣ Шайҳ был похоронен именно там.

О месте нахождения могилы Мӯсā Шайҳа, ее облике и происходивших здесь ритуалах в начале XIX в. писал Г. И. Спасский: «к многоугольному срубу» – *āстāне*, находившейся между д. Загваздиной и юртами Кучайлан (Епанчино), что располагаются за Искером, «татары в мае месяце почти повсегодно собираются для моления и принесения в жертву тельцов в память умерших и тут погребенных своих предков»[22]. В настоящее время сложно установить точное местоположение этого кладбища с *āстāной*[23], традиция почитания которой оказалась полностью утраченной.

---

[21] *Бустанов А. К.* Суфийские легенды об исламизации Сибири, с. 36 (текст), 41, 63 (перевод).

[22] Цит. по: *Белич И. В.* «Всемирная сказка» в фольклоре сибирских татар (опыт историко-этнографического анализа) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск, 2004, с. 85; Спасский Гр. Собрание исторических, статистических и других сведений о Сибири и странах, сопредельных оной. 1. Картина Сибири // Сибирский вестник. СПб., 1818. Ч. 1, с. 33. Григорий Иванович Спасский (1783-1864) – историк Сибири и издатель журналов «Северный Вестник», «Сибирский Вестник» и «Азиатский Вестник» в Санкт-Петербурге. О нем см.: Сафронов В. Ю. Спасский Григорий Иванович // Тобольский биографический словарь. Екатеринбург, 2004, сс. 455-456.

[23] Согласно топографическим данным С. У. Ремезова, в начале XVIII в. были две деревни Загваздина: одна на берегу Иртыша, другая – близ его старицы, оз. Абалакское (это село существует сегодня), а также два селения – зимние и летние юрты Епанчина, показанные на берегу Иртыша. См.: Хорографическая чертежная книга Сибири С. У. Ремезова, л. 81. Нынешняя д. Епанчино, которую можно соотнести с «Епанчинскими зимними юртами», находится на большом (более 300 м) расстоянии от Иртыша на первой его надпойменной террасе. Действующее кладбище расположено на высокой второй надпойменной террасе. В то же время на краю обрыва берега Иртыша имеется заброшенный старый некрополь, подмываемый водами реки.

Может быть, ныне заброшенное и почти полностью смытое водами Иртыша кладбище и есть тот самый древний некрополь?[24]

Текст, содержащийся в сибирской рукописи, содержит сокращенную версию рассказа об Исḫāḳе Бābе наряду с дополнительным материалом о святых и суфиях, упомянутых в качестве его потомков; в целом же список близок по содержанию к редакции *насаб-нāма* «Ўрўнг-қўйлāқӣ»[25]. Зачастую текст повторяется слово в слово, но в некоторых случаях имеются серьезные расхождения. В большинстве таких мест текст в сибирской рукописи был серьезным образом сокращен, изменен или искажен (в некоторых случаях настолько, что заставляет сомневаться в том, что переписчик понимал текст, хотя другие версии той же редакции иногда демонстрируют похожие ошибки). Причиной столь многочисленных ошибок могла послужить нехватка времени – переписчик должен был сделать эту копию для Миллера в короткий срок, видимо не особо задумываясь о том, что он переписывает. Тем не менее переписчик сверил копию с оригиналом и исправил несколько ошибок (лл. 3[а], 4[а]; дополнения на лл. 1[а], 2[б]). Кроме того, можно полагать, что оригинал рукописи, с которого изготавливалась данная копия, был достаточно старым и поврежденным списком (уж не сам ли Шарбатӣ Шайḫ привез эту рукопись?), отсюда несколько оставленных пустых мест в тексте (лл. 1[б], 2[а]). Хотя и произведенная в среде сибирских бухарцев, эта рукопись содержит ряд ошибок в географических названиях и личных именах, а также обнаруживает проблемы переписчика в лексике, когда тюркско-чагатайские слова оказывались ему незнакомыми. Наконец, надо заметить, что персоязычный текст шӣ'итского плана, переписанный тем же человеком (описанная выше вторая рукопись из архива Миллера), также не свободен от грамматических и стилистических неточностей.

---

[24] Но, если это так, непонятно, почему обычай сибирских татар переносить прах святого с разрушаемого природой некрополя на другое, вновь закладываемое кладбище, здесь не был соблюден. Об этом см.: *Белич И. В., Бустанов А. К.* Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири // Pax Islamica. Москва: Издательский дом Марджани, 2010. № 2(5), сс. 39-58.

[25] См. версию, опубликованную Аширбеком Муминовым и Зикирией Жандарбековым: Сафи ад-дин Орын Қойлақы (так). Насаб-нама. Түркістан, 1992; а также текст и перевод в томе 2 данного исследования, сс. 65-81.

Очевидно, копия рассказа об Исх̣āк̣е Бāбе хранилась в семье Шарбатӣ Шайх̮а, прежде всего, в качестве генеалогического документа. Имеющаяся в тексте информация о вак̣фных владениях в регионе Средней Сырдарьи была абсолютно бесполезной для сибирских потомков Исх̣āк̣а Бāба. Тем не менее, данная версия рассказа, привезенная Шарбатӣ Шайх̮ом или его родственниками, сыграла центральную роль в создании легенды об исламизации Сибири в середине XVII – середине XVIII веков. После приписываемого Шарбатӣ Шайх̮у выявления ряда святых могил в регионе в конце XVI в., возникла необходимость создания местного нарратива о приходе исламских проповедников и войне против неверных, восхвалении мученичества за веру, «каталогизации» святых мест и установлении прямой генеалогической связи между павшими святыми и семьями смотрителей за мавзолеями, т. е. шайх̮ами[26]. Все эти элементы были взяты из списка рассказа об Исх̣āк̣е Бāбе, хранившегося потомками Шарбатӣ Шайх̮а в юртах Кӯча-Йалāн (хотя могли бытовать другие списки этой работы в иных местах). Примечательно, что дата составления рассказа об Исх̣āк̣е Бāбе, указанная в этом списке, – суббота 4 *с̣афара* 970/3 октября 1562 г. – очень близка к тому времени, когда Шарбатӣ Шайх̮ прибыл в Сибирь, т. е. 1570-е годы. Можно полагать, что эта версия нарратива прибыла в Сибирь вместе с первой волной мигрантов религиозных деятелей из Средней Азии в конце XVI века.

**Генеалогические аспекты истории сибирских х̮ᵛāджа**

Основной текст рукописи дополнен двумя родословными линиями. Первая из них довольно короткая и содержит короткую цепь передачи этого текста от фигуры, обозначенной в качестве его переводчика на тюркӣ, Маулāнā С̣айф ад-дӣна Ӱрӱнг-к̣ӯйлāк̣ӣ[27], к его родственнику Абдāл ʻАлӣ и от него к Маулāнā Х̣асану Тобӯлӣкӣ (л. 1б). В другом месте (л. 3а) приводится полная генеалогия самого

[26] О структуре сибирских легенд об исламизации см.: *Бустанов А. К.* Суфийские легенды об исламизации Сибири, сс. 33-78.

[27] Первый элемент его *нисбы* всегда дается в рукописи как "ӯрӯн" (на лл. 2а, 1б), но я принимаю «первоначальную» форму «Ӱрӱнг». *Лак̣аб* этого человека Сайф ад-дӣн появляется в первый раз с начальным *сӣн,* но чаще в рукописи написан через *с̣āд.*

Ḫасана: от халифа ʻАлӣ к Исḥāḳу Бāбу, потом к Ибрāхӣму Шайḫу и далее к первой персоне с сибирской *нисб*ой – шайḫу Муḥаммаду Ḫасану Тобӯлӣкӣ. После него приводятся пять поколений шайḫов с такой же *нисб*ой. Эти личности и места их проживания (Тобольск?) остаются неопределенными, хотя им принадлежит главная роль в передаче этого нарратива в Сибири[28].

Вторая родословная линия относится к Муллā Бāбā Шайḫу, проживавшему в юртах Кӯча-Йалāн в 1740-е годы. Этот клан происходит от Ибрāхӣма Ата через его сына Исмāʻӣла Ата и его потомка Ḫалватӣ Шайḫа, представленного здесь в качестве брата Шарбатӣ Шайḫа. Наша рукопись также дает имена потомков Ḫалватӣ Шайḫа и Шарбатӣ Шайḫа, правда, без пояснения, где они жили и какое отношение имели к вышеупомянутому Маулāнā Ḫасану Тобӯлӣкӣ. Тем не менее из русско-немецкого заголовка рукописи известно, что оригинал манускрипта принадлежал Бāбā Шайḫу, потомку Ḫалватӣ Шайḫа.

Исторические документы свидетельствуют о том, что семьи, носившие титулы ḫʷāджа и шайḫ, с давних пор проживали в деревне Епанчино/Кӯча-Йалāн. Уже в 1792 г. мы узнаем о бухарском старшине в районе Тобольска – Дозбани (Дӯс-Бāḳӣ?) Давыд (Дāвӯд) Шихове, а также его земляках Зāтӯре (?) ибн Ḫʷāджа Бāбā, Ḫалӣле ибн Бāбā и Нийāзе ибн Шайḫ Бāбā (брат Дозбани?)[29]. Возможно, отцом Дозбани Шихова был Дāвӯд ибн Бāбā Шайḫ, упомянутый в нашей родословной в качестве потомка Ибрāхӣма Ḫʷāджа через Ḫалватӣ Шайḫа.

Представляется, что административный пост бухарского старшины в Тобольском округе являлся наследственным для этой

---

[28] В типичной генеалогии Ӯрӯнг-ḳӯйлāḳӣ брат Аḥмада Йасавӣ – Ṣадр Шайḫ имеет двух сыновей: один, по имени Дāнишманд Ḫʷāджа, является отцом человека, представленного как автор или «переводчик» родословной, по имени Ṣафӣ ад-дӣн Ӯрӯнг-ḳӯйлāḳӣ; а другой, ʻАбд ал-Малик, является отцом Абдāл ʻАлӣ, который представлен здесь в качестве передатчика родословной от «Ṣайф ад-дӣна» к Ḫасану Тобӯлӣкӣ. Последнему, тем не менее, приписывается родословная, весьма отличная от той, что находится в других версиях Ӯрӯнг-ḳӯйлāḳӣ.

[29] Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске» (далее – ГУТО ГАТ). Ф. 341. Оп. 1. Д. 189. *По доношению Тобольской округи Епанчинских юрт бухарского старшины Шилова (так!) и прочих магометан о позволении им учинить прямо из юрт перекоп реки Иртыша в разлив неудобного оном течения*. 1792, лл. 4, 6.

семьи ҳ$^{в}$āджа. Так, в документе за 1807 г. упоминается Маматша (Муҳаммад Шāх) Шихов, занимавший эту должность[30]. Другой акт о земельных спорах в Епанчино, датирующийся 1825 г., касается вопроса о том, что местный бухарский старшина Сеид (Саййид) Шихов – очевидно, близкий родственник Дозбани и Муҳаммада Шāха – и его семья незаконно заняли общинные земли. Препирательство было разрешено в пользу рядовых членов общины[31]. Я пока не располагаю точной информацией, но, судя по всему, административный пост был потерян Шиховыми где-то в середине XIX века.

Согласно метрическим книгам (*'айле китабы*) за XIX в., три социальные группы проживали в деревне в то время: *йаҫāқлӣ* (يصاقلى), т. е. ясачные; *қазāқ* (قزاق), т. е. служилые; и *ҫārты* (صارد). Все имена с титулом «шайҳ» принадлежали к последней группе и не сменили своей бухарской идентичности вплоть до советских времен:

1831: Шайҳ ʻАлӣ ибн Шайҳ Ҳ$^{в}$āджа

1832: Шайҳ Аҳмад ибн Шайҳ Ҳ$^{в}$āджа; Ҳ$^{в}$āджа ʻĀриф ибн Ҫадр Ҳ$^{в}$āджа

1833: Шāх Ҳ$^{в}$āджа; Муқӣм Шайҳ ибн Муҳаммад Шāх (купец), Шайҳ ʻАлӣ ибн Шайҳ Ҳ$^{в}$āджа

1834: Султāн Муҫтафā ибн Шайҳ ʻАлӣ; Ҳ$^{в}$āджа Муҳаммад; Ҫанаʻ Аллāх ибн Ҳ$^{в}$āджа Йӯсуф; Шайҳ Ҳ$^{в}$āджа ибн Дӯс-Бāқӣ

1835: Шāх-Аҳмад ибн Шайҳ Ҳ$^{в}$āджа; Бāким Ҳ$^{в}$āджа ибн Ҫадр

1836: Шайҳ Ҳ$^{в}$āджа ибн Дӯс-Бāқӣ

1838: Султāн Маҳмӯд ибн Шайҳ ʻАлӣ; ʻАввас (!) Бāқӣ ибн Ҳ$^{в}$āджа Муҳаммад

1839: Ҳалӣма бинт Ҫадр Ҳ$^{в}$āджа; Рāбиʻа бинт Муқӣм Шайҳ

1840: Камāл ад-дӣн ибн Ҳ$^{в}$āджа Аҳмад; Муҳаммад Шāх ибн Муқӣм

1841: Қурбāн-Бике бинт Ҳ$^{в}$āджа Муҳаммад ибн Зӯ-л-Фиқāр (так!)[32]

---

[30] ГУТО ГАТ. Ф. 329. Оп. 13. Д. 210. Дело о прошении ташкинца Чимирова о принятии Российского подданства, л. 1$^{а-б}$. Я обязан И. В. Беличу за эту ссылку.

[31] ГУТО ГАТ. Ф. 329. Оп. 5. Д. 31. Дело о спорной земле между бухарцами, казаками и ясачными татарами д. Епанчино. 1825 год, л. 2.

[32] ГУТО ГАТ. Ф. 643. Оп. 1. Д. 1. Метрические книги мечети Епанчинских юрт, лл. 4, 5; д. 2, лл. 6, 7; д. 3, лл. 3, 4; д. 4, лл. 6, 7; д. 5, л. 6; д. 6, л. 5; д. 8, л. 6; д. 9, лл. 5, 7; д. 10, лл. 5, 8; д. 11, л. 5.

В 1836 г. Бӣбӯстāна, дочь Шайх̮а Х̮ᵃāджа ибн Дӯс-Бāк̣ӣ, вышла замуж за Йӯсуфа ибн Ҫадра. Ее отец Шайх̮ Х̮ᵃāджа, у которого были также вышеупомянутые сыновья: Шайх̮ ‘Алӣ (1831), Шайх̮ Ах̣мад (1832) и Шāх Ах̣мад (1835), был сыном Дӯс-Бāк̣ӣ = Дозбани Шихова и внуком Дāвӯда ибн Бāбā Шайх̮а. В свою очередь, у Шайх̮а ‘Алӣ ибн Шайх̮ Х̮ᵃāджа был сын по имени Султ̣āн Мах̣мӯд. Последний был жив в 1897 г., когда был зарегистрирован во Всероссийской переписи. В то время ему было 65 лет, и он отнес себя к бухарскому сословию. Султ̣āн Мах̣мӯд (в переписи – Султ̣āн Шихалиев Шихов) отучился в местной *мадраса* и мог читать «по-татарски». У него было двое сыновей: Дӯс-Бāк̣ӣ (23 года) и Шайх̮ ‘Алӣ (27 лет). Оба они жили постоянно в Иркутской губернии, занимаясь там торговлей и золотодобычей. У Султ̣āн Мах̣мӯда был также брат по имени Шайх̮ Х̮ᵃāджа ибн Шайх̮ ‘Алӣ, тоже переехавший в Иркутск[33].

Мух̣аммад Шāх ибн Мук̣ӣм женился в 1840 г., и его сын Мук̣ӣм ибн Мух̣аммад Шāх (Мокаим Мухаметшин Шихов) также попал во Всероссийскую перепись 1897 года. Ему было тогда 46 лет, он получил образование в местной *мадраса* и имел к тому времени двух сыновей, Мух̣аммад Шāха и Даулат Шāха (род. в 1895 г.)[34]. Позднее родились двое других – Ах̣мад Шāх и Мук̣ӣм. Несколько фрагментарная информация имеется об истории этой семьи в первой половине XX века. По воспоминаниям Кафии Занкиевой (род. в 1927 г. в Епанчино), братья Шиховы были известны своей религиозностью. Мук̣ӣм служил имāмом в деревне и был расстрелян большевиками вместе с муллой Ах̣мад Шāхом в 1938 году[35].

В 1992 г. сибирско-татарский писатель Я. К. Занкиев (1907–2003)[36], житель того же селения, написал заметку о семье Шиховых. На

---

[33] ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 558. Юрты Епанчинские. Всеобщая перепись 1895 года (так!), лл. 9, 18.

[34] Там же, л. 57.

[35] Интервью с Кафией Занкиевой (1927 г.р.) было записано в д. Епанчино 19 июня 2012 года. См. также: Кабдулвахитов К. По следам тюменских шейхов. Историческое расследование. Тюмень, 2005, с. 140.

[36] В предисловии к русскому переводу его известной книги «Иртеш таннары» Занкиев, родившийся в Иркутске, упоминает, что он происходит из «племени шейх̮а Занки». См.: Занкиев Я. К. Зори Иртыша. Роман. Книга первая. Тюмень, 1996, с. 3. Его связь с семьей Шиховых остается невыясненной.

основе устных данных Занкиев утверждает, что бухарцы в деревне не имели земли и поэтому страдали в годы царского режима. Муҳаммад Шāх ибн Муқӣм запомнился односельчанам как герой, которого они отправили к царю в 1811 г. решить их экономические проблемы. Сын его правнука с таким же именем, Муҳаммад Шāх ибн Муқӣм, работал извозчиком в деревне. Сын последнего был призван в Красную Армию и воевал на фронтах Великой Отечественной[37]. Его многочисленные родственники по-прежнему живут в той же деревне и в Тобольске. Солидная семейная коллекция рукописей хранилась у Кафии Занкиевой до самых недавних пор, пока ее не забрали неизвестные исследователи из Казани. Никакой информации об этом важнейшем открытии из академических публикаций мне неизвестно.

**Предварительные итоги**

Нарратив об исламизации был привезен из Ургенча в окрестности Тобольска в конце XVI в. и стал прототипом первой редакции сибирской легенды о принятии местным населением ислама, сохраняя ключевой элемент среднеазиатского нарратива – борьба за открытие религии в языческих землях (*дӣн ачар ӳчӳн* в сибирских источниках и *ислāм ача барды* в рассказе об Исҳāқе Бāбе). Кроме того, составители сибирского нарратива об исламизации сохранили содержательные элементы о войне против язычников (*ғазāт*) и о мученичестве за веру; святые могилы убитых воителей за распространение ислама в разных местах стали популярными для паломников и поддерживались потомками среднеазиатских мигрантов-суфиев. Перечни этих захоронений и генеалогии смотрителей (местных шайҳов) стали неотъемлемой частью легенды об исламизации Сибири. ‘Алӣ как важная фигура в священной войне против язычников также был принят в новый нарратив.

Потомки Ибрāхӣма Ата через его сына Исмā‘ӣла Ата переселились в столицу Сибирского ҳāнства в конце XVI в. и в итоге обосновались в юртах Кӯча-Йалāн/Епанчино близ Тобольска. Эта семья по-прежнему проживает в том же регионе. Под русским господством члены семьи Шиховых занимали важный административный пост в качестве бухарских старшин Тобольского округа. Некоторые члены семьи были купцами; другие посвятили свою жизнь религии, в том

[37] Занкиев Я. Шәехләр нәселеннән // Янгарыш. 6 января 1992 года.

числе служа смотрителями за местной могилой святого и комплексом захоронений близ Искера. Шиховы сохранили свой элитарный характер до начала советской эпохи, когда главы семейства были репрессированы. Сегодня память о ẋʷāджа и шайẋах как первых миссионерах ислама активно возрождается, но первоначальная история об Исẋāқе Бāбе, пришедшая из Средней Азии, совершенно забыта.

В связи с социальной идентичностью семейства Шиховых необходимо отметить, что до начала XX в. шайẋи в юртах Кӯча-Йалāн сохраняли свою бухарскую идентичность и числились сартами. Этот факт выделяется на фоне других семейств шайẋов, проживавших в деревнях современной Омской области. Смотрители за могилами святых в деревнях Саурғачи и Тюрмитяки (Улуғ-Буран) потеряли свою бухарскую идентичность уже в первой половине XIX в. и были официально зарегистрированы как ясачные татары, хотя оба клана имели на руках документы, подтверждающие их среднеазиатское происхождение.[38] В любом случае, ни о какой татарской или сибирско-татарской идентичности в то время и речи быть не могло. Группы шайẋов и ẋʷāджа были объединены единым рассказом об исламизации и их идентичность выходила далеко за рамки этнических «флажков», расставленных советской национальной политикой. Рассказ об Исẋāқе Бāбе был, таким образом, маркером общинной идентичности для различных групп от Индии на юге до Тобольска на севере.

**Перевод рукописи на русский язык**

/5ᵃ/ Он [т. е. Аллāх] – Сведущ обо всех делах.

Во имя Аллāха, Милостивого, Милосердного!

Хвала Аллāху, Господу миров, благоприятный исход – богобоязненным! Молитвы и приветствия лучшему из Его творений, Муẋаммаду, и всей его семье!

Это является повествованием того шайẋа шайẋов, того благороднейшего повелителя двух Путей, того знатока двух состояний бедности, того честнейшего среди благородных, возродившего

[38] Об этом феномене смены идентичности см.: *Бустанов А. К.* Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Т. 11. Омск, 2009, сс. 207-211.

дружбу, в которой лампа, слышащего оба мира, имāма двух святынь, шайх̣а Ṣадр ад-дīна, да освятит Аллāх его душу!

Сказал Аллāх (велик Он и славен!): «Мы послали тебя только как милость для миров»[39]. Сказал Пророк (да благословит его Аллāх и да приветствует!): ... Мух̣аммад-и Ханафī был сыном ʻАлī ал-Муртад̣ā (да будет доволен им Аллāх!). У Мух̣аммад-и Ханафī было двое сыновей. Имя одного из них было ʻАбд ал-Фаттāх̣, а имя другого было ʻАбд ал-Маннāн. Сыном ʻАбд ал-Маннāна был Паттāл-Ġāзī (да будет ему милость Аллāха!). Он оставался в священной войне (*ġазат*) против христиан Рӯма, и он уничтожил христиан Рӯма. Сыном ʻАбд ал-Фаттāх̣а был ʻАбд ал-Джаббāр, его сыном был ʻАбд ал-Ḳаххāр. У ʻАбд ал-Ḳаххāра было двое сыновей. Имя одного из них было ʻАбд ар-Раҳмāн, а имя другого было ʻАбд ар-Раҳīм. У ʻАбд ар-Раҳмāна было двое сыновей. Имя одного из них было Исх̣āḳ Бāб, а имя другого было ʻАбд ал-Джалīл Ата Пāдшāх. Когда ʻАбд ар-Раҳмāн умер, Исх̣āḳ Бāб стал правителем Ургенча.

ʻАбд ар-Раҳмāн (так!) сказал: «Эй, Исх̣āḳ Бāб!» [Тот ответил:] «Эй, ʻАбд ар-Раҳмāн! Собирай войско (*черик*)! Они отправились с войском в Ӯзганд и Фарġāну и сражались [там] с магами и христианами. /4[6]/ Во время молитвы все сподвижники (*ṣаҳāба*) пали мучениками.

Во времена халифата [[40]], Аḳсам (так!) ибн ʻАббāс (да будет доволен им Аллāх!) возглавил сто тысяч последователей преемников (*табīʻ тāбиʻīн*) Муҳаммада ибн Джалīла и последовал в Ӯзганд, Фарġāну и Исбīджāб. Они воевали [там] с магами и христианами и тоже пали мучениками. Аḳсам ибн ʻАббāс (да будет доволен им Аллāх!) вместе со своими товарищами пал мучеником в Самарḳанде ради довольства Бога (*тенгри риḍāсī öч ӱн*). ʻАбд ар-Рахīм посчитал это благом (*маṣлаҳат*). Исх̣āḳ Бāб спросил: «ʻАбд ар-Раҳīм, сколько у тебя войска?» ʻАбд ар-Раҳīм ответил: «У меня шестьдесят тысяч воинов». ʻАбд ал-Джалīл сказал: «У меня сорок тысяч воинов с полным снаряжением».

После этого эти трое заключили договор (*ʻаҳд*) между собой и приготовили войско. Они прибыли из Шāма в Иṣфахāн, из Иṣфахāна прибыли в Табрīз, из Табрīза прибыли в Māз̲андарāн, из Māз̲андарāна

[39] Коран, 21:107.

[40] В этом пассаже ʻАбд ар-Раҳмāн спутан с ʻАбд ар-Раҳīмом и далее текст идет в виде рассказа о происшедшем, а не в виде прямой речи Исх̣āḳа Бāба. Отсюда и пропуск имени халифа.

прибыли в Сарḫисар[41], из Сарḫисара прибыли в Тирмӣз, из Тирмӣза прибыли в Буḫāру, из Буḫāры прибыли в Самарḳанд, из Самарḳанда прибыли в Ӯзганд.

В Ӯзгāнд-и Фарғāна (так!) было два правителя-мага. Имя одного из них было Ḫасан, а имя другого было Кāрвāн. Они сразились [против мусульман]. Погибло сорок тысяч магов; восемь тысяч мусульман пали мучениками. [Мусульмане] захватили большую добычу и открыли ислам (*ислāмны ачты-лар*).

После этого [в народы] Чāча, Муғāлāға и Исбӣджāба, они прибыли к ним[42]. У Исḫāḳа Бāба (да будет ему милость Аллāх!) был один последователь преемников (*таба' тāби'ӣн*). Одного из них звали Фа'āл (так; да будет ему милость Аллāха!). [Исḫāḳ Бāб] оставил [его там]. Он обучал знанию и мудрости (*'илм ва ḫикмат*) 55 000 человек. В Чāче было пять тысяч дворов и триста тридцать базарных площадей.

Эти трое объединились и оттуда открыли ислам в Йети-канде. Затем они отправились в страну Кāшғар. Там был правитель по имени Мӯкӯзлӯк Буғрā Ḳар-Ḫāн, христианин; другим его именем было Баḫтāра[43]. Они сразились с ним и убили Баḫтāру вместе с шестидесятью тысячами /4[а]/ христиан. Десять тысяч мусульман пали мучениками. 'Абд ар-Раḫӣм правил тридцать лет; он был (назывался) Арығлығ Тафғāч[44] Буғрā Ḳарāḫāн.

После этого они призвали к исламу (*ӣмāнга да'ват ḳылдылар*) страны Алмāлӣғ и Манāлӣғ[45]. Они открыли там ислам (*ислāм*

---

[41] В рукописи «*с.р.ḫ.с.р-ға-дӣн*», испорченное имя Сараḫса с добавлением одновременно дательного и исходного падежей.

[42] Это предложение очень искажено: «*андын кейин ḫāдж м.ғāлāғ исб. джāб аларга келдилар*» (здесь и в других местах текста географическое название Чāч не было понято переписчиком и вместо него написано «*ḫāдж*», а последующее имя не имеет параллелей в других версиях нарратива. Можно понять так, что эти герои-святые прибыли в эти три места, или что люди из этих трех мест прибыли к героям, либо что человек по имени Ḫāджж Муғāлāғ прибыл для завоевания Исбӣджāба).

[43] Это непонятное искажение слова «Буḫāрā», изначально обозначенное как место правления последователя преемников (см. том 2, сс. 89-90, 109-110), либо имени «Йуḫаннāн», добавленного в некоторых версиях.

[44] Слово «Тафғāч» написано без точек над *тā'* и *фā'* или под *чӣм*.

[45] Так в рукописи, но в других версиях: Ḳайалығ.

*ачтӣлӑр*). Его сына называли Балӣғ[46] Қӣлич Қара Ҳӑн. Его сына в Ṭарӣлӑ звали Аулийӑ Қарӑ Ҳӑн. Его сын по имени Манṣӯр Ҳӑн был правителем Сайрӑма; он правил сорок три года. Его сыном был Қылыч Арслӑн Ҳӑн; он правил в Отрӑре тридцать лет[47]. [Его сыном был] Илйӑс Ҳӑн, его сыном был Аḥмад Ҳ$^{a}$ӑджа Ҳӑн, его сын – Ақ Арслӑн Ҳӑн, его сын – Кӯр Арслӑн Ҳӑн, его сын – Санджар Ҳӑн, его сын – Ҳасан Ҳӑн, его сын – Маḥмӯд Ҳӑн, его сын – Йӑдӯк Ҳӑн, его сын – ʻАбд ал-Ҳӑлиқ Ҳӑн. Все они жили в Отрӑре. Из Ургенча Сулṭӑн Маḥмӯд [прибыл и] убил Сулṭӑна Й.лгӑна[48], затем в Отрӑре сделали Қыз Ҳӑна правителем. Род Й.лгӑна Ҳӑна пресекся.

Исḥӑқ Бӑб (да будет ему милость [Аллӑха!]) прибыл в Сайрӑм. В Сайрӑме был правитель по имени Кӯркӯз. У него были предсказатели (*шухӯбдӑрлар*)[49]. В Сайрӑме было шестьдесят тысяч триста семейств и три тысячи триста тридцать базарных площадей (*рӯстӑсӣ*). Все они были христианами. Когда Исḥӑқ Бӑб (да будет ему милость [Аллӑха!]) призвал к исламу знать (*найибдӑрлӑр*), он (правитель) сказал своей знати (*нахӣб-дӑрлар*)[50]: «Вера (*дӣн*) моего отца – истинна и моя вера – истинна, поэтому я буду сражаться с тобой!» Три дня и три ночи они сражались; десять тысяч христиан погибло, пять тысяч мусульман пали мучениками. Среди погибших был сын (предводитель) последователя преемников.[51] У Исḥӑқа [Бӑба] был знаменосец, его звали ʻАбд ал-ʻАзӣз (да будет

---

[46] Этот элемент (от географического названия Қӯд-балығ или Сарығ-балығ в других версиях) интерпретирован здесь как часть личного имени.

[47] Текст вновь испорчен в указании, что этот человек правил в течение 30 лет: «*отрӑрлық ḥаққы-да й.к ййкӑн-га*» (?).

[48] Имя написано именно так; видимо, это Билгä Ҳӑн из других версий.

[49] Похоже, таково было понимание текста переписчиком, пытавшимся интерпретировать непонятное словосочетание, написанное как «*байт ад-дӑр*» в ранней версии нарратива («*т.бӣт-дӑр*», «*н.бӣт-дӑр*» и т.п. в других версиях); то же словосочетание изменено на неясные «*найиб-дӑр*» и «*нахӣб-дӑр*» несколькими строчками ниже.

[50] Этот фрагмент искажен, но, похоже, таков предполагавшийся смысл.

[51] Этот пассаж тоже искажен (*ол шахӣд болғӑнларны оғлы [должно быть: ӯлӯғӣ – предводитель] таба'-и тӑби'ӣн эрди*); его смысл в обозначении ʻАбд ал-ʻАзӣза, знаменосца (чья роль тоже изменена на *а'лам-дӑ*), в качестве последователя преемников.

ему милость Аллāха!). /3[6]/ Он был ранен стрелами в семидесяти местах. Они оставили его в Сайрāме. [Другой последователь преемников] по имени Чинāрлыҕ Шайҳ (да будет ему милость Аллāха!) жил в Сайрāме в течение сорока пяти лет; он обучал людей знанию и мудрости (*ʻилм ва ҳикмат*). После этого Исҳāқ Бāб отправился вместе с предсказателями (*шухӯбдāрлар*) в Сӯлҳāн. Они сражались день и ночь; десять тысяч христиан погибло, и семь тысяч мусульман пали мучениками. Исҳāқ Бāб схватил знатных людей Сӯлҳāна и казнил их. Они открыли ислам; и [люди] стали мусульманами и вступили на путь мусульманства (*ислāм ачтылāр мусулмāн булдылāр мусулмāнлық йулыга кирдилāр*).

После этого Исҳāқ Бāб прибыл в Қāрғāлыҕ. Там была трехуровневая крепость; он не стал ее разрушать и правил там пятьдесят четыре года[52]. Он призвал всех магов и христиан к вере. Он открыл мусульманство (*мусулмāнлықны āшкāрā қылды*).

Затем он [ʻАбд ал-Джалāл] отправился к христианину Ҳиҫāр-канда. Там был правитель по имени Қылыч Ҳāн; а по-христиански Йамшӯн. У Қылыч Ҳāна было двое сыновей. Одного из них звали Сарық Тон-лӯқ Ötämиш; он мог один противостоять и сражаться против тысячи человек. Он был правителем Джанда. Когда [ʻАбд ал-Джалāл] призвал Қылыч Ҳāна, называвшегося Йамшӯн, к вере, тот отказался. Они сражались три дня и три ночи. Восемь тысяч христиан погибло, девять тысяч мусульман пали мучениками. Осталось тридцать тысяч человек. После этого ʻАбд ал-Джалāл Ата пал мучеником от рук Ötämиша. Выше Джанда то место [люди] превратили в святое место (*ол йерде зийāрат қылды*).

После этого Исҳāқ Бāб вместе с тридцатью тысячами человек отправился в Джанд[53]. Он сразился с Қылыч Ҳāном; двенадцать тысяч христиан погибло, четыре тысячи мусульман стали мучениками. Осталось восемь тысяч мусульман. Исҳāқ Бāб (да будет ему милость [Аллāха]!) отправился в Қарғāлӣҕ и посадил Ötämиша в темницу (*зиндāн*). Он пробыл в темнице один год и не принял веры, поэтому

---

[52] В оригинале, ايل , хотя должно быть «йил», т.е. 54 года; это либо ошибка в написании, либо переписчик решил, что Исҳāқ Бāб правил над 54 народами.

[53] Искажено: «*ат канд джан.т-ға*».

Исḫāқ Бāб (да будет ему милость [Аллāха]!) убил Қылыч Ҳāна и Өтāмиша[54].

/3[a]/ После этого Исḫāқ Бāб (да будет ему милость [Аллāха]!) отправился в Чāч. Из Чāча он отправился к Ка'бе, после чего построил в Сайрāме мечеть своими руками. Он потратил три тысячи пятьсот золотых.

[У него] был один последователь преемников. Один из них был Ҳасан [В]āсил; другой из них был Йуваш Бāб, похороненный в Чумӯшлāғӯ.

Исḫāқ Бāб прожил сто двадцать лет. Он провел девяносто лет в общении (*суḫбат*) с Ҳидром (да будет ему мир!). В течение ста лет он вел священную войну против безверных язычников (*бӣ-дӣнларны ғазāт қылды*).

Сын Исḫāқа Бāба – Хāрӯн Шайҳ; его сын – Мӯсā Шайҳ, его сын – Исḫāқ Шайҳ, его сын – Ҳасан Шайҳ, его сын – Ифтиҳāр Шайҳ, его сын – Маḫмӯд Шайҳ, его сын – Ақ Буғрā Шайҳ, его сын – Илйāс Шайҳ, его сын – Ибрāхӣм Шайҳ. У Шайҳа Ибрāхӣма было три сына. Первого звали Аḫмад Ҳ[в]āджа, другого звали Ҫадӣр Ҳ[в]āджа Шайҳ, третьего звали 'Йд Ҳ[в]āджа Шайҳ. У Ҫадӣра Ҳ[в]āджа Шайҳа было два сына. Одного звали 'Абд ал-Малӣк Шайҳ. Сын 'Абд ал-Малӣка Шайҳа – Йӯнус Шайҳ, его сын – 'Абд ал-А'лā Шайҳ, его сын – Фарā'йл Шайҳ, его сын – Барāт Шайҳ, его сын – Муḫаммад Ҳасан Тобӯлӣкӣ,[55] его сын – Шайҳ Тӣмӯр Тобӯлӣкӣ, его сын – Ҳасан Шайҳ Тобӯлӣкӣ.

У Ибрāхӣма Шайҳа был один сподвижник (*āҫḫāб*) – Мӯсā Ҳ[в]āджа Шайҳ. В течение пятнадцати лет он находился в уединении (*ḫилват*) с Ибрāхӣмом Шайҳом. Ибрāхӣм Шайҳ также был правителем (*бāшлығ*). По приказу (*йшāрат*) Ҳидра (да будет мир ему!) он [Ибрāхӣм Шайҳ] дал разрешение (*иджāзат*) Мӯсā Шайҳу, сказав: «Держи *ҫуфру*[56] в области (*вилāйат*) Йасы!» В течение сорока трех лет он находился в общении (*ҫуḫбат*) с Ҳидром (да будет мир ему!). Шайҳ Аḫмад Йасавӣ (да будет ему милость Аллāха!) прибыл из области Сайрāм в область Йасы и в течение ста лет был там шайҳом.

---

[54] В тексте следует непонятная отсылка к месту, где они были убиты (*ҳиҫāр-ға с.р.м. 'а өлтӱрди*).

[55] В оригинале: Лаулакӣ.

[56] Содержать или «держать» *ҫуфру* (букв.: скатерть) здесь и далее в тексте означает обязанность оказывать гостеприимство посетителям суфийского *ҳāнақāха* и одновременно лидерство в местной суфийской общине.

Шайх Аҳмад Йасавӣ совершал традиционную часть молитвы (*намāз-нынг суннати-ни*) в Йасы, а (ее) обязательную часть (*фарḍ*) совершал в Ка'бе.

Также Сулаймāн Ҳ$^{в}$āджа /2[6]/ Қарāчӯқӣ вместе с Ṣадӣр Ҳ$^{в}$āджа в течение двадцати пяти лет находились в услужении Ҳ$^{в}$āджа Аҳмаду Йасавӣ в уединении (*ҳилват*). Сулаймāн Ҳ$^{в}$āджа был сподвижником Аҳмада Ҳ$^{в}$āджа Шайха из числа избранных.

Аҳмад Ҳ$^{в}$āджа был братом, ради Аллāха, Ṣадӣра Ҳ$^{в}$āджа и Шайха 'Абд ал-Малӣка (да помилует их обоих всех Аллāх!). У Ṣадӣра Ҳ$^{в}$āджа Шайха был один сын по имени 'Абд ал-Малӣк. Аҳмад Ҳ$^{в}$āджа Ата Шайх, считая его сыном брата (*қарындāш оғлы*), усыновил [его, когда ему] был один год. [Таким образом] 'Абд ал-Малӣк Қарāчӯқӣ с Аҳмадом Ҳ$^{в}$āджа Шайхом были родственниками.

Затем прибыл Ṣӯфӣ Дāнишманд Зарнӯқӣ. Он пробыл в услужении Аҳмада Ҳ$^{в}$āджа Ата в уединении (*ҳилват*) в течение сорока лет. После этого Шайх Аҳмад Йасавӣ (да будет ему милость Аллāха!) дал разрешение Ṣӯфӣ Муҳаммаду Дāнишманду: «Отправляйся держать *ṣуфру* в Отрāре!» Муҳаммад Дāнишманд Ата был в Отрāре сорок лет, семьдесят пять лет он был в общении (*ṣуҳбат*) с Ҳидром (да будет мир ему!). У Муҳаммада Дāнишманда Ата был учеником (*мурӣд*) Сайдӣк Ҳ$^{в}$āджа Шайх.[57] У Йасавӣ Аҳмада Ҳ$^{в}$āджа Шайх тоже был ученик (*мурӣд*) по имени Муҳаммад Дāнишманд. Его сына звали Муҳаммад Ṣӯфӣ, его сына звали Муҳаммад Дāнишманд. Аҳмад Ҳ$^{в}$āджа Йасавӣ Ата принял его в свою *ṣуфру*, которую он посещал с пятнадцати лет. Он служил десять лет и жил сто два года.

У него было три тысячи учеников (*мурӣд*)[58] и сорок помещений для уединения (*ҳилват-ҳāна*). Четыре сотни человек заходили в эти помещения и выходили на сорок первый день[59]. Когда Шайх Аҳмад Йасавӣ отправлялся в Ка'бу, он летел туда на облаке. А еще он говорил: «Тот, кто не провел в уединении сорок лет, не годится в шайхи. Шайхом будет тот, кто видит свои ошибки и чьи руки – Ҳидр и Илйāс»[60]. Он говорил: «Если шайх совершает традиционную

[57] В других версиях: «Сӱксӱк».

[58] Приписка на полях: «Шайх Аҳмад Йасавӣ [жил] сто двадцать лет. Семьдесят пять лет он был в общении (*ṣуҳбат*) с Ҳидром (да будет ему мир!)».

[59] Обычно уединение длится сорок дней.

[60] Этот пассаж гораздо яснее в других версиях.

часть (*суннат*) молитвы здесь, а обязательную часть (*фарḍ*) в Ка'бе, то статус шайҳа для него разрешен (*ҳалāл*), а если нет, то запретен (*ҳарāм*)».

[Ҳ$^{в}$āджа Аḥмад Йасавī] отдал Сулаймāну Ҳакīму Ҳ$^{в}$āджа область (*вилāйат*) Ургенча. Он жил девяносто пять лет и семьдесят лет находился в общении с Ҳиḍром (да будет ему мир!). У него было тысяча семьдесят учеников.

Йасавī Аḥмад Ҳ$^{в}$āджа Ата каждый день, держа свой воротник, поклонялся Господу. /2$^{а}$/ Обратившись с мольбой, он говорил: «О Господи, народ всего мира стал лучше, а я – нет». Когда Аḥмад Ҳ$^{в}$āджа Ата уже должен был умереть[61], он посадил на свое место Маулāнā Ṣайф ад-дīна Ḳӯлāḳī (так!), сказав: «Сын моего брата». [Ṣайф ад-дīн Ḳӯлāḳī] жил девяносто лет; пятьдесят лет он провел в общении с Ҳиḍром (да будет ему мир!).

Также у Аḥмада Ҳ$^{в}$āджа Ата был ученик по имени Муҳаммад Дāнишманд. [Аḥмад Ата] дал разрешение (*йджāзат*) Муҳаммаду Дāнишманду и приказал ему: «Держи *ṣуфру* в Отрāре!» [Муҳаммад Дāнишманд] провел семьдесят лет в общении с Ҳиḍром (да будет ему мир!). Еще у Ṣӯфī Муҳаммада Дāнишманда было такое свойство (*кайфīйат*), что когда он отправлялся в *ҳаджж*, он перемещался на облаке, перепрыгивая с одной вершины горы на другую. Его *мазāр* находится в Отрāре, в местечке под названием Ṣӯфī-ҳāна.

Там расположен [участок] в сто *ḳошлуḳ* земли, от Ökӯз Таḳы до Ḳарāчӯḳа, стоящий 3340 золотых[62]; ради довольства Господа и ради заступничества пророка Аллāха Муҳаммада я открыл *ваḳф*[63]. Со времен моего деда Исҳāḳа Бāба минуло одиннадцать наших предков (*ун бīр атāмыз*). Эта родословная (*насабнāма*) сохранилась у Маулāнā Ṣайф ад-дīна Ӱрӱнг-ḳӯйлāḳī[64]. [Изначально] она была на арабском языке. Однако эта [дата] по

[61] В оригинале этот фрагмент искажен.

[62] В тексте: «*ӱч минг йыл ӱч йӱз ḳырыḳ алтунға*», буквально: «За три тысячи лет [за] 340 золотых»; видимо, слово «*йыл*» было написано по ошибке.

[63] Т. е. земля, описанная здесь, была установлена в *ваḳф* для поддержки мавзолея.

[64] В оригинале: «*ӱрӱн ḳӯйлāḳī*».

*хиджре* была годом Курицы[65]. Маулānā Ṣайф ад-дīн [перевел ее] на тюркī.

Исḫāḳ Бāб отправился из области Шāм в страну (эл) Туркистāн, [распространяя] ислам[66]. В Ḳарḡāлыḳе была трехуровневая крепость. Он [Исḫāḳ Бāб] построил там семь пятничных мечетей. Там было двенадцать тысяч домохозяйств. Где бы ни жили маги и неверные, он отправлялся туда и призывал их к вере. Тех, кто не произносил формулы веры, он приказывал принять веру, а тех, кто [все равно] не принимал ислам, он убивал. Когда он отправлялся на священную войну (*ḡазāт*), его сопровождало сто тысяч воинов. Он правил восемьдесят пять лет и общался с Ḫидром и Илйāсом[67]. В течение восьмидесяти лет он был обладателем *ṣуфры* (*ṣуфрадāрлыḳ*). Каждый день десять бычков [приносились в жертву]. Они пришли и сказали: «Эй Исḫāḳ Бāб!» Ḳарḡāлыḳ [происходит] через Исḫāḳа Бāба от ʻАлī Муртадā (да освятит его лик Аллāх!). Он [ʻАлī] был предком [Исḫāḳа Бāба][68].

Теперь мы подошли к рассказу о землях и источниках воды, которые были включены в *ваḳф* моим [предком] Исḫāḳом Бāбом и принадлежали ему: Узӯн Йаḡāч Сӯйы, Йāшīл Кӯл Сӯйы, Йафīдӯк Сӯйы, Алмāчӯḳ Сӯйы, река, проистекающая из каменной мечети (*таш масджид*), Бāлīḡ Тāш Сӯйы, Ḳӯш Ḳӯйлӯḳ Сӯйы, /1ᵒ/ Ḳарāкӯл Сӯйы, Бāḡ Бāш Сӯйы, высохшая Ḫʷāджа Тамāшā Сӯйы, иссохшие земли и водоемы. Аḳ Арслāн Сӯйы и Аḳ Мӯкӯз Сӯйы – это иссохшие земли и водоемы. [К ним] никто не имеет отношения (в смысле права на собственность).

---

[65] Текст искажен. Видимо, смысл был в том, чтобы указать дату «перевода» или дату событий, которые описываются ниже, поскольку текст возвращается к истории Исḫāḳа Бāба (последнее отмечается в других версиях, см. том 2, сс. 68, 78, и Муминов/Жандарбеков. Насаб-нама, сс. 30-31).

[66] Порядок частей предложений в этом абзаце сильно перепутан: эпизод с переводом родословной Маулānā Ṣайф ад-дīном смешан с распространением ислама в Туркистāне Исḫāḳом Бāбом.

[67] В тексте: Ḫидр ан-Нāс.

[68] Этот параграф сильно искажен: в других версиях повествование о жертвоприношениях полнее. Это Ḫидр и Илйāс прибыли к Исḫāḳу Бāбу, заявив, что паломничество к его мавзолею равноценно посещению их. Обсуждение родственной связи Ḳарḡāлыḳа с Исḫāḳом Бāбом и ʻАлī несколько яснее в других версиях, где указано, что ʻАлī – седьмой предок Исḫāḳа Бāба.

Маулānā Ṣайф ад-дīн Ўрўнг-ḳўйлāḳī[69] говорит: «Со времен моего деда Исḥāḳа Бāба до Йасавī Ḵ$^{в}$āджа Аḥмада Ата минуло одиннадцать наших предков. Они владели землями и реками моего великого предка (*ўлўғ атам*) Исḥāḳа Бāба и держали его *ṣуфру*. Поэтому я указал эти [земли] в этой родословной (*насаб*), с тем чтобы когда дети моего сына останутся в этом мире, будущие мои потомки смогут узнать [благодаря] этой родословной (*насаб-нāма*) [рассказ] о моем происхождении и корнях. Когда дервиши, правоверные и мусульмане, распространившие *ṣуфру* нашего предка Исḥāḳа Бāба ради довольства Аллāха, прибудут из дальних и окрестных мест[70] уставшие и голодные[71], они взглянут на эту родословную. Да будет благоприятным мой [исход] в том мире!». Маулānā Ṣайф ад-дīн Ўрўнг-ḳўйлāḳī[72], чтобы эту генеалогию давали читать, говорил также: «Пусть помолятся за меня! В День Суда я окажу им помощь»[73].

Теперь мы пришли [к рассказу] о том, что сыном Маулānā Ḥасана Тобўлīкī был Дарвīш Шайḫ; его сыном был Барāт Шайḫ; его сыном был Дарвīш Шайḫ.

Это было написано четвертого *ṣафара* 970/3 октября 1562 года. Маулānā Ṣайф ад-дīн Ўрўнг-ḳўйлāḳī[74] перевел эту родословную на тюркī и передал ее своему брату Абдāл ʻАлī; от него она перешла к Маулānā Ḥасану Тобўлīкī. Пусть исход будет благоприятным! Ḳалам завершил эту благородную, приятную и благословенную копию (*нусḫа*) в субботу во время...[75]

Сын Ибрāхīма Ата – Исмāʻīл Ата, его сын – Исḥāḳ Ḵ$^{в}$āджа, его сын – Йаḥйā Ḵ$^{в}$āджа, его сын – ʻАбд ал-Маннāн Ḵ$^{в}$āджа, его сын – ʻАбд ал-Муʼмин Ḵ$^{в}$āджа, его сын – ʻАбдўṣамад (так!) Ḵ$^{в}$āджа. У ʻАбдўṣамада Ḵ$^{в}$āджа было шесть сыновей. Первого звали Бāбā Ḵ$^{в}$āджа, его младший [брат] – ʻАбд ар-Раḥмāн Ḵ$^{в}$āджа, потом /1$^{а}$/ –

[69] В тексте: «*ўрўн-ḳўйлāḳī*».

[70] В других версиях: «из далеких и близких мест».

[71] В других версиях: «поев и испив».

[72] В оригинале: «*ўрўн-ḳўлāḳī*».

[73] Этот фрагмент тоже выглядит искаженным, поскольку в других версиях в этом месте Маулānā Ṣайф ад-дīн обещает наказание в день Суда тем, кто будет неуважителен по отношению к *ṣуфра* его прадеда. См. том 2, с. 81.

[74] В оригинале: «*ўрўн-ḳўйлāḳī*».

[75] Предложение не закончено.

младший по имени ‘Абд ал-Фаттāḥ Ḫʷāджа, потом – младший по имени ‘Абд ал-Джаббāр Ḫʷāджа, потом – младший по имени ‘Абдӯл-Ḳаххāр Ḫʷāджа, потом – младший по имени ‘Абдӯл-Джалāл Ḫʷāджа.

Сыном ‘Абд ар-Раḥмāна Ḫʷāджа был Ибрāхӣм Ḫʷāджа; сыном Ибрāхӣма Ḫʷāджа был Бāбā Ḫʷāджа; его сыном был тоже Ибрāхӣм Ḫʷāджа; сыном Ибрāхӣма Ḫʷāджа был Дахйа (так!) Ḫʷāджа. У Дахйа Ḫʷāджа было два сына. Одного звали Шарбатӣ Шайḫ, а другого – Ḫалватӣ Шайḫ.

Сыном Шарбатӣ Шайḫа был Маджнӯн Шайḫ; сыном Маджнӯна Шайḫа был Муḥаммад Шайḫ; сыном Муḥаммада Шайḫа был тоже Маджнӯн Шайḫ; сыном Маджнӯна Шайḫа был Нӯḥ Шайḫ, ныне здравствующий. [У него было] два сына. Одного звали Зангӣ. Его сын – Маджнӯн Шайḫ, ныне здравствующий.

Сыном Ḫалватӣ Шайḫа был Шайḫ Муḥаммад Шайḫ; его сыном был ‘Уc̱мāн Шайḫ; сыном ‘Уc̱мāна Шайḫа был Зулф-‘Алӣ Шайḫ; сыном Зулф-‘Алӣ Шайḫа был Бāбā Шайḫ, ныне здравствующий; и сыном Бāбā Шайḫа был Дāвӯд Шайḫ, ныне здравствующий.

# THE NARRATIVE OF ISḤĀQ BĀB AND THE LORE OF HOLY FAMILIES IN WESTERN SIBERIA: A PRELIMINARY DISCUSSION[1]

Alfrid Bustanov
(Universiteit van Amsterdam)

The present article is intended as a preliminary discussion of the role ascribed to the descendants of Isḥāq Bāb in the history of Islamic communities in Western Siberia, on the basis of a version of the narrative of Isḥāq Bāb originating in the vicinity of Tobol'sk in Western Siberia. The unique manuscript preserving this version provides us an opportunity to analyze the further development of a narrative born in Central Asia and transmitted in the Tatar villages of Western Siberia.

We are indebted for the discovery of a Siberian copy of the narrative to a Kazan-based historian, Il'ias A. Mustakimov. In autumn 2010, during his research at the Russian State Archives of Ancient Documents (*RGADA*) in Moscow, Dr. Mustakimov came across two Arabic-script manuscripts dating from the first half of the 18th century. Digital copies of both manuscripts were kindly provided to me by Dr. Mustakimov for further investigation.

## Description of the Manuscripts

Both manuscripts are located in the huge archive left by Gerhard Friedrich Miller (1705-83), one of the leaders of the Great Northern Expedition to Siberia conducted by scholars of the Russian Academy of Sciences in 1733-43. The whole collection of documents preserved in Miller's archive (Rus. *portfeli Millera*) is comprised of copies and originals of historical narratives, official documents, maps, and many other types of sources collected by Miller and his co-workers from all over Siberia. Both manuscripts in question were copied from the originals, upon Miller's request, in the Tatar villages surrounding Tobol'sk, the main Russian town

[1] The work is supported by the Russian State Foundation for Humanities (RGNF), project no. 10-01-00498. This article was promised earlier as the second part of A. Bustanov, "The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: The Descendants of Sayyid Ata," *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), pp. 70-99. I would like to thank Devin DeWeese and Igor V. Belich for their generous help in writing this article.

in the region at that time. The paper of both copies is unglazed, produced in Russia in the early 18th century, without watermarks. The bindings of the manuscripts were made in the archive. The dimensions of the first manuscript are 22 x 33,5 cm; of the second, 21,5 x 33,5 cm.

**The first manuscript**[2] has nine folios and consists of two genealogical narratives written by two different copyists. Each genealogy has a German title presumably written by Gerhard Miller. **The first title** says (f. 5b[3]): "Sedschire[4], d[as] i[st] Geschlecht Register des Mulla Bobasch zu Jepantschinskie jurti Wohnshaft,"[5] or: "A 'Sedschire', i.e., genealogy of Mullah Bobash from Yepanchinskie iurty." This part of the first manuscript is written in Chaghatay, occupies ff. 1a-5a, and is a copy of the tale of Isḥāq Bāb supplemented by a genealogy of his and Ismā'īl Ata's descendants in Siberia. Mulla Bobash, whom we encounter on the first page, is mentioned in the genealogy as Bābā Shaykh. The history of his family will be discussed below.

**The second title** found in the same manuscript is related to another genealogy (f. 9b): "Sedschire, d[as] i[st] Geschlecht Register des Seit Mir-Chodja zu Tobolsk Wohnshaft," or: "Genealogy of Sayyid Mir Khwāja from Tobol'sk." A similar title, written in Russian, was later repeated on the flyleaf: "Rodoslovnaia Mir-Khodzy na tatarskom iaz[yke]", i.e., "Genealogy of Mir Khwāja in the Tatar language." This account is written in Arabic and Persian and is found on ff. 6b-9b. The genealogical line starts from the Prophet Muḥammad, his daughter Fāṭima and 'Alī, and

[2] RGADA, Fond 199, portfel' 347, delo 10, *Rodoslovnaia Mir-Khodzy, na tatarskom iazyke*, ff. 1a-9b.

[3] The pagination was done by pen in a European manner, i.e. from the left to the right.

[4] This spelling of the Arabic word *shajara*, meaning "tree," and hence "genealogy," might reflect a local pronunciation of the Siberian Bukharans and Tatars who tend to change the normative [j] into [ts] and [sh] into [s].

[5] I would like to express my gratitude to Dr. Aleksandr Kh. Èlert (Novosibirsk), an expert in Miller's archive, for help in deciphering this passage. Aleksandr Èlert contributed much to the investigation of the enormous archival material collected by G. F. Miller. Among his major works are: A. Kh. Èlert, *Èkspeditsionnye materialy G. F. Millera kak istochnik po istorii Sibiri* (Novosibirsk, 1990); *Aktovye istochniki po istorii Rossii i Sibiri XVI-XVIII vekov v fondakh G. F. Millera. Opisi kopiinykh knig*, 2 vols. (Novosibirsk, 1993, 1995); *Sibir' XVIII veka v putevykh opisaniiakh G. F. Millera* (Novosibirsk, 1996).

goes to a certain Sayyid Nūr al-Dīn;[6] the latter, we learn (on f. 6b), was the great-great grandfather of the Mīr Khwāja mentioned in the title (as "Seit Mir Chodja" or "Mir-Khodza"), whose two sons, Taqī Khwāja and Naqī Khwāja, are identified as the owners of the document in the early 18th century.[7] The document is supplemented by five copied verifications by other Sayyids;[8] the manuscript lacks a colophon giving the date and the name of copyist. So far I have no other information about this Sayyid family in Tobol'sk.

**The second manuscript**[9] consists of five folios and has similar attributions in German and Russian: (f. 5b:) "Sedschire von Hassen-chodjä einen Sohn von Mergali chodjä in Tumen," or: "Genealogy of Ḥasan Khwāja b. Mīr 'Alī Khwāja in Tiumen'," and (on the flyleaf before f. 1) "Rodoslovnaia Gassan-Khodzy syna Mirgali-Khodzy na tatarskom iazyke," or "Genealogy of Ḥasan Khwāja b. Mīr 'Alī Khwāja in the Tatar language." However, the text is written almost entirely in Persian and can be divided into the following parts: 1) theological legitimization based on *aḥādīth* regarding the need to respect and support the Prophet's descendants (*sādāt*); 2) the genealogy of the owners of the document so far unknown from other sources;[10] 3) short biographies of Shī'ī Imāms

[6] His lineage is given thus: Sayyid Nūr al-Dīn b. Niẓām al-Dīn b. Sayyid Khalīl b. Sayyid Ḥīsām al-Dīn b. Sayyid Qavām al-Dīn b. Sayyid Farīd b. Sayyid Jamāl al-Dīn b. Sayyid Mūsā b. Sayyid Ḥusayn b. Sayyid Maḥmūd b. Sayyid Sharaf al-Dīn Dihlavī from among the descendants of Imām Zayn al-'Ābidīn.

[7] Mīr Khwāja and his brother Mīr Ḥamīd Khwāja were sons of Afẓāl Khwāja b. Mīr Khalīl Khwāja b. Mīr Kamāl Khwāja b. Sayyid Nūr al-Dīn

[8] Sayyid Maḥr al-Dīn b. Sayyid, Sayyid al-Malik Dihlavī, Sayyid Mu'īn al-Dīn, Sayyid 'Alā' al-Dīn, Sayyid 'Alī b. Ḥusām al-Dīn, Sayyid Dāḥa (?) Dihlavī, Sayyid Tāj al-Dīn, Sayyid Niẓām al-Dīn, and Mīr Ḥulafā' (?) al-Dīn b. Shams al-Dīn.

[9] RGADA, Fond 199, portfel' 347, delo 11, *Rodoslovnaia Gassan-Khodzy, syna Mergali-Khodzy, na tatarskom iazyke*, ff. 1b-5b.

[10] "Mir Sayyid Muḥammad and Mīr Bābā and Muḥammad Shāh Mīr and Mīr Khalīl are the true sons of Mīr Ḥasan Shaykh b. Mīr Sayyid Aḥmad b. Sayyid Muḥammad b. Sayyid Maḥmūd b. Sayyid 'Alī b. Sayyid Shihāb al-Dīn b. Sayyid Ashrāf b. Sayyid 'Abd Qalandar b. Sayyid 'Alī b. Sayyid Ḥusayn b. Sayyid Sakhā b. Sayyid Ḥusayn b. Sayyid Muḥammad b. Sayyid 'Alī b. Sayyid Muslim b. Sayyid Ḥālib b. Sayyid Muslim b. Sayyid Nāṣir b. Sayyid Muslim b. Sayyid 'Alī b. Sayyid 'Abdullāh b. Sayyid Ḥusayn b. Sayyid Muḥammad b. Sayyid Ibrāhīm b. Sayyid 'Ābid b. Sayyid Mūsā Kāẓim b. Sayyid Ja'far b. Muḥammad Bāqir

from 'Alī to Imām Ḥasan 'Askarī; 4) a list of the burial places of the members of the Prophet's family. The last two parts are full of errors in providing the dates of the Imāms and their relatives, and the locations of their *mazār*s. This manuscript has a colophon written in Tatar (f. 1b): "This genealogy (*sachara*) is written by me, 'Ālim b. Ākhūnd Qāżī Mullā Maqṣūd in [the village of] Tobūl-Tūrā, in the year 1154/1741." Insofar as the *nasta'līq* style of handwriting in this manuscript is identical to that in the narrative of Isḥāq Bāb (part one of the first manuscript), we know the exact name of one of the two copyists of these manuscripts.

**Muslim Sacred Families in Tobol'sk**

This set of manuscripts suggests that during the Siberian expedition, Gerhard Miller became acquainted with several sacred families bearing the titles of Khwāja, Sayyid and Shaykh, whose ancestors moved to Siberia from Central Asia during the late 16th-17th centuries. In the early 18th century the number of representatives of the religious elite ("*ākhūnd*s, *sayyid*s, *shaykh*s, and *mu'adhdhin*") inhabiting the so-called Tatar or Bukharan suburb (*Bukharskaia sloboda*) in the piedmont of Tobol'sk is known from the work of the Siberian cartographer Semen U. Remezov (1642- after 1720).[11] He counted 279 persons including all members of their families. [12]

The milieu of these Siberian Bukharans – Central Asian emigrants in Western Siberia – was colorfully described by the Dutch historian and statesman Nikolas Witsen (1641-1717) in his book published in Amsterdam in 1705:

---

b. Zayn al-'Ābidīn b. Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib and Fatima bint Muḥammad Muṣṭafā" (f. 4a)

[11] According to Igor V. Belich, the Tatar or Bukharan suburb was originally (from the 1630s) located almost immediately below the Troitskii promontory, across the Kurdiumka River. This quarter, called *iurty* in Remezov's map, extended from the bridge over the Kurdiumka as far as the Znamenskii monastery. After the big fire of 1757, which destroyed 817 buildings, including the whole Tatar/Bukharan suburb, it was decided to move this settlement across the Monastyrka River (today's Abramka). For more details see I. V. Belich, "Iz istorii Tatarskoi/Bukharskoi slobody g. Tobol'ska i ob'ektakh ee istoriko-kul'turnogo naslediia," in *Sibirskie tatary. Mezhdu proshlym i budushchim* (Kazan, 2012, in press).

[12] Semen Remezov i synov'ia, *Sluzhebnaia chertezhnaia kniga. Tekst rukopisi Rossiiskoi Natsional'noi Biblioteki (SPb). Kommentarii* (Tobol'sk, 2006), facsimile p. 41, edition of the text, p. 68.

> Approximately a hundred years ago, about five hundred Bukharan families settled in Tobol'sk after migration there because of internal troubles in their country. Their descendants are all great merchants. They live in big, well-built houses with chimneys in the lower part of the city along the river, outside the Kremlin. They like cleanliness. (...) The Bukharans are Muslims; they have their own mosque. They are the richest and most respectable people [of the city]. (...) For [the purpose of] the education of the youth they have an Arab school and a religious person, who is an Arab by origin. He enjoys great respect among them. Many of them are living outside Tobol'sk in its vicinity.[13]

Most probably, this teacher "of Arab origin" also belonged to the sacred family of Khwājas that possessed the respective genealogical document. Miller was shown several genealogical narratives preserved by representatives of these families, as legitimizing documents affirming their special status and specific identity. Significantly, the copies of these documents made for Miller by ʿĀlim b. Ākhūnd Qāżī Mullā Maqṣūd and his unknown colleague shed light on previously unknown groups of sacred families in Tiumen' and around Tobol'sk which played, as I suppose, a significant role in the initial stages of the emergence of a regional Islamic identity.

The narrative of Isḥāq Bāb from the first manuscript (ff. 1a-5a) is connected with a Khwāja family that settled in a village with the peculiar name "Kūcha Yalān" (کوچه یلان), meaning "Field of the Khwāja."[14] This village is located some forty kilometers north of Tobol'sk. The Khwāja family in Kūcha Yalān is very important due to its ties with Sharbatī

[13] N. Vitsen, *Severnaia i Vostochnaia Tatariia, vkliuchaiushchaia oblasti, raspolozhennye v severnoi i vostochnoi chastiakh Evropy i Azii*, transl. from Dutch by V. G. Trisman, 2 vols. (Amsterdam, 2010), vol. 2, pp. 948-949.

[14] Almost all Tatar villages in Western Siberia have two or even more names. "Kūcha Yalān" is known from various Tatar and Russian sources as Epanchinskie iurty, Epanchino and even Ḥūja Yālān. This village is known from Semen Remezov's map of Siberia of the late 17th-early 18th centuries. See *Khorograficheskaia chertezhnaia kniga Sibiri S. U. Remezova. Faksimile* (Tobol'sk, 2011), f. 81.

Shaykh,[15] a key figure in Muslim genealogical lore and shrine traditions of Western Siberia.

What do we know about Sharbatī Shaykh? He figures prominently in a genealogical treatise of the Siberian descendants of Sayyid Ata, known simply as *Shajara risālasī*, written in Tobol'sk in the first half of the 17th century, as well as in two versions of a local legend of Islamization composed in the 17th and 18th centuries. Both sources were created by representatives of the local hereditary Islamic elite – early Central Asian migrants in the vicinities of Tobol'sk and Tara.[16] According to the *Shajara risālasī,* Sharbatī Shaykh arrived at the court of the last Siberian Khān Küchüm (d. ca. 1598) in 980/1572. Originally Sharbatī Shaykh lived in Urgench and was regarded a descendant of Imām Ja'far al-Ṣādiq and a descendant of shaykhs (*shaykh-zāda*). He moved to the capital of the Siberian Khanate together with Yarīm Sayyid and then Dīn 'Alī Khwāja, the founder of the main Siberian Sayyid family that settled around the city of Tara.[17] The treatise affirms that these holy men were invited by Khān Küchüm in order to 'open religion' (*din ačar üčün*) to the locals.[18] In the *Shajara risālasī* it is written, in the first person, that "I, Sharbatī Shaykh, discovered in the Ṭābūl [region] the sacred tombs (*āstāna*) of saints (*'azīzler*)."[19] The same function is ascribed to Sharbatī Shaykh in the local legends of Islamization. It is said that Sharbatī Shaykh discovered twelve sacred graves in Siberia and was buried next to his elderly brothers Shaykh Pirī and Shaykh Naẓar, whose graves are located

[15] In the Qārāghay copy of the Siberian legend of Islamization, the name of Sharbatī Shaykh is regularly written as "Shaykh Sharāftī." See "Rukopis' iz derevni Karagai Vagaiskogo raiona Tiumenskoi oblasti. Faksimile," ff. 8, 14, in A. G. Seleznev, I. A. Selezneva, and I. V. Belich, *Kul't sviatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo* (Moscow, 2009).

[16] On the chronology, existing copies, and publication of these texts see Bustanov, "The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families," and A. K. Bustanov, "Sufiiskie legendy ob islamizatsii Sibiri," *Tiurkologicheskii sbornik 2009-2010* (Moscow, 2011), pp. 33-78.

[17] For the history of Dīn 'Alī's clan see A. K. Bustanov and S. N. Korusenko, "Rodoslovnye sibirskikh bukhartsev: Im'iaminovy," *Arkheologiia, ètnografiia i antropologiia Evrazii*, No. 2, (Novosibirsk, 2010), pp. 97-105.

[18] Bustanov, "The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families," p. 91 (text).

[19] Ibid., pp. 92 (text), 97 (translation).

near Isker, the capital of the Siberian Khanate.[20] These three brothers are portrayed in this group of sources as among the descendants of Zangī Bābā. This is contrary to what we learn from the Siberian text preserving the narrative of Isḥāq Bāb, where Sharbatī Shaykh has only one brother, Khalvatī Shaykh; both of them are made descendants of Ismā'īl Ata, not of Zangī Bābā. The explanation for this discrepancy lies in the character of legends of Islamization, including the catalogues of holy graves. Many of the references to the great spiritual ancestors of the shaykhs buried at various sites do not make much sense. For example, in the same list, Ḥakīm Ata was labeled a relative of Imam Shāfi'ī. Moreover, the exact lineage of the shrine keepers is not mentioned in the shrine catalogues, but in a genealogical supplement where all such names are given. Thus the 'family relations' provided in the list of *mazār*s are not trustworthy. The same argument is applicable to Shaykh Pirī and Shaykh Naẓar, portrayed as Sharbatī Shaykh's "brothers."

Immediately after the entry on Sharbatī Shaykh in both variants of the legend of Islamization, a sacred grave on the bank of the Irtysh River is mentioned, in the village of Kūcha Yalān; this shrine belonged to Mūsā Shaykh, a descendant of Imām Mālik.[21] Most probably, descendants of Sharbatī Shaykh in the village of Kūcha Yalān were keepers of Mūsa Shaykh's shrine, which was located in the cemetery between Kūcha Yalān and Zagvazdino. It is also quite possible that the shrine near Isker was under their jurisdiction because, reportedly, Sharbatī Shaykh himself was buried there.

In the early 19th century this site was described by Grigorii I. Spasskii: "A multi-angular (*mnogougol'nyi*) shrine is visited by the Tatars almost annually in May. They gather for prayer and for slaughtering bulls in the memory of their deceased ancestors who are buried here."[22] It is difficult

[20] A shrine of these holy men existed near Isker until 1881, when it was destroyed by fire; the exact location of the shrine is unknown today. See I. V. Belich, "Mavzolei musul'manskikh sviatykh v raione Iskera," *Vestnik arkheologii, antropologii i ètnografii,* vol. 1 (Tiumen', 1997), pp. 92-98.

[21] Bustanov, "Sufiiskie legendy ob islamizatsii Sibiri," pp. 36 (text), 41, 63 (translation).

[22] Cited in I. V. Belich, "'Vsemirnaia skazka' v fol'klore sibirskikh tatar (opyt istoriko-etnograficheskogo analiza)," in *Ètnografo-arkheologicheskie kompleksy: Problemy kul'tury i sotsiuma* (Omsk, 2004), p. 85; Gr. Spasskii, "Sobranie is-

today to establish the exact location of this cemetery with a shrine;[23] its traditions of veneration are totally forgotten now. Maybe the holy grave was located in an old cemetery destroyed by the Irtysh River?[24]

The text found in the Siberian manuscript includes an abbreviated version of the narrative of Isḥāq Bāb along with additional material on saints and Sufis identified as his descendants; the text as a whole most closely matches the contents of the "Ürüng-qūylāqī" family of *nasab-nāmas*.[25] The text in the Siberian manuscript often agrees with that in the Ürüng-qūylāqī genealogies verbatim; in some cases there are significant differences, and in most such cases, the text in the Siberian manuscript has clearly been shortened, altered, or otherwise garbled (in some cases the garbling is so extensive as to cast doubt on the copyist's understanding of the version he transcribed, but other versions of the Ürüng-qūylāqī text occasionally reveal similar misunderstandings). The reason for so many mistakes in this manuscript can be explained by the lack of time – the copyist had to make this copy for Miller very quickly, perhaps without

---

toricheskikh, statisticheskikh i drugikh svedenii o Sibiri i stranakh, sopredel'nykh onoi. 1. Kartina Sibiri," in *Sibirskii vestnik*, vol. 1 (St. Petersburg, 1818), p. 33. Grigorii Ivanovich Spasskii (1783-1864) was a historian of Siberia and publisher who edited his materials in *Severnyi Vestnik, Sibirskii Vestnik*, and finally in *Aziatskii Vestnik* in St. Petersburg; on him see V. Iu. Safronov, "Spasskii Grigorii Ivanovich," in *Tobol'skii biograficheskii slovar'* (Ekaterinburg, 2004), pp. 455-456.

[23] According to topographical data provided by Semen U. Remezov, by the early 18th century there were two villages called Zagvazdina: the first one was on the Irtysh River, while the other was close to the river's oxbow, the lake of Abalak (this village still exists). In addition, there were winter and summer settlements of Epanchina located on the bank of the Irtysh River. See *Khorograficheskaia chertezhnaia kniga Sibiri S. U. Remezova. Faksimile* (Tobol'sk, 2011), f. 81. The present-day village of Epanchino, which can be identified with the winter settlement of Epanchino, is located quite far (more than 300 metres) from the Irtysh River on its first terrace above the floodplain. Some remnants of an old cemetery can still be seen at the edge of the river's bluff.

[24] However, if this were so, why did they not implement a tradition of moving the remains of a saint from an endangered cemetery to the newly-established cemetery? See I. V. Belich and A. K. Bustanov, "Zametki o sufiiskikh traditsiiakh v Zapadnoi Sibiri," in *Mir Islama - Pax Islamica*. 2010, No. 2 (5), pp. 39-58.

[25] See the version published by Ashirbek Muminov and Zikiriya Zhandarbekov, Safi ad-Din Orïn Qoylaqï [*sic*], *"Nasab-nama"* (Turkistan: "Mŭra," 1992), as well as the text and translation in volume 2 of the present work, pp. 65-81.

caring much about what he was really copying. However, the copyist did compare the copy with the original, and corrected some mistakes (ff. 3a, 4a, additions on ff. 1a, 2b). In addition, one can surmise that the original manuscript from which this copy was made was itself an old and damaged one (the very copy brought by Sharbatī Shaykh?), and thus several omissions with blank spaces are present in the text (ff. 1b, 2a). Though produced in the milieu of Central Asian migrants to Siberia, this manuscript reveals misunderstandings of geographical and personal names, as well as some lexicographical problems when Chaghatay words were unfamiliar to the copyist. Finally, it may be noted that a Persian Shī'ī-oriented narrative copied by the same person (the second manuscript from Miller's archive described above) is also not free of grammatical and stylistic errors.

It would appear that a copy of the narrative of Isḥāq Bāb was preserved in the family of Sharbatī Shaykh above all as a genealogical document. The remaining information from the text, on the *waqf* lands and waters in the region of the middle Syr Darya, was largely useless for the Siberian descendants of Isḥāq Bāb. However, this version of the narrative brought by Sharbatī Shaykh or his relatives played a central role in the creation of the legends of Islamization of Siberia in the mid-17th and mid-18th centuries. With the identification of multiple shrines in the region, ascribed to Sharbatī Shaykh in the late 16th century, there was a need to provide a local narrative about the arrival of the bearers of Islam and the fight against the infidels, celebrating martyrdom for the faith, cataloguing the sacred places, and constructing a direct genealogical link between the martyred saints and families of shrine keepers, i.e., the Shaykhs.[26] All of these elements were taken from the tale of Isḥāq Bāb kept by the descendants of Sharbatī Shaykh in the village of Kūcha Yalān (though there could be other copies elsewhere as well). Significantly, the date of the work's composition, mentioned in the manuscript as Saturday, 4 Ṣafar 970/3 October 1562, is very close to the time when Sharbatī Shaykh arrived in Siberia, the 1570s. One may suppose that this version was brought to Siberia with the first wave of migration of religious personnel from Central Asia in the late 16th century.

[26] On the structure of the Siberian legends of Islamization see Bustanov, "Sufiiskie legendy ob islamizatsii Sibiri," pp. 33-78.

**Genealogical Aspects of the History of Siberian *Khwājas***

There are two genealogical lines added to the main narrative. The first is rather short and provides a brief chain of transmission of this text from the figure identified as its translator into Turkic, called here Mawlānā Ṣayf al-Dīn Ürüng-qūylāqī,[27] to his kinsman Abdāl ʻAlī and from him to Mawlānā Ḥasan Tobūlīkī (f. 1b). Elsewhere (f. 3a), a full genealogy of this Ḥasan is given: from the Caliph ʻAlī it goes down to Isḥāq Bāb, then to Ibrāhīm Shaykh and on to the first person with a Siberian *nisba* – Shaykh Muḥammad Ḥasan Tobūlīkī. After him five other generations of shaykhs with the same *nisba* are mentioned. The identity and location (Tobol'sk?) of these persons remains unclear, though they are assigned a central role in transmission of the narrative in Siberia.[28]

The second lineage deals with the family of Mullā Bābā Shaykh, who lived in the village of Kūcha Yalān in the 1740s. This clan originated from Ibrāhīm Ata through the latter's son Ismāʻīl Ata and his descendant Khalvatī Shaykh, who is here shown as the brother of Sharbatī Shaykh. Our manuscript gives the names of the descendants of both Khalvatī Shaykh and Sharbatī Shaykh, without clarifying where they lived or what their relationship was to the above-mentioned Mawlānā Ḥasan Tobūlīkī. However, it is known from the Russian-German title of the manuscript that its original belonged to Bābā Shaykh, a descendant of Khalvatī Shaykh.

Historical documents make it clear that families bearing the titles of Khwāja and Shaykh were long-established in the village of Kūcha Yalān/ Epanchino. As early as 1792 we hear of Dozbani (Dūs Bāqī?) Davyd (Dawūd) Shikhov, a sheriff of the local Bukharans (*bukharskii starshina*), and villagers with the names Zātūr (?) b. Khwāja Bābā, Khalīl b. Bābā,

---

[27] The first element in this *nisba* is always given in the manuscript as "*ūrūn*" (on ff. 2a, 1b), but I adopt the "original" form "Ürüng." This figure's *laqab* Sayf al-Dīn appears in this form in its first occurrence, but is more often given in the manuscript as "Ṣayf al-Din".

[28] In the 'standard' Ürüng-qūylāqī genealogy, Aḥmad Yasavī's brother, Ṣadr Shaykh, has two sons: one, called Dānishmand Khwāja, is the father of the figure presented as the author, or 'translator,' of the genealogy, called Ṣafī al-Dīn Ürüng-qūylāqī; the other, 'Abd al-Malik, is the father of Abdāl 'Alī, who is shown here as the transmitter of the genealogy from "Ṣayf al-Dīn" down to Ḥasan Tobūlīkī (the latter, however, is ascribed in this Siberian text a genealogy quite different from that found in other Ürüng-qūylāqī versions).

and Niyāz b. Shaykh Bābā (the brother of Dozbani?).[29] It is very likely that the father of Dozbani Shikhov was Dawūd b. Bābā Shaykh mentioned in our genealogical narrative as a descendant of Ibrāhīm Khwāja through Khalvatī Shaykh.

It also seems that an administrative post of a local sheriff of Bukharans in the Tobol'sk region was hereditary for the Khwāja family. A document of the year 1807 speaks of Mamatsha (Muḥammad Shāh) Shikhov occupying this position.[30] A document on land quarrels in Epanchino dating from 1825 deals with the fact that a local sheriff of the Siberian Bukharans, Seid Shikhov (Sayyid Shikhov)—obviously a close relative of Dozbani and Muḥammad Shāh—and his family had unlawfully taken communal lands. The question was resolved in favor of the villagers.[31] There is no exact data available yet, but it seems that the administrative post was lost by the Shikhov family at some point in the mid-19th century.

According to the 19th century village registers (*'ayle kitabï, metricheskaia kniga*), three groups of people lived at the site at that time: *yaṣāqlī* (يصاقلى), *qazāq* (قزاق), namely the military estate or *sluzhilye*), and *ṣārt* (صارد). All the names with the title of Shaykh belonged to the latter group and did not change their social identity (Sarts, Siberian Bukharans) until Soviet times:

1831: Shaykh 'Alī b. Shaykh Khwāja

1832: Shaykh Aḥmad b. Shaykh Khwāja; Khwāja 'Ārif b. Ṣadr Khwāja

1833: Shāh Khwāja; Muqīm Shaykh b. Muḥammad Shāh (a merchant), Shaykh 'Alī b. Shaykh Khwāja

1834: Sulṭān Muṣṭafā b. Shaykh 'Alī; Khwāja Muḥammad; Ṣana' Allāh b. Khwāja Yūsuf; Shaykh Khwāja b. Dūs Bāqī

1835: Shāh Aḥmad b. Shaykh Khwāja; Bākim Khwāja b. Ṣadr

---

[29] Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 341, opis' 1, delo 189, *Po donosheniiu Tobol'skoi okrugi Epanchinskikh iurt bukharskogo starshiny Shilova [sic!] i prochikh magometan o pozvolenii im uchinit' priamo iz iurt perekop reki Irtysha v razliv neudobnogo onom techeniia. 1792*, ff. 4, 6.

[30] Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 329, opis' 13, delo 210, *Delo o proshenii tashkintsa Chimirova o priniatii Rossiiskogo poddanstva,* ff. 1a-b. I am indebted to Igor' V. Belich for this reference.

[31] Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 329, opis' 5, delo 31, *Delo o spornoi zemle mezhdu bukhartsami, kazakami i iasashnymi tatarami d. Epanchino, 1825 god,* f. 2.

1836: Shaykh Khwāja b. Dūs Bāqī

1838: Sulṭān Maḥmūd b. Shaykh 'Alī; 'Awwas (sic) Bāqī b. Khwāja Muḥammad

1839: Ḥalīma bint Ṣadr Khwāja; Rābi'a bint Muqīm Shaykh

1840: Kamāl ad-Dīn b. Khwāja Aḥmad; Muḥammad Shāh b. Muqīm

1841: Qurbān Bike bint Khwāja Muḥammad b. Zu'l-Fiqār (sic)[32]

In 1836, Bībūstāna, the daughter of Shaykh Khwāja b. Dūs Bāqī, was married to Yūsuf b. Ṣadr. This Shaykh Khwāja, who also had sons named Shaykh 'Alī (1831), Shaykh Aḥmad (1832), and Shāh Aḥmad (1835), was the son of Dūs Bāqī = Dozbani Shikhov, and the grandson of Dawūd b. Bābā Shaykh. Shaykh 'Alī b. Shaykh Khwāja had a son named Sulṭān Maḥmūd. The latter was still alive in 1897 when he was registered by the census. At that time he was sixty three years old and called himself of Bukharan estate. Sulṭān Maḥmūd (Sultan Shikhaliev Shikhov) studied in the local Islamic school and was able to read in Tatar. He had two sons, Dūs Bāqī (23 years old) and Shaykh 'Alī (aged 27). Both of them lived permanently in the Irkutsk region, working as merchants and gold-seekers. Sulṭān Maḥmūd also had a brother named Shaykh Khwāja b. Shaykh 'Alī, who moved to Irkutsk as well.[33]

Muḥammad Shāh b. Muqīm married in 1840, and his son Muqīm b. Muḥammad Shāh (Mokaim Mukhametshin Shikhov) was registered by the census in 1897. He was then 46 years old, had studied in a *madrasa*, and at that time had two sons, Muḥammad Shāh and Dawlat Shāh (b. 1895).[34] Later he had two other sons, Aḥmad Shāh and Muqīm. Somewhat fragmentary information is known about the history of this family in the first half of the 20th century. According to Kafiia Zankieva (b. 1927 in Epanchino), the Shikhov brothers were famous for their religiosity. Muqīm was an Imām in the village, and was shot by the Bolsheviks, together with Mullā Aḥmad Shāh, in 1938.[35]

---

[32] Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 643, opis' 1, delo 1, *Metricheskie knigi mecheti Epanchinskikh iurt.* ff. 4, 5; delo 2, ff. 6, 7; d. 3, ff. 3, 4; d. 4, ff. 6, 7; d. 5, f. 6; d. 6, f. 5; d. 8, f. 6; d. 9, ff. 5, 7; d. 10, ff. 5, 8; d. 11, f. 5.

[33] Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 417, opis' 2, delo. 558, *Iurty Epanchinskie, Vseobshchaia perepis' 1895 goda*, ff. 9, 18.

[34] *Ibid.*, f. 57.

[35] Interview with Kafiia Zankieva (b. 1927), typed in the village of Epanchino, 19 June 2012. See also K. Kabdulvakhitov, *Po sledam tiumenskikh sheikhov. Istoricheskoe rassledovanie* (Tiumen', 2005), p. 140.

In 1992 a Siberian Tatar writer, Iakub K. Zankiev (1907-2003),[36] a native of that village, wrote a note on the Shikhov family. On the basis of oral history, Zankiev claimed that the Bukharans in the village did not possess lands and therefore suffered much during the Tsarist times. Muḥammad Shāh b. Muqīm was remembered as a respected hero whom the locals sent to the Tsar in 1811 to solve their economic problems. His son's grandson of the same name, Muḥammad Shāh b. Muqīm, worked as a coachman in the village. The latter's son was recruited to the Red Army and participated in the Second World War.[37] His numerous relatives are still living in the same village and in Tobol'sk. Many family manuscripts were possessed by Kafiia Zankieva until quite recently, when the whole collection was taken by unknown historians from Kazan'. However, no information on this important discovery is known to me from academic publications.

**A Preliminary Conclusion**

The narrative of Islamization was physically brought from Urgench to the vicinity of Tobol'sk in the late 16th century and became a prototype for the first variant of the Siberian legend of Islamization, preserving the key element of the Central Asian narrative – a quest for opening religion in the lands of idolatry (*din ačar üčün* in Siberian sources, and *islām ača bardï* in the tale of Isḥāq Bāb). In addition, the composers of the Siberian conversion narrative preserved the elements of the holy war against infidels (*ghazāt*) and martyrdom; the burial places of martyred warriors for spreading Islam here and there became sites of veneration maintained by the descendants of Central Asian Sufi migrants. The lists of these sacred graves and the genealogies of the keepers (local shaykhs) became an integral part of the legend of Islamization. 'Alī as an important figure in the holy war against infidels was also brought into the new narrative.

Descendants of Ibrāhīm Ata, through Ismā'īl Ata, moved to the capital of the Siberian Khanate in the late 16th century and settled in the village of Kūcha Yalān/Epanchino, near Tobol'sk. This family is still living in the same region. Under Russian rule, representatives of the Shaykh family

[36] In the introduction to the Russian translation of his famous novel *Irtesh tangnarï*, Zankiev, who was born in Irkutsk, claimed that he originated from "the tribe of Shaykh Zanki;" see Ia. K. Zankiev, *Zori Irtysha. Roman. Kniga pervaia* (Tiumen', 1996), p. 3. His relationship to the family in question remains unclear.

[37] Ia. Zänkiev, "Shäekhlär näselennän," *Iangarïsh*, 6, January 1992.

occupied prominent administrative positions at the local level as leaders of the local Bukharan community (*bukharskii starshina*). Some of the Shaykhs were traders; others performed the duties of religious personnel, including, most probably, serving as keepers of a local shrine as well as that near the site of Isker. The Shaykh family preserved its elite character until early Soviet times, when the leaders of the family became subject to state repression. Today memory of the Khwājas and Shaykhs as the first missionaries of Islam has been revived, though the original tale of Isḥāq Bāb brought from Central Asia is totally forgotten.

With regard to the social identity of the Shaykh family, a peculiar aspect is worth noting: until the early 20th century, the shaykhs of Kūcha Yalān village kept their Bukharan identity and were registered as Sarts. This is contrary to several other Shaykh families that lived in villages of the present-day Omsk *oblast'*. The keepers of the shrines in Saurghachi and Ulugh-Buran lost their Bukharan identity already in the first half of the 19th century, and were officially registered as *iasachnye tatary*, though both clans possessed documents concerning their Central Asian origin.[38] Still, no discussion of Tatar or Siberian Tatar ethnic identity is involved in this discourse. The groups of the Shaykhs and Khwājas were united by the common conversion narrative and their identity went far beyond ethnic borders imposed by Soviet nationality policy. The tale of Isḥāq Bāb was thus a marker of communal identity for various groups from India in the south to Tobol'sk in the north.

**Translation**

/5a/ He is the Knower of all affairs!

In the name of God, the Beneficent, the Merciful:

Praise be to the Master of the Worlds, the goal of the pious. Prayers and peace be upon Muḥammad, the best of His creation, and all his family.

This is the treatise of that Shaykh of shaykhs, the most excellent sovereign of the two Paths, that knower of the two states of poverty, that honored one among the elite, that revealer of friendship in which is the lamp, the hearer of what is in both worlds, the prayer-leader of the two sanctuaries, the saintly Shaykh Ṣadr al-Dīn.

[38] On this phenomenon of identity change, see A. K. Bustanov, "Manuskripty sufiiskikh shaikhov: turkestanskaia traditsiia na beregakh Irtysha," in N. A. Tomilov *et al.* (ed.), *Ètnografo-arkheologicheskie kompleksy: Problemy kul'tury i sotsiuma*. Vol. 11 (Omsk, 2009), pp. 207-211.

God (may He be blessed and exalted) said: "We sent you not but as a mercy to the worlds."[39] The Prophet, God's blessings be upon him, said: "Muḥammad-i Ḥanafī was a son of 'Alī al-Murtażā, peace be upon him. Muḥammad-i Ḥanafī had two sons. The name of the first was 'Abd al-Fattāḥ and the name of the second was 'Abd al-Mannān. Pattāl Ghazī was a son of 'Abd al-Mannān, God's mercy be upon him. He eradicated the Christians of Rūm and died in a holy war (*ghazat*) against them. The son of 'Abd al-Fattāḥ was 'Abd al-Jabbār; 'Abd al-Jabbār's son was 'Abd al-Qahhār; 'Abd al-Qahhār had two sons. The name of the first was 'Abd al-Raḥmān; the name of other was 'Abd al-Raḥīm. 'Abd al-Raḥmān had two sons. The name of the first was Isḥāq Bāb; the name of the other was 'Abd al-Jalīl Atā Pādshāh. After the death of 'Abd al-Raḥmān, Isḥāq Bāb became the ruler of Urgench.

'Abd al-Raḥmān [*sic*] said: "Hey, Isḥāq Bāb!" [Isḥāq Bāb answered:] "Hey, 'Abd al-Raḥmān! Gather troops (*čerik*)!" With troops they went to the countries of Ūzgand and Farghāna and fought against the Magians and Christians. /4b/ After the prayer all the Companions (*ṣaḥāba*) died. And in the Caliphate of [40], Aqsam [*sic*] b. 'Abbās, may God be pleased with him, leading a hundred thousand of Muḥammad b. Jalīl's Followers of the Successors (*tabī' tābi'īn*), went to Ūzgand, Farghāna, and Isbījāb. They fought the Magians and Christians [there] and also died. Aqsam b. 'Abbās, may God be pleased with him, together with his companions, died in Samarqand, seeking God's satisfaction (*tengri riżāsī öchün*). 'Abd al-Raḥīm found this to be good counsel (*maṣlaḥat*). Isḥāq Bāb asked, "'Abd al-Raḥīm, how many troops do you have?" 'Abd al-Raḥīm answered, "I have sixty thousand soldiers." 'Abd al-Jalīl said, "I have forty thousand soldiers fully equipped."

After that these three made an agreement (*'ahd*) and put their troops in order. Then they moved from Shām to Iṣfahān, from Iṣfahān to Tabrīz, from Tabrīz to Mādhāndarān, from Mādhāndarān to Sarkhisar, from Sarkhisar[41] to Tirmīz, from Tirmīz to Bukhārā, from Bukhārā to Samarqand, from Samarqand to Ūzgand.

---

[39] Qur'ān, XXI: 107.

[40] The passage here confuses 'Abd al-Raḥmān and 'Abd al-Raḥīm, and down to this point is cast as a report of what happened rather than as the speech of Isḥāq Bāb (hence the omission of the Caliph's name here).

[41] In the MS, "*s.r.kh.s.r-gha-dīn*," garbling the name of Sarakhs, and adding both the dative and ablative cases.

In Ūzgānd-ī Farghāna [*sic*] there were two Magian rulers. The name of one of them was Ḥasan; the name of the other one was Kārvān. They made war [against the Muslims]. Forty thousand Magians died; eight thousand Muslims were martyred. They seized much plunder and opened Islam (*islām-nï achtï-lar*).

Then [the people of] Chāch, Mughālāgh, and Isbījāb came to them.[42] Isḥāq Bāb, God's mercy be upon him, had one Follower of the Successors (*taba' tābi'īn*). The name of one of them was Fa'āl [*sic!*], God's mercy be upon him; [Isḥāq Bāb] placed [him there]. He taught knowledge and wisdom to 55,000 people. Chāch had 5,000 households, and 330 market-places (*rūstā*).

The three of them came together and from there they went to open Islam in Yeti-kand. After that they moved on to the country (*el*) of Kāshghar. There was a ruler named Mūkūzlūk Bughrā Qar-Khān, a Christian; another of his names was Bakhtāra.[43] They fought against him. They killed Bakhtāra together with sixty thousand Christians. /4a/ Ten thousand Muslims were martyred. 'Abd al-Raḥīm ruled for thirty years; he was Arïghlïgh Tafghāch[44] Bughrā Qarākhān.

After that they summoned to the faith (*imāngä da'vat qïldïlar*) the people of Almālïgh and Manālïgh,[45] and opened Islam there (*islām achtïlār*). His son was called Balïgh[46] Qïlich Qara Khān. His son was called Ṭarïlā Awliyā Qarā Khān. His son was called Manṣūr Khān in Sayrām; he ruled for 43 years. His son Qïlïch Arslān Khān ruled for 30 years in

---

[42] This sentence is thoroughly garbled, reading "*andïn keyin ḥāj m.ghālāgh isb. jāb alargä kéldilär*" (here as elsewhere in this text, the place-name Chāch, evidently not understood, is written "*ḥāj*," and the name that follows this word is not paralleled in other versions of the narrative); it might be understood as affirming that the hero-saints came to these three places, that people from these places came to the heroes, or that a person by the name Ḥājj Mughālāgh came to seize Isbījāb.

[43] This form is an understandable garbling of "Bukhārā," originally mentioned as a ruling place of a Follower of the Successors (see vol. 2, pp. 89-90, 109-110), or of the name "Yuḥannān," added in some versions..

[44] "Tafghāch" is written without dots above the *tā* and *fā* or under the *chīm*.

[45] Written thus, for "Qayalïgh" in other versions.

[46] This element (from the place name Qūd-balïgh or Sarïgh-balïgh in other versions) is here interpreted as part of the son's name.

Otrār.[47] His son was Ilyās Khān; his son was Aḥmad Khwāja Khān; his son was Aq Arslān Khān; his son was Kür Arslān Khān; his son was Sanjar Khān; his son was Ḥasan Khān; his son was Maḥmūd Khān; his son was Yādūk Khān; and his son was 'Abd al-Khāliq Khān. All of these dwelled in Otrār. From Urgench, Sulṭān Maḥmūd killed Sulṭān Y.lgān;[48] then he made Qïz Khān ruler (Khān) in Otrār. Y.lgān Khān's lineage was cut off.

Isḥāq Bāb, [God's] mercy be upon him, came to Sayrām. In Sayrām there was a ruler named Kürküz, and he had astrologists (*shuhūbdārlar*).[49] Sayrām had 60,300 households [and] 3,330 market-places (*rūstāsī*). All of them were Christians. When Isḥāq Bāb summoned the nobles (*nayyibdārlār*) to the faith, they (*nahīb-dārlar*) answered,[50] "The religion (*dīn*) of my father is true and my religion is true. We will fight against you." They fought for three days and nights; 10,000 Christians died, and five thousand Muslims were martyred. A son of those who were martyred was [among] the Followers of Successors.[51] Isḥāq [Bāb had] a standard-bearer named 'Abd al-'Azīz, may God's mercy be upon him; /3b/ he was struck by arrows in 70 places. They placed him in Sayrām. [Another of the Followers of Successors] was named Chinārlïgh Shaykh, may God's mercy be upon him; for forty five years in Sayrām, he taught its people knowledge and wisdom. Afterwards, Isḥāq Bāb went to Sūlkhān with his astrologists (*shuhūbdārlār*). They fought day and night; 10,000 Christians died, and seven thousand Muslims were martyred. Isḥāq Bāb captured the nobles of Sūlkhān and killed them. They opened Islam; [the people] became Muslims and entered the path of being Muslim (*islām achtïlār musulmān buldïlār musulmānlïq yulïga kirdilār*).

---

[47] The text here is again garbled, reading that this figure ruled for 30 years "*otrārlïq ḥaqqï-da y.k yīkān-gä*" (?).

[48] The name written thus marks a garbling of the "Bilgä Khān" of other versions.

[49] This may have been the understanding of the copyist, trying to make sense of the unfamiliar name that appears as "Bayt al-Dār" in the earliest version (and is interpreted as "*t.bīt-dār*," "*n.bīt-dār*," etc., in other versions); the same name is changed to the semi-intelligible "*nayyib-dār*" and "*nahīb-dār*" a few lines below.

[50] The passage is garbled, but this seems to be the meaning intended.

[51] This passage is also garbled (*ol shahīd bolghanlarnï oghlï taba'-i tābi'īn érdi*); it is intended to identify 'Abd al-'Azīz, the standard-bearer (whose role is also garbled, i.e., *a'lam-dā*), as a Follower of the Successors.

Thereafter Isḥāq Bāb came to Qārghālïgh. There was a three-storey fortress. He did not destroy it, and ruled there for 54 years[52]. He summoned all the Magians and Christians to the faith. He opened the Muslim way (*musulmānlïqnï āshkārā qïldï*). After that he ['Abd al-Jalīl] came to the Christian of Ḥiṣār-kand. There was a ruler named Qïlïch Khān; in the Christian language he was Yamshūn. Qïlïch Khān had two sons. The name of one of them was Sarïq Ton-lūq Ötämish; he could stand against a thousand men. He was the ruler of Jand. When ['Abd al-Jalīl] summoned Qïlïch Khān, or Yamshūn, to the faith, he rejected it. He fought for three nights and days; 8,000 Christians died, 9,000 Muslims were martyred, and 30,000 men were left. Then 'Abd al-Jalīl Atā was martyred at the hand of Ötämish, above Jand; [people] performed pilgrimage there (*ol yerde ziyārat qïldï*).

After that Isḥāq Bāb together with 30,000 men went to Jand.[53] He clashed with Qïlïch Khān; 12,000 Christians died, 4,000 Muslims were martyred, and 8,000 Muslims remained. Isḥāq Bāb, may God's mercy be upon him, went to Qarghālïgh and cast Ötämish into a dungeon (*zindān*). He stayed one year in the dungeon; when he did not adopt the faith, Isḥāq Bāb, may God's mercy be upon him, killed Qïlïch Khān and Ötämish.[54]

/3a/ After that Isḥāq Bāb, may God's mercy be upon him, went to Chāch. From Chāch he went to the Ka'ba. After visiting the Ka'ba he built a mosque in Sayrām with his own hands. It costed 3500 gold pieces.

There were Followers of Successors [together with Isḥāq Bāb]. One of them was Ḥasan [V]āsil; another of them was Yuvash Bāb, who lies [buried] in Chumūshlāghū.

Isḥāq Bāb lived 120 years. He kept company (*ṣuḥbat*) with Khiżr, peace be upon him, for 90 years. For 100 years he fought those without religion (*bī-dīn-larnï ghazāt qïldï*).

The son of Isḥāq Bāb was Hārūn Shaykh; his son was Mūsā Shaykh; his son was Isḥāq Shaykh; his son was Ḥasan Shaykh; his son was Iftikhār Shaykh; his son was Maḥmūd Shaykh; his son was Aq Bughrā Shaykh; his son was Ilyās Shaykh; his son was Ibrāhīm Shaykh. Ibrāhīm Shaykh

---

[52] In the original, ایل . At this point "*yïl*" was intended, i.e., 54 years; this is either a simple spelling error, or the copyist thought Isḥāq Bāb ruled over 54 peoples.

[53] Here garbled as "*at kand jan.t-glıa.*"

[54] The text adds a garbled reference to the place they were killed (*ḥiṣār-gha s.r.m. 'a öltürdi*).

had three sons. The name of first of them was Aḥmad Khwāja Shaykh; the name of another was Ṣadīr Khwāja Shaykh; and the name of another was ʻĪd Khwāja Shaykh. Ṣadīr Khwāja Shaykh had two sons. The name of one of them was ʻAbd al-Malīk Shaykh; ʻAbd al-Malīk Shaykh's son was Yūnus Shaykh; his son was ʻAbd al-Aʻlā Shaykh; his son was Farā'īl Shaykh; his son was Barāt Shaykh; his son was Shaykh Muḥammad Ḥasan Tobūlīkī[55]; his son was Shaykh Timūr Tobūlīkī; and his son was Ḥasan Shaykh Tobūlikī.

Ibrāhīm Shaykh had a Companion (*aṣḥāb*), Mūsā Khwāja Shaykh. He was together with Ibrāhīm Shaykh in seclusion (*khilvat*) for fifteen years. Ibrāhīm Shaykh was also a leader (*bāshlïgh*). Through a directive (*īshārat*) from Khiżr, peace be upon him, he [Ibrāhīm Shaykh] gave permission (*ijāzat*) to Mūsā Khwāja Shaykh, saying, "Maintain the *ṣufra*[56] in the province (*vilāyat*) of Yasï." For 43 years he kept company (*ṣuḥbat*) with Khiżr.

Shaykh Aḥmad Yasavī, God's mercy be upon him, came from the district of Sayrām and served as Shaykh for 100 years in the country of Yasï. Shaykh Aḥmad Yasavī used to perform the customary [part] of his prayer (*namāz-nïng sunnati-ni*) in Yasï, and its obligatory (*farż*) [part at] the Kaʻba.

Sulaymān Khwāja /2b/ Qarāchūqī, together with Ṣadīr Khwāja, spent twenty five years in seclusion in the service of Khwāja Aḥmad Yasavī. Sulaymān Khwāja was the special companion of Aḥmad Khwāja Shaykh.

Aḥmad Khwāja was a brother, for the sake of God's satisfaction, of Ṣadīr Khwāja and Shaykh ʻAbd al-Malīk, may God's mercy be upon them. Ṣadīr Khwāja Shaykh had a son; this was ʻAbd al-Malīk. Though he was called a nephew (*qarïndāsh oghli*), he was of the same age as Aḥmad Khwāja Ata Shaykh, and was adopted by him. ʻAbd al-Malīk Qarāchūqī was thus a brother of Aḥmad Khwāja Shaykh.

And then Ṣūfī Muḥammad Dānishmand Zarnūqī arrived. He spent forty years in seclusion in the service of Aḥmad Khwāja Ata. Afterwards, Shaykh Aḥmad Yasavī, may God's mercy be upon him, gave permission to Ṣūfī Muḥammad Dānishmand: "Go and maintain the *ṣufra* in Otrār!" Muḥammad Dānishmand Ata spent 40 years in Otrār; he kept company with Khiżr, may peace be upon him, for 75 years. Muḥammad Dānishmand

[55] In the original: Lawlakī.

[56] To maintain or "hold" the *ṣufra* (lit. "tablecloth"), here and later in the text, refers to the obligation to provide hospitality, i.e., for visitors to a Sufi *khānqāh*, and, by extension, to the leadership of a local Sufi community.

Ata's disciple was Saydīk[57] Khwāja Shaykh; and Yasavī Aḥmad Khwāja Shaykh had a disciple named Muḥammad Dānishmand. His son's name was Muḥammad Ṣūfī; his son's name was Muḥammad Dānishmand. At the age of 15, the latter accepted the *ṣufra* of Yasavī Aḥmad Khwāja Yasavī Ata. For ten years he performed service; he lived 102 years.

He [Yasavī] had 3,000 disciples,[58] and had 40 places for seclusionary retreats (*khalvat-khāna*s). He used to enter seclusion with 400 men, and he would come out on the 41st day.[59] Whenever Shaykh Aḥmad Yasavī would travel to the Ka'ba, he would go mounted on a cloud. He also used to say: "A person who has not spent 40 years in seclusion would not be suitable for Shaykh-hood; a Shaykh is one who looks at his own faults, and in whose hands are Khiżr and Ilyās."[60] And he used to say further, "If a Shaykh performs the customary (*sunnat*) part of the prayers here, but performs the obligatory (*farż*) part at the Ka'ba, then Shaykh-hood is permitted (*ḥalāl*) to him; otherwise, it is forbidden (*ḥarām*)."

[Khwāja Aḥmad Yasavī] gave the region of Urgench to Sulaymān Ḥakīm Khwāja. He lived 95 years, and kept company with Khiżr, may peace be upon him, for 70 years. He had 1,070 disciples.

Every day Yasavī Aḥmad Khwāja Ata used to take hold of his own collar and seek refuge in God. /2a/ With supplication he would say, "O God, the entire world got better, but I did not get better." When Aḥmad Ata was about to die, [61] he gave his place to Mawlānā Sayf al-Dīn Qūlāqī [*sic*], saying "my brother's son." [Sayf al-Dīn Qūlāqī] lived 90 years; he kept company with Khiżr, may peace be upon him, for 50 years.. Aḥmad Khwāja Ata also had a disciple called Muḥammad Dānishmand; he gave his permission (*ījāzat*) to Muḥammad Dānishmand and instructed him, saying, "Maintain the *ṣufra* in Otrār." [Muḥammad Dānishmand] spent 70 years in the company of Khiżr, may peace be upon him. Ṣūfī Muḥammad Dānishmand also had such a habit (*kayfīyat*) that whenever he would go on the pilgrimage (*ḥajj*), he would go mounted on a cloud, passing from mountaintop to mountaintop. [His] shrine (*mazār*) is in Otrār, at the site [called] *Ṣūfī-khāna.*

---

[57] In other versions, "Süksük."

[58] In the margin at this point is added: "Shaykh Aḥmad Yasavī [lived] 120 years, and for 75 years kept company with Khiżr, peace be upon him."

[59] The paradigmatic duration of a seclusionary retreat is 40 days.

[60] This passage is substantially clearer in other versions.

[61] This passage is garbled in the original.

There is [a plot of] 100 *qoshluq* of land, from Öküz Taghï down to Qarāchūq, worth 3,340 gold pieces;[62] for the sake of God's satisfaction, and for the intercession of the Prophet Muḥammad, I have established it as an endowment (*waqf*).[63] Since the time of my Isḥāq Bābā, eleven [generations] of our ancestors (*un bïr atāmïz*) have passed away. This genealogy (*nasab-nāma*) came down to Mawlānā Ṣayf al-Dīn Ürüng-qūylāqī.[64] [Originally] it was in Arabic. This *hijr[ī]* [year] was the Year of the Rooster.[65] Mawlānā Ṣayf al-Dīn [translated it] into Turkic.

Isḥāq Bāb went from the region of Shām to the country (*el*) of Turkistān, [spreading] Islam.[66] In Qarghālïq there was a three-level fortress. He [Isḥāq Bāb] built there seven Friday mosques. There were 12,000 households. Wherever there were Magians and infidels, he would go, and he summoned [them] to the faith; those who did not adopt the faith, he commanded to do so, and those who did not enter Islam, he captured and killed. When he would set out for holy war (*ghazāt*), he would set out together with 100,000 men. He ruled for 85 years; he kept company with Khiżr and Ilyās.[67] For 80 years, he performed the duty of maintaining the *ṣufra* (*ṣufradārlïq*). Every day ten cattle [were sacrificed]; they came and said, "Hey, Isḥāq Bāb!" Qarghālïq [goes back] from Isḥāq Bāb [to] 'Alī Murtażā, may God ennoble his countenance; he ['Alī] was [Isḥāq Bāb's] ancestor.[68]

---

[62] The text reads, "*üch ming yïl üch yüz qïrïq altungha*," literally, "For 3,000 years, [worth] 340 gold pieces;" presumably the word "*yïl*" was written by mistake.

[63] I.e., the land described here was made *waqf* to support the shrine.

[64] In the original: "*ūrūn-qūylāqī*".

[65] The text is garbled here; the intention was evidently to mention the date of the "translation," or to indicate the date of the events narrated following this point, as the text returns to part of the story of Isḥāq Bāb (the latter is the case in other versions; see vol. 2, pp. 68, 78, and *'Nasab-nama,'* ed. Muminov and Zhandarbekov, pp. 30-31).

[66] The order of the original text in this paragraph is seriously garbled. It mixes up sentences about the translation of the genealogy by Mawlānā Ṣayf al-Dīn and the bringing Islam to the land of Turkistān by Isḥāq Bāb.

[67] In the original: Khiżr al-Nās.

[68] This passage is thoroughly garbled; in other versions the account of the sacrifices is fuller, and it is Khiżr and Ilyās who come and hail Isḥāq Bāb, affirming that pilgrimage to his shrine is equivalent to visiting them. The discussion of Qarghālïq's hereditary link to Isḥāq Bāb and 'Alī is somewhat clearer in other versions, where the point is made that 'Alī is Isḥāq Bāb's seventh ancestor.

Now we have come to an account of the lands and rivers that were established as an endowment by my Isḥāq Bābā and belonged to him: Uzūn Yaghāch Sūyï, Yāshīl Kūl Sūyï, Yafīdūk Sūyï, Almāchūq Sūyï, the river that emerges from the stone mosque (*tash masjid*), Bālīgh Tāsh Sūyï, Qūsh Qūylūq Sūyï, /1b/ Qarākūl Sūyï, Bāgh Bāsh Sūyï, fallow Khwāja Tamāshā Sūyï [are all] fallow lands and rivers. Aq Arslān Sūyï, fallow Aq Mūkūz Sūyï are fallow lands and rivers. No one else has any connection to these.

Mawlānā Ṣayf al-Dīn Ürüng-qūylāqī[69] says, "Between the time of our Isḥāq Bābā and Yasavī Khwāja Aḥmad Ata, eleven generations of our ancestors have passed away; they have held control over the lands and rivers of our great ancestor Isḥāq Bābā, and have maintained his *ṣufra*. With this in mind, I have mentioned these [lands] in this genealogy (*nasab*), so that when my son and my family are no longer left [alive], my posterity may know, [through] this genealogy (*naṣab-nāma*), the account of my origin and roots. When the dervishes, and the faithful, and the Muslims, who have spread the *ṣufra* of our ancestor Isḥāq Bābā, for the satisfaction of God, come from far places,[70] tired and hungry,[71] they will look at this genealogy. This will be my worldly [legacy]." Mawlānā Ṣayf al-Dīn Ürüng-qūylāqī[72] said this, in order to make them read this genealogy; and he used to say, "Let them pray for me! On the Day of Judgment I will [make an] ease for them."[73]

Now we have come to [the account] that the son of Mawlānā Ḥasan Tobūlīkī was Darvīsh Shaykh; his son was Barāt Shaykh; his son was Darvīsh Shaykh.

This was written on the 4th of Ṣafar in the year 970/3 October 1562. Mawlānā Ṣayf al-Dīn Ürüng-qūylāqī[74] translated this genealogy into the Turkic language, and gave it [to] his brother Abdāl 'Alī; from Abdāl 'Alī it came down to Mawlānā Ḥasan Tobūlīkī. May the end of the matter be

---

[69] In the original: "*ūrūn-qūylāqī*".

[70] In other versions: "from far and near".

[71] In other versions: "eating and drinking".

[72] In the original: "*ūrūn-qūlāqī*".

[73] This part seems to be garbled too, because in other versions at this point Mawlānā Ṣayf al-Dīn promises punishment on the Day of Judgment for those who will be disrespectful towards the *ṣufra* of his grandfather. See vol. 2, p. 81.

[74] In the original: "*ūrūn-qūylāqī*".

good! The pen completed this noble, pleasant, and blessed copy (*nuskha*) on Saturday at the time...[75]

Ibrāhīm Ata: his son was Ismā'īl Ata; his son was Isḥāq Khwāja; his son was Yaḥyā Khwāja; his son was 'Abd al-Mannān Khwāja; his son was 'Abd al-Mu'min Khwāja; his son was 'Abdūṣamad [*sic*] Khwāja. 'Abdūṣamad Khwāja had six sons. The name of the eldest was Bābā Khwāja. The name of his next younger [brother] was 'Abd al-Raḥmān Khwāja. /1a/ The name of the next younger was 'Abd al-Fattāḥ Khwāja. The name of the next younger was 'Abd al-Jabbār Khwāja. The name of the next younger was 'Abdūl-Qahhār Khwāja. The name of the next younger was 'Abdūl-Jalīl Khwāja.

The son of 'Abd al-Raḥmān Khwāja was Ibrāhīm Khwāja; Ibrāhim Khwāja's son was Bābā Khwāja; his son was again Ibrāhīm Khwāja; Ibrāhīm Khwāja's son was Dahya [*sic*] Khwāja. Dahya Khwāja had two sons, one of them named Sharbatī Shaykh, the other named Khalvatī Shaykh.

Sharbatī Shaykh's son was Majnūn Shaykh; Majnūn Shaykh's son was Muḥammad Shaykh; Muḥammad Shaykh's son was again Majnūn Shaykh; Majnūn Shaykh's son was Nūḥ Shaykh, who is still alive. [He had] two sons. One of them, Zangī, had a son [named] Majnūn Shaykh, who is still alive.

Khalvatī Shaykh's son was Shaykh Muḥammad Shaykh; his son was 'Uthmān Shaykh; 'Uthmān Shaykh's son was Zulf-'Alī Shaykh; Zulf-'Alī Shaykh's son was Bābā Shaykh, who is still alive; and Bābā Shaykh's son was Dāwūd Shaykh, who is still alive.

[75] The sentence is left incomplete.

**Текст рукописи Миллера**
**Text of the Miller Manuscript**

(5[a]) هو العالم بجميع الامور

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلوات و السلام على خير خلقه محمد و اله اجمعين** اول شيخ مشايخ اول فضل سلطان طريقين اول عارف فقرين اول شرف المتقين اول كاشف الموالات فيها مصباح اول سميع العالمين اول امام الحرمين اول شيخ صدر الدين قدس الله روحه اول عزيزنيك رساله‌سى تورور

قال الله تبارك و تعالى و ما ارسلناك الا رحمةً للعالمين قال رسول الله صلى الله عليه و سلم على المرتضى رضى الله عنه‌نينک اوغلى محمد حنفى تورور محمد حنفى‌نينک ايكى اوغلى بار ايردى برى‌نينک آتى عبدالفتاح ايردى و برى‌نينک آتى عبدالمنان ايردى عبدالمنان‌نى اوغلى پتال غازى ايردى رحمة الله عليه روم ترسالارى برلا غزتدا قالدى روم ترسالارينى هلاک قيلدى عبدالفتاح‌نى اوغلى عبدالجبار ايردى عبدالجبارنينک اوغلى عبدالقهار ايردى عبدالقهارنينک ايكى اوغلى بار

ایردی بری‌نینک آتی عبدالرحمن ایردی و بری‌نینک آتی عبدالرحیم ایردی عبدالرحمن ایکی اوغلی بار ایردی بری‌نینک آتی اسحاق باب ایردی بری‌نی آتی عبدالجلیل اتا پادشاه ایردی عبدالرحمن وفات بولدی ایرسا اسحاق باب اورکنج پادشاهی بولدی

عبد الرحمن[1] ایدی ای اسحاق باب تقی ای عبدالرحمن چریک یغیل و چریک برلا اوزکند و فرغانه ایل‌لری‌که باردی‌لار موغ و ترسالار برلا حرب قیلدیلار نماز (4[6]) ایجیدین کندلار جمله صحابه‌لار شهدلار [sic] بولدی تقی [ ] رضی الله عنه خلافتندا اقسم بن عباس رضی الله عنه محمد ابن جلیل‌نینک یوز مینک تبع[2] تابعین‌لرینه باشلاب اوزکند فرغانه ایسبجاب باردی‌لار موغ و ترسالار برلا حرب قیلدیلار تقی شهید بولدی‌لار اقسم ابن عباس رضی الله عنه یاران‌لاری برلا سمرقندا شهید بولدیلار اول تنکری رضاسی اوچون

عبدالرحیم ایدی یولاق مصلحت کوروب اسحاق باب ایدی عبدالرحیم نه مقدار چریک بار ایرکین عبدالرحیم ایدی آلتمیش مینک چرکیم بار عبدالجلیل ایدی قریق مینک چریکم بار توکالب‌لار برلان اندین کین اوجی‌سی عهد قیلدیلار چریک آراسته قیلدیلار شام‌دین

[1] Так в рукописи / Thus in the original.

[2] В рукописи تبیع /in the original: تبیع

اصفهانغه کیلدیلار اصفهاندین تبریز کا[3] کیلدیلار تبریزدین ماذان‌دران‌غه کیلدیلار ماذان‌دراندین سرخسرغه [sic] کیلدیلار سرخسرغه‌دین [sic] ترمیزغه کیلدیلار ترمیزدین بخاراغه کیلدیلار بخارادین سمرقندغه کیلدیلار سمرقنددین اوزکندغه کیلدیلار

اوزکاندی فرغانه‌دا ایکی موغ پادشاه بار ایردی برینی آتی[4] حسن ایردی تقی برینی آتی[5] کاروان ایردی الار بر حرب قیلدیلار الاردین قریق مینک موغ اولدی سکیز مینک مسلمان شهید بولدیلار الحایک لیک[6] غنیمت ایردی‌لار اسلام‌نی اجتی‌لار

اندین کین حاج [sic] مغالاغ اسبجاب الارکا کیلدیلار اسحاق باب رحمة الله عنه [sic] برلا بش تبع تابعین بار ایردی بری‌نی آتی فعال[7] ایردی رحمة الله عنه قویدیلار ایل‌لیک بر مینک حلقه [sic] علم و حکمت اورکاتی حاج [sic] بش مینک اوی‌لیک ایردی اوج یوز اوتوز

---

[3] В рукописи کار /in the original: کار

[4] В рукописи آتاتی /in the original: آتاتی

[5] В рукописи آتاتی /in the original: آتاتی

[6] Так в рукописи. Слово «*ḥāyik*» в значении «внушительный, производящий значительный эффект» ошибочно написано здесь с арабским артиклем и тюркским суффиксом –лык. В других версиях в этом же месте используется персидское слово «*bisyār*» (см.: т. 2, с. 89) / Thus in the original. The word "*ḥāyik*," in the sense of "impressive, producing a long-lasting effect," is mistakenly written with the Arabic article and the Turkic suffix "*-lik*." In other versions the Persian word "*bisyār*" was used here (see vol. 2, p. 89).

[7] В других версиях: Имām Бакр Қаффāл (см. т. 2, сс. 89, 107) / In other versions: Imām Bakr Qaffāl (see vol. 2, pp. 89, 107).

روستاسی بار ایردی اوجوسی جمع بولدیلار اندین یتی کندکا اسلام اجا بردیلار اندین اوتوب کاشغر ایلی کا باردیلار بر پادشاه بار ایردی آتی موکوزلوک بغرا قرخان ترساجه ایردی بری‌نی آتی بختاره[8] ایردی اینک برلا توقوش قیلدیلار بختاره‌نی آلتمیش مینک (4[a]) ترسا برلا اولتوردیلار اون مینک مسلمان شهید بولدیلار عبدالرحیم اوتوز یل پادشاه‌لیق قیلدی اریغ‌لیغ تفغاچ بغرا قرا خان ایردی اندین کین المالیغ منالیغ ایل‌لارنی ایمانغه دعوت قیلدیلار اسلام آچتیلار اینک اوغلی بلیغ [sic] قلیج قره خان اتاندی انیک اوغلی طریلا اولیا قرا خان اتاندی اینک اوغلی سیرامدا منصور خان اتاندی قریق اوج یل پادشاه‌لیق قیلدی اینک اوغلی قلیج ارسلان خان اوترارلیق حقی دا یک سکان کا[9] اوتوز یل پادشاه‌لیق قیلدی الیاس خان اینک اوغلی احمد خواجه خان اینک اوغلی آق ارسلان خان اینک اوغلی کور ارسلان خان اینک اوغلی سنجر خان اینک اوغلی حسن خان اینک اوغلی محمود خان اینک اوغلی یادوک خان اینک اوغلی عبدالخالق خان انیک اوغلی ایردی جمله‌سی اوتراردا تورور ایردیلار اورکنج‌دین سلطان محمود سلطان

[8] Так в рукописи / Thus in the original.

[9] Эта часть текста искажена. Слова оставлены без диакритики / This part of the text is garbled. These words are left without diacritics.

بیلکان‌نی اولتوردی اندین[10] اوتراردا قیز خان‌نی خان قیلدیرلار بیلکان‌خان‌نی نسل کسلدی

اسحاق باب علیه الرحمه سیرام‌غه کیلدی سیرامده بر پادشاه بار ایردی آتی کورکوز ایردی تقی شهوب‌دارلری [sic] بار ایردی سیرام آلتمیش مینک اوج یوز اوی‌لوک ایردی اوج مینک اوج یوز اوتوز روستاسی بار ایردی جمله‌سی ترسا ایردی‌لار اسحاق باب علیه الرحمه نیب‌دارلارنی ایمان‌غه دعوت قیلدی ایرسه نهیب‌دارلاریکا [sic] ایتور منی اتام‌دین حق‌در و منم دینم حقدور سنینک برلا حرب قیلورمن تیب ایدی اوج تون کون حرب قیلدی‌لار اون مینک ترسا اولدی بش مینک مسلمان شهید بولدی‌لار اول شهید بولغانلارنی اوغلی تبع تابعین ایردی [sic] سحاق اعلم دار[11] آتی عبدالعزیز ایردی رحمة الله علیه[12] (3[6]) یتمش یردا اوق تیکدی سیرام قویدیلار آتی جنارلیغ شیخ ایردی رحمة الله علیه قریق بش یل سیرام‌دا خلقی‌غه علم و حکمت اورکتی اندین کین اسحاق باب شهوب‌دارلاری [sic] برلان سولخان باردیلار تون کون حرب قیلدی اون مینک ترسا اولدی یتی مینک مسلمان شهید بولدی سولخان‌نینک

---

[10] В рукописи اولتوردیکاندین /in the original: اولتوردیکاندین

[11] В рукописи اعلم دا /in the original: اعلم دا

[12] Следующее предложение было вычеркнуто قریق بش یل / The following sentence was crossed out: قریق بش یل.

نهیب‌دارلاری‌نی اسحاق باب توتوب اولتوردی اسلام آجتی‌لار مسلمان بولدی‌لار مسلمانلیق یولیغه کیردی‌لار

اندین کین اسحاق باب قارغالیغ‌غه کیلدی اوج قت حصاری بار ایردی آنی بوزمدی ایلیک تورد ایل [sic] پادشاه‌لیق قیلدی جمله موغ ترسالارنی ایمان‌غه دعوت قیلدی مسلمانلیق‌نی آشکارا قیلدی اندین کین حصار کند ترساغه [sic] کیلدی اندا قیلج خان آتلیغ پادشاه بار ایردی ترساجه یمشون [sic] ایردی قیلج خان‌نینک ایکی اوغلی بار ایردی بری‌نینک آتی سریق تون‌لوق اوتامیش ایردی مینک ایرکا قارشو توروب اوروشور ایردی جنت پادشاه ایردی قیلجخان‌کیم یمشون‌نی ایمان‌غه اوندادی ایرسه ایمان کیلتورمادی اوج تون کون حرب قیلدی سکیز مینک ترسا اولدی توقوز مینک مسلمان شهید بولدی اوتوز مینک ایر قالدی

اندین کین عبدالجلیل اتا اوتامیش ایل‌کندا شهید بولدی جندنیک اوستیدا اول یردا زیارت قیلدی اندین کین اسحاق باب اوتوز مینک ایر برلا جنت‌غه[13] باردی قلیج خان برلا حرب قیلدی اون ایکی مینک ترسا اولدی تورت مینک مسلمان شهید بولدی سکیز مینک مسلمان قالدی اسحاق باب علیه الرحمه قرغالیغ‌قا باردی اوتمیش‌نی زندان‌غه سالدی

[13] В рукописи ات کند جنت غه /in the original: ات کند جنت غه

بر یل زندان‌غه یاتتی ایمان کیلتورمادی اسحاق باب علیه الرحمه قلیچ خان و اوتمیش حصارغه (3[a]) سرمعه (؟) اولتوردی

اندین کین اسحاق باب علیه الرحمه حاج [sic] غه باردی حاج‌دین کعبه‌غه باردی کعبه‌دین سیرامدا بر مسجد[14] بنا قیلدی اوز ایلکی برله سالدی اوج مینک بش یوز آلتون خرج قیلدی بر تبع تابعین بار ایردی حسن اصل ایردی بری جموش‌لاغودا یتغان یوش باب ایردی

اسحاق باب‌نینک یوز یکرمی یل عمری بولدی توقسان یل خضر علیه السلام برلان هم‌صحبت بولدی یوز یل بی‌دین‌لارنی غزات قیلدی

اسحاق باب‌نینک اوغلی هارون شیخ آنینک اوغلی موسی شیخ آنینک اوغلی اسحاق شیخ انینک اوغلی حسن شیخ انینک اوغلی افتخار شیخ انینک اوغلی محمود شیخ انینک اوغلی آق بغرا شیخ انینک اوغلی الیاس شیخ انینک اوغلی ابراهیم شیخ ابراهیم شیخ‌نی اوج اوغلی بار ایردی بری‌نینک آتی احمد خواجه شیخ ایردی و بری صدیر خواجه شیخ ایردی و بری آتی عید خواجه شیخ ایردی صدیر خواجه شیخ‌نینک ایکی اوغلی بار ایردی بری‌نینک آتی عبدالملیک شیخ ایردی[15] انینک اوغلی یونس شیخ ایردی انینک اوغلی عبدالاعلی شیخ

---

[14] В рукописи مسجددین /in the original: مسجددین

[15] В рукописи повторено عبدالملیک شیخ /in the original repeated: عبدالملیک شیخ

ایردی اینک اوغلی فرایل شیخ ایردی اینک اوغلی برات شیخ ایردی اینک اوغلی شیخ محمد حسن تبولیکی[16] ایردی اینک اوغلی شیخ تمور تبولیکی ایردی اینک اوغلی حسن شیخ تبولیکی ایردی

ابراهیم شیخ‌نی بر اصحاب بار ایردی موسی خواجه شیخ ایردی اون بیش یل ابراهیم شیخ برله خلوت کیردی ابراهیم شیخ هم باشلیغ ایردی موسی خواجه شیخ‌قا خضر علیه السلام ایشارت برلا یسی ولایتندا صفره توتغیل دیب اجازت بردی قریق اوج یل خضر علیه السلام برله صحبتی بولدی

شیخ احمد یسوی رحمه الله علیه سیرام ولایتندین کلیب یسی الیندا یوز یل شیخ‌لیق قیلدی شیخ احمد یسوی نمازنینک سنتی‌نی یسی‌دا قیلسه فرض‌نی کعبه قیلور ایردی

تقی سلیمان خواجه (2[6]) قراچوقی صدیر خواجه برلا خواجه احمد یسوی‌نینک خذمتندا یکرمی بیش یل[17] خلوتغه اولتوردی سلیمان خواجه احمد خواجه شیخ‌نینک خاصه یاری ایردی احمد خواجه صدیر خواجه شیخ عبدالملیك رحمهماالله اجمعین برلا خفق الله قریندش ایردی‌لار صدیر خواجه شیخ‌نینک بر اوغلی بار ایردی عبدالملیك ایردی آتا قریندش

[16] В рукописи لولکی /in the original: لولکی

[17] В рукописи یولی /in the original: یولی

اوغليديب احمد خواجه اتا شيخ بر ياشدا ايردى اوغلاندى عبدالمليك قراچوقى احمد خواجه شيخ برلا قريندداش ايرديلار

ينه صوفى محمد دانشمند زرنوقى كيلدى احمد خواجه اتانينک خذمتندا قريق يولى خلوتغه كيردى انداكين شيخ احمد يسوى رحمة الله عليه صوفى محمد دانشمندغه ايجازت بردى بارغيل اوت‌راردا صفره توتغيل ديب محمد دانشمند اتا اوت‌راردا قريق يل توتى يتمش بيش ييل خضر عليه السلام برله صحبتى بولدى محمد دانشمند اتانينک مريدى سيديک خواجه شيخ ايردى و تقى يسوى احمد خواجه شيخ‌نينک مريدى بار ايردى اتى محمد دانشمند ايردى انينک اوغلى‌نينک اتى محمد صوفى ايردى آنينک اوغلى آتى محمد دانشمند ايردى اون بيش ياشيندان كيليب توروب يسوى احمد خواجه يسوى اتا صفره‌سى‌غه قبول قيلدى اون يل خازم [sic] قيلدى يوز ايكى يل عمرى بولدى اوج مينک مريدى بولدى[18] قريق خلوت خانه‌سى[19] بار ايردى تورت يوز اير برله خلوت كيريب قريق برنچى كون چقار ايردى

---

[18] Следующий текст был добавлен на полях شيخ احمد يسوى يوز يكرمه يل يتمش بش يل خضر عليه السلام برله صحبتى اون صح / The following text is added in the margin: شيخ احمد يسوى يوز يكرمه يل يتمش بش يل خضر عليه السلام برله صحبتى اون صح.

[19] В рукописи خانسى /in the original: خانسى

شیخ احمد یسوی کعبه بارور بولسه بولوت منیب بارور ایردی تقی ایتور ایردی اول شیخ‌کیم قریق یل خلوت ایلاماسه اول کیشی شیخ‌لیق‌قه یراماس ایردی شیخ اولتور و کیم اوز یازوقیغه باقسا آنینک قولیده خضر الیاس بولسه تیب ایتور ایردی ینه اول شیخ‌کیم نمازی‌نینک سُنتنی مونده قیلسه فرض‌نی کعبه‌دا قیلسه انکا شیخ‌لیق حلال تورور یوق ایرسه حرام تورور دیب ایتور ایردی

سلیمان حکم [sic] خواجه‌غه اورکنج ولایتنی بردی توقسان بش یل عمر بولدی یتمش یل خضر علیه السلام برلا صحبتی بولدی مینک یتمش مریدی بولدی یسوی احمد خواجه اتا هر کوندا اوز یقاسینی توتوب حقغه سیغینور[20] ایردی (2[a])

نیازم [sic] برلا ایتور ایردی الها عالم نفقی اولاندی من اولانمادیم احمد اتا اغریقا اولاندی نور وقتی بولدی ایرسه اوزینی[21] قریندا‌شیم اوغلیدیب مولانا سیف الدین قولاقیغه [sic] قویدی توقسان یل عمری بولدی الیک یل خضر علیه السلام برله صحبتی بولدی و تقی احمد خواجه اتانینک

---

[20] В рукописи سیفنور /in the original: سیفنور

[21] Этот фрагмент выглядит искаженным, если сравнить его с другими версиями عالم خلقی اونکلادی من اونکلان مادیم یسوی احمد خواجه اتا اخرت غه اولانور بولدی ایرسه اورنین / This passage seems garbled, when compared with the other published versions: عالم خلقی اونکلادی من اونکلان مادیم یسوی احمد خواجه اتا اخرت غه اولانور بولدی ایرسه اورنینی. См.: т. 2, с. 67 / See vol. 2, p. 67.

بر مریدی بار ایردی محمد دانشمند ایردی محمد دانشمندکا ایجازت بردی اوت‌راردا صفره توتغیل دیب دستور بردی و یتمش یل خضر علیه السلام برلا صحبتی بولدی اما صوفی محمد دانشمند کیفیتی اول ایردی حجغه بارور بولسه بولوت منیب بارور ایردی قاف قافغه تیکار ایردی مزار اتراردا ایردی صوفی خانه یری‌سی تورور اوج مینک یل اوج یوز قریق آلتونغه باشی[22] اکوز تاغی ایاغی قراچوق و یوز قوشلوق یر تورور تنکری رضاسی اوچون و محمد رسول الله شفاعتی اوچون وقف قیلدیم اما اسحاق بابام روزکاریندین اون بر اتامیز کیچتی بو نسب نامهٔ مولانا صیف الدین اورون‌قوی‌لاقیغه[23] قالدی عرب تیلی ایردی اسحاق باب شام‌دین[24] ترکی تلیکا اوُردی اما بو هجر تاتوعح (؟)[25] یل ایردی مولانا صیف الدین ترکی تلیکا ولایتدین ترکستان ایلیکا اسلام[26]

---

[22] В рукописи اباشی /in the original: اباشی

[23] Так в рукописи / Thus in the original.

[24] В рукописи سام دین /in the original: سام دین

[25] Так в рукописи / Thus in the original.

[26] Немного пустого места оставлено в рукописи после последнего слова. Этот пассаж содержит смесь нескольких предложений, одно из которых даже не закончено. В других версиях этот фрагмент выглядит так عرب تیلی اوزا ایردی ترکی تیلی اوزا اوکوردی اما هجرت یوز یل کیجمیش ایردی اسحاق باب علیه الرحمة شام ولایتی دین ترکستان ولایتی غه اسلام اچا کیلدی لار / Some space is left in the original after the last word. This passage is garbled with other sentences and is not finished. In other versions this passage is written thus: عرب تیلی اوزا ایردی ترکی تیلی اوزا اوکوردی اما هجرت یوز یل

فرغالیق [sic] اوج قت حصار بار ایردی یتی اذینه مسجد بنا قیلدی فرلیق [sic] اون ایکی مینک اوی‌لوک ایردی و قیو یردا موغ کافر بولسه بارور ایردی ایمانغه اوندادی ایمان کیلتورمکانلارنی ایمانغه بویوردی اسلامغه کیرمکانلارنی توتوب اولتوردی غزاتغه آتلانور بولسه یوز مینک ایر برله آتلانور ایردی سکسان بش یل پادشاه‌لیق قیلدی خضر الیاس برله صحبتی بولدی سکسان یل صفره‌دارلیق قیلدی

هر[27] کوندا اون سقوم کیلیب ایدیلار ای اسحاق باب ای قرغالیق اسحاق باب‌دین علی مرتضی کرم الله وجهه شیخ اتا تورور[28]

اما کیلدوک اسحاق بابام وقف قیلغان یرلارنی و سولارنی اسحاق بابامنینک تورور اوزون یغاج سوی یاشیل کول سوی یفیدوک سویی الماچوق سویی تاش مسجددین چقغان سوی بالیغ تاش سویی قوش قویلوق سوی (1[6]) قراکول سوی باغ باش سوی الجکان[29] خواجه تماشا

---

کیجمیش ایردی اسحاق باب علیه الرحمة شام ولایتی دین ترکستان ولایتی غه اسلام اچا کیلدی لار. См.: т. 2, с. 68 / See vol. 2, p. 68.

[27] В других версиях/in other versions: بر

[28] Весь абзац искажен. В других версиях اما قرغالیق اسحاق بابدین علی مرتضی غه تیکر و کرم الله وجهه غه یتنچی اتا ترور / The entire passage is garbled. In other versions: اما قرغالیق اسحاق بابدین علی مرتضی غه تیکر و کرم الله وجهه غه یتنچی اتا ترور. См.: т. 2, с. 68/ See vol. 2, p. 68.

[29] Так в рукописи; видимо, الجیغان т.е. «высохшая» / Thus in the original; "exhausted" meaning, probably الجیغان.

سوی الجکان یرلر سولر تورور آق ارسلان سوی الجکان آق موکوز سویی الجکان یرلر سولر تورور هیچ کیم‌سانینک تعلقی یوق تورور

مولانا صیف الدین اورون‌قوی‌لاقی ایتور[30] اسحاق بابام روزکاریندین یسوی خواجه احمد اتانک برله اون بر اتامیز کچتی اولوغ اتام اسحاق بابام‌نینک یرلری و سولری قموغ تصرف صفره‌سینی توتا کیلدیلار بو معنی اوچون بولارنی بو نسب ایچندا یاد قیلدیم قچانکم اوغلوم مندین عیال‌لری قال‌سا نصلیم بو نصب نامه بیان اصلیم توبیم‌نی بیلسالار اولوغ اتام اسحاق بابام صفره‌سی حق رضاسی اوچون توتغان درویشلار و مؤمنلار و مسلمانلار هریب آچیب[31] یراق یقیدین[32] کیلسالار کچکان[33] بو نصب نامه‌نی بقغای اول جهان‌لیغم بولغای تیب بو نسبنامه‌نی اوقوتغانی مولانا صیف الدین اورون‌قولاقی [sic] ایتور ایردی منکا دوعا[34] قیلسون‌لر قیامت کونی من الارکا خصم بولغایدیب ایدی

---

[30] В рукописи مولانا صیف الدین اورون قوی لاقینی ایتو/in the original: مولانا صیف الدین ایتو اورون قوی لاقینی

[31] В других версиях اریب اچیب / In other versions: اریب اچیب. См. т. 2, с. 69/See vol. 2, p. 69.

[32] В других версиях یقین دین / In other versions: یقین دین. См. т. 2, с. 69/See vol. 2, p. 69.

[33] Так в рукописи / Thus in the original.

[34] Так в рукописи / Thus in the original.

اما کیلدوك کیم مولانا حسن تبولیکی اوغلی درویش شیخ آنینک اوغلی برات شیخ آنینک اوغلی درویش شیخ

در تأریخ سنه ۹۷۰ در جهاروم سفر بتلدی بو نسب نامه مولانا صیف الدین اورون‌قوی‌لاقی ترکی تلیکا اوکوروب قرینداشیم تیب ابدال علی بردی و ابدال علی‌دین مولانا حسن تبولیکی‌غه قالدی عاقبت خیر باد و قلم وقع الفراغ هذا النسخه الشریفه اللطیفه المیمونه فی یوم السبت فی وقت[35]

ابراهیم اتا انینک اوغلی اسماعیل اتا انینک اوغلی اسحاق خواجه انینک اوغلی یحی خواجه آنینک اوغلی عبدالمنان خواجه آنینک اوغلی عبدالمؤمن خواجه انینک اوغلی عبدوصمد خواجه عبدوصمد خواجه‌نینک آلتی اوغلی بار ایردی اُولّوغی‌نینک آتی بابا خواجه آندین کچکی آتی عبدالرحمن خواجه آندین (1[a]) کیچکنینک آتی عبدالفتاح خواجه انینک کچکینک آتی عبدالجبار خواجه آندین کچیکنینک آتی عبدوالقهار خواجه آندین کچیکنینک آتی عبدوالجلیل خواجه عبدوالرحمن خواجه‌نینک اوغلی ابراهیم خواجه ابراهیم خواجه‌نینک اوغلی بابا خواجه آنینک اوغلی ینه ابراهیم خواجه ابراهیم خواجه‌نینک اوغلی دَهیه خواجه دَهیه خواجه‌نینک ایکی اوغول بری‌نینک آتی شربتی شیخ و بری‌نینک آتی خلوتی شیخ

[35] Предложение не закончено / The sentence is not finished.

شربتی شیخ‌نینک اوغلی مجنون شیخ مجنون شیخ‌نینک اوغلی محمد شیخ محمد شیخ‌نینک اوغلی ینه مجنون شیخ مجنون شیخ‌نینک اوغلی نوح شیخ تیریک ایکی اوغول بری زنکی‌نینک اوغلی مجنون شیخ تیریک

خلوتی شیخ‌نینک اوغلی شیخ محمد شیخ آنینک اوغلی عثمان شیخ عثمان شیخ‌نینک اوغلی زلف علی شیخ زلف علی شیخ‌نینک اوغلی بابا شیخ تیریک بابا شیخ‌نینک اوغلی داود شیخ تیریک

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Цитируемые рукописи
### (кроме тех, которые содержат рассматриваемый рассказ)


*Анон.* Манāқиб-и Маҫлаҳат ад-дīн Ҳуджандī. Исламабадская рукопись, Китāбхāна-йи Ганджбаҳш, № 5703 (описана: *Аҳмад Мунзавī.* Фихрист-и нусҳахā-йи ҳаṭṭī-йи Китāбхāна-йи Ганджбаҳш, том 4. Исламабад, 1982, сс. 2145-2146, № описания 2540, № рукописи 5915, инв. № 5703).

*Анон.* Сборник генеалогического и нарративного материала. Рукопись Института восточных рукописей Российской Академии наук в Санкт-Петербурге (здесь и далее «СПб. ИВР»), В1876, лл. 101б-102б [описана: *Акимушкин О. Ф. и др.* Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог). I. Москва: Наука, 1964 («Краткий алфавитный каталог»), с. 88, № 493].

*Буҳāрī, Мīр Мусайīаб* (XIX в.). Агиографический сборник без названия. Рукопись Восточного отдела Библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета, Or. 854 (описана: *Тагирджанов А. Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела Библиотеки ЛГУ, том 1: История, биографии, география. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1962, сс. 362-368, № 150).

*Буҳāрī, Муҳаммад Шарīф* (XIX в.). Тавāрīҳ-и аулийā. Рукопись СПб. ИВР С510 (описана: *Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии, выпуск 2: Биографические сочинения. Москва: Издательство восточной литературы, 1961, сс. 160-162, № 207; Краткий алфавитный каталог, с. 134, № 874).

*Буҳāрī, Муҳаммад Шарīф* (XVII в.). Ҳуджжат аз-зāкирīн. Рукопись СПб. ИВР, В3787, лл. 110б-205б (описана: Краткий алфавитный каталог, с. 152, № 1027).

*Буҳāрī, Сайīид Зинда ʻАлī* (XVII в.). Ҫамарāт ал-машāʼиҳ. Рукопись Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, основной фонд (здесь и далее «ИВРУз-1»), № 2619 [описана: Собрание восточных рукописей (СВР), III, с. 353, № 2669].

*Буҳāрī, Ҳāфиз Таныш.* Шараф-нāма-йи шāхī. Рукопись Британской библиотеки (British Library), India Office, Ethé 575.

*Муҳаммад Бāқир.* Тазкира-йи Муҳаммад Бāқир. Рукопись ИВРУз-1, № 1846 (описана: СВР, III, с. 317, № 2578).

Рийāḍ ал-аулийā. (*Му'īн ад-дīн Минбарī*?). Рукопись Азиатского общества Бенгалии, Калькутта (Calcutta ASB), Curzon No. 704, л. $50^{б}/94^{б}$ (описана: *Ivanow W.* Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection, Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1926, pp. 467-468, No. 704).

*Са'дī.* Гулистāн (вместе с другими текстами). Рукопись Национальной библиотеки Франции (Париж; Bibliothèque Nationale), Suppl. Pers. 869 (описана: *Blochet E.* Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, III. Paris: Réunion des Bibliothèques nationales, 1928, pp. 138-139, No. 1400).

*Тāшкандī, Муҳаммад Ṣāлиҳ Ҳᵛāджа.* Тāрīҳ-и джадīда-йи Тāшканд. Рукопись ИВРУз-1, № 7791 (описана: СВР, VI, сс. 34-36, № 4183).

ал-Фуṣӯл ас-султāнīйа фī-л-уṣӯл ал-инсāнīйа. Рукопись СПб. ИВР, С383 (описана: *Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения, выпуск 3: Исторические сочинения / под ред. О. Ф. Акимушкина. Москва: Наука, ГРВЛ, 1975, сс. 42-46, № 222).

*Ҳиṣāрī, Ҳᵛāджа 'Абд ар-Раҳīм ибн Ҳᵛāджа 'Абд ар-Раҳмāн.* Туҳфат ал-ансāб-и 'алавī. Рукопись ИВРУз-1, № 1459 (описана: СВР, III, сс. 340-341, № 2638).

*ал-Ҳусайнī, 'Абдаллāх ибн 'Алī ибн Муҳаммад (или 'Абдаллāх ибн Муҳаммад) ибн Катīла.* Китāб байāн ал-ад'ийā. Рукопись Британской библиотеки (British Library), Or. 1406 (описана: Charles Rieu. Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum. London: British Museum, 1884, pp. 326-327).

*Чиштī, 'Абд ар-Раҳмāн* (XVII в.). Мир'āт-и Мас'ӯдī. Рукопись Британской библиотеки (British Library), Or. 1837/I, лл. $5^{б}$-$112^{а}$ (описана: *Charles Rieu*, ed., Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, vol. III. London: British Museum, 1883, p. 1029).

## Архивные документы и рукописи

*Москва*:

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Фонд 199, портфель 347, дело 10, *Родословная Мир-Ходзы, на татарском языке*, лл. $1^{а}$-$9^{б}$.

РГАДА. Фонд 199, портфель 347, дело 11, *Родословная Гассан-Ходзы, сына Мергали-Ходзы, на татарском языке*, лл. $1^{б}$-$5^{б}$.

*Тобольск:*

Государственный архив в г. Тобольске. Фонд 329, опись 5, дело 31, *Дело о спорной земле между бухарцами, казаками и ясачными татарами д. Епанчино, 1825 год.*

Государственный архив в г. Тобольске. Фонд 329, опись 13, дело 210, *Дело о прошении ташкинца Чимирова о принятии Российского подданства.*

Государственный архив в г. Тобольске. Фонд 341, опись 1, дело 189, *По доношению Тобольской округи Епанчинских юрт бухарского старшины Шилова* [sic!] *и прочих магометан о позволении им учинить прямо из юрт перекоп реки Иртыша в разлив неудобного оном течения. 1792.*

Государственный архив в г. Тобольске. Фонд 417, опись 2, дело 558, *Юрты Епанчинские. Всеобщая перепись 1895 года.*

Государственный архив в г. Тобольске. Фонд 643, опись 1, дело 1, *Метрические книги мечети Епанчинских юрт.*

## Изданные работы

*На кириллическом шрифте*

*Агеева Е. Г., Пацевич Г. И.* Из истории оседлых поселений и городов южного Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР, том 5 (Археология), 1958, сс. 3-215.

*Акимушкин О. Ф. и др.* Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог): в 2 частях. Москва: Наука, 1964.

*Анṣāрӣ, ʻАбдаллāх.* Ṭабаḳāт аṣ-ṣӯфӣйа / Муḥаммад Сарвар Маулā'ӣ, издатель. Тихрāн: Интишāрāт-и Тӯс, 1362/1983.

*Атаев Т.* «Кераматлы» ерлере зыярат эдилмегининг социал-психологик себэплери ве олары енгип гечмегинг ёллары. Ашгабат: Ылым, 1989.

*Афḍалӣ, Муḥаммад А'ẓам.* Фихрист-и нусаḫ-и ḫаṭṭӣ-йи Аршӣф-и Миллӣ-йи Афḡӑнистӑн. Кабул: Кумӣта-йи Даулатӣ-йи Култӯр, 1363/1985.

*Ахинжанов С. М.* Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1989.

*Ашыров, Акмухаммет, редактор.* Түркмен халк дессанлары, том II. Ашгабат: Түркменистан, 1993.

*Байпаков К. М., Ерзакович Л. В.* Древние города Казахстана. Алматы: Наука, 1971.

*Балḫӣ, Абӯ-л-Ма'ӑлӣ Муḥаммад ибн Ни'мат 'Алавӣ Фаḳӣх.* Байӑн ал-адӣӑн / издатель Муḥаммад Таḳӣ Дӑниш-пижӯх. Тихрӑн: Бунӣӑд-и мауḳӯфӑт-и Дуктур Маḫмӯд Афшӑр Йаздӣ, 1376/1997.

*Бартольд В. В.* К вопросу об археологических исследованиях в Туркестане // *Бартольд В. В.* Сочинения, том IV. Москва: Наука, 1966, сс. 95-109.

*Бартольд В. В.* К истории орошения Туркестана // *Бартольд В. В.* Сочинения, том III. Москва: Наука, 1965, сс. 227-230.

*Бартольд* В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период // *Бартольд В. В.* Сочинения, том II, часть 2. Москва: Наука, 1964, сс. 281-283.

*Бартольд В. В.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893-1894 гг. // Записки Императорской Академии наук, Отделение истории и филологии, сер. 7, т. 1, № 4 (Санкт-Петербург, 1897, 151 сс. + XVII табл.] = *Бартольд В. В.* Сочинения, том IV. Москва: Наука, 1966, сс. 21-91.

*Бартольд В. В.* Рукопись Замахшари со старотюркскими глоссами // *Бартольд В. В.* Сочинения, том VIII. Москва: Наука, 1973, сс. 95-109.

*Бартольд В. В.* Сочинения: в 9-ти томах. Москва: Издательство восточной литературы/Наука, 1963-1977.

*Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Бартольд В. В.* Сочинения, том I. Москва: Издательство восточной литературы, 1963.

*Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольскаго нашествия, I: Тексты. Санкт-Петербург: Академия наук, 1898.

*Бейсембиев Т. К.* Кокандская историография: исследование по источниковедению Средней Азии XVIII–XIX веков. Алматы: ТОО «Print–S», 2009.

*Белич И. В.* «Всемирная сказка» в фольклоре сибирских татар (опыт историко-этнографического анализа) // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума, том 8. Омск: Наука, 2004, сс. 64-96.

*Белич И. В.* Из истории Татарской/Бухарской слободы г. Тобольска и объектов ее историко-культурного наследия // Сибирские татары. Между прошлым и будущим. Казань, 2013 (*в печати*).

*Белич И. В.* Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера // Вестник археологии, антропологии и этнографии (Тюмень), 1 (1997), сс. 92-98.

*Белич И. В., Бустанов А. К.* Заметки о суфийских традициях в Западной Сибири // Мир Ислама – Pax Islamica. 2010, № 2 (5), сс. 39-58.

*Бернштам А. Н.* К исторической топографии Чуйской долины // Вестник древней истории, 1940, № 2, сс. 191-198.

*Бернштам А. Н., редактор.* Труды Семиреченской археологической экспедиции. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР, 1950 (Материалы и исследования по археологии СССР, № 14).

*Брянов А.* О следах древняго города Казана в Ферганской области // Протоколы заседаний и сообщения Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 4 (1897), Приложения к протоколу № 4, сс. 142-153.

*Будагов Л.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий: в 2 томах. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1871.

*Бустанов А. К.* Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // *Томилов Н. А. и др., издатели.* Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума (Омск). 11 (2009), сс. 195-230.

*Бустанов А. К.* Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник 2009-2010 (Москва: Восточная литература, 2011), сс. 33-78.

*Бустанов А. К., издатель.* Рукопись из деревни Карагай Вагайского района Тюменской области. Факсимиле // Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / *Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В., издатели.* Москва: Издательский дом Марджани, 2009, лл. 1-15 (факсимиле), сс. 193-202.

*Бустанов А. К., Корусенко С. Н.* Родословные сибирских бухарцев: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии (Новосибирск). № 2 (2010), сс. 97-105.

*Валидов А.* О собраниях рукописей в Бухарском ханстве (Отчет о командировке) // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества, 23 (1916), сс. 245-262.

*Витсен Н.* Северная и Восточная Татария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии / Перевод с голландского В. Г. Трисман. В 2 томах. Амстердам: Пегасус, 2010.

*Воронина В. Л., Крюков К. С.* Мавзолей Мухаммеда Бошшаро // Древность и средневековье народов Средней Азии (история и культура). Москва: Наука, 1978, сс. 58-68.

*Горячева В. Д., Настич В. Н.* Эпиграфические памятники Сафид-Булана XIIXIV вв. // Эпиграфика Востока, 22 (1984), сс. 61-72.

*Давидович Е. А.* Мухаммад б. Текеш (Нумизматические коррективы) // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины, выпуск 2 (Москва: Наука, 1994), сс. 172-199.

*Давидович Е. А.* Нумизматические материалы для хронологии и генеалогии среднеазиатских караханидов // Нумизматический сборник, часть 2 (Москва, 1957; Труды Государственного исторического музея, выпуск 26), сс. 91-119.

*Диваев А. А.* Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун (этнографический очерк) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете, 15/3 (1899), сс. 307-344 (также издано отдельно, Казань: Типография Императорскаго университета, 1899).

Древнетюркский словарь / Наделяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М., редакторы. Ленинград: Наука, 1969.

*Жандарбек З.* «Насаб-нама» нұсқаларының жазылған уақыты мен жері, редакциялары // Ясауи тағылымы / редакторы Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорны/Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, сс. 60-75.

*Жандарбек З.* Оңтүстік Қазақстандағы VIII-XII ғасырлардағы ислам тарихы жайлы бір жазба дерек // Ясауи тағылымы / редакторы Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік

шағын кәсіпорны/Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, сс. 39-44.

*Жәмекұлы, Маханбет.* Байырғы Бабата. Алматы: «Ан Арыс» – «Алатау», 2008.

*Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края. Развалины стараго Мерва. Санкт-Петербург, 1894 (Материалы по археологии России, № 16).

*Жўра ўғли, Муҳаммад Амин-Олимжон, Нуриддин Муҳиддин ўғли, издатели.* Зуфунун қиссаси. Ташкент: Абдулла Қодирий номидаги Халқ мероси нашриёти, 1993.

*Жўраев, Маматқул, издатель.* Ипак йўли афсоналари (жой номлари билан боғлиқ афсоналар). Ташкент: Фан, 1993.

*Занкиев Я. К.* Зори Иртыша. Роман. Книга первая. Тюмень: Софт дизайн, 1996.

*Зәнкиев Я.* Шәехлэр нәселеннән // Янгарыш. № 6 (январь 1992 г.), с. 3.

*Илькин Б.* Поездка, совершенная с целью собрать сведения об Уджикенте (Ульджи-кент), о котором говорит г. В. В. Бартольд в своей книге «Туркестан в эпоху монгольскаго нашествия» (часть 2-я 1900 года, на стр. 170-171) // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 5 (1900), сс. 152-156.

Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 2: Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX-XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе / Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions, Vol. 2: Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-namas and Khoja Groups linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th-21st Centuries, ответственные редакторы Аширбек Муминов, Анке фон Кюгельген, Девин ДиУис, Михаэль Кемпер. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.

*Кабдулвахитов К.* По следам тюменских шейхов. Историческое расследование. Тюмень: Печатник, 2005.

*Каллаур В.* Древние города, крепости и курганы по реке Сыр-Дарье, в восточной части Перовскаго уезда // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 6 (1901), сс. 69-81.

*Каллаур В. А.* Древния местности Аулиятинскаго уезда на старом караванном пути из Тараза (Таласа) в Восточный Туркестан // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 2 (1897), Приложения к протоколу от 5 мая 1897 г., сс. 1-9.

*Каллаур В. А., издатель.* [Генеалогия «Карахан», подготовленная казием Муллой ʻАбдуллахом Юнусовым] // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 2 (1897), Приложения к протоколу от 5 мая 1897 г., сс. 13-16.

*Каллаур В. А., издатель.* Родословная Карахана, патрона гор. Аулията // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 4 (1899), сс. 87-91.

*Кастанье И.* Археологическия разведки в Бухарских владениях // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 21 (1915-1916), сс. 26-42.

*Кастанье И. А.* Древности Киргизской степи и Оренбургскаго края // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, выпуск 22 (1910).

*Кастанье И.* Надгробные сооружения киргизских степей / Joseph Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes* [параллельно русский и французский тексты] // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, выпуск 26 (1911).

*Кāшғарӣ, Маҳмӯд.* Дӣвāн Луғāт ат-Турк / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. Индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.

Коран / Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. Издание второе. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986.

*Кочнев Б. Д.* Караханидский чекан Параба (Отрара) // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата: Наука, 1983, сс. 109-120.

Краткий каталог суфийских произведений XVIII-XX вв. из собрания Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан им. ал-Бируни / Бабаджанов Б., Кремер А., Пауль Ю., редакция. Берлин: Das Arabische Buch, 2000.

Қандӣйа / Ӣрадж Афшāр, издатель. Тихрāн: Китāбхāна-йи Ṭахӯрӣ, 1334/1955.

*ал-Ḳāḍū, Вадāд*. ал-Кайсāнӣйа фӣ-т-та'рӣх̱ ва-л-адаб. Байрӯт: Дāр ас̱-с̱аḳāфа, 1974.

*Қоңыратбаев Т.* Ертедегі ескерткіштер: Сыр бойының ежелгі тарихы мен мәдениеті (Зерттеу). Алматы: Өнер, 1996.

*Құрбанқожаев С.* Қожа Ахмет Ясауи туралы аңыз-әңгімелер // Ясауи тағылымы / редакторы Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорны/Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, сс. 132-141.

*Лыкошин Н. С., перевод.* Дивана-и Машраб: Жизне-описание популярнейшаго представителя мистицизма в Туркестанском крае. Самарканд: Самаркандский областный статистический комитет, 1910.

*Мандельштам А. М., Розенфельд А. З.* Калаи-Имлок и Калаи Джамхур в Каратегине и связанные с ними легенды // Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР, том 120 (Сталинабад: Издательство АН ТаджССР, 1960; Памяти Михаила Степановича Андреева: Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии), сс. 97-105.

Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Ибрагимов С. К., Мингулов Н. Н., Пищулина К. А., Юдин В. П., составители. Алма-Ата: Наука, 1969.

*Миклухо-Маклай Н. Д., издатель.* Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии, выпуск 2: Биографические сочинения. Москва: Издательство восточной литературы, 1961.

*Миклухо-Маклай Н. Д., издатель.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения, выпуск 3: Исторические сочинения. Москва: Наука, ГРВЛ, 1975.

*Микульский Д.* Две версии биографии ал-Хаджжаджа б. Йусуфа (в *Мурудж аз-захаб* ал-Мас'уди и *Китаб ал-икд ал-фарид* Ибн Абд Раббихи) // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 5. Москва: Институт востоковедения РАН, 1997, сс. 84-138.

*Мирхасилов С.* К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент: Фан, 1972, сс. 20-32.

*Молчанова О. Т.* Желтые цвета в алтайской ономастике // Turcologica 1986: К восьмидесятилетию А. Н. Кононова. Ленинград: Наука, 1986, сс. 192-201.

*Мирзоев А. М., Бертельс А. Е., издатели.* Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР, том V. Душанбе: Дониш, 1974.

*Му'īн ал-фуқарā.* Тāрīх-и Муллāзāда, дар зикр-и мазāрāт-и Буχāрā / Аχмад Гулчīн-и Ма'āнī, издатель. Тихрāн: Китāбχāна-йи Ибн Сīнā, 1339/1960.

*Муминов А. К.* 'Абд ар-Рахим-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, выпуск 3. Москва: Восточная литература, 2001, с. 5; перепечатано: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, том I (под редакцией С. М. Прозорова). Москва: Восточная литература, 2006, с. 15.

*Муминов А. К.* Исхидж-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, выпуск 3. Москва: Восточная литература, 2001, сс. 45-46; перепечатано: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, том I (под редакцией С. М. Прозорова). Москва: Восточная литература, 2006, с. 164.

*Муминов А. К.* Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Абашин С. Н., Бобровников В. О., составители и ответственные редакторы. Москва: Восточная литература, 2003, сс. 117-153.

*Муминов А. К.* Новые направления в изучении истории братства ясавийа // Общественные науки в Узбекистане (Ташкент), № 11-12 (1993), сс. 34-38.

*Муминов А. К.* О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. Москва: Общество «Нур» («Свет»), 1994, сс. 219-231.

*Муминов А. К., редакция и перевод.* История Казахстана в арабских источниках, том III: Извлечения из сочинений XII-XVI веков. Алматы: Дайк-Пресс, 2006.

*Муминов А. К., при участии Нурмановой А. Ш. и Саттарова С.* Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: Жибек жолы, 2011.

*Муминов, Әшірбек.* Ясауийа бастаулары // Ясауи тағылымы / редакторы Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік

шағын кәсіпорны / Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, сс. 22-30.

*Мунзавӣ, Аḥмад, издатель.* Фихрист-и нусḫахā-йи ḫaṭṭӣ-йи Китāбḫāна-йи Ганджбаḫш: в 5-ти томах. Исламабад: Марказ-и таḥḳӣḳāт-и фāрсӣ-йи Ӣрāн ва Пāкистāн, 1979-2005 (том 5, 1982).

*Мунзавӣ, Аḥмад, издатель.* Фихрист-и муштарак-и нусḫахā-йи ḫaṭṭӣ-йи фāрсӣ-йи Пāкистāн, том 11. Исламабад: Марказ-и таḥḳӣḳāт-и фāрсӣ-йи Ӣрāн ва Пāкистāн, 1410/1990.

*Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. Москва: Мысль, 1984.

*Мустафина Р. М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992.

*Мӯминов А. Қ., Жандарбеков З. З.* Яссавия таълимоти вужудга келган муҳит ҳақида янги муҳим манба // Шарқшунослик (Ташкент), 5 (1994), сс. 82-88.

*Мӯминов, Ашурбек.* Яссавия: илдиз ва манбалар // Фан ва турмуш (Ташкент), № 910 (1993), сс. 18-21.

*Наṭанзӣ, Му'īн ад-дīн.* Мунтаḫаб ат-тавāрīḫ-и Му'īнӣ / издатель Жан Обен (Jean Aubin). Тихрāн: Китāбфурӯшӣ-йи Ḫайяām, 1336/1957.

*Панков В. В.* [Выступление по поводу гробниц «Аиша-биби» и «Кара-хан»] // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент), 2 (1897), сс. 5-9 (секция 6, от 5 мая 1897 г.).

*Прозоров С. М.* ал-Каффал // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, вып. 1. Москва: Восточная литература, 1998, сс. 45-47; перепечатано: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, том I (под редакцией С. М. Прозорова). Москва: Восточная литература, 2006, сс. 189-191.

*Прозоров С. М.* Филиация шиитских сект по «Фирак аш-ши'а» ал-Хасана б. Мусы ан-Наубахти (конец IX – начало X в. н.э.) // Ближний и Средний Восток (История, культура, источниковедение): Сборник статей в честь 70–летия профессора И. П. Петрушевского. Москва: Наука, ГРВЛ, 1968, сс. 102-118.

*Радлов В. В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен / Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme,

часть VII: Наречия крымского полуострова / Die Mundarten der Krym. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1896.

*Ремезов, Семен и сыновья*. Служебная чертежная книга. Текст рукописи Российской Национальной библиотеки (СПб): Комментарии. Тобольск: Фонд «Возрождение Тобольска», 2006.

*Ремезов С. У.* Хорографическая чертежная книга Сибири С. У. Ремезова: Факсимиле. Тобольск: Фонд «Возрождение Тобольска», 2011.

Садр ад-дин шайх рисаласы / Эрфақ, Н. Н., Я'куб [sic], М., перевод // Ясауи тағылымы / редакторы Мекемтас Мырзахметұлы. Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорны / Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 1996, сс. 117-121.

*Самарқандӣ, 'Абд ар-Раззāқ*. Маṭла'-и са'дайн ва-маджма'-и баҳрайн / 'Абд ал-Ҳусайн Навā'ӣ, издатель. В 2-х томах. Тихрāн: Пажӯхашгāх-и 'Улӯм-и Инсāнӣ ва Муṭāла'āт-и Фарханги, 1383/2004.

*Самарқандӣ, Абӯ Ṭāхир Ḫ*āджа*. Самарӣйа / Ӣрадж Афшāр, издатель. Тихрāн: Интишāрāт-и Фарханг-и Ӣрāн-замӣн, 1343/1964.

*Саттарұлы, Сейт-Омар*. Абд ул-Жалил Баб (Хорасан ата): Тарихи-құжатты танымдық кітап. Алматы: РИИЦ-АЗИЯ, 2007.

*Ṣафӣ, Фахр ад-дӣн 'Алӣ ибн Хусайн*. Рашаҳāт-и 'айн ал-ҳайāт / 'Алӣ Аṣғар Му'ӣнӣйāн, издатель. Тихрāн: Маджмӯ'а-йи Мутӯн-и Қадӣм ва Аҳвāл-и Дāнишмандāн ва 'Ārифāн, 2536/1356/1977.

*Сафи ад-дин Орын Қойлақы* [так]. Насаб-нама / Әшірбек Құрбанұлы Муминов и Зікірия Заманханұлы Жандарбеков, издатели. Түркістан: Мұра, 1992.

*Сафронов В. Ю.* Спасский, Григорий Иванович // Тобольский биографический словарь. Екатеринбург: Уральский рабочий, 2004, сс. 455-456.

Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область / Асылбеков М. Х., Акишев К. А. и др., издатели. Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 1994.

*Семенов А. А., Мальцев Ю. С.* Рукопись «Добродетели шейха Маслахат уд-дина Ходженди» и ее значение для истории и археологии Таджикистана // Известия АН ТаджССР, серия: Востоковедение, история, филология, 1987, № 1 (5), сс. 60-65.

*Спасский, Гр.* Собрание исторических, статистических и других сведений о Сибири и странах, сопредельных оной. 1. Картина Сибири // Сибирский вестник (Санкт-Петербург), часть 1 (1818).

*Стори Ч. А.* Персидская литература: Био-библиографический словарь / Перевел с английского, переработал и дополнил Ю. Э. Брегель. В 3 частях. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1972.

*Султангалиева А. К.* Ислам в Казахстане: История, этничность и общество. Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, 1998.

*Сухарева О. А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). Москва: Наука, 1976.

*Тагирджанов А. Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела Библиотеки ЛГУ. Том I: История, биографии, география. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1962.

Ташкент: Энциклопедия. Ташкент: Қомуслар бош таҳририяти, 1992.

*Тоган, Заки Валиди.* Воспоминания: Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру / Перевод В. Б. Феоновой. Москва, 1997.

*Трепавлов В. В.* Ислам и духовенство в ногайской орде XV-XVII вв. // Этнографическое обозрение, 2002, № 4, сс. 100-111.

*Тулибаева Ж. М., перевод.* Трактат о Сайраме // Материалы по истории Казахстана и Центральной Азии. Выпуск 1. Астана: Издательство ГУ Национального центра археографии и источниковедения, 2009, сс. 8-24.

*Тұрантегі, Дулат; Боранбай, Жарылқасын.* Баба Түкті Шашты Әзіз. Шымкент: «Жібек жолы» баспа фирмасы, 1996.

*Хайыдов А., Тувакбаева М.* «Кераматлы» ерлер хакында // Атеистик тербиенинг проблемалары. Ашгабат: Ылым, 1981, сс. 29-89.

*Ḥāfiẓ-и Абрӯ.* Зубдат ат-таварӣх / Саййид Камāл Ḥāдж Саййид-Джавāдӣ, издатель. Тихрāн: Нашр-и Най/Сāзмāн-и Чāп ва Интишāрāт-и Визāрат-и Фарханг ва Иршāд-и Ислāмӣ, 1372/1993.

Хорасан қожалар шежіресі: Абді Жалил Баб ұрпақтарының шежіресі. Түркістан: Мұра, 1994.

*Худжвīрӣ, Абӯ-л-Ḥасан 'Алī ибн 'Усмāн.* Кашф ал-маḥджӯб / Маḥмӯд 'Ābидӣ, издатель. Тихрāн: Сурӯш, 1387/2008.

*Шараф ад-дӣн ʻАлӣ Йаздӣ.* Ẓафар-нāма / Саʻӣд Мӣр Муḫаммад Ṣādиḳ, ʻАбд ал-Ḫусайн Навāʼӣ, издатели. Тихрāн: Китāбḫāна, Мӯза ва Марказ-и Аснāд-и Маджлис-и Шӯрā-йи Ислāмӣ, 1387/2008.

*Шевяков А. И.* Культовый фольклор на Шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути: очерки истории и культуры. Ташкент: Фан, 1990, сс. 126-147.

*Щербина-Крамаренко Н.* По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области, 4 (1896), Отдел IV, сс. 45-61.

*Эллерт А. Х.* Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII вв. в фондах Г. Ф. Миллера. Описи копийных книг: в 2 томах. Новосибирск: Наука, 1993-1995.

*Эллерт А. Х.* Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. Новосибирск: Наука, 1996.

*Эллерт А. Х.* Экспедиционные материалы Г. Ф. Миллера как источник по истории Сибири. Новосибирск: Наука, 1990.

# BIBLIOGRAPHY

## *Manuscripts cited (other than those containing the original narrative):*


Anon., collection of genealogical and narrative material. MS St. Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (SPIVR), B1876, ff. 101b-102b, noted in O. F. Akimushkin, *et al.*, *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)*, I (Moscow: Nauka, 1964), p. 491, No. 3755.

Anon. *Manāqib-i Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī*. MS Islamabad, Ganjbakhsh collection of the Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, No. 5703, described in Aḥmad Munzavī, ed., *Fihrist-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-i Ganjbakhsh*, vol. 4 (Islamabad, 1982), pp. 2145-2146, Title No. 2540, manuscript No. 5915, Inv. No. 5703.

Bukhārī, Ḥāfiẓ Tanïsh. *Sharaf-nāma-yi shāhī*. MS British Library, India Office, Ethé 575.

Bukhārī, Muḥammad Sharīf (17th century). *Ḥujjat al-dhākirīn*. MS St. Petersburg, SPIVR, B3787, ff. 110b-205b, noted in O. F. Akimushkin, *et al.*, *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)*, I (Moscow: Nauka, 1964), p. 152, No. 1027.

Bukhārī, Mīr Musayyab (19th century). Untitled hagiographical compendium. MS St. Petersburg, Oriental Department at St. Petersburg University, MS Or. 854, described in A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Vostochnogo otdela Biblioteki LGU*, t. I, Istoriia, biografii, geografiia (Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1962), pp. 362-368, No. 150.

Bukhārī, Muḥammad Sharīf (19th century). *Tavārīkh-i awliyā*. MS St. Petersburg, SPIVR, C510, described in N. D. Miklukho-Maklai, *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta narodov Azii*, vyp. 2: *Biograficheskie sochineniia* (Moscow: Izd-vo Vostochnoi literatury, 1961), pp. 160-162, No. 207; noted in O. F. Akimushkin, *et al.*, eds., *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)* (Moscow: Nauka, 1964), I, p. 134, No. 874.

Bukhārī, Sayyid Zinda-'Alī (17th century). *Thamarāt al-mashā'ikh*. MS Tashkent, IVRUz 2619; described in *SVR*, III, p. 353, No. 2669.

Chishtī, 'Abd al-Raḥmān (17th century). *Mir'āt-i Mas'ūdī*. MS British Library, Or. 1837/I, ff. 5b-112a, described in Charles Rieu, ed., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, vol. III (London: British Museum, 1883), p. 1029.

*al-Fuṣūl al-sulṭānīya fī'l-uṣūl al-insānīya*. MS St. Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, C383; description in N. D. Miklukho-Maklai, *Opisanie persidskikh i tadzhikskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia*, vyp. 3, *Istoricheskie sochineniia*, ed. O. F. Akimushkin (Moscow: Nauka, GRVL, 1975), pp. 42-46, No. 222.

Ḥiṣārī, Khwāja 'Abd al-Raḥīm b. Khwāja 'Abd al-Raḥmān. *Tuḥfat al-ansāb-i 'alavī*. MS Tashkent, IVRUz 1459; described *SVR* III pp. 340-341, No. 2638.

al-Ḥusaynī, 'Abdullāh b. 'Alī b. Muḥammad (or 'Abdullāh b. Muḥammad) b. Katīla. *Kitāb bayān al-ad'iyā*. MS British Library, Or. 1406; described in Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1884), pp. 326-327.

Muḥammad Bāqir (16th century). *Tadhkira-yi Muḥammad Bāqir*. MS Tashkent, IVRUz-1 1846; described *SVR*, III, p. 317, No. 2578.

*Riyāż al-awliyā*, (Mu'īn al-Dīn Minbarī?). MS Kolkata, Asiatic Society of Bengal, Curzon Collection, No. 704; described in W. Ivanow, *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection, Asiatic Society of Bengal* (Calcutta, 1926), pp. 467–8, No. 704.

Sa'dī. *Gulistān* (with other texts). MS Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers. 869; described E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, III (Paris: Réunion des Bibliothèques nationales, 1928), pp. 138-139, No. 1400.

Tāshkandī, Muḥammad Ṣāliḥ Khwāja. *Tārīkh-i jadīda-yi Tāshkand*. MS Tashkent, IVRUz-1 7791; described *SVR*, VI, pp. 34-36, No. 4183.

***Archival documents and manuscripts:***

*Moscow*:

Russian State Archives of Ancient Documents (RGADA), Fond 199, portfel' 347, delo 10, *Rodoslovnaia Mir-Khodzy, na tatarskom iazyke*, ff. 1a-9b.

RGADA, Fond 199, portfel' 347, delo 11, *Rodoslovnaia Gassan-Khodzy, syna Mergali-Khodzy, na tatarskom iazyke*, ff. 1b-5b.

*Tobol'sk*:

Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 341, opis' 1, delo 189, *Po donosheniiu Tobol'skoi okrugi Epanchinskikh iurt bukharskogo starshiny Shilova* [*sic!*] *i prochikh magometan o pozvolenii im uchinit' priamo iz iurt perekop reki Irtysha v razliv neudobnogo onom techeniia. 1792.*

Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 329, opis' 13, delo 210, *Delo o proshenii tashkintsa Chimirova o priniatii Rossiiskogo poddanstva.*

Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 329, opis' 5, delo 31, *Delo o spornoi zemle mezhdu bukhartsami, kazakami i iasashnymi tatarami d. Epanchino, 1825 god.*

Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 643, opis' 1, delo 1, *Metricheskie knigi mecheti Epanchinskikh iurt.*

Gosudarstvennyi arkhiv v Tobol'ske, Fond 417, opis' 2, delo. 558, *Iurty Epanchinskie, Vseobshchaia perepis' 1895 goda.*

***Published works:***

Afẓalī, Muḥammad A'ẓam. *Fihrist-i nusakh-i khaṭṭī-yi Ārshīf-i Millī-yi Afghānistān*. 3 vols. Kabul: Kumīta-yi Dawlatī-yi Kultūr, 1363/1985.

Ageeva, E. I., and G. I. Patsevich. "Iz istorii osedlykh poselenii i gorodov iuzhnogo Kazakhstana." *Trudy Instituta istorii, arkheologii, i ètnografii AN KazSSR*, t. 5 (Arkheologiia) (1958), pp. 3-215.

Agha, Saleh Said. "A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution through Application." *Journal of Islamic Studies*, 8 (1997), pp. 1-42.

Akhinzhanov, S. M. *Kypchaki v istorii srednevekovogo Kazakhstana.* Alma-Ata: Nauka, 1989.

Akimushkin, O. F., *et al.*, eds. *Persidskie i tadzhikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)*. 2 vols. Moscow: Nauka, 1964.

Alam, Muzaffar. *The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-48*. Delhi: Oxford University Press, 1986.

Algar, H. "Bāb." *Encyclopaedia Iranica*, III, p. 278.

Amoretti, B. Scarcia. "Ibn 'Inaba." *EI²*, III, pp. 807-808.

Anṣārī, 'Abdullāh. *Ṭabaqāt al-ṣūfīya*. Ed. Muḥammad Sarvar Mawlā'ī. Tehran: Intishārāt-i Tūs, 1362/1983.

Ashïrov, Akmukhammet, ed. *Türkmen khalk dessanlarï*, tom II. Ashgabat: Türkmenistan, 1993.

Ataev, T. *'Keramatlï' yerlere zïyarat ëdilmegining sotsial-psikhologik sebäpleri ve olarï yengip gechmeging yollarï*. Ashgabat: Ïlïm, 1989.

Baipakov, K. M., and L. B. Erzakovich. *Drevnie goroda Kazakhstana*. Alma-Ata: Nauka, 1971.

Balkhī, Abū'l-Ma'ālī Muḥammad b. Ni'mat 'Alavī Faqīh. *Bayān al-adyān*. Ed. Muḥammad Taqī Dānish-pizhūh. Tehran: Bunyād-i Mawqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afshār Yazdī, 1376/1997.

Barthold, V. V. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Tr. V. and T. Minorsky, ed. C. E. Bosworth. 4th ed., London: Luzac, 1977.

Barthold, W. "Eine Zamaḫšarī-Handschrift mit alttürkischen Glossen." *Islamica*, 2 (1926), pp. 1-4 (in Russian translation, *Sochineniia*, VIII [Moscow: Nauka, 1973], pp. 465-468).

Barthold, W., and C. E. Bosworth. "Tashkent." *EI²*, X, pp. 348-349.

Bartol'd, V. V. *Sochineniia*. 9 vols. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi literatury/Nauka, 1963-1977.

Bartol'd, V. *Turkestan v èpokhu mongol'skago nashestviia*, I: *Teksty*. St. Petersburg: Akademiia nauk, 1898.

Bartol'd, V. V. "K istorii orosheniia Turkestana." *Sochineniia*, III (Moscow: Nauka, 1965), pp. 227-230.

Bartol'd, V. V. "K voprosu ob arkheologicheskikh issledovaniiakh v Turkestane." *Sochineniia*, IV (Moscow: Nauka, 1966), pp. 95-109.

Bartol'd, V. V. "O khristianstve v Turkestane v domongol'skii period," *Sochineniia*, II/2 (Moscow: Nauka, 1964), pp. 281-283.

Bartol'd, V. V. "Otchet o poezdke v Sredniuiu Aziiu s nauchnoiu tsel'iu. 1893-1894 gg." *Zapiski Imperatorskoi Akademii nauk*, Otdelenie istorii i filologii, ser. 7, t. 1, no. 4 (St. Petersburg, 1897, 151 pp. + XVII tabl.] = *Sochineniia*, IV [Moscow: Nauka, 1966], pp. 21-91.

Beisembiev, T. K. *Kokandskaia istoriografiia: Issledovanie po istochnikovedeniiu Srednei Azii XVIII-XIX vekov*. Almaty: TOO «Print-S», 2009.

Belich, I. V. "Iz istorii Tatarskoi/ Bukharskoi slobody g. Tobol'ska i ob"ektov ee istoriko-kul'turnogo naslediia." In *Sibirskie tatary. Mezhdu proshlym i budushchim* (Kazan, 2013, forthcoming).

Belich, I. V. "Mavzolei musul'manskikh sviatykh v raione Iskera." *Vestnik arkheologii, antropologii i ètnografii* (Tiumen'), 1 ( 1997), pp. 92-98.

Belich, I. V. "'Vsemirnaia skazka' v fol'klore sibirskikh tatar (opyt istoriko-etnograficheskogo analiza)." In *Ètnografo-arkheologicheskie kompleksy: Problemy kul'tury i sotsiuma* (Omsk: Nauka, 2004), pp. 64-96.

Belich, I. V., and A. K. Bustanov. "Zametki o sufiiskikh traditsiiakh v Zapadnoi Sibiri." In *Mir Islama - Pax Islamica*, 2010, No. 2 (5), pp. 39-58.

Bellingeri, Giampiero. "Lapis, lapidazione e lapide di Seyyid Battal Gazi." *Rivista degli Studi Orientali*, 66 (1992), pp 257-265.

Bernshtam, A. N. "K istoricheskoi topografii Chuiskoi doliny." *Vestnik drevnei istorii*, 1940, No. 2, pp. 191-198.

Bernshtam, A. N., ed. *Trudy Semirechenskoi arkheologicheskoi èkspeditsii: Chuiskaia dolina.* Moscow/Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1950 (*Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR*, No. 14).

Biran, Michal. "Ilak-khanids." *Encyclopaedia Iranica*, XII (2004), pp. 621-628.

Blichfeldt, Jan-Olaf. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1985.

Blochet, E., ed. *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale.* 4 vols. Paris: Réunion des Bibliothèques nationales, 1905-1934 (vol. III, 1928).

Boratav, Pertev N. "Battâl." *İslam Ansiklopedisi*, II, pp. 344-351.

Bosworth, C. E. "Djand." *EI²*, *Supplement*, fasc. 3-4 (1981), pp. 244-246.

Bosworth, C. E. "Ṭarāz." *EI²*, X, pp. 222-223.

Boyle, John Andrew. "The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Möngke." *Central Asiatic Journal*, 9 (1964), pp. 175-189.

Brentjes, B. "Das Grabmal des Muḥammad Boššaro – ein Vorläufer timuridischer Baukunst." In *Ibn Ḫaldun und seine Zeit*, ed. D. Sturm (Halle: Martin-Luther Universität, 1983), pp. 17-23.

Bretschneider, E. *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources.* 2 vols. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910.

Brianov, A. "O sledakh drevniago goroda Kazana v Ferganskoi oblasti." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 4 (1897), Prilozheniia k protokolu No. 4, pp. 142-153.

Budagov, Lazar'. *Sravnitel'nyi slovar' turetsko-tatarskikh narechii.* 2 vols. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1871.

Buhl, F. "Muḥammad b. al-Ḥanafīya." *EI*[1], III, pp. 671-672; *EI*[2], VII, pp. 402-403.

Bustanov, A. K. "Manuskripty sufiiskikh shaikhov: turkestanskaia traditsiia na beregakh Irtysha." In N. A. Tomilov *et al.*, eds., *Ètnografo-arkheologicheskie kompleksy: Problemy kul'tury i sotsiuma* (Omsk), 11 (2009), pp. 207-211.

Bustanov, A. "The Sacred Texts of Siberian Khwāja Families: The Descendants of Sayyid Ata." *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), pp. 70-99.

Bustanov, A. K. "Sufiiskie legendy ob islamizatsii Sibiri." *Tiurkologicheskii sbornik 2009-2010* (Moscow: Vostochnaia literatura, 2011), pp. 33-78.

Bustanov, A. K., ed. "Rukopis' iz derevni Karagai Vagaiskogo raiona Tiumenskoi oblasti. Faksimile." In *Kul't sviatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo*, ed. A. G. Seleznev, I. A. Selezneva, and I. V. Belich (Moscow: Izdatelskii dom Mardzhani, 2009), facsimile ff. 1-15, pp. 193-202.

Bustanov, A. K., and S. N. Korusenko. "Rodoslovnye sibirskikh bukhartsev: Im'iaminovy." *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii* (Novosibirsk), No. 2 (2010), pp. 97-105.

Cahen, Claude. "Points de vue sur la 'Révolution abbâside'." *Revue historique*, 230 (Oct.-Dec. 1963), pp. 295-338; reprinted in Claude Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus: Institut Français de Damas, 1977), pp. 105-160.

Calmard, Jean. "Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan." In *Boukhara-la-Noble* (= *Cahiers d'Asie centrale*, 5-6 [1998]), pp. 201-220.

Calmard, Jean. "Popular Literature under the Safavids." In *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman (Leiden: Brill, 2003), pp. 315-339.

Canard, M. "al-Baṭṭāl." *EI*[2], I, pp. 1102-1103.

Capezzone, Leonardo. "Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'imāmiyya: il caso di Abū Ḫālid al-Kābulī." *Rivista degli Studi Orientali*, 66 (1992), pp. 1-14.

Castagné, J. "Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan." *L'Ethnographie*, 46 (1951), pp. 46-124.

Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: The Clarendon Press, 1972.

Clauson, Gerard, ed. *Sanglax: A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān*. London: Luzac, 1960.

Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Crone, Patricia. "The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma*: Part I, Introduction, edition and translation." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/2 (2010), pp. 157-177.

Crone, Patricia, and Masoud Jafari Jazi. "The Muqanna' narrative in the *Tārīkhnāma*: Part II, Commentary and analysis." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/3 (2010), pp. 381-413.

Crone, Patricia, and Fritz Zimmermann, tr. *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979.

Davidovich, E. A. "The Karakhanids." In *History of Civilizations of Central Asia*, vol. IV, *The Age of Achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century*, Part One, *The historical, social and economic setting* (Paris: UNESCO Publishing, 1998), pp. 119-143.

Davidovich, E. A. "Mukhammad b. Tekesh i poslednie karakhanidy (Numizmaticheskie korrektivy)." In *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny*, vyp. 2 (Moscow: Nauka, 1994), pp. 172-199.

Davidovich, E. A. "Numizmaticheskie materialy dlia khronologii i genealogii sredneaziatskikh karakhanidov." In *Numizmaticheskii sbornik*, ch. 2 (Moscow, 1957; Trudy Gosudarstvennogo Istoricheskogo Muzeia, vyp. 26), pp. 91-119.

Dedes, Yorgos, ed. *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile*, Part 1: Introduction and English Translation. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996;

Sources of Oriental Languages and Literatures, ed. Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, No. 33; Turkish Sources, XXX.

DeWeese, Devin. "Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia." *Der Islam*, 71 (1994), pp. 58-94.

DeWeese, Devin. "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia." *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), pp. 45-83.

DeWeese, Devin. *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.

DeWeese, Devin. "Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manāqib of Khoja 'Alī 'Azīzān Rāmītanī." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke (Leiden: E. J. Brill, 1999), pp. 492-519.

DeWeese, Devin. "Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities (Iran and Central Asia, 12th-15th centuries)." In *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment*, ed. Marie-France Auzépy and Guillaume Saint-Guillain (Paris: Collège de France - CNRS/Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 29, 2008), pp. 293-307.

DeWeese, Devin. "The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters." *International Journal of Middle East Studies*, 31/4 (1999), pp. 507-530.

DeWeese, Devin. "Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines, and Legends of Origin in Histories of Sayrām, 18th-19th Centuries." In *Figures mythiques des mondes musulmans* (*Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [Paris], 8990), ed. Denise Aigle (2000), pp. 245-295.

DeWeese, Devin. "Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions." In *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications/School of Oriental and African Studies, 1992; reprinted as *The Heritage of Sufism*, vol. II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* [Oxford: Oneworld Publications, 1999]), pp. 121-158.

DeWeese, Devin. "The *Tadhkira-i Bughrā-khān* and the "Uvaysī" Sufis of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims*." *Central Asiatic Journal*, 40 (1996), pp. 87-127.

DeWeese, Devin. "Yasavī Šayḫs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries." In *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, ed. Michele Bernardini (= *Oriente Moderno* [Rome], N.S., 15 [76], No. 2 [1996]), pp. 173-188.

DeWeese, Devin. "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan." In *Studies in Altaic Civilization III* (= Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistics Conference (PIAC), Bloomington, 1987), ed. Denis Sinor (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990; Indiana University Uralic and Altaic Series, Vol. 145), pp. 1-19.

Dickens, Mark. "Patriarch Timothy I and the Metropolitan of the Turks." *Journal of the Royal Asiatic Society, Series* 3, 20 (2010), pp. 117-139.

Divaev, A. A. "Iz oblasti kirgizskikh verovanii. Baksy, kak lekar' i koldun (ètnograficheskii ocherk)." *Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i ètnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitete*, 15/3 (1899), pp. 307-344 (and separately, Kazan: Tipografiia Imperatorskago Universiteta, 1899).

*Drevnetiurkskii slovar'*. Ed. V. M. Nadeliaev, D. M. Nasilov, È. R. Tenishev, and A. M. Shcherbak. Leningrad: Nauka, 1969,

Dudoignon, Stéphane A. "Local Lore, the Transmission of Learning, and Communal Identity in Late 20th-Century Tajikistan: The *Khujandnāma* of 'Ārifjān Yahyāzād Khujandī." In *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century: Proceedings of an International Colloquium held in the Carré des Sciences, French Ministry of Research, Paris, November 12-13, 2001*, ed. Stéphane A. Dudoignon (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004; Islamkundliche Untersuchungen, Band 258), pp. 213-241.

Durkin-Meisterernst, Desmond. "Khwarezmian in the Islamic Period." In *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, ed. Étienne de la Vaissière (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2008), pp. 199-213.

Eckmann, János, ed. *Nehcü'l-feradis, I: Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Èlert, A. Kh. *Aktovye istochniki po istorii Rossii i Sibiri XVI-XVIII vekov v fondakh G. F. Millera. Opisi kopiinykh knig*. 2 vols. Novosibirsk: Nauka, 1993, 1995.

Èlert, A. Kh. *Èkspeditsionnye materialy G. F. Millera kak istochnik po istorii Sibiri*. Novosibirsk: Nauka, 1990.

Èlert, A. Kh. *Sibir' XVIII veka v putevykh opisaniiakh G. F. Millera*. Novosibirsk: Nauka, 1996.

Elliot, H. M., tr. *The History of India, as told by its own Historians; The Muhammadan Period*, ed. John Dowson. 8 vols. London: Trübner, 1867-77.

Ess, Josef van. *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977; Beiruter Texte und Studien, Band 14.

Ess, Josef van. "al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya." *EI²*, *Supplement*, fasc. 5-6 (1982), pp. 357-358.

Ess, Josef van. "Das *Kitāb al-irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya." Arabica, 21 (1974), pp. 20-52.

Ethé, H. *Die Fahrten des Sajjid Battâl*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871.

Frye, Richard N. *The Golden Age of Persia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

Gibb, H. A. R. "'Abd al-Raḥmān b. Khālid b. al-Walīd." *EI²*, I, p. 85.

Golden, Peter B. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Golden, Peter B. "The Karakhanids and Early Islam." In *The Cambridge History of Early Inner Asia*, ed. Denis Sinor (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 343-370.

Goriacheva, V. D. and V. N. Nastich. "Èpigraficheskie pamiatniki Safid-Bulana XII-XIV vv." *Èpigrafika Vostoka*, 22 (1984), pp. 61-72.

Goriatcheva, Valentina D. "À propos de deux capitales du kaghanat karakhanide." In *Études Karakhanides* (= *Cahiers d'Asie centrale*, No. 9 [Tashkent/Aix-en-Provence: Édisud, 2001]), pp. 91-114.

Ḥāfiẓ-i Abrū. *Zubdat al-tavārīkh*. Ed. Sayyid Kamāl Ḥāj Sayyid-Javādī. 2 vols. Tehran: Nashr-i Nay/Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1372/1993.

Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich/Munich: Artemis Verlag, 1982), pp. 43-83.

al-Haravī, 'Alī b. Abī Bakr. *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: 'Alī ibn Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-Ishārāt ilā Ma'rifat al-Ziyārāt*. Tr. Josef W. Meri. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2004.

Hazini. *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâc-ı bihâr (Yesevî Menâkıbnamesi)*. Ed. Cihan Okuyucu. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1995.

Hofman, H. F. *Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey*; Section III (Chaghatai), Part I (Authors). 6 vols. in 2. Utrecht: University of Utrecht/Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1969.

*The Holy Qur'ān: Text, Translation and Commentary*. Tr. Abdullah Yusuf Ali. Washington, D.C.: The Islamic Center, 1977 (first published in 1934).

Horst, Heribert. *Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Ḫōrazmšāhs (1038-1231): Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964.

*Ḥudūd al-'Ālam, 'The Regions of the World,' A Persian Geography 372 A.H.—982 A.D.* Tr. V. Minorsky. 2nd ed., London: Luzac & Co., 1970.

Hujvīrī, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uthmān. *Kashf al-maḥjūb*. Ed. Maḥmūd 'Ābidī. Tehran: Surūsh, 1387/2008.

Hujvīrī, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uthmān. *The Kashf al-Mahjúb: The Oldest Persian Treatise on Sufiism by 'Alí b. 'Uthmán al-Jullábí al-Hujwírí*. Tr. Reynold A. Nicholson. New ed., London: Luzac and Company, 1936; repr. 1976.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Revised ed., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Hüsing, Georg. *Beiträge zur Rostahmsage (Sajjid Baṭṭāl)*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913; Mythologische Bibliothek, V. Band, Heft 3.

Il'kin, B. "Poezdka, sovershennaia s tsel'iu sobrat' svedeniia ob Udzhikente (Ul'dzhi-kent), o kotorom govorit g. V. V. Bartol'd v svoei knige: "Turkestan v èpokhu mongol'skago nashestviia" (chast' 2-ia 1900 goda, na str. 170-171)." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 5 (1900), pp. 152-156.

*Islamizatsiia i sakral'nye rodoslovnye v Tsentral'noi Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoi i genealogicheskoi traditsiiakh*, Tom 2: *Genealogicheskie gramoty i sakral'nye semeistva XIX-XXI vekov: nasab-nama i gruppy khodzhei, sviazannykh s sakral'nym skazaniem ob Iskhak Babe / Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*, Vol. 2: *Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-namas and Khoja Groups linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th-21st Cen-*

*turies*. Ed. Ashirbek Muminov, Anke von Kügelgen, Devin DeWeese, and Michael Kemper. Almaty: Daik-Press, 2008.

Jacob, Georg. "Seyyid Gazi." *Zeitschrift für Assyriologie*, 26 (1912), pp. 240-248.

Jorä oghli, Muhämmäd Ämin-Alimjan, and Nuriddin Muhiddin oghli, eds. *Zufunun qissäsi*. Tashkent: Äbdullä Qadiriy Namidägi Khälq Merasi Näshriyati, 1993.

Joräev, Mämätqul, ed. *Ipäk yoli äfsanäläri (jay namläri bilän baghliq äfsanälär)*. Tashkent: Fan, 1993.

Juvaini, 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik. *The History of the World-Conqueror*. Tr. John Andrew Boyle. 2 vols. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958; repr. Seattle: University of Washington Press, 1997.

Jūzjānī, Minhāj al-Dīn. *Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... by Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān*. Tr. H. G. Raverty. 2 vols. Calcutta, 1881; repr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1970.

Kabdulvakhitov, K. *Po sledam tiumenskikh sheikhov. Istoricheskoe rassledovanie*. Tiumen': Pechatnik, 2005.

Kallaur, V. "Drevnie goroda, kreposti i kurgany po reke Syr-Dar'e, v vostochnoi chasti Perovskago uezda." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 6 (1901), pp. 69-81.

Kallaur, V. A. "Drevniia mestnosti Auliiaatinskago uezda na starom karavannom pute iz Taraza (Talasa) v Vostochnyi Turkestan." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 2 (1897), Prilozheniia k protokolu ot 5 maia 1897 g., pp. 1-9.

Kallaur, V. A., ed. [Genealogy of "Qarākhān" prepared by the qāżī Mullā 'Abdullāh Yūnusov]. *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 2 (1897), Prilozheniia k protokolu ot 29 avgusta 1897 g., pp. 13-16.

Kallaur, V. A., ed. "Rodoslovnaia Karakhana, patrona gor. Auliiaata." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 4 (1899), pp. 87-91.

al-Kāshġarī, Maḥmūd. *Dīvān Luġāt at-Turk*. Tr. Z.-A. M. Auèzova. Almaty: Daik-Press, 2005.

al-Kāšγarī, Maḥmūd. *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk)*. Ed. and tr. Robert Dankoff, in collaboration with James Kelly. Cambridge: Harvard University Printing Office, 1982-1985; Sources of Oriental Languages and Literatures, 7; Turkish Sources, VII.

Kastan'e, I. "Arkheologicheskiia razvedki v Bukharskikh vladeniiakh." *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 21 (1915-16), pp. 26-42.

Kastan'e, I. A. "Drevnosti Kirgizskoi stepi i Orenburgkskago kraia." *Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivnoi Komissii*, vyp. 22 (1910).

Kastan'e, I. A. *Nadgrobnyia sooruzheniia kirgizskikh stepei* / Joseph Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes* [parallel Russian and French texts]. *Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivnoi Komissii*, vyp. 26 (1911).

Khan, Geoffrey. *Arabic Documents from Early Islamic Khurasan*. London: The Nour Foundation/Azimuth Editions, 2007.

Khayïdov, A., and M. Tuvakbaeva. "'Keramatlï' yerler khakïnda." *Ateistik terbiening problemalarï* (Ashgabat: Ïlïm, 1981), pp. 29-89.

*Khorasan qozhalar shezhïresï: Äbdï Zhalil Bab ŭrpaqtarïnïng shezhïresï.* Turkistan: Mŭra, 1994.

Kleinmichel, Sigrid. *"Ḫalpa* in Choresm (Ḫʷārazm) und *ātin āyi* im Ferghanatal: Zur Geschichte des Lesens in Usbekistan im 20. Jahrhundert." *Anor*, No. 4 (Berlin: Das Arabische Buch, 2000).

Kleinmichel, Sigrid. "Mittelasiatische *qiṣṣa* als Problem turkologischer Forschung." In *Turkologie heute — Tradition und Perspektive: Materialen der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.-7. Oktober 1994*, ed. Nurettin Demir and Erika Taube (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), pp. 151-170.

Kochnev, B. D. "Karakhanidskii chekan Paraba (Otrara)." In *Srednevekovaia gorodskaia kul'tura Kazakhstana i Srednei Azii* (Alma-Ata: Nauka, 1983), pp. 109-120.

Köksal, Hasan. *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984.

Köprülü, M. Fuad. "Ahmed Yesevî." *İslam Ansiklopedisi*, I [1950], pp. 210-215.

Kotchnev, Boris D. "La chronologie et la généalogie des Karakhanides du point de vue de la numismatique." *Études Karakhanides* (= *Cahiers d'Asie centrale*, No. 9 [Tashkent/Aix-en-Provence: Édisud, 2001]), pp. 49-75.

Kotchnev, Boris D. "Peculiarities in the Circulation of Late Qarakhanid Coins (Second Half of the 12th - Early 13th Centuries A.D.)." In *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*, ed. Rika Gyselen and Maria Szuppe (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 1999; *Studia Iranica*, Cahier 21), pp. 169-178.

*Kratkii katalog sufiiskikh proizvedenii XVIII-XX vv. iz sobraniia Instituta Vostokovedeniia Akademiia Nauk Respubliki Uzbekistan im. alBiruni.* Ed. B. Babadzhanov, A. Kremer, and Iu. Paul'. Berlin: Das Arabische Buch, 2000.

Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of 'Abbāsid Apologetics*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1986; American Oriental Series, vol. 66.

Lassner Jacob. *The Shaping of 'Abbāsid Rule*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Lewis, B. "'Alids." *EI*2, I, pp. 400-403.

Lurje, Pavel. "Khamir and Other Arabic Words in Sogdian Texts." In *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle, ed. Étienne de la Vaissière (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2008), pp. 29-57.*

Lykoshin, N. S., tr. *Divana-i-Mashrab: Zhizne-opisanie populiarneishago predstavitelia mistitsizma v Turkestanskom krae*. Samarkand: Samarkandskii Oblastnyi Statisticheskii Komitet, 1910.

Madelung, W. "The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya." In *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15. bis 22. August 1974)*, ed. Albert Dietrich (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976; *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 98), pp. 295-319.

Madelung, W. "Kaysānīyya." *EI*2, IV, pp. 836-838.

Madelung, W. "Shī'a." *EI*2, IX, pp. 420-424.

Madelung, Wilferd. "The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism." *Der Islam*, 59 (1982), pp. 32-39.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, New York: SUNY Press/Bibliotheca Persica, 1988.

Mahmood, Tahir. "The Dargah of Sayyid Salar Mas'ud Ghazi in Bahraich: Legend, Tradition and Reality." In *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, ed. Christian W. Troll (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 24-43.

Malik, Zahir Uddin. *The Reign of Muhammad Shah, 1719-1748*. New York: Asia Publishing House, 1977.

Mandel'shtam, A. M., and A. Z. Rozenfel'd. "Kalai-Imlok i KalaiDzhamkhur v Karategine i sviazannye s nimi legendy." In *Trudy Instituta istorii, arkheologii i ètnografii AN TadzhSSR*, t. 120 (Stalinabad: Izdvo AN TadzhSSR, 1960; = *Pamiati Mikhaila Stepanovicha Andreeva: Sbornik statei po istorii i filologii narodov Srednei Azii*), pp. 97-105.

*Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV-XVIII vekov (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurkskikh sochinenii)*. Ed. S. K. Ibragimov, N. N. Mingulov, K. A. Pishchulina, and V. P. Iudin. Alma-Ata: Nauka, 1969.

Mayer, Tobias, ed. *Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen: Nord- und Ostzentralasien, XV b Mittelasien II.* Tübingen/Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 1998.

*The Meaning of the Glorious Koran.* Tr. Mohammed Marmaduke Pickthall. New York: New American Library, 1953.

Miklukho-Maklai, N. D., ed. *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta narodov Azii*, vyp. 2: *Biograficheskie sochineniia*. Moscow: Izd-vo Vostochnoi literatury, 1961.

Miklukho-Maklai, N. D. ed. *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia*, vyp. 3: *Istoricheskie sochineniia*. Moscow: Nauka, 1975.

Mikul'skii, D. "Dve versii biografii al-Khadzhzhadzha b. Iusufa (v *Murudzh az-zakhab* al-Mas'udi i *Kitab al-ikd al-farid* Ibn Abd Rabbikhi)." In *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny*, vyp. 5 (Moscow: Institut vostokovedeniia RAN, 1997).

Mirkhasilov, S. "K izucheniiu reliktov doislamskikh verovanii u uzbekov v dorevoliutsionnom proshlom." In *Ètnograficheskoe izuchenie byta i kul'tury uzbekov* (Tashkent: Fan, 1972), pp. 20-32.

Mirzoev, A. M., and A. E. Bertel's, eds. *Katalog vostochnykh rukopisei Akademii nauk Tadzhikskoi SSR*, tom V. Dushanbe: Donish, 1974.

Molchanova, O. T. "Zheltye tsveta v altaiskoi onomastike." In *Turcologica 1986: K vos'midesiatiletiiu A. N. Kononova* (Leningrad: Nauka, 1986), pp. 192-201.

Mominov, Ä. Q., and Z. Z. Jändärbekov. "Yässäviyä tä''limati vujudgä kelgän muhit haqidä yängi muhim mänbä." *Shärqshunaslik*, 5 (1994), pp. 82-88.

Mominov, Äshurbek. "Yässäviyä: ildiz vä mänbälär." *Fän vä turmush*, 1993, No. 9-10, pp. 18-19, 21.

Morimoto, Kazuo. "The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to *Sayyid* Status." *Iranian Studies*, 43/4 (2010), pp. 447-469.

Morimoto, Kazuo. "The Formation and Development of the Science of Talibid Genealogies in the 10th & 11th Century Middle East." *Oriente Moderno*, n.s., 18/2 (= "The Role of the *Sādāt/Ašrāf* in Muslim History and Civilization: Proceedings of the International Colloquium [Roma, 2-4/3/1998], ed. Biancamaria Scarcia Amoretti and Laura Bottini), pp. 541-570.

Morimoto, Kazuo. "The Notebook of a *Sayyid/Sharīf* Genealogist: Ms. British Library Or. 1406." In *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, vol. III, ed. Daniela Bredi, Leonardo Capezzone, Wasim Dahmash, and Lucia Rostagno (Rome: Edizioni Q/Sapienza-Università di Roma, Dipartimento di studi orientali, 2008), pp. 823-836.

Morimoto, Kazuo. "A Preliminary Study on the Diffusion of the *Niqāba al-Ṭālibīyīn*: Towards an Understanding of the Early Dispersal of Sayyids." In *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies*, ed. Hidemitsu Kuroki (London/New York/Bahrain: Kegan Paul, 2003; Islamic Area Studies, 4), pp. 3-42.

Morimoto, Kazuo. "Saiido, Keifugakusha, Nakību: Jusseiki Kōhan kara Jūgoseiki Zenhan niokeru Saiido/Sharīfu Keifubunken no Kenkyū" ("Sayyids, Genealogists, Naqībs: A Study of the Genealogical Literature on Sayyid/Sharīfs from the Late 10th-Early 15th Centuries"). Unpublished doctoral dissertation, University of Tokyo, 2004.

Moscati, S. "Il Testamento di Abū Hāshim." *Rivista degli Studi Orientali*, 27 (1952), pp. 28-46.

"Mu'īn al-fuqarā." *Tārīkh-i Mullāzāda, dar dhikr-i mazārāt-i Bukhārā*. Ed. Aḥmad Gulchīn-i Ma'ānī. Tehran: Kitābkhāna-yi Ibn Sīnā, 1339/1960.

Muminov, A. K. "'Abd ar-Rakhim-bab." In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, vyp. 3 (Moscow: Vostochnaia literatura, 2001), p. 5; reprinted in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, ed. S. M. Prozorov, vol. I (Moscow: Vostochnaia literatura, 2006), p. 15.

Muminov, A. K. "Die Erzählung eines Qožas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen." In *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, vol. 3, *Arabic, Persian and Turkic Man-*

*uscripts (15th-19th Centuries)*, ed. Anke von Kügelgen, Aširbek Muminov, and Michael Kemper (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000; Islamkundliche Untersuchungen, Band 233), pp. 385-428.

Muminov, A. K. "Iskhidzh-bab." In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, vyp. 3 (Moscow: Vostochnaia literatura, 2001), pp. 4546; reprinted in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, ed. S. M. Prozorov, vol. I (Moscow: Vostochnaia literatura, 2006), p. 164.

Muminov, A. K. "Kokandskaia versiia islamizatsii Turkestana." In *Podvizhniki islama: Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* (Moscow: Vostochnaia literatura, 2003), pp. 117-153.

Muminov, A. K. "Novye napravleniia v izuchenii istorii bratstva iasaviia." *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*, 1993, No. 11-12, pp. 34-38.

Muminov, A. K. "O proiskhozhdenii bratstva iasaviia." In *Islam i problemy mezhtsivilizatsionnykh vzaimodeistvii* (Moscow: Obshchestvo "Nur," 1994), pp. 219-231.

Muminov, A. K., with A. Sh. Nurmanova and S. Sattarov. *Rodoslovnoe drevo Mukhtara Auèzova*. Almaty: Zhibek zholï, 2011.

Muminov, A. K., ed. and tr. *Istoriia Kazakhstana v arabskikh istochnikakh*, III: *Izvlecheniia iz sochinenii XII-XVI vekov*. Almaty: Daik-Press, 2006.

Muminov, Äshïrbek. "Yäsauiya bastaularï." In *Yäsaui Taghïlïmï*, ed. Mekemtas Mïrzakhmetŭlï (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 22-30.

Muminov, Aširbek K. "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sïrdar'ya Valley: Continuity and Transformation." In *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, ed. Michael Kemper, Anke von Kügelgen, and Dmitriy Yermakov (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 200), pp. 355-367.

Muminov, Aširbek K. "Die Qožas [sic]: Arabische Genealogien in Kasachstan." In *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, ed. Anke von Kügelgen, Michael Kemper, and Allen J. Frank (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998; Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 216), pp. 193-209.

Munzavī, Aḥmad, ed. *Fihrist-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Ganjbakhsh*. 5 vols. Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān va Pākistān, 1979-2005 (vol. 4, 1982).

Munzavī, Aḥmad, ed. *Fihrist-i mushtarak-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi fārsī-yi Pākistān*, vol. 11. Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Īrān va Pākistān, 1410/1990.

Murzaev, È. M. *Slovar' narodnykh geograficheskikh terminov*. Moscow: Mysl', 1984.

Mustafina, R. M. *Predstavleniia, kul'ty, obriady u kazakhov (v kontekste bytovogo islama v Iuzhnom Kazakhstane v kontse XIX-XX vv.)*. Alma-Ata: Qazaq universiteti, 1992.

Musta'idd Khān, Muḥammad Sāqī. *Maāsir-i-'Ālamgiri, A History of the Emperor Aurangzib-'Ālamgir (Reign 1658-1707 AD)*. Tr. Jadunath Sarkar. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1947.

Musta'idd Khān, Muḥammad Sāqī. *Ma'āthir-i 'Ālamgīrī*. Ed. Maulawí Ágha Ahmad 'Alí. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1870-71.

al-Nadīm. *The Fihrist of al-Nadīm*. Tr. Bayard Dodge. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1970.

Naṭanzī, Mu'īn al-Dīn. *Muntakhab al-tavārīkh-i Mu'īnī*. Ed. Jean Aubin. Tehran: Kitābfurūshī-yi Khayyām, 1336/1957.

Nevâyî, Alî Şîr. *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*. Ed. Kemal Eraslan. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979; 2nd ed., Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996.

Pankov, V. V. [Communication regarding the tombs of "Aisha-bibi" and "Qara-khan"]. *Protokoly zasedanii i soobshcheniia chlenov Turkestanskogo kruzhka liubitelei arkheologii* (Tashkent), 2 (1897), pp. 5-9 (section 6, 5 May 1897).

Pelliot, Paul. *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, suivies de Quelques noms turcs d'hommes et de peoples finissant en "ar"*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1949.

Pritsak, Omeljan. "Die Karachaniden." *Der Islam*, 31 (1953-54), pp. 17-68.

Pritsak, Omeljan. "Karachanidische Streitfragen, 1-4." *Oriens*, 3 (1950), pp. 209-228.

Pritsak, Omeljan. "Von den Karluk zu den Karachaniden." *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 101 (1951), pp. 270-300.

Prozorov, S. M. "Filiatsiia shiitskikh sekt po 'Firak ash-shi'a' al-Khasana b. Musy an-Naubakhti (konets IX–nachalo X v. n. è.)." In *Blizhnii i Srednii Vostok (Istoriia, kul'tura, istochnikovedenie): Sbornik statei v chest' 70-letiia professora I. P. Petrushevskogo* (Moscow: Nauka, GRVL, 1968), pp. 102-118.

Prozorov, S. M. "al-Kaffal." In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, vyp. 1 (Moscow: Vostochnaia literatura, 1998), pp. 45-47; reprinted in *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Èntsiklopedicheskii slovar'*, ed. S. M. Prozorov, vol. I (Moscow: Vostochnaia literatura, 2006), pp. 189-191.

al-Qāḍī, Wadād. *al-Kaysānīya fi'l-tārīkh wa'l-adab*. Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1974.

*Qandīya*. Ed. Īraj Afshār. Tehran: Kitābkhāna-yi Ṭahūrī, 1334/1955.

Qongïratbaev, Tïnïsbek. *Ertedegĭ eskertkĭshter: Sïr boyïnïng ezhelgĭ tarikhï men mädenietĭ (Zertteu)*. Almaty: Öner, 1996.

Qŭrbanqozhaev, S. "Qozha Akhmet Yäsaui turalï angïz-änggĭmeler." In *Yäsaui taghïlïmï*, ed. Mekemtas Mïrzakhmetŭlï (Turkistan: "Mŭra" baspagerlĭk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türĭk Universiteti, 1996), pp. 132-141.

Radlov, V. V. *Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme / Obraztsy narodnoi literatury severnykh tiurkskikh plemen*, ch. VII: *Die Mundarten der Krym / Narechiia krymskago poluostrova*. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1896.

Rásonyi, László, and Imre Baski. *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names*. 2 vols. Bloomington: Indiana University/Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies, 2007.

Remezov, Semen, and sons. *Sluzhebnaia chertezhnaia kniga. Tekst rukopisi Rossiiskoi Natsional'noi Biblioteki (SPb): Kommentarii*. Tobol'sk: Fond "Vozrozhdenie Tobol'ska," 2006.

Remezov, S. U. *Khorograficheskaia chertezhnaia kniga Sibiri S. U. Remezova: Faksimile*. Tobol'sk: Fond "Vozrozhdenie Tobol'ska", 2011.

Richard, Francis. "Manuscrits persans de la Bibliothèque nationale de France rapportant à l'Asie centrale musulmane." In *Patrimoine manuscrit et vie intellectuale de l'Asie centrale islamique*, ed. Ashirbek Muminov, Francis Richard, and Maria Szuppe (= *Cahiers d'Asie centrale*, No. 7 [Tashkent/Aix-en-Provence, 1999]), pp. 57-63.

Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1884.

Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses Modernes, 1938.

"Sadr ad-Din Shaykh Risalasï." Tr. N. N. Erfaq and M. Ya'kub [*sic*]. In *Yäsaui taghïlïmï*, ed. Mekemtas Mïrzakhmetŭlï (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 117121.

"Ṣafī," Fakhr al-Dīn 'Alī b. Ḥusayn. *Rashaḥāt-i 'ayn al-ḥayāt*. Ed. 'Alī Aṣghar Mu'īnīyān. 2 vols. Tehran: Majmū'a-yi Mutūn-i Qadīm va Aḥvāl-i Dānishmandān va 'Ārifān, 2536/1356/1977.

Safi ad-Din Orïn Qoylaqï [*sic*]. *"Nasab-nama"*. Ed. Äshirbek Qŭrbanŭlï Muminov and Zikiriyä Zamankhanŭlï Zhandarbekov. Turkistan: "Mŭra," 1992.

Safronov, V. Iu. "Spasskii, Grigorii Ivanovich." In *Tobol'skii biograficheskii slovar'* (Ekaterinburg: Ural'skii rabochii, 2004), pp. 455-456.

Sakaoğlu, Saim. "Battal-nâme." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1992* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1995), pp. 67-74.

Samarqandī, 'Abd al-Razzāq. *Maṭla'-i sa'dayn va majma'-i baḥrayn*. Ed. 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī. 2 vols. Tehran: Pazhūhashgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭāla'āt-i Farhangī, 1383/2004.

Samarqandī, Abū Ṭāhir Khwāja. *Samarīya*. Ed. Īraj Afshār. Tehran: Intishārāt-i Farhang-i Īrān-zamīn, 1343/1964.

Ṣamsámud-Dowla Shah Naváz Khan. *The Maásir-ul-umara by Nawáb Ṣamsámud-Dowla Shah Naváz Khan*. Ed. Maulaví Abd-ur-Rahím. 3 vols. Calcutta: Asiatic Society, 1888-1891.

Ṣamṣām-ud-Daula Shāh Nawāz Khān. *The Maāthir-ul-umarā, being Biographies of the Muḥammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India from 1500 to about 1780 A.D., by Nawwāb Ṣamṣām-ud-Daula Shāh Nawāz Khān and his son 'Abdul Ḥayy*. Tr. H. Beveridge; rev. Baini Prashad; 2nd ed. 2 vols. in 3. Repr. Patna: Janaki Prakashan, 1979.

Sattarŭlï, Seyt-Omar. *Abd ul-Zhalil Bab (Khorasan ata): Tarikhi-qŭzhattï taniïmdïq kïtap*. Almaty: RIITs-Aziia, 2007.

Schwerin, Kerrin Gräfin. "Heiligenverehrung im indischen Islam: Die Legende des Märtyrers Sālār Mas'ūd Ġāzī." *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 126 (1976), pp. 319-335.

Semenov, A. A., and Iu. S. Mal'tsev. "Rukopis' 'Dobrodeteli sheikha Maslakhat uddina Khodzhendi' i ee znachenie dlia istorii i arkheologii Tadzhikistana." *Izvestiia Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR*, Seriia: Vostokovedenie, istoriia, filologiia, 1987, No. 1 (5), pp. 60-65.

Shahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa'l-Niḥal by Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 1153)*. Tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn. London: Kegan Paul International, 1984.

Sharon, M. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State: Incubation of a Revolt*. Jerusalem: Magnes Press/ Leiden: E. J. Brill, 1983.

Shcherbina-Kramarenko, N. "Po musul'manskim sviatyniam Srednei Azii (Putevye zametki i vpechatleniia)." *Spravochnaia knizhka Samarkandskoi oblasti*, 4 (1896), *Otdel* IV, pp. 45-61.

Sheviakov, A. I. "Kul'tovyi fol'klor na Shelkovom puti." In *Na srednеaziatskikh trassakh Velikogo shelkovogo puti: Ocherki istorii i kul'tury* (Tashkent: Fän, 1990), pp. 126-147.

Spasskii, Gr. "Sobranie istoricheskikh, statisticheskikh i drugikh svedenii o Sibiri i stranakh, sopredel'nykh onoi. 1. Kartina Sibiri." In *Sibirskii vestnik*, (St. Petersburg, 1818).

Stori, Ch. A. *Persidskaia literatura: Bio-bibliograficheskii slovar'*. Ed. and tr. Iu. È. Bregel'. 3 vols. Moscow: Nauka, Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1972.

Sukhareva, O. A. *Kvartal'naia obshchina pozdnefeodal'nogo goroda Bukhary (v sviazi s istoriei kvartalov)*. Moscow: Nauka, 1976.

Sultangalieva, A. K. *Islam v Kazakhstane: Istoriia, ètnichnost' i obshchestvo*. Almaty: Kazakhstanskii institut strategicheskikh issledovanii pri Prezidente Respubliki Kazakhstan, 1998.

Sultanov, T. I. "Authors and Authorship in Persian and Turkic Historical Writings." *Manuscripta Orientalia*, 5/1 (March 1999), pp. 23-26.

Sultanov, T. I. "The Structure of Islamic History Book (The Method of Analysis)." *Manuscripta Orientalia*, 1/3 (December 1995), pp. 16-21.

*Svod pamiatnikov istorii i kul'tury Kazakhstana: Iuzhno-Kazakhstanskaia oblast'*. Ed. M. Kh. Asylbekov, K. A. Akishev, *et al.* Almaty: Glavnaia Redaktsiia 'Qazaq Ëntsiklopediyäsï,' 1994.

Szombathy, Zoltán. "Genealogy in Medieval Muslim Societies." *Studia Islamica*, 95 (2002), pp. 5-35.

al-Ṭabarī. *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, XVIII, *Between the Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*. Tr. Michael G. Morony. Albany: State University of New York Press/Bibliotheca Persica, 1987.

Tagirdzhanov, A. T. *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Vostochnogo otdela Biblioteki LGU.* Tom I, Istoriia, biografii, geografiia. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1962.

*Tashkent: Èntsiklopediyä.* Tashkent: Qamuslär Bash Tähririyäti, 1992.

Togan, A. Zeki Velidî. *Umumî Türk Tarihine Giriş.* 3rd ed. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981 (first published in 1946).

Togan, Zaki Validi. *Vospominaniia: Bor'ba musul'man Turkestana i drugikh vostochnykh tiurok za natsional'noe sushchestvovanie i kul'turu.* Tr. V. B. Feonova. Moscow, 1997.

Togan, Zeki Velidi. *Hâtıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri.* Istanbul: Hikmet Gazetecilik/Tan Matbaası, 1969.

Togan, Zeki Velidi. *Oğuz destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili.* 2nd ed. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1982.

Tor, D. G. "The Islamization of Central Asia in the Sāmānid Era and the Reshaping of the Muslim World." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72 (2009), pp. 279-299.

Tosun, Necdet. "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı." *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (Ocak-Hazıran, 1998), pp. 73-81.

Tosun, Necdet. *Türkistan Dervişlerinden Yadigâr: Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufî Eserler.* Istanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Tosun, Necdet. "Yesevîliğin İlk Dönemine âid bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb." *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (Temmuz-Aralık 1997), pp. 41-85.

Trepavlov, V. V. "Islam i dukhovenstvo v nogaiskoi orde XV-XVII vv." *Ètnograficheskoe obozrenie*, 2002, No. 4, pp. 100-111.

Tulibaeva, Zh. M., tr. "Traktat o Sairame." In *Materialy po istorii Kazakhstana i Tsentral'noi Azii*, vyp. 1 (Astana: Izdatel'stvo GU Natsional'nogo tsentra arkheografii i istochnikovedeniia, 2009), pp. 8-24.

Tŭrantegĭ, Dulat, and Zharĭlqasĭn Boranbay. *Baba Tüktĭ Shashtĭ Äzĭz.* Shymkent: "Zhĭbek zholĭ" baspa firmasĭ, 1996.

Validov, A. "O sobraniiakh rukopisei v Bukharskom khanstve (Otchet o komandirovke)." *Zapiski vostochnogo otdeleniia Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obshchestva*, 23 (1916), pp. 245-262.

Vitsen, N. *Severnaia i Vostochnaia Tatariia, vkliuchaiushchaia oblasti, raspolozhennye v severnoi i vostochnoi chastiakh Evropy i Azii.* Tr. V. G. Trisman. 2 vols. Amsterdam: Pegasus, 2010.

Voronina, V. L., and K. S. Kriukov. "Mavzolei Mukhammeda Boshsharo." In *Drevnost' i srednevekov'e narodov Srednei Azii (Istoriia i kul'tura)* (Moscow: Nauka, 1978), pp. 58-68.

Walker, Paul E. "An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-Two Erring Sects." In *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 161-177.

Wellhausen, Julius. *The Religio-Political Factions in Early Islam*. Tr. R. C. Ostle and S. M. Walzer. Amsterdam/Oxford: North-Holland Publishing Company/New York: American Elsevier, 1975.

Wensinck, A. J., D. Gimaret, and A. Schimmel. "Shafā'a." *EI²*, IX, pp. 177-179.

Yazdī, Sharaf al-Dīn 'Alī. *Ẓafar-nāma*. Ed. Sa'īd Mīr Muḥammad Ṣādiq and 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī. 2 vols. Tehran: Kitābkhāna, Mūza va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 1387/2008.

Yule, Henry. *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices on China*, New ed., revised . . . by Henri Cordier. 3 vols. London: Hakluyt Society, 1913-1916.

Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Tr. Robert Dankoff. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Zänkiev, Ia. "Shäekhlär näselennän." *Iangarïsh*, No. 6 (January 1992), p. 3.

Zankiev, Ia. K. *Zori Irtysha. Roman. Kniga pervaia*. Tiumen': Soft dizain, 1996.

Zetterstéen, K. V. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala*. 2 vols. Uppsala: Almqvist oeh Wiksell, 1930-35.

Zhämekŭlï, Makhanbet. *Bayïrghï Babata*. Almaty: An Arïs – Alatau, 2008.

Zhandarbek, Zïkïriyä. "'Nasab-nama' nŭsqalarïnïng zhazïlghan uaqïtï men zherï, redaktsiyälarï." In *Yäsaui Taghïlïmï*, ed. Mekemtas Mïrzakhmetŭlï (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/ Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 60-75.

Zhandarbek, Zïkïriyä. "Ongtüstïk Qazaqstandaghï VIII-XII ghasïrlardaghï islam tarikhï zhaylï bïr zhazba derek." In *Yäsaui Taghïlïmï*, ed. Mekemtas Mïrzakhmetŭlï (Turkistan: "Mŭra" baspagerlïk shaghïn käsïpornï/Qozha Akhmet Yäsaui atïndaghï Khalïqaralïq Qazaq-Türïk Universiteti, 1996), pp. 39-44.

Zhukovskii, V. A. *Drevnosti Zakaspiiskago kraia. Razvaliny starago Merva*. St. Petersburg: Tipografiia glavnogo upravleniia udielov, 1894; Materialy po arkheologii Rossii, No. 16.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН


ʻАбд ал-ʻАзӣз, 159, 164, 256, 263, 413, 488
ʻАбд ал-Аʻлā Шайḫ, 490
ʻАбд ал-Ғаффāр, 210, 212, 216, 218, 411
ʻАбд ал-Джаббāр, 46, 125, 127, 144, 206, 210, 212, 216, 218, 252, 411, 413, 430, 486
ʻАбд ал-Джаббāр Ḫᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 495
ʻАбд ал-Джалӣл, 46, 125, 127, 144-146, 148, 151, 160, 161, 165, 195, 196, 206, 207, 218, 220, 222, 223, 226, 228, 230, 233, 252, 257-261, 267-269, 365, 366, 369, 400, 411, 414, 430, 431, 433, 445, 446, 452, 486, 489
ʻАбд Қаландар, Саййид, 474
ʻАбд ал-Қаххāр, 125, 127, 144, 206, 218, 252, 365, 400, 411, 430, 446, 486
ʻАбд ал-Малик (сын Ҫадра Ḫᵛāджа), 45, 126, 136, 413, 451, 481
ʻАбд ал-Малик Ḫᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 135
ʻАбд ал-Малик Шайḫ-зāда (сын Исмāʻӣла Ата), 132
ʻАбд ал-Маннāн, 144, 204, 205, 215, 254 (Абду Маннан Хан), 366, 369, 411, 430, 446, 486
ʻАбд ал-Маннāн Ḫᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 494
ʻАбд ал-Муʼмин Ḫᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 494
ʻАбд ар-Раḥӣм, 54, 144-148, 150, 151, 206-208, 211, 212, 216-218, 220, 225, 226, 228, 231, 234, 235, 237, 238, 240-244, 247, 252-255, 261, 262, 268, 269, 352, 354, 355, 366, 369, 411, 412, 414, 428, 430-432, 446- 449, 452, 486, 487
ʻАбд ар-Раḥмāн, 125, 127, 144-146, 206-208, 210, 216, 218, 219, 222, 355, 365, 366, 369, 400, 411, 413, 430, 446, 447, 486, 495
ʻАбд ар-Раḥмāн ибн Абӣ Бакр, 412, 415
ʻАбд ар-Раḥмāн ибн Ḫāлид ибн Валӣд, 146, 221, 222, 354, 356, 412, 415
ʻАбд ар-Раḥмāн Ḫᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 494
ʻАбд ар-Раḥмāн Шайḫ-зāда (сын Исмāʻӣла Ата), 131
ʻАбд ас-Саттāр, 365
ʻАбд ал-Фаттāḫ, 46, 125, 127, 144, 206, 210, 212, 213, 215, 216, 218, 252, 254 (Абду Паттах Хан), 362, 363, 365, 366, 369, 400, 410, 411, 413, 498
ʻАбд ал-Фаттāḫ Ḫᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 495

‘Абд ал-Ҳалиқ (Ҳан, в линии Аулийа-йи Қарāҳан), 211, 250, 252, 412, 413, 488
‘Абд ал-Ҳалīқ, Ҳ$^{в}$āджа (потомок Исмā‘īла Ата), 134
Абдāл ‘Алī, 126, 451, 480, 494
Абдāл Ҳāн, 252
‘Абдаллāх ибн ‘Алī ибн Муҳаммад (или ‘Абдаллāх ибн Муҳаммад) ибн Катīла ал-Ҳусайнī, 208
‘Абдӯл-Джалīл Ҳ$^{в}$āджа (потомок Исмā‘īла Ата), 495
‘Абдуллаев, Шукӯр, 36
‘Абдуллāх, Саййид, 474
‘Абдуллāх Сабз-пӯш, 444
‘Абдуллāх Шайҳ-зāда (сын Исмā‘īла Ата), 131
‘Абдӯл-Қаххāр Ҳ$^{в}$āджа (потомок Исмā‘īла Ата), 127
‘Абдӯҫамад [*sic*] Ҳ$^{в}$āджа (потомок Исмā‘īла Ата), 494
‘Āбид, Саййид, 474
Абрāр Ҳ$^{в}$āджа, Муллā, 38
Абӯ Бакр, халиф, 146, 222, 224, 227, 355, 356, 361, 363, 367, 368, 412, 415, 447
Абӯ Муслим, 201
Абӯ Ҳанīфа, 357
Абӯ Хāшим, 198, 200, 213
Абӯ-л-Ма‘ālī Муҳаммад ‘Ивад-аллāх, 37
Абӯ-л-Ҳайр Ҳāн, 253
‘Аввас (!) Бāқī ибн Ҳ$^{в}$āджа Муҳаммад, 482
Āдам, *пророк*, 137, 140, 143, 193
Āдīна Ҫӯфī, 371
Адил-хан, из клана ходжей, 260
Āйина Бибича (дочь Исмā‘īла Ата), 131
Āйина Ҫӯфī, 128, 371
Āйина Ҳ$^{в}$āджа Шайҳ-зāда (сын Исмā‘īла Ата), 131
‘Āйиша Бībī (жена Исмā‘īла Ата), 129
‘Āйиша Бибича (дочь Исмā‘īла Ата), 133
Āйынч Бибича (дочь Исмā‘īла Ата), 132
Āқ Арслāн Ҳāн,154, 412, 430, 488
Аҡ Буғрā Шайҳ, 490
‘Āқил Ҳ$^{в}$āджа, Саййид (потомок Исмā‘īла Ата), 135
Акрам Ҳ$^{в}$āджа, сын Шāха Йӯсуфа Йшāна (потомок Исмā‘īла Ата, переписчик), 40, 135-136

Ақсам ибн ‘Аббас, *см.* Қусам ибн ‘Аббас
‘Ала’ ад-дин, Саййид, 473
‘Али Ата, 365
‘Али, Саййид (многократно), 473-474
‘Али ибн Аби Бакр ал-Харави, *см.* ал-Харави
‘Али ибн Аби Талиб, 6, 45, 46, 125, 127, 141, 143, 146, 193, 194, 195, 210, 213, 224, 227, 252, 267, 356, 359, 360, 361, 365, 400, 411, 413, 474, 486, 493
‘Али ибн Хусам ад-дин, Саййид, 473
‘Али Мухаммад Ата, 365, 400
‘Али Шайх-зада (сын Исма‘ила Ата), 131
‘Алиджан Ата, 371
‘Алим ибн Ахунд Кади Молла Максуд, 474, 475
‘Алим Хваджа, Ишан (потомок Исма‘ила Ата), 135
‘Алим Шайх ‘Алиябади, 352-354, 368
Аман Хваджа ‘Азизан (потомок Исма‘ила Ата), 135-136
Амир Тимур, *см.* Тимур
Арбуз, Арбуз Хан, Арбуз Карахан, 153, 212, 244, 246
Арвуз, 244
Арслан Баб, 220
Арслан Хан, 154, 235, 249, 52, 412, 430
Артур Карахан, 430
Арыглык Тафгач Бугра Карахан, 151-152, 217, 235, 241, 487
Асбу Шайх-зада (сын Исма‘ила Ата), 131
Ата Хваджа, 252
‘Ата Хваджа ибн Хваджа Наккаш, 266
‘Ата’уллах Хваджа, 399
Аулийа Ата, 238, 246
Аулийа Карахан, 53, 153, 246, 252, 253, 430
Аулийа Хан, 153, 246, 247
Аулийа-йи Карахан, 207, 252
‘Аун ибн Мухаммад ибн Ханафийа, 211, 213, 214
Аурангзиб, 352, 353
‘Ауфи, 246
Афак Хваджам, 429
Афдал Хваджа, 473
Ахмад, Имам (в качестве сына Мухаммада ибн ал-Ханафийа и отца Исхака Баба), 361-366, 369, 400, 430

Аḥмад Йасавӣ, *см.* Йасавӣ,Аḥмад
Аḥмад Ҳӑн (в линии Аулийӑ-йи Ḳарӑҳӑн), 154, 212, 249, 412, 430, 488
Аḥмад Ҳᵛӑджа (в качестве дяди Аḥмада Йасавӣ), 451
Аḥмад Шӑх ибн Муḳӣм, 483
Аḥшбат, 149, 229
Ашрӑф, Саййид, 474
ʻĀшӯр Бибича (дочь Исмӑʻӣла Ата), 133

Бӑб Мӑчӣн, 220, 410
Бӑб ʻУмар, 220
Бӑб Фарḡӑнӣ, 220
Бӑбӑ Камӑл Джандӣ, 220, 445
Бӑбӑ Тӱклес, Баба-Тӱкти Шашты Азӣз, 270
Бӑбӑ Ҳᵛӑджа (в линии Аулийӑ-йи Ḳарӑҳӑн), 252
Бӑбӑ Ҳᵛӑджа (потомок Исмӑʻӣла Ата), 134
Бӑбӑ Ҳᵛӑджа (потомок Исмӑʻӣла Ата, Сибирь), 494
Бӑбӑ Ҳᵛӑджа ибн Ṭиллӑ Ҳᵛӑджа, 442
Бӑбӑ Шайҳ, 473, 481, 483, 495
Бабахановы (Ишан Бабахан, Зиявуддин, Шамсиддин), 265
Бабур Карахан, 254
Баḡдӑдӣ, Абӯ-л-Файḍ, 357
Бӑḡистӑнӣ, Шайҳ ʻУмар, 367, 370
Бадр Ата 128, 371
Бадр/Бадӣр Ҳᵛӑджа ʻАзӣзӑн (потомок Исмӑʻӣла Ата), 135
Байḍӑвӣ, Ḳуṭб ад-дӣн, 231
Байḍӑвӣ, Нӑṣир ад-дӣн, 214
Байт ад-Дӑр, 157-159, 255-257, 264, 488
Бӑким Ҳᵛӑджа ибн Ṣадр, 482
Бакр ад-дӣн, 150, 164, 231, 263, 519, *см. еще* Ḳаффӑл Шӑшӣ
Балӣ Ата, 128, 371
Балӣḡ, 488
Барӑт Шайҳ, 490, 494
Барӑт Шайҳ-зӑда (сын Исмӑʻӣла Ата), 129, 130
Бӑсӣр Ҳᵛӑджа (потомок Исмӑʻӣла Ата), 134
Баṭṭӑл Ḡӑзӣ, Саййид, Ҳᵛӑджа, 144, 204, 205-207, 360, 366, 369, 411, 414, 446 (Паттӑл Ḡӑзӣ)
Бахӑ' ад-дӣн, Амӣр, 353

Баха' ад-дӣн Нақшбанд, *см.* Нақшбанд
Баҳтӑнӣ, 'Абдуллӑх, 31
Бек Ҳӑн, 412
Бӣбӣ Анӑ (жена Исмӑ'ӣла Ата), 129
Бӣбӯстӑна (дочь Шайҳа Ҳ$^{в}$ӑджа ибн Дӯс-Бӑқӣ), 483
Билге Ҳӑн, Билгӓ Ҳӑн (по прозвищу Муҳаммад Ҳӑн), 154-156, 211, 215- 217, 250, 251, 254, 488
Бинбаш, Эврим, 214
Буғрӑ Қарӑҳӑн, Арығлық Тафғӑч, 151, 152, 217, 235, 236, 241, 487
Буғрӑ Ҳӑн, Мӱнкӱзлӱк, Мӱкӯзлӱк Буғрӑ Қара Ҳӑн, 151, 234, 237, 487
Буғрӑ Ҳӑн, Сатӱқ, 239, 240, 358, 444
Бӯзӑр, 244
Бузар Карахан, 254
Бурхӑн ад-дӣн Қылыч, 253, 444
Буҳӑрӣ, Абӯ Наср, 214
Буҳӑрӣ, Мӣр Мусайяаб, 369, 399, 402, 409, 410, 414

**В**итсен, Николас, 475

**Г**адай Карахан, 254
Ғарӣб Шӑх Ҳ$^{в}$ӑджа, 252
Гаухар Бибича (дочь Исмӑ'ӣла Ата), 133

Дӑвӯд Шайҳ ибн Бӑбӑ Шайҳ, 481, 483, 495
Дӑмуллӑ Бӑзӑр Ӑхӯнд, 254
Дӑнишманд Ҳ$^{в}$ӑджа, 45, 126, 481
Дарвӣш Шайҳ, 494
Даулат Бӣбӣ (жена Исмӑ'ӣла Ата), 129, 130
Даулат Шӑх, 483
Дахйа Ҳ$^{в}$ӑджа, 495
Джамӑл ад-дӣн, Саййид, 473
Джамал Карахан, 254
Джӑмӣ, Нӯр ад-дӣн 'Абд ар-Раҳмӑн, 22, 31, 33
Джӑн Ҳ$^{в}$ӑджа 'Азӣзӑн, Ҳ$^{в}$ӑджа (потомок Исмӑ'ӣла Ата), 135, 136
Джандӣ, Бӑбӑ Камӑл, *см.* Бӑбӑ Камӑл
Джӑндӑрӣ, 428-429
Джа'фар, Саййид, 474
Джа'фар ибн Муҳаммад ибн ал-Ҳанафӣйа, 211, 213, 215

Джа'фар Ṣādиḳ, Имāм, 476
Джихад Карахан, 254
Джувайнӣ, 242, 244, 245, 251, 252
Джӯзджāнӣ, 227
Диваев, А.А., 238
Дӣн 'Алӣ Ḫᵛāджа, 476-477
Дихлавӣ, Саййид Дāḫа (?), 473
Дихлавӣ, Саййид, ал-Малик, 473
Дихлавӣ, Саййид Шараф ад-дӣн, 473
Дозбани (Дӯс-Бāḳӣ?) Давыд (Дāвӯд) Шихов, 481, 482
Дурранӣ, Аḫмад Шāх, 353
Дӯс-Бāḳӣ, *см.* Дозбани

**З**айн ал-'Ābидӣн, Имāм, 473, 474
Замāн Ḫᵛāджа 'Азӣзāн (потомок Исмā'ӣла Ата), 135
Замаḫшарӣ, 32
Зангӣ, сын Нӯḫа Шайḫа, 495
Зангӣ Ата, Зангӣ Бāбā, 22, 220, 260, 477
Занкиев, Якуб К., 483, 484
Занкиева, Кафия, 483, 484
Зāтӯр (?) ибн Ḫᵛāджа Бāбā, 481
Захрā Бӣбӣ (жена Исмā'ӣла Ата), 129
Зеки Велиди, *см.* Тоган
Зинда-'Алӣ, Саййид, 252
Зиявуддин, *см.* Бабахановы
Зулф-'Алӣ Шайḫ, 495

**И**бн 'Инаба, 214
Ибн ал-Фуваṭӣ, 239
Ибн Ḫурдāẕбих, 245
Ибрāхӣм (отец Аḫмада Йасавӣ), 22, 126, 210, 219, 365, 367, 368, 400, 401, 413, 451, 481, 490
Ибрāхӣм, *пророк,* 137-139, 201, 359
Ибрāхӣм, Саййид, 474
Ибрāхӣм (сын Муḫаммада ибн ал-Ḫанафӣйа), 211, 371
Ибрāхӣм Ата (отец Исмā'ӣла Ата), 22, 31, 47, 128, 371, 484, 494
Ибрāхӣм ибн Наṣр, Тамґāч Буґрā Ḫāн, 237
Ибрāхӣм Ṣӯфӣ (предок Исмā'ӣла Ата), 127, 371

Ибрāхӣм Ҳʷāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 134
Ибрāхӣм Ҳʷāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 495
ʻӢд Ҳʷāджа Шайҳ, 490
Иқбāл Бибича (дочь Исмāʻӣла Ата), 132
Илйāс, *пророк,* 140, 451, 491, 493
Илйāс (Ҳʷāджа, Шайҳ, предок Аҳмада Йасавӣ), 431, 451, 490
Илйāс Ҳāн (в линии Аулийā-йи Қарāҳāн), 154, 212, 217, 249, 430, 488
Илйāсӣн, *см.* Илйāс, *пророк*
Имāм Ḳāʻидӣ, 445
Имāм-джāн, 238
Имāм-и Аʻẓам, *см.* Абӯ Ханӣфа
ʻИмрāн, 137-139
Иналчуқ, 251
ʻӢсā, *пророк*, 138, 139, 201
ʻӢсӣев Ҳабӣф-ҳāджжӣ ӯғлӣ, ʻӢсāев Ҳабӣб-ҳāджжӣ ӯғлӣ, 36
Исмāʻӣл, 140
Исмāʻӣл (Шайҳ, Ҳʷāджа, предок Аҳмада Йасавӣ), 125, 210, 365, 400, 413, 451
Исмāʻӣл Ата, 21-26, 28, 29, 35, 39-44, 46-51, 127-130, 132, 134, 136, 137, 142, 144, 165, 192, 195-197, 206, 207, 218, 267-269, 344, 345, 365, 371, 433, 441, 472, 477, 481, 484, 494
Исмāʻӣл Ṣӯфӣ (предок Исмāʻӣла Ата), 128, 371
Исмāʻӣл Ҳāн (в линии Аулийā-йи Қарāҳāн), 154, 212, 249, 412, 430
Исмāʻӣл Ҳʷāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 134
Исрāфӣл Ṣӯфӣ, 128, 371
Исҳāқ Ата (в качестве предка Аҳмада Йасавӣ), 129, 365
Исҳāқ Ата (в качестве имени Исҳāқа Бāба), 366, 411-414
Исҳāқ Бāб, 7, 44, 125, 145, 146, 148, 150, 157-160, 163, 207, 210, 220-222, 225-228, 231, 232, 255, 257, 261, 264, 267, 268, 271, 361, 363, 365-367, 369, 400, 446-451, 471, 486-490, 493
Исҳāқ Тюрк, 201
Исҳāқ Ҳʷāджа (сын Исмāʻӣла Ата), 21-27, 29-31, 33, 34, 38, 39, 41-44, 46, 47, 49-52, 54, 84, 134, 137, 142, 192, 193, 195, 196, 207, 208, 210-213, 215-220, 242, 244, 253-255, 261-264, 267-270, 244, 345, 352, 354, 355, 359, 362-366, 369-371, 400, 410-414, 430-433, 441, 445-447, 451, 452, 494
Исҳāқ Шайҳ (предок Аҳмада Йасавӣ), 413, 430
Ифтиҳāр (Ата, Шайҳ, Ҳʷāджа, предок Аҳмада Йасавӣ), 126, 219, 365, 400, 410, 413, 431, 490

Иҳшӣт, 149, 229
Ичек Бибича (дочь Исмāʻӣла Ата), 132

**Й**āдӯк Ҳāн, 488
Йаздӣ, Шараф ад-дӣн ʻАлӣ, 233, 239, 345, 441
Йаʻқӯб, Ҳᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата, переписчик рукописи), 41, 134
Йаʻқӯб Ата (внук Исмāʻӣла Ата), 134
Йаʻқӯб Бек, 240
Йаʻқӯб Чарҳӣ, *см.* Чарҳӣ
Йамшӯн, 489
Йāрик (?) Ҳāн, 430
Йарым Саййид, 476
Йасавӣ, Аḥмад, Султāн, Ҳᵛāджа, 11, 22, 24-26, 28, 37, 42, 44-47, 51, 125, 126, 144, 145, 165, 195-197, 204, 206, 207, 210, 211, 213, 215, 216, 218, 219, 261, 262, 267-269, 345-347, 353, 354, 363-371, 399-402, 409, 410, 413, 414, 428, 430, 431, 433, 444, 451, 452, 481, 490-492, 494
Йаḥйā ибн ар-Рāшид Йатамӣ, 356
Йаḥйā Ҳᵛāджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 494
Йолдаш *ṣаḥḥāф,* Муллā, 37
Йувāш Бāб, 164, 265, 266, 453, 490
Йӯнус Шайḫ, 490
Йӯнус Шайḫ (предок Аḥмада Йасавӣ),125, 413
Йӯсуф ибн Ṣадр, 483
Йӯсуф Ҳāçç Ҳāджиб, 236
Йӯсуф Ҳᵛāджа ʻАзӣзāн (потомок Исмāʻӣла Ата), 135
Йуḥаннāн, 151, 234, 487

**К**аʻб ал-Аḥбāр, 412, 415
Кабыл Карахан (в линии Аулийā-йи Қарāҳāн), 254
Қавāм ад-дӣн, Саййид, 473
Қāдӣ Муллā ʻАбдуллāх Юнусов, *см.* Юнусов ʻАбдуллāх
Қадғирт-лық Ата, Исмāʻӣл Ата, 371
Қайыр Ҳāн, 155, 156, 251 (*см. еще* Қӣз Ҳāн)
Қайçар Рӯма, 359
Каллаур, В.А., 238, 261, 260, 428
Камāл ад-дӣн ибн Ҳᵛāджа Аḥмад, 482

Қамар ад-дӣн Ҳӑн, Мӣр Муҳаммад Фадл, 352, 353
Қамар Бибича (дочь Исмӑ'ӣла Ата), 133
Кӑмил Ҳ$^{в}$ӑджа, Саййид (потомок Исмӑ'ӣла Ата), 135
Қаплыҕ (Қаблыҕ) Арслӑн Ҳӑн, 154, 211, 217, 250
Қарӑ Арслӑн Ҳӑн, 212, 249
Қарӑ Буҕрӑ Ҳӑн, 212, 216, 217, 236, 243, 249
Қарӑ Тегӣн, 247
Қарӑ Ҳӑн, 212, 217, 238
Қарӑ Шайҳ-зӑда (сын Исмӑ'ӣла Ата), 130
Қарӑчӯқӣ, Сулаймӑн Ҳ$^{в}$ӑджа, 367, 370, 401, 491
Кӑрвӑн, 229, 448, 487
Кӑрвӑн Басты, 149, 229, 230 (и «Корван-бас-Акшит»)
Қӑсим Шайҳ, 34, 49
Қӑсим Ҳ$^{в}$ӑджа, Саййид (потомок Исмӑ'ӣла Ата), 135
Кастанье, Иосиф, 238, 262, 452, 453
Қаффӑл Шӑшӣ, Имӑм, 231, 257, 263, 264, 266, 448 (см. также, Бакр ад-дӣн Қаффӑл)
Кӑшҕарӣ, Маҳмӯд, 161, 225, 328, 242, 244, 247
Кӑшифӣ, 'Алӣ ибн Ҳусайн Вӑ'из, 22
Кёпрюлю, М. Фуад, 29
Қӣз Ҳӑн, 155, 156, *см. еще* Қайыр Ҳӑн
Көк Арслӑн, 412
Қорасан Ата, 260,261
К.рӑслӑн Ҳӑн, 211, 218, 250
Кӯб Арслӑн Ҳӑн, 430
Қудӑма, 245
Кӯджа Ҳ$^{в}$ӑджа 'Азӣзӑн (потомок Исмӑ'ӣла Ата), 135
Кӯйӯндӯк Ата, 131, 371
Кӯндӯк Атӑ, 128, 371
Кӯндӯк Шайҳ-зӑда (сын Исмӑ'ӣла Ата), 131
Кӯр Арслӑн Ҳӑн, 488
Қурбӑн-Бике бинт Ҳ$^{в}$ӑджа Муҳаммад ибн З̲ӯ-л-Фиқӑр, 482
Кӯркӯз, 488
Қуҫам ибн 'Аббӑс, 146, 147, 222-226, 229, 354, 356, 364, 412, 415, 447, 486 («Ақсам ибн 'Аббӑс»)
Қутайба ибн Муслим, 433
Қутлуҕ Арслӑн Ҳӑн, 211, 249, 250
Қутлӯҕ Бӣбӣ (жена Исмӑ'ӣла Ата), 130

Кӱчлӱг, Кӱчлӱг Наймāн, 157, 245, 252
Кӱчӱм (сибирский ҳāн), 476, 477
Қыз Ҳāн, 155-156, 488 (см. также, Қайыр Ҳāн)
Қылыч Арслāн Қарāҳāн, 154, 249, 430
Қылыч Арслāн Ҳāн, 212, 217, 249, 488
Қылыч Тамғāч Ҳāн, 243
Қылыч Ҳāн, 160, 163, 257, 258, 261, 450, 452, 489, 490
Қылыч Қараҳāн, 152, 217, 242-244, 254 (Клыч Карахан), 412, 430, 450
Қылыч-лык Қараҳāн, 242
Қырāқ Бӣбӣ (жена Исмā'ӣла Ата), 129

Лыкошин, Н.С., 253

Маджнӯн Шайҳ (потомок Исмā'ӣла Ата), 495
МакЧесни, Роберт Д., 31
Мāлик, Имāм, 478
Малик Аҳшат, 448
Малик Ҳāн (в линии Аулийā Қарāҳāн), 252
Мальцев, Юрий С., 441, 442
Маматша (Муҳаммад Шāх) Шихов, 482
Манҫӯр Ҳамӣр, 153, 212, 243, 247, 248, 253, 412, 488
Марджāн Бӣбӣ (жена Исмā'ӣла Ата), 130
Марзубāн ибн Йаҳйā, 357
Марйам (мать 'Ӣсā), 138
Маҫлаҳат ад-дӣн, *см.* Ҳуджандӣ
Мас'ӯд (Қарāҳāнид), 243
Маҳдӯм-и А'ҙам, 353, 354, 442
Маҳмӯд (сын Муҳаммада ибн ал-Ҳанафӣйа), 361, 363, 364
Маҳмӯд (Шайҳ, Ҳ$^{в}$āджа, Ата, предок Аҳмада Йасавӣ), 126, 365, 400, 413, 431, 451, 490
Маҳмӯд Ғазнавӣ, 204
Маҳмӯд, Саййид, 474
Маҳмӯд Ҫӯфӣ (предок Исмā'ӣла Ата), 128, 371
Маҳмӯд Ҳāн (в линии Аулийā-йи Қарāҳāн), 488
Маҳмӯд Шайҳ-зāда (сын Исмā'ӣла Ата), 131
Маҳр ад-дӣн, Саййид, 473
Машраб, Шāх, 253, 254
Мийāна, Ҳ$^{в}$āджа (потомок Исмā'ӣла Ата), 134

Мӣка'ӣл Ṣӯфӣ, 128, 371
Миллер, Герхард Фридерик, 11, 471, 472, 474, 475, 479
Мӣр Бӑбӑ, 474
Мӣр Камӑл Ḫ$^{в}$ӑджа, 473
Мӣр Мусаййаб, *см.* Буḫӑрӣ, Мӣр Мусаййаб
Мӣр Муḥаммад Фадл, *см.* Ḳамар ад-дӣн Ḫӑн
Мӣр Рабӣ‘ ибн Мӣр Нийӑз ал-Ḥусайнӣ, 428
Мӣр Сайӣид Аḥмад, 474
Мӣр Сайӣид Муḥаммад, 474
Мӣр Ḫӑн, 399
Мӣр Ḫалӣл Ḫ$^{в}$ӑджа, 473
Мӣр Ḥамӣд Ḫ$^{в}$ӑджа, 473
Мӣр Ḫ$^{в}$ӑджа, Сайӣид, 473
Мӣр Ḥасан Шайḫ, 474
Мӣр Ḥулафӑ' (!) ад-дӣн ибн Шамс ад-дӣн, 473
Мокаим Мухаметшин Шихов, *см.* Муḳӣм ибн Муḥаммад Шӑх
Моримото, Казуо, 208-212, 214
Му‘ӑвийа, 222
Му‘ӣн ад-дӣн, Сайӣид, 473
Му‘ӣн ал-фуḳарӑ, 415
ал-Муḳаддасӣ, 233, 265
ал-Муḳанна‘, 201
Муḳӣм ибн Муḥаммад Шӑх (Мокаим Мухаметшин Шихов), 482, 483
Муḳӣм ибн Муḥаммад Шӑх, Мокаим Мухаметшин Шихов (внук Муḳӣма Шайḫа ибн Муḥаммада Шӑха), 483
Муллӑ Абрӑр Ḫ$^{в}$ӑджа, *см.* Абрӑр Ḫ$^{в}$ӑджа
Муллӑ Бӑбӑ Шайḫ, 481
Муллӑ Бобаш, 472
Муллӑ Йолдаш *ṣаххӑф*, *см.* Йолдаш *ṣаххӑф*
Муллӑ Муḥаммад-Фӑрӯḳ *ṣаххӑф*, *см.* Муḥаммад-Фӑрӯḳ *ṣаххӑф*
Муллӑ Муḥаммад-Ḫӑджжӣ *ṣаххӑф*, *см.* Муḥаммад-Хӑджжӣ *ṣаххӑф*
Муллӑ Нийӑз-Бӑḳӣ, *см.* Нийӑз-Бӑḳӣ
Муллӑ Ḫ$^{в}$ӑджа (потомок Исмӑ‘ӣла Ата), 135-136
Мӱнгӱзлӱк Буғрӑ Ḫӑн, 151, 234, 237, 448 (М.кнӱзйӱḳ), 487 (Мӱкӱзлӱк Буғрӑ Ḳӑр-Ḫӑн)
Муншӣ, *см.* Муḥаммад Ṣӑдиḳ
Му'мин Шайḫ (предок Аḥмада Йасавӣ), 219, 365, 430, 451
Му'мин Шайḫ-зӑда (сын Исмӑ‘ӣла Ата), 130

Мӯсā (Шайх̣, Х̣ʷāджа, предок Аҳмада Йасавӣ), 125, 210, 365, 400, 413, 430, 478, 490
Мӯсā, *пророк*, 139, 141, 194, 201
Мӯсā Кāз̣им, Имāм, 474
Мӯсā, Саййид, 474
Мӯсā Х̣ʷāджа, туркистāнский, 367, 368, 401
Муслим, Саййид, 474
Мустакимов, И. А., 471
Муҫт̣афā Шайх̣-зāда (сын Исмā'ӣла Ата), 131
Муҳаммад, пророк, 6, 23, 137-143, 193, 194, 221, 224, 243, 263, 346, 347, 359-361, 365, 411, 447, 473, 474, 486, 492
Муҳаммад, Саййид, 474
Муҳаммад 'Абд ал-Джалӣл, 146, 222, 223, 230
Муҳаммад 'Ābид, 353
Муҳаммад 'Аз̣ӣм Х̣ʷāджа, Саййид (потомок Исмā'ӣла Ата), 135
Муҳаммад Амӣн, 353
Муҳаммад Амӣн Х̣ʷāджа 'Азӣзāн (потомок Исмā'ӣла Ата), 135
Муҳаммад 'Āриф Х̣ʷāджа, Саййид (потомок Исмā'ӣла Ата), 135
Муҳаммад Бāқир, Имāм, 451, 474
Муҳаммад Башāрā, 357
Муҳаммад Джарӣр, 415
Муҳаммад ибн Джалӣл, 486
Муҳаммад ибн Джарӣр, 223, 412
Муҳаммад ибн ал-Ханафӣйа (Муҳаммад-и Ханафӣйа и др.), 6, 26, 40, 194-208, 210, 211, 213-216, 218, 272, 345, 359, 362-365, 369, 371, 444, 445, 446 (Имāм Ханӣфа), 486
Муҳаммад ибн ал-Х̣усравӣйа, 356
Муҳаммад Иҳтийāр Х̣ʷāджа (потомок Исмā'ӣла Ата), 135
Муҳаммад «Қул-хува-ллāх», Х̣ʷāджа, 357
Муҳаммад Мунаввар Х̣ʷāджа (потомок Исмā'ӣла Ата), 135
Муҳаммад Нашшāб, 357
Муҳаммад-Паррāн, 357
Муҳаммад Раҳӣм Аталық, 428
Муҳаммад Ҫādиқ Мунши, Мӣрзā, 428
Муҳаммад Ҫāлиҳ Х̣ʷāджа Тāшкандӣ, 260, 263, 264
Муҳаммад Санг-расāн, Х̣ʷāджа, 357
Муҳаммад Султ̣āн, 413
Муҳаммад Ҫӯфӣ, 128, 491

Муҳаммад Ṭаййāр, 357
Муҳаммад-Фāрӯқ *ṣаҳҳāф,* Муллā, 37
Муҳаммад-Ҳāджжӣ *ṣаҳҳāф,* Муллā, 38
Муҳаммад Ҳаджарӣ, 357
Муҳаммад Ҳаммӯйӣ, Ҳ$^{в}$āджа, 357
Муҳаммад Ҳāн (Билгā), 154, 250-251, 430
Муҳаммад Шайҳ (предок Аҳмада Йасавӣ), 126, 431
Муҳаммад Шайҳ (сибирский потомок Исмā'йла Ата), 495
Муҳаммад Шарӣф (автор «Тавāрӣх-и аулийā»), 409
Муҳаммад Шарӣф Буҳāрӣ (автор «Ҳуджжат аз-зāкирӣн»), 43
Муҳаммад Шарӣф ибн Шāх Бадал ибн Малик Шāх, 442
Муҳаммад Шарӣф Ҳ$^{в}$āджа Буҳāрӣ (наставник Мӣра Мусаййаба Буҳāрӣ) 399
Муҳаммад Шāх, Нāṣир ад-дӣн, могольский правитель, 353
Муҳаммад Шāх ибн Муқӣм, 482-484
Муҳаммад Шāх Мӣр, 474
Муҳӣй-д-дӣн Ҳ$^{в}$āджа, Саййид (потомок Исмā'йла Ата), 135
Муҳтāр ибн Абӣ 'Убайд, 197, 199, 200
Мюллер, см. Миллер

Набӣ Ҳ$^{в}$āн Дāмуллā ибн Ҳ$^{в}$āджа Муҳаммад-'Алӣ, 38
Навā'й, Мӣр 'Алӣ-шӣр, 22
ан-Наджафӣ, 'Алӣ ибн Қāсим ибн Ҳамза ибн 'Алӣ ибн Муҳсин ал-Ҳусайнӣ ал-Мӯсавӣ, 209
Наджм ад-дӣн Кубрā, 441, 444
Наджм ад-дӣн Ṭӯсӣ, *см.* Ṭӯсӣ, Наджм ад-дӣн
Надӣр/Надр Ҳ$^{в}$āджа 'Азӣзāн (потомок Исмā'йла Ата), 135
Нāзир Ҳ$^{в}$āджа, 252
Нāйил Ҳāн, 211, 218, 250
Нақӣ Ҳ$^{в}$āджа, 473
Нақшбанд, Бахā' ад-дӣн, 21, 356, 444
Насавӣ, 251
Нāṣир, Саййид 474
Низāм ад-дӣн, Саййид, 473
Низāм ал-Мулк, 352
Нийāз-Бāқӣ, Муллā, 38
Нийāз ибн Шайҳ Бāбā, 481
Нийāз Ҳ$^{в}$āджа'Азӣзāн (потомок Исмā'йла Ата), 135

Ниязов, Мулла Абдулла, 260
Нӯр ад-дӣн, Саййид, 473
Нӯр ад-дӣн, Ҳ$^{в}$āджа, 429
Нӯр Бӣбӣ (жена Исмāʻӣла Ата), 129
Нӯḥ, *пророк,* 137-139, 201
Нӯḥ Шайḫ (потомок Исмāʻӣла Ата), 495

Оғуз Ҳан, 428
«Ӧзбӓк Султ̣ӓн», 44, 155
Ӧзбек Ҳӓн, 270
Оғӯнчāқ Бӣбӣ (жена Исмāʻӣла Ата), 129
Ӧтемӣш, *см.* Сāрығ Тон-луқ Ӧтемиш

Паттāл Ġāзӣ, см. Баṭṭāл Ġāзӣ
Пророк Муḥаммад, *см.* Муḥаммад, пророк
Пāрсā Бибича (дочь Исмāʻӣла Ата), 132

Рāби'а Бибича (дочь Исмāʻӣла Ата), 133
Рāби'а бинт Муқӣм Шайḫ, 482
Ра'ӣс Ҳ$^{в}$āджа ибн ʻAẓамат Ҳ$^{в}$āджа, 35
Рашӣд ад-дӣн, 245
Раḥӣм Бāй, 40
Раḥматуллāх Ҳ$^{в}$āджа, 451
Раḥматуллāх Ҳ$^{в}$āджа (потомок Исмāʻӣла Ата), 134
Ремезов, Семен У., 474-476

Са'дӣ, *см.* Шӣрāзӣ
Ṣадр Ата, 368
Ṣадр/Ṣадӣр Ҳ$^{в}$āджа ʻAзӣзāн (потомок Исмāʻӣла Ата), 135
Ṣадр Ҳ$^{в}$āджа/Шайḫ (брат Аḥмада Йасавӣ), 45, 126, 367-370, 413, 481, 483
Сайдӣк Ҳ$^{в}$āджа Шайḫ, 491
Саййид Акрам Ҳ$^{в}$āджа, *см.* Акрам Ҳ$^{в}$āджа, Саййид
Саййид Ата, 22, 409, 444, 430, 476
Саййид Ашрāф, *см.* Ашрāф, Саййид
Сайф ад-дӣн, *см.* Ӱрӱнг-қӯйлāқӣ
Сāлāр Мас'ӯд Ġāзӣ, 204
Сāлāр Сāхӯ, 204

Ҫалāҳ, Ҳʷāджа (потомок Исмā‘ӣла Ата), 134
Ҫālиҳ, Ҳʷāджа (потомок Исмā‘ӣла Ата), 134
Ҫālиҳ, Ҳʷāджа ‘Азӣзāн (потомок Исмā‘ӣла Ата), 135-136
Салӯр Ҡазāн, 262
Самарҡандӣ, Абӯ Ҭāхир Ҳʷāджа, 357
Ҫана‘ Аллāх ибн Ҳʷāджа Йӯсуф, 482
Санг-лӣс, 357
Санг-расāн, 357
Санджāр (Салджӯҡ), 243
Санджар Ҳāн, 254 (Санджар Карахан), 243, 430, 412, 488
Сарыҭ Тон-луҡ Ӧтемиш Ҳāн, Сарыҡ Тонлӯҡ Ӧтемиш, 161, 258, 431, 450, 489, 490
Сатӯҡ Буҕрā Ҳāн, 239-240, 358, 444
«Ҫафӣ», *см.* Кāшифӣ
Саҳā, Саййид 474
Семенов, А.А., 441, 442, 444
Сыҕнāҡи, Имāм, 42
Сӧйӱкāк Бибича (дочь Исмā‘ӣла Ата), 133
Сӧйӱндӱк Ата, 128, 371
Сӧйӱндӱк Шайҳ-зāда (сын Исмā‘ӣла Ата), 132
Сӧйӱнч Ҳʷāджа Ҳāн, 253
Сӧйӱнчāк Бибича (дочь Исмā‘ӣла Ата), 133
Сӯзӯк Ата, 40, 451
Сӱзӱк Ата, Сӯзӯк Ата (потомок Исмā‘ӣла Ата), 135-136
Суйӯф Бурхāн Ҳāн (в линии Аулийā-йи Ҡарāҳāн), 252
Суйӯндж Ҳʷāджа Ҳāн (в линии Аулийā-йи Ҡарāҳāн), 252
Сӱксӱк Ата, 22
Сулаймāн Ҳʷāджа, *см.* Ҡарāчӯҡӣ
Сулаймāн Ҳакӣм Ҳʷāджа, *см.* Ҳакӣм Ата
Сулҭāн Бāбā (в линии Аулийā-йи Ҡарāҳāн), 252
Сулҭāн Й.лгāн, 488
Султан Карахан (в линии Аулийā-йи Ҡарāҳāн), 254
Сулҭāн Манҫӯр Атā (в линии Аулийā-йи Ҡарāҳāн), 252
Султан Мухаммад Хан (в линии Аулийā-йи Ҡарāҳāн), 254
Сулҭāн Маҳмӯд ибн Шайҳ ‘Алӣ (Султан Шихалиев Шихов), 482, 483
«Сулҭāн Маҳмӯд» (в качестве имени правителя Ургенча), 488
Сулҭāн, Ҳʷāджа (потомок Исмā‘ӣла Ата), 134
Сулҭāн Муҫтафā ибн Шайҳ ‘Алӣ, 482

Ṣӯфӣ Муḥаммад Дӑнишманд (Зарнӯқӣ), 22, 28, 38, 491, 492
Сухравардӣ, Шихӑб ад-дӣн ‘Умар, 46, 353
Сығнӑқӣ, Имӑм, 42

Табғӑч, 236
Табғӑч Ха̄н, 236
Тӑдж ад-дӣн Билгӓ Ха̄н, 251
Тӑдж ад-дӣн, Саййид, 473
Тақӣ Хʷӑджа, 473
Ṭӑлиб, Саййид 474
Ṭамғӑч, 236, 243
Ṭарӣлӑ Аулийӑ Қарӑ Ха̄н, 488
Тафғӑч, 151, 217
Тавғӑч Қарӑ Буғрӑ, 236
Т.б.й.т.-тарсӑджа, 449
Текиш, 233, 244
Теркен Хатун, 251
Тӣмӯр, Тимур, Амӣр Тӣмӯр Гурегӑн, Ṣӑḥиб-қирӑн, 33, 208, 214, 215, 239, 356, 359, 362, 428, 441
Тирмизӣ, Хʷӑджа ‘Абд ал-Ḥакӣм, 364
Тобӯлӣкӣ, Ḥасан Шайḫ, 480, 481, 490, 494
Тобӯлӣкӣ, Шайḫ Муḥаммад Ḥасан, 480, 481, 490
Тобӯлӣкӣ, Шайḫ Тӣмӯр, 490
Тоган, Зеки Велиди, 30
Тӯғай Бибича (дочь Исмӑ‘ӣла Ата), 133
Тӯлӯк Хʷӑджа (потомок Исмӑ‘ӣла Ата), 134
Ṭӯсӣ, Наджм ад-дӣн, 46

‘Убайд Хʷӑджа Шайḫ-зӑда (сын Исмӑ‘ӣла Ата), 132
Ӯзӑр, 245
Улуғ Агдаш Чағры Ха̄н, Улуғ Чағры Ха̄қа̄н, 248, 249
‘Умар Дихқа̄нӣ (в линии Аулийӑ-йи Қарӑḫа̄н), 252
‘Умар Шайḫ, Хʷӑджа (предок Аḥмада Йасавӣ), 126, 210, 365, 400, 413, 431
‘Умар, *халиф,* 362, 363
ал-‘Умарӣ, Абӯ-л-Ḥасан, 210
Ӱрӱнг-қӯйлӑқӣ, 11, 45, 46, 126, 370, 479, 481, 492, 494
Ӱрӱнг-қӯйлӑқӣ, Ṣафӣ ад-дӣн (Ṣайф ад-дӣн), 45, 126, 127, 480, 494

‘Усмāн, ‘Āриф, 31
‘Усмāн, *халиф*, 223, 357
‘Усмāн, Шайх (потомок Исмā‘ӣла Ата), 495
‘Усмāн Шайх/Хᵛāджа (предок Ахмада Йасавӣ), 126, 210, 365, 400, 411, 413, 431, 451
Устрӯшанӣ (переписчик), 37

Фāдил Хᵛāджа (потомок Исмā‘ӣла Ата), 134
Фарā’ӣл Шайх, 490
Фарӣд, Саййид, 473
Фарӣдӯн, 356
Фāтима, 194, 197, 270, 473, 474
Фāтима Бӣбӣ (жена Исмā‘ӣла Ата), 130
Фаттāх Хᵛāджа (потомок Исмā‘ӣла Ата), 134

Хаджжāдж, 432
Хāджжӣ Хабӣбаллāх, 409
Хāджжӣ Шайх-зāда, Хāджжӣ Ата (сын Исмā‘ӣла Ата), 39, 49, 131, 134-136
Хадӣджа Бибича (дочь Исмā‘ӣла Ата), 133
Хāдим Шайх, 368
Хазӣнӣ, 219, 347
Хайдар, Амӣр, манғыт, 428
Хайдар Хᵛāджа, 413, 451
Хакӣм Ата (Сулаймāн Хᵛāджа), 22, 29, 253, 477, 492
Халвā’ӣ, Шайх Абӯ-л-Қāсим, 357
Халватӣ Шайх, 477, 481, 495
Хāлид ибн Валӣд, 146, 221-223, 354, 412, 415, 447
Халӣл, Саййид, 473
Халӣл ибн Бāбā, 481
Халӣлуллāх Ата, Хᵛāджа (потомок Исмā‘ӣла Ата),134
Халӣма бинт Садр Хᵛāджа, 482
Хамадāнӣ, Йӯсуф, 410
Хамар Бибича (дочь Исмā‘ӣла Ата), 133
ал-Харавӣ, ‘Алӣ ибн Абӣ Бакр, 203, 223
Хāрӯн, *пророк,* 139, 141, 142, 194
Хāрӯн (Шайх, Хᵛāджа, предок Ахмада Йасавӣ),125, 210, 365, 367, 400, 401, 411, 413, 430, 451, 490

Ḥасан (Шайх̱, Х̱ᵛāджа, предок Аḥмада Йасавӣ), 125, 252, 365, 400, 412, 413, 431, 451, 490
Ḥасан ‘Аскарӣ, 474
Ḥасан Вāс̣ил, 164, 264, 490
Ḥасан ибн ‘Алӣ, 260, 360, 361, 481
Ḥасан-Тегин, 243
Ḥасан Х̱āн (в линии Аулийā-йи Ḳарāх̱āн), 412, 430, 488
Ḥасан Х̱ᵛāджа ибн Мӣр ‘Алӣ Х̱ᵛāджа, 473
Х̱ᵛāджа‘Алам-дāр Бāбā 256
Х̱ᵛāджа ‘Āриф ибн С̣адр Х̱ᵛāджа, 482
Х̱ᵛāджа Аḥрāр, 353, 354
Х̱ᵛāджа Йа‘ḳӯб ибн Исмā‘ӣл Х̱ᵛāджа, 41
Х̱ᵛāджа Муḥаммад (сибирский), 482
Х̱ᵛāджа Муḥаммад Шайх̱-зāда (сын Исмā‘ӣла Ата), 131
Х̱ᵛāджа Тарāзӯ-шикан, 164, 264
Х̱ᵛāджа Ḥамӣд, 164
Х̱ᵛāразмӣ (поэт), 266
Х̱ᵛāразмшāх Муḥаммад, 250
Х̱ид̣р, Х̱ид̣р Ата, 45, 46, 368, 401, 413, 451, 490-493
Ḥӣсāм ад-дӣн, Саййид, 473
Ḥис̣āрӣ, Х̱ᵛāджа ‘Абд ар-Раḥӣм ибн Х̱ᵛāджа ‘Абд ар-Раḥмāн, 352, 369, 371
Х̱ит̣āй Бибича (дочь Исмā‘ӣла Ата), 132
Х̱итмāн Х̱ᵛāджа ‘Азӣзāн (потомок Исмā‘ӣла Ата), 135
Хофман, Х.Ф., 29
Ḥуббӣ Х̱ᵛāджа, 252, 253
Х̱уджандӣ, ‘Абдаллāх, 444
Х̱уджандӣ, Камāл, 445
Х̱уджандӣ, Мас̣лаḥат ад-дӣн, 446
Х̱уджандӣ, Орифджон, 443
Худжвӣрӣ, Абӯ-л-Ḥасан ‘Алӣ ибн ‘Ус̱мāн, 220
Хулāгӯ Х̱āн, 362
ал-Ḥусайн (Шайх̱, Х̱ᵛāджа, Х̱āн, предок Аḥмада Йасавӣ), 210, 261, 411, 430, 431
ал-Ḥусайн, Имāм (сын ‘Алӣ), 197, 204, 360, 361
Ḥусайн, Саййид, 473

**Чаґра̄** Тегӣн, Чаґӣр Тегӣн, 153, 154, 243, 248, 249
Чаґры Тегӣн, 212, 217, 249 (Чаґры Ха̄н), 254 (Чагыр Карахан)
Чарха̄ӣ, Йа‘кӯб, 356
Чина̄рлӣк (Чина̄рлыґ) Шайх, 159, 164, 257, 264, 489
Чингӣз Ха̄н, 157, 214, 251, 252, 253, 444
Чиштӣ, ‘Абд ар-Раҳма̄н, 204

**Шайх** ‘Алӣ ибн Шайх Хва̄джа, 482
Шайх Ахмад ибн Шайх Хва̄джа, 482
Шайх Мухаммад Шайх ибн Халватӣ Шайх (потомок Исма̄‘ӣла Ата), 477, 481, 495
Шайх Назар, 477
Шайх Пирӣ, 477
Шайх Хва̄джа (предок Ахмада Йасавӣ), 210
Шайх Хва̄джа ибн Дӯс-Ба̄кӣ, 482, 483
Шайх аш-Шараф [ал-‘Убайдилӣ], 210, 211, 213
Шамс ад-дӣн Кутлуґ Билга Ха̄н, 251
Шараф ад-дӣн ‘Алӣ Йаздӣ, *см.* Йаздӣ
Шараф Шайх-за̄да (сын Исма̄‘ӣла Ата), 131
Шарбатӣ Шайх, 476-481
Ша̄фи‘ӣ, Има̄м, 477
Ша̄х Ахмад ибн Шайх Хва̄джа, 483
Ша̄х Джарӣр, 224, 229, 230 (и «Шах Джиррар»)
Ша̄х Исма̄‘ӣл, 358
Ша̄х Йӯсуф Хва̄джа, Ӣша̄н (потомок Исма̄‘ӣла Ата), 135
Ша̄х Машраб, см. Машраб
Ша̄х Муба̄рак Хва̄джа ‘Азӣза̄н (потомок Исма̄‘ӣла Ата), 135
Ша̄х Фа̄дл, 230 («Шах Фазил»), 354, 358, 364
Ша̄х Хва̄джа, 482
Ша̄х-и Зинда, 223, 412
Ша̄шӣ, Има̄м Абӯ Бакр Каффа̄л, *см.* Каффа̄л Ша̄шӣ
Шӣра̄зӣ, Са‘дӣ, 266
Шиха̄б ад-дӣн, Саййид, 474
Шиха̄б ад-дӣн, Хва̄джа, 451
Шиховы, семья, 481-485
Шукӯр ‘Абдуллаев, см. ‘Абдуллаев
Шиха̄б ад-дӣн ‘Умар Сухравардӣ, *см.* Сухравардӣ

Юнусов, ка̄дӣ Мулла̄ ‘Абдулла̄х, 238

## УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ И УЧРЕЖДЕНИЙ


Абалак, *озеро*, 478
Абдул Азиз баб, *святое место в* Сайрāме, 453
Абрамка, *река*, 474
Айша-биби, *мазāр*, 238
Аḳ Арслāн Сӯйы, 493
Аḳ Мӯкӯз Сӯйы, 493
Алмāлыḳ, Алмāлīḡ, 152, 234, 241, 242, 244, 487
Алмāчӯḳ Сӯйы, 493
Амӯ Дарйā, 228, 356
Андиджāн, 272
Аральское море, 258, 266
Арк Буҳāры, 411, 414
Артуч, 239
ʻАрыс, Арыс, 237, 356
Аслāтак, *см.* Салāт
Астрахань, 271
Аҳсīкат, 149

Бāб, 149, 228
Баба-ата, 262, 263, 271
Бāḡ Бāш Сӯйы, 493
Баḡдāд, 432
Балāсāḡӯн, 152, 236, 237, 242-245, 344
Бāлīḡ Тāш Сӯйы, 493
Балҳ, 149, 228, 241, 412, 448
Балҳаш, 241
Бāмийāн, 221
Банāкат, 248
Бāрāб, 251
Барсҳāн, Барсḡāн, 233
Барчын, Барчынлыḡ, Бāрчын-канд, 151, 160, 233, 257-259
Бишкек, 245
*Бревенчатая Мечеть* (*чӯба-масджид, масджид-и чӯба*), 164, 261, 367, 369
*букинистический магазин № 13 (Ташкент)*, 36, 39, 40

Буҳārā, 6, 149, 221, 227, 228, 241, 252, 353, 357, 399, 409, 411, 412, 414, 415, 428, 448, 487
Бухарская слобода, 474

**В**еликая Северная экспедиция, 11, 471
Восточный отдел, Библиотека Санкт-Петербургского государственного университета, 399
Восточный Туркестан, 238, 240, 358
Вторая Камчатская экспедиция, см. Великая Северная экспедиция

**Ғ**азна, 204, 209
Ганджбаҳш, *собрание* (Исламабад), 442
Ғārлық, 367, 369, 401, 402

**Д**ашт-и Қыпчāқ, 263, 354, 356, 360-362
Джагир Тагин Ата, *святое место в* Сайрāме, 453
Джайҳӯн, 356, 359, 361
Джамбул, 246
Джанд, 161, 163, 258, 259, 261, 445, 489
Деккан, 12
Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, 265
Душанбе, 441, 442, 444

**Е**панчино, 472, 476, 478, 481-484
Епанчинские юрты, *см.* Епанчино

**Ж**амбыл, 246

**З**агваздина, 478
Западная Сибирь, 11, 12, 204, 471, 475, 476, 479
Знаменский монастырь, 474
Золотая Орда, 227, 270

**И**ли, *долина*, 7, 237, 241
Индия, 204, 352, 353, 444, 485
Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, 33, 34, 45, 353

Институт восточных рукописей, Российская Академия наук, Санкт-Петербург, 409, 428
Институт рукописей (Ташкент), *бывший*, 34, 38
ʻIрāқ, 208, 215
Ирано-Пакистанский Институт персидских исследований, 442
Иркутск, 483
Иртыш, *река*, 478-479
Искер, 477, 478, 485
Исламабад, 442
Иссык-Куль, *озеро*, 241
Иṣфахāн, 149, 215, 228, 412, 448, 486
Исфӣджāб, Исбӣджāб, 25, 146, 150,223, 225, 231, 232, 247, 255, 265, 268, 412, 448, 486, 487
Исхак Вали, Шейх (*святое место в* Сайрāме), 453
Иштирχāн, 358
Иштӣχāн, 358

**Й**ангы, Йангӣ, 246, 430
Йангӣ Талāш, 430
Йармӯқ, 222
Йасы, Йасӣ, 262, 265, 368, 370, 400, 401, 410, 490, 491
Йафӣдӯк Сӯйы, 493
Йāшӣл Кӯл Сӯйы, 493
Йемен, 145, 146, 222, 355, 366
Йетӣ-канд, 150, 231, 234, 487
Йети-су, 241, 254, 266
Йининг, 241
Йуваши баб, Хазрет, *святое место в* Сайрāме, 265, 453

**К**а‘ба, 163, 164, 193, 261, 367, 369, 400, 401, 413, 490-492
Казахстан, 6, 7, 12, 25, 241, 246
Қазғирт, 25, 128, 371
Қайāлық, 54, 152, 232, 237, 241, 242, 244, 431
Қāйил, 358
Қарā Āсмāн, 237, 239, 240, 247, 252, 431
Қарā-бāлық, 431
Қарākӯл Сӯйы, 493
Қараспан, 237, *см. еще* Қарā Āсмāн

Қаратал, *река,* 241
Каратау, 233, 262, 370
Қарāчӯқ, 492
Карбалā, 197
Қарғалық, 150, 160, 163, 232, 257, 261, 245, 450, 489, 493
Кāсāн, 149, 228, 230, 448
Кāшғар, 151, 217, 218, 226, 234, 235, 237, 240, 243-245, 252, 254, 259, 266, 344, 412, 414, 430, 448, 449
Кеш, 356
Китай, 354, 358-361
Копал, 241
Крым, 202
Қӯд-бāлығ, 152, 217, 242, 431, 488, *см. еще* Қуз-балығ
Қуз-балығ, Қӯз-орду, Қӯз-улуш, 242, 243, *см. еще* Қӯд-бāлығ
Кулджа, 241
Кум-Кент, 262
Курдюмка, *река,* 474
Кӯфа, 197, 215
Кӯча-Йалāн, 476, 478, 481, 480, 484, 485
Қӯш Қӯйлӯқ Сӯйы, 493
Кыргызстан, 7, 230, 245

Лахор, 353
Ленинабад, 441

**М**авараннахр, 6, 200, 237, 241, 243, 249, 266, 361, 362
*мавзолей* Ҳ$^{в}$āджа Аҳмада Йасавӣ, 37
Мадӣна, 224, 230
Мадӣнат ал-байдā, 225
*мадраса* Шайҳ Бадал-дāдҳ$^{в}$āха, 37
Мāзандарāн, 149, 228, 448, 486 (Мāзāндарāн)
Мекка, 400, 451
Манāлӣғ, 487
Марв, 221
Марғинан, 272
*масджид-и чӯба*, см.*Бревенчатая Мечеть*
Мāчӣн, 151, 234
Мийāнкāл, 272

Могольская империя, 352
Моғӯлистӑн, 233
Монастырка, *река*, 474
Муғӑлӑғ, 487

**Н**амангӑн, 253
Насӑ, 251
Национальный архив Афганистана, 30
Нӣшӑпӯр, 209

**Ӧ**гӱз (Сыр-Дарйӑ), 259
Ӧзкенд, 160
Ӧкӱз Тағы, 492
Омск, 485
Отрӑр, 154-157, 239, 241, 249-252, 254, 488, 491, 492
Ош, 146, 147,149, 150, 228, 229, 448

**П**акистан, 442
Пӑп, 229
Пенджикент, 357
Персидский залив, 203
Пул-канд, 356

**Р**оссийская Академия наук, 409, 471
Российский государственный архив древних актов, 11, 471
Рӯм, 144, 205, 243, 359-361, 366, 411, 414, 446, 486

**Ҫ**абрӑн, 265
Сӑғарджӣ, 358
Сайрӑм, 25, 150, 153, 154, 157, 159, 164, 218, 223, 225, 226, 232-234, 241, 247-249, 253, 255-257, 259, 261, 262, 264, 265, 268, 367, 369, 370, 400-402, 413, 443, 444, 449, 451, 452, 488, 489, 490
Салӑт, 220
Самарқанд, Ҫамарқанд, 6, 32, 147, 149, 150, 208, 214, 221-224, 228, 229, 352, 356-358, 412, 443, 447, 486-488
Сараҳс, 149, 228, 448, 487 (и Сарҳисар)
Сӑрӣ, 446
Сары-су, 245

Сāрыҕ, Сāрыҕ Бāлыҕ, 152, 245, 246, 431, 488
Сāрыҕ Булāҕ, 430, 431
Сарыкуль, 245
Саурҕачи, 485
Сафӣд Булан, 230, 356
Семизкент, 356
Семиречье, *см.* Йети-су
Сибирь, *см.* Западная Сибирь
Сирия, 207, 222, 228
Созак, 202
СУАР КНР, 7
Сӯзӯк Ата, *маҳалля* в Ташкенте, 39
Сӯлҳāн, 150, 159, 226, 232, 233, 257, 259, 264, 450 (Сӯлāн), 489
Султан Хамир ата, *святое место в* Сайрāме, 453
Ҫӯфӣ-ҳāна, 492
Сыҕнāҟ, 233
Сыр Дарйā, 7, 12, 25, 26, 161, 206, 229, 231, 233, 237, 258, 259, 265, 266, 344, 414, 445, 452, 471, 480

Табрӣз, 149, 228, 412, 448, 486
Таджикистан, 7, 357
аҭ-Ṭā'иф, 203
Таласская долина, 7, 233, 238, 246
Талды-Ҟорҕан, 241
Ṭарāз, 153, 218, 232, 238, 241, 245, 246, 344, 414, 431
Тара, 476, 477
Ṭарӣлā, 488
Таримский бассейн, 7, 234
Татарская слобода, 474
*таш масджид*, 493
Ташкент, 25, 30, 33, 36, 39, 40-42, 150, 164, 206, 223, 224, 230-232, 256, 257, 260, 264, 265, 344, 353, 370, 412, 442, 452
Тирмиз, Тирмиз и др., 149, 228, 364, 487
Тобольск, 11, 471-476, 481, 484, 485
Тобӯл-Тӯрā, *деревня*, 474
Троицкий мыс, 474
Тӯрāн, 354, 356, 359, 361-363, 366

Туркистāн, 37, 211, 265, 358, 359, 361, 362, 364, 367, 401, 410, 444, 445, 493
Туркменистан, 202
Тюмень, 473, 475
Тянь-Шань, 203

Узбекистан, 7, 12
Ӯзганд, 146-149, 220-223, 225, 228-230, 233, 253, 259, 355, 444, 447, 448, 486, 487
Узӯн Йаг̣āч Сӯйы, 493
Улуг̣-Буран, 485
Уппсала, 29, 30
Уратепе, 272
Ургенч, Ӯргандж, 355, 476, 484, 486, 488, 492
Ӯтрāр, *см.* Отрāр
Ӯш, *см.* Ош

Фарг̣āна, 6, 149, 52, 220, 221, 223, 224, 228-232, 253, 344, 355, 356, 412, 445, 446, 452
Фāрс, 361

Х̣ад̣рат-и имāм, Хастимāм, *святое место*, 231
Халг̣атӯ, 356
Х̮āнбалык̣, 54, 152
Хафт-дих, 231
Х̮ᵛāджа Тамāшā Сӯйы, 493
Х̮ᵛāджа-йи Санг, 450, 452
Х̮ᵛāразм, 33, 44, 155, 156, 209, 251, 254, 354, 361, 362, 413
Х̮ӣвак̣, 356
Х̣иджāз, 215
Х̣ис̣āр-канд, 489
Х̮ит̣ā (Китай), 358, 361
Ходжа Абдур Рахим Вали (*святое место в* Сайрāме), 453
Ходжа Абдур Рахман Вали (*святое место в* Сайрāме), 453
Х̮ок̣анд, 192
Х̮уджанд, 228, 355, 441-446, 450, 452
Х̮урāсāн, 200, 221, 251
Х̮урāсāн Ата (*святое место*), 259
Х̮утталāн, 356

Чаҕāнӣйāн, 354, 356
Чаҕатайский улус, 227,241
Чāч, 54, 146, 150, 223-225, 231, 255, 259, 487, 490
Чиназ, 206
Чихил Дуχтарāн, *святое место в* Буχāре, 411, 414
Чу, Шу, *долина*, 7, 242, 245, 452
*чӯба масджид*, см. *Бревенчатая Мечеть*
Чӯмушлāҕӯ, 164, 265, 266, 490
Чӯст, 253

**Ш**āм, 145, 149, 207, 366, 411, 412, 447, 448, 486, 493
Шāмāт, 145, 207, 243, 366, 447
Шамāтат, 366
Шāмāχӣ, 366
Шāш, 54, 146, 147, 149, 150, 224, 225, 412, 448
Шӣрāз, 215
Шӣрвāн, 366
Шымкент, 25, 237

## УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

*ғазават-нāма*, 240
*дар байāн-и асāмī-йи бузургāн-и узбакīйа*, 35
*Дāстāн-и Саййид Баṭṭāл Ғāзī*, 206
*Дīвāн луғāт ат-турк*, 225, 244
*Ẓафар-нāма, Йаздī*, 233, 341
*Қандīйа*, 223, 358
*Канз ас-сāликīн*, 39
*Кашф ал-маḥджūб*, 220
*Китāб байāн ал-ад'ийā*, 208-210, 215-220, 246, 248, 249, 252, 269, 414
*Китāб ал-мадждī фī ансāб ат-ṭāлибīйīн*, 210, 214
*Қутадғу билиг*, 236, 242
*Ламаḥāт мин нафаḥāт ал-қудс*, 29, 352, 369, 370, 410
*Ма'āṣир ал-умарā'*, 352
*Ма'āṣир-и 'Āламгīрī*, 352
*Манāқиб-и Қāдирīйа*, 40
*Манāқиб-и Шайḥ Маṣлаḥат ад-дīн Ḵуджандī*, 441, 442, 444-446, 466
*Мир'āт ал-асрāр*, 204
*Мир'āт ал-қулūб*, 28, 30, 38, 39, 41
*Муқаддимат ал-адаб*, 32
*Муḥаббат-нāма*, 266
*Насā'им ал-маḥабба*, 22
*насаб-нāма*, 10-12, 45, 49, 51, 137, 192, 246, 250, 252-254, 270, 345-347, 370, 410, 414, 432, 446, 479, 492, 494
*Насаб-нāма-йи Исḥāқ Бāб*, 141
*Насаб-нāма-йи ūзбак ва-дūрман*, 429
*Нафаḥāт ал-унс*, 22, 31, 33
*Нахдж ал-фарāдīс*, 32, 33
*Низāм ат-тавāрīх*, 214
*Рашаḥāт-и 'айн ал-ḥайāт*, 21, 22, 46, 369, 410, 411
*Рийāḍ ал-аулийā*, 50
*Рисāлат Ṣадр ад-дīн Шайḥ*, 291
*Рисāла-йи хафт-нāма*, 410, 411
*Ṣамарāт ал-машā'иḥ*, 252, 254
*Ṣамарат ал-фу'āд*, 365, 400, 402
*Самарīйа*, 357
*Силсилат ал-ансāб*, 400, 402

*Сирр ас-силсила ал-'алавӣйа*, 215
*Та'бӣр-нāма-йи Йӯсуф*, 37
*Тавāрӣх-и аулийā*, 409, 410, 414, 431
*Тазкира-йи Мухаммад Бāқир*, 345
*ṭарӣқа-йи бузургāн-и узбак-нāма*, 35
*Тāрӣх-и бихāн*, 428, 429
*Тāрӣх-и джадӣда-йи Тāшканд*, 260, 263, 264
*Тāрӣх-и Муллāзāда*, 415, 441
*Тахзӣб ал-ансāб ва-нихāйат ал-а'қāб*, 209, 211, 213
*Туҳфа-йи қāдирӣйа*, 37
*Туҳфат ал-ансāб-и 'алавӣ*, 12, 213, 352-355, 362, 363, 365, 370, 371, 390, 400-402, 410, 432, 447
*'Умдат ат-тавāрӣх-и ҳāқāнӣ*, 428, 429
*ал-Фуṣӯл ас-сулṭāнӣйа фӣ-л-уṣӯл ал-инсāнӣйа*, 214
*Ҳāвар-нāма*, 361
*Ҳадӣқат ал-'āрифӣн*, 21, 27-31, 33, 36, 37, 42-44, 46, 48, 51, 52
*Ҳадӣқат ал-'āрифӣн*, Кабульская рукопись, 30-33, 44, 46, 51-54, 453
*Ҳ$^{в}$āразмшāхӣ*, 362
*Ҳуджанднома*, 443
*Ҳуджжат аз-зāкирӣн*, 43
*Ҳулāṣат ат-тавāрӣх*, 399

## УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ ЭТНОСОВ, ПЛЕМЕН, КОНФЕССИЙ, ОБЩИН, ГРУПП И ДИНАСТИЙ


ʻАббāсиды, 199-201
ʻАлид(ы), 194, 197-200, 214, 359, 361, 364
Анджуман, *группа саййидов*, 432
араб(ы), 356, 361
Аштарха̄ниды, 428
Ахл ал-Байт, 138, 139, 193

Банӣ Кинāна, 140, 193
Банӣ Хāшим, 140, 193
Бӯ Алӯтāй, *группа саййидов*, 432
буддизм, буддийское, 226, 258
бухарцы (в Сибири), 472, 475, 477, 479, 481

византийцы, 222

Джахрӣйа, 364, 443
Дӣвāна (или Дуана), *род х*$^{в}$*āджа*, 51
дунгане, 240

зороастрийский, 226

Исмāʻӣл Атāʼӣ, *шайхи*, 24, 25, 42, 134

Йасавӣйа, йасавийская традиция, 10, 21-23, 25, 27, 43, 46, 262, 352, 368-369, 399, 409

Қāдирӣйа, 443
Кайсāнӣйа, 198, 201
қāлмāқ(и), 260
Қāнглы, 156, 251, 252
Қараха̄н, *род х*$^{в}$*āджа*, 313
Қарāха̄ниды, 26, 152, 155, 222, 228, 229, 234-237, 240-243, 246-250, 254, 269
Қарāха̄итāи), 148, 252
Қарāчӯқӣ, *линия*, 370
қарлуқ, 244

кӣмāки, 233
Ḳорасан, *род ẋʷāджа*, 260
Кубравӣйа, Кубравӣ, 23, 50, 399, 443
Кӯк, *группа саййидов*, 432
Ḳурайш, 140, 193
курды, 361
Ḳӯтлӯғ, *племя*, 367, 369, 402
Ḳылыч, *племя*, 402

**Л**аблавӣ, *группа саййидов*, 432
Лайлавӣ, *группа саййидов*, 432
Лайлӣ, *группа саййидов*, 432

*мавāлӣ*, 199,200
маньчжур, 240, 314
манихей(цы), 201, 226
моголы, 352
монгол (ы), 25, 26, 156, 161, 192, 202, 223, 227, 234, 241-244, 246, 251, 266, 344, 428, 431, 432
*мубаййиḍа*, 201
маги, 175-7, 187, 297, 302-03, 305-06, 329, 418-19, 459-60, 510-11, 516
*мӯғ*, 302 (*см. также маги*)
Муджаддидӣйа, Муджаддидӣ, 409, 444
Мурджи'а, 198-199

**Н**ақшбандӣйа, Нақшбандӣ, 21, 23, 31, 399, 409, 442
Нāṣир, *группа саййидов*,432
Низāмы, *династия,* правившая в Хайдарабаде, 352-353

*оғуз*, 262

**п**оследователи преемников (*таба' ат-табиʻӣн*), 150, 159, 164, 224, 256, 449, 486-488
преемники (*табиʻӣн*), 146, 158, 222, 224, 256, 355, 447, 448

**Р** адāӣ, *группа саййидов*, 432

**с**аййид(ы), 194, 354, 359, 361-363, 365, 366, 400, 428, 432, 433, 473, 474, 476
Сāмāниды, 241, 247, 248

*сафӣд-джāмагāн*, 201
Ṣаḥāбӣ, *группа саййидов*, 432
Селджукид(ы), 243, 248
Сефевиды, 204
Ṣиддӣḳӣ, 361, 362, 368
согдийский, 229
сподвижники (*ṣаḥāба*), 146, 221, 222, 224, 355, 356, 412, 415, 447, 486
Сухравардӣ, Сухравардӣйа, 23

***та*ба' *ат-тāби'ӣн***, *см.* последователи преемников
*тāби'ӣн, см. преемники*
*тарсā*, 144, 225, 355, 356, 358, 449; *см. также христиане*
татар(ы), 444, 471, 472, 476, 478, 479
турк(и), тюрк(и), 202, 226, 229, 247, 263, 355, 356, 361, 365, 368, 401, 410, 428
тюргеши, 245

**у**збек(и), 92 *племени*, 409
Умаййады, 197, 199, 433

**Ф**āрӯḳӣ, 361, 362
францисканцы, 227

**Ḥ**асанӣ, 361-363
Ḥанафӣйа, *богословско-правовая школа*, 199
ḥанафитское, *племя*, 194, 359
Ḥафӣйа, 443
Хāшимӣйа, 198, 200, 201
*ходжа (и)*, *ḫ*$^{e}$*āджа*, 7, 11, 260, 272, 475, 485
христианин (христиане), христианский, 144, 147, 148, 151, 158, 160, 220, 225-227, 355, 356, 358, 366, 412, 414, 447-449, 486-489
Ḥусайнӣ, 361-363

**ч**ингизидские генеалогии, 428, 429
Чиштӣйа, Чиштӣ, 23, 443

***ша*йḫ-зāда**, 28, 48

**ц**ин, 240

**я**сачные татары, 482, 485

## УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И НЕПЕРЕВЕДЕННЫХ СЛОВ

*ʻалам-дāр*, 159, 413
*арбаʻīн*, 368
*арвуз*, 244

*бāб*, 220
*бақсы*, 238

*з̱икр*, 42

*ʻīд-и ад̣ха̄*, 358
*их̣шīд*, 229

Красная Армия, 484

*манн, 361*

*орфография*, 32, 33, 36, 37, 42, 51, 84, 85

*силсила*, 21-24, 46, 347, 364, 443
*с̣уфра*, 490- 494

*х̣аджж*, 261, 451, 492
*х̣āқāн*, 245
*х̣алват*, 46
*х̣амīр*, 247, 248
*х̣ānақāх*, 24

*чилла*, 368

*эл*, 146

## GENERAL INDEX


Abalak, lake, 503
'Abbāsids, 279-280
'Abd al-A'lā Shaykh, 514
'Abd al-'Azīz, 186, 190, 329, 334, 419, 512
'Abd al-Fattāḥ, 76, 125, 127, 172-173, 284-285, 288-292, 294-295, 325, 327 (Abdu Pattakh Khan), 381, 383-385, 388, 390, 404, 417-418, 420, 436, 459, 463, 510
'Abd al-Fattāḥ Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abd al-Ghaffār, 288, 290, 294-295, 417
'Abd al-Jabbār, 76, 125, 127, 173, 285, 288, 290, 294-295, 325, 390, 417-418, 420, 436, 459, 510
'Abd al-Jabbār Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abd al-Jalīl, 76, 127, 173-174, 177, 179, 187-189, 191, 275-276, 285-286, 295, 297, 302, 304, 309, 325, 330, 332, 338-339, 384-385, 388, 390, 404, 418, 420, 436-438, 457-460, 462, 464, 510, 513
'Abd al-Khāliq (Khān, in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 289, 295, 323, 325, 419-420, 512
'Abd al-Khālīq, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
'Abd al-Malik (son ofṢadr Khwāja), 75, 126, 420, 463, 505, 514
'Abd al-Malik Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 135
'Abd al-Malik Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 132
'Abd al-Mannān, 172, 283-284, 292, 327 (Abdu Mannan Khan), 385, 388, 418, 436, 459, 510
'Abd al-Mannān Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abd al-Mu'min Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abd al-Qahhār, 125, 127, 173, 285, 295, 325, 384, 390, 404, 418, 436, 459, 510
'Abd Qalandar, Sayyid, 498
'Abd al-Raḥīm, 82, 173-174, 176, 178-180, 285-286, 289-290, 294-295, 297, 302, 304, 307, 309-310, 312, 315, 317-318, 320, 323, 325, 327, 331, 333, 321, 338-339, 374, 385, 388, 390, 418-420, 434, 458-460, 463, 510-511
'Abd al-Raḥmān, 125, 127, 173-174, 285-286, 288, 294-295, 298-299, 375, 384-385, 388, 404, 417-418, 420, 436, 459, 510
'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, 418, 421
'Abd al-Raḥmān b. Khālid b. Walīd, 174, 298-299, 374-375

'Abd al-Raḥmān Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abd al-Raḥmān Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
'Abd al-Sattār, 384
Abdāl 'Alī, 126, 463, 505, 517
Abdāl Khān, 325
Abdoul Aziz bab (shrine in Sayrām), 464
'Abdūl-Jalīl Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abdullaev, Shukūr, 68
'Abdullāh, Sayyid, 498
'Abdullāh b. 'Alī b. Muḥammad (or 'Abdullāh b. Muḥammad) b. Katīla al-Ḥusaynī, 287
'Abdullāh Sabz-pūsh, 457
'Abdullāh Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
'Abdūl-Qahhār Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Abdūṣamad [*sic*] Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Ābid, Sayyid, 498
Abramka (river), 499
Abrār Khwāja, Mullā, 70
Abū Bakr, Caliph, 174, 299, 301, 303, 373-376, 381-382, 386, 388, 418, 421, 459
Abū Ḥanīfa, 377
Abū Hāshim, 278-279, 291
Abū'l-Khayr Khān, 326
Abū'l-Ma'ālī Muḥammad 'Ivaż-allāh, 69
Abū Muslim, 280-281
Ādam, 166-169, 172
Adil-khan, of the Khoja clan, 331
Ādīna Ṣūfī, 390
Āfāq Khwājam, 435
Afżāl Khwāja, 498
Ahl al-Bayt, 167, 274
Aḥmad, Imām (as son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya and father of Isḥāq Bāb), 380-381, 383-385, 388, 390, 404
Aḥmad Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 181, 290, 323, 419, 436, 512
Aḥmad Khwāja (as uncle of Aḥmad Yasavī), 463
Aḥmad Shāh b. Muqīm, 507
Aḥmad Yasavī, Khwāja, *see* Yasavī, Aḥmad

'Ā'isha-bībī (shrine), 313
'Ā'isha Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 129
'Ā'isha Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 133
Akhshbat, 177, 305
Akhsīkat, 178
Akram Khwāja, Sayyid, son of Shāh Yūsuf Īshān (descendant of Ismā'īl Ata, copyist), 71, 135-136
'Alā' al-Dīn, Sayyid, 498
*'alam-dār*, 419
'Alī (b. Abī Ṭālib), 14, 75-76, 125, 127, 169-172, 175, 274, 276-277, 281, 288-292, 296, 299, 301, 303, 325, 338, 341, 376, 379-380, 384, 404, 417-418, 420, 436, 459, 497, 499, 505, 508, 516
'Alī, Sayyid (multiple) 498
'Alī Ata, 384
'Alī Muḥammad Ata, 384, 404
'Alī Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
'Alid(s), 372, 379, 382, 384-385
'Alījān Ata, 390
'Ālim Khwāja, Īshān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
'Ālim Shaykh of 'Alīyābād, 372-374, 387
'Ālim b. Ākhūnd Qāżī Mullā Maqṣūd, 499-500
Almāchūq Sūyï, 517
Almālïq, Almālïgh, 180, 303, 309, 311, 315, 318, 511
Amān Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135-136
Amū Daryā, 304, 376
Andijan, 342
Anjuman, 437
Āq Arslān Khān, 181, 419, 436, 512
Aq Arslān Sūyï, 517
Aq Bughrā Shaykh, 513
Aq Mūkūz Sūyï, 517
'Āqil Khwāja, Sayyid (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Aral Sea, 330, 337
Arab(s), 376, 381
*arba'īn*, 387
Arbuz, Arbūz Khān, Arbūz Qarākhān, 180, 290, 318-320
Arïghlïq Tafghāch Bughrā Qarākhān, 179, 294, 310, 315, 511
'Arïs, Arys, 312, 376

Ark of Bukhārā, 418, 421
Arslān Bāb, 297
Arslān Khān, 181, 323, 419, 436
Artuch, 314
Artūr Qarākhān, 436
Arwuz, 318
Asbū (?) Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Ashrāf, Sayyid, 498
Ashtarkhānids, 434
'Āshūr Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 133
Aslātak, see Salāt
Astrakhan, 341
Atā Khwāja, 325
'Aṭā Khwāja b. Khwāja Naqqāsh, 337
'Aṭā'ullāh Khwāja, 403
'Awfī, 319
Awliyā Ata, 313, 320
Awliyā Khān, 180, 320
Awliyā Qarākhān, 82, 180, 290, 320, 325-327, 436
Awliyā-yi Qarākhān, 173, 285, 325
'Awn b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, 289, 291-292
Awrangzīb, 372-373
'Awwas (*sic*) Bāqī b. Khwāja Muḥammad, 507
Āyina Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 132
Āyina Khwāja Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Āyina Ṣūfī, 128, 390
Āyïnch Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 132

***bāb***, 297
Bāb, 177, 304
Bāb Farghānī, 298
Bāb Māchīn, 297, 417
Bāb 'Umar, 297
Bābā Kamāl Jandī, 297, 457-458
Bābā Khwāja (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
Bābā Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
Bābā Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata, Siberia), 518
Bābā Khwāja b. Ṭillā Khwāja, *al-ḥājj*, 455

Bābā Shaykh, 497, 505, 518
Bābā Tükles, Baba Tükti Shashtï Aziz, 341
Baba-ata, 333, 341
Babakhanov lineage (Ishan, Ziyavuddin, Shämsiddin), 336
Babur Karakhan, 326
Badīr/Badr Khwāja ʻAzīzān (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Badr Ata, 128, 390
Bāgh Bāsh Sūyï, 517
Baghdād, 437
Baghdādī, Abū'l-Fayż, 376
Bāghistānī, ʻUmar, 386, 389
Bahā' al-Dīn, Amīr, 373
Bakhtānī, ʻAbdullāh, 63
Bākim Khwāja b.Ṣadr, 506
Bakr al-Dīn Qaffāl, 178, 190, 306, 334 (*see also* Qaffāl Shāshī)
Balāsāghūn, 180, 311, 316-319, 348
Balī Ata, 128, 390
Balīgh, 511
Bālīgh Tāsh Sūyï, 517
Balkh, 177, 304, 419, 460
Balkhash, 315
Bāmiyān, 298
Banī Hāshim, 169, 274
Banī Kināna, 169, 274
*baqsï*, 313
Bārāb, 324
Barāt Shaykh, 514, 517
Barāt Shaykhzāda (son of Ismāʻīl Ata), 129-130
Barchïn, Barchïnlïgh, Bārchïn-kand, 179, 187, 309, 330-331
Barskhān, Barsghān, 308
Bāsīr, Khwāja (descendant of Ismāʻīl Ata), 134
Baṭṭāl Ghāzī, 172, 283-284, 286, 379, 385, 388, 418, 421, 459, 510 (Pattāl Ghazī)
Bayt al-Dār, 185, 328-329, 335, 512
Bayżāvī, Nāṣir al-Dīn, 292
Bayżāvī, Quṭb al-Dīn, 307
Bék Khān, 419
Bībī Anā (wife of Ismāʻīl Ata), 129

Bībūstāna, daughter of Shaykh Khwāja b. Dūs Bāqī, 507
Bilgä Khān, 182, 184, 289, 291-294, 324, 327, 419, 436, 512
Bishkek, 319
Bū Alūtāy, 437
Buddhism, Buddhist, 302, 330
Bughrā Qarākhān, 436
Bukhārā, 14, 177, 298, 304-05, 315, 325, 377, 403, 416, 419, 421 434, 460, 510
Bukharans (in Siberia), 499-500, 506, 508-509
Bukhārī, Abū Naṣr, 292
Bukhārī, Mīr Musayyab, 388, 403, 405, 416-417, 420
*Bukharskaia sloboda*, 499
Burhān al-Dīn Qïlïch, 326, 456
Būzār, 318
Buzar Karakhan, 327
Byzantines, 299

Castagné, Joseph, 464
Chāch, 82, 175, 178, 299, 301, 306, 328, 331, 511, 513
Chaghānīyān, 374, 376
Chaghatay *ulus*, 303, 315
Chaghrā Tegīn, Chaghīr Tegīn, 181, 317, 321-322
Chaghrï Tegin, 290, 295, 322 (Chaghrï Khān), 327 (Chagyr Karakhan)
Charkhī, Ya'qūb, 376
*Chihil Dukhtarān*, 418, 421
*chilla*, 387
China, 374, 378-381
Chinārlïq (Chinārlïgh) Shaykh, 186, 190, 329, 335, 419, 512
Chinaz, 285
Chinggisid lineages, 434-5
Chingīz Khān, 184, 291, 325-326, 456
Chishtī, 'Abd al-Raḥmān, 283
Chishtīya, Chishtī, 56, 456
Christian(s), 172, 174-176, 179, 185-187, 297-298, 302, 309, 328-330, 375-378, 385, 418, 421, 459, 461-462, 510-513
Chu valley, 14, 316, 319, 463
*chūba masjid*, *see* Wooden Mosque
Chūmushlāghū, 190-191, 336-337, 513
Chūst, 326

Companions (*saḥāba*), 174, 298-299, 301, 375-377, 418, 421, 459, 510
Crimea, 282

Dahya Khwāja, 518
Dāmullā Bāzār Ākhūnd, 326
Dānishmand Khwāja, 75, 126, 505
*dar bayān-i asāmī-i buzurgān-i ūzbakīya*, 66
Darvīsh Shaykh, 517
Dasht-i Qïpchāq, 335, 341, 374-375, 379-381
*Dāstān-i Sayyid Baṭṭāl Ghāzī*, 285
Dawlat Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 129-130
Dawlat Shāh, 507
Dawūd Shaykh b. Bābā Shaykh, 507, 518
Deccan, 19
*dhikr*, 72
Dihlavī, Sayyid Dāḥa (?), 498
Dihlavī, Sayyid al-Malik, 498
Dihlavī, Sayyid Sharaf al-Dīn, 498
Dīn 'Alī Khwāja, 501
*Dīwān lughāt al-turk*, 318, 321
Dīvāna (or *duana*) *khoja*, 80
Djaguir Taguin Ata (shrine in Sayrām), 464
Dozbani (Dūs Bāqī?) Davyd (Dawūd) Shikhov, 505
Dungan rebellion, 314
Durrānī, Aḥmad Shāh, 373
Dūs Bāqī, 507
Dushanbe, 454-455, 457
Dzhamal Karakhan, 327
Dzhambul, 320
Dzhikhad Karakhan, 326

Eastern Turkistān, 314, 378
Epanchino, 500, 503, 505, 507-508
*Epanchinskie iurty*, 497, 500

Farā'īl Shaykh, 514
Farghāna, 174-8, 297-300, 304-307, 326, 348, 375-376, 418-419, 457-460, 462-463, 510

Farīd, Sayyid, 498
Farīdūn, 376
Fārs, 380
Fārūqī, 381
Fāṭima, 274-275, 277, 341, 497, 499
Fāṭima Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 130
Fattāḥ, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
Fāżīl, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
Followers of the Successors (*taba' al-tābi'īn*), 178, 190, 301, 306, 329, 334, 461, 510-513
Franciscan(s), 303
*al-Fuṣūl al-sulṭānīya fī'l-uṣūl al-insānīya*, 292

Gadai Karakhan, 326
Ganjbakhsh collection (Islamabad), 455
Gawhar Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 133
Gharīb Shāh Khwāja, 325
Ghārlïq, 386, 388, 404
*ghazavāt-nāmas*, 314, 378
Ghazna, 288
Golden Horde, 341
Great Northern Expedition, 18, 496

*Ḥadīqat al-'ārifīn*, 55, 60-61, 63-65, 68-69, 73-74, 78, 81
Haft-dih, 307
*ḥajj*, 333, 462
Ḥajjāj, 381, 437
ḤājjīḤabībullāh, 416
Ḥājjī Shaykhzāda,Ḥājjī Ata (son of Ismā'īl Ata), 70, 78, 131, 134-136
Ḥakīm Ata, 56, 62, 326, 502, 515 (SulaymānḤakīm Khwāja)
Halghatū, 376
Ḥalīma bintṢadr Khwāja, 507
Ḥalvā'ī, Shaykh Abū'l-Qāsim, 377
Hamadānī, Yūsuf, 417
Ḥamar Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 133
Ḥamīd, 335
Ḥanafī juridical school, 279
Ḥanafī tribe, 379

al-Haravī, ʻAlī b. Abī Bakr, 282, 300
Hārūn, 168, 170-172, 274
Hārūn (Shaykh, Khwāja, son of Isḥāq Bāb, ancestor of Aḥmad Yasavī), 125, 288, 296, 384, 386, 404, 417, 420, 436, 463, 513
Ḥasan (Shaykh, Khwāja, ancestor of Aḥmad Yasavī), 125, 296, 325, 380, 384, 404, 420, 436, 463, 513
Ḥasan b. ʻAlī, 331
Ḥasan ʻAskarī, Imām, 499
Ḥasan Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 289, 295, 323, 325, 419, 436, 512
Ḥasan Khwāja b. Mīr ʻAlī Khwāja, 498
Ḥasan Vāṣil, 190, 335, 513
Ḥasan-tegin, 317, 322
Ḥasanī, 381-382
Hāshimīya, 279-280
Ḥaydar, Amīr, Manghït, 434
Ḥaydar Khwāja, 420, 463
Ḥazīnī, 296, 350-51
*ḥażrat-i imām, hastimām*, 306
Ḥijāz, 292
Ḥīsām al-Dīn, Sayyid, 498
Ḥiṣārī, ʻAbd al Raḥīm b. Khwāja ʻAbd al Raḥmān, 372, 374, 388, 390
Ḥiṣār-kand, 513
Hofman, H. F., 62
Ḥubbī Khwāja, 325
*Ḥujjat al-dhākirīn*, 73
Hulāgū Khān, 381
Hujvīrī, 297-8
Ḥusayn (Shaykh, Khwāja, Khān, ancestor of Aḥmad Yasavī), 288, 296, 417, 436
Ḥusayn, Sayyid, 498
Ḥusayn b. ʻAlī, 277, 283-4, 325, 380, 499
Ḥusaynī, 381-2

*iasachnye tatary*, 509
Ibn al-Fuwaṭī, 313
Ibn ʻInaba, 292

Ibn Khurdādhbih, 319
Ibrāhīm (prophet), 166-8, 379
Ibrāhīm (son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya), 289, 291
Ibrāhīm (father of Aḥmad Yasavī), 126, 288, 296, 384, 386-387, 404-405, 417, 420, 436, 463, 505, 513-514
Ibrāhīm, Sayyid, 498
Ibrāhīm b. Naṣr, Ṭamghāch Bughrā Khān, 311
Ibrāhīm Ata (father of Ismā'īl Ata), 56, 128, 173, 390, 505, 508, 518
Ibrāhīm Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
Ibrāhīm Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
Ibrāhīm Ṣūfī (ancestor of Ismā'īl Ata), 127, 390
Ichek Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 132
'Īd-i Aḍḥā, 377
'Īd Khwāja Shaykh, 514
Iftikhār (Ata, Shaykh, Khwāja, ancestor of Aḥmad Yasavī), 126, 288, 296, 384, 404, 417, 420, 436, 513
*ikhshīd*, 305
Ikhshīt, 178, 305
Ili valley, 14, 311, 315, 463
Ilyās, 169, 296, 462-463, 515-516
Ilyās Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 181, 290, 295, 323, 436, 512
Ilyās (Khwāja, Shaykh, ancestor of Aḥmad Yasavī), 126, 436, 463, 513
Imām Qā'idī, 457
Imām-jān, 312
'Imrān, 166-168
India, 372-373
Institute of Manuscripts, Tashkent (former), 65
Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, 416, 434
Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 65, 373
Iqbāl Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 132
Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 455
'Irāq, 287, 297
Irkutsk, 507
Irtysh River, 502-503

‘Īsā, 168
Isbījāb, Isfījāb, 58, 175, 178, 299, 301-302, 306, 321, 328, 339, 418, 460, 510-511
Iṣfahān, 177, 292, 304, 419, 460, 510
Isḥāq Ata (as ancestor of Aḥmad Yasavī), 384, 404
Isḥāq Ata (as name for Isḥāq Bāb), 385, 418-419, 421
Isḥāq Bāb, 15, 75-76, 125, 171, 173-174, 176, 178, 185-186, 189-191, 275-276, 281, 283, 285-286, 288-289, 293, 296-303, 306-307, 317, 320, 328-330, 332-336, 338-339, 341-342, 348-350, 374, 381-385, 388-389, 404, 416, 421, 434, 436-438, 454, 456-462, 464 (and "Iskhaq bab"), 496-497, 499, 502-505, 508-513, 516-517
Isḥāq Khwāja (son of Ismā‘īl Ata), 55, 57-63, 65-66, 69-72, 74, 76-81, 83, 129 ("Isḥāq Ata"), 130, 134, 166, 171-172, 182, 273-276, 286, 288-290, 293, 295, 297, 316, 325, 328, 333-334, 338-340, 348-349, 372, 374-375, 378-379, 382-383, 385, 388-3890, 403, 417, 420-421, 437-438, 454, 457-459, 463-464, 518
Isḥāq Shaykh (ancestor of Aḥmad Yasavī), 420, 513
Isḥāq the Turk, 281
Ishtīkhān, 377
Ishtirkhān, 377
‘Īsīev Ḥabīb-ḥājjī-oghli, 68
Isker, 502, 509
Iskhaq Vali, Cheikh (shrine in Sayrām), 464
Islamabad, 455
Ismā‘īl, 169
Ismā‘īl (Shaykh, Khwāja, ancestor of Aḥmad Yasavī), 125, 288, 296, 384 ("Sayyid Ismā‘īl Ata"), 404, 417, 420, 436, 463
Ismā‘īl Ata, 55-61, 67, 70-74, 76-80, 128, 134, 136, 166, 172-173, 191, 273, 275-277, 285, 295, 338-339, 348-349, 390, 404, 438, 454, 497, 502, 505, 508, 518
Ismā‘īl Atā’ī shaykhs, 57, 73
Ismā‘īl Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 181, 290, 320, 322, 419, 436
Ismā‘īl, Khwāja (descendant of Ismā‘īl Ata), 134
Ismā‘īl Ṣūfī (ancestor of Ismā‘īl Ata), 128, 390
Isrāfīl Ṣūfī, 128, 390
Issyk Kul, 315

Ja'far, Sayyid, 498
Ja'far b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, 289, 291-292
Ja'far al-Ṣādiq, Imām, 501
Jahrīya, 384, 456
Jamāl al-Dīn, Sayyid, 498
Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, 56, 63
Jān Khwāja 'Azīzān, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 135-6
Jand, 188-189, 330-332, 457, 513
Jandī, Bābā Kamāl, see Bābā Kamāl
Jāndārī, 434-435
Jayḥūn, 376, 379, 381
Juvaynī, 316, 318, 324-325
Jūzjānī, 303

Ka'b al-Aḥbār, 418, 421
Ka'ba, 189, 273, 333, 386, 388, 404, 419, 513-515
Kabul manuscript of *Ḥadīqat al-'ārifīn*, 62-65, 73-74, 76, 80-82, 87-90, 464
Kabyl Karakhan (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 326
Kallaur, V., 331, 434
Kamāl al-Dīn b. Khwāja Aḥmad, 507
Kāmil Khwāja, Sayyid (descendant of Ismā'īl Ata), 135
*Kanz al-sālikīn*, 70
Karatau, 309, 334, 389
Karbalā, 277
Karvān, 305, 460, 511
Kārvān Bastï, 177, 305 (and "Korvan-bas-Akshit")
Kāsān, 177, 304, 306, 460
*Kashf al-maḥjūb*, 297-298
Kāshghar, 179, 294-529, 302, 309-312, 314-315, 317-319, 325, 327, 331, 337, 348, 419-420, 436, 460
Kāshgharī, Maḥmūd, 308, 316, 318, 321, 323
Kaysānīya, 277, 280
Kazakhstan, 14-15, 58, 320
Késh, 376
Khadīja Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 133
Khādim Shaykh, 387

Khafīya, 456
Khalīl, Sayyid, 498
Khālid b. Walīd, 157, 298, 300, 418, 421, 459
Khalīl b. Bābā, 505
Khalīlullāh Ata, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
*khalvat*, 76
Khalvatī Shaykh (descendant of Ismā'īl Ata), 505, 518
*khamīr*, 321-322
Khānbālïq, 82, 180
*khānqāh*, 58
*Khāvar-nāma*, 380
Khiṭā (China), 375, 378
Khiṭāy Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 132
Khitmān Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Khīvaq, 376
Khiżr, 75-76, 387, 405, 419, 462-463, 513-516
Khodja Abdour Rahim Vali (shrine in Sayrām), 464
Khodja Abdour Rahman Vali (shrine in Sayrām), 464
*khoja*(s), 15-16, 18, 332, 342, 500, 509
Khoqand, 273
Khujand, 304, 375, 454-458, 462
Khujandī, 'Abdullāh, 457
Khujandī, Kamāl, 458
Khujandī, Maṣlaḥat al Dīn, 454-457
Khujandī, Orifjon, 456
*Khujandnoma*, 456
*Khulāṣat at-tavārīkh*, 403
Khurāsān, 280, 298, 324
Khurāsān Ata, 331
Khuttalān, 376
Khwāja Aḥrār, 373-374
Khwāja 'Alam-dār Bābā, 329
Khwāja 'Ārif b. Ṣadr Khwāja, 506
KhwājaḤamīd, 190
Khwāja Muḥammad (Siberia), 506
Khwāja Muḥammad Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Khwāja Tamāshā Sūyï, 517

Khwāja Ya'qūb b. Khwāja Ismā'īl, 71
Khwāja-yi Sang, 462, 464
Khwāja-yi Tarāzū-shikan, 190, 335
Khwārazm, 65, 74, 182, 184, 288, 324, 327, 374, 381, 419
Khwārazmī (poet), 337
Khwārazmshāh Muḥammad, 324
*Khwārazmshāhī*, 381
Kīmāk, 308
*Kitāb al-Majdī fī ansāb al-ṭālibiyyīn*, 288, 291-292
*Kitāb bayān al-ad'iyā*, 287-288, 292-294, 296-297, 320, 323, 325, 327, 339, 349, 383, 420
Kök Arslān, 419
Kopal, 316
Köprülü, M. F., 62
K.rāslān Khān, 289, 295, 323
Kūb Arslān Khān, 436
Kubravī, Kubravīya, 56, 79, 403, 456
Kūcha Yalān, 500, 502, 504-505, 508
Küchlüg the Naymān, 184, 319, 325
Küchüm (khān), 501
Kūfa, 277, 292
Kūja Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Kūk (*sayyid* group), 437
Kulja, 315
Kumkent, 341
Kūndūk Atā, 390
Kündük Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Kür Arslān Khān, 512
Kurdiumka River, 499
Kurds, 380
Kürküz, 512
Küyündük Ata, 128, 390
Kyrgyzstan, 14, 283, 319

Lablavī, 437
Lahore, 373
*Lamaḥāt min nafaḥāt al-quds*, 62, 372, 388-389, 416

Laylavī, 437
Laylī, 437
Leninabad, 454
Lykoshin, N. S., 326

*Ma'āthir al-umarā*, 372
*Ma'āthir-i 'Ālamgīrī*, 372
Māchīn, 179, 309
Madīna, 300, 306
Madīnat al-bayżā, 301
*madrasa* of Shaykh Badal-dādkhwāh, 68
Magians, 175-7, 187, 297, 302-303, 305-306, 329, 418-419, 459-460, 510-511, 516
Maḥmūd (son of Muḥammad b. al-Ḥanafīya), 380, 383
Maḥmūd (Shaykh, Khwāja, Ata, ancestor of Aḥmad Yasavī), 126, 296, 384, 404, 420, 436, 463, 513
Maḥmūd, Sayyid, 498
Maḥmūd Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 512
Maḥmūd Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Maḥmūd Ṣūfī (ancestor of Ismā'īl Ata), 128, 390
Maḥmūd of Ghazna, 284
Maḥr al-Dīn, Sayyid, 498
Majnūn Shaykh (descendant of Ismā'īl Ata), 518
Makhdūm-i A'ẓam, 373-374, 455
Mālik, Imām, 502
Malik Akhshat, 460
Malik Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
Mal'tsev, Iurii, 454-455
Mamatsha (Muḥammad Shāh) Shikhov, 506
Manālīgh, 511
*Manāqib-i Qādirīya*, 71
*Manāqib-i Shaykh Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī*, 454-456, 458
Manchu, 314
Manichaean(s), 280, 303
Manṣūr Khamīr, 180-181, 290, 317, 320-321, 326-327, 419, 511
Marghinan, 342
Marjān Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 130
Marv, 298

Maryam the mother of ʻĪsā, 168
Marzubān b. Yaḥyā, 376
Mashrab, Shāh, 326
*masjid-i chūba*, *see* Wooden Mosque
Masʻūd (Qarākhānid), 317
mausoleum of Khwāja Aḥmad Yasavī, 68
*mawālī*, 278, 280
Mawarannahr, 14, 280, 298, 304, 315, 317, 337, 374, 381
Māzandarān, 177, 304, 460, 510 (Mādhāndarān)
McChesney, Robert D., 63
Mecca, 462
Mīkāʼīl Ṣūfī, 128, 390
Miller, Gerhard Friedrich, 18, 496, 499, 504
Mīr Bābā, 498
MīrḤamīd Khwāja, 498
MīrḤasan Shaykh, 498
MīrḤulafāʼ [*sic*] al-Dīn b. Shams al-Dīn, 498
Mīr Kamāl Khwāja, 498
Mīr Khalīl Khwāja, 498
Mīr Khān, 403
Mīr Khwāja, Sayyid, 497-498
Mīr Muḥammad Fāżil, see Qamar al-Dīn Khān
Mīr Musayyab, see Bukhārī, Mīr Musayyab
Mīr Rabīʻ b. Mīr Niyāz al-Ḥusaynī, 434
Mīr Sayyid Aḥmad, 498
Mir Sayyid Muḥammad, 498
*Mirʼāt al-asrār*, 283
*Mirʼāt al-qulūb*, 61-62, 69, 72
Miyāna, Khwāja (descendant of Ismāʻīl Ata), 134
Miyānkāl, 342
Moghul empire, 372
Moghūlistān, 308
Monastyrka (river), 499
Mongol(s), 58-59, 273, 303, 309, 316-317, 320, 324, 337, 348, 434, 436, 454
Morimoto, Kazuo, 287-288, 292
Muʻāwiya, 299

*al-mubayyiḍa*, 280
*mūgh*, 302 (*see also* Magians)
Mughālāgh, 511
*Muḥabbat-nāma*, 337
Muḥammad, the Prophet, 167-172, 274-275, 296, 298, 301, 317, 335, 350-351, 373, 377, 418, 460, 497, 499, 509, 516
Muḥammad, Sayyid, 498
Muḥammad b. al Ḥanafīya (Muḥammad-i Ḥanafīya, etc.), 14, 71, 125, 127, 172, 274, 276-286, 289, 291-292, 294-295, 325-326, 338, 341-342, 349, 379-383, 385, 388, 390, 404, 416-418, 420, 436, 457, 459 ("ImāmḤanīfa"), 510
Muḥammad b. Jalīl, 510
Muḥammad b. Jarīr, 300, 418
Muḥammad b. al-Khusravīya, 376
Muḥammad ʻAbd al-Jalīl, 175, 299-300, 306
Muḥammad ʻĀbid, 373
Muḥammad Amīn Khwāja ʻAzīzān (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Muḥammad Amīn, 373
Muḥammad ʻĀrif Khwāja, Sayyid (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Muḥammad ʻAẓīm Khwāja, Sayyid (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Muḥammad Bāqir, Imām, 463, 498
Muḥammad Bashārā, 377
Muḥammad-Fārūq *ṣaḥḥāf*, Mullā, 69
MuḥammadḤajarī, 377
Muḥammad-Ḥājjī *ṣaḥḥāf*, Mullā, 69
MuḥammadḤammūyī, Khwāja, 377
Muḥammad Ikhtiyār Khwāja (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Muḥammad Jarīr, 421
Muḥammad Khān (Bilgä), 181-2, 324, 436
Muḥammad Munavvar Khwāja (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Muḥammad Nashshāb, 377
Muḥammad-Parrān, 377
Muḥammad "Qul-huwa'llāh", Khwāja, 377
Muḥammad Raḥīm Atalïq, Manghït, 434
MuḥammadṢādiq Munshī, Mīrzā, 434
MuḥammadṢāliḥ Khwāja (Tāshkandī), 332, 335
Muḥammad Sang-rasān, Khwāja, 377
Muḥammad Shāh, Nāḍir al-Dīn, Moghul ruler, 373

Muḥammad Shāh b. Muqīm, 507-508
Muḥammad Shāh Mīr, 498
Muḥammad Sharīf (author of *Tavārīkh-i awliyā*), 416
Muḥammad Sharīf b. Shāh Badal b. Malik Shāh, 455
Muḥammad Sharīf Bukhārī (author of *Ḥujjat al-dhākirīn*), 73
Muḥammad Sharīf Khwāja Bukhārī (master of Mīr Musayyab), 403
Muḥammad Shaykh (ancestor of Aḥmad Yasavī), 126, 436
Muḥammad Shaykh (descendant of Ismā'īl Ata, Siberia), 518
Muḥammad Ṣūfī, 128, 390
Muḥammad Sulṭān, 419
Muḥammad Ṭayyār, 377
Muḥyī'l-Dīn Khwāja, Sayyid (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Mu'īn al-Dīn, Sayyid, 498
Mu'īn al-fuqarā, 421
Mujaddidī, 416, 456
Mukhtār b. Abī 'Ubayd, 277-278
Mullā Bābā Shaykh, 505
Mulla Bobash, 497
Mullā Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 135-136
Müller, G. F., *see* Miller
Mu'min Shaykh (ancestor of Aḥmad Yasavī), 296, 384, 436, 463
Mu'min Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 130
Müngüzlük Bughrā Khān, 179, 309, 312, 461 (M.knūzyūq), 511 (Mūkūzlūk Bughrā Qar-Khān)
al-Muqaddasī, 308
*Muqaddimat al-adab*, 64
al-Muqanna', 280-281
Muqīm b. Muḥammad Shāh (Mokaim Mukhametshin Shikhov), 506-07
Murji'a, 279-280
Mūsā (prophet), 168, 170, 274
Mūsā, Sayyid, 498
Mūsā Kāẓim, Imām, 498
Mūsā Khwāja of Turkistān, 387, 405, 514
Mūsā (Shaykh, Khwāja, ancestor of Aḥmad Yasavī), 125, 288, 296, 384, 404, 417, 420, 436, 463, 502, 513
Muslim, Sayyid, 498
Muṣṭafā Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Mustakimov, Il'ias A., 496

Nabī-khwān Dāmullā b. Khwāja Muḥammad-'Alī, 69
Nadīr/Nadr Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
*Nafaḥāt al-uns*, 56, 63, 65
*Nahj al-farādīs*, 64-65
al-Najafī, 'Alī b. Qāsim b.Ḥamza b. 'Alī b. Muḥsin al-Ḥusaynī al-Mūsawī, 287
Najm al-Dīn Kubrā, 454, 456
Namangān, 326
Naqī Khwāja, 498
Naqshband, Bahā' al-Dīn, 55, 376, 457
Naqshbandī, 55-6, 63, 403, 416, 455
Nasā, 324
*nasab-nāmas*, 16, 18-19, 80, 273, 320, 323, 325-7, 332, 340, 348-9, 351, 420, 437, 458, 516
*Nasab-nāma-yi Isḥāq Bāb*, 170
*Nasab-nāma-yi Ūzbak va Dūrman*, 435
*Nasā'im al-maḥabba*, 56
Nasawī, 324
Nāṣir (*sayyid* group), 437
Nāṣir, Sayyid, 498
Navā'ī, Mīr 'Alī-shīr, 56
National Archives of Afghanistan, 63
Nāyil Khān, 289, 295, 323
Nāẓir Khwāja, 325
Niiazov, Mulla Abdulla, 331
Nīshāpūr, 288
Niyāz b. Shaykh Bābā, 506
Niyāz-Bāqī, Mullā, 70
Niyāz Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Niẓām al-Dīn, Sayyid, 498
Niẓām al-Mulk, 372
Niẓām(s) of Hyderabad, 372-373
*Niẓām al-tavārīkh*, 292
Nūḥ, 166-168
Nūḥ Shaykh (descendant of Ismā'īl Ata), 518
Nūr al-Dīn, Khwāja, 435
Nūr al-Dīn, Sayyid, 498
Nūr Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 129

**O**ghunchaq Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 129
Oghuz, 321, 333
Oghuz Khān, 434
Ögüz (Syr Daryā), 331
Öküz Taghï, 516
Omsk, 509
Oriental Department, St. Petersburg University, 403
orthography, 64-5, 68, 87-89
Osh, 175, 177-178, 304, 460
Ötemish, see Sarïgh Tonluq Ötemish
Otrār, 181-185, 315, 322, 324, 327, 419, 460, 512, 514-515
Özbek Khān, 341
"Özbek Sulṭān", 74, 182
Özkend, 187

**P**akistan, 455
Pāp, 304
Pārsā Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 132
Penjikent, 377
Persian Gulf, 282
Prophet Muḥammad, *see* Muḥammad, the Prophet
Pul-kand, 376

**Q**ādirīya, 456
Qaffāl Shāshī, Imām, 306, 329, 334-337, 419, 460 (*see also* Bakr al-Dīn Qaffāl)
Qālmāqs, 331
Qamar Bibicha (daughter of Ismā'īl Ata), 133
Qamar al-Dīn Khān, 372-374
*Qandīya*, 300, 378
Qanglï, 183-184, 324
Qaplïgh (Qablïgh) Arslān Khān, 181, 289, 295, 323
Qarā Arslān Khān, 289, 323
Qarā Āsmān, 312-13, 315, 320, 323, 325, 437
Qarā Bughrā Khān, 290, 294, 317, 322
Qarā Khān, 290, 295, 312
Qarā Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 130
Qarā Tegīn, 321

Qarābālïq, 436
Qarāchūq, 516
Qarāchūqī, lineage, 389
Qarāchūqī, Sulaymān Khwāja, 387, 389, 404, 514
Qarakhan *khojas*, 313
Qarākhānid(s), 59, 179, 183, 299, 304, 309-310, 312-314, 317, 320, 323, 327, 340
Qarākhiṭāy(s), 184, 325
Qarākūl Sūyï, 517
Qaraspan, 312 (*see also* Qarā Āsmān)
Qaratal, 316
Qarghālïq, 174, 186, 189, 307-308, 329, 332, 388, 457, 462, 513, 516
Qarluq, 318
Qāsim Khwāja, Sayyid (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Qāsim Shaykh, 66, 79
Qavām al-Dīn, Sayyid, 498
Qayālïq, 82, 180, 309, 311, 315, 318, 436, 511
Qāyil, 378
Qayïr Khān, 183-184, 324 (*see also* Qīz Khān)
Qayṣar of Rūm, 379
Qażghirt, 58, 128, 390
Qïlïch Arslān Khān, 290, 322, 436, 511
Qïlïch Arslān Qarākhān, 181, 294, 322
Qïlïch Khān, 187, 189, 322, 330, 332, 462, 464, 513
Qïlïch Qarākhān, 180, 290, 316-318, 327 ("Klych Karakhan"), 419, 436, 511
Qïlïch Ṭamghāch Khān, 317
Qïlïch (tribe), 404-405
Qïlïch-lïq Qarākhān, 180
Qing, 314
Qïrāq Bībī (wife of Ismā'īl Ata), 129
Qīz Khān, 182-183, 512 (*see also* Qayïr Khān)
Qorasan Ata, 331-332
Qorasan *khojas*, 332
Qudāma, 319
Qūd-bālïgh, 180, 294, 316, 436, 511 (*see also* Quz-balïgh)
Quraysh, 169, 274
Qurbān Bike bint Khwāja Muḥammad b. Zu'l-Fiqār, 507

Qūsh Qūylūq Sūyï, 517
*Qutadghu Bilig*, 311, 317
Qutayba b. Muslim, 438
Qutham b. ʿAbbās, 175, 299-300, 305-306, 374-378, 383, 418, 421, 459, 510 ("Aqsam [*sic*] b. ʿAbbās")
Qutlugh Arslān Khān, 181, 289, 323
Qutlugh Bībī (wife of Ismāʿīl Ata), 130
Qutlugh (tribe), 386, 388, 405
Quz-balïgh, Qūz-ordu, Qūz-ulush, 316-17 (*see also* Qūd-bālïgh)

**R**ābiʿa bint Muqīm Shaykh, 507
Rābiʿa Bibicha (daughter of Ismāʿīl Ata), 133
Radā, 437
Raḥīm Bāy, 71
Raḥmatullāh Khwāja, 463
Raḥmatullāh, Khwāja (descendant of Ismāʿīl Ata), 134
Raʾīs Khwāja b. ʿAẓamat Khwāja, 67
*Rashaḥāt-i ʿayn al-ḥayāt*, 55-56, 76, 388, 417-418
Rashīd al-Dīn, 319
Red Army, 508
Remezov, Semen U., 499
*Risāla* ofṢadr al-Dīn Shaykh, 342
*Risāla-yi haft-nāma*, 417-418
*Riyāż al-awliyā*, 79
Rūm, 172, 317, 379-381, 385, 418, 421, 459, 510
Russian Academy of Sciences, 416, 434, 496
Russian State Archives of Ancient Documents, 496

Ṣabrān, 336
Ṣadīr/Ṣadr Khwāja ʿAzīzān (descendant of Ismāʿīl Ata), 135
Ṣadr Ata, 387
Ṣadr Khwāja/Shaykh (brother of Aḥmad Yasavī), 75, 126, 386-387, 389, 420, 463, 505, 509, 514
Ṣafavid, 283
"Ṣafī, " ʿAlī b.Ḥusayn Vāʿiẓ-i Kāshifī, 55
Safīd Bulan, 305, 376
*safīd-jāmagān*, 280
Sāgharjī, 377

Ṣaḥābī, 437
Sakhā, Sayyid, 498
Ṣalāḥ, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
Sālār Mas'ūd Ghāzī, 283-284
Sālār Sāhū, 284
Salāt, 297
Ṣāliḥ Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 134
Ṣāliḥ Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135-136
Saljūq(s), 317, 322
Salūr Qazān, 333
Sāmānid, 315, 320-321
*Samarīya*, 377
Samarqand, Thamarqand, 14, 64, 175, 177, 287, 298-300, 304, 376-378, 419, 456, 459-460, 510
Samarqandī, Abū Ṭāhir Khwāja, 377
Ṣana' Allāh b. Khwāja Yūsuf, 506
Sang-līs, 377
Sang-rasān, 377
Sanjār (Saljūq), 317
Sanjar Khān, 326 ("Sandzhar Karakhan"), 419, 436, 512
Sarakhs, 177, 304, 460, 510 (and "Sarkhisar")
Sārī, 319
Sārïgh, Sarïgh Bālïgh, 180, 319, 436, 511
Sarïgh Bulāgh, 436
Sarïgh Tonluq Ötemish Khān, Sarïq Tonluq Ötemish, 187-188, 330, 436, 462, 513
Sarï-su, 319
Sarykul, 319
Satūq Bughrā Khān, 312, 314, 378, 457
Saurghachi, 509
Saydīk Khwāja Shaykh, 515
Sayrām, 58, 178, 180, 185-186, 189, 290, 295, 299, 301-302, 307, 309, 314-315, 317, 320-322, 326, 328-329, 331, 333, 335, 336, 339, 386, 388, 404-405, 419, 455, 457, 461-463, 511-514
*sayyid(s)*, 288, 374, 379, 381-385, 434, 437-438
Sayyid Ata, 55, 416, 435, 457, 501
Semenov, A. A., 454-455
Semizkent, 376

Shāfi'ī, Imām, 334, 502
Shāh Aḥmad b. Shaykh Khwāja, 506-507
Shāh Faẓl, 305 ("Shakh Fazil"), 374, 378, 383
Shāh Ismā'īl, 378
Shāh Jarīr, 300, 305 (and "Shakh Dzhirrar")
Shāh Khwāja, 506
Shāh Mubārak Khwāja 'Azīzān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Shāh Yūsuf Khwāja, Īshān (descendant of Ismā'īl Ata), 135
Shāh-i Zinda, 300, 419
Shām, 174, 177, 286, 304, 385, 418-419, 459-460, 510, 516
Shamākhī, 385
Shāmāt, 174, 286, 317, 385, 459
Shamātat, 385
Shams al-Dīn Qutlugh Bilgä Khān, 324
Sharaf Shaykhzāda (son of Ismā'īl Ata), 131
Sharbatī Shaykh, 500-502, 504-505, 518
Shāsh, 82, 175, 177-178, 301, 418-419, 460
Shaykh 'Alī b. Shaykh Khwāja, 506-507
Shaykh Aḥmad b. Shaykh Khwāja, 506-507
Shaykh Khwāja (ancestor of Aḥmad Yasavī), 417
Shaykh Khwāja b. Dūs Bāqī, 506-507
Shaykh Muḥammad Shaykh b. Khalvatī Shaykh (descendant of Ismā'īl Ata), 518
Shaykh Naẓar, 501-502
Shaykh Pirī, 501-502
Shaykh al-Sharaf (al-'Ubaydilī), 288-289, 291
*shaykh-zāda*, 58, 77
Shihāb al-Dīn, Khwāja, 463
Shihāb al-Dīn, Sayyid, 498
Shikhov family, 506-507
Shïmkent, 58, 312
Shīrāz, 292
Shīrvān, 385
Siberia, *see* Western Siberia
Ṣiddīqī, 381
Sïghnāq, 308
Sïghnāqī, Imām, 72
*silsila*, 55-57, 76, 79, 350, 456

*Silsilat al-ansāb*, 404-405
*Sirr al-silsila al-ʿalawīya*, 292
Soghdian, 305
Soultan Khamir Ata (shrine in Sayrām), 464
Söyükäk Bibicha (daughter of Ismāʿīl Ata), 133
Söyünch Khwāja Khān, 326
Söyünchäk Bibicha (daughter of Ismāʿīl Ata), 133
Söyündük Ata, 128, 390
Söyündük Shaykhzāda (son of Ismāʿīl Ata), 132
Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan, 336
Successors (*tābiʿīn*), 175, 299, 329, 375-6, 419, 421, 459-60
Ṣūfī Muḥammad Dānishmand (Zarnūqī), 56, 61, 69, 514-15
Ṣūfī-khāna, 515
*ṣufra*, 514-17
Suhravardī, 56
Suhravardī, Shihāb al-Dīn ʿUmar, 76, 373
Süksük Ata, 56
Sūlkhān, 178-179, 186, 302, 307-08, 329, 331, 335, 461 (Sūlān), 512
Sulṭān, Khwāja (descendant of Ismāʿīl Ata), 134
Sulṭān Bābā (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
Sultan Karakhan (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 326
"Sulṭān Maḥmūd" (as name of ruler of Urgench), 512
Sulṭān Maḥmūd b. Shaykh ʿAlī (Sultan Shikhaliev Shikhov), 507
Sulṭān Manṣūr Atā (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
Sultan Mukhammad Khan (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 326
Sulṭān Muṣṭafā b. Shaykh ʿAlī, 506
Sulṭān Y.lgān, 512
Suyūf Burhān Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
Suyūnj Khwāja Khān (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
Suzak, 282
Sūzūk Ata, 71, 463
Süzük Ata, Sūzūk Ata (descendant of Ismāʿīl Ata), 135-6
Süzük Ata (*mahalla* in Tashkent), 71
Syr Daryā, 15, 19, 188, 285, 304, 307-309, 312, 330-331, 336-337, 348, 420, 457, 504
Syria, 286, 299, 304

Tabghāch, 311
Tabghāch Khān, 311
*Ta'bīr-nāma-yi Yūsuf*, 69
Tabrīz, 177, 304, 419, 460, 510
*Tadhkira-yi Muḥammad Bāqir*, 349
Tafghāch, 179, 311
*Tahdhīb al-ansāb wa nihāyat al-a'qāb*, 28-29, 291
al-Ṭā'if, 282
Tāj al Dīn Bilgä Khān, 324
Tāj al-Dīn, Sayyid, 498
Tajikistan, 14, 377
Talas valley, 14, 308, 320
Taldï Qorghan, 316
Ṭālib, Sayyid, 498
Ṭamghāch, 311
Taqī Khwāja, 498
Tara, 501
Ṭarāz, 180, 295, 308, 312, 315, 319-320, 348, 420, 436
*Tārīkh-i bihān*, 434-435
*Tārīkh-i jadīda-yi Tāshkand*, 332, 335
*Tārīkh-i Mullāzāda*, 421, 454
Ṭarīlā Awliyā Qarā Khān, 511
Tarim basin, 14
*ṭarīqa-yi buzurgān-i ūzbak-nāma*, 66
*tarsā*, 302, 375-8; *see also* Christian(s)
*tash masjid*, 517
Tashkent, 58, 63, 65, 67, 70, 72, 179, 285, 299, 301, 306, 329, 334, 348, 418, 455, 463
Tātār(s), 456, 502, 509
*Tavārīkh-i awliyā*, 416, 420, 437
Tavghāch Qarā Bughrā, 311
T.b.y.t-tarsāja, 461
Tekish, 309, 318
Terken Khatun, 324
*Thamarat al-fu'ād*, 384-385, 404-405
*Thamarāt al-mashā'ikh*, 325, 327
Tien-shan, 283
Timur, Timurid, 287, 292-293, 378, 381, 376, 434, 454

Tirmidh, Tirmiz, etc., 177, 304, 383, 510
Tirmidhī, Khwāja ʻAbd alḤakīm, 383
Tiumen', 498, 500
Tobol'sk, 18, 496-497, 500-501, 505-506, 508-509
Tobūl-Tūrā, 499
Tobūlīkī,Ḥasan Shaykh, 505, 514, 517
Tobūlīkī, Shaykh MuḥammadḤasan, 505, 514
Tobūlīkī, Shaykh Timūr, 514
Togan, Zeki Velidi, 62
Troitskii promontory, 499
Tūghāy Bibicha (daughter of Ismāʻīl Ata), 133
*Tuḥfa-yi qādirīya*, 69
*Tuḥfat al-ansāb-i ʻalavī*, 19, 291, 372-375, 382-383, 385, 389-390, 404-405, 420, 437, 459
Tūlük Khwāja (descendant of Ismāʻīl Ata), 134
Tūrān, 374, 376, 379, 381-382, 385
Turk(s), 375-376, 381, 387, 405, 417, 434
Turkistān, 68, 185, 284, 327, 378-379, 381, 383, 387, 404, 417, 457, 516
Turkmenistan, 282
Ṭūsī, Najm al-Dīn, 76

ʻUbayd Khwāja Shaykhzāda (son of Ismāʻīl Ata), 132
Ulugh Agdash Chaghrï Khān, Ulugh Chaghrï Khāqān, 322
Ulugh-Buran, 509
ʻUmar, Caliph, 335, 381-382
ʻUmar Dihqānī (in lineage of Awliyā-yi Qarākhān), 325
ʻUmar Shaykh, ʻUmar Khwāja (ancestor of Aḥmad Yasavī), 126, 288, 296, 384, 404, 417, 420, 436, 463
al-ʻUmarī, Abū'l-Ḥasan, 288
Umayyad(s), 277-278, 438
ʻ*Umdat al-tavārīkh-i khāqānī*, 434-435
Uppsala, 61-2
Uratepe, 342
Urgench, Ūrganj, 375, 436, 501, 508, 512, 515
Ürüng-qūylāqī, 18-19, 75-76, 126, 389, 503, 505
Ürüng-qūylāqī,Ṣafī al-Dīn (Ṣayf ad-Dīn), 75, 126, 127, 505, 515-517
Used Bookstore (*bukinisticheskii magazin*) No. 13 (Tashkent), 67, 70-71
Ūsh, *see* Osh

Usman, Arif, 63
Ustrūshanī (copyist), 68
'Uthmān, Caliph, 300, 376
'Uthmān Shaykh (descendant of Ismā'īl Ata), 518
'Uthmān Shaykh/Khwāja (ancestor of Aḥmad Yasavī), 126, 288, 296, 384, 404, 417, 420, 436, 463
Ūtrār, *see* Otrār
Ūzār, 318
Uzbekistan, 14-15
Uzbeks, 92 tribes, 416
Ūzgand, 174-177, 297-299, 302, 304, 306, 308, 331, 375, 456, 459-460, 510
Uzūn Yaghāch Sūyï, 517

**W**estern Siberia, 18-19, 284, 496, 499, 501, 504
Witsen, Nikolas, 499
Wooden Mosque (*chūba-masjid, masjid-i chūba*), 189, 333, 386, 404

**X**injiang, 14

**Y**ādūk Khān, 512
Yafīdūk Sūyï, 517
Yaḥyā b. Rāshid Yatamī, 376, 383
Yaḥyā Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata), 518
Yamshūn, 513
Yangï, Yangī, 320, 436
Yangī Talāsh, 436
Ya'qūb, Khwāja (descendant of Ismā'īl Ata, copyist), 71, 134
Ya'qūb Ata (grandson of Ismā'īl Ata), 134
Ya'qūb Bek, 314
Yārik (?) Khān, 436
Yarīm Sayyid, 501
Yarmūk, 299
Yasavī, Aḥmad, 56, 59, 61, 68, 74-77, 80, 126, 173, 191, 273, 275-277, 283-285, 288-289, 291-293, 295-296, 333, 338-339, 348-3451, 373, 382, 384-387, 389, 403, 417, 420, 434-438, 457, 463-464, 505, 514-515, 517

Yasavīya, Yasavī Sufi tradition, etc., 18, 55, 60, 73, 76, 333, 387-388, 403, 416
Yāshīl Kūl Sūyï, 517
Yasï, Yasī, 387, 389, 404-405, 417, 514
Yazdī, Sharaf al-Dīn ʻAlī, 308, 349, 454
Yemen, 174, 299, 375, 385, 418, 459
Yepanchinskie iurty, *see* Epanchino
Yeti-kand, 178, 307, 309, 511
Yeti-su, 315, 327, 337
Yining, 315
Yoldash *ṣaḥḥāf*, Mullā, 68
Youvachi bab (shrine in Sayrām), 464
Yuḥannān, 179, 309, 511
Yūnus Shaykh, 514
Yūnus Shaykh (ancestor of Aḥmad Yasavī), 125-126, 420
Yūnusov, *qāżī* Mullā ʻAbdullāh, 312
Yūsuf b. Ṣadr, 507
Yūsuf KhāṣṣḤājib, 311
Yūsuf Khwāja ʻAzīzān (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Yuvāsh Bāb, 190-91, 336-7, 513

*Ẓafar-nāma* (Yazdī), 308, 349
Zagvazdino, 502-03
Zahrā Bībī (wife of Ismāʻīl Ata), 129
Zamakhsharī, 64
Zamān Khwāja ʻAzīzān (descendant of Ismāʻīl Ata), 135
Zangī, son of Nūḥ Shaykh (descendant of Ismāʻīl Ata),518
Zangī Ata,Zangī Bābā,56,297,502
Zankiev,Iakub K.,508
Zankieva,Kafiia,507
Zātūr (?) b. Khwāja Bābā,505
Zayn al-ʻĀbidīn,Imām,498-499
Zhambïl,320
Zinda-ʻAlī,Sayyid,325
Znamenskii monastery,499
Zoroastrian,303
Zulf-ʻAlī Shaykh (descendant of Ismāʻīl Ata), 518

# ТҮЙІН

Кітапта Орталық Азияны ислам дандыру жөніндегі жазылған тарихи әңгіменің көне нұсқасының редакцияланған мәтіні мен аудармасы (кең тарихи-филологиялық түсіндірмелерімен) берілген. Қолжазбада қазіргі Қазақстанның оңтүстік аумағында Сырдария алқабынан Шығыс Түркістанға дейінгі жерлерде ислам тарату мақсатына өмірін арнаған үш жанкешті сахабалардың ерліктері туралы жазылған. Үш киелі кейіпкер, ʻАбд ар-Раҳӣм және оның інілері Исҳāқ Бāб пен ʻАбд ал-Джалӣл, бұл дерек көзінде халиф ʻАлӣ-дің ұлы Муҳаммад ибн ал-Ханафӣйаның тұқымдары және де Орталық Азиядағы көптеген «киелі әулеттердің» бабалары деп айтылады. Негізінде осы «киелі әулет» мүшелері өздерінің ислам таратушы сахабалардың тұқымы екендіктерінің дәлелі ретінде шежіре-тарихтарды (насаб-нāма) жазып, ұрпақтан-ұрпаққа мұраға қалдырып отырған. Осы мәтіндер арқылы өздеріне киелі тумалығының арқасында тиесілі болған ерекше құқықтары мен артықшылықтарын заңдастырған. Бұл кітапта зерделеніп отырған шежіренің көне нұсқасы, Ҳ$^{в}$āджа Аҳмад Йасавӣ мен Исмāʻйла Ата есімдерімен байланысты сопылық топтар ішінде, пайымдауымызша XIV ғасырдың орта шенінде жазылған. Кітапта сонымен қатар XVIII–XIX ғасырлық агиографиялық мәтіндерде сақталып жеткен осы шежіренің кейінгі бірнеше нұсқасы да қамтылған. Жақын арада табылған Сібір нұсқасы мен оның шежірелері қосымшада берілді.

## РЕЗЮМЕ

Книга представляет отредактированный текст и перевод (с обширным историко-филологическим комментарием) самой ранней зафиксированной версии рассказа об исламизации Центральной Азии. Нарратив повествует о подвигах, совершенных тремя праведными предводителями для установления ислама на нынешней территории южного Казахстана от долины Сырдарьи до Восточного Туркестана. Трое сакральных героев, ʻАбд ар-Раḥӣм и его племянники Исḥāḳ Бāб и ʻАбд ал-Джалӣл, в нем были идентифицированы в качестве потомков Муḥаммада ибн ал-Ḥанафӣйа, сына халифа ʻАлӣ, и предков широкого круга «сакральных семей» Центральной Азии. Именно эта среда произвела и передавала генеалогические тексты (насаб-нāма), подтверждая свое происхождение от распространивших ислам праведников. Через эти тексты излагались различные привилегии, на которые они претендовали на основе такого сакрального происхождения. Ранняя версия рассказа, которая анализируется в этой книге, была выработана внутри суфийских групп, связанных с личностями Ḵʷāджа Аḥмада Йасавӣ и Исмāʻӣл Ата, скорее всего, в середине XIV века. Книга включает в себя также несколько более поздних версий нарратива, сохранившихся в агиографических текстах XVIII–XIX веков. Недавно обнаруженная Сибирская версия рассказа и его генеалогическая разработка представлена в приложении.

## ABSTRACT

This volume presents the edited text and translation (with extensive historical and philological commentary) of the earliest recorded version of a Central Asian narrative of Islamization recounting the deeds of three holy warriors as they established Islam in the territory of what is now southern Kazakhstan, from the Syr Darya valley to Eastern Turkistan; the three saintly heroes, 'Abd al-Raḥīm and his nephews Isḥāq Bāb and 'Abd al-Jalīl, were identified as descendants of Muḥammad b. al-Ḥanafīya, a son of the Caliph 'Alī, and as ancestors of a wide range of 'holy families' of Central Asia that produced and transmitted genealogical texts (*nasab-nāmas*) affirming their descent from the Islamizing saints, and outlining various privileges they claimed on the basis of that sacred descent. The early version of the narrative analyzed here was produced within Sufi circles linked with the figures of Khwāja Aḥmad Yasavī and Ismā'īl Ata, most likely in the middle of the 14th century, and the volume also includes several later versions of the narrative preserved in hagiographical texts compiled in the 18th and 19th centuries. A recently discovered Siberian version of the narrative and its genealogical elaboration is presented in a supplement.

## СОДЕРЖАНИЕ
## CONTENTS

**Введение** ..... 6
**Introduction** ..... 14

**Глава I. Работа Исḥāḳа Ẋʷāджа**
**Chapter I. The Work of Isḥāq Khwāja**
A) Предварительные замечания ..... 21
B) Две редакции и корпус рукописей ..... 26
A) Preliminary Remarks ..... 55
B) The Two Redactions and the Manuscript Corpus ..... 60

**Глава II. Рассказ в составе работы Исḥāḳа Ẋʷāджа**
**Chapter II. The Narrative in the Work of Isḥāq Khwāja**
Условные обозначения
Explanations ..... 84
Оригинальный текст
Original Text ..... 91

**Глава III. Переводы оригинального текста**
**Chapter III. Translations of the Original Text**
A) Перевод на русский язык и примечания к тексту ..... 137
B) English Translation and Notes to the Text ..... 166

**Глава IV. Общий комментарий к самой ранней версии рассказа** ..... 192
**Chapter IV. General Commentary on the Earliest Version of the Narrative** ..... 273

**Глава V. Дополнительные тексты: версии и отголоски рассказа об Исḥāḳе Бāбе в агиографических трудах XVIII–XIX веков** ..... 344
**Chapter V. Supplementary Texts: Versions and Echoes of the Isḥāq Bāb Narrative in Hagiographical Works, 18th-19th Centuries** ..... 348
A) Туḥфат ал-ансāб-и ʻалавӣ ..... 352
The *Tuḥfat al-ansāb-i ʻalavī* ..... 372

B) Работа Мӣра Мусайййаба Буҳӑрӣ ..... 399
The Work of Mīr Musayyab Bukhārī ..... 403
C) Муҳаммад Шарӣф Буҳӑрӣ. Тавӑрӣх-и аулийӑ ..... 409
Muḥammad Sharīf Bukhārī, *Tavārīkh-i awliyā* ..... 416
D) Анонимная версия XIX века с предостерегающим послесловием ..... 428
An Anonymous 19th-Century Version, with a Cautionary Postscript ..... 434
E) «Манӑқиб» Маҫлаҳат ад-дӣна Ҳуджандӣ ..... 441
The *Manāqib* of Maṣlaḥat al-Dīn Khujandī ..... 454

**Приложение**
Рассказ об Исҳӑқ Бӑбе и наследие святых семейств в Западной Сибири: предварительное обсуждение (*А.К. Бустанов*) ..... 471
**Appendix**
The narrative of Isḥāq Bāb and the lore of holy families in Western Siberia: a preliminary discussion (*Alfrid Bustanov*) ..... 496

**Библиография** ..... 534
**Bibliography** ..... 548

**Указатели** ..... 571
**General Index** ..... 604

**Түйін** ..... 633
**Резюме** ..... 634
**Abstract** ..... 635

**УДК 28**
**ББК 86.38**
**И 87**

**И 87** **Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях** / Ответ. ред.: Девин ДиУис, А. К. Муминов. Исследование, составление текстов, переводы на русский и английский языки, комментарии и указатели: Девин ДиУис, А. К. Муминов, Д. А. Рахимджанов, Ш. Ю. Зиядов. Приложение: А. К. Бустанов. – Алматы: ТОО «Дайк-Пресс», 2013.

**ISBN 978-601-290-073-6**

Том 1: **Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV–XIX вв.** – 2013. – 640 с.

**ISBN 978-601-290-074-3**

Книга представляет отредактированный текст и перевод (с обширным историко-филологическим комментарием) рассказа об исламизации Центральной Азии на тюркском языке, зафиксированного в XIV в. на территории современного Казахстана. Нарратив повествует о подвигах, совершенных тремя героями для установления ислама. Книга включает в себя также несколько более поздних версий нарратива, сохранившихся в агиографических текстах XVIII–XIX веков. Недавно обнаруженная Сибирская версия рассказа и его генеалогическая разработка представлена в приложении.

Книга предназначена для историков, филологов и широкого круга читателей, интересующихся историей исламской цивилизации на территории Центральной Азии.

**УДК 28**
**ББК 86.38**

**ISBN 978-601-290-074-3 (т. 1)**
**ISBN 978-601-290-073-6 (общ.)**

*Научное издание*

**Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях**

**Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV–XIX вв.**

Ответ. ред.: *Девин ДиУис, А. К. Муминов*
Исследование, составление текстов, переводы на русский и английский языки, комментарии и указатели: *Девин ДиУис, А. К. Муминов, Д. А. Рахимджанов, Ш. Ю. Зиядов*
Приложение: *А. К. Бустанов*

Дизайнер *К. К. Карпун*
Корректор *З. Т. Рахимбаева*
Компьютерная верстка *Е. А. Немировской*

ISBN 978-601-290-074-3

9 786012 900743

Подписано в печать 16.01.14.
Формат 60x90$^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 40,0. Усл. печ. л. 38,6.
Тираж 1000 экз.

Издательство "Дайк-Пресс",
050009, г. Алматы,
ул. Абая, 143, офис 302
Тел./факс: 394-40-45, 394-42-32

e-mail: daikpress@mail.ru, lena_nemi@mail.ru

Директор **Б. А. Казгулов**