

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

На правах рукописи

Вердиева Лейла Асадовна

**Исламские институты Хорасана и Мавераннахра
XIV – середины XVI в.:
эволюция структур и динамика политической роли**

Специальность 5.6.2 – Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук, доцент
Орлов Владимир Викторович

Москва – 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ИСЛАМСКИЕ ИНСТИТУТЫ ХОРАСАНА И МАВЕРАННАХРА В ДОТИМУРИДСКУЮ ЭПОХУ.....	38
§ 1. Эволюция представлений о соотношении земной и духовной власти в иранском обществе	38
§ 2. Краткий обзор представлений иранских мистиков о земной власти	49
§ 3. Религиозный комплекс ислама в монгольскую и поселемонгольскую эпохи. Деятельность суфийских туруков	60
§ 4. Крупнейшие суфийские сообщества Джама и Чишта накануне завоеваний Тимура.....	76
ГЛАВА II. ИСЛАМСКИЕ ИНСТИТУТЫ В ЭПОХУ РАННИХ ТИМУРИДОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIV – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XV В.).....	96
§ 1. Взаимодействие Тимура и исламских институтов во второй половине XIV– начале XV в.....	96
§ 2. Исламские институты Ирана и Мавераннахра в правление Шахруха ибн Тимура (1409–1447 гг.).....	120
§ 3. Исламские институты Ирана и Мавераннахра в эпоху Улугбека.....	139
ГЛАВА III. ИСЛАМСКИЕ ИНСТИТУТЫ В ЭПОХУ ПОЗДНИХ ТИМУРИДОВ И РАННИХ ШЕЙБАНИДОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XV – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVI В.).....	149
§ 1. Теоретическое обоснование вмешательства шейхов накшбандийи в политическую жизнь Ирана и Мавераннахра второй половины XV – начала XVI в.	149
§ 2. Взаимодействие шейхов накшбандийи с тимуридскими и шейбанидскими государями Хорасана и Мавераннахра второй половины XV – середины XVI в.	162
§ 3. Динамика экономического благосостояния членов общины накшбандийи. Комплекс «Ихласийа» Алишира Наваи.....	185
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	197
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	204
ПРИЛОЖЕНИЯ	223

ВВЕДЕНИЕ

Постановка проблемы и актуальность темы исследования.

Изучение исламских институтов, главным образом исследование суфизма (араб. *тасаввуф*)¹, с давних времен остается одним из приоритетных направлений мировой исторической и исламоведческой науки. Свидетельством этого положения дел служит непрерывный поток научных публикаций, посвященных различным аспектам мистико-аскетического течения в исламе. Хотя чаще всего в фокусе внимания специалистов оказываются вопросы, связанные с особенностями исламского религиозного, философского и литературного наследия, не меньший интерес представляет воздействие суфизма на социально-политическую и экономическую жизнь исламского мира.

Особая актуальность этого исследовательского вектора обнаруживается при изучении социально-политической истории Большого Ирана² XIV – середины XVI в., в частности таких его областей, как Хорасан³ и Мавераннахр⁴. Историческое развитие этих территорий, характеризовавшееся в этот период сменявшимися друг друга центробежными и центростремительными динамиками, оказалось теснейшим образом переплетено с судьбой утвердившейся к этому времени системы исламских институтов. Суфийские братства (*турук*) и организации официальной

¹ *Тасаввуф* – мистико-аскетическое течение в исламе. Основываясь на средневековых исламских биографических текстах, возможно предположить, что суфийское мировоззрение изначально возникло из потребности новообращенных мусульман – выходцев из иудейской, христианской, зороастрийской среды – в примирении между пониманием ими порядков, принесенных исламом, и аспектами собственного культурного наследия, а также для определения своей новой идентичности (неарабской, но исламской).

² Большой Иран (Иранский культурный континент) – обширная область, выходящая за пределы современных границ Ирана и охватывающая территории, на которых столетиями господствовали иранские культурные, языковые и политические влияния. К Большому Ирану традиционно относят земли современных Исламской Республики Иран, Афганистана, Таджикистана, части Центральной Азии и Южного Кавказа.

³ Хорасан – историческая область, расположенная на востоке Иранского плато. В наши дни этот регион поделен между тремя современными государствами – Ираном, Афганистаном и Туркменистаном.

⁴ Мавераннахр (Трансоксиана) – историческая область, локализовавшаяся между реками Амударья и Сырдарья, за вычетом низовий и верховий. Большая часть территории этого региона лежит в пределах современного Узбекистана, западного Таджикистана и Кыргызстана, а также на востоке Туркменистана.

исламской духовности (*алимский* корпус⁵, исламские образовательные и благотворительные учреждения) не только обеспечивали религиозное и культурное единство мусульманских общин в условиях династических конфликтов и внутренней нестабильности государства Тимуридов⁶, но и выступали в качестве активных участников политического процесса. В зависимости от конкретных обстоятельств они могли служить как опорой для властей, так и источником оппозиционных настроений.

Несмотря на это, внутренняя структура исламских институтов Хорасана и Мавераннахра, а также эволюция и динамика политической роли во многом остаются белыми пятнами в отечественном и зарубежном востоковедении. Недооцененным представляется их влияние на социально-политическую стабильность данного региона и формирование специфических черт местного управления. В связи с этим особенно остро встает вопрос о механизмах адаптации исламских институтов к постоянно изменявшимся в исследуемый период политическим условиям.

Изучение активности религиозных организаций в периоды политического упадка и децентрализации имеет решающее значение для понимания механизмов поддержания социальной и политической стабильности в афро-азиатском мире в условиях ослабления государственной власти. Часто именно религиозные институты служили организующим фактором для сил, способных влиять на общественные процессы, цементируя социальные, торгово-экономические и политические связи между регионами, переживавшими кризисный период. Нередко к ним могли напрямую переходить и некоторые государственные функции – охрана общественного порядка, предоставление социальных услуг, создание новых рабочих мест.

История Хорасана и Мавераннахра в XIV – середине XVI в. позволяет наглядно проследить все вышеперечисленные феномены. Именно на этот

⁵ *Алим* (араб. «знающий», «ученый»), (мн. *улама*) – знаток богословия, священного писания и предания, а также этико-правовых норм ислама.

⁶ Тимуриды – династия, основанная потомками Тимура (Тамерлана) – знаменитого полководца и завоевателя XIV в.

период пришелся наивысший расцвет местных суфийских общин, происходивший на фоне длительного и последовательного упадка некогда могущественных институтов официального суннитского богословия. В свете вышеизложенного исследование заявленной темы представляет исключительный интерес в контексте анализа становления феномена политического ислама в Новое и Новейшее время.

Научная новизна. Диссертационное исследование призвано восполнить пробелы в отечественной историографии, которая в отношении суфийской поэзии, трактатов и агиографических произведений традиционно придерживалась литературоцентричного подхода, полностью отвергая их роль как исторических свидетельств. По результатам работы доказано, что относящиеся к вышеуказанным жанрам труды могут быть задействованы в современных исследованиях общественно-политической истории Ирана и Мавераннахра эпохи Тимуридов как полноценные источники, способные дать комплексное представление о состоянии общества, традициях и ценностях отдельных религиозных групп. В ряде случаев они могут рассматриваться даже в качестве инструментов политического воздействия (что частично компрометирует их объективность, но доказывает реальность их использования в качестве материала для исторического исследования). Наконец, впервые в мировой практике вводятся в научный оборот редкие суфийские поэтические произведения, относящиеся к персидской культурно-языковой традиции.

Теоретическая и практическая значимость. Выводы и оценки диссертации, а также данные, собранные в ходе проведенной исследовательской работы, могут послужить основой для дальнейшего изучения исламского фактора в политической культуре Среднего Востока и Центральной Азии. Документальный и фактический материал также может найти применение в разработке пособий, программ и учебных курсов в вузах востоковедного профиля и на исторических факультетах университетов.

Некоторые результаты настоящей работы могут быть применены в ходе подготовки учебных программ по курсу истории и истории религии Ирана, а также в рамках изучения литературного наследия персидской культуры.

Объектом диссертационного исследования являются исламские институты, представленные главным образом суфийскими *турук* (ед.ч. *тарика*) – организованными группами приверженцев суфизма, которые следуют определенной духовной дисциплине и практике, направленной на достижение внутреннего очищения и приближения к Богу, – и остальными сообществами, действовавшими в среде исламского мистицизма, объединенными не схожими методами продвижения по мистическому пути, а принципом родства по отношению к почившему *шейху*-харизматику. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что исследуя исламские институты, мы главным образом фокусируемся на служителях «народного» ислама, так как именно они представляются важным связующим звеном между государством и мусульманским населением. Возглавляемые ими *турук* были гибкими структурами. Их эволюция и динамика политической роли наглядно прослеживается в контексте борьбы за власть в регионах Хорасана и Мавераннахра. Таким образом, расцвет политизации ислама, пришедшийся на эпоху Тимуридов, был напрямую связан с деятельностью братств.

В диссертации отдельно рассматриваются процессы и пути легитимации тимуридской монархии в глазах ирано-мавераннахрского общества. В фокусе находятся конкретные детали процедур, связанных с передачей власти – время, место, основные действующие лица, традиции, обряды, а также их внутри- и внешнеполитический контекст.

В качестве **предмета исследования** выступают особенности комплекса формальных и неформальных взаимоотношений между религиозными учреждениями, тимуридским двором и составлявшими местное общество тюрко-монгольскими кочевниками и ираноязычными оседлыми жителями. Неподдельный интерес представляют основные формы взаимоотношений

между представителями суфийских братств и султанами в социально-политической, культурной и экономической сферах.

Цель диссертационного исследования состоит в том, чтобы на основе первоисточников XIV–XVI вв. определить, как взаимодействие тимуридского государства и исламских институтов Хорасана и Мавераннахра влияло на формирование духовно-политической атмосферы в иранском обществе в рассматриваемую эпоху.

Задачи диссертационного исследования сформулированы следующим образом:

1. Сформировать понимание сущности кристаллизовавшихся к XIV–XV векам религиозно-политических представлений жителей Восточного Ирана⁷ и проанализировать исторические предпосылки эволюции этих представлений.
2. Выявить конкретные причины, формы и динамику взаимодействия между тимуридским двором и исламскими институтами, начиная с основателя династии и вплоть до ее падения в XVI в.
3. Обозначить содержательные контуры проблемы легитимности, стоявшей перед Тимуром и раннетимуридскими государями, а также исследовать ее влияние на политическую стабильность государства.
4. Установить место и роль ислама и суфийской субкультуры в политико-административных механизмах тимуридского государства.
5. Выявить связь между религиозно обусловленными механизмами консолидации мусульманского общества Ирана и Мавераннахра и поддержанием законности тимуридского режима в глазах местных жителей.
6. Определить содержание и особенности корпоративных интересов тимуридских сановников и служителей как «официального», так и «народного» ислама.

⁷ Под Восточным Ираном подразумевается историко-географическая область, в которую исследователи включают некоторые восточные провинции современной ИРИ, часть Афганистана и Туркменистана, а также Таджикистана, Узбекистана и Пакистана. В Средние века Восточный Иран был важнейшей частью Большого Ирана.

7. Определить основную роль феномена политизации местного суфизма в становлении тимуридского государства.

Хронологические рамки. В качестве нижней границы исследуемого периода выбран 1370 г. Он ознаменовался рубежным событием, маркирующим начало тимуридской эпохи – провозглашением Тимура (Тамерлан; 1370–1405 гг.) *эмиром эмиров*⁸ на *курултае*⁹ и последовавшим за ним началом объединения под его властью земель раздробленных монгольских государств. Кроме того, именно к этому времени относятся наиболее ранние упоминания о контактах нового владыки Ирана с организациями, возникшими в лоне исламского мистицизма. Верхняя хронологическая веха исследования (середина XVI в.) совпадает с периодом правления узбекской династии Шейбанидов, завоевательные походы которой положили конец властвованию Тимуридов в Хорасане и Мавераннахре.

Географические рамки. Работа концентрируется на изучении исламских институтов и особенно суфизма в географических пределах Хорасана и Мавераннахра – восточной периферии исламского мира, представляющей собой уникальное в культурном и религиозном плане пространство. Располагаясь в отдалении от многих центров исламской учености Центрального и Западного Ирана, эти земли стали зоной динамичного культурного обмена между оседлой таджикской цивилизацией и ее тюрко-монгольской окраиной, сформировав ряд специфических религиозных традиций, характерных исключительно для этого региона, что затем сказалось на особенностях социально-политической истории Тимуридского государства.

Так, еще во времена Ахеменидов¹⁰ и Сасанидов¹¹ Хорасан был важным восточным рубежом Персидской империи, выступая историко-культурным и

⁸ *Эмир эмиров* – титул высшего главы военно-политического аппарата, стоящего над другими эмирами.

⁹ *Курултай* – собрание, съезд тюрко-монгольской знати и военных вождей.

¹⁰ Ахемениды – династия правителей древнего Ирана, правивших в XVI–IV вв. до н.э.

¹¹ Сасаниды – династия, правившая в Иране с III по VII вв.

геополитическим фронтиром¹². В исламскую же эпоху великие хорасанские города Нишапур, Мерв, Мешхед и Герат, привлекавшие ученых, философов и поэтов со всего исламского мира, стали надежным плацдармом для распространения новой религии в Центральной Азии, в том числе в области Мавераннахр, задолго до воцарения Тимуридов оказавшейся в зоне влияния интеллектуальных центров Хорасана¹³.

Кроме того, Хорасан стал колыбелью многих религиозных и философских течений, включая региональную традицию исламского мистицизма, а также центром массового паломничества за счет повсеместно располагавшихся на его территории мавзолеев исламских деятелей. Принимая в расчет все вышеизложенное, а также тот факт, что местные города находились на ключевых караванных маршрутах Азии, следует заключить, что этот регион сыграл одну из ключевых ролей в оформлении религиозной жизни исследуемого в работе периода.

Мавераннахр, в свою очередь, длительное время уступал Хорасану с точки зрения развитой культуры, однако его положение существенно изменилось после того, как в XIV в. Тимур перенес свою столицу в Самарканд, что дало начало трансформации этой области в один из важнейших центров исламского мира.

После политического объединения под властью Тимуридов Хорасан и Мавераннахр со временем образовали целостный культурный ареал, спаянный общей религиозной и языковой традицией – для обоих регионов основными связующими элементами стали ислам, проникший вследствие арабских завоеваний VII–VIII вв., и персидский язык, который доминировал в литературной традиции здешних народов. В немалой мере интеграции

¹² В настоящего исследования под фронтиром подразумевается пограничная зона взаимодействия двух или более культур.

¹³ По данным американского антрополога и исламоведа Р. Баллиета, первые медресе Нишапура были построены еще в первой половине X в., а местное медресе ас-Са'иди, основанное братом Махмуда Газневида (998–1030 гг.) Насром ибн Сабуктегином в 998 г., послужило образцом для знаменитого багдадского медресе ан-Низамийа. См. подробнее: *Bulliet R. W. The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1972. P. 249–251.*

способствовали и тесные экономические связи между местными городами, игравшими роль стратегических перевалочных пунктов на караванных маршрутах Великого Шелкового пути. По этим торговым артериям жители обеих областей проводили активный обмен различными новшествами, гомогенизируя локальный философский и духовный ландшафт. Тезис о единстве социально-политического, религиозного и культурного пространства Хорасана и Мавераннахра XIV – середины XVI в. является одной из основополагающих установок данного исследования.

Положения, выносимые на защиту:

1. Специфика религиозной жизни Ирана и Мавераннахра (многовековая традиция религиозной и философской мысли, укорененность мистических практик, сакрализованная форма социальной организации) а также глубокий духовный застой, выразившийся в упадке на этих территориях традиционных суннитских институтов, способствовали росту популярности суфийских братств (турук) в XIV–XVI вв.

2. Суфизм сыграл важную роль в приобщении немусульманских правителей Ирана и Мавераннахра к исламской религиозной традиции. В конечном счете, это способствовало постепенной ассимиляции иранской оседлой культурой завладевших регионом тюрко-монгольских элит.

3. Идеологическим ядром турук стало мистическое учение наставника-основателя, который разрабатывал метод постижения божественной истины и соответствующие ему практики. Каждый из ключевых элементов турук – духовная генеалогия (*силсила*), институт наставничества и ученичества (*муриид–мурид*), а также священная территория с расположенной на ней обителью (*ханакой*) – способствовали единению новообращенных мусульман под эгидой суфизма.

4. По мере углубления общественного кризиса в поселемонгольскую эпоху обретшие популярность среди жителей Хорасана и Мавераннахра мистические сообщества турук стали узловыми центрами общественной

консолидации. С течением времени на их основе стали возникать влиятельные социально-политические структуры и объединения.

5. Тюрко-монгольские правители, не рассматривавшиеся местным мусульманским обществом в качестве подлинных носителей исламской легитимности, были вынуждены искать подтверждение божественного происхождения своей власти у суфийских шейхов. Их авторитет подкреплял законность правления Тимуридов на завоеванных землях, что способствовало предотвращению возможных кризисов государственности. Ключевым моментом на пути к политизации суфизма стало появление шейхов в роли посредников между местными династиями, племенными лидерами и центральными властями.

6. Завоевания Тимура стали возможностью для суфийских братств и прочих сообществ, возникших в лоне исламского мистицизма, еще больше укрепить свои позиции в обществе – для Тимура, как и для его предшественников, контакты с мусульманскими святыми стали способом легитимизации его власти на покоренных землях.

7. Могущество туруков особенно возросло при преемниках Тимура Шахрухе (1409–1447 гг.) и Улугбеке (1447–1449 гг.) – они материально поддерживали исламские институты и регулярно совершали паломничества к святыням ислама. Тем не менее они не обладали харизмой своего великого предка, и при них социально-политическая жизнь государства в значительной мере стала определяться как лояльными Тимуридам суфийскими братствами, так и квазишиитскими оппозиционными движениями, поддерживаемыми отдельными шейхами.

8. Ко второй половине XV в. участие суфиев в вопросах политики перестало ограничиваться легитимизирующей и посреднической ролью. Суфийские братства начали действовать как политические фракции, целью которых стала защита интересов своих членов посредством выстраивания системы клиентско-патронажных отношений между лидером общины и

дервишами. Пик «суфийской вольницы» в Иране и Мавераннахре ознаменовался возвышением братства накшбандийа во второй половине XV в., в учение которого впервые была внедрена установка, поощрявшая вмешательство членов этого сообщества в политические дела региона.

9. Функционирование турук и других суфийских сообществ стало определяющим для истории региона примером самоорганизации населения в условиях ослабления государственных институтов управления. Руководители этих сообществ часто возлагали на себя часть функций государства. При этом традиционно суфии как носители божественной благодати (*бараки*) дистанцировались от земной власти (*салтанат*), считая свое участие в ней несправедливым делом.

Степень достоверности и апробация результатов исследования. Основное содержание диссертации представлено в 9 публикациях, четыре из которых вышли в свет в рецензируемых научных изданиях, определенных п. 2.3. Положения о присуждении ученых степеней в МГУ имени М.В. Ломоносова¹⁴. Апробация положений и выводов исследования была проведена в виде докладов и дискуссий на всероссийских и международных научных конференциях, таких как «Ломоносовские чтения» (ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, 2022–2024 гг.), а также «Пейсикиовские чтения: проблемы современного академического востоковедения» (ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, 2023 г.)

Методологическая база и методы исследования. Исследование исламских институтов Хорасана и Мавераннахра XIV – середины XVI вв. опирается на комплексный подход, сочетающий несколько методологических стратегий, позволяющих наиболее полно охватить

¹⁴ Вердиева Л. А. Конфликты суфийских наставников с Тимуром (1336–1405) в мусульманской агиографической традиции // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2022. № 3. С. 82–92; Вердиева Л. А. Участие шейхов Джама в политической жизни Хорасана 2-й половины XIV – начала XV вв. // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2023. Т. 67. № 1. С. 34–45; Вердиева Л. А. Феномен «кочующего двора» в политической жизни Тимуридов; паломнические маршруты Шахруха (1409–1447 гг.) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2024. Т. 68. № 1. С. 50–61; Вердиева Л. А. Политика и святость в послемонгольское время на примере Тимура (1336–1405) и его потомков // Клио. 2024. № 6 (210). С. 42–48.

изучаемую тему. Наработки в этой области прежде всего основываются на общеисторических принципах анализа и сопоставления источниковых данных, таких как комплексность, системность, связность исторического времени, принцип историзма, а также общегуманитарный методологический инструментарий (анализ, синтез, обобщение, дедукция). Работа с источниками потребовала проведения контент-анализа и использования сравнительно-исторического метода. Наконец, диссертантом был применен синтез внешней и внутренней критики в работе с данными массива агиографических источников – исследовался исторический контекст, определялся уровень тенденциозности авторов мусульманской житийной литературы, выявлялись возможные искажения в их текстах, а также проводилось сопоставление информации с данными прочих первоисточников.

В дополнение к социально-политическому анализу исследование включает изучение мотивации политических действий и ценностных установок как представителей власти, так и других участников общественной жизни Хорасана и Мавераннахра. Это обстоятельство требует применения комплексного методологического подхода и интерпретации источникового материала на пересечении методик истории с методическими подходами других социальных наук, таких как этнография, психология, культурология и антропология. Объективное истолкование средневекового повествования об исламских институтах неизменно включает в себя и переосмысление сведений, полученных из источников, в контексте европейского дискурса об Иране, а также государственно-исламской риторики, принятой в шахском Иране и в ИРИ¹⁵. Критический анализ обоих аспектов ориентирует современные ученые дискуссии о происхождении *тасаввуфа*, и

¹⁵ Данный аспект разносторонне освещен в исследовательской литературе. См., например: Ansari A. The Politics of Nationalism in Modern Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 2012; Bos, van den, M. Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic. Leiden: E. J. Brill, 2002.

демонстрирует, как именно эта «меняющаяся теоретическая основа»¹⁶ соотносится с важными для современных общественных наук представлениями об общественной маргинальности, империализме и идентичности.

В исследовании особое внимание уделяется попыткам применить существующие историко-теоретические модели к изучению тимуридского режима. В связи с этим особый интерес представляет рассмотрение проблематики исламских институтов в монгольских политиях в рамках веберианского историко-философского дискурса. Так, держава Тимуридов представляет собой классический пример патримониального государства по М. Веберу, которое характеризуется слабой централизацией и отсутствием четко институционализированных государственных структур. В основе власти такого типа государства обычно находятся личностные отношения между субъектом и ее объектом¹⁷. Исходя из этого, отношения тимуридского двора и суфийских наставников нами рассматриваются сквозь призму патримониализма, который наиболее ярко характеризует застойность государств на территории Хорасана и Мавераннахра в эпоху распада монгольских улусов (XIV в.) и период правления поздних Тимуридов (2-я половина XV в.). Кратковременные перемены в таких политиях происходили лишь в связи с появлением лидера-харизматика, который свергал старых правителей и основывал новую династию. При этом общественное устройство зачастую не претерпевало каких-либо существенных изменений. Представляется, что в таких обстоятельствах основной мотивацией политизации суфийских структур было не изменение системы, а сохранение их лидерами (шейхами) своего положения и привилегий в дальнейшем¹⁸.

¹⁶ Weaver J. *Indigenusness and Indigeneity // A Companion to Postcolonial Studies*. Ed. by H. Schwarz and S. Ray. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2000. P. 221.

¹⁷ Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley (CA): University of California Press, 1978. Vol. 2. P. 799–1074.

¹⁸ Ibid. P. 1031–1032.

С другой стороны, теоретические концепции М. Вебера о типологии государства также применимы в контексте приобретения легитимности, которая является ключевым условием господства правителя над подданными. С этих позиций государство, основанное Тимуром, может считаться классическим примером харизматического господства – власти, опирающейся на веру в исключительные качества и способности лидера, который воспринимается обществом как обладатель особых божественных даров (харизмы). На материале рассматриваемого региона можно отчетливо проследить процесс трансформации государства, основанного на харизме, в патримониальное¹⁹.

Обзор источников. Диссертация строится на анализе разнообразных материалов, большая часть которых относится к нарративным источникам. К их числу относятся суфийская житийная литература, хроники, дидактические сочинения, биографии, средневековые путеводители и справочники, а также путевые заметки и мемуары. Значительная доля сведений, необходимых для исследования, также была почерпнута из документальных источников, включающих в себя правительственные указы, купчие, вакуфные грамоты, а также эпистолярное наследие. В настоящей работе диссертант также обращается к стилистическому и содержательному анализу иранской поэзии рассматриваемых эпох.

Повествование в большинстве источников охватывает период с XIV по XVI вв. Основной их сегмент принадлежит персидской культурно-языковой традиции; часть текстов написана на чагатайском; также имеются сочинения на арабском и старокастильском языках. Весь задействованный корпус можно разделить на несколько групп.

Первый и наиболее обширный блок источников по изучаемой проблеме включает в себя религиозную литературу и состоит из дидактических и агиографических произведений, а также средневековых

¹⁹ Subtelny M. E. *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*. Leiden: Brill, 2007. P. 2.

путеводителей по мусульманским святыням регионов Хорасана и Мавераннахра.

Львиную долю произведений такого рода составляют жития суфийских подвижников, зачастую оформленные в виде агиографических сборников. Традиционно сочинения в жанре житийной литературы (*макамат*, *тазкира*, *манакиб*) создавались учениками и последователями уже после смерти их наставников и существовали в устной передаче, сообщая о том или ином шейхе или целой группе учителей. Эти предания представляют собой нечто вроде биографий полулегендарного характера, что и дало основание называть этот жанр агиографической или житийной литературой. Подобные произведения зачастую отличает экзегетический тип композиции, поскольку линейное повествование о жизни и смерти мусульманских святых зачастую сопровождается попытками автора при помощи аллегорий и метафор истолковать духовный смысл их поступков и изречений.

В контексте изучаемой проблематики первоочередной интерес представляют сюжеты, в которых фигурируют султаны эпохи или выражается отношение того или иного шейха к земной власти. В этой связи можно выделить три основных типа сюжетов, в которых так или иначе встречается упоминание о государях:

1. Пророчества. В подобных житийных эпизодах святой использует дарования, данные ему Всевышним, в том числе интуицию (*фирасат*), для предсказания будущего. Например, когда суфий предрекает султану большой успех и славу задолго до их претворения в жизнь.

2. Акты легитимации. Шейх принимает у себя в обители политического деятеля, уже заполучившего власть, и благословляет его правление. Государь же, таким образом, приобщается к благодати, исходящей от угодника.

3. Повествование о богоугодных делах правителя, в частности, об актах покровительства религиозным учреждениям с целью

продемонстрировать его преданность живым и почившим наставникам. Нередко эти сюжеты были нацелены на то, чтобы снискать милость действующего падишаха и получить от государства материальную поддержку²⁰.

Отдельного рассмотрения требует тип сюжета в стиле моралистического диалога мудрецов и правителя в киническом²¹ ключе. Его фабула сводится к тому, что государь обращается к старцам за советом о власти, мироустройстве или вере и получает на них емкие ответы, порой, смысл которых он осознает не с первого раза. Если правитель публично признает свою неправоту, обращаясь к мудрейшим с покаянием, это можно считать классическим образцом нарратива «раскаявшегося грешника», часто встречающегося в исламской мистико-агиографической литературе эпохи.

Описание ключевых житийных сочинений средневекового Ирана следует предварить кратким анализом двух противоположных подходов, доминирующих в исследовательской литературе в отношении этого жанра. Первый характеризуется буквальным прочтением историй о деяниях святых и отсутствием критического анализа их достоверности. Второй, позитивистский подход, отвергает эти рассказы, считая их суеверными вымыслами, предназначенными для малограмотных людей.

Обе позиции, в целом, основаны на общей предпосылке и сводятся к восприятию агиографического материала как простого повествования, которое необходимо либо подтвердить, либо отвергнуть. Однако современные исследователи мифов и агиографий предпочитают в меньшей степени акцентировать внимание на вопросе их «истинности» в позитивистском смысле. Первостепенной задачей является изучение воздействия подобных текстов на общество, которое верит в их

²⁰ *Safi O. Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism», and Pre-Modern Politics // Muslim World, 2000. 90(3). P. 265, 266.*

²¹ Кинизм – философское направление, возникшее в Древней Греции, представители которого постулировали независимость от материальных благ и общественных ожиданий. Диалог в киническом ключе нацелен на то, чтобы выявить несостоятельность и абсурдность позиций, базирующихся на общепринятом мнении.

достоверность и мыслит себя частью сакрального времени и пространства. Жития, таким образом, тесно связывают святого с общиной его последователей и веками служат способом передачи традиций, конструируя поведенческие парадигмы.

Наиболее ранним из образцов житийной литературы, рассмотренных в диссертации, является *Асрар ат-таухид фи макамат аш-шейх Абу Са'ид* («Тайны единобожия в деяниях шейха Абу Са'ида»)²². Это произведение относится к XI в. и повествует о жизни и посмертных чудесах наставника хорасанского суфизма домонгольского периода Абу Са'ида Мейхени (ум. 1049).

В настоящей работе агиографические источники главным образом представлены крупными сборниками житий, авторами которых являются мистики и знаменитые поэты второй половины XV в. Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман Джамии (ум. 1492) и Низам ад-дин Мир Алишир Наваи (ум. 1501)²³. Так, крупнейшим трудом в жанре тазкира можно считать сочинение Джамии *Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс* («Дуновения духовной близости из чертогов святости»)²⁴, вобравшее многочисленные сведения о суфийских подвижниках VIII–XV вв. Работа относится к концу 70-х годов XV в. и включает в себя более шестисот биографий аулия. Перу Алишира Наваи также принадлежат два фундаментальных труда – поэтическая антология *Маджалис ан-нафаис* («Собрание драгоценностей»)²⁵ и *Насаим ал-мухаббат*

²² Бин Мунаввар Мухаммад. *Асрар ат-таухид фи макамат аш-шейх Абу Са'ид* (Тайны единобожия в деяниях шейха Абу Са'ида). Баку: Нафта-пресс, 2010. (Далее – *Асрар ат-таухид*).

²³ Вследствие различий языковых традиций и методов транслитерации встречаются различия в написании имени этого деятеля. В настоящей работе мы придерживались персидского варианта произношения – Алишир Наваи. Однако в ссылках на источники на узбекском языке мы были вынуждены придерживаться указанного изданием варианта – Алишер Навоий.

²⁴ Джамии Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман. *Нафахат ал-унс* (Дуновения духовной близости) [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/nafahaat-ul-uns-abdur-rahmanjami/nafahat%20Ans%20Maulana%20Abdur%20Rahman%20-jami/page/n97/mode/2up> (доступ: 18.04.2024) (далее – *Нафахат ал-унс*).

²⁵ Навоий Алишер. *Мажолис ун-нафоис* (Собрание избранных) [Электронный ресурс]. URL: https://n.ziyouz.com/books/alisher_navoiy_asarlari/Alisher%20Navoiy.%20Majolisun-nafois.pdf (доступ: 18.12.2023) (далее – *Мажолис*).

(«Дуновения любви»)²⁶. Последний труд базируется на материалах *Нафахат*, которые Наваи значительно расширил и перевел на чагатайский язык. Оба произведения датируются 90-ми годами XV в. Сюда же можно отнести и поэтическую антологию Даулат-шаха Самарканди (точная дата смерти неизвестна) *Тазкират аш-шуара*, написанную с подачи Мир Алишира в 1487 г. и также нашедшую применение в настоящей работе²⁷.

Проблематика взаимодействия основателя династии Тимуридов и шейхов знаменитой иранской тарикы ни‘маталлахия раскрывается в агиографическом сочинении *Манакиб-и Хазрат-и Ни‘маталлах Вали* («Деяния достопочтенного Ни‘маталлаха Вали»), созданном ‘Абд ар-Раззаком Кермани – суфием XV в.²⁸ Данная работа оказала важное влияние на авторские подходы к разработке второй главы настоящего исследования.

Немалое число средневековых трудов представляют агиографическую традицию накшбандийского братства. В их числе следует упомянуть *Макамат-и Амир Кулал* («Житие Амира Кулала»), посвященное знаменитому шейху и современнику Тамерлана Амиру Кулалу (ум. 1370), автором которого является правнук шейха Шихаб ад-дин ибн бинт Амир Хамза²⁹. Основная часть жития была написана в период с 1406 по 1443–1444 гг. Данное сочинение включает в себя сюжеты, связанные с ключевыми деятелями ходжаган-накшбандий³⁰ и Тамерланом.

²⁶ *Навоий Алишер*. Насоим ул-мухаббат (Дуновения любви) [Электронный ресурс]. URL: http://navoi.natlib.uz:8101/uzb/nasoyim_ul_muhabbat_un_ettinchi_tom/nasoyim_ul_muhabbat/501_600/ (доступ 18.12.2023) (далее – Насоим).

²⁷ *Samarqandi Mir Dawlatshah*. Tadhkirat al-shuara // A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art, selected and translated by W. M. Thackston. Cambridge, Massachusetts: Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1989 (далее – Тазкират).

²⁸ *Кермани ‘Абд ар-Раззак*. Манакиб-и Хазрат-и Шах Ни‘маталлах Вали (Деяния достопочтенного Ни‘маталлаха Вали) Тегеран: Анджуман-и ираншенаси-йи Фарансе дар Иран, 1982 (далее – Манакиб).

²⁹ *Хамза Шихаб ад-дин б. бинт Амир*. Житие Амира Кулала // Мудрость суфиев. СПб: Азбука, 2001 (далее – Житие Амира Кулала).

³⁰ *Хваджаган* (мн. число от перс. *хваджа* / *ходжа* – «господин») – мистико-религиозное течение в Центральной Азии и совокупность суфийских общин, чья силсила восходила к шейху XII в. ‘Абд ал-Халику Гидждувани. Из рядов ходжаган впоследствии выйдет суфийское братство накшбандийа, поэтому зачастую в исследовательской литературе можно обнаружить двойное название «ходжаган-накшбандийа». Кроме того, существует два варианта передачи названия этого движения на русский язык – ходжаган и хваджаган. В настоящей работе мы придерживаемся первого способа.

Одним из классических персоязычных источников по истории накшбандийи является *Рашахат-и 'айн ал-хайат* («Капли из родника жизни») летописца и поэта XV в. Фахр ад-дина Али Сафи ибн Хусейна Кашифи³¹. Точная дата составления *Рашахат* неизвестна, однако, предположительно, данное произведение относится к 1503–1504 гг. Рассказы о жизни и деятельности шейхов-наставников Ходжи Ахрара (ум. 1490) и прочих его предшественников нередко дополняют информацию из *Нафахат ал-унс* и *Макамат-и Амир Кулал*.

Другой источник, который расширяет наши сведения о жизни и деятельности шейха накшбандийи 'Убайдаллаха Ходжи Ахрара, – «Стоянки Ходжи Ахрара» или *Макамат-и Ходжа-и Ахрар*³². Он был составлен между 1510 и 1515 гг. и является более поздним агиографическим сочинением, чем *Рашахат*. Его авторство не установлено.

Перечень житийной литературы завершают собрание биографий Ахмад-и Джама и его потомков *Раузат ар-рийахин* («Сады ветров») Дарвиша Али Бузджани (ум. 1523)³³, а также сборник агиографий Хусейна Кербелаи *Раузат ал-джинан ва джаннат ал-джанан* («Кущи садов и райский сад души») второй половины XVI в. Следует отметить, что подобные труды относятся к более поздним памятникам, в которых акцент делается на конфликтность при дворе, в отличие от сглаженной картины, представленной придворными историографами в их произведениях³⁴.

Отдельную категорию источников представляют трактаты о различных аспектах исламской теории и практики. Первыми из традиционных трудов этого вида следует упомянуть сочинения мусульманского мыслителя

³¹ Кашифи Фахр ад-дин Али б. Хусейн Ва'из. *Рашахат-и айн ал-хайат* (Капли из родника жизни) Тегеран: Бунйад-и нукукар-и нурйани, 2536/1977. Т. 1–2 (далее – *Рашахат*).

³² Со временем изафет подвергся стяжению, поэтому в исследованиях этот шейх фигурирует как Ходжа Ахрар. – Макомоти Хожа Убайдуллох Ахрор (Стоянки Ходжи Ахрара) // Табаррук рисоалар. Ташкент: Адолат, 2004 (далее – Макомоти Ходжа Убайдуллох Ахрор).

³³ Бузджани Али. *Раузат ар-рийахин* (Сады ветров). Тегеран: Бунгах-и тарджуме ва нашр-и китаб, 1345/1966. С. 45 (далее – *Раузат ар-рийахин*).

³⁴ Кербелаи Хусейн. *Раузат ал-джинан ва джаннат ал-джанан* (Кущи садов и райских сад души). Т. 2. Тегеран: Бунгах-и тарджуме ва нашр-и китаб, 1349 (1970). С. 243 (далее – *Раузат ал-джинан*).

Мухаммада ибн Али ат-Тирмизи (ум. 892), также известного как ал-Хаким ат-Тирмизи³⁵. Его труду принадлежат трактаты *Сират ал-аулийа* («Путь Божиих угодников») и *Илм ал-аулийа* («Знания о Божиих угодниках»), задействованные нами при разработке материалов Главы I о концепции святости в исламе.

К более поздним суфийским дидактическим произведениям, представляющим первоочередную значимость для данного исследования, можно отнести труд «Путеводитель для верующих от начала до конца» (*Мирсад ал-'ибад мин ал-мабда' ила '-л-ма'ад*) шейха братства кубравийа Наджм ад-дина Рази (ум. 1256)³⁶ и «Послание о внушении султанам» (*Рисала-йи танбих ас-саладин*) шейха Са'ида Джамал ад-дина Касани Дахбиди (ум. 1542)³⁷. Несмотря на то, что работы относятся к разным историческим эпохам, они имеют исключительную важность в контексте эволюции суфийской мысли относительно роли мистиков в государстве. Что касается труда Дахбиди, то он также обладает всеми атрибутами памятника, написанного в жанре «княжьего зеркала» (или «поучения владыкам») – произведения средневековой арабо-мусульманской литературы, зачастую адресованного конкретному правителю. Этот текст описывает необходимые условия, принципы и цели управления государственными делами, направленные на благо самого падишаха и всей уммы³⁸. Сам автор «Послания о внушении султанам» сообщает, что трактат адресован 'Убайдаллаху (ум. 1539), эпоха правления которого ознаменовала собой расцвет господства Шейбанидов в Мавераннахре.

³⁵ *al-Tirmidhi al-Hakim. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi.* Trans. Bernd Radtke and John O'Kane. Richmond (Surrey): Curzon Press, 1996.

³⁶ *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Merṣād Al-'Ebād Men Al-Mabdā' Elā 'L-Ma'ād): A Sufi Compendium* by Najm al-Dīn Rāzī, Known as Dāya. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982 (далее – *Path of God's Bondsmen*).

³⁷ В переводе на русский язык, выполненном Б. М. Бабаджановым, произведение получило название «Трактат о назидании султанам». *Махдум-и Азам. Трактат о назидании султанам* // *Мудрость суфиев*, СПб: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001 (далее – *Трактат о назидании султанам*).

³⁸ *Игнатенко А.А. Проблемы этики в «княжьих зеркалах»* // *Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока*. М.: Наука: Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 178–198.

В данном исследовании автор нередко обращается к материалам специальных средневековых путеводителей по святым местам Ирана и Мавераннахра (*кутуб аз-зийарат* или *кутуб ал-мазарат*). Эти источники также могут содержать в себе биографии аулийа, погребенных в черте города или за его пределами. Перечисление мест захоронений суфийских святых и исламских подвижников сопровождается рассказами о шейхах, живших и умерших: одни повествуют об их достижениях при жизни, другие фокусируются на посмертных чудесах (*карамат*). Некоторые записи ограничиваются лишь указанием местонахождения святыни. Хотя данные из этих путеводителей, как и в случае с агиографическими источниками, требуют критического анализа на предмет их достоверности, они представляют значительный интерес в контексте изучения идеалов благочестия и святости, характерных для общества той эпохи. Особенностью этого жанра является подражание устной речи, что создает для исследователя эффект живого общения с местным жителем-автором путеводителя. Так, в работе задействованы материалы из трудов *Кандийа*³⁹ («Сахарная книга») по святыням Самарканда⁴⁰, *Тарих-и муллазаде* («История потомков муллы») по мазарам Бухары Му‘ина ал-Фукары⁴¹, *Максад ал-икбал-и султаныйа ва марсад ал-амал-и хакканийа* («Цель стремления султанского счастья и место наблюдения хаканских надежд»⁴²) Асил ад-дина Ва‘иза⁴³, а также *Раузам ал-джаннат фи аусафи мадинат-и Харат* («Райский сад в описаниях города

³⁹ Кандийа дар байан-и мазарат-и Самарканд (Кандийа о мазарах Самарканда) Тегеран: Китабхане-и Тахури, 1955 (далее – Кандийа).

⁴⁰ Мы не владеем точной информацией об авторстве данного произведения, как и о временном периоде его создания. Иранский историк Ирадж Афшар, опубликовавший вступительное слово к *Кандийи*, полагает, что данный труд не принадлежит перу Абу Хафса Наджм ад-дина ‘Умара ибн Мухаммада Насафи или его ученика Мухаммада ибн Самарканди, так как эти авторы жили в XI–XII вв. и не могли упоминать события тимуридской эпохи. Тем не менее представляется, что данная *Кандийа* является компилятивным трудом из материалов одноименных произведений, которые в более поздние эпохи были дополнены новыми рассказами о мазарах святых.

⁴¹ Му‘ин ал-Фукара Ахмад ибн Махмуд. Тарих-и Муллазаде: дар зикр-и мазарат-и Бухара (История потомков муллы о мазарах Бухары). [б.м.]: Марказ-и муталиат-и Иран, 1370 (далее – Тарих-и Муллазаде).

⁴² Название было предложено в работе Н.Д. Миклухо-Маклая «Описание таджикских и персидских рукописей института народов Азии». М.: Издательство восточной литературы, 1961. С. 104–105.

⁴³ Ва‘из Асил ад-дин. Максад ал-икбал-и султаныйа ва марсад ал-амал-и хакканийа (Цель стремления султанского счастья и место наблюдения хаканских надежд) Тегеран: Буниад-и Фарханг-и Иран, 1973 (далее – Максад).

Герата») Му‘ин ад-дина Исфизари⁴⁴. Авторы последних произведений, созданных в конце XV– первой половине XVI вв., посвятили их рассказу о мавзолеях Герата – столице государства в эпоху Шахруха и Улугбека.

Вторую группу источников данного исследования составляют повествовательные тексты хроникального типа. Большинство из них принадлежат персидской культурно-языковой традиции, за исключением труда Йазди, который был использован в сокращенной редакции на чагатайском языке.

Исторический труд «Сборник летописей» (*Джами ат-таварих*) – очень ценный памятник литературы XIV в., освещающий взаимоотношения монгольских государей и суфийских наставников⁴⁵. Его автор – выдающийся политический деятель и ученый Рашид ад-дин Хамадани (ум. 1318), пик карьеры которого в начале XIV в. пришелся на царствования ильханов Газана (1295–1304 гг.) и Олджейту (1304–1316 гг.). При составлении летописи Рашид ад-дин обращался к материалам более ранних исторических сочинений, в частности, «Истории завоевателя мира», или *Тарих-и джахангушай* историка и государственного деятеля эпохи Хулагуидов ‘Ала ад-дина Джувейни (ум. 1283)⁴⁶. Этот труд также пополнил список источников, задействованных в исследовании.

В работе нашли применение несколько крупных и известных в историческом сообществе трудов о жизни и деятельности Тимура. В частности, к таким работам относится *Зафар-наме*, или «Книга побед», написанная на стыке жанра исторической хроники и биографии. Данное произведение принадлежит перу Шараф ад-дина Али Йазди (ум. в 1454) – историка и поэта при тимуридском дворе, зафиксировавшего значимые события эпохи Тамерлана, включая эпизоды из его ранней жизни, военные

⁴⁴ *Исфизари Мухаммад*. Раузат ал-джаннат фи авсаф-и мадинат-и Харат (Райский сад в описаниях города Герата). Т.2. Тегеран: Данишгах-и Техран, 1959 (далее – Раузат ал-джаннат).

⁴⁵ *Хамадани Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Том III, М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1946 (далее – Сборник летописей).

⁴⁶ Чингисхан. История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувейни. М.: Магистр-пресс. 2004 (далее – Чингисхан. История завоевателя мира).

кампании, а также взаимодействие с религиозными деятелями⁴⁷. Другой использованной в данном исследовании фундаментальной исторической хроникой стал *Муджмал-и Фасихи* («Фасихов свод») историографа Ахмада б. Мухаммада Фасиха Хавафи (ум. 1442)⁴⁸. «Фасихов свод» можно считать важным и необходимым произведением ввиду того, что источник изобилует биографическими вкраплениями и географическими очерками местностей Ирана и Мавераннахры. Наконец, ряды использованных нами трудов пополнило сочинение еще одного придворного тимуридского автора – Хафиза-и Абру (ум. 1430), создателя хроники *Зубдат ал-таварих* («Сливки истории»)⁴⁹, а также детальных географических трактатов⁵⁰.

В жанре исторической биографии написано и другое сочинение, посвященное основателю династии – «История эмира Тимура» или «Чудеса predetermined событий в истории Тимура» (*Аджайиб ал-макдур фи тарихи Таймур*)⁵¹. Его автором является арабский писатель и историк Ибн Арабшах (ум. 1450), создавший его в 1436 г. Данная работа разительно отличается от вышеперечисленных хроник, так как не задумывалась в качестве панегирика. Напротив, Ибн Арабшах довольно критически относится к личности знаменитого завоевателя ввиду того, что еще в детстве он стал пленником Тимура. Несмотря на политическую ангажированность, «История эмира Тимура» особо ценится исследователями (в том числе и автором диссертации), так как представляет собой альтернативу хвалебным текстам тимуридских историографов и проливает свет на новые детали биографии государя.

⁴⁷ *Йазди Шараф ад-Дин Али*. Зафар-наме. Книга побед амира Тимура. Т.: Изд-во журнала "SAN'AT", 2008 (далее – Зафар-наме).

⁴⁸ *ал-Хавафи Фасих Ахмад ибн Джалал ад-Дин Мухаммад*. Фасихов свод. Т.: Фан, 1980 (далее – Фасихов свод).

⁴⁹ *Абру Хафиз*. Зубдат ал-таварих (Сливки истории). Под редакцией Камала Хадж Сайида Джавади. Т.1–4. Тегеран: Вазарат-и фарханг ва аршад-и ислами. Сазман-и чап ва интишарат, 1380.

⁵⁰ *Абру Хафиз*. Джуграфийа-йи Хафиз-и Абру: кисмат-и руб-и Хурасан, Харат (География Хафиза Абру: часть Хорасана, Герат). Тегеран: Интишарат-и буниад-и фарханг-и Иран, 1349 (1970).

⁵¹ *Ibn Arabshah Ahmed*. Tamerlane or Timur the Great Amir. London: Burleigh Press, 1936.

Краеугольным камнем исследований канвы событий послемонгольской истории является *Матла ас-садаин ва маджма ал-бахрайн* («Восход двух счастливых звезд и слияние двух морей») – историческое произведение, написанное ‘Абд ар-Раззаком Самарканди во второй половине XV в.⁵² Среди трудов, приближающихся по значению к *Матла ас-садаин*, необходимо указать и монументальное сочинение историка Гийас ад-дина Хондемира (ум. 1535/36) *Хабиб ас-сийар* («Друг жизнеописаний»)⁵³, над которым он работал в 20-х годах XVI в. Это произведение считается одной из наиболее полных хроник своего времени, так как оно охватывает события от ранней истории человечества и до правления первых Сефевидов. Хондемир дает подробное представление о социальной и культурной жизни эпохи Тимуридов, завершая повествование о каждом государе информацией о выдающихся деятелях периода его правления.

К второстепенным источникам хроникального типа можно отнести *Тарих-и Рашиди* («Рашидова история») Мирзы Мухаммада Хайдара (ум. 1551), тюркского государственного деятеля, жившего в Кашгарии; это произведение предоставляет дополнительные сведения о событиях тимуридских усобиц второй половины XV в., в которые активно вмешивался Ходжа Ахрар⁵⁴. Также мы частично опирались на материалы исторической хроники Фазлаллаха ибн Рузбихана Исфахани начала XVI в. *Михман-наме-йи Бухара* («Записки бухарского гостя»), повествующей о жизнедеятельности Мухаммада Шейбани (1500–1510 гг.)⁵⁵. Наконец, упоминание о Махдум-и Азаме, его преемниках и родословной шейха можно найти в хронике Шах-Махмуда Чураса⁵⁶, написанной в XVII в. Автор обращается к истории

⁵² Самарканди Камал ад-дин ‘Абд ар-Раззак. *Матла ас-садаин* (Восход двух счастливых звезд). Тегеран: Муасесе-йи моталеат ва тахикат-и фарханги, 1372–1374. Т. 1–4 (далее – *Матла ас-садаин*).

⁵³ Khwandamir Ghiyas al-din. *Habib al-siyar* // *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art*, selected and translated by W. M. Thackston. Cambridge (MA): Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1989 (далее – *Habib al-siyar*).

⁵⁴ Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). А.-А.: Наука, 1969.

⁵⁵ Исфахани Фазлаллах ибн Рузбихан. *Михман-наме-йи Бухара* (Записки бухарского гостя). Пер. с перс. В. П. Джалиловой. М.: Восточная литература, 1976 (далее – *Записки бухарского гостя*).

⁵⁶ Чурас Шах Махмуд ибн мирза Фазил. *Хроника*. Пер. с перс. О. Ф. Акимовича. М.: Наука, 1976.

братства накшбандийа в связи с растущим влиянием тариката, вышедшим за пределы Мавераннахара, что позволяет проследить деятельность преемников Махдум-и Азама в Могулистане⁵⁷.

Особого внимания заслуживают локальные хроники, которые, в отличие от прочих летописей, предлагают более детальную информацию о событиях или местных династиях того или иного региона. В связи с этим неподдельный интерес вызывают работы, посвященные описанию истории Герата, в XV в. ставшего центром имперской культуры Тимуридов. Так, отметим труд Сайфа Харави «История Герата», или *Тарихнаме-йи Харат*⁵⁸, который содержит подробные сведения об эпизодах картско-монгольского противостояния, а также роли хорасанских шейхов в этих перипетиях.

Третья категория источников, задействованных в работе, объединяет автобиографические источники, путевые заметки и одну дипломатическую реляцию. Одной из наиболее значимых работ по изучаемой проблеме является памятник арабоязычной литературы «Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах странствий» авторства Ибн Баттуты (ум. 1377) – известного путешественника и купца родом из Танжера. Его поездка через земли Мавераннахра и Хорасана состоялась в 20–30 гг. XIV в. и охватила период, предшествовавший распаду монгольских государств⁵⁹. Данный текст представляет собой классический образец жанра *рихла* – повествования о странствиях – совмещающая элементы географии, истории и рассказов о диковинках (*аджаиб*). Ибн Баттута уделяет немало внимания функционированию суфийских организаций, их местоположению, бытовому укладу и даже личностям их основателей.

Обитатели иранских мистиков были упомянуты другим путешественником XIV–XV вв. – Руи Гонсалесом де Клавихо. Этот деятель в

⁵⁷ Могулистан – государство, лежащее к востоку от Мавераннахра и образовавшееся в середине XIV в. после распада Чагатайского улуса.

⁵⁸ *Харави Сайф бин Мухаммад. Тарихнаме-йи Харат*. Тегеран: Асатир, 1383 (далее – Тарихнаме-йи Харат).

⁵⁹ Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. М.: Наука, 1988 (далее – Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии).

1403–1406 гг. возглавил посольство Кастильского короля ко двору Тимура и на протяжении всего этого времени вел записи в дневнике⁶⁰.

Наконец, важнейшим для данного исследования историческим документом является автобиография Захир ад-дина Мухаммада Бабура (1483–1530), праправнука Тимура и основателя династии Бабуридов (или Великих Моголов) в Индии⁶¹. Текст *Бабур-наме* написан на чагатайском языке, который был родным для автора мемуаров. Эта работа предоставляет исследователю обширные сведения о событиях эпохи поздних Тимуридов и выдающейся роли наставников накшбандийи в политической жизни Ирана и Мавераннахра.

В четвертый сегмент вошли документальные источники, немалую часть которых составили сборники писем как государственных деятелей (к которым можно отнести упомянутого ранее Рашид ад-дина, а также некоторых позднетимуридских государей)⁶², так и суфийских наставников, в частности, шейхов Джама⁶³, а также Ходжи Ахрара и его учеников⁶⁴.

Важную роль в диссертационном исследовании также сыграло изучение купчих и вакуфных грамот, опубликованных в сборнике «Самаркандские документы XV – XVI вв. о владениях Ходжи Ахрара в Центральной Азии и Афганистане» с комментариями советской исследовательницы О. Д. Чехович⁶⁵, а также указов тимуридских правителей, касавшихся имущества суфийских общин и братств⁶⁶. Наконец, на стыке нарративной и документальной литературы находится малоизвестный

⁶⁰ *Де Клавихо Руи Гонсалес*. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). М.: Наука, 1990. С. 157–158 (далее – Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура [1403–1406]).

⁶¹ [Бабур Захир ад-дин Мухаммад]. Бабур-наме. Т.: Главная редакция энциклопедий, 1992 (далее – Бабур-наме).

⁶² [Хамадани] Рашид ад-дин. Переписка. М.: Наука, 1971 (далее – Переписка).

⁶³ *Ахл Йусуф*. Фараид-и Гийаси. Т.1–2. Тегеран: Интишарат-и бунйад-и фарханг-и Иран, 1356/1977 (далее – Фараид).

⁶⁴ The Majmua-yi murasalat // The Letters of Khwadja Ubayd Allah Ahrar and his Associates. Persian text ed. By A. Urunbaev, English trans. by Jo-Ann Gross. Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2002 (далее – The Majmua-yi murasalat).

⁶⁵ Самаркандские документы XV-XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). М.: Наука, 1974.

⁶⁶ Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран. Тегеран: Бунгах-и тарджуме ва нашр-и китаб. 2536 (1977).

источник, написанный на чагатайском языке – *Вакфийа* Алишира Наваи, в которой содержатся данные о созданном им религиозно-благотворительном комплексе «Ихласийа». Сохранность *Вакфийи* (в отличие от многих документальных источников) обеспечивалась тем, что она воспринималась как литературное произведение, и поэтому ее зачастую прикладывали к копиям основных трудов этого поэта⁶⁷.

Наконец, стоит отдельно отметить поэтический сборник шейха Ни‘маталлаха Вали Кермани, ставший изрядным подспорьем в рассмотрении проблематики отношений представителей этого братства с основоположником Тимуридской династии⁶⁸, а также знаменитый труд персидского поэта XIII в. Саади Ширази *Гулистан* («Сад роз»), написанный в 1258 г. и содержащий немало притч и рассказов о суфиях⁶⁹.

Историографический обзор. Процесс изучения исламских институтов в Европе и России с самого начала сложился таким образом, что основное внимание как западных, так и отечественных специалистов прочно приковали к себе религиозно-философские и нравственно-этические учения суфизма. В то же время организационная структура, через которую эти учения распространялись – турук – если не выпали из поля зрения исследователей, то длительное время оставались на его периферии.

Рассмотрение уровня изученности социально-политической проблематики «постклассического суфизма»⁷⁰ в современной России демонстрирует сложность, многообразие и комплексный характер вызовов, стоящих перед отечественным исламоведением.

⁶⁷ *Навоий Алишер*. Вакфийа // Мукаммал асарлар тўплами. Т. 14. Ташкент: Фан, 1998 (далее – Вакфийа).

⁶⁸ Куллийат-и аш‘ар-и Шах Ни‘маталлах-и Вали. Тегеран: Чапхане-йи Фирдоуси, 2535 (1976). С. 9. (Далее – Куллийат).

⁶⁹ *Саади*. Гулистан. Пер. с перс. Р. М. Алиева. М.: Издательство восточной литературы, 1959 (Далее – Гулистан).

⁷⁰ Под постклассическим суфизмом подразумевается этап развития суфийской традиции, пришедший на послемонгольскую эпоху. Характерными чертами этого периода является обработка и систематизация индивидуального духовного опыта раннесуфийских подвижников, а также складывание и расцвет суфийских организаций (турук).

В первую очередь необходимо отметить полновесное исследование российским и советским востоковедом В. В. Бартольдом (1869–1930) тимуридской эпохи, в частности, эпохи Шахруха и Улугбека⁷¹. И хотя данная работа твердо стоит на позициях историко-материалистического дискурса, что наглядно прослеживается в отношении автора к корпусу исламского богословия (*алимам*) как к типичным представителям класса эксплуататоров, эти сочинения позволили заложить прочную основу для дальнейшего изучения роли суфизма в контексте политических и социальных преобразований в традиционных мусульманских обществах. Анализ данных задействованных им первоисточников, а также выводы, сделанные В.В. Бартольдом, не теряют своей актуальности и по сей день.

Среди работ советских исследователей по суфизму рассматриваемого периода, в частности, истории накшбандийи, отдельного упоминания заслуживает статья А. Н. Болдырева (1909–1993), посвященная жизни и деятельности ее лидера Ходжи Ахрара. Принципиальная новизна подхода ленинградского востоковеда состоит в том, что в его работах и научных докладах впервые критикуется подход других востоковедов, рассматривавших шейха как «религиозного обскурантиста» и, цитируя знаменитого советского источниковеда О. Д. Чехович (1912–1982), «прямого пособника эксплуататоров»⁷². А. Н. Болдырев же стремился дать наиболее объективную оценку деятельности Ходжи Ахрара и всего накшбандийского братства, расширив дискурсивное поле и выйдя за рамки методологической дихотомии «угнетатель» – «борец за права угнетенных»⁷³.

Из числа общих работ, посвященных социально-политическому аспекту суфизма в Иране и Центральной Азии, следует также выделить

⁷¹ Бартольд В. В. Сочинения. Т.2, Ч.2. М.: Издательство восточной литературы, 1963.

⁷² Болдырев А. Н. Ещё раз к вопросу о Ходжа-Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 47; Предисловие О. В. Чехович // Самаркандские документы XV-XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). М., 1974. С.22–23.

⁷³ Абдурасулов У. «Вернуть на исследование»: Ходжа Ахрар в публикациях и корреспонденции советских востоковедов // Islamology. 2017. № 2. С. 101–118.

труды российского и американского исламоведа А. Д. Кныша (р. 1957). В его монографии «Мусульманский мистицизм: краткая история» суфизм рассматривается как глобальный феномен, обладающий широким спектром региональных и локальных вариаций⁷⁴. Это позволяет выявить некоторые сходные процессы в развитии обществ по всему исламскому миру. Существенным вкладом А. Д. Кныша в современную историографию суфийских исследований стал его аргументированный призыв строго избегать концепции «аутентичного ислама» или «аутентичного суфизма» в противоположность «неаутентичному исламу/суфизму». В своих работах ученый предложил не рассматривать суфизм, ислам (или приписываемые их носителям тексты) как некую фиксированную и окончательную сущность. И то, и другое неизменно было открыто для перемен и флуктуаций, что приводило к широкому спектру различий – как в их политических проявлениях, так и в идеологической сфере. Стремление абсолютизировать значение «нормативной», или «подлинной» формы ислама или суфизма, как полагает А. Д. Кныш, неминуемо ведет к обозначению неисламских и несуфийских элементов в мусульманской истории как «иноземного импорта» и «заимствований»⁷⁵.

Нельзя не отметить и вклад в разработку данной проблемы А. А. Хисматуллина (р. 1966) – сотрудника ИВ РАН, длительное время занимавшегося переводом и адаптацией суфийских произведений, в частности, мистика Абу Хамида Газали⁷⁶. Этот востоковед также входит в число составителей сборника «Мудрость суфиев», в котором собраны

⁷⁴ Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.–СПб.: Диля, 2004.

⁷⁵ Этот подход к суфизму сам по себе статичен и антиисторичен. В то же время в его пределах предполагаемая «подлинная форма» ислама или *тасаввуфа* рассматривается «как самодостаточная и неизменяемая сущность, “вещь в себе”, которая каким-то образом защищена от повторных интерпретаций и переоценки ее приверженцами, принадлежащими к самым разным образовательным, этническим, культурным и социальным группам». – Knysh A. D. *Historiography of Sufi Studies in the West // A Companion to the History of the Middle East*. Ed. by Y. M. Choueiri. 1st ed. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2005. P. 125.

⁷⁶ Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). Отв. редактор О. Ф. Акимов. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996; Хисматулин А. А. Суфизм. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008.

важнейшие трактаты и образцы житийной литературы накшбандийи⁷⁷. В своей вступительной статье к сборнику А. А. Хисматуллин выделяет важную роль суфийских братств, таких как накшбандийа, в формировании политической легитимности правителей, а также анализирует влияние монгольских завоеваний на распространение суфийских учений. Его работы подчеркивают значимость суфизма как инструмента социального контроля и духовной мобилизации в условиях политической нестабильности.

Несмотря на выдающиеся достижения современных российских востоковедов в изучении суфизма в тимуридскую эпоху, многие аспекты этой проблематики остаются недостаточно исследованными. В частности, представляется необходимым более глубокий анализ роли турук в локальных политических процессах и их влияния на формирование культурной идентичности региона, а также исследование иранской территории как историко-культурного и геополитического фронта.

Что касается современных трудов о взаимодействии суфийских шейхов и Тимуридов в Центральной Азии, следует отметить, что их нередкая политическая ангажированность затрудняет объективную оценку исторических событий. В то же время успешное сотрудничество западных и центральноазиатских исламоведов, ярким примером которого является плодотворное взаимодействие Дж.-А. Гросс и А. У. Урунбаева, способствует более точному и сбалансированному анализу источников, связанных с накшбандийским братством⁷⁸. Эта кооперация выразилась и в совместной публикации с востоковедами Германии и Японии, начиная с 2015 года, многочисленных суфийских произведений, жалованных грамот, рукописей на восточных языках, описаний коллекций материальной культуры из

⁷⁷ Мудрость суфиев. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

⁷⁸ The Letters of Khwadjā Ubayd Allāh Ahrar and his Associates. Persian text ed. by A. Urunbaev, English trans. by Jo-Ann Gross. Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2002.

фондов архивохранилищ и музеев Узбекистана и других стран Центральной Азии⁷⁹.

С середины прошлого века наблюдается значительный рост интереса западноевропейских исследователей к проблематике послемонгольского суфизма. Этот вопрос поднимается в классической работе британского ученого Дж. С. Тримингэма (1904–1987) «Суфийские ордены в исламе»⁸⁰. В своей работе он рассматривает политическую активность суфиев начиная с XII в. как индикатор упадка исламского мистицизма. Данный труд уникален тем, что представляет собой одно из первых исследований, посвященных турук как важнейшим социальным институтам. Дж. С. Тримингэм уделяет первоочередное внимание особенностям и характерным чертам практического суфизма, а не его религиозно-философскому аспекту. Такой подход позволил подвергнуть тщательному анализу роль суфийских братств в социально-политической структуре общества и их влияние на повседневную жизнь. Это отличает труд Дж. С. Тримингэма от традиционных исследований, сосредоточенных преимущественно на метафизических и теологических аспектах тасаввуфа.

При формулировании ряда выводов в данной работе мы опирались на результаты исследований известных историков-востоковедов – американского специалиста Беатрис Форбс Манц и Марии Евы Субтельны, профессора Университета Торонто. Так, Беатрис Манц сделала значительный вклад в понимание механизмов саморегулирования исламского общества после монгольских завоеваний, поставив в фокус своего исследования ключевую роль мистических сообществ в этом процессе⁸¹. В свою очередь, Мария Ева Субтельны в своей фундаментальной работе *Timurids in Transition*

⁷⁹ Востоковедение в Центральной Евразии: восемь путей развития. Коллективная монография. Отв. ред. А. Ю. Быков, В. А. Кузнецов. М.: МГИМО-Университет, ИВ РАН, 2024. С. 154–155.

⁸⁰ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. А. А. Ставиской. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

⁸¹ Manz B. F. Temür and the Problem of a Conqueror's Legacy // Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series. 1998. Vol. 8, No. 1 (1998). P. 21–41; Manz B. F. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. N.Y.: Cambridge University Press, 2007.

(«Тимуриды в эпоху перемен»)⁸² подробно рассмотрела проблемы адаптации кочевых империй, основанных на тюрко-монгольских властных концепциях, социально-политической организации и экономике, поддерживаемой за счет грабежей, к социально-политической и культурной реальности оседлого иранского общества, над которым они установили свое правление. Ее статьи по социо-экономическим основам культурного покровительства при поздних Тимуридах также стали важным информационным ресурсом при аналитическом рассмотрении и обзоре благосостояния верхушки сообщества накшбандийа⁸³.

Среди различных работ, посвященных суфийским сообществам Хорасана и Мавераннахра, исключительную важность представляют монографии и научные статьи современного немецкого исследователя Юргена Пауля⁸⁴. Этому востоковеду удалось в полной мере раскрыть картину религиозной жизни Герата в эпоху Шахруха, детально проследив эволюцию накшбандийского братства и его политических стратегий на протяжении всего XV в.: от его зарождения до становления в качестве одного из самых мощных и влиятельных сообществ мистиков.

Также при подготовке диссертации были задействованы результаты исследований американского профессора в Университете штата Индиана Девина Ди Уиса. В фокусе интересов исследователя – туруки, распространившие свое влияние на население Ирана и Мавераннахра на протяжении XII–XV вв. Де Уис является автором статьи в журнале *Iranian Studies* *The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia* («Закат кубравийи в

⁸² Subtelny M. E. *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*.

⁸³ Subtelny M. E. *Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids* // *International Journal of Middle East Studies*. 1998. Vol. 20, No. 4. P. 479–505; Subtelny M. E. *A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlāsiyya Complex of ‘Alī Shīr Navā’ī in 15th-Century Herat and Its Endowment* // *Journal of the American Oriental Society*, 1991. Vol. 111, No. 1, P. 38–61.

⁸⁴ Paul J. *Doctrine and Organization: The Khwajagan Naqshbandiya in the first generation after Bahauddin. B.*: Anor, 1998; Paul J. *Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar* // *International Journal of Middle East Studies*. 1991. Vol. 23. № 4. P. 533–548; Paul J. *The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat* // *Afghanistan's Islam From Conversion to the Taliban*. Oakland: University of California Press, 2017. P. 71–89.

Центральной Азии»)⁸⁵. Специалист проследил историю братства с периода монгольского господства, когда оно находилось на пике своего расцвета, вплоть до его раскола в XV веке при Тимуридах и последующего снижения его влияния в Центральной Азии. Важным дополнением к его основным трудам можно считать статью «Хусайн Хорезми: среднеазиатский суфий начала XV в.»⁸⁶, посвященную менее известному хорезмийскому ответвлению этого тариката.

Современные востоковеды также проявляют немалый интерес к изучению суфийских сообществ, их структур и социально-политической роли. Во многом благодаря этому происходит новый виток научных изысканий на Западе, пришедшийся на 10-е и 20-е годы XXI в. В числе таких работ оказался фундаментальный труд ираниста Ш. Махендрараджи из университета Сент-Эндрюс о наследии комплекса при мусульманской святыне в Джаме⁸⁷, а также обобщающая работа «Суфизм и политика: власть духовности» под редакцией американского исламоведа П. Л. Хека⁸⁸. Эту волну увлеченности западноевропейских и американских ученых исследованиями исламского мистицизма Позднего Средневековья возможно объяснить стремлением востоковедов глубже осознать политические измерения суфийской деятельности в Иране. Так, канадский историк и религиовед Аарон Хьюз (р. 1968) справедливо предположил, что рост интереса к суфизму обусловлен слабостью позиций науки в преодолении исламофобии. По его аргументированному мнению, ложная политкорректность и самоцензура заставляли исследователей изучать *тасаввуф* только в качестве посредника в ведении мирных переговоров, или напоминания о том, что ислам по своей сути является религией мира и

⁸⁵ De Weese D. The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia// Iranian Studies. 1988. Vol. 21 (1/2). P. 45–83.

⁸⁶ Де Вис Д. Хусайн Хорезми: среднеазиатский суфий начала XV в. // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Т.: Фан, 1991. С. 48–69.

⁸⁷ Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. N.Y.: Cambridge University Press, 2021.

⁸⁸ Sufism and Politics: The Power of Spirituality. Ed. by P. L. Heck. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishers, 2007.

любви⁸⁹. На деле дисциплинарная направленность многих исследователей и недостаточная критичность их подходов вели к тому, что они игнорировали важнейший факт – суфии, локальные святые и мистические братства Ирана исторически действовали как проводники масштабной социальной мобилизации и агенты разнообразных форм политического вмешательства. А. Хьюз увидел в изучении политической роли суфизма защиту от теологических, апологетических и эссенциалистских сбоев, искажающих методы современного исламоведческого познания⁹⁰.

Для наиболее полного анализа взаимовлияния суфизма и государства нам потребовалось определить сущность власти в понимании средневекового иранского социума. Изрядным подспорьем в рассмотрении данного теоретического аспекта стала статья французского исследователя Мишеля Шодкевича «Модели совершенства в исламе и мусульманские святые», в которой он подробно анализирует понятие святости в исламе, сравнивая его аналогичным понятием в христианской религии⁹¹. Другой работой, на который мы опирались при подготовке выводов к Главе I, стала статья американского исламоведа Омида Сафи о переплетении понятий сакрального и политического в иранском суфизме⁹². Автор освещает феномен божественного благословения (*бараки*), останавливаясь на основных сюжетах иранской мистико-агиографической литературы и типологизируя их. Кроме того, Оmid Сафи подвергает критике исследователей, которые рассматривают тасаввуф исключительно как мистическое и индивидуальное переживания, совершенно игнорируя тот факт, что исламский мистицизм интегрирован в общественно-политическую жизнь иранцев. На тех же позициях стоят итальянский историк Лука Патрици и французский

⁸⁹ Hughes A. W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. London: Equinox Publishing, 2007. P. 31.

⁹⁰ Hughes A. W. *Theorising Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*. Bristol (CT): Equinox Publishing 2012. P. 21; Hughes A. W. *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*. Bristol (CT): Equinox Publishing, 2015. P. 5–6.

⁹¹ Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 199–217.

⁹² Safi O. *Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism», and Pre-Modern Politics*. P. 259–287.

исследователь Александр Папá – авторы статей о взаимодействии исламского мистицизма и власти в сборнике, посвященном суфийским институтам в разные исторические эпохи⁹³.

В свете вышеизложенного можно заключить, что историография суфизма в тимуридскую эпоху в западноевропейской науке характеризуется как преемственностью традиций, так и внедрением новых исследовательских подходов, что позволяет более полно осветить сложные процессы взаимодействия религии и политики в этот важный исторический период.

Структура и содержание работы:

Работа построена по тематико-хронологическому принципу и включает в себя введение, три главы, заключение и приложения.

Во **введении** обосновывается значимость темы, формулируются цели и задачи исследования, а также излагается краткий обзор источников и историографии.

Первая глава посвящена эволюции представлений о соотношении земной и духовной власти в иранском обществе. Особое внимание в первом параграфе уделяется понятиям *салтанат* и *валайат*, а также термину барака в контексте вопроса о легитимации правления в исламских обществах досефевидского Ирана. Второй параграф Главы раскрывает представления самих деятелей исламского мистицизма об институтах военно-политического правления. Наконец, подробному рассмотрению подвергается вопрос о состоянии религиозного комплекса ислама в монгольскую и послемонгольскую эпохи (XIII – середина XIV вв.), а также деятельность суфийских сообществ Хорасана (Джама и Чишта) накануне завоевания Тимуром Мавераннахра и Восточного Ирана.

Центральной темой **второй главы** стало взаимодействие суфийских институтов и представлявших их отдельных персоналий с Тимуром и

⁹³ Patrizi L. Sufi Terminology of Power // Sufi Institutions. Ed. by Alexandre Papas. Leiden: Brill, 2021. P. 292–302; Papas A. Sufism and Wordly Powers // Sufi Institutions. Ed. by Alexandre Papas. Leiden: Brill, 2021. P. 255–291.

правившими после него государями – его сыном Шахрухом и внуком Улугбеком. Особое внимание уделяется политическим центрам державы – Самарканду и Герату – как аренам взаимодействия суфиев и двора. Наконец, отдельно анализируется феномен паломничества (*зийарат*) раннетимуридских властителей к суфийским святыням Восточного Ирана и Мавераннахра, его цели и задачи в контексте упрочения основ легитимности правления династии.

Третья глава фокусируется на анализе роли исламских институтов в децентрализованном государстве Тимуридов (второй половины XV в.). Значительная ее часть отводится истории и практикам братства накшбандийа – одного из крупнейших суфийских сообществ Хорасана и Мавераннахра. В первом параграфе Главы III приводятся теоретические обоснования вмешательства в политическую жизнь государства, закрепленные в накшбандийском учении с середины XV в. Дается оценка роли верхушки тарики, которую в течение многих лет возглавлял шейх Ходжа Ахрар, известный своим влиянием и близостью ко дворам воевавших между собой тимуридских правителей. Особое место занимает подробное рассмотрение эпизодов его непосредственного взаимодействия с султанами и их сановниками, а также исследование системы общественных отношений, характеризовавшейся клиентелизмом.

В приложениях к диссертационной работе представлены карты, демонстрирующие паломнические маршруты Шахруха ибн Тимура, а также Глоссарий, включивший в себя основные термины, связанные с исламом и суфизмом.

ГЛАВА I. ИСЛАМСКИЕ ИНСТИТУТЫ ХОРАСАНА И МАВЕРАННАХРА В ДОТИМУРИДСКУЮ ЭПОХУ

§ 1. Эволюция представлений о соотношении земной и духовной власти в иранском обществе

На протяжении всей своей истории человечество питало неподдельный интерес в отношении вопроса о природе власти. В Средние века одним из ответов на него оставалось зародившееся в глубокой древности представление о ее божественном происхождении. Правитель рассматривался в качестве прямого наместника духовных сил на земле. Подобные взгляды, в частности, были свойственны Ирану доисламского периода, наследие которого оказало принципиальное влияние на социально-политические взгляды мыслителей тимуридской эпохи. В эпоху Сасанидов оформилась и получила развитие концепция *фарр-и изади* – божественной харизмы, которой Ахурамазда⁹⁴ одаривал шахиншаха⁹⁵. Ниспосланием фарра бог благословлял государя на царство и, таким образом, наделял его практически неоспоримой легитимностью⁹⁶.

С распространением ислама в Иране и присоединением его земель к халифату эти представления претерпели некоторые изменения. Понятие фарр-и изади постепенно вытеснялось исламской категорией «барака», в

⁹⁴ Ахурамазда (Ахура Мазда) – это верховное божество и воплощение добра и света в зороастризме.

⁹⁵ *Шахиншах* (перс. «царь царей») – титул верховных правителей Ирана в древности.

⁹⁶ *Никитенко Е. Л., Иванов К. С.* Нарратив святости в рассказе о жизни политического деятеля: Мемуары шаха Тахмаспа I Сефевиды // Шаги/Steps. 2016. № 2-3. С. 74. Именно Сефевиды, пришедшие к власти насильственным путем и внедрившие имамитскую доктрину как официальную концепцию верховной власти, столкнулись с необходимостью обращения к авторитету фарра. Эта древняя мистическая идея имела много общего с шиитской имамитской теорией власти, предполагавшей, что харизма представляет собой высшую и наиболее значимую форму достижения мусульманами знания об Аллахе. – *Calder N.* The Limits of Islamic Orthodoxy // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 72. В силу этого обстоятельства первые сефевидские шахи (Исмаил I и Тахмасп I) использовали ее для правового признания и теологического оправдания своих властных полномочий. Еще одним признаком наличия фарра у монарха была генеалогия, восходящая к великим правителям Ирана. Также государю, наделенному фарром, должны были быть присущи некоторые черты и специальные качества (удачный гороскоп, приятная и выразительная внешность, сила характера, рассудительность), которые свидетельствовали бы о божественном покровительстве, и, соответственно, о мистической предопределенности его прихода к власти. – *Назарли М. Д.* Фарр и исна-ашари шиитская концепция верховной власти при Сефевидях (По материалам изобразительного искусства) // Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 136–137.

широком смысле обозначающей божественную благодать без привязки к царской власти. Чудеса и сверхъестественные явления зачастую трактовались как проявление энергии господней милости⁹⁷. Но в социально-политическом контексте этот термин обозначал именно небесное благоволение государю. В этом аспекте «барака» была полностью тождественна «фарр». Ее главными носителями в исламский период закономерно стали пророк Мухаммад и его потомки – саййиды и шерифы⁹⁸. Помимо них на обладание божественной харизмой претендовали Аббасидские халифы, возводящие свою родословную к дяде основателя ислама Аббасу ибн ‘Абд ал-Мутталибу (568–653)⁹⁹. Правители, относившиеся к одной из вышеперечисленных групп, пользовались, по мнению современников, законным правом на главенство в мусульманской общине (*умме*). Важно подчеркнуть, что согласно исламской политической теории, *халифат* представлял собой преемство власти Посланника Аллаха (Мухаммада) в мирских и духовных делах и концептуально отличался от царского владычества (*мулк*), которое понималось как руководство людьми в соответствии с прагматическими целями правителя, его личными интересами и страстями¹⁰⁰.

Иные претенденты на трон, власть которых не была подкреплена сакральным статусом, были вынуждены искать сторонние способы подтвердить свою легитимность. В особенности это касалось пришлых

⁹⁷ Орлов В. В. «Барака» в предколониальном Марокко (XVI – начало XIX в.) // Сакральное на традиционном Востоке. М., 2017. С. 480; Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800. Ed. by J. J. Curry and E. S. Ohlander. Routledge Sufi Series, Vol. 12. 1st ed. Abingdon: Routledge, 2012. P. 12–13.

⁹⁸ Вердиева Л. А. Политика и святость в посломонгольское время на примере Тимура (1336–1405) и его потомков. С. 42–48.

⁹⁹ Аббасиды объясняли свои полномочия на правления как законных представителей бараки кровным родством с Мухаммадом. Позднее это вылилось в конфликт с Алидами (потомками Али ибн Аби Талиба и Фатимы), которые считали себя истинными представителями семейства Пророка (*ахл ал-байт*).

¹⁰⁰ Сюкияйнен Л. Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 139–154. Нетрадиционный для иранской политической культуры подход мусульман к властным полномочиям и легитимности правителя вписывается в разработанную Р. У. Баллиетом модель «диффузии инноваций» применительно к иранской экономике и истории. – Bulliet R. W. Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History. New York: Columbia University Press, 2009. P. 14–17; Добавим, что дискуссии в исламской общине относительно земной власти, по выражению Х. Кеннеди, носили «экспериментальный характер», свойственный, в частности, раннеисламской политике, развивавшейся в условиях равной нерелевантности как авторитета культурной традиции прошлого, так и конкретных прецедентов доисламской эпохи (См. подробнее: Kennedy H. Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 18).

династий, поочередно устанавливавших свое господство в Иране начиная с XI в. На этом пути им приходилось обращаться к иным способам обретения бараки, не завязанным на кровном родстве с Пророком или кланом хашим, из которого он происходил. Одним из вариантов решения этой проблемы стало налаживание отношений с проповедниками суфизма, что было особенно актуально для общественно-политической реальности в Иране, Мавераннахре, Магрибе и других периферийных регионах арабомусульманского мира¹⁰¹. В Аравии и Восточном Средиземноморье ценностные установки, усвоенные местными обществами, восходили прежде всего к исламским постулатам. Однако в удаленных от духовных центров ислама регионах Евразии и Африки мировоззрение населения веками основывалось на локальных устоях и традициях, которые нередко достаточно далеко отступали от классических догм мусульманского вероучения, хотя при этом считались неотъемлемой частью шариатских норм и обычаев, свойственных «народному» исламу¹⁰². Неудивительно, что утверждение религии Пророка в окраинных землях требовало неординарных пропагандистских и политических схем и действий¹⁰³.

Суфийские подвижники, именуемые некоторыми агиографами «друзья всевышней Истины» (*дустан-и хакк-и таала*) («друзья Бога» – Л. В.)¹⁰⁴, или

¹⁰¹ Вступая в контакт с культурами этих завоеванных регионов, ранние мусульманские правители чаще выбирали путь внедрения отдельных их элементов в формирующееся исламское мировоззрение, нежели пытались заведомо отторгнуть культурные достижения завоеванных стран в силу их «неверности». – *Leaman O. Scientific and Philosophical Enquiry: Achievements and Reactions in Muslim History // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 31.*

¹⁰² Сюкияйнен Л. Р. Исламская политико-правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость? // Религия и конфликт. Под ред. А. В. Малащенко и С. Б. Филатова. М.: РОССПЭН, 2007. С. 86.

¹⁰³ Примечательно подмеченное Д. В. Микульским совпадение в исторических сообщениях у ад-Динавари (IX в.) и ал-Мас'уди (X в.) о некоей тайной шкатулке, моделирующей мировую историю и содержащей ящички со статуэтками мусульманских пророков от Адама до Мухаммада. Герою-путешественнику, прошедшему большой путь, ее демонстрирует иноземный добродетельный государь: в одном случае византийский император, а в другом – китайский. Такого рода социально-культурный мифологический сюжет оправдывал правомочность существования исламской цивилизации и способствовал осознанию ее места среди других великих культурных ареалов. – *Микульский Д. В. Сюжет о шкатулке – модели мировой истории у ад-Динавари и ал-Масуди – способ утверждения исламом своего места среди прочих мировых цивилизаций // Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 119–120.*

¹⁰⁴ Нафахат ал-унс. С. 29–30.

аулийа (ед.ч. *вали*) – «святые»¹⁰⁵ – были видными фигурами в религиозной жизни средневекового Ирана и Мавераннахра. В представлении большинства мусульман мистики, имевшие прямой контакт с Аллахом, могли транслировать осеивавшую их божественную благодать в земной мир. Здесь уместно привести своеобразную периодизацию распространения мистического знания: изначально, как удалось показать в своих работах британскому исламоведу Миладу Милани, на микроуровне общины, племени, городского квартала его известность тесно увязывалась с успехом новаторской интерпретации религии и адаптацией исламской религиозной практики к региональным обычаям, характерным для средневекового мусульманского мира. Далее, на макроуровне «обители ислама» (*дар ал-ислам*) расцвет суфийской традиции в IX–XII вв. сопровождался переходом от державы Омейядов, зиждущейся на принципе родоплеменного превосходства арабов, к космополитичной империи Аббасидов, политические судьбы которой с каждым столетием все чаще определялись мусульманами неарабского происхождения. Наконец, третий этап этого процесса в широком смысле связан с усложнением внутренней структуры мистической традиции и связанного с ней духовного и культурного производства¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Святых в христианстве признает церковь в ходе беатификации и последующей канонизации. Концепция святости в суфизме значительно контрастирует с христианской, так как в исламе отсутствуют понятия церкви и церковности. «Святость» определяется в результате общинного консенсуса относительно мистической связи данного персонажа с изъятием волей Божией; человек может признаваться общественностью святым еще при жизни. Для передачи понятия «святой» используются два термина: *мукаддас* (араб.), которое применяется по отношению к Богу или святыням. Для обозначения угодника принято использовать термин *вали* (мн. *аулийа*), который передает смысл близости дружбы (с Богом) и эмоциональной связи с божеством. В настоящей работе понятия «вали и «святой» взаимозаменяемы, хотя, согласно замечанию французского исследователя Мишеля Шодкевича, это является допущением. Достаточно принять во внимание хотя бы тот факт, что семантика этих слов отсылает к диаметрально противоположным ценностям: близость (в случае с *вали*) и трансцендентность, недоступность, которые воплощены в понятии «святой». В целом же, понимание схожести роли святых и *аулийа* в сфере сакрального позволяет современным исламооведам использовать устоявшийся вариант перевода. – *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб., 2004. С. 84. *Шодкевич М.* Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 199–217.

¹⁰⁶ *Milani M.* The Cultural Products of Global Sufism // Handbook of New Religions and Cultural Production. Ed. by C. Cusack and A. Norman. 1st ed. Leiden: E. J. Brill, 2012. P. 660–661. См. также: *Milani M.* The Cultural Repository of Persian Sufism: Medieval Chivalry and Mysticism in Iran // Intercultural Exchange in the Early Medieval Mediterranean. Ed. by S. Hathaway and D. Kim. 1st ed. London: Continuum, 2012. P. 63–83.

Полноценно разработанная концепция святости (валайа или валайат) встречается в трудах теоретиков исламского мистицизма уже с X в. В этих сочинениях рельефно проступает образ подлинного исламского подвижника. Абу ‘Абдаллах ас-Салими (ум. 909), ученик знаменитого шейха Сахля ат-Тустари (ум. 896), отмечал, что признаками вали являются покорность, великодушие и милосердие по отношению ко всем Божьим созданиям без исключения¹⁰⁷. Об атрибутах «друзей Божьих» писал и выдающийся исламский ученый и специалист по пророческой традиции Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи (ум. 892), который выделял восемь критериев святости. Наиболее значимыми из них были обладание божественным вдохновением (*илхам*), пронизательностью, интуицией (*фирасат*), а также способность творить чудеса (*карамат*) как при жизни, так и после смерти¹⁰⁸. Считалось, что угодники находились под постоянной защитой Всевышнего (*махфуз*), будучи нераздельно слиты с Его божественной сущностью¹⁰⁹. Ширазский мистик Рузбихан Бакли (ум. 1209) замечал, что аулийа, полностью открывшись благодати, становятся проводниками воли Аллаха в дольном мире¹¹⁰.

Другим критерием святости, хотя и нестрогим, но тем не менее доказавшим свою эффективность на практике, является своеобразная канонизация вали в литературе. Из этого следует, что святыми могут считаться лица, упомянутые в суфийских житиях, особенно те, чьи имена можно встретить на страницах объемных компиляций. Агиографическая традиция содержит множество примеров того, как составители житий, в свою очередь, также были «канонизированы» более поздними авторами¹¹¹.

Так, одним из крупнейших иранских агиографов, почитавшихся в качестве вали как современниками, так и последующими поколениями

¹⁰⁷ Нафахат ал-унс. С. 112.

¹⁰⁸ Там же. С. 5–7, 454.

¹⁰⁹ *al-Tirmidhi al-Hakim*. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi. Trans. Bernd Radtke and John O’Kane. Richmond (Surrey): Curzon Press, 1996. P. 124, 125.

¹¹⁰ Корбен А. История исламской философии. М.: ООО «Садра», 2018. С. 273.

¹¹¹ Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые. С. 204.

мистиков, был знаменитый суфий и поэт ‘Абд ар-Рахман Джами (ум. 1492). Рассуждая о святости, этот наставник разделяет ее на два типа – общественную (*амме*) и личную (*хассе*)¹¹². Первая свойственна всем искренне верующим, вторая же даруется лишь избравшим мистический путь (*сулук*)¹¹³. Подвижничество на пути Аллаха, таким образом, было путем обретения сокровенного Знания (*илм ал-батин*)¹¹⁴. Каждый же, кто вступал в контакт с вали, непременно должен был ощутить на себе исходившую от угодника благодать и причаститься ею. Иллюстрацией этому могут служить слова ‘Абд ар-Рахмана Джами относительно шейха XII в. Наджм ад-дина Кубры, прозванного *вали-тараиш* (перс. букв. «ваятель святых мужей»). Автор писал: «Всякий, кто окажется пред его благословенным взглядом, достигнет уровня обладающего “валайатом”»¹¹⁵.

Предметом бурных дискуссий в среде исламоведов стал вопрос о соотношении возникших в Средние века исламских понятий валайа (валайат) и *вилайа* (*вилайат*)¹¹⁶. Согласно наиболее популярной точке зрения, валайа представляет собой метафизическое понятие (относящееся к сфере *батин*), в то время, как термин *вилайа* – более «земная» категория (относящаяся к сфере *захир*)¹¹⁷. Под этим словом чаще всего подразумевается благословенность земных дел вали, в том числе его власти над последователями (так как он воплощает волю Бога)¹¹⁸. Совершенные мистики должны обладать обоими этими качествами¹¹⁹.

¹¹² Нафахат ал-унс. С. 21.

¹¹³ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2012. С. 205.

¹¹⁴ *Батин* (араб.) – внутреннее, эзотерическое тайное и сокровенное знание; Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб, 2004. С. 12.

¹¹⁵ Нафахат ал-унс. С. 270, 271.

¹¹⁶ Сам термин восходит к семитскому корню в-л-й со значениями: 1) «быть близким» и 2) «править, управлять».

¹¹⁷ *Захир* (араб.) – внешний, явный, экзотерический.

¹¹⁸ Cornell V. Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism. Austin: University of Texas Press, 1998. P. 217, 227. О соотношении благословенности и власти вали см. также: Green N. Sufism: a Global History. Oxford: Wiley–Blackwell, 2012. P. 52–53.

¹¹⁹ Васильцов К. С. «Избранные Богом»: понятия «святой» (вали) и «святость» (валайа) в учении ал-Хакима ат-Тирмизи и доктринах шиитов-имамитов // Исламоведение. 2018. № 4. С. 53–55. О современных трактовках разных сторон понятия *валайа* в Иране и других исламских обществах см.: Bos, van den, M. Elements of Neo-Traditional Sufism in Iran // Sufism and the ‘Modern’ in Islam. Ed. by J. D. Howell and M. van

Один из наиболее ранних эпизодов обращения правителей к суфийским наставникам связан с братьями-основателями Сельджукского государства Чагры-беком (ум. 1060) и Тогрул-беком (ум. 1063), которые отправились в Мейхену¹²⁰ посетить собрание виднейшего хорасанского наставника Абу Са'ида Абу-л Хайра (ум. 1049) и получить его благословление на подчинение иранских земель¹²¹. В связи с этим также представляет интерес детально описанная в средневековом источнике *Rahat as-sudur* («Утешение сердец») встреча Тогрул-бека и другого мистика XI в., поэта Баба Тахира в Хамадане, которая положила основу первых соглашений между обладателями качества валайя и земных государей из рода Сельджука. Согласно сюжету, Баба Тахир в сопровождении двух других святых ожидали военачальника, стоя на небольшой горе под названием Хидр неподалеку от городских ворот. Завидевший их Тогрул остановил войско, спешился и в сопровождении вазира подошел к суфиям. Когда он с почестями приветствовал аулия, Баба Тахир спросил: «О, тюрк! Что сделаешь ты с народом Божьим?» Султан ответил, что готов исполнять наказ шейхов и поклялся чинить справедливость в этих землях в соответствии с волей Всевышнего. Услышав это, Баба Тахир вручил Тогрул-беку обломок своего старого кувшина для омовений, который он надел правителю на палец как кольцо, тем самым благословив его на царствование¹²².

Стоит отметить, что ни одна из представленных сил не изображается в источниках в подчиненном положении по отношению к другой. Наоборот, суфии и государь взаимодействуют на равных, и между ними происходит эквивалентный обмен: Баба Тахир наделяет Тогрул-бека баракой, которая подтверждает легитимность его завоеваний; в свою очередь, сельджукский султан в присутствии аулия обязуется следовать кораническим

Bruinessen. London: I. B. Tauris, 2007. P. 73–74; Sedgwick M. Neo-Sufism // The Cambridge Companion to New Religious Movements. Ed. by O. Hammer and M. Rothstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 209–212.

¹²⁰ Ныне поселок Меана в современном Туркменистане.

¹²¹ Асрар ат-таухид. С. 199–200.

¹²² Safi O. Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism», and Pre-Modern Politics. P. 269.

предписаниям и править в соответствии с шариатом¹²³. Полученная военачальником реликвия в форме перстня, являясь частью ритуального предмета (сосуда для омовений¹²⁴), служила осязаемым напоминанием о необходимости соблюдения религиозных норм ислама. Приобщение к исходившей от шейха благодати поспособствовало смене статуса Тогрула – из рядового тюркского военачальника он превратился в легитимного исламского правителя и обладателя качества благочестия, «доброверия» (*нику-иттикад*)¹²⁵.

Активно контактировали с носителями бараки и другие политические деятели эпохи Сельджукидов. В частности, в общине вышеупомянутого шейха Абу Са‘ида в Мейхене побывал знаменитый вазир Низам ал-Мульк (ум. 1092)¹²⁶. Сельджукский султан Санджар (1118–1153 гг.) предположительно являлся одним из учеников хорасанского шейха XII в. Ахмад-и Джама¹²⁷.

Монгольское продвижение, в ходе которого в 1258 г. была взята столица Аббасидского халифата и убит последний багдадский халиф ал-Мустасим би-Ллах (1242–1258 гг.), разрушило старые модели договоренностей между представителями земной власти (салтанат) и обладателями «божественной искры». Отныне иранский престол оказался занят «языческими» правителями, послужившими причиной столь значительных потрясений в исламском мире и волнений среди верующих. Разрыв между властью и мусульманами усугублялся и тем, что монгольские ханы воплощали совершенно иную традицию легитимизации власти. Этот насильственно проведенный концептуальный переворот в политической

¹²³ Этот эпизод можно рассматривать как воспроизведение «клятвы доброй воли» (*бай‘ат ар-ридван*) между Пророком и мусульманами при ал-Худайбийе в 628 г.

¹²⁴ *Вуду* (араб. «омовение») – религиозное омовение в исламе, являющееся обязательным условием, предворяющим молитву.

¹²⁵ *Safi O. Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism», and Pre-Modern Politics. P. 272.*

¹²⁶ Асрап ат-таухид. С. 127.

¹²⁷ Фараид. Т.2. С. 174–176.

системе Ирана подтвердил, по выражению иранского историка Резы Хамзехи, его репутацию «страны бесчисленных религиозных революций»¹²⁸.

Так, права хулагуидских и чагатаидских¹²⁹ ханов на престол происходили из двух основных составляющих – подтверждения небесного происхождения и покровительства Тенгри¹³⁰, а также генеалогической связи с Чингисханом¹³¹. Помимо этого, ключевую роль в провозглашении кандидата на престол новым государем играл курултай – собрание монгольской знати и вождей племен. Важно подчеркнуть, что новые представления о природе власти были чужды жителям присоединенных к монгольским государствам земель и воспринимались ими крайне негативно. Для рядовых мусульман государи, придерживавшиеся монгольских традиций и права (Ясы) в ущерб мусульманскому закону (шариату), были узурпаторами. Таким образом, главными проводниками воли Всевышнего после прерывания халифской династии в общественном мнении оставались суфийские наставники, которые, тем не менее не принимали участие в управлении мусульманской общиной на государственном уровне.

В сложившихся обстоятельствах деятельность аулийа оказалась вполне востребована у оседлого мусульманского общества подвластных земель: обладатели валайа отныне не только выступали гарантами соблюдения норм ислама и безопасности верующих во все времена¹³², но и представляли собой идеологическую оппозицию монгольским элитам, жившим согласно Чингисхановой Ясе. За процессом последовательного сплочения населения

¹²⁸ *Hamzehee R. Land of Revolutions: A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements. Göttingen: Edition RE, 1991. P. 5–6.*

¹²⁹ Хулагуиды и Чагатаиды – монгольские династии, правившие на территории Ближнего и Среднего Востока и Центральной Азии приблизительно с XIII по XIV вв. Первые были потомками внука Чингисхана Хулагу (ум. 1265), в то время, как монгольские правители Мавераннахра и Могулистана происходили от Чагатай (ум. 1242), второго сына Великого хана. Хулагуиды также именовали себя *ильханами*, что означает «хан племени» – *Бартольд В.В. Хулагу // Бартольд В.В. Работы по исторической географии и истории Ирана, М.: Восточная литература, 2003. С. 512.*

¹³⁰ Тенгри – верховное божество у монголов, олицетворявшее небо и вселенную.

¹³¹ *Тукешева Н. М. Харизма (кут) правителя – основа социальной гармонии в тюркском обществе средневековья / Н. М. Тукешева // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции, Бишкек: Алтын тамга, 2019. С. 266.*

¹³² *Ridgeon L. Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-Futuwwat in Iran. Routledge Sufi Series. Vol. 10. Abingdon: Routledge, 2010. P. 92–104.*

вокруг исламских институтов отчетливо просматривается запрос на стабильность, защищенность в период политических потрясений, а также поиск утешения в непростые времена. Некоторые религиозные учреждения функционировали автономно от центральной власти и могли гарантировать безопасность своих последователей от произвола завоевателей, а также предоставлять кров и даже материальную помощь. Деятельность подобных организаций и их привлекательность для разных слоев населения будет рассмотрена более подробным образом в следующих параграфах на примере сообществ Джама и Чишта.

Правление первых преемников Хулагу на территории Ирана выявило проблему их интеграции в общество. Главным образом враждебность мусульман по отношению к новым элитам была вызвана религиозными различиями, а также нежеланием первых ильханов привлекать к управлению государством иранскую знать, вследствие чего властные полномочия сосредотачивались в руках тюрко-монгольских военачальников. Вкупе с экономическими трудностями и этническими конфликтами подобная политика спровоцировала массовые возмущения на покоренных территориях. В Иране то и дело вспыхивали восстания против Хулагуидов, показательными примерами которых можно считать события 1265 г. в Фарсе и 1291 г. в Луристане. Очевиден тот факт, что для монголов в сложившейся непростой социально-экономической обстановке не представлялось возможным длительное время удерживать власть лишь насильственными методами. Общее тяжелое положение Хулагуидского государства побудило ильханов решительно изменить вектор своей внутренней политики и пойти на союз с новыми социальными категориями – оседлой знатью, состоявшей преимущественно из таджиков¹³³, а также суннитским духовенством¹³⁴, включавшим в себя саййидов, алимов и суфиев.

¹³³ Под таджиками понимались представители земледельческого ираноязычного населения, исповедовавшие ислам.

¹³⁴ Применимое понятие относительно мусульманской религии весьма условно, по той причине, что, в отличие от христианства, которому присуща четкая иерархическая структура, в исламе отсутствует

В силу отмеченных выше обстоятельств, к уже существовавшей комбинации факторов монгольской легитимности впоследствии прибавился третий – покровительство наделенных баракой виднейших аулийа эпохи. Основу в процессе сближения монгольских элит и исламских институтов заложил еще хан Тегудер (ум. 1284), который в 1282 г. принял ислам, хотя и в индивидуальном порядке. В источниках ему приписывалось общение с суфийскими шейхами, в частности, неким ‘Абд ар-Рахманом, которого государь почитал как собственного отца. В его окружении находился и ишан Менгли. Тегудер был частым гостем этого наставника, где он вместе с другими суфиями принимал участие в коллективных радениях, не обращая внимание на свое возвышенное положение государя¹³⁵.

Максимальное сближение иранской оседлой и тюрко-монгольской кочевой культур достигло в период правления ильхана Газана (1295–1304 гг.), который вместе со своими приближенными в 1295 г. обратился в мусульманскую веру, что, вероятно, произошло с подачи суфиев старейшего иранского братства кубравийа¹³⁶. Аналогичные процессы имели место в соседнем Чагатайском улусе, где ислам стал государственной религией в 1326 г. при Тармаширин-хане (1326–1334 гг.)¹³⁷. Согласно одной из версий, на решение хана воздействовали шейх Хасан (который был его зятем) и факих Хусам ад-дин Йаги¹³⁸. В целом, принятие ислама и поддержка суфизма монгольскими ханами служило примером для их последователей и подданных. Правитель Золотой Орды хан Берке (1257–1267 гг.), владевший землями Хорезма, также не остался в стороне и объявил об обращении в

институт духовенства. В Средние века границы термина «алим» еще не были четко очерчены и нередко в алимский корпус включались богословы-теоретики и правоведы-практики, слабо вовлеченные в процесс производства и передачи знаний. – *Mottahedeh R. Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 138–139. В то же время стоит иметь в виду, что в суфийских кругах всегда присутствовало отторжение книжности и книжной учености, не только в сфере философии, но также и теологии (*калам*) и юриспруденции (*фихх*). – *Schimmel A. Reason and Mystical Experience in Sufism // Intellectual Traditions in Islam*. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 139.

¹³⁵ Сборник летописей. Т. 3. С. 102–103.

¹³⁶ Там же. С. 164–165.

¹³⁷ За это он получил имя Ала ад-дин (араб.) – «Величие веры». *Бартольд В. В. Сочинения*. Т.2., Ч. 1. С. 76. С. 76.

¹³⁸ Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. С. 83–84.

мусульманскую веру в обители знаменитого шейха Сайф ад-дина Бахарзи (ум. 1261) в Бухаре¹³⁹.

Таким образом, хотя начало монгольского владычества охарактеризовалось расхождением между представителями сфер салтаната и валайата, в дальнейшем ханы предпринимали шаги по сближению с деятелями ислама. Очевидно, что приобщение тюрко-монгольских правителей к исходившей от аулийа божественной благодати гарантировало относительную стабильность общества и оберегало от вероятных кризисов государственности. На этом пути их ждало обращение в новую веру, что также прошло не без участия мистиков, которые отныне были на высоком счету у ильханов и их чиновников¹⁴⁰. В этом отношении образцовым считалось правление Газан-хана, который вместе со своим вазиром Рашид ад-дином Хамадани (ум. 1318) провели важнейшие реформы по расширению благосостояния религиозных институтов и самих вали¹⁴¹.

§ 2. Краткий обзор представлений иранских мистиков о земной власти

Рассмотрение вопроса о соотношении власти земной (временной) и духовной (вечной) является неполным без краткого обзора представлений о салтанате и институтах военно-политического правления с позиции самих деятелей исламского мистицизма. Изрядным подспорьем в изучении этого может стать анализ суфийских структур, которые в некоторых аспектах уподоблялись организациям военно-политической власти.

Суфизм средневекового периода сознательно проводит параллель между понятиями салтанат и валайат. Этот факт отчетливо проявляется в суфийской терминологии¹⁴². Еще в труде *Китаб адаб ал-мулук фи байан*

¹³⁹ Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. С. 132.

¹⁴⁰ Сборник летописей. Том 3. С. 191–192.

¹⁴¹ Там же. С. 191–192.

¹⁴² Подобное явление довольно распространено не только в исламе, но и в христианстве. Христианство использовало метафоры королевской власти через знаменитую формулу «Царь Израиля или Царь Иудейский», «Царь мира», «Царь Вселенной», «Царь царей» применительно к Иисусу Христу – Patrizi L. Sufi Terminology of Power // Sufi Institutions, Edited by Alexandre Papas. Leiden, Brill, 2021. P. 293.

*хакаи́к ат-тасавву́ф*¹⁴³ («Книга царского этикета в свете суфийских истин») – анонимном тексте, датируемом X в. – обнаруживается выражение *ал-мулукийя ас-суфийя*, или «царство суфиев»¹⁴⁴. Замысел автора трактата заключается в том, что суфии по праву должны занимать уровень падишахов и зваться истинными государями двух миров¹⁴⁵, ведь они живут в соответствии с сунной Пророка и преданно служат Богу¹⁴⁶. Подтверждением данной позиции является практика применения прозвания *султан ал-арифин*¹⁴⁷ (араб. «повелитель познавших»¹⁴⁸) по отношению к виднейшим суфиям. В частности, этим титулом были награждены мистики Абу Йазид Бистами (ум. 875), а также Ибрагим ибн Адхам (ум. около 790) и Ибн Араби¹⁴⁹. В отношении Абу Са‘ида Абу-л-Хайра применялось выражение «глава пути/тариката»¹⁵⁰ (*султан-и тарикат*)¹⁵¹. У знаменитого представителя братства чиштийа Низам ад-дина Аулийа (ум. 1325) было прозвание *султан ал-машаих* (араб. «повелитель шейхов») ¹⁵². Помимо всего прочего, некоторых суфиев было принято называть шахами: показательным является псевдоним шейха Ни‘маталлаха Кермани (ум. 1431), под которым он был известен широкой общественности и читателям его поэтических произведений – Шах Ни‘маталлах Вали. Прибыв в Мавераннахр в эпоху владения Тимура, он тотчас обрел признание среди местного населения и немедленно обратил на себя внимание правителя. По сообщению

¹⁴³ *Адаб ал-мулук* (араб. «обычаи правителей») обозначает предмет и одноименный жанр литературы. Предмет охватывает множество тем, связанных с суверенитетом, включая практику государственного управления и церемониальный аспект политической культуры.

¹⁴⁴ Царство в данном контексте рассматривается в символическом и духовном контексте, а не как подконтрольная правителю территория.

¹⁴⁵ Подразумевается мир земной и горний, сокровенный.

¹⁴⁶ *Patrizi L. Sufi Terminology of Power*. P. 295–296.

¹⁴⁷ *Ариф* (араб. «знающий»), (мн. *арифун, арифин, урафа*) – тот, кому даровано мистическое, интуитивное знание. Нередко ариф противопоставляется алиму – знатоку внешних наук.

¹⁴⁸ То есть тех, кому даровано мистическое знание.

¹⁴⁹ Мухйи ад-дин Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Али аль-Хатими ат-Таи, известный как Ибн Араби (1165–1240) – испано-арабский мистик, крупнейший теоретик и создатель учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*).

¹⁵⁰ *Тарикат* (от араб. *тари́ка* – «способ», «метод», множ. *турук*) – способ, метод постижения божественной истины, мистический путь. В данной работе зачастую термин «тарика» выступает в качестве синонима понятия «братство».

¹⁵¹ Нафахат ал-унс. С. 110.

¹⁵² *Nizami Kh. A. Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*. New Delhi: the Caxton Press P. Ltd., 1961. P. 176.

источников, сам завоеватель принимал шейха как равного и, по легенде, именно ему принадлежат слова о том, что два падишаха (то есть Тимур и Шах Ни‘маталлах Вали) не могут находиться в одном месте¹⁵³. Учитывая тот факт, что в иерархии духовной власти этот наставник занял место верховного святого (*кутба*)¹⁵⁴, он действительно воспринимался современниками и последующими поколениями суфиев как истинный государь метафизического мира. Добавим, что этот совершенный вали, согласно представлениям иранских мистиков, возглавлял собрание Божьих угодников – *диван ал-аулийа* или «собрание святых». В этом названии также отчетливо прослеживаются отголоски одноименного государственного института и совещательного собрания сановников при правителе¹⁵⁵.

Сложные представления суфиев о власти и мироустройстве также сформировались под эгидой политической культуры. Это нашло отражение в концепции иерархичности сообщества аулийа, о которой, в частности, пишет Тирмизи в труде «Печать святых». Согласно его воззрениям, над всеми совершенными мистиками возвышается кутб или *гаус* (араб. «помощь»). Он возглавляет группы святых, различающихся составом и возложенным на них кругом обязанностей по поддержанию мирового порядка: три «предводителя» (*нукаб*), четыре «опоры» (*аутад*), семь «благочестивых» (*абрар*), сорок «заместителей» (*‘абдал*), триста «лучших» (*ахйар*) и четыре тысячи скрытых вали¹⁵⁶. Схожие концепции можно обнаружить и у других учителей, в частности, знаменитого Ибн Араби. Согласно его теории, в ближайшем окружении верховного святого находятся двое или четверо заместителей (*имамани*), которые отвечают за функционирование видимого и сокровенного миров. Имамани, в свою очередь, руководят деятельностью аулийа более низкого разряда¹⁵⁷. Таким образом, во многом эти

¹⁵³ Манакиб. С. 123.

¹⁵⁴ Paul J. The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat. P. 74.

¹⁵⁵ Patrizi L. Sufi Terminology of Power. P. 298.

¹⁵⁶ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 206.

¹⁵⁷ Кныш А. Вали // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 46.

представления соответствуют элементам бюрократических систем политической культуры, в которых структура власти организована по принципу подчиненности – определенные группы или индивиды занимают высшие позиции и контролируют принятие решений, низшие же слои подчиняются их воле.

Иерархичность была также присуща системе межличностных отношений учителей (*муришидов*) и учеников (*муридов*) в рамках суфийских общественных организаций. Они возглавлялись наставниками (*шейх* или *пир* – «старец»), каждого из которых окружали его ближайшие сподвижники (*асхаб*)¹⁵⁸. Некоторые из них впоследствии становились *халифами*, или наместниками шейха. Институт хулафа был распространенным явлением в арабо-мусульманском мире, когда «заместители» фактически делили между собой территорию, где каждый халифа управлял собственным «духовным вилайатом»¹⁵⁹. На вершине этой иерархии находился главный святой, который руководил этой системой¹⁶⁰.

Так, члены братства накшбандийа традиционно назначали четырех наместников, в обязанности которых входило распространение учения муршида. Численный состав хулафа обнаруживает очевидные параллели с четырьмя праведными халифами, возглавившими государство после кончины Пророка, что можно расценивать в качестве попытки подражания идеалам управления, которые преобладали в этот период истории мусульманского государства¹⁶¹. В целом же, представляется, что подобная практика братства отсылает не столько к специфической форме правления, присущей конкретной эпохе, сколько к халифату как к сущности исламской власти. Тем

¹⁵⁸ *Асхаб* (мн. от араб. *сахиб* – «сторонник») – сподвижники пророка Мухаммада, люди, входившие в его окружение или участвовавшие в его военных походах. После его смерти они стали коллективным хранителем его учения и составителями сунны; Асрар ат-таухид. С. 105.

¹⁵⁹ В данном случае подразумевается юрисдикция святого, в пределах которой он мог оказывать непосредственное влияние.

¹⁶⁰ Nizami Kh. A. Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteens Century. P. 175.

¹⁶¹ Nizami Kh. A. Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteens Century. P. 311; Сюкияйнен Л. Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация. С. 140.

самым шейхи накшбандийа примеряют на себя образ халифов как преемников Всевышнего в охране религии и руководстве земными делами¹⁶².

Другой суфийской практикой, теснейшим образом связанной с политическими ритуалами средневекового Ирана, являлось проведение *маджлисов*¹⁶³. Под этим термином понимаются собрания – как официальные, так и неформальные – в ходе которых мог обсуждаться широкий спектр вопросов – от проблем государственной важности до различных аспектов культуры, включая литературу, науку или музыку. Суфии, благодаря знакомству с терминологией власти и ее этикетом, переняли традицию придворного маджлиса, адаптировав ее под собственные символические практики. Это было строго ритуализированное мероприятие, где каждый участник соблюдал определенные правила поведения (*адаб*). Кроме того, в ходе этих собраний использовались музыка, чтение стихов нараспев и даже танцы. Подобные публичные «представления», частью которых был громкий *зикр*¹⁶⁴ и коллективные радения, способствовали интересу населения к происходящему и постепенному его вовлечению в деятельность суфийских братств.

Суфийскому шейху отводилось центральное место в традиции проведения маджлиса. Исследователи иранского тасаввуфа связывают ее распространение с именем хорасанского мистика Абу Са'ида Абу-л-Хайра. Как сообщал автор его жития Мухаммад ибн Мунаввар, однажды один из его

¹⁶² Там же. С. 143–144.

¹⁶³ Прототипом подобных встреч исследователи считают иранский *базм* – древние культурно-ритуальные собрания, на которых присутствовали высокопоставленные лица и приглашенные гости. Подобно иранскому базму или греческому симпозию, в суфийском маджлисе чашник (*саки*), приносящий вино, является метафорической фигурой, часто встречающейся в текстах песен и персидской и арабской суфийской поэзии. Эти мероприятия сочетали в себе элементы пиров, обсуждений и развлечений. Традиция проведения подобных сборов ведет отсчет с Аббасидской эпохи. Тимуриды тоже имели собственные маджлисы: так, частыми гостями в собраниях Шахруха были исламские богословы и правоведы. – *Patrizi L. Sufi Terminology of Power*. P. 300; Матла ас-садаин. Т. 3. С. 26.

¹⁶⁴ *Зикр* (араб. «помянуть» [Бога]) – вид суфийской практики, заключающийся в многократном произнесении формул, содержащих имена Всевышнего. Зикр бывает громким (совершаемым устами) и молчаливым (помянуть сердцем). Во второй половине IX в. громкий зикр (*сама'*) был уже популярен среди суфиев, став частью практики публичных радений с песнопениями и танцами в ходе маджлисов. Об этом свидетельствует появление термина *сама-хана* (букв. дом слушания), зафиксированного в ранней суфийской литературе. Однако многие суфии были сторонниками молчаливого зикра, считая неуместным громкое восхваление Аллаха. – *Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. С. 48–49.

идейных оппонентов зашел в маджлис знаменитого учителя и был поражен тем, что шейх вел проповедь сидя на престоле (*тахте*)¹⁶⁵, подложив под себя подушки. Он задал Абу Са'иду вопрос: «Что это за владычество (*худаванди*) [такое]?» (по какому праву ты восседаешь на престоле подобно царю – Л. В.)¹⁶⁶. На что шейх ответил скептику, что все увиденное им является, скорее, следствием отсутствия власти, а не ее избытка. Согласно тексту источника, Абу Са'ид намеренно употребляет термин *би-ихтиари*, что может трактоваться как отсутствие власти, выбора или контроля, то есть состояние полной зависимости от Всевышнего. Таким образом, шейх показан как человек, утративший собственное эго в результате слияние с божественным, и в таком случае все его действия являются ничем иным, как прямым проявлением воли Аллаха. Скептику же увиденное в меджлисе показалось явной демонстрацией авторитета и личного могущества шейха. Именно общение с Абу Са'идом надломило его привычные представления о контроле и власти и стало моментом духовного озарения (*кашф*).

Тахт, о котором шла речь в этом отрывке, являлся постоянным местом восседания шейха в его маджлисе в Мейхене¹⁶⁷. Он был довольно высоким, и взбиравшийся на него наставник был вынужден использовать особую поставку (*курси*). После кончины Абу Са'ида тело мистика «омыли на этом тахте в его комнате»¹⁶⁸. Вышеизложенный факт позволяет предположить, что шейх воспринимался собственными сподвижниками истинным владыкой этого мира и посмертно. Таким образом, данный предмет стал отражением царственности особы, им пользовавшейся. Любопытным представляется и исчезновение этого важнейшего атрибута наставничества во время нападения огузов на Мейхену в середине XII в., когда пришедшие почтить память

¹⁶⁵ *Taht* (перс.) – трон, престол.

¹⁶⁶ Асрар ат-таухид. С. 207.

¹⁶⁷ Само слово *тахт* (перс.) также переводится как «трон» или «престол».

¹⁶⁸ Асрар ат-таухид. С. 409.

шейха не обнаружили тахт на привычном месте, и вокруг также не было замечено каких-либо следов его поломки или сожжения¹⁶⁹.

Метафору власти продолжает и местоположение вышеупомянутого тахта. Очевидным является то, что престол как символ верховенства монарха не существует в изоляции и всегда вписан в более широкий контекст, подчеркивающий его значимость. Если троны земных государей располагались во дворцах, олицетворявших центры политической и социальной силы, а также легитимности правителя, то с точки зрения духовной власти таковыми считались суфийские обители – *ханаки*, *рибаты* или *даргахи*¹⁷⁰. Подобно султанам, их руководители практически не соприкасаются с соблазнами или тяготами материального мира. Именно таким способом Всевышний освобождает их от всякого рода привязанностей и позволяет им посвятить себя служению Богу и предаваться *сама*¹⁷¹.

Все вышеизложенное позволяет заключить, что излюбленным мотивом суфийских авторов стала демонстрация равного достоинства султанов и шейхов. Как сообщает своим читателям египетский мистик XVI в. аш-Ша‘рани, наставник раннего суфизма Джунейд (ум. 910) постоянно спрашивал тех, кто приходил к нему в поисках пути: «Служили ли вы царям?». Если они отвечали на вопрос отрицательно, то Джунейд говорил: «Ступайте на службу к падишам, и возвращайтесь после. Даже самое неприязнительное поведение среди нас требует большего, чем то, что вы обязаны соблюдать при дворе султанов»¹⁷².

Вне всякого сомнения, использование терминологии власти в суфизме представляется чем-то более существенным, нежели простым риторическим приемом, отражающим противостояние военно-политических (временных) и духовных (вечных) институтов в исламских обществах. В этой связи одной

¹⁶⁹ Асрар ат-таухид. С. 410.

¹⁷⁰ *Даргахами* (перс. «дворец», «чертог») именуются суфийские обители Индии.

¹⁷¹ Сама‘ (араб. «слушание») – особая практика мистического танца и слушания музыки, пения в суфизме, конечной целью которого является экстаз, то есть состояние эмоционального единения с Божественным. – Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 186–189; Patrizi L. Sufi Terminology of Power. P. 299.

¹⁷² Patrizi L. Sufi Terminology of Power. P. 311–312.

из ключевых причин представляется рациональная необходимость структурирования всего массива коллективного и индивидуального религиозного опыта, приобретенного суфийскими подвижниками на протяжении многих веков¹⁷³. Данный процесс шел бок о бок с оформлением дворцового этикета (*адаба*), коренившегося в ритуалах Сасанидской эпохи. Так как в большинстве своем суфии были знакомы с его элементами, они заимствовали на практике ряд его характерных черт, начиная с интеграции терминологии политической культуры в доктринальную и ритуальную систему исламского мистицизма и заканчивая внедрением представлений об уровнях власти и иерархии отношений в рамках организаций исламского мистицизма. Принимая в расчет все вышеизложенное, создание суфийских аналогов государственным структурам понимается нами как закономерный элемент исторической конъюнктуры¹⁷⁴.

В то же время сложившиеся в домонгольскую эпоху представления об альтернативных системах управления мирозданием в противовес существовавшим государственным структурам впоследствии получили максимальное распространение во многом благодаря катастрофическим процессам, происходившим в политической действительности арабомусульманского мира начиная с XIII в. Это способствовало концентрации мусульман в «духовных вилайатах», где шейх был подобен падишаху, представлявшему интересы своего народа.

Что касается представлений аулийа о земных правителях, то здесь можно условно наметить две кардинально противоположных динамики. Первая выражалась в намеренном избегании контактов с властью имущими, что можно обнаружить как у авторов домонгольского периода, так и в более

¹⁷³ Рационализм в исламской традиции во многом появился как стремление придать смысл и философское осознание иррациональным понятиям пророчества, откровения, божественного закона и на этой основе обратиться к решению проблем, которые сложно было бы подчинить законам чистого разума. – *Mahdi M. The Rational Tradition in Islam // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 52.*

¹⁷⁴ *Patrizi L. Sufi Terminology of Power. P. 301.*

поздних текстах. В частности, ранние формы исламского мистицизма¹⁷⁵ принципиально отвергали стремление к земному могуществу и причастность к сильным мира сего. В этой связи показательной считается биография Ибрахима ибн Адхама, который, согласно преданию, был из рода правителей Балха. Впоследствии он отрекся от власти, чтобы вести жизнь аскета-дервиша в Сирии¹⁷⁶. Емко выражает общее мнение о сближении суфиев и власть имущих знаменитый Саади в *Гулистане*. Он пишет, что однажды один из благочестивых мужей увидел во сне государя в райском саду, а праведника в преисподней. Охваченный любопытством, он стремился узнать об обстоятельствах произошедшего. Ответ был таков: «Этот падишах в раю за привязанность к дервишам, а тот дервиш в аду за близость к падишам!»¹⁷⁷.

Сторониться властей призывал и знаменитый основоположник учения *ходжаган*¹⁷⁸ ‘Абд ал-Халик Гидждувани (ум. 1179). Его авторству принадлежит выражение: «Бойтесь султанов подобно тому, как боитесь тигров»¹⁷⁹. На это имелись утилитарные причины, поскольку даже малейшая вовлеченность суфия в земные дела отвлекала его от мистического постижения сущности суфийского пути. Вовлечение в мирскую жизнь могло значительно снизить способность подвижника сосредоточиться на внутреннем духовном опыте и достижении высших состояний сознания. Подобной позиции придерживался и последователь Гидждувани Баха‘ ад-дин Накшбанд (ум. 1389), ориентировавшийся на идеалы *маламати*¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Суфизм и протосуфизм (движение *зухд*), относящийся к доклассическому периоду (до X в.)

¹⁷⁶ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 50. См. также: *Mojaddedi J. A. The Biographical Tradition in Sufism: the Tabqaat Genre from al-Sulamii to Jami*. Richmond (Surrey): Curzon Press, 2001. P. 46–48.

¹⁷⁷ Гулистан. С. 106.

¹⁷⁸ *Хваджаган* (мн. число от перс. *хваджа* / *ходжа* – «господин») – мистико-религиозное течение в Центральной Азии и совокупность суфийских общин, чья силсила восходила к шейху XII в. ‘Абд ал-Халику Гидждувани. Существует два варианта передачи названия этого движения на русский язык – *ходжаган* и *хваджаган*. В настоящей работе мы придерживаемся первого способа.

¹⁷⁹ *Махдум-и Азам*. Трактат о назидании султанам // *Мудрость суфиев*, СПб, Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. С. 377.

¹⁸⁰ *Маламати* (от араб. *малама* – «укор», «порицание», «посрамление») – движения хорасанских суфиев, последователи которого отвергали публичное проявление религиозности и благочестия, зачастую намеренно выставляя себя в худшем свете, тем самым усмиряя собственную гордыню. Нонконформизм *маламати* бросал «демонстративный вызов тем, кто духовности и нравственной чистоте предпочитал

Одновременно с этим уже накануне монгольского завоевания начинают слышаться голоса тех суфийских шейхов, кто призывал не дистанцироваться полностью от султанов. Так, кубравийский мистик Наджм ад-дин Рази, цитируя мистика XII–XIII вв. Шихаб ад-дина Абу Хафса ас-Сухраварди (ум. 1234), пишет: «Хотя у суфиев есть обычай искать уединение и изолироваться ввиду трепета перед Всевышним Господом, избегая общества султанов <...> тем не менее, как нельзя полностью избегать поддерживаемого Богом государя..., настроенного благосклонно по отношению к обладателям знаний и людям нравственным, так человек не вправе лишать себя благ, которые возможно получить [находясь] в его присутствии»¹⁸¹.

Этот мистик в своем труде *‘Авариф ал-ма‘ариф* («Дары божественного знания») также писал о неотделимости и взаимозависимости понятий шариата как законодательной основы, обеспечивавшей божественную легитимность правления, и *халифата*, под которым понимался инструмент реализации шариата в земной жизни. Другой значимой особенностью его мысли было стремление объединить усилия духовных лидеров (шейхов) и политических (халифов) в управлении исламской общиной¹⁸². Примерно к этому времени относятся прецеденты наставническо-ученических отношений между суфиями и султанами, ярким примером которых может служить взаимодействие Ахмад-и Джама и сельджукидского государя Санджара¹⁸³.

Подводя итог анализу приведенных выше тенденций, заключим, что представление о бараке, имевшей неземное происхождение, активно формировало вполне мирскую политическую повестку, выходя за рамки

материальные блага, роскошь, прикрываясь при этом преданностью религии». – Исследования по арабo-мусульманской культуре и философии: Избранные статьи А. В. Сагадеева. Под ред. Н. С. Кирабаева, Р. В. Псху. М.: РУДН, 2009. С. 380–381. По своей сущности, как полагал акад. А. В. Сагадеев, протест аскетов-*захидов* и сторонников *маламати*, основанный на внешнем неблагочестии и умышленном нарушении исламских норм поведения, может расцениваться как отдаленный аналог мировоззрения античных киников.

¹⁸¹ Path of God's Bondsmen. P. 45–46.

¹⁸² Hartmann A. Al-Suhrawardi // The Encyclopædia of Islam, Vol. IX. L., 1997. P. 779–781.

¹⁸³ Фараид. Т.1. С. 174–176. Обзор идеолого-политического опыта сельджукидских султанов во взаимодействии с суфийскими структурами см.: Safi O. The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry. Chapel Hill (NC): University of North Carolina Press, 2006. P. 125–157.

простого духовного благословения. Барака оказалась неотделима от сущности власти, заключив в себе как духовное могущество самого вали, так и полномочия мистиков взаимодействовать с влиятельными правителями и наделять их легитимностью¹⁸⁴. В этом отношении политическое содержание персидского и мавераннахрского суфизма XIV – середины XVI в. представляется нам результатом длительного процесса слияния исконной иранской и тюркской идентичности (и соответствующих систем верований) с элементами привнесенной арабской исламской культуры.

Хотя сам по себе тасаввуф сложно воспринимать как четко определенное и политически наполненное движение, в настоящем исследовании все же необходимо исходить из того, что суфизм в контексте иранской религиозной и культурной идентичности был всего лишь «одним из элементов множества возможных интерпретаций ислама и, аналогичным образом, одним из таких переживаний среди многих»¹⁸⁵, и это способствовало пониманию средневековыми жителями Ирана и Мавераннахра того, что значит быть мусульманином. Суфизм, хотя и стал некоторой онтологической и аксиологической оппозицией нормативному богословию (особенно в контексте монгольского завоевания и последующих распрей и войн), в сущности своей не является кардинально противоречащим ему элементом, а, наоборот, в полной мере разделял мусульманские установки. А. Кныш, также писавший об этом, был убежден: вместо того, чтобы рассуждать о постоянном конфликте между «суфизмом» и «исламом», или о противостоянии между «чистыми юристами/теологами» и «еретическими суфиями», будет точнее подчеркнуть конкретные различия шейхов и вали во взглядах, их личностные оценки, экономические интересы или соперничество суфийских групп влияния¹⁸⁶.

¹⁸⁴ *Safi O.* Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism», and Pre-Modern Politics. P. 275.

¹⁸⁵ *Milani M.* Sufi Political Thought. London – New York: Routledge, 2018. P. 25

¹⁸⁶ *Knysh A. D.* Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Albany (NY): State University of New York, 1994. P. 273–275.

В завершение следует добавить, что вопрос о контактах с государями вновь актуализируется с XIV в. связи с распадом монгольских государств Ирана и Центральной Азии, что неизбежно вызвало новый виток дискуссий о салтанате в суфийских сообществах. В зависимости от позиции мистиков по вопросу власти, мы можем говорить о дуальности модели святости в исламе: так, история знает немало святых, намеренно избегавших суеб общественной жизни, однако вместе с этим значителен и перечень святых-«политиков», погруженных в дела города или государства¹⁸⁷.

§ 3. Религиозный комплекс ислама в монгольскую и посмонгольскую эпохи. Деятельность суфийских турук

Как уже было замечено ранее, монгольское продвижение XIII в. коренным образом изменило вектор исторического развития Востока, охарактеризовавшись сломом привычного образа жизни, масштабными разрушениями селений и целых городов, массовыми миграциями в западные земли дар ал-ислама и демонтажем традиционной системы представлений о власти на Среднем Востоке. В долгосрочной перспективе эти события также повлияли на развитие общественной мысли и религиозные воззрения населения Восточного Ирана.

Рассмотрение непосредственно этого аспекта следует предварить кратким анализом конфессиональной принадлежности кочевников, покорявших Иран в домонгольскую эпоху, например, сельджуков в XI в., которые также инициировали перемены в государственном управлении и этническом составе¹⁸⁸. Известно, что изначально они не были мусульманами

¹⁸⁷ Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые. С. 206.

¹⁸⁸ Отношение кочевых обществ к легитимности власти находило в истории разнообразные и слабо сходящиеся в логической схеме воплощения. В сравнении с земледельческими обществами кочевые вожества являлись более нестабильными, рассредоточенными в пространстве, состав их был текуч и непостоянен, а политическая централизация проявлялась менее явно, да и в аппарате управления (в той степени сложности, в которой он присутствовал в обществах земледельцев), кочевники не нуждались. Отсюда происходит спорность тезиса о теократическом характере власти в кочевых империях, хотя сакрализация власти верховного правителя в протогосударствах кочевников отмечалась неоднократно. — Крадин Н. Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). Владивосток: Дальнаука, 1992 С. 149–151.

и исповедовали тенгрианство¹⁸⁹, однако к моменту завоевания Ирана они уже приняли исламскую веру. Этой примечательной особенностью способствовала их более плавной интеграции в мусульманский мир. Следует помнить и о стремлении Сельджукидов заручиться поддержкой обладателей бараки – а именно, Аббасидских халифов и «друзей Божьих» (то есть аулийа), что также возымело позитивный эффект для легитимации их власти в глазах общественности¹⁹⁰.

Отличительной же особенностью монгольских лидеров и элиты стала именно их специфическая религиозная принадлежность. Приверженность традиционным верованиям и законам (Яса) наряду с относительно низким культурным уровнем тюрко-монгольских завоевателей пагубно воздействовала на умонастроения персоязычного оседлого населения. Общественную мысль данного периода характеризуют глубокий пессимизм и эсхатологическое мировоззрение. Перемены затронули и суфийских мистиков Ирана и Мавераннахра, многим из которых пришлось покинуть привычные места проповеди. Так, монгольское нашествие вынудило Баха' ад-дина Валада (ум. 1231) – известного наставника и отца Джалал ад-дина Руми – уехать из родного Балха и отправиться на запад; после долгих скитаний он обосновался в Конье в Малой Азии¹⁹¹. Непоправимой утратой для мистического сообщества стала гибель знаменитого наставника Наджм ад-дина Кубры в 1220 г., который, согласно легенде, пал жертвой монгольского нашествия на Хорезм в том же году. О мученической смерти

¹⁸⁹ Тенгрианство – это религия, распространенная среди тюркских и монгольских народов Центральной Азии. В ее основе лежит почитание верховного бога неба (Тенгри), который считается создателем и повелителем всего сущего.

¹⁹⁰ «Если ранее, – отмечал в этой связи российский тюрколог Д. Д. Васильев, – процесс насильственного объединения неподготовленных к этому и противящихся этому социумов чаще всего оставался незавершенным, то исламизация придала необходимую мировоззренческую метаформу политическому единству. Следствием последнего стала активнейшая генерализация культур <...> именно эта генерализация в материальной культуре, в процессах создания социальных и политических структур, в идеологии, в языковой и культурно-письменной ситуациях становилась цементирующей империю основой». – *Васильев Д. Д. Роль ислама в формировании общеимперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 44–45.*

¹⁹¹ Нафахат ал-унс. С. 292.

Кубры Джами писал следующее: «Когда эти неверующие татары достигли Хорезма, шейх собрал своих последователей, которых было более шестидесяти, и сказал им: “Султан Мухаммад Хорезмшах¹⁹² бежал, и неверные думают, что он находится в Хорезме. Они зашли в город.” <...> Некоторые из его приверженцев спросили: “Что если его милость шейх [Кубра] совершит молитву, чтобы отвлечь это бедствие от земель мусульман?” Шейх ответил: “Это испытание неизбежно, и молитва не сможет его пресечь”». Так, Наджм ад-дин Кубра отказался бежать в Хорасан с остальными учениками и погиб от рук монголов¹⁹³.

В сложный для мусульман Ирана и Центральной Азии период процесс институционализации суфийских сообществ, начатый накануне монгольского нашествия, не прекратился, а, напротив, продолжился с увеличенной интенсивностью¹⁹⁴. Как уже было отмечено ранее, в теоретических положениях и практиках исламского мистицизма население находило утешение. Индивидуальные и коллективные встречи с духовными наставниками выполняли терапевтическую функцию, внушая обычным мусульманам надежду на будущее. Посещение суфийских маджлисов также укрепляло их в вере о том, что благочестивая жизнь в конечном итоге приведет к спасению. В результате этого, закономерной реакцией мусульманского населения на прожитый негативный опыт стало обращение к духовному опыту образчиков благочестия прошлого и массовое паломничество к могилам суфийских праведников. Интерес представляет и то, что данный процесс происходил под знаменем идей исламского мистицизма, минуя институты официального суннитского богословия,

¹⁹² Ала ад-дин Мухаммад II управлял Хорезмом с 1200 по 1220 гг.

¹⁹³ Там же. С. 272–273.

¹⁹⁴ Первыми крупными братствами были сухравардийа и кубравийа. Сухравардийа, чьи условные центры располагались в Багдаде, наибольшую популярность обрела среди населения западного Ирана, в то время, как кубравийа, основателем которой стал вышеупомянутый Наджм ад-дин Кубра, распространилась в восточных землях Иранского культурного континента. См.: *Арберри А. Дж.* Суфизм. Мистики ислама. Пер. с англ. М.: Сфера, 2002. С. 136–139.

которые с XIII в. оказались в упадке. Причиной этого явления стала комбинация различных факторов.

Во-первых, деградация социальной сплоченности алимского корпуса стала закономерным результатом разрушения политических структур, в которые алимь были интегрированы. Существенным было и то, что их проповеди и поучения потеряли актуальность для столкнувшегося с войной и кризисом населения. Знатоки мусульманского богословия и ранее подвергались критике за оторванность от повседневной жизни и реальных проблем уммы, в частности, об этом писал один из наиболее важных теоретиков в истории исламской мысли Абу Хамид Газали (ум. 1111), осудивший их порочный образ жизни еще в эпоху Аббасидского халифата¹⁹⁵. Кроме того, порицались замкнутость и элитарность структур исламского богословия, а также чрезмерный догматизм и консерватизм их учения. Компрометировали алимов и постоянные соперничество за власть и интриги – как в отношении друг друга, так и суфийских шейхов, что продолжилось в тимуридскую эпоху¹⁹⁶.

В отличие от алимов, мистики занимали открытую позицию по отношению к населению, которое, как подтверждается многочисленными сообщениями в источниках, принимало участие в обрядах и мероприятиях, проводившихся на базе суфийских братств, или *турук*. По этой причине зачастую одним из синонимов суфизма выступает термин «народный» ислам, который противопоставляется «исламу богословия»¹⁹⁷.

Так, «противостояние» между «мужами сокровенного» и экспертами в области экзотерического знания метафорически отображено в средневековой иранской литературе. В данном контексте особенно показательным можно считать сюжет о посещении знаменитым теологом Фахр ад-дином Рази (ум.

¹⁹⁵ Кныш А. Мусульманский мистицизм: краткая история. С. 77.

¹⁹⁶ Бартольд В. В. Сочинения. Т.2, Ч.2. С. 121.

¹⁹⁷ Подобную дихотомию проводили востоковеды начиная с XIX в., когда под «высоким» исламом подразумевалась мусульманская религия, воплощённая в теологии и юридических школах, в то время, как «низший» («народный») ислам представлял собой практики и верования, свойственные широким массам населения и включавшие в себя культ святых и даже элементы магии.

1210) упоминавшегося ранее шейха Наджм ад-дина Кубры с целью добиться разрешения последнего стать его муридом. Поначалу шейх Кубра наказал алиму предаваться молитве в уединении. Затем же он направил на Рази свою духовную энергию (*таваджжух*), тем самым, лишив новоиспеченного ученика всех приобретённых им ранее книжных знаний. Осознав, что его память утрачивает те сведения, которые служили предметом гордости теолога и составляли основу его профессиональной деятельности, Рази в отчаянии воскликнул: «Я не хочу, я не хочу!», после чего мистический опыт был прерван, а несостоявшийся мурид навсегда покинул обитель известного суфия¹⁹⁸.

Подобный сюжет проливает свет на бытовавший в сознании иранской общественности образ мистика как безжалостного обличителя могущества всесильных и высокомерных ученых. Это демонстрируется посредством его поступков и речей; в целом, его поведение скандально и большинством не принималось. Такой суфий, именуемый *маджзубом* (араб. «одержимый»)¹⁹⁹, является полным антиподом конформиста-алима. Именно он, свободный от своего эго, амбиций и страстей, достоин считаться единственным проводником воли Всевышнего на земле²⁰⁰.

Суфийские организации имели хорошо слаженную внутреннюю структуру, которая стала в некотором роде альтернативой ослабленным государственным институтам и дала возможность многим примкнуть к рядам мистиков. Так, по мнению российского исламоведа А.А. Хисматулина, если в домонгольский период приверженность тасаввуфу носила элитарный характер, то уже к середине XII в. накопившийся индивидуальный мистический опыт отдельных суфиев закономерно повлек за собой и качественные изменения, в том числе институционализацию мусульманского

¹⁹⁸ Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые. С. 211.

¹⁹⁹ Суфий (*маджзуб*), испытавший опыт *джазба* (араб. «влечение») – духовного состояния, характеризующегося сильным притяжением к божественному – растворившись в божественной единичности, ощущает экстаз.

²⁰⁰ Там же. С. 210.

мистицизма и превращение достояния немногих в массовое. В качестве катализатора данного процесса ученый видит монгольское вторжение XIII в.²⁰¹

Анализируя причины роста популярности суфийских институтов, было бы непозволительным допущением оставить за рамками рассмотрения отношение к идеям исламского мистицизма тюрко-монголов, составивших новую элиту в образовавшихся на территории Ирана и Центральной Азии государствах Хулагуидов и Чагатаидов. Как уже было заявлено ранее, во многом их сближение с мусульманскими духовными лидерами было обусловлено утилитарными соображениями. В то же время, приобщение к исламской религии происходило при непосредственном участии шейхов, а не структур традиционного суннитского богословия. Так, ключевую роль в исламизации монголов сыграли маджлисы, которые благодаря наличию общедоступной ритуальной части вовлекали в суфийские встречи, коллективные молитвы и радения многих прихожан, среди которых были представители как знатных монгольских родов, так и рядового населения. Важнейшим результатом подобной просветительской деятельности суфийских институтов стало распространение мусульманской религии в тюрко-монгольской среде. В этом отношении нельзя не отметить феномен братства йасавийа²⁰², которое сыграло заметную роль в исламизации кочевых племен Центральной Азии. Его активная просветительская деятельность способствовала тому, что предводители номадов присягали на верность (*бай'ат*) напрямую наставникам, за которыми впредь закрепилось прозвание *машаих-и турк*, или «тюркские шейхи»²⁰³.

²⁰¹ Хисматулин А. А. Суфизм. С. 103–104.

²⁰² Эпонимом братства стал шейх Ахмад Йасави (ум. 1166/7), происходивший из города Йасы в Южном Казахстане (ныне известный как город Туркестан). Идеино-религиозные воззрения, присущие проповеди шейхов йасавийи, генетически восходят к доктринам различных манихейских (дуалистических) общин, как правило, действовавших в прилегавших к Мавераннахру районах Туркестана. – Муминов А. К. О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. Отв. ред. С. Х. Кямилев, И. М. Смилянская. М.: Нур, 1994. С. 228.

²⁰³ Ди Уис Д. Машаи'хи турк и Хваджаган // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб., 2001. С. 231.

Общедоступность суфийских центров сочеталась с некоторыми ритуальными практиками, коренившимися в языческих верованиях и культе предков кочевых и полукочевых народов Хорасана и Мавераннахра и находившими отклик у тюрков и монголов²⁰⁴. В то же время суфийский ритуальный символизм был родствен и древней символике митраизма²⁰⁵, в том числе за счет сходного понимания значения крови и жертвоприношения. В иранской мистической традиции и литературных текстах именно суфийский наставник совершал символическое «жертвоприношение», уничтожая эго неопита. В итоге в персидской поэзии тема мастера-мага (*nir-i mogan*) и его связи с кровью жертвенного быка символически воспроизводилась в «винопитии» суфиев при изображении этапов мистического посвящения²⁰⁶. Метаморфозы древних обрядов решительно адаптировались в контексте средневекового иранского и мавераннахрского тасаввуфа, в особенности такие символические фигуры и предметы, как наставник (жрец), виночерпий, чаша, бычья кровь и вино, а также свет, часто заменяющий вино. Эти неизменные темы в исламской персидской символике постоянно возрождали ее самобытность, смешивая древние религиозные мотивы и образы²⁰⁷.

Для всестороннего понимания этно-религиозной ситуации в Иране монгольской эпохи, характеризующейся значительным ростом популярности суфийских идей среди кочевых народов, необходимо тщательно проанализировать составные элементы восточноиранского исламского мистицизма.

²⁰⁴ Ахундова Н. Место суфизма в духовной жизни золотоордынских и хулагуидских правителей // Золотоордынское обозрение. 2018 Т. 6. (3). С. 491.

²⁰⁵ Митраизм – мистический религиозный культ иранского бога Митры в Римской империи в I–IV вв.

²⁰⁶ Melikian-Chirvani A. S. The Wine Bull and the Magian Master // Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism. Special Issue of *Studia Iranica*. Vol. 11. Ed. by P. Gignoux. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 1992. P. 101–133.

²⁰⁷ Melikian-Chirvani A. S. From the Royal Boat to the Beggar's Bowl // *Islamic Art*. 1990. Vol. 4. P. 103–104.

Вне всякого сомнения, одной из его ярчайших особенностей можно считать поклонение бараке захороненных в мазарах²⁰⁸ святых, а также сопутствовавшую этому веру в сверхъестественные способности Божиих угодников (*карамат*)²⁰⁹. Массовое посещение сакральных объектов свидетельствует о пережитках языческого фетишизма, выражающегося в поклонении неодушевленным предметам (фетишам)²¹⁰. Эти фетиши, к которым можно отнести суфийские погребальные сооружения, наделялись сверхъестественными свойствами. Вера в них основана на убеждении, что данные сооружения способны источать благодать погребенного в них наставника. Приобщение к бараке способствовало удаче, защите от зла, исцелению болезней и исполнению желаний просящих.

Вдобавок ко всему прочему, для восточноиранского суфизма данного периода характерны проявления культа предков, основанные на идее почитания умерших прародителей и основателей родственных общин. Важно отметить, что подвергшийся исламизации культ предков строго соответствовал мусульманскому учению о монотеизме (*таухид*)²¹¹. Этот культ выражался в такой, казалось бы, привычной составляющей суфийского бытового ландшафта, как управление наследниками почившего шейха его мазаром. Считалось, что вали выделяет из среды мусульман своих потомков,

²⁰⁸ Социальная и политическая активность суфизма была связана с растущим покровительством и популярностью суфийских наставников и постепенным повышением социально-политической роли суфийских общежитий или молитвенных домов (*ханака*) в мусульманском мире. – Акимущин О. Ф. Институт «хангах» и бином «муршид–мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. Отв. ред. С. Х. Кямилев, И. М. Смилянская. М.: Нур, 1994. С. 11–20; Bastani-Parizi M. E. Khaneqah: A Phenomenon in the Social History of Iran // Mehregan in Sydney: Proceedings of the Seminar in Persian Studies during the Mehregan Persian Cultural Festival, Sydney, Australia 28 October – 6 November 1994. Ed. by G. W. Trompf and M. Honari. Sydney: University of Sydney Printing Services, 1998. P. 70–79. Суфийский комплекс обычно располагается вокруг могилы суфийского шейха или святого. Место захоронения называется *кабр* (араб. «могила»). Его синоним – *турба* (араб. «пыль»). В отношении суфийских святынь также часто используются два термина: *макам* (место, где проживает сам вали) и *мазар* (место благочестивого посещения, или *зийарата*). Метонимически могилу святого также можно обозначить арабским термином *кубба*, что означает купол, венчающий святилище, а также персидским словом *даргах* (от перс. *дар* «дверь», «ворота» и *гах* «место» – «порог» или «дворец», «чертог»). Однако самый распространенный термин в средневековых текстах – *машхад*. Машхадом может считаться место памяти святого либо сооружение, построенное в память о мученике. Таковым, в частности, является город Мешхед, возведенный вокруг святилища имама Ризы (ум. 818).

²⁰⁹ Басилов В. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. С. 93–95.

²¹⁰ Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С. 32–34.

²¹¹ Басилов В. Культ святых в исламе. С. 138–139.

внимает к их просьбам и мольбам в первую очередь и оберегает их имущество. В облике святого отчетливо проглядываются черты обожествленного прародителя, который даже в загробном мире продолжает жить интересами своего кровнородственного коллектива и принимать живое участие в его судьбе²¹². Кроме того, культ смотрителей мазаров также подразумевал запрет на осуществление этой деятельности посторонними, поэтому вопрос пожертвований в пользу мазаров решался только членами этого «клана». Подобное наблюдалось на примерах функционирования хорасанских *таваиф*²¹³ при мазарах шейха Ахмад-и Джама, Абу-л-Хасана Харакани, Чишти и прочих.

Зачастую круг посетителей подобных комплексов определялся по территориальному принципу – главными желающими приобщиться к баракке оказывались жители близлежащих селений. Конечно, в случае с крупными религиозными центрами (например, в Джама или Мешхеде²¹⁴) нередко были ситуации, когда люди переселялись в другие места, но оставались верны почитанию святого, похороненного вблизи с изначальным местом жительства. Принцип соседства с мазаром проявлялся и с точки зрения погребального культа: согласно традиционным представлениям, вали помогает всем похороненным поблизости людям попасть в рай, поэтому кладбища (*машхад*) локализовались вокруг могилы святого²¹⁵.

Рассуждая о разнообразии форм суфизма и их связи с прежними верованиями тюрок и монголов, следует заострить внимание на пережитках шаманизма, сохранившихся в практической деятельности иранских мистиков. В целом, сущность шаманизма сводится к вере в возможность

²¹² Басилов В. Культ святых в исламе. С. 76, 77.

²¹³ *Таифа* (мн. ч. *таваиф*) – суфийское сообщество, организация, либо ответвление основного братства.

²¹⁴ Захоронение имама Резы в Мешхеде, конечно, нельзя приравнивать к суфийским комплексам. Тем не менее различные сведения об этом культовом месте позволяют сделать вывод о том, что его устройство было схоже с устройством мазаров шейхов. Другое отличие состояло в том, что управление комплексом при могиле имама Резы в Мешхеде осуществлялось совместными усилиями местных и централизованных властей, включая монгольских и тимуридских правителей, а также локальных религиозных лидеров и администраторов.

²¹⁵ Басилов В. Культ святых в исламе. С. 81.

экстатического общения с миром сверхъестественного, который был представлен духами-покровителями. На просторах Мавераннахра такими посредниками между двумя мирами считались *ишаны* или *ходжи*²¹⁶.

Шаманизм характеризуется множеством ритуалов, направленных на исцеление, предсказание будущего, защиту от злых сил и обеспечение благополучия общины. Эти обряды часто включают пение, танцы, использование музыкальных инструментов и вхождение в состояние измененного сознания²¹⁷. Все эти визуальные элементы отчетливо прослеживаются и в традиции сама‘, суфийских радений и прочих практиках исламского мистицизма²¹⁸.

Среди направлений деятельности шамана отдельно можно отметить знахарство и проведение «исцелительных» операций, что сопоставимо с чудесами, совершаемыми шейхами. В этой связи суфийские агиографические памятники изобилуют множественными эпизодами о «врачевании» носителей бараки. Так, накшбандийский шейх XV в. Низам ад-дин Хамуш (дата смерти неизвестна) принял на себя весь недуг из тела больного²¹⁹. Ишаны были способны и на обратные излечению операции: вышеупомянутый Хамуш впоследствии лишил объект исцеления своей помощи, что повлекло его кончину. Действия другого наставника этого братства – Ходжи Ахрара (ум. 1489) – включавшие в себя различные манипуляции с написанным на стене именем, способствовали скорейшему уходу из жизни одного из тимуридских эмиров²²⁰. Конечно, в агиографической и дидактической литературе постоянно подчеркивается, что

²¹⁶ Персидское местоимение *ишан* («они») используется как вежливая форма в отношении третьего лица. В рассматриваемых регионах это местоимение стало употребляться вместо имени при почтительном обращении к духовному лицу (шейху, пиру и др.). *Ходжа* (*хваджа*) (перс. «хозяин», «господин») – почетное прозвание и обращение к сановникам или религиозным лидерам.

²¹⁷ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 271.

²¹⁸ Renard J. Audition // Renard J. The A to Z of Sufism. Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2009. P. 40.

²¹⁹ Рашахат. Т.2. С. 201. Подробнее об этом эпизоде в параграфе 4.

²²⁰ Там же. С. 518–519.

шейхи считались лишь отправителями воли высших сил, а значит, корыстного интереса в исцелении или гибели персоны они не имели²²¹.

Таким образом, пережитки шаманизма, перешедшие в ислам и проявившиеся в представлениях о сверхъестественных способностях ходжей, шейхов и ишанов, во многом определили рост популярности и влияния суфийских братств Хорасана и Мавераннахра среди вчерашних язычников, к коим относились кочевники. Повсеместно (главным образом в периферийных районах арабо-мусульманского мира) комплекс представлений о бараке стал своего рода мостом между доисламскими анимистическими верованиями и синкретическим «народным» исламом.

Все вышеперечисленное позволяет сделать вывод о том, что монгольское завоевание в некоторой степени благоприятствовало трансляции идей исламского мистицизма по Великому шелковому пути. Суфийские обители выступили ведущими распространителями мусульманского учения среди тюрко-монгольского населения, став «проводниками» последних на их пути к религии, что повлекло за собой постепенное приобщение вчерашних кочевников к иранской оседлой городской культуре. Отныне купольное строение (*кубба*) на месте захоронения шейха-харизматика²²² наравне с мечетью признавалось символом ислама всеми жителями периферии исламского мира.

Конечно, территория подобных архитектурных ансамблей не ограничивалась центральной святыней и дервишескими общежитиями. Нередко вокруг мазаров создавалась инфраструктура, которая могла бы удовлетворить потребности как проживавших поблизости суфиев, так и «прихожан». Такой тип многофункционального суфийского комплекса получил название *завийа* (от араб. «угол»).

²²¹ Gross J.-A. Authority and Miraculous Behavior: Reflections on *Karamat* Stories of Khwaja Ubaydullah Ahrar // The Heritage of Sufism, V. II, The Legacy of Medieval Persian Sufism. Oxford: Oneworld Publications, 2003. P. 163.

²²² В религиозном контексте харизма может быть связана с восприятием человека как обладателя «божественной искры» (то есть бараки) или наделённого особыми духовными способностями.

Об особенностях их функционирования красноречиво сообщали путешественники Средневековья и Нового времени, посещавшие Иран и Мавераннахр. К таковым можно отнести Руи Гонсалеса де Клавихо, который в 1404 гг. в течение нескольких месяцев пребывал при дворе Тимура в Самарканде. В своих записях он упоминает обитателей завий, которых именует «кахихами»²²³ или (реже) «сайтенами»²²⁴. Клавихо замечает, что множество людей «приходят к ним на богомолье, особенно немощные, чтобы обрести исцеление от недугов». Управлял общиной и близлежащими деревнями «старший кахих», при жизни пользовавшийся уважением среди населения. Его посещал сам Тимур²²⁵. И хотя автор записок повествует о завийи, лежащей далеко за пределами восточного Ирана, ему все же удалось точно подметить общую особенность большинства подобных организаций исламского мистицизма – институт наставничества и ученичества, открытость для посетителей и молящихся, возможность обладать имуществом, в частности, недвижимым, а также их контакты с государями.

Проживавшие в ханаках дервиши постигали основы сокровенного знания, занимались совместным отправлением зикра в специальных помещениях, а также могли проводить свое сорокадневное затворничество в местах индивидуальной религиозной практики (*халватгах*²²⁶, *чилла-хана*²²⁷ или *худжра*²²⁸)²²⁹. Комплекс также приветствовал простых жителей, приходивших приобщиться к чудотворной силе, исходившей от мазара шейха-харизматика.

²²³ *Кахих* (*сахих*) – искаженное (перс. *кешиш*). Изначальное определение этого слова в персидском языке – «христианский монах», однако после того, как оно перешло в европейские языки, его значение трансформировалось. Клавихо, подобно многим христианским путешественникам, употребляет его в отношении мусульманских духовных лиц.

²²⁴ Сайтен, вероятно, то же самое, что и *santo uomo* («святой муж»).

²²⁵ Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). С. 70–71.

²²⁶ *Халватгах* (от араб. *халват* – «единение» и перс. *гах* – «место») – место проведения затворничества суфия.

²²⁷ *Чилла-хана* (от перс. *чилла* в значении «сорокадневный период» и *хана* – «комната») – комната или келья для уединения верующего.

²²⁸ *Худжра* (араб. «комната») – помещение, келья, располагавшаяся в дервишеской обители.

²²⁹ Renard J. Residential facility // Renard J. The A to Z of Sufism. P. 200.

Приходившие в завийю получали возможность совершить молитву в мечети неподалеку от святыни, начать обучение основам исламской религии на базе медресе, и, наконец, принять участие в маджлисах наставника, которые зачастую проводились в просторных помещениях, именуемых *джамаат-хана*. К прочим сооружениям завий можно отнести жилые помещения для шейхов, хозяйственные постройки, помещения для проведения обучения и чтений Корана, библиотеки (*китаб-хана*) и странноприимные дома (*зийафат-хана*)²³⁰.

Описание роли завий и круга их функций непременно приводит нас к вопросу о соотношении различных сетевых пластов суфизма: с одной стороны, в послемонгольскую эпоху наблюдается всплеск популярности подобных комплексов, с другой – своей влиятельности не теряли культы локальных пиров, которые, как было сказано ранее, могли считаться покровителями той или иной местности, а проживавшие поблизости мазаров мусульмане испытывали на себе благостное влияние их бараки. Необходимо подчеркнуть, что в отличие от локальных объектов поклонения, завийи могли менять свое местоположение, а некоторые из них и вовсе были независимы от конкретных гробниц. Так, институционализированный суфизм образца послемонгольской эпохи предполагает существование дочерних общин братства – филиалов, распространившихся не только на территории Ирана, но и в целом исламского мира.

Между этими сетевыми пластами в рамках иранского тасаввуфа наблюдается сложное идеологическое и политическое взаимодействие, полное как совместных интересов, так и конкуренции. Вне всякого сомнения, в долгосрочной перспективе влияние местных святых и деятельность обитателей завий зачастую гармонично дополняли друг друга: в частности, культы многих аулийа становились частью более широкой традиции братств (как, например, йасавийа). Турук нередко признавали локальных святых в

²³⁰ Кныш А. Д. Завийа // Ислам: энциклопедический словарь. С. 72.

качестве узловых точек своих сетей, а их мазары постепенно становились важнейшими центрами паломничества не только для обитателей близлежащих деревень и городов, но и для последователей братств из других регионов. Это явление может быть наглядно проиллюстрировано на примере функционирования мавзолея Баха' ад-дина Накшбанда, чья гробница в окрестностях Бухары стала центром местного поклонения и важной точкой в суфийской сети.

В свою очередь, связи с турук способствовали повышению статуса местных пиров, росту числа их приверженцев и, как следствие, упрочению материального положения локальных общин. С другой стороны, местные культы аулийа также способствовали обогащению универсальной традиции суфизма, добавляя в нее уникальные элементы. Наконец, локальные пиры зачастую осуществляли практическую помощь жителям в их повседневных делах, связанных с земледельческими заботами, здоровьем, семьей и др., в то время, как система завий и ханак исполняла миссионерско-просветительские функции, активно распространяя суфийскую проповедь, в том числе и на территориях с преимущественно немусульманским населением (например, на территории Могулистана, в частности, в Семиречье²³¹ и Восточном Туркестане²³², а также на Индийском субконтиненте).

Несмотря на общность духовной цели, отношения между местными пирами и главами турук нередко определялись взаимной конкуренцией за влияние и ресурсы. Зачастую это было вызвано тем, что интересы локальных общин вступали в противоречие с более универсальными целями братств, которые ориентировались на надрегиональный характер своих духовных и практических традиций.

Завершая аналитический блок о завийах, необходимо подчеркнуть, что для одних посетителей подобные центры стали возможностью найти свое

²³¹ Семиречье – территория, лежащая к северо-востоку от Мавераннахра, в районе современных южных регионов Казахстана и северных частей Кыргызстана.

²³² Под Восточным Туркестаном подразумевается историко-географический регион, расположенный в Центральной Азии, ныне вошедший в состав Синцзян-Уйгурского автономного района КНР.

духовное призвание, в то время, как для других – оказаться в кругу единомышленников и найти опору в периоды политических потрясений. Помимо всего вышеперечисленного, комплексы при мазарах святых также предоставляли множество рабочих мест ввиду того, что для обеспечения функционирования такого центра требовался целый штат служащих. Так, некоторые должности, получавшие жалование из государственной казны, упоминались хулагуидским вазиром Рашид ад-дином Хамадани. В приложенных им жертвенных грамотах Газан-хана мы обнаруживаем списки получателей помощи двора – это шейхи, служители мечети (*имамы*), дервиши, исполнители суфийских песнопений (*каввалы*), слуги и прочие работники²³³.

Наконец, для многих путников, представленных, в частности, знаменитым Ибн Баттутой (ум. 1368/69), подобные комплексы стали важнейшими остановками в пути. Так, этот купец побывал в крупнейших завиях XIV в. – обителях при мазарах шейха Наджм ад-дина Кубры²³⁴ в Хорезме, Сайф ад-дина Бахарзи в Мавераннахре²³⁵ и Ахмад-и Джама в Хорасане²³⁶. Из этого факта проистекает еще одна их ключевая функция – предоставление крова и пропитания странникам. Ибн Баттута также добавляет, что строительство завий обычно спонсировали представители элиты или даже сами государи. В частности, танжерский путешественник рассказывает об одном монгольском эмире, который возвел в своих владениях около сорока обителей со странноприимными домами²³⁷.

Что касается финансовой составляющей, основным источником дохода завийи были подношения ее посетителей. На страницах записок Ибн Баттуты мы можем обнаружить описание самаркандского комплекса при могиле

²³³ . Сборник летописей. Т.3. С. 230; Переписка. С. 106.

²³⁴ Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. С. 74.

²³⁵ Там же. С. 82.

²³⁶ Там же. С. 101–104.

²³⁷ Там же. С. 88.

Кусам ибн Аббаса²³⁸. Сооружение над могилой было богато украшено мрамором, мозаикой и инкрустировано эбеновым деревом; изнутри же мавзолей был устлан шерстяными и хлопковыми коврами. Жители Самарканда посещали святыню по понедельникам и пятницам, преподнося богатые пожертвования в виде серебра, золота и даже скота. Полученное в дар расходовалось на угощение странников и выплату жалований служителям мазара (*муджавирам*)²³⁹. Также отдельно подчеркивается, что проживавшие в Мавераннахре тюрки и монголы, еще будучи язычниками, почитали это святое место²⁴⁰.

Наконец, жизнеспособность завий во многом обеспечивалась за счет принадлежавшего им вакуфного имущества²⁴¹. По сообщениям Ибн Баттуты, обширнейшими вакфами обладал комплекс при мазаре кубравийского шейха Бахарзи, доходы с которых шли на обеспечение путников кровом и пропитанием²⁴². Историк Джувейни пишет, что основной вклад в рост благосостояния этой общины внесла Сорхатани-беки (или Соркотани-беки)²⁴³, которая, будучи христианкой, пожертвовала деньги на строительство медресе в Бухаре, а также назначила шейха ал-ислама Сайф ад-дина распорядителем вакуфных средств (*мутавалли*)²⁴⁴.

Передача собственности в вакф имела положительные последствия как для его управляющего, так и учредителя. Выгода первого из них очевидна: даже после смерти вакифа имущество, обращенное в пользу религиозных учреждений, продолжало приносить постоянный доход²⁴⁵. Одновременно

²³⁸ Кусам ибн Аббас – знаменитый арабский военачальник VIII в., участвовавший в захвате Самарканда и, предположительно, похороненный там же. Его могила относится к комплексу захоронений Шах-и Зинда (перс. «живой царь»). И хотя Кусам ибн Аббас не относится к суфийским подвижникам, это комплекс захоронений стал центром паломничества и обладал всеми атрибутами, характерными для завий.

²³⁹ Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. С. 93.

²⁴⁰ Там же. С. 94.

²⁴¹ Под *вакфом* (араб. букв. «остановка») подразумевается добровольная передача учреждениям, связанным с распространением ислама, частной собственности в статус вечного имущества, доходы с которого шли на благотворительность. Обычно это было недвижимое имущество, в частности, сельскохозяйственные земли, сады, деревни. Учредитель вакфа именуется *вакиф* (муж.) или *вакифа* (жен.).

²⁴² Там же. С. 82–83.

²⁴³ Сорхатани (ум. 1252) – жена четвертого сына Чингисхана Толуя и мать хана Мунке (1208–1259).

²⁴⁴ Чингисхан. История завоевателя мира. С. 399–400.

²⁴⁵ Чехович О. Д. Бухарские документы XIV в. Т.: Фан, 1965. С. 118.

создание вакфа способствовало улучшению благосостояния региона, поскольку учреждение, получившее землю в долгосрочное (вечное) пользование, было само заинтересовано в ее развитии и процветании. При помощи подобного инструмента Хулагуидское государство стремилось «вдохнуть жизнь» в сельскохозяйственные территории, оказавшихся в запустении после монгольского нашествия XIII в. и вывести экономику страны из кризиса²⁴⁶.

Налаживание сельского хозяйства на вакуфных землях начиналось с восстановления инфраструктуры, главным образом, системы орошения и водообеспечения. От состояния ирригационных каналов напрямую зависело выживание Герата, куда вода поставлялась через систему акведуков с севера. В этой связи одной из главных задач его правителей в ходе возрождения города, пострадавшего от монгольского завоевания, стало возобновление функционирования ирригационных каналов и гидротехнических сооружений – плотин, шлюзов, водяных мельниц, которые зачастую находились в собственности видных религиозных учреждений Хорасана²⁴⁷.

Вне всякого сомнения, при учреждении вакфа правителей мотивировало и соображение укрепления репутации, так как в исламе это действие считается одной из высших форм добродетели. Таким образом, для монгольских государей это стало очередной возможностью проявить благочестие и приверженность идеалам мусульманской религии, что было призвано укрепить их статус и легитимность в обществе. Наконец, вакфы позволяли властям контролировать стратегически важные территории и ресурсы, при этом не привлекая прямого внимания к их принадлежности.

§ 4. Крупнейшие суфийские сообщества Джама и Чишта накануне завоеваний Тимура

²⁴⁶ *Mahendrarajah Sh.* The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. P. 125–127.

²⁴⁷ *Ibid.* P. 133.

Политические аспекты взаимодействия суфиев и властных структур в послемонгольскую эпоху отчетливо прослеживаются на примере функционирования крупнейших хорасанских центров Джама и Чишта, которые продолжили свою деятельность и в тимуридское время. Основателем комплекса Джама считается шейх Ахмад, живший в XII в. в сельджукскую эпоху. Ханака в Чиште же была учреждена в X в. Абу Исфахом Шами (ум. 940), который, как следует из *нисбы*²⁴⁸, происходил из Сирии. Активное участие обеих завий в событиях, приведших к деградации монгольских государств Ирана и Центральной Азии, позволяет проследить процесс постепенной политизации суфизма, выявить его предпосылки и основные итоги.

Анализ деятельности вышеупомянутых суфийских сообществ целесообразно предварить кратким обзором их географического положения. Так, центр исламского мистицизма в Джаме²⁴⁹ находится примерно в 200 км к северо-западу от Герата. Джам обладал крайне выигрышным местоположением на пути в западные земли Ирана, что обеспечивало ему приток высокопоставленных паломников, в частности, в лице Тимура и Шахруха²⁵⁰. Кроме того Джам был весьма зажиточной провинцией, локализованной на равнине между двумя горными хребтами; его земли орошались водами из одноименной реки и многочисленных *канатов*²⁵¹. Описание этого места мы находим в записках Ибн Баттуты. Согласно его сообщениям, Джам был небольшой территорией с множеством садов, преимущественно с шелковицей²⁵². Тот же автор добавляет, что Джам «независим от власти султана, и жители его живут в богатстве и

²⁴⁸ *Нисба* (араб «отношение», «связь») – часть арабо-мусульманского имени, указывающая на происхождение, род занятий и прочие примечательные характеристики человека.

²⁴⁹ В настоящее время это город Торбет-е Джам в провинции Хорасан-Резави. Исторически Джамом также называли провинцию, в которой был расположен этот город.

²⁵⁰ О паломнических маршрутах Шахруха подробнее в Главе II.

²⁵¹ *Кариз* или *канат* – система подземных каналов, которая выполняет функции водопровода и системы орошения.

²⁵² Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. С. 102.

благоденствии»²⁵³. Вышесказанное можно трактовать в контексте политическом – как следствие слабой вовлеченности власти во внутренние дела провинции, либо с точки зрения экономических свобод джамских шейхов в области налогообложения.

Сообщество мистиков в Чиште²⁵⁴ расположилось примерно в 150 км к востоку от Герата в долине реки Герируд, заняв место на возвышенности. Чишт был последним крупным городом в долине и значимой точкой маршрута на пути в область Гур²⁵⁵. Подобно Джаму, Чишт описывается как место, расположенное на плодородных землях, приносящих богатый урожай²⁵⁶.

Нетрудно заметить, что оба суфийских комплекса разместились в отдалении от центров светской власти. Это, однако, не препятствовало их сообщению с остальными точками исламского мира в силу их расположения на караванных путях Азии. Конечно, данный факт положительно отразился на росте их популярности, а также на их материальном благосостоянии²⁵⁷. Что касается Джама, во многом он был притягателен за счет невозможности отнести его к братствам, продвигавшим единственный определенный метод обучения (*тарика*). Напротив, шейхи Джама приветствовали в своем комплексе мистиков самых различных школ и направлений, в силу чего эта обитель воспринималась как свободная «площадка» для суфийских встреч и диспутов²⁵⁸. Среди молодых суфиев особо ценилось и то, что в Джаме адептам исламского мистицизма предоставлялась возможность учиться одновременно у нескольких наставников²⁵⁹.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Ныне город и административный центр шахристана Чишти Шариф в современном Афганистане.

²⁵⁵ Гур – исторический регион, расположенный в центральной части современного Афганистана.

²⁵⁶ Абру Х. Джуграфия-йе Хафез Абру: кисмат-и руб-и Хурасан, Харат. Тегеран, 1349/1970. С. 30, 92.

²⁵⁷ Potter L.G. Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran // Iranian Studies. 1994. Vol. 27 (1/4). P.83.

²⁵⁸ В этом своем качестве – многофакторной системы обучения – суфизм реализовывал себя как «специфическая религиозная практика, требующая жесткой самодисциплины и следования четко заданной психотехнике». – Основы религиоведения. Под ред. И. Н. Яблокова. 2-е изд. перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1998. С. 241.

²⁵⁹ Manz B. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. P. 228.

Наконец, географическое расположение этих общин любопытно в контексте демаркации границ между государствами, образовавшимися после распада державы Хулагуидов. Так, святилище в Джама находилось на рубеже между владениями гератских правителей из династии Картов и сарбедаров²⁶⁰, а Чишт – территории Картов и Чагатаидов. Благодаря этому факту в исследовательской литературе по отношению к рассматриваемым сообществам применяется термин «суфии фронта»²⁶¹.

После историко-географического обзора следует подробнее рассмотреть истоки и хронологию развития суфийских центров Джама и Чишта. Итак, «сердцем» комплекса в Джама считается могила шейха ал-ислама Ахмада, которая была в ведении его потомков, также носивших этот титул. Стоит оговориться, что в контексте Джама шейхом ал-исламом считался руководитель комплекса – мутавалли – который распоряжался доходами от вакфов и способствовал их дальнейшему приумножению, хотя обычно подобным образом именуется главный богословский юридический авторитет в пределах государства²⁶². Сам Ахмад-и Джам, по сообщениям авторов житий, был наиболее известен своей активной агитационной деятельностью (*таблиг*) и прозелитизмом (*да'ва*)²⁶³. *Зиндафиль*²⁶⁴ также тесно контактировал с сельджукским двором, в частности, с султаном Санджаром, который считал его своим муршидом. В агиографических источниках по отношению к этому шейху применяются такие словосочетания как «убежище/покровитель государства» (*мулк-панах*),

²⁶⁰ *Сарбедары* (от перс. «сар ба дар» - «висельники») – движение XIV в. на территории государств Хулагуидов и Чагатайского улуса. Сарбедары (возглавляемые суфиями) выступали против официальной государственности под лозунгами борьбы с социальным и имущественным неравенством. Они также основали независимое государство с центром в Себзеваре.

²⁶¹ Potter L.G. *Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran*. P.82.

²⁶² С другой стороны, в трудах агиографа Бузджани этот титул присваивается только Шихаб ад-дину Исмаилу, в то время, как остальные возглавлявшие комплекс наставники именовались просто «ходжами». «Коллега» Шихаб ад-дина Кутб ад-дин Чишти также был шейхом ал-исламом. Вполне вероятно, что в данный период под этим термином подразумевалась не реальная должность, а, скорее, статус наивторитетнейшего из духовных лидеров периода.

²⁶³ *Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran*. P. 31.

²⁶⁴ *Зиндафиль* (или *жандапиль*) – прозвище Ахмад-и Джама, которое используется в значении «огромный слон», а некоторыми авторами как «разъяренный слон». По одной из версии, шейх был прозван так из-за своего высокого роста и мощного телосложения; по другой – дело в его непоколебимом и строгом характере, не терпевшем провинностей.

«покровитель государя» (*малик-панах*) или «защитник/покровитель султанов» (*салатин-панах*)²⁶⁵. Ахмад-и Джам всячески благоволил Санджару, считая его своим сыном и учеником (*фарзанд ва мурид*)²⁶⁶.

Потомки великого наставника продолжили намеченный их предком курс на сближение с правителями и продвижение позиций консервативного суннизма. Так, упоминается любопытный случай, повествующий о посещении султанского маджлиса правнуком Ахмад-и Джама Шихаб ад-дином Исмаилом (ум. 1338) и знаменитым кубравийским мистиком Рукн ад-дином 'Ала ад-даулой Симнани (ум. 1336). В собрании государя (предположительно, им был Олджейту²⁶⁷) наставникам было предложено угощение, к которому Симнани не притронулся. Шихаб ад-дин Исмаил же, в отличие от него, попробовал пищу. Султана одолело любопытство, и он поинтересовался о причинах столь разного поведения наставников. На что Шихаб ад-дин Исмаил ответил: «Мы, как сведущие в вопросах экзотерического (*арбаб-и захир*), не избегаем того, что с точки зрения шариата считается дозволенным. Напротив, 'Ала ад-даула [является одним из числа] экспертов в области сокровенного (*асхаб-и батин*), и поэтому, вероятно, он заметил нечто, что могло послужить причиной его отказа от еды». Симнани же сравнил шейха Шихаб ад-дина с морем, которого «пыль (сомнений, метафорически представленная угощением султана – Л. В.) не в состоянии замутнить». Султан удовлетворился обоими ответами и воздал должное этим великим людям²⁶⁸. Представляет интерес то, какое место себе (и остальным шейхам Джама) отвел Шихаб ад-дин Исмаил, представившись одним из *арбаб-и захир*. Вероятно, подобное высказывание можно трактовать в ключе суфийского адаба – этикета, целью которого было проявление

²⁶⁵ Фараид. Т.1. С. 174–179.

²⁶⁶ Там же. С. 174–176.

²⁶⁷ Симнани всячески избегал контактов с ильханами после того, как в возрасте 24 лет на поле боя в ходе одной из военных кампаний Аргуна он испытал состояние мистического прозрения, после чего покинул службу. С Газан-ханом у него также были напряженные отношения; в частности, этот правитель отдал приказ казнить дядю Симнани. – *Elias Jamal J. The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' Ad-Dawla As-Simnani*. Albany, State University of New York Press, 1995. P. 39–41.

²⁶⁸ Раузат ар-рийахин. С. 100.

максимального уважения к персоне Симнани (в свою очередь, последний также стремился представить своего коллегу в лучшем свете). Из сказанного Шихаб ад-дином Исмаилом также следует, что, по всей видимости, он не признает себя одним из достойнейших «мужей сокровенного». Его ответ султану можно также трактовать в рамках дискурса маламати, благодаря которым традиция демонстративного самоуничтожения прочно укоренилась в среде восточноиранских мистиков на многие века. Заметим также, что поскольку ни Ахмад-и Джам, ни его потомки не внесли целостных концепций в разработку собственного пути постижения божественной Истины, а напротив, сосредоточили своё внимание на внешних атрибутах религии, утверждение Шихаб ад-дина можно рассматривать как обоснованное. Эту позицию подтверждает и символическое принятие пищи из рук государей – метафора, выражающая готовность идти на контакт с военно-политическими властями. Фигура Симнани, напротив, служит символом отказа от сотрудничества с султанами, что подтверждается историческими фактами²⁶⁹.

Стоит отметить, что шейх ал-ислам Шихаб ад-дин Исмаил был активным модератором конфликтов между ханом Олджейту Худабанде (которого Харави презрительно называл *падишах-и Харбанде*²⁷⁰) и гератскими маликами. Когда хулагуидский правитель двинул свои войска на Герат, Шихаб ад-дин Исмаил сумел убедить его снять осаду города и принять дань в размере 100000 динаров золотом, товарами и скотом. Таким образом, он уберег жителей Герата и самого Фахр ад-дина от ужасной участи²⁷¹.

Особый интерес представляет взаимодействие суфиев Джама и маликами из рода Картов, с которыми их связывали как родственные, так и деловые отношения. Известно, что суфийский наставник Му‘ин ад-дин Джами (ум. 1382) был сыном одного из потомков Ахмад-и Джама и дочери

²⁶⁹ Фасихов свод. С. 39.

²⁷⁰ Это обидное прозвание означает «погонщик осла», либо «лицо, дающее в найм вьючных животных».

²⁷¹ Тарихнаме-йи Харат. С. 460.

малика Картов. Кроме того, он приходился племянником и зятем Му‘изз ад-дину Карту (1332–1370 гг.), отцу Гийас ад-дина Пира Али. Му‘ин ад-дин был не только видным духовным авторитетом, но и опытным политическим деятелем, занимавшим государственную должность вазира. Ревностный суннит, шейх ал-ислам Му‘ин ад-дин, согласно *Раузат ар-рийахин*, приложил усилия к победе Картов над смутьянами-сарбедами. Себя же Му‘ин ад-дин позиционировал как неравнодушного и благосклонно настроенного по отношению к судьбе государства человека (*даулат-хах*)²⁷².

Тем не менее в летописях упоминаются как минимум два выступления шейхов Джама против действующей власти: так, Фасих Хавафи пишет, что еще в 1344–1345 гг. шейхи Джама жаловались правителю соседнего с Хорасаном Мавераннахра эмиру Казагану²⁷³ на Му‘изз ад-дина, который, по их мнению, злоупотреблял собственной властью и жил «с бóльшим излишеством, чем ему полагается по положению предков»²⁷⁴. По сообщению историка Гийас ад-дина Хондемира, среди протестовавших был замечен шейх Рази ад-дин Ахмад ибн Шихаб ад-дин Исмаил (ум. 1366), дядя вазира Му‘ин ад-дина²⁷⁵.

Неприязнь шейхов Джама к Му‘изз ад-дину была обусловлена рядом факторов. Во-первых, он конфисковал земли, принадлежавшие джамским наставникам, в пользу трона. Во-вторых, правитель спонсировал суфийские святыни Герата в ущерб обители Джама. В-третьих, Му‘изз ад-дин, по видимости, не причислял себя к рьяным приверженцам Ахмад-и Джама и его потомков (в отличие от своих предшественников) и старался дистанцироваться от клана этого шейха. Так, Му‘изз ад-дин посещал гробницу и суфийский центр Джама только в ходе переговоров с политическими соперниками, так как святыня считалась нейтральной

²⁷² Фараид. Т.1. С. 173–181.

²⁷³ Эмир Казаган – правитель Чагатайского улуса (1346–1358), который носит титул эмира, так как не был потомком Чингисхана.

²⁷⁴ Фасихов свод. С. 72–73.

²⁷⁵ Раузат ар-рийахин. С. 143.

территорией. В то же время он воздерживался от паломничества к мазару шейха ал-ислама Ахмада²⁷⁶. Государственный переворот при помощи монгольских войск удался, и на время престол занял ставленник джамских суфиев Мухаммад Бакир Карт. Однако в последствии Му‘изз ад-дину удалось заново собрать силы и вернуть трон в 1352 г.

Существенных последствий этого выступления для его зачинщиков, тем не менее не последовало: Рази ад-дин Джами не пострадал, Му‘ин ад-дин Карт же, пробыв некоторое время в тюрьме, вышел на свободу, после чего вернулся к своим обязанностям вазира²⁷⁷. Без сомнения, описанный инцидент оказал негативное влияние на отношения между Джамом и картским двором, однако впоследствии этот случай был урегулирован и не получил дальнейшего развития. Му‘изз ад-дин сделал щедрое подношение общине; в ответ на этот шаг шейхи приказали оформить внутри одного из куполов (*гунбад*) надпись, восхваляющую правление этого малика²⁷⁸.

Другой прецедент прямого конфликта между мистиками Джама и картскими государями произошел накануне завоевания Хорасана Тимуром и был тесно связан с этим событием. Важно отметить, что упомянутый ранее Му‘ин ад-дин поддерживал переписку с Железным Хромцом, который в то время был политическим оппонентом Картов и представлял прямую угрозу их власти в Хорасане²⁷⁹. У наставников были основательные доводы для недовольства политикой Гийас ад-дина Пира Али. Одной из таких причин стало его решение, подкрепленное приказом 1378–1379 гг. об укреплении обороны Герата, оказать военное сопротивление войскам Тимура. Это постановление в глазах хорасанской знати казалось самоубийственным, так как жители столицы и окрестностей опасались повторения трагических событий 1222 г., когда Герат был подвергнут опустошительному разорению

²⁷⁶ *Mahendrarajah Sh. A Revised History of Mongol, Kart, and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-I Jam // Iran. 2016. 54/2. P. 116.*

²⁷⁷ Фараид. С. 304–307, 308–310, 338–42, 363–67.

²⁷⁸ *Mahendrarajah Sh. A Revised History of Mongol, Kart, and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-i Jam. P. 65.*

²⁷⁹ Фараид. С. 558.

войсками Чингисхана. Вдобавок ко всему средств для ведения длительной обороны также было недостаточно ввиду того, что большая часть финансов из казны шла на военные кампании Картов против сарбедаров. Наконец, заключительным аргументом стал и тот факт, что сарбедарский правитель, шиит-двунадесятник, политический и идеологический противник Картов Али Муаййад (1364–1381 гг.) намеревался признать власть Тимура и перейти в число его вассалов, о чем также было известно в Герате и Джаме²⁸⁰. Таким образом, ряд исследователей, в числе которых и историк Шиван Махендрараджа, обоснованно полагают, что суннитским алимам и суфиям Хорасана могло угрожать не только физическое разрушение городов региона, но и потенциальные перемены в религиозных предпочтениях Тимура²⁸¹. Поэтому фактическое предательство Гийас ад-дина шейхами Джама объяснялось прагматической необходимостью сохранить город, собственные земли и влияние в обществе и государстве при новой власти, что и произошло в действительности.

Теперь рассмотрим роль сообщества чиштиа в политической жизни региона в дотимуридский период. На момент основания Абу Исхаком ханаки в Чиште эта локация находилась вне досягаемости различных политических сил, в регионе, который к тому времени еще не был полностью исламизирован. Данное место полностью удовлетворяло потребности мистиков, стремившихся избегать контактов с мирскими правителями. Однако уже в конце XII в. Чишт оказался в составе владений Гуридов и располагался неподалеку от их столицы – города Фирузкух²⁸². Гуридский султан Гийас ад-дин Мухаммад (1163–1202 гг.) покровительствовал суфиям Чишта и возвел там мечеть и медресе²⁸³.

²⁸⁰ Фасихов свод. С. 95–96.

²⁸¹ *Mahendrarajah Sh.* The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'ī Iran. P. 219.

²⁸² Фирузкух или Чагчаран – город в центральном Афганистане.

²⁸³ *Potter L. G.* Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran. P. 82. Традиция масштабного строительства медресе и легитимизации таким путем своей власти была заложена в регионе еще Газневидами и Сельджукидами. – *Mottahedeh R.* The Transmission of Learning: The Role of the Islamic Northeast // *Madrassa. La Transmission du savoir dans la monde musulman.* Sous la dir. de N. Grandin et M. Gaborieau. 1-re éd. Paris: Éditions Arguments, 1997. P. 63–72; *Makdisi G.* The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh:

Расцвет обители пришелся на период, когда общиной управлял Ходжа Маудуд Чишти (ум. 1133), последователь учения Абу Исхака²⁸⁴. Он также не вращался в кругах власть имущих, что разительно отличало его от Ахмад-и Джама. Дальнейшую популяризацию чиштийской проповеди главным образом связывают с деятельностью Ходжи Му‘ин ад-дина Чишти (ум. 1236), который сыграл ключевую роль в распространении братства на территории Индии.

В целом, мы не располагаем обширными данными о взаимодействии государей и представителей чиштийи. Некоторые исследователи предполагают, что изначально картские малики, бывшие гуридскими вассалами, имели более тесные связи с последователями этой мистической школы, нежели с шейхами Джама²⁸⁵. Несмотря на скудность сведений о вмешательстве суфиев Чишта в политические события периода распада Хулагуидской державы, нам все же удалось обнаружить несколько заслуживающих внимания эпизодов. Так, о посреднической роли чиштийи в конфликтах монгольских ханов и Картов 1290-х гг. сообщают выдающиеся хронисты Хондемир и Самарканди, а также автор локальной истории Герата Сайф ал-Харави. В связи с этим примечателен рассказ о походе монгольского военачальника Айаджи на Герат, который вызвал переполох в столице. В этот непростой период Ходжа Кутб ад-дин Чишти (один из учеников шейха Маудуда) призвал его жителей поскорее закрыть все городские ворота и не вступать в бой с войском эмира²⁸⁶.

Имя этого муршида (который, по-видимому, впоследствии обрел титул шейха ал-ислама) еще не один раз встречается на страницах сочинения Харави главным образом в связи с продолжительным противостоянием

Edinburgh University Press, 1981. P. 29–30. Несмотря на тюркское происхождение, Газневиды стремились создать связь между своей властью и иранской монархической традицией, которую в западной историографии нередко называют «персидско-исламской автократией». – *Humphreys R. S. Islamic History. A Framework for Inquiry*. Rev. ed. London – New York: I. B. Tauris, 1999. P. 163.

²⁸⁴ Нафахат ал-унс. С. 216.

²⁸⁵ *Potter L. G. Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran*. P. 95.

²⁸⁶ Тарихнаме-йи Харат. С. 405.

Олджейту и Фахр ад-дина Карта (1295–1308 гг.), в котором шейх Чишти, заняв сторону последнего, стал его советником. Харави отмечает, что усилиями этого наставника удалось избежать кровопролития²⁸⁷.

Наконец, обитель чиштийи упоминается в *Матла ас-садаин* в контексте возобновившихся политических распрей между монголами и картскими маликами. Так, Чишт стал местом остановки Йасура (Йасавура), одного из чагатайских военачальников. Про Йасура известно, что в период вражды ильханов и представителей чагатайского улуса он занял сторону Хулагуидов, однако впоследствии, воспользовавшись кризисом в государстве, этот эмир в 1318 г. выступил в поход на Хорасан с целью присоединить его к своим владениям. В Чиште он встретился с представителями местной знати и потребовал к себе Гийас ад-дина Карта (1308–1329 гг.). Йасур рассчитывал на то, что этот малик примкнет к Чагатаидам, став, таким образом, «послушным и покорным» (*илем*²⁸⁸). С другой стороны, в этих событиях на стороне Картов принял участие и вышеупомянутый Шихаб ад-дин Джамии, который от имени гератского государя написал ответное письмо Йасуру. В нем он призывал чагатайдского эмира отступить²⁸⁹. Увидев, что малик Гийас ад-дин отказывается от сотрудничества, Йасур отправился в Джам, чтобы посетить шейха ал-ислама Шихаб ад-дина и устремиться далее в Мазендаран. Однако наставник из Джама (в отличие от управляющего ханакой Чишта) не пустил эмира в свою обитель и отказал ему в провизии²⁹⁰. Бужджани свидетельствует о военном столкновении муридов шейха с Йасуром, в ходе которого многие из них погибли от рук захватчиков. Это событие вынудило Шихаб ад-дина обрушить множественные проклятия на голову Йасура, и вскоре он был убит²⁹¹.

²⁸⁷ Там же. С. 490–492.

²⁸⁸ Основное значение термина *иль* (тюрк.) – племя. В данном контексте иль по значению противопоставлен слову *яги* – враг, мятежник.

²⁸⁹ Матла ас-садаин. Т.1. С. 69.

²⁹⁰ Там же. С. 70–71.

²⁹¹ Раузат ар-рийахин. С. 105.

Рассмотренные выше ситуации позволяют сделать вывод о том, что хотя братство чишти́я и играло роль медиатора в борьбе различных властных сил, по уровню вовлеченности в них оно все же уступало шейхам Джама. Это подтверждает и то, что примерно со второй половины XIV в. род Чишти практически не упоминается в исторических источниках в числе политических акторов. Единственный случай, когда имя одного из чишти́йских шейхов приводится рядом с именем тимуридского правителя, описан в *Хабиб ас-сийар* (и подтвержден в *Матла ас-садаин*). Он свидетельствует о возведении Шахрухом медресе и ханаки за пределами Герата в 1410–1411 гг. Наставником обители стал некий шейх ал-ислам Ходжа ‘Ала ад-дин Али Чишти²⁹². Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что политическая активность этого братства к XV в. спала. Тем не менее муршиды чишти́и оставались незаменимой частью религиозной жизни эпохи Шахруха и уважаемыми авторитетами в области исламских наук²⁹³.

В связи с тем, что сообщества Джама и Чишта занимали примерно одну и ту же нишу в духовной жизни мусульман региона, представляется закономерным вопрос об их возможной конкуренции или взаимных претензиях, отразившихся в борьбе мистиков за «духовные вилайаты». Продолжением дискуссии об отношениях членов родов Джами и Чишти может стать небольшой эпизод из *Максад ал-икбал*. В нем утверждается, что Ходжа Маудуд Чишти также был лично знаком с Ахмад-и Джамом. Когда последний прибыл из своей обители в Герат, шейх Чишти со своими муридами также отправились в столицу с целью изгнать оттуда шейха ал-ислама (по другой версии, они собирались его умертвить). Однако позднее Ходжа Маудуд, убедившись в достоверности чудес, совершенных Ахмад-и Джамом, отрекся от задуманного злодеяния. Он сошел с коня и в окружении своих 2000 учеников склонился перед знаменитым мистиком. Ахмад-и Джам

²⁹² Habib al-siyar. P. 153; Матла ас-садаин. Т.3. С. 95.

²⁹³ Manz B. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. P. 223.

на это ответил: «*Валайат*, как ты видишь, не подобен *вилайату*²⁹⁴ людей, в нем нет места силе и оружию. Садись обратно на коня, ты – дитя, которое не ведает, что говорит и делает»²⁹⁵. После этого случая Маудуд Чишти три дня обучался у шейха ал-ислама, после чего продолжил обучение на пути к сокровенному и воспитание множества учеников в своей обители²⁹⁶.

Этот инцидент ярко иллюстрирует восприятие суфиями отношений между Джамом и Чиштом, которые развивались главным образом в рамках дихотомии «наставник-ученик». Вследствие этого, эволюция чиштийи рассматривалась авторами источников как результат благотворного, практически отеческого влияния Ахмад-и Джама, которое также распространялось на всех суфиев эпохи. Что касается вероятности фактического соперничества, исследователи единодушно высказывают мнение о мирном сосуществовании двух обителей. Это объясняется не только различием географических зон, но и тем, что они воздействовали на разные социальные группы. Если проповедь шейхов Джама находила отклик у правящих элит и городской оседлой знати, то братство чиштийа, пропагандировавшее смирение, аскетизм и дистанцирование от искушений материального мира, оказалось популярным у рядовых мусульман, в том числе беднейших слоев населения. Как джамские суфии, так и представители чиштийи стремились распространить свое воздействие на наибольшее число верующих. В этом особенно преуспели шейхи Джама, которые благодаря своим связям с правителями смогли ввести Герат в сферу своего духовного влияния.

В качестве отдельного аспекта следует рассмотреть внутреннее устройство и функционирование обителей Джама и Чишта. Так, на территории джамской святыни находились по меньшей мере четыре ханаки,

²⁹⁴ Представляется наиболее вероятным, что в данном отрывке речь идет о валайате как «близости к Всевышнему», который противопоставляется вилайату в значении политического и духовного управления территориями.

²⁹⁵ Махсад ал-икбал. С.123.

²⁹⁶ Там же. С. 124.

где располагались кельи дервишей (*худжры*), несколько медресе, купольных помещений, мечетей, а также сводчатые порталы (*айваны*). Возведение и украшение этих построек в основном спонсировали члены династии Картов, Тимур и тимуридские сановники, главным образом Джалал ад-дин Фирузшах²⁹⁷. Поэтому многие сооружения в Джама названы в честь жертвователей. В последующие века к ансамблю Джама прибавлялись все новые архитектурные элементы.

Об устройстве завийи в Чиште известно гораздо меньше, к тому же ее сооружения дошли до наших дней в гораздо более плачевном состоянии. Тем не менее наиболее вероятно, что она обладала подобной джамскому комплексу инфраструктурой: сосредоточением мистической жизни обители считался мавзолей Маудуда Чишти, вокруг которого локализовалось кладбище, ханаки, мечети и прочие присущие этому типу суфийских центров строения для обслуживания физических и духовных потребностей посетителей и адептов данного учения.

В завершение обзора деятельности рассматриваемых обителей следует уделить внимание их взаимодействию с военно-политическими властями в экономической сфере. В силу скудности соответствующей информации о Чиште, в фокус настоящего исследования помещаются преимущественно вакфы шейхов Джама и благосостояние лидеров данного сообщества.

Так, примечательным событием стало предоставление общине Джама, возглавляемой Шихаб ад-дином Исмаилом, сельскохозяйственных земель и оросительной системы в вечное пользование, что закреплялось соответствующим указом 1306 г. ильхана Олджейту. Этот *ярлыг* был заверен золотой печатью (*алтын тамга*). В соответствии с этим документом, возделывавшие эти территории хозяйства могли сохранять за собой долю от урожая, при этом его оставшаяся часть шла не государству, а общине Джама.

²⁹⁷ Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. P. 112.

Государственные чиновники не имели права вмешиваться в этот процесс, а также налагать дополнительные сборы или пошлины²⁹⁸.

При Шихаб ад-дине Исмаиле благосостояние общины Джама действительно улучшилось. Бузджани писал, что сам шейх ал-ислам «занимал высокое положение, обладал великими богатствами, обширными сельскохозяйственными угодьями и бесчисленным количеством скота»²⁹⁹. И, дабы читатель не усомнился в праведности этого наставника, автор *Раузат ар-рийахин* приводит небольшой рассказ о двух гостях шейха. Увидев полную яств скатерть в доме Шихаб ад-дина, они поспешно сделали вывод о том, что доходы наставника были получены недозволительным с точки зрения ислама путем. Поэтому посетители не притронулись к угощению и вскоре покинули жилище ходжи, устроив ночлег в другом месте. Наутро хозяин дома, в котором они остановились, обнаружил, что головы обоих были отделены от тел, а на земле не было ни капли крови. Бузджани завершает повествование бейтом:

Отвернувшись от моего стола благословений
не нашел на блюде своей жизни ничего, кроме собственной черепной чаши³⁰⁰.

Раузат ар-рийахин добавляет, что Шихаб ад-дин Исмаил лично пожертвовал ханаке и мавзолею Ахмад-и Джама тысячу *харваров*³⁰¹ высококачественного зерна, которое пошло на нужды его потомков, работавших в комплексе мулл, хафизов, дервишей, метельщиков, а также нищих и обездоленных. В тексте также отмечается, что путешественники со всего мира пользовались его гостеприимством³⁰².

Конечно, основным источником дохода комплекса Джама были сельскохозяйственные земли, некоторые из которых упоминаются в рассказе Бузджани о младшем сыне Шихаб ад-дина Шамс ад-дине Мутаххаре (ум.

²⁹⁸ *Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. P. 131.*

²⁹⁹ Раузат ар-рийахин. С. 100.

³⁰⁰ Раузат ар-рийахин. С. 101.

³⁰¹ *Харвар* – это традиционная единица измерения массы на Ближнем и Среднем Востоке, которая дословно переводится как «ослиный выюк». Она эквивалентна примерно 300 кг и зачастую применяется для измерения сельскохозяйственных продуктов, таких как зерно и другие культуры.

³⁰² Там же. С. 102.

приблизительно 1350–1366). В ходе одной из бесед шейх ал-ислам перечислил города и селения Хорасана, в которых находилась управляемая им вакуфная собственность: это имущество и земли в Зурабаде и Хавафе (к северу и югу от Джама), а также имения в Сарджаме (неподалеку от Мешхеда). Преемником Шихаб ад-дина на должности мутавалли стал его другой сын, Рази ад-дин Ахмад, известный как один из зачинщиков антикартских выступлений³⁰³.

Бузджани также обращает внимание на случай из жизни шейха, который иллюстрирует его независимость от материальных благ и на первый взгляд кажется неуместным в контексте повествования о богатствах этого наставника. Так, еще в детстве отец Шихаб ад-дина говорил ему, что «наступит время, когда государи будут дарить тебе коней с позолоченными³⁰⁴ уздечками, а ты будешь отказываться их принимать». Сказанное действительно исполнилось: уже во взрослом возрасте шейх не раз отвергал роскошные дары, направленные ему правителями и эмирами, аргументируя это тем, что показное великолепие является атрибутом жизни султанов, совершенно неприемлемым для аскета и дервиша³⁰⁵. С точки зрения рядового мусульманина, для шейха было невозможно душой привязаться к материальным благам, которые окружали его. Кроме того, Шихаб ад-дин Исмаил, занимавший должность мутавалли, выступал распорядителем доходов с вакфов, а не их непосредственным владельцем. Таким образом, он представлялся лицом, аффилированным с богатством и властью, но не личным выгодополучателем, поскольку формально все богатство принадлежало общине Джама.

В завершение краткого обзора благосостояния святыни Джама в период, предшествовавший правлению Тимура, следует рассмотреть картский документ 1352 г., в котором зафиксированы владения этого

³⁰³ Там же. С. 104–105.

³⁰⁴ В персидском языке слово *мозаххаб* («позолоченный») и *мазхаб* («вероучение»; «направление в религии») – омографы.

³⁰⁵ Раузат ар-рийахин. С. 103.

суфийского семейства, включавшие в себя сельскохозяйственные угодья – сады, виноградники, поля. Эти вакфы находились в близлежащих к Джаму местностях Харатруд, Кусуйа³⁰⁶, Зир-и Пул³⁰⁷, Фушандж³⁰⁸, Карчих и Фараха³⁰⁹. В тексте документа также присутствует запись о том, что вышеперечисленные территории ранее были конфискованы государем Му‘изз ад-дином. Отныне же указом малика Мухаммада Багира они возвращались в вечное пользование шейхов Джама³¹⁰.

Безусловно, контакты потомков Ахмад-и Джама с правителями не ограничивались только этим аспектом экономических взаимоотношений. Последующие этапы наращивания благосостояния святыни приходятся на Тимуридскую эпоху, в частности, на период владычества самого основателя династии и его сына Шахруха.

Итак, исходя из анализа изученных материалов, можно сформулировать следующие промежуточные выводы. Характерным признаком религиозной жизни Хорасана и Мавераннахра в послемонгольскую эпоху становятся турук, в основе деятельности которых лежало мистическое учение наставника-основателя (выработанный им метод постижения божественной истины), а также соответствующие ему практики. Значимыми элементами братства были и духовная генеалогия, возводившая шейха к пророку Мухаммаду через цепь предыдущих лидеров (*силсила*), и институт наставничества и ученичества (*муриид–мурид*). Незаменимой составляющей тарики как организации исламского мистицизма была и территория с располагавшейся на ней обителью-ханакой³¹¹.

В рассматриваемый период времени можно говорить о существовании обширных суфийских комплексов, сосредоточившихся вокруг могилы

³⁰⁶ Небольшой городок в 150–200 км к северо-западу от Герата.

³⁰⁷ Регион южнее моста Малан над рекой Герируд.

³⁰⁸ Город, лежащий примерно в 60 км западнее Герата.

³⁰⁹ Город на севере области Сеистан на юго-западе Афганистана; *Mahendrarajah, Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi‘i Iran. P. 135.*

³¹⁰ Раузат ар-рийахин. С. 146–147.

³¹¹ Исключением можно считать деятельность братства каландарийа, adeпты которого вели бродячий образ жизни.

шейха-харизматика и имевших развитую инфраструктуру. Их разрастание обуславливалось популярностью идей мистицизма в обществах Ирана и Мавераннахра. Этот феномен, как представляется, довольно емко отразился в неформальном наименовании суфизма, данном ему учеными XIX в. – «народный» ислам. И действительно, функционирование турук и прочих сообществ стало уникальным примером самоорганизации населения в условиях ослабления государственных институтов управления. Руководители завий наравне с племенными вождями и провинциальными властями в силу кризиса центральной власти, постоянных усобиц, разрушений и войн, сопровождавших монгольское правление на территории Ирана и Мавераннахра, взяли на себя значительную часть функций государства, в том числе, экономическую (свобода и безопасность торговли, возрождение земель), социальную (духовная и материальная поддержка членов уммы) и арбитражную (разрешение споров и конфликтов). Одной из приоритетных задач шейхов также стало покровительство своим адептам и их защита от беззакония.

Ключевым моментом на пути к политизации суфизма стало появление наставников в новой роли посредников между местными династиями, племенными лидерами и центральными властями. Примеры вмешательства известных суфиев в политику ради спасения городов и их населения можно найти в жизнеописаниях мистиков Джама и Чишта. Новое социальное позиционирование шейхов было обусловлено ослаблением центральной власти и последовавшей за этим нестабильностью. Представляется, что мотивация суфиев к участию в политической деятельности была многослойной и включала как прагматические соображения (сохранение и приумножение числа последователей, укрепление собственной материальной базы), так и гуманистические мотивы (защита верующих). Посредничество также рассматривалось самими суфиями и авторами источников как

религиозный долг, а участие в разрешении конфликтов – в качестве одного из наиболее действенных способов борьбы с несправедливостью и насилием.

Расположенные в относительном отдалении от центров власти, эти суфийские организации обладали бóльшей свободой и независимостью по сравнению с аналогичными структурами в Герате. Джам и Чишт не только выполняли духовные функции, но и выступали в качестве независимых арбитров в конфликтах правителей, обеспечивали стабильность и оказывали помощь нуждающимся. Эти центры стали важными торговыми и логистическими узлами, поддерживающими экономические связи в регионах Ирана и Мавераннахра. Благодаря им торговля оставалась безопасной, что способствовало лояльности купеческих кругов, также пополнявших ряды суфиев или мусульман, разделявших идеи исламского мистицизма.

В первой половине XIV в. суфийские общества Джама и Чишта, зародившиеся и развивавшиеся в схожих условиях, выступали посредниками в политических конфликтах, представляя интересы Картской династии в противостояниях внешним и внутренним угрозам. Однако в последующие десятилетия адепты чиштийи постепенно отошли от политики и сосредоточились на распространении своего учения за пределами Хорасана.

Напротив, шейхи Джама, неоднократно подтверждавшие преданность трону Картов и фактически ставшие гарантами сохранения престола за ними, превратились в доминирующую силу, оказывавшую значительное влияние на политику правителей. Эти наставники породнились с Картами и в 70-х годах XIV в. даже вошли в число их ближайших советников, получив взамен покровительство и налоговые преференции, что способствовало постоянному приумножению их богатств. Со временем верность династии уступила место прагматизму, и к 80-м годам XIV в. шейхи начали устанавливать контакты с тюркскими эмирами. Первоначальные попытки поставить на трон марионеточного малика оказались неудачными, однако ситуация изменилась, когда суфии Джама решили подтвердить свою лояльность Тимуру. В

результате в 1389 г. династия Картов была низложена, в то время как община в Джама сохранилась.

Что касается последователей учения шейха Чишти, они в меньшей степени проявляли приверженность Картам в ходе вышеописанных политических перипетий. Это стало одной из возможных причин их постепенного дистанцирования от политики. «Духовный вилайат» шейхов Джама охватил территорию Хорасана, тогда как мистики чиштийа расширили сферу своего влияния в Южной Азии, где условия для распространения их учения оказались более благоприятными.

ГЛАВА II. ИСЛАМСКИЕ ИНСТИТУТЫ В ЭПОХУ РАННИХ ТИМУРИДОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIV – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XV В.)

§ 1. Взаимодействие Тимура и исламских институтов во второй половине XIV – начале XV в.

Середина XIV в. стала периодом тяжелых политических и религиозных потрясений в Чагатайском улусе. В результате ряда кровавых междоусобиц этот удел распался два независимых ханства. Могулистан, включивший в себя земли Восточного Туркестана, жил согласно монгольским традициям и обычаям, которые превалировали над законами ислама. Второе ханство именовалось Мавераннахр и представляло собой территорию, населенную тюркизированными монголами, исповедовавшими мусульманскую религию. Де-факто власть в этих землях была сосредоточена в руках эмиров, которые руководили от имени чагатайских ханов, не обладая, в целом, собственной легитимностью. Одним из таких военачальников был знаменитый Тимур, который, тем не менее превзошел своих соперников и с 1370 г. стал единоличным правителем на значительной части бывших чагатайских владений, а впоследствии и на территории бывшего государства Хулагуидов.

Тимур родился в 1336 г. близ города Кеш и относился к смешанному тюрко-монгольскому племени барлас. Он вырос в мусульманской семье и как свидетельствуют летописцы и биографы будущего государя, с самого детства был воспитан в суфийской среде. Так, Ибн Арабшах и Хондемир сообщают, что наставником его отца Тарагая был некий шейх Шамс ад-дин Кулар (известный также как Кулал или Фахури)³¹², чей псевдоним переводится как

³¹² Шамс ад-дин Кулал не отождествляется с Амиром Кулалом (ум. 1370), одним из наставников ходжаган. О Шамс ад-дине Кулале упоминается в нескольких хроникальных источниках эпохи – у Ибн Арабшаха, Шараф ад-дина Йазди и в более поздней хронике Гийас ад-дина Хондемира, а также в «Житии Амира Кулала», материал которого подтверждает тот факт, что то разные люди. Шамс ад-дин Кулал жил в Кеше и, по сообщению Йазди, был похоронен в 1350-х гг. в Хузаре (ныне комплекс «Дар ут-тилават» в Шахрисабзе Кашкадарьинской области Узбекистана), в то время, как жизнь и деятельность Амира Кулала была преимущественно связана с Бухарой и родным селением Сухари (хотя, как исходит из его жития, обладавший даром телепортации шейх в один миг мог очутиться и в Кеше. – Житие Амира Кулала. С. 68–69). Предположительно, обоих Кулалов могло связывать родство.

«гончар»³¹³. Ибн Арабшах пишет, что Тимур, будучи бедным, но при этом не лишенным честолюбия, продал свою единственную одежду из хлопка и на вырученные деньги купил козу для того, чтобы передать ее шейху в качестве подношения (дабы тот благословил его в борьбе за власть – Л. В.). Согласно преданию, когда он зашел в маджлис наставника, тот был окружен муридами и находился в состоянии глубокой медитации. Будущий государь терпеливо дожидался окончания радений, после чего ринулся навстречу шейху, поцеловал ему руки и бросился к его ногам. Шейх, немного поразмыслив, обратился к собравшимся со следующими словами: «Этот человек приносит свою честь и имущество в жертву, чтобы попросить нашей помощи в поисках того, что, по мнению всемогущего Господа, имеет не больше ценности, чем крыло мухи»³¹⁴. Но все же давайте поможем ему, нам не следует его отвергать»³¹⁵.

Следует отметить, что высокий уровень популярности идей исламского мистицизма среди тюрко-монгольских кочевников стал прямым следствием бурной деятельности суфийских сообществ XIII–XIV вв. при мазарах шейхов-харизматиков. Выводы, сделанные нами в Главе I, подтверждают высокую вероятность того, что племя барлас и семья Тимура в действительности могла быть связана с одной из турук Мавераннахра.

Знаменитый завоеватель до самой своей смерти в 1405 г. постоянно находился в обществе исламских мистиков. Некоторые из них, по утверждению хронистов, появлялись в его жизни единожды и воспринимались как проводники божественной воли в критически значимые для Тимура моменты. Одним из примеров подобного явления может служить

³¹³ Habib al-siyar. P. 102; Tamerlane or Timur the Great Amir P. 2.

³¹⁴ В качестве иллюстрации к данной цитате приводим двустишие из «Жития Амира Кулала», весьма удачно раскрывающие основной посыл сказанного шейхом:

Этот мир не имеет ценности, чтобы цепляться за него,
Чтобы понапрасну печалиться о его существовании или отсутствии.
Тем, кто не удостоил взглядом эту горсть праха,

Поистине можно воздать им по справедливости, что они прозорливы – Житие Амира Кулала. С. 87.

³¹⁵ Tamerlane or Timur the Great Amir. P. 2–3.

встреча Железного Хромца с неким Баба Сангу, юродивым из Андхуда³¹⁶, накануне похода 1381 г. на Хорасан. Народная молва гласила, что этот суфий был известен своими чудесами. Хондемир пишет, что завидев Тимура, Баба Сангу бросил в него кусок мяса. Это эпатажное действие, однако, было воспринято государем в положительном ключе: «Господь даровал нам грудинку на земле, и это – Хорасан»³¹⁷. Впоследствии могила этого суфия в Андхуде стала местом паломничества многих верующих.

Эти символические житийные и хроникальные эпизоды, даже не будучи документальными свидетельствами, указывают на существование постоянного контакта правителя с отдельными группами аулия. В *Зафар-наме* Йазди подчеркивается, что Тимур, как и его отец, сам был учеником нескольких совершенных мистиков, среди которых упоминались Шамс ад-дин Кулал, а также два других суфийских учителя – Мир Саййид Барака (ум. 1404) и Зайн ад-дин Тайабади (ум. 1389)³¹⁸. Это обстоятельство дает основания рассмотреть их биографии несколько подробнее.

Жизнь Саййида Бараки лишь фрагментарно описана в трудах хронистов и биографов и реконструируется с трудом. Ибн Арабшах отмечает, что современники спорили о происхождении Саййида Бараки: кто-то считал, что он прибыл в Самарканд из Магриба, другие полагали, что он уроженец Хиджаза. Его род деятельности также неопределен. По одной из версий, до начала своего подвижничества он занимался кровопусканием. Согласно иным данным, обнаруживаемым в *Зафар-наме*, этот шейх и вовсе был из числа шерифов Мекки.

Известно, что во времена Тимура он был одним из религиозных лидеров, поддержавших правителя в борьбе с чагатайским эмиром Хусейном, внуком Казагана. По легенде, уже в 1370 г. Саййид Барака преподнес новоявленному правителю «барабан и знамя султаната» и вручил ему эти

³¹⁶ Ныне Андхой в северном Афганистане.

³¹⁷ Тимур апеллирует к иранской поговорке *Хорасан – сине-йи замин* («Хорасан – грудь земли»). Хабиб ас-сийар. С. 108.

³¹⁸ *Зафар-наме*. С. 67, 92–93.

«атрибуты шахиншахского достоинства»³¹⁹. Однако, исходя из текста Ибн Арабшаха, можно предположить, что их первая встреча произошла значительно позже – в 1391 г., в ходе битвы Тимура с золотоордынским ханом Тохтамышем (ум. 1395). По легенде, увидев, что армия Тимура терпит поражение, Саййид Барака «оседлал своего уставшего коня и бросил горсть земли во врагов с возгласом “враг бежал”»³²⁰ (тюрк. *ягы гачты – Л. В.*)»³²¹. Это подняло боевой войска, и в результате оно одержало победу. За свою верность Саййид Барака был удостоен высших почестей и награжден наследственным земельным наделом (*икта*), и в итоге был удостоен чести быть захороненным в мавзолее Гур-Эмир³²².

Другим вали, сыгравшим важную роль в политической карьере правителя, стал шейх Зайн ад-дин Абу Бакр Тайабади. Рассказ о его встрече с государем присутствует во многих фундаментальных трудах Тимуридской эпохи авторства Хондемира, Ибн Арабшаха, Йазди и Фасиха Хавафи. Согласно *Муджмал-и Фасихи*, накануне похода Тимура в 1380 г. на Хорасан суфийский наставник отправил гератскому правителю Гийас ад-дину Пиру Али Карту письмо, в котором призывал его образумиться: «Стены не помогут избежать бедствий, посылаемых Всевышним, не мучай людей»³²³. Тем самым, он не поддержал подготовку этого малика к вооруженному сопротивлению войскам Тимура. Но в силу того, что Гийас ад-дин Пир Али не внимал мольбам Тайабади, по мнению автора источника, Господь через Зайн ад-дина вверил дальнейшую судьбу малика в руки Тимура, который, прежде чем идти войной на Картов, прибыл в Тайабад³²⁴ к шейху³²⁵.

³¹⁹ Зафар-наме. С. 67.

³²⁰ Представляется, что данный эпизод является аллюзией на битву при Бадре 624 г., во время которой Пророк взял горсть песка и бросил ее в мекканцев.

³²¹ Tamerlane or Timur the Great Amir. P. 25.

³²² Ibid. P. 14. Гур-Эмир – усыпальница Тимура в Самарканде. В Гур-Эмире также упокоены некоторые суфийские наставники и члены Тимуридской династии.

³²³ Фасихов свод. С. 102–103.

³²⁴ Тайабад, откуда происходил этот наставник, находится всего в 60 км от Джама, а сам Зайн ад-дин был тесно связан с этим знаменитым сообществом мистиков.

³²⁵ Фасихов свод. С. 102–103.

Ибн Арабшах сообщает, что в ходе визита будущий государь склонился перед святым, который возложил руки ему на спину. Их дальнейшее общение было посвящено судьбе Гийас ад-дина Пира Али Карта, который, по словам шейха, не прислушался к его увещеваниям³²⁶ и продолжал чинить зло и жестокость³²⁷. По итогам встречи Зайн ад-дин Тайабади фактически санкционировал взятие Тимуром Герата и последующее свержение малика, представляя этот акт в качестве реализации божественного замысла³²⁸. Согласно Бузджани, старец объяснял это действие в одном из своих писем Тимуру: «Господь дал мне великое средство для упрочения основ государства... И это [средство] – обращение с мольбой о помощи к обладающим чистейшими помыслами благороднейшим шейхам, которые поистине являются властителями веры и мира. Поэтому, как говорил шейх ал-ислам Ахмад (Ахмад-и Джам – Л. В.), благословлены и счастливы те, кто поддерживают их и заботятся о них»³²⁹.

Что касается джамских мистиков, то их контакты с великим эмиром фиксируются еще за год до вышеописанных событий. В связи с этим особого внимания заслуживают письма картского вазира и суфия Му‘ин ад-дина Джами одному из *садров* (должностных лиц) Тимура и самому завоевателю. В первом сообщении он писал о том, что молит Всевышнего об освобождении жителей Хорасана Тимуром³³⁰. Однако наибольший интерес представляет другое, более пространное письмо Му‘ин ад-дина, написанное в 1380 г., в котором он называет Тимура «сыном» (*фарзанд*), проводя параллель между ним и султаном Санджаром (1118–1153 гг.), которого Ахмад-и Джам точно так же считал своим «сыном и учеником» (*фарзанд ва*

³²⁶ В частности, шейх Тайабади отправил малику Гийас ад-дину Пир Али следующие грозные строки:

Возвышение царей неизбежно имеет свой упадок – не причиняй [зла].

В каждом сердце есть страх перед твоим гневом – не причиняй [зла].

Не твори тирании над людьми, даже если причина подобно яблоку [мала] – не причиняй [зла].

Ибо за каждое причиненное тобой зло тебе воздаст Всевышний Судья – не причиняй [зла] – Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран. С. 1–3.

³²⁷ Habib al-siyar. P. 108.

³²⁸ Tamerlane or Timur the Great Amir. P. 22–23.

³²⁹ Раузат ар-рийахин. С. 45.

³³⁰ Фараид С. 558.

мурид). С точки зрения Му‘ин ад-дина, взаимодействие этого сельджукского государя и шейха ал-ислама является образцовым. Он добавляет, что «правитель мира и Хосров³³¹ своего времени» Санджар прибыл в *ханаку* «покровителя государства» шейха Ахмад-и Джама, когда дервиши ремонтировали крышу обители. Властитель принялся за работу вместе с ними, что приятно удивило наставника. На вопрос о том, что побудило государя заняться этим тяжким трудом, последний ответил: «Если бы Всевышний завтра спросил меня: “Мы дали тебе власть над всем миром, а что ты сделал для Нас?”, я отвечу, что в святом доме *вали* – одного из друзей Божьих – я был подносчиком глины»³³². Письмо завершается следующим бейтом:

Перед зиндафилем, о Господи, Истинный Боже,
был Санджар подмастерьем, подносившим глину в корытце³³³.

Представляется очевидным, что подобная ретроспектива имела своей целью подвести завоевателя к идее взаимовыгодного сотрудничества: Тимур, став муридом лидера общины Джама подобно Санджару, автоматически обрел бы легитимность в глазах мусульманского населения Хорасана.

В результате Тамерлан совершил паломничество (*зийарат*) к могиле шейха Ахмада с целью приобщиться к бараке, исходившей от святого. В Джама он был радушно встречен сыном Му‘ин ад-дина, шейхом ал-исламом Зийа ад-дином Йусуфом (ум. 1394). Детали этой встречи можно почерпнуть из сочинения Бузджани. Так, коленопреклоненный Тимур подобно нищему молил шейха о великодушии. Это является ярким примером распространенного сюжета в житийной литературе, где великие или знатные люди смиряются перед духовными лидерами или святыми. В обмен на свое благословление Зийа ад-дин Йусуф призвал этого эмира быть справедливым

³³¹ Хосров I Ануширван – сасанидский шах (531–579 гг.), время правления которого считается «золотым веком» иранской государственности.

³³² Фараид. Т.1. С. 174–176.

³³³ Там же. Т.1. С. 176.

правителем хорасанской земли. За это Тимур гарантировал шейхам Джама покровительство и защиту от других эмиров (*инайат ва химайат*)³³⁴.

Мотивация шейхов Джама в установлении контактов с Тамерланом получила подробное объяснение в предыдущей главе настоящей работы, где также показано, что это был далеко не первый случай вмешательства суфиев этой таифы в политические события региона. Важно отметить, что решение поддержать продвижение Тимура привело не только к сохранению Джама как ведущей в Хорасане и Мавераннахре организации исламского мистицизма, но и к расширению его могущества и усилению влияния на тимуридские государственные круги. Так, известно, что тимуридский чиновник Фирузшах вел переписку с Му'ин ад-дином Джами³³⁵ и даже спонсировал строительство медресе и новой соборной мечети в святыне³³⁶. В знак симпатии к суфиям Джама Тимур также приказал возвести друг напротив друга две обители с восточной стороны от мазара Ахмад-и Джама³³⁷.

Этим контакты Тимура и шейхов Джама не исчерпываются: Бузджани утверждает, что Зийа ад-дин Йусуф и его родственник Шихаб ад-дин Исмаил, *мутавалли*³³⁸ с 1370 по 1407 гг., приняли активное участие в одном из походов Тимура на Дешт-и Кипчак³³⁹ (1391 г.). Они продемонстрировали свою преданность государю, когда благодаря совершенному Зийа ад-дином чуду мусульмане победили в битве со степняками³⁴⁰. Их союз с Тимуром, по мнению автора, следует рассматривать как характерный признак благоволения Всевышнего к этой персоне.

Таким образом, в приведенных выше примерах Тимур предстает как идеальный политик, который справедливо руководит подвластными землями

³³⁴ Mahendrarajah, Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. P. 46.

³³⁵ Фараид. Т.1. С. 114–145; 150–154.

³³⁶ Mahendrarajah, Sh. A Revised History of Mongol, Kart, and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-i Jam. P. 112.

³³⁷ Там же. С. 109.

³³⁸ Мутавалли (араб.) – особое лицо, управлявшее вакфом.

³³⁹ Дешт-и Кипчак (Кипчакская степь) – территория расселения тюркских племен, простиравшаяся от устья Дуная до низовий Сырдарьи и озера Балхаш.

³⁴⁰ Раузат ар-рийахин. С. 109.

и в своем правлении советуется с аулийа. Более того, в сочинениях, написанных после смерти великого эмира, можно проследить, как Тимур приобретает черты обладателя сверхъестественных способностей³⁴¹. В этом контексте примечателен следующий случай, описанный в *Кандийи*: в ходе иракской военной кампании 1393 г. войско великого эмира потерпело поражение, и соратники стали убеждать его вернуться в столицу. В этот тяжелый момент правитель обратился к покойным аулийа, и на помощь ему прибыло целое войско наставников прошлого, возглавляемое шейхом XII–XIII вв. Нур ад-дином Басиром, также известным как *Кутб-и Чахардахум* («Четырнадцатый кутб»). В конечном счете армия Тимура одержала победу, а сам он по прибытии в Самарканд приложился лицом к подолу одежды потомка этого вали и осыпал его множеством даров³⁴².

Ценнейшие сведения о культе Тимура, складывавшемся среди его подданных, сообщает дамаский историк Ибн Арабшах. Он обнаруживает его характерные элементы еще при жизни государя: «[Соратники Тимура] сделали его своим наставником и защитником, независимым от Бога, похваляясь этим... Действительно, они были настолько убеждены в своем отрицании ислама (*куфр*) и любви к нему (то есть к Тимуру – *Л. В.*), что, если бы он претендовал на звание пророка или даже божества, они бы пошли за ним <...> Они упорствовали в своей ложной вере и отрицании ислама на протяжении всей его жизни и после его смерти, приносили подношения к его могиле и совершали там [ритуальную] жертву (*курбан*). Они приписывали ему [обладание] божественными силами и верили, будто он наблюдает и знает все³⁴³. Их [психологическая] привязанность (*мусахаба*) к нему была настолько сильна, что они достигли [духовной] ступени (*макам*), на которой они [могли] созерцать его (*муракаба*)»³⁴⁴.

³⁴¹ Manz B. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. P. 191.

³⁴² Кандийа. С. 94–96.

³⁴³ Tamerlane or Timur the Great Amir. P. 322.

³⁴⁴ Subtelny M. E. Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran. P. 13.

Обращает на себя внимание то, что уже после смерти Железного Хромца концепция о сверхъестественной природе его власти нашла отражение в представлениях о *сахиб-киране*. Этот термин встречается не только в хрониках и биографиях Тимура, но и в агиографических сборниках, выступая в качестве одного из наиболее часто повторяющихся титулов государя. Под сахиб-кираном подразумевается счастливый «обладатель соединения [планет]» – человек, появившийся на свет в период великого соединения Сатурна и Юпитера, когда планеты оказываются на минимальном визуальном расстоянии друг от друга³⁴⁵. Это знаменательное астрономическое событие определяет судьбу родившегося: в частности, пророк Мухаммад также считался сахиб-кираном своего времени³⁴⁶. Ожидание сахиб-кирана накладывалось на бытовавшие во всем *дар ал-исламе* идеи о приближении завершения тысячелетнего периода, ознаменовавшегося появлением Пророка и ислама. Подобные миллениаристские воззрения были тесным образом связаны с ожиданием радикальных преобразований мира перед наступлением конца света. Последующая смена исторических эпох несомненно подразумевала явление умме избранника Божия (*махди*), наделенного атрибутами «полюса бытия» (*кутб ал-вуджуд*), «обновителя эпохи» (*муджаддид*), «совершенного человека» (*инсан-и камил*) и «обладателя соединения планет», на которого возлагается ответственность за поддержание справедливого религиозно-политического порядка определенного исторического периода³⁴⁷.

³⁴⁵ Moin A. A. Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History). Ann Arbor (MI): The University of Michigan, 2010. P. 45.

³⁴⁶ Зафар-наме. С. 13–14; Никитенко Е. Л., Иванов К. С. Нарратив святости в рассказе о жизни политического деятеля: Мемуары шаха Тахмаспа I Сефевиды // Шаги/Steps. 2016. № 2–3. С. 77.

³⁴⁷ *Киран* – великое соединение Сатурна и Юпитера, когда планеты оказываются на минимальном визуальном расстоянии друг от друга. Согласно Ибн Халдуну, киран становится точкой отсчета важнейших политических событий в мире, поэтому власть имущие прибегали к помощи астрологов, чтобы узнать свою судьбу. Родиться в период соединения планет означало стать человеком великой судьбы; в частности, считается, что пророк Мухаммад также являлся сахибкираном своего времени. Сахибкиран также может пониматься как «счастливый» – Moin A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. P. 41–42.

Ключевой фигурой в становлении культа Тимура стал выдающийся арабский историк и философ XIV–XV вв. Абд ар-Рахман ибн Халдун (1332–1406). Именно он впервые применил титул сахиб-кирана по отношению к Железному Хромцу при их личной встрече в 1401 г. в Дамаске³⁴⁸. Тогда же он сравнил Тимура с величайшими историческими деятелями – Хусравом, Цезарем, Александром Македонским и Навуходоносором³⁴⁹. Ибн Халдун подтверждает свои слова множественными предсказаниями исламских ученых суфиев и астрологов, которые были единогласно убеждены в неизбежности появления сахиб-кирана из среды кочевников северо-востока исламского мира. Ожидалось, что «божий помазанник» громко заявит о себе уже к 1380-м годам³⁵⁰. Окончательно статус «властелина эпохи» закрепился за Тимуром уже после его смерти в 1405 г., что оказалось возможным благодаря слаженной работе его потомков (в частности, Шахруха) и придворных историографов – Йазди, Хавафи и др.

Несмотря на преобладание хвалебных описаний этого правителя в многочисленных произведениях, в ряде работ присутствует как скрытая, так и явная критика. Анализ этих исламских средневековых памятников, которые преимущественно относятся к жанру агиографий, выявляет наличие тонкой сатиры и аллюзий, которые подчеркивают негативные черты характера Тимура, в особенности его жестокость, вспыльчивость и жажду власти. Так, неприкрытая критика Железного Хромца встречается в трудах Хусейна Кербелай, автора жизнеописаний кубравийских наставников.

В принадлежащем его перу тексте *Раузат ал-джинан* упоминается предполагаемая встреча правителя и знаменитого шейха Амира Али Хамадани (ум. 1385). Как следует из нисбы, он происходил из Хамадана. Прежде чем шейх осел в Хутталане³⁵¹, значительную часть своей жизни

³⁴⁸ Moin A. A. Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran. P. 38–41.

³⁴⁹ Ibid. P. 46.

³⁵⁰ Moin A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. New York: Columbia University Press, 2012. P. 41.

³⁵¹ Под Хутталаном подразумевается область между реками Вахш и Пяндж в современном Таджикистане.

Амир Али Хамадани провел в разъездах по мусульманскому миру. Поселившись в Хутталане (предположительно, в начале 70-х годов XIV в.), шейх сразу обрел множество последователей из числа знати и старейшин, что обратило на себя внимание Тимура. В силу интриг и наветов своего окружения он увидел в фигуре Хамадани политического соперника. Негодование Тамерлана было вызвано и тем, что среди муридов мистика был замечен Ходжа Исхак (ум. 1423) из рода эмиров Хутталана³⁵². Между тем, Амир Арамшах (предположительно, отец шейха Хутталани) соперничал с Тимуром за власть в регионе, но был им побежден³⁵³. Так что государь, по всей видимости, заподозрил общину Амира Али Хамадани в подготовке антиправительственного переворота.

Наконец, Ходжа Исхак отправился в аудиенцию Тамерлана и предстал перед его взором. Увидев черную чалму³⁵⁴ на этом мистике, завоеватель обрушил на него свою ярость и приказал сорвать этот головной убор с его головы, презрительно назвав его «монголишкой»³⁵⁵. С высокой долей уверенности можно утверждать, что Тимур таким образом намекал на кочевое происхождение эмиров Хутталана, из чего следует, что ислам они приняли относительно недавно, а значит не могли быть законными претендентами на привилегированное положение в мусульманском обществе в качестве потомков Пророка. Нельзя не отметить и тот факт, что тимуридские власти все более настороженно относились к обладателям черной чалмы в связи с протестной деятельностью прикаспийских саййидов, стоявших на позициях шиизма, а также в контексте нараставшей идеологической угрозы со стороны сарбедаров³⁵⁶. Стоит отметить, что самого Али Хамадани, который как и большинство населения Западного

³⁵² Зафар-наме. С. 76–78.

³⁵³ Раузат ал-джинан. С. 243–244.

³⁵⁴ Черная чалма в Иране является символом принадлежности ее обладателя к семье Пророка.

³⁵⁵ Раузат ал-джинан. С. 244.

³⁵⁶ Поход Тимура против саййидов состоялся в 1392 г. (уже после описываемых событий). Зафар-наме. С. 154–155.

Ирана досефевидской эпохи принадлежал к шафиитскому мазхабу³⁵⁷, по всей видимости, заподозрили в прошиитских симпатиях и поддержке готовившейся смуты.

В конце концов, Ходжа Исхак заявил, что откажется от этого атрибута одежды лишь в случае, если ему отрубят голову. Такой ответ тронул Железного Хромца, и он сменил гнев на милость. Он также гарантировал личную неприкосновенность шейха Хутталани и предложил ему в дар 2000 кипчакских лошадей. Суфий, скромно принявший только 1200 из них, вскоре был освобожден³⁵⁸.

Следующим к правителю прибыл сам Амир Али Хамадани, расположившись в указанном ему месте в собрании (маджлисе). Тимур язвительно поинтересовался, как столь благочестивый наставник позволил себе на этот раз сесть спиной к *кибле*³⁵⁹. На это замечание Хамадани дал резкий ответ: всякий обращенный лицом к Тимуру мусульманин неизменно оказывается повернутым спиной к Каабе, тем самым ставя под сомнение правомерность претензий великого эмира на трон. Тимур оскорбился, после чего шейх начал заверять, что не претендует на его власть. В подтверждение своих слов Амир Али Хамадани описал видение: в нем наставнику была предложена пища, от которой он отказался, увидев, что за едой пришла хромая собака (тем самым, отсылая к физической особенности Тимура – *Л. В.*). Шейх также процитировал государю хадис «Мир – падаль, а ищущие его – собаки»³⁶⁰. Сказанное обрадовало повелителя, который увидел в этом намек на свою судьбу владыки мира³⁶¹. Тимур извинился перед наставником и

³⁵⁷ Graham T. Shah Ni'matullah Wali: Founder of the Ni'matullahi Sufi Order // The Heritage of Sufism, vol. II: The Legacy of Medieval Persian Sufism. Oxford, 1999. P. 179-181. Изначально кубравийя и ни'маталлахийя в Иране были суннитскими братствами. Только в начале XV в. от учеников Хамадани отделилась шиитская ветвь кубравийи во главе с саййидом Мухаммадом Нурбахшем (1392 – 1464). Приверженность шиизму охватила ни'маталлахийю позднее – к началу XVII в.

³⁵⁸ Раузат ал-джинан. Т.2. С. 245.

³⁵⁹ Кибла – ориентация в сторону священной Каабы в Мекке. Кибла используется для определения направления, в котором правоверные обращают лицо для молитвы.

³⁶⁰ De Weese D. The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia. P. 58.

³⁶¹ Tamerlane or Timur the Great Amir. С. 4.

отпустил его, однако шейх не задержался в столице, и вскоре отбыл с миссией в Кашмир³⁶².

Критически оценивая достоверность вышеописанного случая, мы предполагаем, что автор *Раузат* намеренно конструирует ситуацию, в которой «сталкивает» самого выдающегося вали этой тарики с правителем эпохи. Это делается с целью в очередной раз доказать суетность государей, которые гонятся за преходящей властью. Можно с уверенностью утверждать и то, что несмотря на множественные попытки хронистов Тимура увековечить память о его владычестве, суфийское сообщество кубравийа не признавало за государем статуса принадлежности к Божьим угодникам. Это доказывает и выбранная этим братством стратегия последовательного противостояния тимуридским властям, проявившаяся в эпоху Шахруха (первая половина XV в.).

Наконец, в контексте конфликтов суфиев и представителей военно-административной власти особый интерес представляет личность саййида, крупнейшего иранского мистика и поэта Нур ад-дина Ни‘маталлаха Вали Кермани, известного также как Шах Ни‘маталлах Вали. Подобно Али Хамадани, шейх много странствовал, прежде чем он обосновался в Мавераннахре и в Шахр-и Сабзе³⁶³ основал ханаку³⁶⁴. У его учения было множество приверженцев, а по отношению к этой персоне агиографами применялся почетнейший из суфийских титулов – *кутб-и вакт* («полюс времени»)³⁶⁵. Вне всякого сомнения, весть о наставнике дошла и до Тимура, который отправил Шаху Ни‘маталлаху Вали письмо. В нем он стремился уточнить, кому из них по этикету положено инициировать встречу – самому государю или же шейху, на что кутб намекнул: «Благословен правитель, который посещает дервишей». Тимур прислушался к его словам и

³⁶² Раузат ал-джинан. Т. 2. С. 245–246.

³⁶³ Ныне город Шахрисабз в Кашкадарьинской области Узбекистана.

³⁶⁴ Предположительно, шейх побывал в Мавераннахре до начала 1370-х гг.

³⁶⁵ Манакиб. С. 124.

направился к месту проживания наставника, после пригласив его на торжественный прием³⁶⁶.

Деятельность и взгляды Ни‘маталлаха Вали оказали значительное влияние на разные слои общества Мавераннахра. Так, он заручился лояльностью одного из тюркских кочевых племен, члены которого были вынуждены покинуть привычное место обитания из-за поразившего их скот мора. Шах Ни‘маталлах Вали отослал их обратно, наказав уповать на милость Всевышнего, что они «с искренней верой в сердце» и сделали. Спустя год тюрки вернулись на то же место и поклялись в верности (*бай‘ат*) этому наставнику. По данным агиографического источника «Деяния достопочтенного Ни‘маталлаха Вали», в один день шейху Кермани присягнули девяносто тысяч человек³⁶⁷. О случившемся Тимуру доложил Амир Кулал из числа духовных наставников³⁶⁸ «его милости Баха‘ ад-дина Накшбанда»³⁶⁹. Он оклеветал кутба, заподозрив его в претензиях на престол и подготовке к мятежу. На слова Кулала Тимур заметил следующее: «Быть ссоре, когда в одном вилайате [оказалось] два падишаха»³⁷⁰, после чего изгнал Шаха Ни‘маталлаха Вали из Мавераннахра.

Представляется, что подобно случаю с Али Хамадани, обвинения в криптошиизме могли стать веским основанием для выдворения этого вали из региона. И хотя, как установлено историками и исламоведами, сам шейх Кермани принадлежал к ханафитскому мазхабу³⁷¹, будучи саййидом, он действительно пользовался особым почтением в шиитской среде. Шах Ни‘маталлах Вали является автором одной из самых известных од,

³⁶⁶ Graham T. Shah Ni'matullah Wali: Founder of the Ni'matullahi Sufi Order. P. 181.

³⁶⁷ Манакиб. С. 121–122.

³⁶⁸ Община ходжаган, по мнению немецкого ислаоведа Ю. Пауля, представляла собой совокупность разрозненных групп в городах и сельской местности Мавераннахра в XIII–XV вв. Амир Кулал также следует в цепи преемственности после Гиджувани – *Тримингэм, Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. С. 61.

³⁶⁹ Манакиб. С. 122–123.

³⁷⁰ Там же. С. 123.

³⁷¹ Впоследствии, к началу XVII в., первоначально суннитская тарика ни‘маталлахийа станет шиитским братством. О переосмыслении суннитской суфийской традиции в ни‘маталахийе, а также адаптивности и самобытности духовно-философских оснований мистического учения в этой тарике см. также: *Milani M., Possamai A.* The Nimatullahiya and Naqshbandiya: a Case Study of Two Traditional Sufi Orders and Resistance to the McDonaldisation of Spirituality // *Journal for the Academic Study of Religion*. 2013. Vol. 26. № 1. P. 51–57; *Milani M.* Sufism in the Secret History of Persia. 2nd ed. London – New York: Routledge, 2014. P. 206–209.

воспевающих шиитских имамов, а также хвалебных строк в адрес Али ибн Аби Талиба³⁷² в своем *Вала-йи Муртаза*³⁷³:

Нет меча, кроме *Зульфикара*³⁷⁴ –

Эти истины нужно провозглашать с искренностью и чистотой сердца.

И в обоих мирах нужно выбрать четырнадцать непорочных³⁷⁵.

Пять раз нужно обращаться к порогу дворца Божественного.

Руководство следует искать среди потомков Пророка,

И шагать мужественно по пути Господа.

Если беда приходит от любви к мученику из Кербелы³⁷⁶,

С любовью встречай любые беды и испытания³⁷⁷.

В целом, позиция Шаха Ни‘маталлаха Вали относительно шиизма совпадала с точкой зрения его современников-кубравитов, таких как Али Хамадани. Они уважали шиитских имамов как вали, признавая их особый духовный статус. Однако сами не выходили за рамки суннизма³⁷⁸. Стоит также отметить, что имевший место конфликт между основателем династии и шейхом Кермани не ограничился вышеописанным происшествием и, судя по всему, получил продолжение при Шахрухе, о чем будет более детально изложено в следующем параграфе.

Помимо фрагментов из агиографических сочинений, достоверность которых вызывает у нас сомнение, как и у многих исследователей, мы располагаем свидетельствами реального отношения этого мистика к правителю, нашедшего отражение в его стихотворном наследии. В частности,

³⁷² Али ибн Аби Талиб – зять и сподвижник пророка Мухаммада, четвертый праведный халиф (656–661) и первый шиитский имам.

³⁷³ *Муртаза* (от араб. «избранный») – один из эпитетов Али.

³⁷⁴ *Зульфикар* (араб. зу-л-факар) – название меча Мухаммада, который после смерти Пророка перешел к Али. Меч часто изображается с развоенным клинком, что делает его узнаваемым. В легендарных рассказах об Али меч демонстрирует магические свойства, например, возможность укорачиваться или удлиняться – *Пиотровский М. Б. Зу-л-Факар // Ислам: энциклопедический словарь. С. 79.*

³⁷⁵ Четырнадцать непорочных – четырнадцать персоналий, которые, согласно шиизму, наделены качеством *исма*, что в переводе с арабского означает «непорочность» или «защита от греха». В числе этих отмеченных Всевышним лиц сам пророк Мухаммад, его дочь Фатима Захра, а также двенадцать имамов.

³⁷⁶ Под мучеником из Кербелы подразумевается внук пророка Хусейн ибн Али, погибший в битве при Кербеле в 680 г.

³⁷⁷ Куллийат. С. 755–756.

³⁷⁸ *Graham T. Shah Ni'matullah Wali: Founder of the Ni'matullahi Sufi Order. P. 178.*

Шаху Ни‘маталлаху Вали принадлежат следующие строки о характере повелителя:

О вопрошающий о Тимуре,
Я поведаю тебе о том, каким он был:
Хотя и был левшой³⁷⁹, путь его был правым –
к правде³⁸⁰, к закону³⁸¹.

И хотя невооруженному взгляду ошибочно представляется, что поэт восхваляет праведность и приверженность Тимура исламскому закону, мы полагаем, что на деле шейх иронизирует над лицемерием государя. Данную позицию подтверждает и следующий нелицеприятный бейт:

Повидал я множество земных правителей,
Но не найти султана более хромого³⁸², чем Тимур Ланг³⁸³.

В одной из своих *газелей*³⁸⁴ Шах Ни‘маталлах Вали напрямую обращается к повелителю:

О, мой эмир, не кичись богатством,
Не растрчивай пламя своей души на золото и серебро более необходимого.
До каких пор ты будешь причинять страдания народу?
Брось истязать других, иначе сам столкнешься с ними.
Если ты мучаешься от похмелья и головной боли,
Как ты можешь выносить общество такого пьяницы, как я?
Моя речь словно чашник³⁸⁵, приносящий радость душе,
Мое дыхание же подобно сладостному пению певца.
Твои владения простираются от Китая до Шираза,
Когда мое царство – вселенная без конца.

³⁷⁹ В данном случае, слово *чан* (перс. «левый», «левша») передает значение «неправый», «неправедный» и выступает антонимом *раст* (перс. «прямой», «правый» или «истинный»).

³⁸⁰ Представляется вероятным, что Шах Ни‘маталлах Вали отсылает нас к девизу Тимуридов *расти–русти*, что можно перевести как «правда (праведность) – спасение», который отражал стремление представителей этой династии к праведному правлению и справедливости.

³⁸¹ Куллийат. С. 753.

³⁸² Шах Ни‘маталлах Вали использует игру слов: перс. *ланг* здесь употребляется не столько в значении «хромой», сколько в переносном – «слабый» или «ущербный».

³⁸³ Куллийат. С. 175.

³⁸⁴ *Газель* – форма лирической поэзии, получившая широкое распространение в иранской литературе. Газель состоит из двустуший (бейтов) на одну рифму.

³⁸⁵ В персидской поэзии «чашник» (*саки*) — это тот, кто разливает вино и прислуживает на пиршестве (*базм*). Этот образ часто используется в суфийской и любовной лирике как метафора, символизируя духовного наставника, а также божественную любовь, которая вдохновляет поэта.

Я горжусь своим Владыкой,
 Ты же кичишься венцом и троном.
 Ни‘маталлах – наставник всех *риндов*³⁸⁶,
 Если ты *мурид*, так покорись же воле своего наставника³⁸⁷.

Несмотря на то, что доподлинно неизвестно, имел ли место конфликт между этим наставником и государем в действительности, обращает на себя внимание тот факт, что в житийной литературе и поэзии поднимается вопрос о правомерности претензий правителя на трон. Этому нарративу также сопутствует проблема истинного и ложного наставника, который принимает непосредственное участие в процессе легитимации. Посвященное Ни‘маталлаху Вали Кермани сочинение наглядно демонстрирует неоднородность идеологических позиций в суфийской среде, которые, вопреки ожиданиям, не всегда были вызваны лишь расхождениями по вопросам теории или практики. Так, обвиненному в лоялизме Амиру Кулалу противопоставлены Шах Ни‘маталлах Вали и Амир Хамадани, которые хотя и не враждовали с тимуридским режимом в открытую, представляли собой контркультуру³⁸⁸.

Дискуссия о законности владычества Тимура не обходится без упоминания дамасского историка Ибн Арабшаха, который несмотря на общее критическое отношение к этому государю, приводит подробнейшие сведения о его религиозной политике. Так, на протяжении всего повествования он неоднократно указывает на несоответствие образа жизни Тамерлана нормам шариата, тем самым ассоциируя его с идеологическим

³⁸⁶ Восхваление риндов является одним из центральных мотивов творчества Шаха Ни‘маталлаха Вали. Под риндом понимается плут, мошенник, нарушитель общепринятых норм, а также бесшабашный, беспечный человек. Образ жизни ринда входил в противоречие с установками шариата. Постепенно в персидской поэзии сформировался образ ринда как истинного влюбленного (то есть мистика), стремящегося к Богу – Пригарина Н.И., Чалисова Н.Ю., Русанов М.А. Шах и нищий: газель о риндах Шаха Ниматуллаха Вали и Ответ Хафиза // *Ориенталистика*, 2020, 3 (1). С. 189–206.

³⁸⁷ Куллийат. С. 412.

³⁸⁸ Контркультурное поведение было свойственно шейхам и адептам ни‘матулахии и впоследствии, в том числе в Иране при Сефевидах. – *Graham T. The Ni‘matu’llahi Order under Safavid Suppression and in Indian Exile // The Heritage of Sufism Vol. III. Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). Ed. by L. Lewisohn and D. Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 165–200; Quinn S. A. Rewriting Nimatullahi history in Safavid chronicles // The Heritage of Sufism Vol. III. Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). Ed. by L. Lewisohn and D. Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 201–222.*

лагерем приверженцев монгольской Ясы. Ибн Арабшах подтверждает свою позицию следующим рассказом: у государя была привычка вести беседы на религиозные темы и жестоко карать алимов за выявленные в их учениях ошибки. В процессе одного из таких споров о значении вклада Али, Муавийи³⁸⁹ и Йазиди³⁹⁰ в исламскую религию один из ученых-богословов Халеба выразил общепризнанную позицию местных улама по этому вопросу. Его ответ пришелся государю не по нраву, и в результате этого он приказал подвергнуть пыткам горожан, забрал все хранившиеся в крепости богатства и драгоценности, после чего, как сообщает Ибн Арабшах, «организовал по-монгольски большой пир, на котором все падишахи и наместники исполняли обязанности слуг»³⁹¹. <...> Мусульмане подвергались мучениям и унижениям, их разграбили, казнили и пленили; их соборные мечети, медресе и дома были разрушены, сожжены и оставлены в руинах»³⁹².

Более того, Ибн Арабшах подмечает интересную деталь: в ходе беседы Тимура и алимов один из исламских богословов шепнул другому, что Тимур – шиит, поэтому на поставленный вопрос он требует однозначного ответа в пользу Али. И действительно, позднее эти слова подтвердил и сам государь, публично признавший Али истинным халифом, а Муавийю – узурпатором³⁹³.

На первый взгляд, упомянутые Ибн Арабшахом факты совершенно выбиваются из обстоятельств правления Тимура, по утверждению придворных историков, боровшегося с «дурными сектами»³⁹⁴. Так, Шараф ад-дин Йазди и Фасих Хавафи в своих хрониках фиксируют ряд целенаправленных действий Тимура по борьбе с шиитским меньшинством, одним из которых стал поход повелителя в 1392 г. в Мазендеран и победа над мятежными прикаспийскими саййидами. В упомянутой кампании также

³⁸⁹ Муавийа ибн Абу Суфьян – первый омейядский халиф (661–680 гг.), враждовавший с Али.

³⁹⁰ Йазид ибн Муавийа – второй омейядский халиф (680–683 гг.), политический соперник младшего сына Али и внука Пророка Хусейна, почитаемого шиитами в качестве имама.

³⁹¹ Tamerlane or Timur the Great Amir. P.128.

³⁹² Ibid. P. 129.

³⁹³ Ibid. P. 129, 130.

³⁹⁴ Зафар-наме. С. 154.

принял участие и Саййид Барака, который, по всей видимости, был одним из шерифов Мекки. Он привел на поклон к Тимуру саййида Гийас ад-дина ибн Камал ад-дина, сына мятежного государя Сари³⁹⁵. В этой связи ряд исследователей справедливо полагает, что Саййид Барака мог быть намеренно отправлен в Восточный Иран ко двору Тимура с целью искоренить шиитские отклонения от суннитской картины веры. При этом в *Зафар-наме* подчеркивается исключительно уважительное отношение Тимура к мятежникам-саййидам, которым был дан шанс отказаться от «основ дурной секты». Главного зачинщика Камал ад-дина Тимур также пощадил, сослав его в Хорезм³⁹⁶. Наряду с выступлениями прикаспийских саййидов, периодические мятежи случались и в Сабзеваре – столице сарбедаров, которые после смерти правителя Наджм ад-дина Али Муайада все чаще восставали, хотя при нем относительно мирно сосуществовали с центральной властью³⁹⁷.

Возвращаясь к вопросу о религиозных предпочтениях государя, следует отметить, что благосклонность Тимура по отношению к Алидам также подмечалась Ибн Халдуном³⁹⁸. В контексте заявленной им симпатии завоевателя к фигуре Али первостепенную значимость представляют причины столь ревностного почитания этого праведного халифа и имама. Исследование источников позволяет выдвинуть гипотезу о том, что они были связаны как с личными убеждениями, так и с политическими расчетами Тамерлана.

Прежде всего, сосредоточим основное внимание на прагматических интересах правителя, для понимания которых целесообразно обратиться к вопросу о его легитимности. Так, длительное время веским аргументом в пользу справедливости заявленных прав этого эмира на престол служило

³⁹⁵ Сари – город на севере Ирана, ныне административный центр остана Мазендеран; *Зафар-наме*. С. 154–155.

³⁹⁶ Там же. С. 155–156.

³⁹⁷ Фасихов свод. С. 104–105.

³⁹⁸ Moin A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. P. 51.

родство с Чингисидами, так как его жена была дочерью потомка Чагатая. Отсюда и произошло одно из наиболее часто встречающихся прозваний Тимура – зять, или *гуркан*. Это позволяло Тамерлану вести политику, представляя интересы правящей династии, при этом восприниматься окружающими в качестве ее полноправного члена. Взаимодействие повелителя с видными мистиками и улама эпохи также позволяло закрепить его претензии на престол с точки зрения исламской легитимности³⁹⁹.

Вместе с тем в историографии Ирана утвердилось мнение о том, что амбиции Тимура простирались далеко за пределы Мавераннахра и Хорасана, и это неизбежно реактуализировало вопрос о правомерности его притязаний на верховенство в новоприсоединенных землях – Ираке Персидском⁴⁰⁰, Ираке Арабском и Малой Азии⁴⁰¹. Проблему удалось решить путем выстраивания новой концепции преемственности власти, которую одинаково приняли бы как шииты, признававшие Али в качестве первого имама и «друга Аллаха»⁴⁰², так и сунниты, у которых почитание зятя Пророка уживалось с приверженностью положениям одной из религиозно-правовых школ. Более того, с позиции исламского мистицизма Али считался первым вали в исламе, к которому возводились все суфийские цепи преемственности (*силсила*), а также сахиб-кираном своего времени.

Принимая в расчет сообщение Ибн Арабшаха, предположим, что Тимур в действительности мог испытывать искреннее уважение к Али как к

³⁹⁹ Этот вывод подтверждает и дальнейшая история Ирана. «Главной темой религиозных споров раннего периода Сефевидов – писал об этом британский историк Джон Купер, – был не только шиизм и его структура, но и суфизм, который стал предпочитать название *'ирфан* (гнозис). Она была избавлена от своей воинственности и экстремизма, чтобы стать интеллектуализированной и полностью включенной в шиитскую теологию, которая впоследствии приобрела гораздо более интериоризированную форму. Суфизм в Персии стал жертвой как *'ирфана*, так и Сефевидов, но в конечном итоге победителем стал шиизм в том новом спекулятивном направлении, в котором развивался *'ирфан*. Антифилософски настроенные улемы существовали всегда, но, по крайней мере, место философии в религиозных науках было обеспечено на следующие четыре столетия». – Cooper J. Some Observations on the Religious Intellectual Milieu of Safawid Iran // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 158. См. также: Gaudefroy-Demombines, M. Muslim Institutions. Transl. from the French. London: George Allen & Unwin, LTD, 1968. P. 206–207.

⁴⁰⁰ Ирак Персидский (*Ирак-и Аджем*), – историко-культурный регион, включающий в себя территории центрального и западного Ирана с крупнейшими городскими центрами в Исфахане и Хамадане.

⁴⁰¹ Вышеперечисленные территории были присоединены к владениям Тимура в период с 1380-х гг. по 1402 г., когда была завоевана Малая Азия.

⁴⁰² Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 205.

значимой религиозной фигуре. Этот мусульманский деятель, воспринимавшийся в иранском обществе как герой (*пахлаван*) и «воин ислама», служил для Тимура примером настоящего лидерства. В пользу аргумента о личных симпатиях свидетельствует наличие символических параллелей между некоторыми аспектами биографии халифа и Железного Хромца: подобно тому как Али был зятем Мухаммада, Тимур также являлся зятем (гуркан) рода Чингисидов. Представляется, что Тимуру могло льстить и то, что он был удостоен чести именоваться «властелином эпохи» точно так же, как и его кумир.

Оформление культа личности Тимура получило продолжение уже в эпоху Шахруха и Улугбека (1409–1449 гг.); именно к этому периоду относится самое главное письменное подтверждение взаимосвязи великого эмира и Али ибн Аби Талиба – надпись на арабском языке, высеченная на могиле «властелина эпохи» в мавзолее Гур-Эмир и датируемая 1425 г. Ее содержание охватывает генеалогию Тамерлана вплоть до Бузанджира – общего предка рода Тимура и Чингисидов, что в очередной раз было призвано обосновать его права на ханский престол.

Наибольший интерес представляет легенда, приведенная в продолжении надписи⁴⁰³. Согласно ее содержанию, вышеупомянутый Бузанджир был зачат от света, который явился к его матери Аланкуве в облики «совершенного человека» и представился никем иным, как одним из сыновей праведного халифа и зятя Пророка Али ибн Аби Талиба.

Итак, эпитафия, причудливым образом совместившая исламские элементы и традиционные для правителей-кочевников Центральной Азии сказания о родословных, фактически напрямую заявляет о происхождении Тимура от самого Али. Невозможно игнорировать и то, что текст написан на арабском языке, а также содержит множественные ссылки на Коран. Это позволяет предположить, что его создателями и одновременно основной

⁴⁰³ Moin A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. P. 52.

аудиторией были представители ученого сословия, получившие образование в области исламских религиозных наук. Связь Тимура, скромно именовавшего себя эмиром и «зятем», с двумя наиболее авторитетными фигурами кочевой тюрко-монгольской и оседлой исламской культур составила мощный посыл тимуридской пропаганды XV в.⁴⁰⁴ В завершение стоит отметить, что почитание Али как покровителя династии станет главным мотивом правления позднетимуридского султана Хусейна Байкары (1469–1506 гг.), которому, согласно легенде, в видении было указано место захоронения четвертого халифа – именно там впоследствии был основан город Мазар-и Шариф (перс. «благородная/священная гробница»), ныне располагающийся в северном Афганистане⁴⁰⁵.

Подводя итоги отмеченному выше, подчеркнем, что современные исследователи рассматривают владычество Тимура как типичный пример харизматического лидерства, базировавшегося на особых личностных качествах государя, его военном гении вкупе с необычайной новизной его решений и деяний⁴⁰⁶. Анализ его политической и военной стратегии свидетельствует о том, что его действия и решения часто диктовались долгосрочными целями, направленными на укрепление и расширение персоналистской власти. Его прагматический подход проявлялся в отношении к завоеванным народам, в удержании которых он зачастую прибегал к силовым методам подавления, но также умело руководствовался идеями духовно-политической интеграции новых территорий в созданное им государство. На этом пути Тимур, как практичный политик, стремился учесть опыт предыдущих монгольских держав и сделать все, чтобы обезопасить себя и преемников от распада империи.

Очевиден тот факт, что Тимур был полноправным правителем с точки зрения традиционной монгольской легитимности. Особенность, выделившая

⁴⁰⁴ Moin A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. P. 50–52.

⁴⁰⁵ Ibid. P. 53.

⁴⁰⁶ Подробнее см.: Moin, A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam; Subtelny M. E. Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran.

его среди прочих чагатайских эмиров и давшая ему полномочия главенствовать над ними, сводится к понятию *кут* – «небесной харизме», которой наделялись шаманы, великие ханы, старейшины и успешные воины, коим он и являлся. За счет кута государь должен был обеспечить процветание возглавляемого им общества. Конкретными проявлениями «небесной харизмы» были удачные военные кампании, сопровождавшиеся захватом большого количества дани, а также укрепление политического престижа государства и стабильная социально-экономическая ситуация⁴⁰⁷. И хотя подавляющее большинство представителей тюрко-монгольских семейств Ирана и Мавераннахра пополнили ряды мусульман практически столетие назад, в их представлениях продолжали бытовать подобные идеи о природе власти.

Таким образом, Тимур задействовал все возможные способы, дабы сохранить и упрочить единоличную власть на территориях бывших улусов Хулагу и Чагатая. Его военный талант, генеалогическая связь с Чингисханом (которая, однако, вызывает вопросы в современной историографии) и одновременно с этим показная скромность в отношении титулатуры – все эти факторы были призваны выделить его кандидатуру из числа прочих эмиров. Упрочение единоличной власти обеспечивалось за счет возрожденной Тимуром монгольской политики устрашения и показательной жестокости, цель которой – убедить местные элиты в правомерности его притязаний на верховное правление⁴⁰⁸.

С другой стороны, анализ источникового материала убедительно подтверждает тот факт, что исламская составляющая властных претензий была не менее значима для этого государя. Проводивший немалую часть времени в походах Тимур видел необходимость заручиться поддержкой неформальных институтов саморегуляции общества, которые окончательно

⁴⁰⁷ Тукашева Н. М. Харизма (кут) правителя – основа социальной гармонии в тюркском обществе средневековья. С. 266–270.

⁴⁰⁸ Hodgson M.G.S. The Venture of Islam. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1974. P. 430–433.

оформились к XIV в. Такой силой оказались организации исламского мистицизма, возглавляемые шейхами, которые имели колоссальное влияние как на оседлое население захваченных земель, так и на кочевых жителей Мавераннахра и земель к востоку от него. Тимур всячески выказывал свое почтение авторитетнейшим аулия эпохи и практически не был замешан в крупных инцидентах с последними. Таким образом, сближение с духовными лидерами и попытка их интеграции в государственную систему стали магистральными направлениями его религиозной политики.

Вместе с тем представляется, что Тимуром двигало нечто большее, чем стандартное для того периода формальное получение основы легитимности (бараки) из рук наставников в обмен на поддержку общин, строительство новых мавзолеев в обмен на щедрые пожертвования в их пользу. Анализ текстов позволяет предположить, что самого правителя отличала настойчивая преданность исламскому вероучению, которое, вероятно, соответствовало его внутренним представлениям о справедливости и собственном предназначении. Более того, Тимура влекла составляющая ислама, которая роднила его с шаманизмом, а именно, возможность коммуникации со сферой сверхъестественного, в чем преуспели ходжи и ишаны. Так, постепенно складывается образ государя как воплощение «мурида на троне», покорно внимавшего проявлению божественной воли через своих наставников.

В связи с этим также нельзя не отметить постепенный отход средневековых историографов от отождествления знаменитого завоевателя с адептом суфизма и все более явное наделение Тимура чертами совершенного человека, ниспосланного на землю Всевышним с определенной миссией и способного самостоятельно без посредников в лице аулия взаимодействовать с областью сакрального. В этом контексте Ибн Арабшах приводит слова Тамерлана о его бабушке, обладавшей даром предвидения и предсказавшей то, что однажды некто из ее потомков станет человеком

великой судьбы и властелином своего времени⁴⁰⁹. Итак, со страниц хроник и биографий правитель предстает сахиб-кираном, обладателем божественного благословения на глобальном уровне. В этом ключе дружба Тимура и Сайида Бараки, который, согласно *Зафар-наме*, представлял мекканских шерифов, может трактоваться как подтверждение элитами мусульманского мира его лидерства и высших духовных сил.

Все вышеперечисленное также подкреплялось концепцией духовного родства Тимуридов с Али, которая активно культивировалась при жизни государя и окончательно проявилась в общественной жизни при Шахрухе и Улугбеке. Связь с фигурой халифа и первого имама также предоставляла Тимуру уникальную возможность расположить к себе шиитов, которые хотя и были в меньшинстве, все же достаточно часто заявляли о себе в рассматриваемую эпоху.

Очевидно, что притязания Тимура на валайат главным образом критиковались авторами более поздних агиографических источников. Метафоры, использованные в этих текстах, выражали несогласие целых суфийских групп (в частности, братств кубравийа и ни‘маталлахийа) с внутренней политикой правителя, в том числе, религиозной. Впоследствии это выльется в антитимуридские движения мессианского типа, с которыми предстоит столкнуться Шахруху ибн Тимуру.

§ 2. Исламские институты Ирана и Мавераннахра в правление Шахруха ибн Тимура (1409–1447 гг.)

Хрупкость государства, созданного Тимуром, проявилась после смерти знаменитого завоевателя в 1405 г. Тогда же его сын и преемник Шахрух был вынужден одновременно решать сразу несколько задач для поддержания военно-административного единства: бороться с мятежами тимуридских князей, а также сдерживать угрозу, исходившую от конфедераций

⁴⁰⁹ Tamerlane or Timur the Great Amir. P. 24.

кочевников Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу у западных границ. Неудивительно, что при таких обстоятельствах значительная часть его правления прошла в военных походах: так, за 42 года у власти около 13,5 лет он провел вне Герата, объявленного новой столицей Тимуридского государства⁴¹⁰.

Перемены в политической жизни региона напрямую отражались на умонастроениях населения подвластных территорий, важнейшим аспектом жизни которых выступала мусульманская религия. И хотя большинство жителей Восточного Ирана и Мавераннахра считали себя последователями основных суннитских мазхабов, это не противоречило их ревностному почитанию зятя и сподвижника Пророка Али, что свидетельствует о преобладавшем в духовной жизни местных обществ религиозном синкретизме. Вышеперечисленное вкупе со всеобщей приверженностью идеям мистицизма явило миру уникальный религиозный ландшафт, который в эпоху политической нестабильности и потрясений стал благоприятной почвой для зарождения различных движений социально-религиозного протеста. Их резкий всплеск в современной историографии принято связывать с реакцией жителей подвластных территорий на тимуридские усобицы и неизбежно сопутствовавшую подобным обстоятельствам социальную несправедливость⁴¹¹. В условиях тюрко-монгольского правления единичные выступления, в зависимости от степени их организационной сложности и состояния центрального государственного аппарата, также могли трансформироваться в движения политической оппозиции, что произошло с сарбедами в XIV в.

Владычество Шахруха ознаменовалось значительными общественными потрясениями, включая активизацию хуруфитов⁴¹² в Хорасане, новый бунт сарбедаров в 1405 г., восстановление саййидского государства в Мазендеране

⁴¹⁰ *Melville Ch.* The Itineraries of Shāhrukh b. Timur (1405-47) // *Turko-Mongol Rulers, Cities and City Life*. Leiden, 2013. P. 307.

⁴¹¹ *Manz B.* Power, Politics and Religion in Timurid Iran. P. 242–244.

⁴¹² Хуруфийа (от араб. *хуруф* – «буквы») – община последователей саййида Фазлаллаха Наими Астрабади (ум. 1394), учение которого являлось синтезом шиизма и исламского мистицизма.

годом позже, а также выступления сторонников шейха Нурбахша в Бадахшане и Хутталане и восстание крайних шиитов в Хузестане⁴¹³ под предводительством Мушаша в 40-х годах XV в.⁴¹⁴ Все эти движения имели ярко выраженную религиозную окраску и стали серьезным испытанием для государственного аппарата. Несомненно, они оказали влияние на политику Шахруха в отношении ислама и исламских институтов, которая находится в фокусе нашего исследования.

Деятельность этого правителя в вопросах веры неразрывно связана с именем Джалал ад-дина Гайини (ум. 1434/1435), о чем, в частности, свидетельствовал Асил ад-дин Ва'из в своем путеводителе по святым местам Герата *Максад ал-икбал*. Будучи видным алимом, Гайини был назначен Шахрухом на должность *мухтасиба*. В его обязанности входил надзор за соблюдением предписаний шариата и порядком коммерческих сделок на базаре⁴¹⁵. Усилиями Джалал ад-дина было построено медресе Джалалийя, где он преподавал основы мусульманского права и сунны при местном *дар ал-хадис*⁴¹⁶.

Кроме того, эта личность запомнилась современникам и своей прозелитической деятельностью. Одной из наиболее известных страниц его биографии стало противостояние с так называемыми *бадмазхабан*⁴¹⁷. Судя по терминологии, применяемой источниками, этот термин применялся в качестве эквивалента слова «неверные» (*кафирун*). По крайней мере, об этом свидетельствует обширная миссионерская деятельность среди народов, населявших Кипчакскую степь и прилегающие к «Большому Ирану» территории Индии. Данные о проповеди религии Пророка в этих землях в шахрухскую эпоху можно почерпнуть из трудов Бузджани и Хондемира, в

⁴¹³ Хузестан – историко-географическая область в юго-западном Иране.

⁴¹⁴ Мушаша («блистательный») – прозвание вождя восстания сайида Мухаммада.

⁴¹⁵ Максад ал-икбал. С. 82.

⁴¹⁶ *Дар ал-хадис* (араб. *дар* «место; обитель; дом» и *хадис*) – «место, где изучают хадисы», специализированная школа-медресе; Максад ал-икбал. С. 83.

⁴¹⁷ Бадмазхабан образовано из двух слов: перс. *бад* («плохой») и араб. *мазхаб*, у которого несколько значений: в широком смысле мазхаб может пониматься как вероучение, религия, в более узком – религиозно-правовая школа в исламе.

которых упоминается просвещение «огнепоклонников и язычников»⁴¹⁸. К бадмазхабан также причислялись и все те, кого сунниты считали вероотступниками (например, шииты).

Начинания Джалал ад-дина всячески поддерживались тимуридским государством. Они были частью претворявшейся Шахрухом в жизнь политики религиозного консервативного «обновленческого возрождения» (*таджид*), которая, в свою очередь, имела своей целью ликвидацию политической угрозы со стороны шиитских движений. Эту же цель преследовало активное сближение правителя с представителями официального суннитского богословия, оплотом которых был город Герат – старейший иранский центр исламского права, учености и благочестия, упоминавшийся в источниках XV в. не иначе как «купол ислама» (*куббат ал-ислам*). Во многом именно благодаря своей славе цитадели «ортодоксального»⁴¹⁹ ислама, в 1409 г. Герат стал новой столицей государства Тимуридов, потеснив Самарканд.

Одной из первых целей прозелитической кампании Шахруха стал населенный исмаилитами-низаритами⁴²⁰ Хорасанский Кухистан. В 1415/1416 гг. в этой гористой местности была организована миссия под руководством Джалал ад-дина Гайини, на плечи которого правитель возложил «возрождение шариата»⁴²¹.

Несколько позже тимуридские власти активизировали борьбу против хуруфитов, с которыми у них наблюдалась давняя вражда. Еще в правление сына Тимура Миран-шаха (ум. 1408) был казнен один из виднейших хуруфитских шейхов Фазлаллах Наими Астрабади, за что его последователи прозвали государя *Маран-шах* («правитель змей») и объявили Даджаллем –

⁴¹⁸ Раузат ал-рийахин. С. 110, 111; *Habib al-siyar*. P. 156.

⁴¹⁹ Применение термина «ортодоксальный» весьма условно, так как в исламе нет догматики в традиционном христианском смысле.

⁴²⁰ Исмаилиты-низариты – ответвление в рамках шиизма, представители которого признают в качестве имама старшего сына фатимидского халифа Абу Мансура Низара (ум. 1095).

⁴²¹ *Максад ал-икбал*. С. 83.

лжемессией⁴²². К началу XV в. противостояние вновь интенсифицировалось. Рубежным событием стало покушение хуруфитов на жизнь Шахруха в 1427 г. Властитель подвергся нападению у гератской соборной мечети. В то время, как он покидал ее после коллективной молитвы, на него набросился один из последователей Фазлаллаха Наими по имени Ахмад Лур⁴²³. Хотя убийце удалось ударить правителя кинжалом, рана оказалась несерьезной. Сам же Ахмад оказался изрублен на месте приближенными Шахруха. Покушение потрясло столицу, и начался активный поиск сообщников Ахмада Лура. Согласно хронике Исфизари, многих последователей Астрабади и сообщников Ахмада Лура, тайно подготовивших преступление, умертвили и сожгли⁴²⁴.

Репрессии также коснулись суфийских элит. Так, в пособничестве хуруфитам был обвинен знаменитый в столичных религиозных кругах шейх саййид Касим Тебризи (ум. 1434)⁴²⁵, известный как Касим ал-Анвар («рассеивающий свет»)⁴²⁶. Судя по всему, прямых доказательств его участия в заговоре не обнаружилось. По крайней мере, обвинения против него выдвинуты не были, и власти ограничились лишь выдворением мистика из города. Хондемир и вовсе уверяет, что инициатива по изгнанию саййида из столицы исходила от наместника Герата Мирзы Байсунгура (1397–1433) и была связана с его личной неприязнью. На страницах *Хабиб ас-сийар* уточняется, что в свое время шейх отказался от официальной встречи с тимуридским семейством, за что и попал в немилость⁴²⁷. Сам Тебризи оставил следующее двустиишие, описывающее его отъезд:

О Касим, будь краток, встань и отправляйся в путь.

⁴²² Раузат ал-джинан. Т.1. С 478–479.

⁴²³ *Хакан* (тюрк. «верховный повелитель», «хан») – правитель (термин, применявшийся в придворных хрониках по отношению к Шахруху). *Habib al-siyar*. P. 144; Раузат ал-джаннат. С. 95.

⁴²⁴ Раузат ал-джаннат. С. 96.

⁴²⁵ Саййид Касим Тебризи, как указывает нисба, происходил из Азербайджана. В молодости он обучался у потомка шейха Сафи ад-дина Ардебилы и числился в кругу последователей Шаха Ниматаллаха Вали. Кашифи и вовсе повествует о встрече Баха' ад-дина Накшбанда и Касима ал-Анвар, утверждая, что последний следовал пути ходжаган) – Нафахат ал-унс. С. 370; Рашахат. Т.1. С. 417–420.

⁴²⁶ Раузат ал-джаннат. С. 96.

⁴²⁷ *Habib al-siyar*. P. 155.

Брось сахар⁴²⁸ попугаю, а мертвечину пред стервятниками⁴²⁹.

В то же время некоторые факты из биографии Касим ал-Анвара могут свидетельствовать в пользу его связи с хуруфитами. В хронике Хондемира обнаруживается упоминание о том, что Ахмад Лур время от времени общался с Касимом Тебризи, что, вероятно, свидетельствует о посещениях ими маджлисов шейха⁴³⁰. Тем не менее в работе Исфизари эта информация никак не подтверждается⁴³¹.

Обращает на себя внимание дистанцирование шейха Тебризи от строгого следования суннизму. Так, в *Нафахат ал-унс* подчеркивается, что его последователи зачастую «позволяли себе вольное отношение к предписаниям шариата и сунны»⁴³². Многие взгляды шейха активно критиковались более консервативными современниками⁴³³, при этом он пользовался признанием среди мистиков, ученых и представителей гератской знати. Это подтверждает и тот факт, что, согласно общепринятой суфийской концепции об иерархии духовной власти, место одного из ближайших заместителей верховного святого (*кутба*) единодушно было отведено этому поэту⁴³⁴.

Также из труда Даулат-шаха Самарканди следует, что в рамках борьбы с шиитскими движениями Шахрух продолжал начатое еще его отцом противостояние с Шахом Ни‘маталлахом Вали, учителем Касима ал-Анвара⁴³⁵. Любопытной деталью его труда является предание об искушении

⁴²⁸ Судя по всему, тут игра слов: сахар и благодарность в персидском совпадают по написанию, однако имеют разные огласовки. В слове сахар (*шакар*) после харфов «шин» и «каф» ставятся две огласовки-«фатхи», в слове благодарность (*шокр*) – после буквы «шин» стоит «замма», после «кафа» же – «сокун».

⁴²⁹ Раузат ал-джаннат. С. 96.

⁴³⁰ Nabib al-siyar. P. 145.

⁴³¹ Раузат ал-джаннат. С. 96.

⁴³² Нафахат ал-унс. С. 370–371.

⁴³³ Тауфик К. И., Сагадеев А. В. Таухид // Ислам. Энциклопедический словарь. М. 1991. С. 232.

⁴³⁴ Paul J. The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat. P. 74.

⁴³⁵ На страницах трудов исследователей братства ни‘маталлахия, созданных уже в новейшее время, сообщается, что встретил шейха неласково отнюдь не Шахрух, а Тимур, находившийся в городе Кеш. С другой стороны, известно, что сразу после конфликта с Тимуром наставник направился в Герат, где уже предстал перед Шахрухом. Допускаем и то, что версия, изложенная Даулат-шахом, является отголоском описанного в житийных источниках происшествия с Тимуром. Подробнее см.: Нур Ни‘маталлахи, Реза. Ганджина-йи падишахи йа шах-и Махан [Царская сокровищница, или Шах Махана]. Тегеран: Чапхане-йи Мехр-и Иран, 1335 (1956).

шейха правителем. По его словам, мистик часто принимал пожертвования от населения, в том числе пищу. Однажды Шахрух публично усомнился в ее дозволенности (*халал*)⁴³⁶, на что шейх ответил ему следующим бейтом:

Если весь мир перемолот в фарш,

Как может божий человек есть что-то иное, кроме дозволенного?⁴³⁷

Не удовлетворившись этим ответом, Шахрух решил повторно испытать шейха и доказать, что он не сможет отличить халал от недозволенного. Спустя несколько дней он велел своим слугам отправиться к разводившей скот пожилой женщине и силой отнять у нее овцу, чтобы впоследствии приготовить из нее блюдо для святого. Увидев, что Шах Ни‘маталлах Вали принял его угощение, падишах описал способ, которым была получена баранина. В подтверждение своих слов он привел на встречу потерпевшую. Однако ее рассказ пролил свет на новые детали произошедшего: выяснилось, что однажды она дала обет – если ее странствующий сын возвратится домой целым и невредимым, то одну овцу из своего стада она специально заготовит для Шаха Ни‘маталлаха Вали, прибывшего в Герат из Кермана (и поскольку сын к тому времени благополучно вернулся к матери, обет необходимо было выполнить – *Л. В.*). После этого автор источника заключает, что данный случай послужил уроком для Шахруха, который «понял, что Господь оберегает своих друзей (*аулия* – *Л. В.*) от недозволенного и подозрительного», и впредь более не «испытывал» шейха⁴³⁸.

Хотя данная история несет в себе явные черты, присущие иранской житийной литературе, а при внимательном прочтении и вовсе обнаруживается ее сходство с сюжетами из более ранних источников, она в

⁴³⁶ Самарканди использует термин *лугмаха-и шубха-амиз*, что можно интерпретировать как пищу, которая с точки зрения происхождения или способа изготовления считается в исламе сомнительной.

⁴³⁷ В первой строчке стихотворения постулируется единое начало во всех материальных объектах этого мира, выражаясь языком Руми:

В этом поиске мудрость и безумие – одно и то же.

На пути любви друг и незнакомец – одно и то же.

Когда ты хлебнешь вина единения, какая у тебя будет вера?

Ты скажешь каждому: «Кааба и храм язычников – одно и то же». – подроб. см. *Руми Балхи Джалал ад-дин. Газалият-и Шамс-и Тебризи*. Тегеран: Адине сабз, 1392.

⁴³⁸ Tazkirat al-shuara. P. 18–19.

целом служит наглядным отражением интенсификации борьбы с прошиитскими течениями в социально-политической жизни Тимуридского государства в эпоху Шахруха.

Крупнейшим конфликтом Тимуридов и шиитов-имамитов (двунадесятников) в этот период стало общественное возмущение, а затем и вооруженное восстание под знаменами нового шиитского (или квазишиитского) движения, основанного учениками шейхов Амира Али Хамадани и Ходжи Исхака Хутталани. Его историю следует отсчитывать от раскола в рядах кубравийи, инспирированного в 20-х годах XV в. шейхом Мухаммадом Нурбахшем. Обращает на себя внимание любопытный факт, что он происходил из Гайина, как и знаменитый алим эпохи Шахруха Джалал ад-дин Гайини, известный своей борьбой с бадмазхабан.

Отправной точкой в событиях, связанных с восстанием кубравийских шейхов, стало объявление Нурбахша лидером этой тарики его муршидом Исхаком Хутталани. Этот шейх вручил своему муриду суфийское рубище (*хирку*) покойного Амира Али Хамадани и прозвание, которое с персидского переводится как «дарующий свет». Однако спустя некоторое время Нурбахш объявил себя воплощением Али ибн Абу Талиба⁴³⁹, имамом, мессией (*махди*), претендуя на звание сахиб-кирана и падишаха эпохи. Не вошедшие в новое течение кубравийцы во главе с другим учеником Хутталани саййидом 'Абдаллахом Барзишабади образовали отдельное ответвление братства, члены которого придерживались старых порядков.

Вскоре вокруг фигуры Нурбахша кристаллизовалась крупная община адептов, организовавших в 1423 г. возмущения в Хутталане, Бадахшане и соседних землях⁴⁴⁰. Опасавшийся роста масштабов мятежа Шахрух

⁴³⁹ Он утверждал, что является законным имамом (то есть лидером мусульманской общины), при этом выступая против доктрины шиитов-двунадесятников, согласно которой имамат был ограничен первыми двенадцатью обладателями этой должности. Согласно идеям Нурбахша, Али был единственным среди шиитских имамов, обладавшим царской властью. Исходя из этого, право зваться истинным султаном имеют лишь его реинкарнации, «аватары», к коим Нурбахш себя и причислял. – Moin A. A. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. P. 61.

⁴⁴⁰ De Weese D. The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia. P.59.

немедленно выслал войска, успешно усмирившие восстание. Главному зачинщику правитель сохранил жизнь при условии, что тот публично отречется от собственных притязаний на статус мессии, а также прекратит свою проповедническую деятельность и снимет черную чалму. Однако по непонятной причине Шахрух приказал казнить Ходжу Исхака (того самого «монголишку», который, оказавшись перед Тимуром, заявил, что снимет черную чалму только вместе с головой). Можно предположить, что истинным вдохновителем восстания был именно он.

Выступление Нурбахша наиболее четко выявило две ведущие тенденции этого периода. С одной стороны, раскол в рядах кубравийи выявил чаяния наиболее приверженной традиционным представлениям значительной части народа относительно истинной власти. Оно же стало подтверждением ранее высказанного в данной диссертации тезиса об условности демаркации между суфизмом и шиизмом в случае восточно-иранского мистицизма, а также о присутствии в среде отдельных братств криптошииитских идей и воззрений. С другой стороны, это выступление стало пиком борьбы с бадмазхабан, реализуемой Шахрухом и нацеленной на то, чтобы в очередной раз закрепить за преемниками Тимура право зваться истинно исламскими государями. Заметим, что в дальнейшем правитель продолжит питать недоверие к курбравийской тарике, причем даже к тем ее ответвлениям, которые не участвовали в антигосударственной деятельности. Показательна в этом смысле судьба шейха Камал ад-дина Хусейна Хорезми (ум. 1430/31). Согласно *Хабиб ас-сийар*, несколько «подлых ханафитских правоведов» обнаружили в строках газели Хорезми не соответствовавшие исламским нормам идеи. Этот конфликт достиг государственного уровня, и Камал ад-дина доставили из Хорезма в Герат для дальнейших разбирательств. Так или иначе, недоброжелатели доказать вину шейха не смогли, и впоследствии он вернулся домой⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Habib al-siyar. P. 155.

Необходимо отметить, что анализ конфликтных ситуаций с участием бадмазхабан в эпоху правления Шахруха выявляет довольно щадящие меры наказаний для смутьянов. Выбор таких мер, вероятно, был обусловлен стремлением Шахруха обезопасить династию от еще более сильных общественных возмущений. Казнь Нурбахша могла бы привести к сплочению мусульман вокруг шейха-мученика и восстаниям против падишаха-«безбожника». С позиции Шахруха, который старался дистанцироваться от всего неисламского (монгольского) и соответствовать имиджу правителя, верного религии Пророка, такой шаг мог бы оказаться самоубийственным для его политической карьеры.

Одной из составляющих образа благочестивого мусульманского государя, поддержание которого было важным аспектом внутренней политики падишаха наряду с борьбой против бадмазхабан, также были его частые паломничества к святыням ислама (один из отличительных признаков «кочующего двора»⁴⁴²). Стоит отметить, что зийарат являлся распространённой практикой в рассматриваемую эпоху и, согласно Абу Ханифе (ум. 767), основателю одной из ведущих религиозно-правовых школ в исламе, считался дозволенным (*джаиз*) для мусульманина действием⁴⁴³. Паломничество теснейшим образом связано и с культом святых в исламе, при котором тот или иной суфийский подвижник на основе общественного консенсуса признается связанным с божественным волеизъявлением.

Что касается наиболее часто посещаемых хаканом (то есть Шахрухом) точек маршрута, то все они располагались в Хорасане друг за другом на пути в западные земли Ирана и находились в трех городах: Джаме, Мешхеде и Мейхене.

⁴⁴² Как уже было отмечено ранее, Шахрух немалую часть своего правления проводил вне столицы. С этой позиции период его правления принято рассматривать как яркий пример полюдья – явления, при котором государь и его двор значительную часть времени проводили, объезжая подвластные территории. У полюдья могли быть самые разные мотивы – от экономических (сбор дани) и политических (борьба с мятежами, сохранение существующих границ) до религиозных (паломничество) – *Кобищанов Ю.М.* Полюдье: явление отечественной и всемирной истории цивилизаций. М.: РОССПЭН, 1995. С. 236.

⁴⁴³ Максад ал-икбал. С.5.

Самой удаленной от столицы местностью была Мейхена. В *Матла ас-садаин* упоминаются частые визиты Шахруха к местной святыне – мавзолею шейха Абу Са'ида Абу-л-Хайра – в 1405 г. (в разгар борьбы за власть)⁴⁴⁴, в 1415 г.⁴⁴⁵, 1423 г.⁴⁴⁶ и 1426 г. Последние он совмещал с поездками на охоту в Серахс⁴⁴⁷ и на летнее стойбище в Бадгис⁴⁴⁸.

Абу Са'ид Абу-л-Хайр, как следует из обзора его деятельности в Главе I настоящей работы, являлся чрезвычайно значимой фигурой для иранского суфизма. Этот шейх известен как выдающийся практик исламского мистицизма, основавший собственную общину суфиев – прообраз более поздних турук. С его именем связан один из первых регистрируемых в источниках случаев контактов между восточноиранскими мистиками и политическими деятелями (в лице Сельджукидов). Именно эти случаи позволяют нам утверждать о складывании в эту эпоху особого кодекса поведения для тех, кто претендовал на статус султана этих краев. Сам Шахрух, конечно, стремился соблюдать эти определенные веками нормы исламского благочестия.

Согласно тимуридским хроникам, не менее шести раз за свою жизнь правитель исправно посещал и другую известную локацию в Хорасане – могилу почитаемого шиитами-имамитами восьмого имама Али ибн Мусы ар-Ризы (ум. 818) в Мешхеде⁴⁴⁹. Ибн Баттута, заставший комплекс в XIV в., описывал его как архитектурный ансамбль из трех отдельно стоявших зданий – самого мавзолея, медресе и мечети. Все сооружения были богато украшены дорогими коврами и с изыском отделаны благородными металлами. Сообщает путешественник и о традициях, бытовавших среди пилигримов. Так, напротив основной гробницы находилась могила повелителя

⁴⁴⁴ Матла ас-садаин. С. 86.

⁴⁴⁵ Матла ас-садаин. С. 284.

⁴⁴⁶ Там же. С. 455.

⁴⁴⁷ Серахский оазис ныне расположен на границе Ирана и Туркменистана.

⁴⁴⁸ Матла ас-садаин. С. 476; Бадгис – провинция на северо-западе Афганистана.

⁴⁴⁹ Стоит оговориться, что некоторые поездки Шахруха, в особенности, к близлежащим паломническим центрам, могли оставаться за пределами фокуса тимуридских хронистов.

правоверных Харуна ар-Рашида⁴⁵⁰, над которым находился помост с подсвечниками. По мнению Ибн Баттуты, воспроизводившему народное поверье, заходившие поклониться имаму рафидиты⁴⁵¹ ударяли ногой по могиле Харуна ар-Рашида, после чего уже приветствовали имама Ризу⁴⁵².

В Тимуридскую эпоху насельникам этого комплекса постоянно оказывались милость и покровительство, а также щедрая поддержка за счет средств из казны. Так, в 1412 г. Шахрух посетил эту святыню в честь праздника *ид ал-адха*⁴⁵³ и раздал многочисленные подношения его служителям, а в 1418 г. сделал ценный подарок в виде золотой лампы весом в три тысячи мискалей⁴⁵⁴. Фасих Хавафи добавляет, что жена государя Гаухаршад (ум. 1457) также внесла большой вклад в развитие религиозной инфраструктуры Мешхеда, спонсировав возведение соборной мечети⁴⁵⁵. Не любивший останавливаться в городских дворцах и особняках Шахрух приказал возвести собственную резиденцию в пригороде, что также свидетельствует о регулярном характере его визитов⁴⁵⁶.

Наконец, самой ближней к столице локацией для совершения зийарата оставался Джам, находившийся менее чем в 200 км от Герата. Удачное расположение, которое отчасти обеспечило этому сообществу устойчивость на протяжении длительного исторического периода, стимулировало Шахруха все чаще посещать суфийский центр. Визиты хакана совпадали со значимыми политическими событиями его правления, как то: выступление против конфедерации туркоманских племен Кара-Коюнлу в 1420 и 1229 гг., а

⁴⁵⁰ Харун ар-Рашид (Абу Джафар Харун ибн Мухаммад) – аббасидский халиф (786–809), чье имя связывают с золотым веком ислама. Он известен как инициатор гонений на шиитов. Само его небезупречное в плане легитимности наследование власти также стало причиной мощного шиитского восстания в Мекке в 786–787 гг. Описанный у Ибн Баттуты акт выражает политический раскол между шиитами и сторонниками халифата, так как шииты не признают никакую иную власть, кроме власти потомков Пророка.

⁴⁵¹ Рафидит (араб. «отвергающий», «оставляющий») – одно из распространенных прозваний шиитов, данное им суннитами.

⁴⁵² Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. С. 103.

⁴⁵³ *Ид ал-адха*⁴⁵³ (араб. «праздник жертвоприношения») – священный праздник мусульман, который знаменует окончание хаджа.

⁴⁵⁴ Мискаль – мера веса на Ближнем Востоке и в Северной Африке; вес одного мискаля колеблется в пределах от 3 до 5 г.

⁴⁵⁵ Зубдат. С. 693.

⁴⁵⁶ Фасихов свод. С. 181–182; Зубдат. С. 692.

также подавление мятежа в Исфахане в 1415 г.⁴⁵⁷ Самарканди добавляет, что в ходе одного из паломничеств к могиле Ахмад-и Джама был схвачен шпион Кара Йусуфа (ум. 1420)⁴⁵⁸.

Отдельно следует упомянуть посещение Шахрухом Бахрабада⁴⁵⁹, которое произошло дважды – в 1420 и 1429 гг. в ходе первой и второй кампании в Азербайджан. В этом городе, расположившемся к северо-западу от Себзеvara и Нишапура, находится усыпальница основателя хорасанской общины кубравийа Саад ад-дина Хаммави (ум. 1252). В свое время его сын Садр ад-дин стал ключевой фигурой, повлиявшей на решение монгольского хана Газана принять ислам⁴⁶⁰. Посещение могилы этого мистика стало существенным этапом на пути становления морально-политического облика государя, который представал перед мусульманским сообществом продолжателем дела Газан-хана.

Не обошел вниманием Шахрух и памятники иранского суфизма, лежавшие за пределами Хорасана. Вследствие удаленности от столицы правитель посещал их гораздо реже трех упомянутых выше комплексов. К тому же они не являлись конечными целями его маршрутов, что тем не менее не умаляет их значимости. Следующей точкой после Джама и Мешхеда на пути Шахруха к западным и южным провинциям стали Бистам⁴⁶¹ – место рождения, жизни и смерти знаменитого аскета и мистика Абу Йазида Бистами (ум. 874) – а также близлежащее селение Харакан, где в 1034 г. упокоился важнейший иранский теоретик исламского мистицизма шейх Абу-л-Хасан Харакани, к которому, по преданию, приезжал на поклонение Махмуд Газневи (ум. 1030)⁴⁶².

⁴⁵⁷ Фасихов свод. С. 168–169.

⁴⁵⁸ Правитель Кара-Коюнлу; Матла ас-садин. С. 296.

⁴⁵⁹ Современный остан Хорасан-Резави.

⁴⁶⁰ Сборник летописей. Том III. С. 164–165.

⁴⁶¹ Ныне располагается в остане Симнан.

⁴⁶² Нур ал-улум // *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1965. С. 274

В ходе похода в Фарс в 1415 г. Шахрух навестил Казирун⁴⁶³, где похоронен знаменитый суфий Абу Исхак Казируни (ум. 1035). В Азербайджане Шахрух почтил память шейха Сафи ад-дина Ардабили, основателя одноименной тарики. Сам Сафи ад-дин (ум. 1334) – выдающаяся личность эпохи монгольских султанов Газана (1295–1304 гг.) и Абу Са‘ида (1316–1335 гг.), активный и предприимчивый шейх. Он знаменит тем, что состоял в переписке со знаменитым вазиром Рашид ад-дином⁴⁶⁴, получал для своей общины средства из государственной казны и делал все возможное на пути упрочения основ собственной тарики⁴⁶⁵. Посещение мазара шейха Ардабили можно рассматривать в контексте стремлений Шахруха заручиться благосклонностью местного населения, укрепив собственный авторитет как мусульманского государя и единоличного правителя на территориях, завоеванных его отцом.

Зачастую внимание исследователей исламской истории Ирана и Мавераннахра приковано лишь к тем святыням, которые государь не обошел вниманием. Однако представляется, что отсутствие сведений в источниках о мазарах, со временем ставших новыми точками притяжения адептов исламского мистицизма, не менее красноречиво и информативно. В первую очередь, речь идет о памятниках шейхам ходжаган-накшбандийи в соседнем с Хорасаном Мавераннахре. В частности, в рассматриваемых хрониках не упоминается посещение Шахрухом святынь накшбандийской общины – главным образом захоронений Баха‘ ад-дина Накшбанда в селении Каср-и Арифан и шейха Амира Кулала (ум. 1370) в Сухари⁴⁶⁶.

Шахрух, конечно, не мог обойти вниманием этот регион, тем более, что ему на короткое время удалось стать правителем Самарканда после победы над Халил-султаном (1405–1409 гг.), его племянником и политическим

⁴⁶³ Город в провинции Фарс, центр шахрестана Казирун, Иран.

⁴⁶⁴ Рашид ад-дин Хамадани (1247–1318) – историк, врач и государственный деятель, служивший вазиром при хулагуидских ильханах; *Рашид ад-дин*. Переписка. С. 303.

⁴⁶⁵ Фасихов свод. С. 187–188.

⁴⁶⁶ Ныне пригороды Бухары, Узбекистан.

соперником. Впоследствии, когда он стал единоличным падишахом государства Тимуридов, в Мавераннахре властвовал его сын Улугбек. В 1427 г. после поражения Улугбека от войск узбеков Шахрух выступил из Герата в Самарканд с целью выговора сыну. В ходе своего визита он посетил мавзолей Кусамы ибн ал-Аббаса, мазар факиха Абу Мансура Матуриди (ум. 944), а также погребальный комплекс исламского ученого и хадисоведа имама ал-Бухари (ум. 870). Самарканди сообщает, что Шахрух «молился об их душах и раздавал подарки и милостыню беднякам и нуждающимся»⁴⁶⁷. Однако о посещении ханаки бухарского шейха Баха' ад-дина Накшбанд и его последователей этот хронист умалчивает, что объясняется локальностью, «камерностью» это братства в начале XV в. Накшбандийа этого периода не шла в сравнение с центрами в Джаме и прочими упомянутыми в данной работе турук, авторитет и мощь которых накапливались веками – в попытках выжить в условиях постоянной смены власти благодаря связям с правителями. Согласно данным агиографических источников, сам Баха' ад-дин Накшбанд в контакт с государями не вступал. Единственный из шейхов ходжаган, кто к началу эпохи Шахруха имел доступ к тимуридскому двору – духовный наставник Тимура Амир Кулал, упоминавшийся ранее в данной главе в контексте возможного конфликта государя и Ни'маталлаха Вали Кермани. Однако, по всей видимости, Шахрух не посещал его могилу в Сухари, что, как мы полагаем, может объясняться как его нежеланием ассоциироваться с «фаворитами» своего отца, так и личными предпочтениями следовать более «классическим» маршрутам зийарата.

Немалое число суфийских мазаров, которые посещались Шахрухом, находилось в пределах самой столицы и ее пригородов. Каждую неделю Шахрух ходил в «малое» паломничество, и хотя строго заданного маршрута перемещения он не имел, представляется возможным, основываясь на информации из *Максад ал-икбал*, частично воссоздать отдельные

⁴⁶⁷ Матла ас-садаин. С. 493.

географические модели, которым он следовал при совершении зийарата⁴⁶⁸. Так, источник свидетельствует о том, что как минимум раз в год правитель посещал могилу Ходжи Катиба, активного проповедника мусульманской религии среди живших в Герате зороастрийцев; Асил ад-дин Ва'из пишет, что она находилась на том месте, где ранее стоял зороастрийский храм (*атешкаде*)⁴⁶⁹. Представляется, что для Шахруха эта фигура стала одновременно символом борьбы с неверными (*бадмазхабан*) и триумфа ислама в Хорасане. Дважды в год он посещал и мазар Ходжи Маджд ад-дина Талиба, в круг общения которого входил правовед и знаток калама Фахр ад-дин Рази (ум. 1210); столько же раз падишах бывал в месте погребения Джалал ад-дина Мургаби (ум. 1376/77), который стал знаменитым благодаря множеству совершенных чудес⁴⁷⁰. Каждую среду Шахруха можно было встретить у могилы шейха Абу Валида, над могилой которого в эпоху Картов был возведен мавзоль с куполом⁴⁷¹. Наконец, важнейшими точками его маршрута стали мазар шейха ал-ислама Абу Исмаила 'Абдаллаха Ансари (ум. 1089) и его учителя Ходжи Абу 'Абдаллаха Таги (ум. 1025). Возведение обоих мавзолеев приписывалось самому властителю⁴⁷².

Монументальное строительство сооружений над мазарами, учебных заведений ислама и суфийских обителей стало другим важнейшим направлением внутренней политики Шахруха. Так как подобные акты благотворительности считались богоугодным делом, информация о них непременно фиксировалась в придворных хрониках. Источники эпохи сообщают о завершении в 1425 г. инициированного им сооружения погребального комплекса в пригороде Герата. Он принадлежал вышеупомянутому мистику и поэту Ансари, считавшемуся покровителем тимуридской столицы⁴⁷³. Этот значимый для ислама комплекс относится к

⁴⁶⁸ См. Приложение 1 настоящей работы.

⁴⁶⁹ Максад. С.55.

⁴⁷⁰ Там же. С. 37, 46.

⁴⁷¹ Там же. С. 15–16.

⁴⁷² Там же. С. 27.

⁴⁷³ Там же. С. 30

архитектурному типу *хазира*⁴⁷⁴. Такое место, как правило, было хорошо приспособлено под нужды паломников и имело отдельные зоны для чтения определенного регламентом набора сур и аятов. Мавзолей Ансари представляет собой четырехайванный⁴⁷⁵ комплекс с внутренним двором, в который можно войти через входной купольный портал (*дарваза-хана*)⁴⁷⁶. На территории находятся комнатки для чтения Корана, мечеть, библиотека, кладбище, где захоронены многие другие гератские мистики⁴⁷⁷.

Постройка гробницы и соборной мечети в Газургахе имело важное значение для государства и стало символом возрождения Герата, в свое время пострадавшего от монгольского завоевания. Немаловажным представляется и то, что сам ‘Абдаллах Ансари был ярким ревнителем сунны и принадлежал к ханбалитскому мазхабу. С этой точки зрения создание культа этого святого на государственном уровне также можно рассматривать в ключе религиозной политики эпохи Шахруха, базировавшейся на идее следования традициям времен Пророка ислама и борьбой с *бида*’, под которыми понимались противоречивые и необоснованные нововведения в культово-догматической сфере⁴⁷⁸. С подачи Шахруха могила этого наставника стала новым центром сосредоточения мистической жизни, что привело к постепенному дистанцированию тимуридских правителей от суфиев Джама. И хотя Шахрух продолжил поддерживать эту общину, издав *вакфийю* 1426 г. о пожертвовании общине потомков Ахмад-и Джама сельскохозяйственных угодий⁴⁷⁹, хакана, вероятно, тяготила излишняя, по его мнению, независимость и самодостаточность ее лидеров. Наконец, для падишаха, консервативного в своих религиозных убеждениях, усиление

⁴⁷⁴ *Хазира* – один из видов погребального комплекса, который представляет собой ограждённый участок территории, где располагаются могилы (зачастую одного клана). Над самими могилами нет купольного здания, свойственного прочим завиям.

⁴⁷⁵ Айван – это характерный элемент исламской архитектуры, сводчатое помещение, открытое с одной стороны. Айванами украшались дворцы, мечети и медресе Ирана.

⁴⁷⁶ Некрасова Е.Г., Бабаджанов Б.М. *Хазира* // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 94.

⁴⁷⁷ Максад. С. 20, 24, 34, 60.

⁴⁷⁸ Manz B. Power, Politics and Religion in Timurid Iran. P. 219.

⁴⁷⁹ Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi‘i Iran. P. 16.

Джама, веками выступавшего местом взаимодействия мистиков самых разнообразных толков и учений (в том числе и маргинальных), было неприемлемым. Таким образом, искусственное формирование культа Ансари на базе Тимуридского государства и как следствие, недопущение избыточного усиления шейхов Джама также может пониматься в качестве одной из «профилактических» мер по борьбе с бадмазхабан.

Анализ нарративных фарсиязычных источников Тимуридской эпохи показывает, что ислам, шариат и иранская культура заняли приоритетное направление в политике Шахруха. Современники писали об этом правителе как об «архитекторе дворца ислама» и даже отождествляли государя с волшебной птицей *хума*, символом счастья, которая «охраняет яйцо – шариат»⁴⁸⁰. Даже такое действие, как зийарат, которое в своей сущности является личным и глубоко персональным актом, в случае с правителем было регламентировано определенным кругом мест и персоналий. Большинство из них являлись неоспоримыми авторитетами в области исламского мистицизма, которые при жизни также обладали опытом общения с военно-политическими лидерами мусульман (к ним относятся Ахмад-и Джам, Абу Са'ид Абу-л-Хайр и Са'ад ад-дин Хаммави). Представляется, что Шахрух интуитивно (либо с подсказкой опытных политиков в своем окружении) имел четкое представление о том, посещение каких гробниц сообразно с намеченным им имиджем истинно верующего, праведного и богобоязненного государя. Посещение региональных святынь на территориях, где ранее наблюдалось ослабление центральной власти, также являлось актом политической коммуникации, направленной на укрепление доверия к правящей династии со стороны местных элит и сообществ. Само паломничество, несомненно, было важно для Шахруха с точки зрения признания и поддержания статуса мусульманского правителя, что требовало

⁴⁸⁰ В персидском языке *хумаюн*, таким образом, может переводиться как «счастливый», «благословенный». Но у него есть и второе значение – «августейший», «шахский», то есть относящийся к монаршей персоне. – *Subtelny E. M. The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh // Journal of the American Oriental Society*, 1995. Vol. 115 (2). P. 212.

постоянного взаимодействия с носителями бараки. Таким образом, пример Шахруха доказывает, что совершение зийарата являлось не столько возможностью, сколько подразумеваемой обязанностью. Однако, когда в антиправительственную деятельность оказались вовлечены аулийа, – некоторые прямо (Мухаммад Нурбахш), а другие косвенно (Касим ал-Анвар), – властителю пришлось пойти на непопулярные меры, дабы сохранить собственную власть. При этом, обладая столь широкой полнотой полномочий, он старался избегать кровавых репрессий в отношении неугодных аулийа, ограничиваясь главным образом их высылкой из столицы. Для истинного исламского государя (каковым он себя и позиционировал) было невозможно приговорить к смертной казни саййида или вали – в противном случае, это было чревато одномоментной потерей власти и даже собственной жизни.

В ходе зийарата тимуридский государь щедро одаривал общины шейхов, взамен получая от них благословление на правление. Расположение суфийских подвижников по отношению к Шахруху в свою очередь передавалось на подвластное население, которое должно было видеть в нем прежде всего не очередного монгольского хана, а легитимного исламского правителя, защитника мусульманского права и продолжателя дела Газан-хана.

Политика Шахруха зачастую рассматривается исследователями в контексте борьбы с чуждыми исламу монгольскими традициями. Однако на практике этот подход оказался реализован не в полной мере. Широкие гонения на тюрко-монгольскую знать неизбежно отразились бы на состоянии войска Шахруха, что в условиях нестабильной политической ситуации и постоянной угрозы мятежей и интервенций было труднореализуемо. И хотя львиная доля деятельности Шахруха была связана с исламом и шариатскими нормами, сам государь продолжал соблюдать типичный для тюрко-монгольского кочевника образ жизни, сопровождавшийся частыми походами

и сезонными перемещениями на зимние и летние пастбища в Серахсе и Бадгисе, где правитель и его войско восстанавливали силы после изнуряющих военных кампаний.

§ 3. Исламские институты Ирана и Мавераннахра в эпоху Улугбека

Политика Тимуридов по отношению к бадмазхабан претерпела изменения в период правления сына Шахруха Мирзы⁴⁸¹ Улугбека (ум. 1449), который до смерти отца в 1447 г. был наместником Мавераннахра. Улугбек вошел в историю как просветитель, способствовавший развитию наук, а также государь, совершивший значимый вклад в монументальное строительство новых исламских учреждений. Так, в 1417–1418 гг., будучи наместником, он основал два медресе – в Бухаре и в Самарканде. Хондемир сообщает, что эти заведения получали доход с сел, деревень и хозяйств, переданных государством в качестве вакуфного имущества⁴⁸². В эту эпоху также был достроен комплекс Гур-Эмир (место захоронения Тимура), переориентировано здание Шах-и Зинда⁴⁸³, а в Шахр-и Сабз по приказу государя соорудили мечеть и мавзолей для его потомков⁴⁸⁴.

Как уже было отмечено ранее, владычество Улугбека, в отличие от правления отца, в меньшей степени было направлено на искоренение враждебных престолу религиозных движений и авторитетов. Напротив, еще до своего восшествия на престол Улугбек оказывал покровительство суфийским поэтам, наиболее известным из которых был уже ранее упомянутый Касим ал-Анвар, покинувший Герат после покушения Ахмада Лура на падишаха. По сообщению Хондемира, мирза даже продел в свое ухо кольцо, что символизировало вступление на суфийский путь под

⁴⁸¹ Мирза (от перс. *эмир-заде* – «сын эмира») – титул князя в тимуридскую эпоху.

⁴⁸² Nabib al-siyar. P. 164.

⁴⁸³ Переориентация культовых сооружений требовалась, в частности, когда обнаруживалось, что здание мечети не соответствует религиозным требованиям ислама – а именно, михраб (ниша в стене, ориентирующая мусульман во время намаза) не указывает в сторону Мекки.

⁴⁸⁴ Шахр-и Сабз (ныне Шахрисябз) – город, откуда происходил Тимур. Manz, B. F. Ulugh Beg // Encyclopaedia of Islam. P. 813.

руководством ал-Анвар⁴⁸⁵. Сам шейх вернулся в Хорасан лишь под конец жизни и был похоронен в Джаме.

Одновременно с этим Улугбек как в период своего наместничества, так и во время правления уделял весьма немного внимания локальному паломничеству. Фасих Хавафи, который детально описывал каждое перемещение Шахруха, не упоминает о паломнических путешествиях его преемника вовсе. Это указывает на то, что для наследника Шахруха соответствие образу исламского государя и блюстителя шариата было менее значимым, чем для его отца. Еще одним косвенным свидетельством такого рода является нежелание Улугбека именоваться падишахом. Вместо этого он, подобно своему деду, предпочитал титул *гурган* – монг. «зять» (никто более из сыновей Шахруха не имел подобного прозвания). Более того, отдельные действия государя демонстрируют его тяготение скорее к монгольскому укладу власти, чем к мусульманскому, о чем свидетельствует, например, введение им особого налога⁴⁸⁶ для ремесленников и торговцев – *тамги*⁴⁸⁷.

В этой связи представляется необходимым рассмотреть причины возмущения религиозных кругов. Во-первых, тамга, механизм взимания которой базировался на тюрко-монгольской правовой традиции⁴⁸⁸, вне всякого сомнения, рассматривалась как противный шариату обычай. Во-вторых, введение налога на торговлю и ремесло воспринималось многими элитами в качестве попытки усилить централизованное управление и

⁴⁸⁵ Habib al-siyar. P. 156.

⁴⁸⁶ Впоследствии отмененный при султани Абу Са'иде (1451–1469 гг.) как «вред обычаев иноземцев» (*шарп-и русум-и биганиган*). Majmua-yi murasalat // Gross J.-A., Urunbaev A. The Letters of Khwaja Ubayd Allah Ahrar and his Associates. Leiden, 2002. P. 114.

⁴⁸⁷ Данная инициатива получила позитивные оценки в советской историографии, так как тамга способствовала снижению земельного налога с крестьян. Так, В. В. Бартольд в работе «Улугбек и его время» отмечает, что этот шаг вызвал недовольство в среде «реакционного духовенства», в угоду которому предыдущие правители воздерживались от введения такой пошлыны – Бартольд В. В. Улугбек и его время // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2, Ч. 2. С. 133.

⁴⁸⁸ Изначально тамгой считался родовой знак, который проставлялся на имуществе. Затем она трансформировалась в некоторое подобие государственного герба, который символизировал харизму монгольских ханов, то есть верховенство их власти. Когда товар поступал из различных земель в Монгольскую империю, на него проставлялась тамга – символ того, что монгольские чиновники проверили, оценили товар и взяли процент с его стоимости. Подробнее см.: Почекаев Р. Ю. От тамги к закяту. Торговые налоги в Средней Азии: между религией и правом (от державы Тимуридов до протекторатов Российской империи) // Народы и религии Евразии. 2015. № 8. С. 285.

контроль над экономическими ресурсами. Тамга собиралась государственными чиновниками, и доход от нее поступал непосредственно в казну государя, в то время, как предусмотренные шариатом налоги могли устанавливать только мусульманские духовные авторитеты, после чего доля денежных поступлений распределялась в пользу исламских религиозных институтов. Средства же, шедшие в казну напрямую, миновали вышеупомянутые инстанции и обеспечивали материальную независимость султанов от алимов, шейхов и имамов.

В то же время мы можем отметить, что полного разрыва внутренней политики Улугбека с начинаниями его отца не произошло. В частности, им был сохранен курс на формальную сакрализацию тирмуридской власти. Одной из вех на этом направлении стало начатое еще Шахрухом оформление культа личности Тимура как духовного преемника Али. Так, в 1425 г. на гробнице Гур-Эмир была установлена массивная нефритовая плита с высеченной на арабском языке эпитафией⁴⁸⁹. Однако сам гурган не стремился разделить статус сахиб-кирана со своим дедом. Некоторые авторы-современники эпохи (в частности, принадлежавшие к числу суфиев накшбандийи) писали о том, что Улугбек вел разгульный образ жизни, и отмечали упадок нравственности при его дворе.

Так, в *Хабиб ас-сийар* описан случай, произошедший с Саййидом Ашиком – праведником и аскетом, назначенным этим Тимуридом на пост мухтасиба Самарканда. Хондемир пишет, что однажды на одном из устроенных для самаркандской знати пиров, где гости веселились и распивали вино, Саййид Ашик обратился к Улугбеку со следующими словами: «Вы подрываете основы ислама и насаждаете языческие порядки!». И хотя Улугбека задело сказанное, он не стал наказывать мухтасиба⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ Moin A. A. Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran. P. 51.

⁴⁹⁰ Habib al-siyar. P. 167.

Спустя некоторое время в Самарканде был организован новый пир в честь завершения строительства бань, на этот раз шейхом ал-исламом Ходжой Исам ад-дином. Саййид Ашик, узнав о присутствии певиц на открытии, подверг его резкой критике, и назвал его «шейхом ал-исламом без ислама». Улугбек был разгневан, и вскоре он созвал совет алимов и факихов, чтобы санкционировать наказание саййида. Опальный праведник был уже почти осужден, когда внезапно перед Улугбеком возник один из его воинов. Преклонив колено, он призвал государя разрешить ему следовать традиции левирата⁴⁹¹ и взять в жены вдову своего брата, не спрашивая ее собственного мнения о будущем замужестве. Улугбек в присутствии крупнейших мусульманских богословов и правоведов Мавераннахра дал свое согласие, тем самым продемонстрировав свою тотальную некомпетентность в вопросах мусульманской религии. Позднее государь все же приказал отпустить Саййида Ашика⁴⁹².

Представленный выше эпизод назидательного характера ярко иллюстрирует духовно-политическую атмосферу в мавераннахрском обществе эпохи Улугбека. Автор данного отрывка, вводя казалось бы побочную сюжетную линию о стражнике, намеренно обличает Улугбека в оторванности от ислама и реалий жизни мусульманского населения и в приверженности монгольским традициям. Этот момент емко вобрал себя умонастроения большинства исламских деятелей того периода, для которых Улугбек был чуждым их культуре и вере. Интеграция этого сюжета также призвана показать превосходство мусульманской религии над монгольскими традициями, а также пропагандируется искренняя вовлеченность в ислам и преданность его ценностям. Примечательно и то, что в конфликт между правителем и Саййидом Ашиком оказался втянут шейх ал-ислам, на котором

⁴⁹¹ Левират – обычай, по которому вдова была обязана заключать вторичный брак только с родственниками умершего супруга. Левират считался нормой жизни среди монгольского общества.

⁴⁹² Habib al-siyar. P. 167–168.

с позиции общественности лежала бóльшая ответственность за разложение нравов, чем на правителе⁴⁹³.

Авторитет Улугбека был окончательно подорван событиями 1448 г., описанными Самарканди, а именно восстанием Йара Али, сына султана Кара-Коюнлу. Собрав сторонников, он пошел на Герат и осадил город, но жители сумели сдержать натиск до прибытия армии Улугбека. Когда угроза миновала, правитель наградил защитников города, однако, узнав, что население пригородов оказывало помощь Йару Али, разрешил своему войску грабить сельскую местность на протяжении трех дней. Солдаты Улугбека чинили произвол и насилие, не проявляя уважения даже к исламским святыням. Самарканди вполне определенно высказывается о произошедшем, приведя рассказ о том, как в один из праздничных дней, совпавших с расправой, перед конем Улугбека выскочил дервиш, чью одежду украли, и прокричал с горькой иронией: «О, справедливый государь, ты устроил дервишам хороший праздник, пусть же твоя жизнь и удача будут долгими!»⁴⁹⁴.

Таким образом, авторитет этого тимуридского правителя был несравнимо ниже, чем его предков. Это способствовало зарождению благодатной среды для дальнейшего укрепления политической значимости обладателей валайя, главным образом представленных шейхами набиравшего силу братства накшбандийя, особенно в эпоху лидерства шейха ‘Убайдаллаха Шаши (или Ходжи Ахрара).

Известно, что свои юные годы Ходжа Ахрар провел в Самарканде, обучаясь в медресе Улугбека. Он был очевидцем той эпохи и встретил некоторых из виднейших учителей суфизма, чья жизнь и деятельность совпали с правлением Шахруха и его преемника. В этот период будущий

⁴⁹³ Любопытно, что, если в западных областях мусульманского мира господствовала общественная модель, согласно которой алимы были строгими блюстителями шариата, а мусульманские мистики проявляли большую гибкость и склонность к компромиссам, то на его востоке наблюдалась противоположная ситуация – Roemer H. R. The Successors of Timur // The Cambridge History of Iran, Vol. VI. P. 110–111.

⁴⁹⁴ Матла ас-садаин. С. 957–959.

лидер накшбандийского братства делится воспоминаниями о дервишеской молодости в агиографическом труде Кашифи *Рашахат-и айн ал-хайат*. Из рассказа Ишана⁴⁹⁵ мы узнаем, что при дворе Улугбека публичными наказаниями занимался пожилой есаул⁴⁹⁶, который нередко избивал виновных палками. Однажды он отправил в Ташкент сообщение о том, что собирается посетить потомков шейхов (*шейх-заде*), которым было велено собраться в одном из мазаров. Ахрар отметил, что собралось 17 человек, включая его самого. Есаул придумал испытание, толкая всех молодых суфиев до тех пор, пока они не упадут на землю, и несмотря на свой юный возраст, ‘Убайдаллах Шаши оказался самым ловким из них⁴⁹⁷. Это воспоминание хорошо отражает целый спектр проблем, связанных с отношениями государства и дервишества при Улугбеке.

Схожие мотивы обнаруживаются при анализе агиографического источника *Рашахат*. Немало внимания на его страницах уделяется предвзятости самаркандских властей по отношению к суфийским наставникам (в частности, накшбандийцам). Многие сюжеты связаны с именами последователей Баха‘ ад-дина – мистиком и факихом Мухаммадом Парсой (перс. «набожный», «благочестивый»; ум. 1420) и шейхом Низам ад-дином Хамушем (перс. «молчаливый»; дата смерти неизвестна).

Так, согласно данному источнику, однажды шейх Парса был вызван из Бухары ко двору правителя, дабы подтвердить свою компетентность в области мусульманских религиозных дисциплин. В ходе проверки «комиссия», состоявшая из шейха ал-ислама Исам ад-дина и известного хадисоведа Шамс ад-дина Джазари, заподозрила его в недостоверности

⁴⁹⁵ Бытовавший в Центральной Азии титул *ишан* по отношению к наставникам исламского мистицизма в случае с накшбандийей XV в. является одним из прозваний шейха Ходжи Ахрара и пишется с заглавной буквы.

⁴⁹⁶ *Есаул* (тюрк. йасавул, от монгольского йаса – упорядочивать, приводить в порядок) – придворный чин в средневековых тюркских и монгольских ханствах. Первоначально это было должностное лицо, исполняющее указы правителя, основанные на предписаниях Ясы. Предположительно, там могли именовать и охранника хана, стражника (например, на придворных торжествах, аудиенциях и т. д.).

⁴⁹⁷ Рашахат. Т.2. С. 394.

*иснада*⁴⁹⁸ распространяемых им хадисов, что вылилось в длительное разбирательство. В ответ на обвинения бухарский шейх потребовал принести из библиотеки Исам ад-дина один из достоверных (по мнению Джазари) сборников хадисов, с точностью указав местонахождение книги и нужную страницу. Тем самым Мухаммад Парса не только подтвердил свой богословский статус, но одновременно с этим поразил присутствующих сверхъестественными способностями, так как сам никогда не был в библиотеке шейха ал-ислама⁴⁹⁹.

Сходная история присутствует в источниках и о мистике Низам ад-дине Хамуше. В *Рашахат* повествуется о том, что он подвергался преследованиям со стороны Улугбека и представителей официального богословия (якобы по причине проступка его сына, уличенного в любовных связях с женщинами гарема)⁵⁰⁰. Согласно источнику, он занимался чтением молитв-оберегов от джиннов, что, видимо, пользовалось популярностью среди гаремных жительниц. После того как слухи дошли до государя, обвиняемый в проступке бежал из города, а гнев Улугбека обрушился на его отца. Его публично унизили, посадив с обнаженной головой на круп лошади, доставив во дворец в таком виде. В процессе общения с наставником правитель позволял себе всяческие грубости и оскорбления, на что Низам ад-дин Хамуш неизменно отвечал: «Я мусульманин; если ты мне веришь – хорошо; если нет – то делай, что задумал». Улугбека тронули эти слова, после чего он приказал оставить в покое этого пира⁵⁰¹.

Приведенная выше группа примеров наглядно иллюстрирует представления членов сообщества накшбандийа об Улугбеке и периоде его правления. С их точки зрения он изображается как жестокий и бескомпромиссный государь, от произвола которого страдали одинаково как

⁴⁹⁸ *Иснад* – совокупность ссылок на рассказчиков в сборниках хадисов пророка Мухаммада.

⁴⁹⁹ Вышеизложенный эпизод можно отнести к сюжетам, демонстрирующим чудо всеведения (*'аллама*). Рашахат. Т.2. С. 106–108.

⁵⁰⁰ Чей именно гарем, автор *Рашахат* не уточняет. Возможно, самого Улугбека.

⁵⁰¹ Рашахат. Т.2. С. 195–196.

молодые суфии, так и умудренные опытом мистики. По убеждению накшбандийских авторов, Улугбек горько поплатился за несправедливости, причиненные суфийскому обществу, и был убит в результате заговора собственного сына ‘Абд ал-Латифа (1449–1450 гг.)⁵⁰². Это трагическое событие нашло отражение в *Хабиб ас-сийар*. Реакция Хондемира довольно сдержанная: он выражает почтение погибшему Тимуриду и приводит стихотворение, составленное неизвестным автором:

Улугбек – шах, столь же могущественный, как Джамшид,

Защитник религии Пророка –

Испил мед мученичества из рук ‘Аббаса, которого убили в тот же год⁵⁰³.

В то же время в произведении Кашифи выражен полностью противоположный взгляд братства накшбандийа, согласно которому подобный исход стал закономерным итогом действий Улугбека по отношению к Ходже Низам ад-дину⁵⁰⁴.

Аналогичного взгляда придерживается Самарканди, но по его версии, действительной причиной божьего гнева стал совсем другой проступок правителя. Автор уверяет, что в свое время он оказался причастен к разграблению каравана шейха Баха‘ ад-дина ‘Умара (ум. 1453/1454) еще в краткий период усобиц после смерти Шахруха⁵⁰⁵. Из летописи следует, что после этого в присутствии Мауланы Йусуфа Аттара (сына Хасана Аттара) и Мауланы Хасана ибн ‘Абд ал-Кадира Табиба Баха‘ ад-дин произнес следующую фразу: «Уже скоро мирза ‘Абд ал-Латиф убьет Улугбека в соответствии с решением мусульманского судьи (*кади*) и требованиями шариата», предсказав таким образом кончину гургана. В конце повествования Самарканди заключает: «Когда мысли святых людей меняются, государства падишахов переворачиваются вверх дном»⁵⁰⁶.

⁵⁰² За это ‘Абд ал-Латиф получил прозвание *падаркуш* – «убийца отца».

⁵⁰³ *Habib al-siyar*, P. 166.

⁵⁰⁴ Рашахат. Т.2. С. 196.

⁵⁰⁵ Матла ас-садаин. Т.4. С. 36.

⁵⁰⁶ Самарканди приводит цитату из *Маснави-и маанави* Джалал ад-дина Руми – Матла ас-садаин. Т.4. С. 39.

Перед подведением итогов религиозной политики в правление Улугбека следует сделать оговорку о вероятной тенденциозности в описаниях образа государя Мавераннахра авторами задействованных агиографических произведений. Вполне возможно, что обрисованная ими «избыточная» приверженность Улугбека монгольским традициям и образу жизни в действительности лишь выражает неприятие суфиями этой политической фигуры и некоторых итогов деятельности государя, таких как установление *тамги*.

Рассмотренные аспекты источниковой информации показывают, что, если Шахрух делал ставку на интеграцию (хотя бы внешнюю) в исламско-иранскую культуру и вполне преуспевал в этом деле, заслужив в глазах современников статус «тимуридского Газан-хана», то его сын отдалился от этого курса, дрейфуя в сторону монгольских традиций (при том, что в отличие от своего великого деда Улугбек не имел столь значительных военно-политических ресурсов и таланта полководца). Опыт этого тимуридского султана стал важным симптомом упадка политики легитимизации тимуридской власти в глазах мусульманского населения Ирана и Мавераннахра.

В заключение данной главы стоит обратить внимание на то, что религиозная политика ранних Тимуридов позволяет подтвердить выводы, сделанные нами в Главе 1. Так, правители, начиная еще с самого основателя династии, стремились всяческими способами закрепить собственный авторитет на территории Большого Ирана, где длительное время в сознании местных жителей доминировала идея сакральности власти. Их взаимодействие с религиозными лидерами в основном сводилось к двум магистральным направлениям: взаимодействие с суфиями и алимами и борьба с шиитами Ирана. Ввиду того что четкой демаркации между шиитами и приверженцами суфизма не существовало, мистики из суннитских братств

зачастую подвергались нападкам со стороны Тимуридского государства, заподозрившего их в тайном исповедании шиизма.

Важно отметить, что как суфии, так и шииты предлагали свою концепцию понимания власти, в которую чужие тюрко-монгольские правители не вписывались. Однако в отличие от суфийских святых, которые, ввиду своей дисперсности, а также способности идти на компромиссы не могли представлять столь сильную угрозу действующему правительству, шииты практически постоянно составляли оппозицию любой власти. Их доктрина, зиждившаяся на концепции имамата, согласно которой правом господства над обществом обладали лишь религиозные и политические преемники Пророка (имамы), полностью делегитимизирует любую иную власть над мусульманским обществом. Тимур как правитель-харизматик на протяжении своего владычества мог успешно справляться с волнениями в государстве, в том числе прибегая к военной силе (но не ограничиваясь ею), тогда как Шахрух, не обладая авторитетом и военным гением отца, вероятнее всего, понимал, что договориться с шиитами не представляется возможным. В результате это вылилось в политику целенаправленного противодействия бадмазхабан. Улугбек же, совершенно отдалившийся от вектора, намеченного Шахрухом, навлек на себя гнев суфийских общин Мавераннахра. И хотя в его время значительных шиитских выступлений не наблюдалось, заметим, что во многом ему удалось избежать подобного лишь благодаря последовательной борьбе его отца с квазишиитскими формированиями.

ГЛАВА III. ИСЛАМСКИЕ ИНСТИТУТЫ В ЭПОХУ ПОЗДНИХ ТИМУРИДОВ И РАННИХ ШЕЙБАНИДОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XV – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVI В.)

§ 1. Теоретическое обоснование вмешательства шейхов накшбандийи в политическую жизнь Ирана и Мавераннахра второй половины XV – начала XVI в.

В предыдущей главе мы подробно рассмотрели динамику развития исламских институтов в эпоху Шахруха и Улугбека. И хотя в их правление также случались эпизоды тимуридских междоусобиц и даже религиозных восстаний, в целом этот период в политической жизни государства можно охарактеризовать как стабильный. Однако уже после смерти Улугбека в 1449 г. обстановка резко усугубилась, что было следствием продолжавшегося распада гигантской империи Тимура и сопутствовавшего ему возрождения тюрко-монгольских представлений о легитимности власти, согласно которым все мужчины из правящего клана имели право претендовать на полную политическую свободу. Кроме того, большое распространение получила связанная с этим укладом практика ведения степных войн (*казылык*), в ходе которых потенциальные владыки подкрепляли свои притязания силой оружия. Постоянные распри поспособствовали наращиванию центробежных тенденций в государстве и в итоге привели к его разделению на несколько полунезависимых вотчин, каждая из которых стремилась к полной автономии.

Сложившиеся таким образом тимуридские политии оказались крайне уязвимы к атакам со стороны внешних сил, представленных главным образом протогосударственным образованием Кара-Коюнлу, раскинувшимся в западном Иране, а затем его преемником Ак-Коюнлу, правители которого стали главными противниками тимуридского султана Абу Са'ида. Еще одной

серьезной угрозой оказались кочевые племена узбеков⁵⁰⁷, возглавляемые Шейбани-ханом, который к концу XV в. начал активные вторжения в земли Тимуридов. Именно Шейбани-хану в начале XVI в. удалось захватить ряд ключевых территорий распадавшегося государства, включая Мавераннахр, и установить над ними единоличное правление.

Междоусобицы и ослабление центральной власти способствовали очередному всплеску популярности суфизма, в обращении к которому жители Хорасана и Мавераннахра искали утраченное благосостояние и чувство стабильности. Суфийские шейхи продолжали деятельность в качестве посредников между населением и султанами, о чем красноречиво свидетельствует следующая запись из *Матла ас-садаин*: «Когда мирза Султан Ибрагим (имеется в виду внук Шахруха и правитель Герата с 1457 по 1459 г. – Л. В.) утвердился на престоле, он посоветовался с эмирами и государственными деятелями. Они решили, что необходимо открыть путь к дружбе с мирзой султаном Абу Са‘идом и устранить все предпосылки для вражды. Вне всякого сомнения, столь деликатные вопросы нельзя доверить кому попало, и руководство ими требует особой ответственности»⁵⁰⁸. Самарканди пишет, что в Герат на встречу с Абу Са‘идом была отправлена делегация из «уважаемых людей», среди которых присутствовали и виднейшие религиозные деятели, в частности, «знаменитый шейх ал-ислам, гордость шейхов мира, шейх Нур ад-дин Мухаммад, сын шейха ал-ислама Баха‘ ад-дина ‘Умара (да будет благословенна его душа) и великий шейх ал-ислам из числа праведников Ходжа Шамс ад-дин Мухаммад ал-Кусуи (ум. 1458/9 – Л. В.) (да будет благословенна его душа). <...> Мирза султан Абу Са‘ид оказал им достойный прием и провел все церемонии приветствия и выражения почтения»⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ До начала XVI в. и экспансии в Мавераннахр узбеки преимущественно локализовывались на территориях к северу от вышеупомянутого региона. Их основной ареал проживания занимал степи между рекой Урал и Сырдарьей, а также Туркестан и Кипчакскую степь.

⁵⁰⁸ Матла ас-садаин. Т.4. С.134.

⁵⁰⁹ Там же.

При этом начиная с середины XV в., взаимодействие суфиев с политическими силами постепенно перестало ограничиваться лишь медиаторскими функциями. Ярким примером может послужить тарика Накшбандийа, беспрецедентно расширившая свое присутствие в общественной, политической, экономической и даже военной жизни регионов Хорасана и Мавераннахра в этот период.

Описание эволюции социально-политической идеологии этого братства следует предварить важным замечанием относительно одного из главных факторов его популярности. Речь идет о выработанной еще Баха' ад-дином Накшбандом религиозной концепции *халват дар анджуман*, или «уединение в толпе»⁵¹⁰. Под этим термином вероучитель понимал медитативное состояние, когда мистик «внешне находится с людьми, а внутренне – с Аллахом»⁵¹¹. Таким образом провозглашалась во многом новаторская идея «внутреннего отшельничества». Шейх уверял, что для достижения единения со Всевышним вовсе не обязательно находиться в физической изоляции⁵¹². Согласно его взгляду, на высших ступенях развития созерцательных практик, подвижник способен поддерживать концентрацию в достаточной мере для того, чтобы пребывать в связи с горним миром, находясь в обыденной жизни.

Несмотря на то, что путь *халват дар анджуман* требовал колоссальных духовных усилий и на практике был открыт лишь немногим избранным из числа машаих, формально он предоставлял практиковавшим его мусульманам гораздо больше свободы, не требуя длительного затворничества в пещере или келье. По этой причине концепция *халват дар анджуман* в несколько вульгаризированной форме стала крайне популярна среди «мирян», желавших приобщиться к мистическому пути, не жертвуя

⁵¹⁰ *Халва*, *халват* (араб.) – уединение, а также место проведения затворничества суфия. Таким образом, *халват дар анджуман* можно трактовать как особое состояние внутреннего уединения и сосредоточенности на Боге, в котором пребывает мистик, оставаясь действующим членом общества, продолжающим исполнять свои каждодневные обязанности; Концепцию «уединения в толпе» часто рассматривают в комплексе с другим принципом Накшбанды «сердце с Богом, руки в труде» (даст ба кар ва дил ба йар). Подробнее о концепции «сердце с Богом, руки в труде» см. *Paul J. Doctrine and Organization: The Khwajagan Naqshbandiya in the First Generation after Bahauddin*. P. 43–75.

⁵¹¹ Нафахат. С. 251.

⁵¹² Там же. С. 252.

при этом своим повседневным бытом. Сниженный духовно-психологический порог вхождения в братство таким образом привлек множество новых адептов.

Выделение накшбандий из общего русла течения ходжаган в полностью оформившееся самостоятельное движение также пришлось именно на XV в. На этом пути лидерами братства были предприняты два важнейших шага. Первым из них стала окончательная фиксация модификаций, внесенных Баха' ад-дином Накшбандом в религиозное учение Гидждувани. Вторым же, наиболее важным для настоящего исследования, оказалось выстраивание наследниками почившего шейха принципиально новой социально-политической доктрины, радикально отличавшейся от взглядов Накшбанда во многих аспектах. Ее становление можно разделить на несколько условных этапов.

Суть первого заключалась в общем пересмотре взглядов Баха' ад-дина на вопрос взаимодействия с государством. В Главе II мы вскользь упомянули о решительном отвержении вероучителем любых контактов с властью имущими, что подкрепляется отсутствием упоминаний об этом в большинстве его житий. Более того, сама идея о доминировании одного человека над другим казалась ему недостойной праведника. Так, Джами в *Нафахат* приводит емкий ответ Баха' ад-дина на вопрос о том, есть ли у него домашняя прислуга: «Господство (*ходжеги*) и прислужничество (*бандеги*) не могут сосуществовать»⁵¹³.

В связи с этим кажется интересным во многом невероятный рассказ о Баха' ад-дине, содержащийся в *Макамат-и Амир Кулал*⁵¹⁴. Автор уверяет, что Баха' ад-дин некоторое время служил палачом при дворе Казан-султана и ему пришлось участвовать в казни одного из муридов Амира Кулала. Однако по изволению Аллаха все попытки обезглавить его были безуспешны, так как

⁵¹³ Нафахат ал-унс. С. 251.

⁵¹⁴ Стоит оговориться, что, хотя источник напрямую не утверждает тождественность упоминаемой персоны с самим Накшбандом, это представляется наиболее вероятным.

неведомая сила будто отводила меч Баха' ад-дина от праведника. В конце концов он узнал о том, что этот мурид находился под покровительством могущественного вали, после чего Накшбанд отказался от службы при дворе и посвятил себя поискам высшей истины под наставничеством Кулала⁵¹⁵. И хотя факт ученичества действительно подтверждается другими источниками эпохи, история о служении в качестве палача при не существовавшем в действительности Казан-султана, представляющем собой собирательный образ чагатайского государя, скорее всего является художественным вымыслом. Вероятно, автор таким образом хотел продемонстрировать бескомпромиссность Баха' ад-дина относительно сотрудничества со светской властью, символически обозначив этот разрыв в виде вышеописанной истории.

Тем не менее adeпты братства в своих теоретических построениях часто ссылались на примеры нескольких шейхов, сотрудничавших с тимуридскими государями. Одним из наиболее весомых прецедентов считался упомянутый нами в Главе II муршид Баха' ад-дина Амир Кулал, стяжавший славу доверенного лица тимуридского государя. В житии шейха описывается то, как поначалу Тимур искушал наставника и его сына, предлагая передать им во владения всю Бухарскую область⁵¹⁶. Однако в то же время Амир Кулал отметил тягу повелителя к суфизму и предоставил шейху Шамс ад-дину Кулалу (вероятно, своему родственнику) «разрешение (*иджазат*⁵¹⁷) и указание (*ишарат*)» направлять государя на путь истинный⁵¹⁸. Хотя сам Амир Кулал, по утверждению автора *Макамат*, стремился избегать общества власть имущих, его сын 'Умар (ум. 1406), исполнявший должность мухтасиба, напротив, утверждал, что политика (*сийасат*) – важная составляющая безопасности государства и благополучия уммы⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Житие Амира Кулала. С. 92.

⁵¹⁶ Там же. С. 86.

⁵¹⁷ *Иджаза* (*иджазат*) (араб. «разрешение» или «лицензия») – официальное разрешение или благословение, которое шейх дает ученику, подтверждая его готовность передавать суфийские знания и практики другим.

⁵¹⁸ Там же. С. 89.

⁵¹⁹ Тракта́т о назидании султанам. С. 379.

Не меньшим значением в этой связи обладала фигура бухарского шейха Мухаммада Парсы, сотрудничавшего с тимуридским государем Шахрухом⁵²⁰. Согласно преданию, в период разразившихся после смерти Тимура усобиц Парса состоял в активной переписке с Шахрухом, оспаривавшим право своего племянника Халил-султана на самаркандский престол. Более того, в *Рашахат* содержится история о том, как Мухаммад Парса с минбара соборной мечети Бухары зачитал грамоту от Шахруха к Халилю, в которой тот требовал назначить место предстоявшего сражения⁵²¹. И хотя достоверность данного рассказа вызывает сомнения, пример этого шейха должен был продемонстрировать потенциальному читателю агиографического произведения, что взаимодействие накшбандийи со сферой салтаната является неотъемлемой частью традиции тариката.

Нельзя не отметить, что столь скорому изменению курса способствовали и тесные связи молодого сообщества с более ранними суфийскими образованиями, в частности, Джемом. Так, некоторые последователи шейха ал-ислама Ахмада оказались в числе учеников гератского наставника Са‘д ад-дина Кашгари⁵²². Одним из них был Шамс ад-дин Кусуи, который считался преемником сразу нескольких традиций, параллельно обучаясь и у шейха ал-ислама Зайн ад-дина Хавафи (ум. 1435). И хотя в ритуальном отношении он все же остался приверженцем практик этого наставника (в частности, громкого зикра *джахри*), в вопросах теории он последовательно отстаивал позиции учения Ибн Араби о *вахдат ал-вуджуд*⁵²³, которое развивалось и распространялось шейхами

⁵²⁰ Тарих-и муллазаде. С. 30.

⁵²¹ Рашахат. С. 108–109. Конечно, мы ставим под сомнение достоверность произошедшего: в хрониках отсутствуют всякого рода подтверждения роли шейха Парсы в тимуридских усобицах, да и сам жанр агиографии не всегда тождествен исторической точности. Весьма сомнительно, что подобная ситуация могла произойти в действительности. Тем не менее установление дружеских взаимоотношений с местными наставниками могло быть выгодно Шахруху, и тогда эпизод с шейхами Бухары представляется как показательный пример успешной тимуридской дипломатии.

⁵²² Годы жизни наставника точно не установлены. Предположительно, умер в 1456.

⁵²³ Учение о единстве сущего, которое нередко отождествляется с экзистенциальным монизмом и возводится к ценностям ранних суфиев, или «людей отрешения [от мирского]» (*ахл аз-зухд*). Ранние суфии пришли к таким представлениям, понимая невозможность осознать без внутреннего противоречия постулат о единственности божественной сущности и феномен множественности зависимого от нее мира

накшдбандийи⁵²⁴. Среди учеников Са‘д ад-дина также числился Ахмад Бирджанди (ум. 1452/3), который хотя и не был потомком Ахмад-и Джама, все же вырос в семье, глубоко почитающей наследие этого подвижника – его родители нарекли его Ахмадом в честь знаменитого шейха ал-ислама.

Наконец, самым важным последователем шейха Кашгари, безусловно, был великий ‘Абд ар-Рахман Джами. Он пишет, что именно Са‘д ад-дин пробудил в нем, тогда еще молодом поэте, «устремленность к божественному»⁵²⁵. Таким образом, клан Джами пошел на сближение с более молодой харизматической группой шейхов ходжаган-накшбандийи, что вне всякого сомнения, внесло значительный вклад в успех деятельности этого сообщества в Хорасане. И хотя различия в ритуальной практике все же присутствовали (так, шейхи Джама в основном предпочитали громкий зикр в отличие от накшбандийцев, пропагандировавших *зикр-и хафи*⁵²⁶), их удалось преодолеть благодаря гибкости и адаптивности обеих сторон⁵²⁷. Успех гарантировало и то, что учение накшбандийи не отличалось радикальностью, а сами наставники всегда подчеркивали незыблемую приверженность мусульманскому закону.

Качественно новый этап в кристаллизации социально-политической доктрины накшбандии связан с именем знаменитого в позднем Средневековье шейха ‘Убайдаллаха Шаши, или Ходжи Ахрара (перс. «господин благородных [людей]»), на период лидерства которого пришелся пик могущества братства. Истоки доктрины, выработанной Ахраром, во

сотворенных вещей. – Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Серия «Философская мысль исламского мира. Исследования». Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 123–124.

⁵²⁴ Особую роль в популяризации идей Ибн Араби сыграл ранееупомянутый Мухаммад Парса – Paul J. Doctrine and Organization: The Khwajagan Naqshbandiya in the first generation after Bahauddin. P. 43.

⁵²⁵ Нафахат. С. 262.

⁵²⁶ Тихий зикр (хафи) произносится шепотом или про себя. Такая форма поминания Бога предоставляла городским жителям возможность лично предаваться суфийским практикам в любое время и находясь любом обществе, в то время, как громкий зикр был менее универсальной практикой и главным образом совершался в коллективе среди единомышленников, часто с повышением голоса и ритмичным повторением – Algar H. The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance // Studia Islamica. 1976. No. 44. Pp. 123-152. Неприятие в накшбандийской традиции громкого зикра обусловило прозвище послушников братства – «молчальники». – Идрис Шах. Суфизм. Пер. с англ. М.: Клышников, Комаров и К°, 1994. С. 325.

⁵²⁷ Paul J. Doctrine and Organization: The Khwajagan Naqshbandiya in the first generation after Bahauddin. P. 82.

многим обнаруживаются в его связях со старшим поколением мавераннахрских суфиев, живших в эпоху Шахруха и Улугбека. Среди наставников, у которых он обучался, были Зайн ад-дин Хавафи, Касим ал-Анвар, а также Абу Йазид Пурани (ум. 1456) и Баха' ад-дин 'Умар Джагараи. Однако центральное место в формировании общественно-политической стратегии будущего лидера накшбандийской общины заняли первые две фигуры, вклад которых требует более детального рассмотрения.

В своих воспоминаниях Ходжа Ахрар упоминает посещение маджлиса знаменитого шейха ал-ислама Зайн ад-дина Хавафи, прославившегося, подобно маулане Гайини, в качестве борца с бадмазхабан и вероотступниками (*мулхидами*)⁵²⁸. Этот ученый и суфий считал мистика эпохи Аббасидского халифата Шихаб ад-дина Сухраварди (ум. 1191) своим духовным учителем и по-видимому, был солидарен с его принципиальной позицией о необходимости участия суфиев в управлении государством. В этом отношении довольно показателен отрывок из *Муджмал-и Фасихи*, в котором описывается один из успешных эпизодов посредничества этого наставника между двором Шахруха и жителями одной из областей Хорасана⁵²⁹.

На страницах *Раишахат* Зайн ад-дину Хавафи противопоставляется одиозная для Тимуридов фигура Касим ал-Анвар, чья религиозная и общественная деятельность получила подробное рассмотрение в Главе II настоящей работы⁵³⁰. Ходжа Ахрар также добавляет, что шейх ал-ислам Хавафи, будучи ревностным суннитом, открыто осуждал воззрения и образ жизни Касима ал-Анвар, а также всячески стремился исключить этого поэта из общественной жизни Герата⁵³¹. Тем не менее ведущая роль в становлении

⁵²⁸ Максад ал-икбал. С. 80.

⁵²⁹ Фасихов свод. С. 145–146.

⁵³⁰ Касим ал-Анвар и Зайн ад-дин Хавафи посещали один и тот же суфийский круг в Тебризе, в который входил также их общий знакомый Пир Тадж Гиляни, поэтому мы можем с уверенностью судить об их личном знакомстве друг с другом – *Manz B. Power, Politics and Religion in Timurid Iran*. P. 230–231.

⁵³¹ Известен случай, когда другой суфий и проповедник, Дарвиш Ахмад Самарканди, будучи любимцем общества, потерял расположение своего учителя Зайн ад-дина Хавафи. Учитель отстранил его от

Ходжи ‘Убайдаллаха как суфийского лидера автором источника отводится именно Касиму Тебризи. В тексте *Рашахат* эта идея раскрывается посредством рассказа Ишана⁵³² о своем давнем сне, в котором ему предстали оба учителя. Так, Зайн ад-дин Хавафи, стоя на дороге, звал Ходжу Ахрара пойти вместе с ним в его деревню. Позднее ему явился Касим ал-Анвар, сидя верхом на белом коне. Он указал направление на город, заявив, что готов вести Ахрара по этому пути. В конечном итоге Ишан избрал этого суфийского поэта своим проводником и последовал за ним⁵³³. Выбор Ходжи ‘Убайдаллаха в пользу этого суфия можно объяснить тем, что невзирая на сомнительную в плане правоты репутацию Касима ал-Анвар, накшбандийцам импонировала широкая общественная деятельность этой персоны. Они высоко ценили его роль в распространении идей исламского мистицизма в ходе своих собраний и в текстах его стихотворений, будучи сами поборниками универсальности многих суфийских практик. Напротив, излишняя строгость Хавафи не позволяла добиться подобного эффекта⁵³⁴.

Несмотря на неприятие догматизма, свойственного этому шейху ал-исламу, Ходжа Ахрар полностью поддерживал позицию Зайн ад-дина Хавафи по ряду вопросов социально-политической роли тасаввуфа главным образом в сфере взаимодействия духовных лидеров с государями. Именно в период лидерства Ишана мы наблюдаем пик политической активности накшбандийа. В этой связи следует подробнее рассмотреть теоретический инструментарий, который обосновывал практику вмешательства шейхов этой общины в дела салтаната.

Так, необходимость воздействия мистиков на принятие политических решений постулируется в виде развернутого ответа, данного шейхом

проповеднической деятельности якобы из-за того, что Ахмад цитировал стихи скандального шейха Касима Тебризи – Рашахат. Т.1. С. 179–180.

⁵³² Здесь и далее по Главе под Ишаном подразумевается Ходжа Ахрар.

⁵³³ Там же. С. 425.

⁵³⁴ Стоит отметить, что данный сюжет можно рассматривать и в контексте споров о форме зикра. Ходжа Ахрар отказывается идти с Зайн ад-дином Хавафи, таким образом, отказываясь от громкого зикра, свойственного населению сельских местностей, в пользу более универсальных практик, приемлемых для горожан.

Ахраром тимуридскому правителю Абу-л-Касиму Бабур (ум. 1457). Данный диспут, обнаруживаемый на страницах *Раишахат*, стал возможен благодаря обиде вышеупомянутого государя в связи с его неудачной попыткой захвата Самарканда. По преданию, Бабур, став свидетелем пособничества шейха Ахрара правителю этого города, султану Абу Са'иду, с горькой иронией процитировал Ибн Араби: «Постигший истину не имеет помыслов»⁵³⁵. Представляется, что подобным образом Бабур хотел уличить шейха в несправедной для суфийского подвижника деятельности – поскольку этот наставник не избегает участия в мирских делах, значит «постигшим истину» (*ариф*) и «обладающим высокими помыслами» его назвать невозможно⁵³⁶. Ходжа Ахрар же, не согласившись с выдвинутыми против него обвинениями в лоялизме, представил развернутый ответ-объяснение о необходимости вмешательства шейхов в дела государства. Аппелируя к учению Ибн Араби, он подстраивает концепцию *вахдат ал-вуджуд* под нужды накшбандийского братства, таким образом формулируя четкое руководство для последующих лидеров тарикы.

Итак, согласно сказанному Ишаном, «постигшим истину» является мистик, достигший обители бытия, где от него «не остается ни имени, ни предметов»⁵³⁷. Суфий, вышедший за пределы собственного эго, сознает свою неполноценность по отношению к необходимо сущему (*ваджиб ал-вуджуд*)⁵³⁸. Из этого следует, что жизнь святого уже предрешена высшими силами, а любое действие является лишь отражением воли Всевышнего.

Также, по заявлению Ходжи Ахрара, Аллах наделил аулийа божественным вдохновением (*илхам*), чтобы эти праведники послужили «инструментом» в борьбе с врагами ислама, а также поддерживали

⁵³⁵ Раишахат. Т.2. С. 525.

⁵³⁶ Там же.

⁵³⁷ Речь о трансперсональном опыте, характеризующемся растворением человеческого эго (*нафс*) в Абсолюте и слияния с божественной сущностью.

⁵³⁸ Согласно концепции Ибн Араби, необходимосущим именуется то, что по самой своей природе не нуждается в чем-либо внешнем для своего существования. Таковым является Аллах, чье существование необходимо, который существует сам по себе, являясь источником всего сущего. – Корбен А. История исламской философии. С. 147–149.

справедливость и порядок в земном мире. Святые направляют всю мощь своих помыслов (*хатир*) против врагов религии, однако самостоятельно побороть зло они не в состоянии, поэтому суфийские подвижники вынуждены обращаться к падишахам в поисках содействия на пути защиты ислама. Как подытожил шейх ‘Убайдаллах Ахрар: «Нам было поручено охранять мусульман от притеснений, а для этого необходимо взаимодействовать с правителями и подчинять их души»⁵³⁹. Таким образом, если раньше считалось, что пребывание при дворе означало отказ от высшего предназначения ради мирских благ, то теперь участие в политике рассматривается как один из способов служения Аллаху.

На деле эта установка была реализована через практику духовного общения с учителем (араб. *сухба*)⁵⁴⁰, получившую при Ходже Ахраре широкое распространение в накшбандийском братстве (шейх уверял, что *сухба* является более эффективным методом постижения Истины, чем постоянное поминание Всевышнего)⁵⁴¹. В действительности мистическое общение такого рода стало обоснованием присутствия накшбандийских шейхов, таких как ‘Абд ар-Рахман Джамии или Алишир Наваи, при дворе тимуридских султанов в качестве советников.

Для полноты картины необходимо добавить, что окончательное оформление философии сближения суфиев с властями предрежащими произошло уже в первой половине XVI в. в трудах другого выдающегося члена этой тарики и ученика Ахрара – шейха Са‘ида Джамал ад-дина Ахмада Касани Дахбиди (ум. 1542), также известного как Махдум-и Азам («Величайший владыка»). Его деятельность пришлась на правление первых Шейбанидов и была неразрывно связана с этой династией. Стоит отметить, что хотя этот псевдоним был широко распространен и часто использовался

⁵³⁹ Gross J.-A. Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja Ubaydullah Ahrar // The Heritage of Sufism, V. II, The Legacy of Medieval Persian Sufism. P. 163.

⁵⁴⁰ Сухба – мистическая практика, предполагающая постоянное присутствие ученика в компании наставника, что помогает ему воспринять духовное состояние и мудрость руководителя.

⁵⁴¹ Paul J. Doctrine and Organization: The Khwajagan Naqshbandiya in the first generation after Bahauddin. P. 35.

для обозначения различных суфийских шейхов, в отношении данного наставника он приобрел особое значение. Главным образом, этому способствовало его основополагающая роль в качестве одного из «архитекторов» братства как политической структуры. Этого выдающегося муршида также почтительно называли «главой шестидесяти», так как он воспитал соответствующее число верных муридов, в числе которых были многие государственные деятели и вельможи⁵⁴².

Махдум-и Азам вторил словам Ходжи Ахрара о необходимости вмешательства суфиев в дела государства, так как «их благородная духовная связь (*нисбат-и шариф*) открывает путь милости Божией». В своих работах он неоднократно ссыался на опыт своего великого учителя, которому двадцать раз было ниспослано свыше внушение о необходимости содействия государям, так как последние не в состоянии справиться в одиночку без мудрых наставников⁵⁴³.

Помимо этого, Махдум-и Азам также признавал практическую необходимость в сближении с властями предержажими, так как их покровительство способствовало более эффективному продвижению шариата и суфийских идей в массы, которые, по мнению Дахбиди, с предубеждением относились к «этому высокому сообществу» (то есть мистикам), в частности, ко многим экстатическим практикам. Отныне, когда идеи суфизма проникли во дворы султанов, «остальные ничего вредного не могли сделать»⁵⁴⁴. Стоит оговориться, что изложенное Махдум-и Азамом входит в противоречие с действительностью, так как на деле рядовое население более охотно принимало участие в ритуалах и экстатических практиках, нежели просвещенные круги.

Что касается султанов, то по мнению автора источника, падишах, отошедший от установленных Богом законов (*биадаб* – букв. «неучтивый»),

⁵⁴² Fletcher J. Aḥmad Kāsānī // Encyclopaedia Iranica, 1982. Vol. I. Fasc. 6. P. 649.

⁵⁴³ Трактат о назидании султанам. С. 400.

⁵⁴⁴ Там же. С. 401.

был обречен на страдания как в земной жизни, так и загробной⁵⁴⁵. Вот почему важнейшими задачами любого монарха, с точки зрения шейха Дахбиди, должны быть надзор за подчинением государственно-правовых норм шариату, а также благоволение дервишам⁵⁴⁶.

Махдум-и Азам также переосмысляет концепцию о ключевых элементах существования турук, которые включают в себя братство (*ихван*), место (*макан*) и эпоху (*заман*). Под ихваном понимается единодушное стремление суфиев-братьев к общей цели – достижению единства с Богом. Макан означает то, что у суфиев той или иной тарикы есть место, где они проживают, обучаются и участвуют в ритуалах⁵⁴⁷. Наконец, эпоха (*заман*) как третье условие существования тариката опирается на идею о том, что никакие события внешнего мира, «беспокойства эпох» не должны стать причиной разногласий среди дервишей, разобщив их⁵⁴⁸. Так как устойчивость миропорядка в определенную эпоху зачастую всецело зависит от мудрости властей предержащих (*сахиб-и доулат*), способных остановить смуту и раздоры, шейх Касани добавляет к вышеперечисленным пунктам четвертое условие – *хан*, вынося его на первое место. Шейх уподобляет правителя водоему, который если сам не замутнен, то и вода в вытекающих из него каналах также чиста и прозрачна. В противном случае под угрозой загрязнения может оказаться вся система водоснабжения⁵⁴⁹. Поэтому первостепенной задачей является содержание «водоема» в чистоте. Тем самым постулируется приоритет политической функции суфийских братств, что не имело прецедента в истории хорасанских и мавераннахрских турук послемонгольской эпохи⁵⁵⁰.

Подводя итог всему вышеизложенному, заключим, что, следуя именно описанным выше установкам, накшбандийа все больше вовлекалась в жизнь

⁵⁴⁵ Тракта́т о назидании султанам С. 397.

⁵⁴⁶ Там же. С. 396.

⁵⁴⁷ Там же. С. 411.

⁵⁴⁸ Там же. С. 412.

⁵⁴⁹ Там же. С. 417.

⁵⁵⁰ Там же. С. 414.

державы Тимуридов и ко второй половине XV в. превратилась в мощную организацию, влияние которой распространялось далеко за пределы родной Бухары – на Самарканд и Чаганиан⁵⁵¹. Восхождение накшбандии происходило на фоне политического кризиса, последовавшего за смертью Улугбека в 1449 г. В этих непростых условиях именно суфийские братства, как и в прежние времена, становились центрами общественной самоорганизации и инструментами общения между властью и народом. Изрядная же популярность сообщества, возглавляемого преемниками Баха' ад-дина Накшбанда, была обусловлена как привлекательной для новых адептов религиозной идеологией (*халват дар анджуман*), так и крайне пластичной и универсальной социально-политической доктриной тарики, выработанной через постепенное переосмысление взглядов Накшбанда под влиянием кризисных явлений и опыта связанных с накшбандийей более старых суфийских течений. Теория, оформившая этот новый вектор, не только убедительно обосновывала претензии суфиев на участие в жизни государства, но и упорядочивала сложную систему взаимодействия шейхов с тимуридскими властителями.

§ 2. Взаимодействие шейхов накшбандийи с тимуридскими и шейбанидскими государями Хорасана и Мавераннахра второй половины XV – середины XVI в.

Выше мы рассмотрели теоретическое обоснование шейхов накшбандийа вмешательства в политические процессы, происходившие в Восточном Иране и Мавераннахре. Возможность воплотить на практике все указанные установки представилась шейхам накшбандийа сразу после смерти Улугбека – с наступлением нового витка усобиц. В ходе борьбы за

⁵⁵¹ Чаганиан – историческая область, расположенная на территории современного юго-восточного Узбекистана и северо-восточного Таджикистана.

власть среди тимуридских князей осособо выделился Абу-л-Касим Бабур (1451–1457 гг.), внук Шахруха, которому впоследствии удалось установить контроль над Гератом. Его правление главным образом было направлено на расширение собственных владений, при этом радость от побед омрачалась множественными мятежами и восстаниями⁵⁵².

Что касается религиозной политики Бабура, то о ней известно немного. Вероятно, причина кроется в чрезвычайно активной внешней политике этого Тимурида, которая занимала большую часть его времени. Тем не менее в письменных источниках эпохи сохранились некоторые сведения о его контактах с отдельными суфиями и суфийскими сообществами. Так, имя этого правителя не раз встречается на страницах сочинения Кашифи. Со слов Ходжи Ахрара, «Мирза Бабур утверждает, что разбирается в суфизме. В его маджлисах часто заходит речь об основах суфийского знания <...> Бабур доверяет общине суфиев»⁵⁵³.

Описание, данное лидером накшбандийи отношениям этого Тимурида и мистиков, подтверждают данные хроник. Так, на страницах *Матла ас-садаин* в контексте вражды Абу-л-Касима Бабура со своим братом мирзой султаном Мухаммадом, наместником Фарса (1447–1451 гг.), обнаруживается запись о Баха' ад-дине 'Умаре, который в очередной раз выступил посредником между враждовавшими князьями⁵⁵⁴. Он потребовал от Бабура гарантии неприкосновенности обитателей крепости (Герата – Л. В.), которую правитель не нарушил⁵⁵⁵. Известно, что Абу-л-Касим Бабур особо почитал шейха Баха' ад-дина 'Умара и после его смерти принял участие в похоронах этого вали⁵⁵⁶. По сообщениям Самарканди, государь отправился в селение Джагара⁵⁵⁷, дабы выразить соболезнования его потомку Нур ад-дину

⁵⁵² Habib al-siyar. P. 171–176.

⁵⁵³ Рашахат. Т.2. С. 525.

⁵⁵⁴ Матла ас-садаин. Т.4. С. 63.

⁵⁵⁵ Там же. С. 64–65.

⁵⁵⁶ Там же. С. 82.

⁵⁵⁷ Джагара – область в районе верхнего течения реки Заравшан, недалеко от Самарканда.

Мухаммаду и оказал последние почести почившему наставнику⁵⁵⁸. Нельзя обойти вниманием тот факт, что враждовавшие между собой тимуридские падишахи зачастую посещали обители одних и тех же муршидов: так, известно, что султан Мухаммад, проигравший Бабуру в битве за Хорасан, сам регулярно советовался с Баха' ад-дином 'Умаром и был частным гостем его маджлисов⁵⁵⁹.

Возвращаясь к Абу-л-Касиму Бабуру и его политике в подвластном ему Хорасане, стоит отметить, что несмотря на его увлеченность суфизмом, во внутренней политике он руководствовался сугубо прагматическими интересами. Устремления султана зачастую шли вразрез с желаниями религиозных лидеров. Об этом же косвенно свидетельствуют разрозненные сообщения о бедственном положении суфиев, которые можно обнаружить в источниках эпохи. Так, в этот период управляющие святыней в Джаме лишились значимых активов, которые удалось вернуть лишь в 1459 г. при султанине Абу Са'иде⁵⁶⁰. О финансовых трудностях при Бабуре в своем письме, адресованному Алиширу Наваи, сообщал зять и ученик Ходжи Ахрара Мир 'Абд ал-Аввал Нишапури. Со слов суфия мы узнаем и о том, что его некогда состоятельная семья при Абу-л-Касиме Бабуре оказалась за чертой бедности⁵⁶¹. Представляется вероятным, что причиной этому стал произвол военной элиты Бабура, который щедро раздавал ее представителям *союргалы* – наследуемые земельные наделы, получаемые в качестве вознаграждения за

⁵⁵⁸ Матла ас-садаин. С. 83.

⁵⁵⁹ Там же. С. 54–55.

⁵⁶⁰ Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран. С. 314; Paul J. The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat // Afghanistan's Islam From Conversion to the Taliban. P. 83.

⁵⁶¹ The Majmua-yi murasalat. P. 218–219.

верную службу и лояльность трону⁵⁶². Земли в Джаме также передавались в виде союргала эмиру Халилю, соратнику Бабура⁵⁶³.

Обращает на себя внимание случай, нашедший отражение в *Хабиб ас-сийар* и свидетельствующий об открытой оппозиции государю некоторых «мужей сокровенного». Он связан с именем некоего мауланы Шамс ад-дина Мухаммада Араба, деятеля «с наклонностями в сторону дервишества», при этом пользовавшегося известностью среди населения⁵⁶⁴. Хондемир сообщает, что Мирза Бабур в свое время «не удостоил его своим вниманием в достаточной мере», что задело чувства этой персоны. Оскорбленный пренебрежительным отношением государя, он стал агитировать население оказать поддержку другому сыну Байсунгура, ‘Ала ад-дауле (ум. 1460). В 1456 г. Шамс ад-дин Араб вместе с неким саййидом ‘Абдаллахом из Луристана, также присоединившимся к восстанию, оказались в центре скандала по подозрению в шпионаже в пользу ‘Алы ад-даулы. В результате маулана был вынужден покинуть Хорасан и отправиться в Систан, где и провел остаток своих дней⁵⁶⁵.

И хотя, как позволяет предположить анализ источников эпохи, некоторые трения между Бабуrom и религиозными деятелями имели место, его политика, на первый взгляд, была продолжением курса, намеченного его великими предшественниками. Вместе с тем сохранилось письмо Абу-л-Касима Бабура, адресованное Мухаммаду Нурбахшу, которое выбивается из общего вектора религиозной политики Тимуридов, характеризовавшейся поддержкой суннитских улама и суфиев, а также борьбой с квазишиитскими образованиями.

⁵⁶² Союргал (монг. «благосклонность») символизировал монаршую милость и мог принимать самые различные формы, включая налоговые привилегии, предоставление земельных владений, а иногда даже целых провинций. Обладатель союргала сохранял его как наследственное имущество, но на практике союргалы отменялись новыми властями, что было платой за поражение или смерть султана. Так, шейхи Джамы потеряли союргал после смерти Шахруха, однако позднее при Абу Са‘иде это сообщество вновь было его удостоено. – *Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi‘i Iran*. P. 138.

⁵⁶³ Матла ас-садаин. С. 99.

⁵⁶⁴ *Habib al-siyar*. P. 186.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

Как отмечалось в Главе II, Мухаммад Нурбахш в правление Шахруха поднял восстание и за это преследовался со стороны государства. Хакан, как известно, сохранил жизнь лидеру кубравийской общины, который провел остаток жизни (до своей кончины в 1464 г.) в небольшом поселении недалеко от Рея⁵⁶⁶. Доподлинно не известно, как регулярно обращался к Мухаммаду Нурбахшу Бабур и имели ли место их личные встречи. В целом, содержание письма тимуридского князя к мятежному шейху сводится к признанию его авторитета как исламского деятеля. Государь неоднократно высказывает свое почтение Нурбахшу, отмечая, что «физическая разлука не может воспрепятствовать духовной связи и близости», и надеется на скорейшую встречу с последним⁵⁶⁷. Письмо Бабура завершается призывами к Нурбахшу заботиться об общине его собственных последователей. Правитель также выразил надежду на его благословение и духовное руководство⁵⁶⁸.

Причина столь резкой трансформации политики Тимуридов к бадмазхабан и дружелюбность по отношению к членам нурбахшийи, как видится, крылась в острой необходимости для Бабура обрести дополнительные источники лояльности среди местного населения. Анализируя предыдущий опыт самоорганизации иранского населения в эпоху великих потрясений, мы можем сделать вывод о том, что учение Нурбахша о милленаризме во второй половине XV в. реактуализировалось. Представляется, что сближение со вчерашними врагами династии, по мнению Бабура, могло стать решающим фактором в его победе за право считаться сильнейшим из потомков Тамерлана. Однако этому не суждено было случиться, и в 1457 г. в возрасте 35 лет государь скончался.

В середине XV в. территория Мавераннахра также представляла собой арену ожесточенной борьбы за власть между потомками Шахруха и Мираншаха. Так, в 1450–1451 гг. этой вотчиной управлял племянник Улугбека,

⁵⁶⁶ Ныне город в провинции Тегеран, расположившийся к югу от современной столицы государства.

⁵⁶⁷ Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран. С. 297–298.

⁵⁶⁸ Там же.

султан ‘Абдаллах ибн Ибрахим (ум. 1451). Это был первый государь Самарканда, с которым попытался наладить контакт Ходжа Ахрар: «Хазрат-и Ишан однажды осознал, что шариат может укрепиться благодаря его усилиям, однако это было невозможно без поддержки правителей. Поэтому он отправился в Самарканд (из Ташкента, где проживал шейх ‘Убайдаллах – Л. В.), чтобы встретиться с султаном. Властителем Самарканда в то время был ‘Абдаллах бин мирза Ибрахим бин мирза Шахрух». После прибытия шейха в Самарканд, он обратился к одному из эмиров мирзы ‘Абдаллаха с просьбой организовать встречу с повелителем. На это эмир резко ответил: «Наш мирза – беспечный юнец, и встретиться с ним нелегко. К тому же какое дело дервишам до подобных замыслов?»⁵⁶⁹. Сказанное эмиром разгневало этого вали, который произнес судьбоносные слова: «Нам с султанами общаться велено свыше, и пришли мы не сами по себе⁵⁷⁰. Если мирза не придает этому значения, найдется другой правитель, с которым мы будем вести разговор». Кашифи добавляет, что как только эмир покинул шейха, Ишан сажей написал имя этого эмира на стене постоянного двора, и набрав в рот воды, смысл его, произнес: «Задуманное нами с этим падишахом не осуществить»⁵⁷¹ – после чего отправился в обратный путь. А уже через неделю после возвращения Ходжи Ахрара в Ташкент до него дошли новости о смерти этого эмира.

События разворачивались следующим образом. Султан Абу Са‘ид, заручившись помощью узбеков во главе с ханом Абу-л-Хайром (ум. 1468)⁵⁷², «напал на мирзу ‘Абдаллаха и умертвил его»⁵⁷³. В ходе решающего сражения Абу Са‘иду привиделось, как его воинов вел в бой сам шейх ‘Убайдаллах Ахрар (в то время находившийся в Ташкенте – Л. В.). Это подняло боевой

⁵⁶⁹ Рашахат. С. 518.

⁵⁷⁰ Здесь также отсылка к концепции *вахдат ал-вуджуд*, что в данном контексте можно трактовать как «нас привел сюда Всевышний».

⁵⁷¹ Там же.

⁵⁷² Абу-л-Хайр считался одним из потомков Чингисхана и первым правителем династии Шейбанидов – Матла ас-садаин. Т.4.С. 71.

⁵⁷³ Рашахат. С. 518–519.

дух армии и самого Абу Са'ида, который ринулся вперед, возгласив: «Враг бежал!»⁵⁷⁴. В этот момент Ходжа Ахрар наблюдал в видении, как белый лебедь, который олицетворял мирзу 'Абдаллаха, упал с небес на землю, после чего он был схвачен и убит. Провозгласив победу, Абу Са'ид занял престол Самарканда, также предложив Ишану переехать в столицу⁵⁷⁵. С тех пор он стал советником этого государя и принимал активное участие в разрешении межтимуридских конфликтов.

Спустя несколько лет, в 1454 г., суверенитет Абу Са'ида как правителя Мавераннахра оказался под угрозой, на этот раз исходившей от Абу-л-Касима Бабура. По сообщениям *Рашахат*, Ходжа Ахрар активно участвовал в обороне города от захватчиков. Когда победа Бубура казалась неминуемой, а военачальники Абу Са'ида признали сопротивление бесполезным и уже советовали султану искать убежище в Туркестане, выступил Ходжа 'Убайдаллах со словами, что задача разбить вражеское войско отныне лежит на его плечах⁵⁷⁶. Жители Самарканда оказали яростное сопротивление Бабуру и, как отмечал Кашифи, жестоко отомстили его войску за вторжение⁵⁷⁷. Впоследствии шейх Ахрар также стал участником переговоров, лично представляя интересы самаркандцев⁵⁷⁸. В ходе этой встречи эмиссар Бабура всячески стремился заручиться расположением наставника, и, возможно, уговорить перейти на свою сторону, однако Ишан на все льстивые речи отвечал следующее: «Если бы не добрая память о Шахрухе, в пору которого мне столь привольно жилось в Герате, неизвестно, к чему могли бы привести действия Бабура»⁵⁷⁹. Позднее сам Абу-л-Касим Бабур также предлагал Ходже Ахрару лично помирить враждовавших правителей, однако

⁵⁷⁴ Рашахат. С. 519–521.

⁵⁷⁵ Там же. С. 522.

⁵⁷⁶ Там же. С. 523–524.

⁵⁷⁷ Там же.

⁵⁷⁸ Что интересно, Ишан, согласно Кашифи, не допустил Абу Са'ида до переговоров. Вероятно, шейх, с одной стороны, опасался срыва Абу Са'идом переговоров, с другой же – стремился обособиться от фигуры султана, тем самым показывая, что он дистанцируется от политических игр и, в первую очередь, действует от имени мусульман Мавераннахра и ради их блага. – Рашахат. Т.2. С. 524.

⁵⁷⁹ Там же. С. 525.

этому воспротивился Абу Са‘ид, опасавшийся, что наставник перейдет на сторону его оппонента⁵⁸⁰.

Сформировать полноценное представление о деятельности Абу Са‘ида в религиозной сфере помогают материалы документальных источников эпохи, в частности, указы самого падишаха, а также корреспонденция Ходжи Ахрара. Перечисленные свидетельства главным образом проливают свет на благосостояние суфийских общин при мазарах Абу Са‘ида Абу-л-Хайра в Мейхене и Ахмад-и Джама в Хорасане.

Так, первый документ, связанный с наследием шейха Мейхени, гарантирует право шейха ал-ислама Шихаб ад-дина ‘Абдаллаха по своему усмотрению управлять ханаками и вакфами, а также предписывает подданным Абу Са‘ида уважительное отношение к священной обители. Кроме того, текст указа содержит запрет государственным чиновникам требовать от потомков знаменитого наставника «каких-либо финансовых или военных податей, внешних налогов, служебных повинностей, транспортных расходов или подарков, как обязательных, так и добровольных»⁵⁸¹.

Аналогичный документ был издан в отношении джамских шейхов, которые, как уже было отмечено ранее, потерпели значительный ущерб от действий Абу-л-Касима Бабура, экспроприировавшего некоторые земли общины. При Абу Са‘иде издается два указа, касающихся данной области Хорасана: первый представляет собой подтверждение (*манишур*) назначения суфия Рази ад-дина Ахмада (ум. 1502) на должность управляющего комплексом при мавзолее Ахмад-и Джама. Другой документ – это союргал⁵⁸² от 1459 г. о передаче земель в Джаме, Хавафе и Бахарзе Кутб ад-дину Ахмаду Джами⁵⁸³. В указе Абу Са‘ида значилось: «Все наши усилия и стремления направлены на благоустройство этого благословенного места и

⁵⁸⁰ Рашахат. С. 524.

⁵⁸¹ Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран. С. 299–301.

⁵⁸² Хотя основной причиной предоставления союргала в рассматриваемое время оставалась военная служба, он также часто предоставлялся религиозным деятелям и организациям и являлся проявлением религиозного долга государя.

⁵⁸³ Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi‘i Iran. P. 70.

обеспечение благосостояния потомков, муридов и слуг святого шейха ал-ислама (Ахмад-и Джама – *Л. В.*)»⁵⁸⁴. Султан продолжает: «Мы передаем должность шейха ал-ислама этой провинции и управляющего вакуфами святой усыпальницы уважаемому и достойнейшему шейху ал-исламу Рази ад-дину Ахмаду <...> чтобы он мог с должным вниманием и заботой восстановить ухудшенные условия жизни местных жителей и принадлежащие этому святому месту разрушенные наделы»⁵⁸⁵. Из текста можно заключить, что захваченные в условиях беззакония и ослабления влияния шейхов земли семейства Джами возвращаются их исконным владельцам. И хотя Джам потерял свои лидирующие позиции после кончины Шахруха, Абу Са‘ид публично «реабилитировал» знаменитое сообщество, на время вернув ему былые славу и почет. Видится, что таким образом султан стремился укрепить отношения с этим знатным родом и способствовать упрочению собственного авторитета в мистическом сообществе. Среди возможных причин подобного жеста укажем и вероятное давление со стороны Ходжи Ахрара, который, согласно данным источников, приложил немало усилий к восхождению Абу Са‘ида на престол и в связи с этим вполне мог рассчитывать на содействие государя на пути возвращения благосостояния суфиев.

Несмотря на столь щедрый акт, представляется маловероятным, что шейх Абу Са‘ид испытывал особую привязанность к этой таифе. Так, в источниках эпохи отсутствуют записи о паломнических поездках этого султана в Джам. Более того, несколькими годами ранее описанных событий Абу Са‘ид распорядился казнить восьмидесятилетнюю вдову Шахруха Гаухаршад (ум. 1457), которая являлась одним из щедрых меценатов Джама. Такой неоднозначный поступок султана вряд ли остался без внимания потомков знаменитого шейха ал-ислама. Тем не менее авторы источников эпохи умалчивают о возможном недовольстве в общине шейхов; наоборот,

⁵⁸⁴ Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран. С. 314.

⁵⁸⁵ Там же.

ими отмечается, что уже спустя год после восшествия Абу Са'ида на престол Герата (в 1458 г.) в пятничной мечети города один из наставников Джама Шамс ад-дин Ахмад Кусуи произнес *хутбу*⁵⁸⁶ в честь этого государя⁵⁸⁷.

К сожалению, ввиду того что мы не располагаем письмами Ходжи Ахрара, адресованными Абу Са'иду, отголоски деятельности этого султана можно обнаружить лишь из некоторых фрагментов писем накшбандийского лидера, направленных своим ученикам – 'Абд ар-Рахману Джами и Алиширу Наваи, а также тимуридским князьям-потомкам Абу Са'ида. Так, в одном из своих писем к Наваи шейх особо отмечает роль уже почившего к тому времени Абу Са'ида на пути искоренения «зла чужеземных обычаев» (*шарр-и русум-и биганеган*), тем самым намекая на указ султана о ликвидации тамги⁵⁸⁸. Сам Ходжа Ахрар горячо приветствовал эти меры, не раз демонстрируя свою приверженность исламскому закону⁵⁸⁹. Конечно, Ишан также получал выгоду от ослабления монгольских традиций, так как это сулило распределение денежных ресурсов в пользу исламских деятелей и учреждений.

В 1469 г. Абу Са'ид отправился в Западный Иран, чтобы пресечь угрозу со стороны Ак-Коюнлу, однако в том же году его настигла трагическая смерть⁵⁹⁰. Власть в Герате перешла к Хусейну Байкаре, который отныне должен был бороться с наследниками Абу Са'ида – Султан-Ахмадом (правитель Самарканда, 1468–1493 гг.) и Султан-Махмудом (правитель Гиссара, 1459–1494 гг.). И хотя по причине неугасающей вражды между ними вопросы внутренней политики отошли на второй план, представляется,

⁵⁸⁶ *Хутба* – проповедь, которая произносится во время пятничной коллективной молитвы (*джума*) и во время некоторых других значимых религиозных мероприятий. Хутба может содержать молитву о здравии и благоденствии местного правителя или халифа.

⁵⁸⁷ Mahendrarajah Sh. The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. P. 70–71.

⁵⁸⁸ The Majmua-yi murasalat. P. 114.

⁵⁸⁹ Ibid. P. 93, 128, 140, 142, 165, 183, 185.

⁵⁹⁰ Интересно, что, по сообщениям Самарканди, Абу Са'ид советовался с шейхом в ходе принятия большинства своих политических решений. По всей видимости, решение отправиться в поход на Ирак, приведшее к трагическому исходу, также было санкционировано Ходжой Ахраром – Матла ас-садин. С. 214–215.

что в религиозной сфере их совокупными усилиями (зачастую совершенно неосознанно) удалось добиться беспрецедентного возвышения тарихи накшбандийа и практически неограниченной власти ее лидера. Ходжа Ахрар мог беспрепятственно сообщаться с каждым из тимуридских князей, вести с ними и их сановниками переписку, не ограничиваясь лишь консультациями по вопросам веры, и распространять свое воздействие на многие другие государственные вопросы. Так, корпус писем Ахрара, обращенных к тимуридским государям и их чиновникам, затрагивает множество различных тем – таких, как ревностное хранение мусульманской веры, посредничество в вопросах войны и мира, налогообложение, землевладение, а также защита отдельных лиц или групп населения⁵⁹¹.

Вопросы шариата – весьма распространенная тема сообщений Ходжи Ахрара, адресованных хорасанскому падишаху Хусейну Байкаре, а также сыновьям погибшего Абу Са‘ида. Их автор наставлял Хусейна Байкару и Султан-Ахмада совместными усилиями дать отпор «врагам жизни и веры» (*джан ва иман*), твердо придерживаясь основ суннизма⁵⁹². Особый интерес представляет одно из писем, касавшееся статуса исламского права, которое, по видимости, предназначалось одной из жен Хусейна Байкары (так как шейх ‘Убайдаллах обращается к особе как *хазрат-и ханум*, или «ее превосходительство»). Автор письма выражает свое почтение и восхищение молодой женщиной, которая посвятила жизнь изучению шариата, несмотря на свой юный возраст. Он надеется, что ее усилия поспособствуют «распространению шариата в самые отдаленные уголки [страны]», и что «тьма властителей тщеславия» (*зулмат-и арбаб-и хава*) рассеется от «света исламского закона»⁵⁹³.

⁵⁹¹ The Majmua-yi murasalat. P. 187. Оговоримся, что в данном параграфе затронуты главным образом первые две темы. Остальные же, ввиду обширности представленного в материалах источников данных, вынесены в отдельный, заключительный параграф Главы III.

⁵⁹² The Majmua-yi murasalat. P. 187. На этот период (конец XV–начало XVI в.) приходится активизация движение кызылбашей – военного и религиозного сообщества, состоявшего из обратившихся к шиизму тюркских племен, которые поддерживали Сефевидскую династию и шаха Исмаила I в его стремлении к власти.

⁵⁹³ Ibid. P. 135.

Помимо религиозной тематики, изученные в пределах данного исследования письма Ходжи Ахрара наглядно свидетельствуют о его попытках стать посредником в междимуридских противостояниях⁵⁹⁴: цитируя одно из его писем, «из-за происходящего среди родственников (*хишан*, имеются в виду Тимуриды. – Л. В.) много бедствий обрушилось и продолжает обрушиваться на людей»⁵⁹⁵. Когда неприязнь между вышеупомянутыми князьями переродилась в открытую вражду, шейх стремился выступить арбитром в этих спорах. Одним из эпизодов вражды стало противостояние сыновей Абу Са‘ида – Султан-Ахмада и Султан-Махмуда. Эти события нашли отражения в мемуарах Захир ад-дина Бабура, который писал, что если Султан-Ахмад был муридом Ишана, то Султан-Махмуд наоборот, «был человеком дурной веры» и не проявлял должного уважения к особе шейха⁵⁹⁶. Подобной позиции придерживается и автор *Раишахат*: «Когда до Ишана дошла весть о том, что мирза Султан-Махмуд намерен вступить в конфликт со своим братом, мирзой Султан-Ахмадом, после чего осадить Самарканд, он направил мирзе Султан-Ахмаду записку следующего содержания: «Прощение (*арза-дашт*) этого факира [Ахрара] к *махдумзаде* [Султан-Махмуду] таково, Самарканд находится под покровительством святых; завоевание этого города не является вашей целью»⁵⁹⁷. Ходжа Ахрар также предостерег, что братоубийственная война противоречит священному закону ислама.

Очевидно что враждующие стороны не прислушались к увещаниям шейха, и конфликт разгорелся с новой силой. Кашифи также пишет, что Ишан в сопровождении одного из эмиров Абу Са‘ида прибыл в ставку

⁵⁹⁴ Так, ленинградский иранист А.Н. Болдырев сообщает, что отечественные ученые стремились дать оценку деятельности Ходжи Ахрара еще в первой половине XX в. Так, В. Л. Вяткин отмечал заслугу шейха в стремлении предотвратить кровопролитные войны между Тимуридами, что обеспечило относительную стабильность жизни в Самарканде, Ташкенте и Бухаре. Н. Г. Маллицкий же сравнил влияние Ишана на династию со «значением митрополита на Руси в удельную эпоху». – *Болдырев А. Н.* Ещё раз к вопросу о Ходжа-Ахраре / Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. С. 47.

⁵⁹⁵ The Majmua-yi murasalat. P. 96.

⁵⁹⁶ Бабур-наме. С. 45, 52.

⁵⁹⁷ Раишахат. С. 526–529.

Султан-Махмуда и пытался воздействовать на него: «Отрекитесь от раздоров и вражды. Разве вы не осознали полностью, что даже сто тысяч человек не смогут противостоять одному ткачу⁵⁹⁸ ‘Абд ал-Халика [Гидждувани]? Если они будут сопротивляться, будут ли они повержены? Семейство ходжаган владеет всем, что пожелает их благородный разум. Они не подчиняются никому»⁵⁹⁹. Тем не менее ни письмо, ни послание Ходжа Ахрара не повлияли на решение Султан-Махмуда и его эмиров, и они окружили столицу Мавераннахра⁶⁰⁰. Согласно описанию, данному в источнике, на помощь жителям вновь пришел лидер накшбандийи, который вызвал разрушительный ураган, обрушившийся на войско Султан-Махмуда. Охваченный страхом правитель отступил и снял осаду Самарканда⁶⁰¹.

Несколько писем шейха ‘Убайдаллаха, принадлежащих доверенным лицам и ученикам этого наставника при дворе Хусейна Байкары, подтверждают его контакты с Султан-Махмудом в этот период: «Его милость шейх неоднократно посылал [Султан-Махмуду] наставления (*насихат*) через своих подданных. Их игнорирование является большим грехом. Он их не принял. В последние дни маулана Мухаммад⁶⁰² прибыл с извинениями, заявив: «Мы не намеревались чинить грабеж. Военные действия велись без нашего решения. Наши нерегулярные войска (*барг*) вели боевые действия (*джанг*) без нашего согласия. С этого момента мы не будем вести себя враждебно»⁶⁰³. Автор письма добавляет, что Султан-Махмуд раскаивается в

⁵⁹⁸ Сказанное Ходжой Ахраром наглядно демонстрирует взаимосвязь суфизма и ремесленных организаций. Так, каждый цех имел своего духовного покровителя (*пир*). Почившего покровителя зачастую представляли его потомки (*пир-заде*). Так, ‘Абд ал-Халик Гидждувани также был одним из ремесленных пиров и считался покровителем ткачей матов – *Абашиин С. Н.* Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа. «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998)» // Вестник Евразии. 2001. №4. С. 117–141.

⁵⁹⁹ Рашахат. С. 528.

⁶⁰⁰ Там же. С. 526–527.

⁶⁰¹ Там же. С. 529.

⁶⁰² Вероятно, речь о Маулане Мухаммаде Казии, одном из последователей Ахрара и авторе *Силсилат ал-арифин* (Бабур-наме, Т., 1992. С. 77–78); он выступал в качестве посредника между Ходжой Ахраром и Султан-Махмудом.

⁶⁰³ The Majmua-yi murasalat. P. 214.

содеянном, и искренне надеется на то, что Султан-Ахмад также сможет проявить милосердие и оставить эту неприятность в прошлом⁶⁰⁴.

Значительное число писем Ходжи Ахрара связано с конфликтом между Султан-Ахмадом, Султан-Махмудом и правителем Ферганы ‘Умар-Шейхом (1469–1494 гг.)⁶⁰⁵. В развернувшемся противостоянии Султан-Махмуд поддержал ‘Умар-Шейха в борьбе против мирзы Султан-Ахмада, после чего они совместными усилиями пошли войной на Самарканд. Этот эпизод получил широкое освещение как в *Хабиб ас-сийар*, так и в средневековой агиографической литературе. Согласно данным этих источников, правители, назначив день битвы, неожиданно узнали, что к ним направляется сам шейх ‘Убайдаллах. «Из уважения к нему братья <...> не осмелились взяться за оружие до тех пор, пока не выяснят цель визита Ходжи. Когда он прибыл, потушив пламя битвы и раздора своими мудрыми советами и наставлениями, он велел трем братьям заключить мир <...> Сидя на одном коврике в его присутствии, они поклялись, что они отныне будут жить в гармонии и мире и не будут ссориться друг с другом»⁶⁰⁶.

В *Раишахат* также описано примирение Ходжой Ахраром трех государей⁶⁰⁷. Так, ‘Умар-Шейх задумал пойти войной на Султан-Ахмада и привлек на свою сторону одного из кипчакских ханов. Они выдвинулись в сторону Шахрухий⁶⁰⁸. Султан-Ахмад также тщательно готовился к противостоянию. Он также пожелал, чтобы Ходжа Ахрар стал посредником между ним и ‘Умар-Шейхом и смог примирить стороны конфликта. Автор добавляет: «Ишан пробыл в лагере Султан-Ахмада сорок дней <...> В конце концов его милость шейх осерчали и сказали Султан-Ахмаду: “Зачем вы

⁶⁰⁴ The Majmua-yi murasalat. P. 215.

⁶⁰⁵ Ibid. P. 95.

⁶⁰⁶ Gross J.-A., *Urunbaev, A. Introductory Essays // The Letters of Khwaja Ubayd Allah Ahrar and his Associates.* L., 2002. P. 27.

⁶⁰⁷ Представляется, что в процессе написания этого отрывка Кашифи ориентировался на данные более ранних источников, в частности, *Силсилат ал-арифин*. Его автором является Мухаммад Кази, один из виднейших учеников Ишана, не только ставший очевидцем событий эпохи, но и их непосредственным участником. – Раишахат. Т.2. С. 532.

⁶⁰⁸ Бенакент (Шахрухийа) располагается в Шашской области к юго-западу от Ташкента в месте слияния рек Ахангаран и Сырдарья.

привели меня сюда? Если вы намеревались вступить в бой, то зачем я здесь нужен? Я не воин. Если же вы собирались заключить перемирие, то почему это затягивается? Мое терпение на исходе, и я больше не могу находиться в лагере»»⁶⁰⁹.

Султан-Ахмад ответил, что Ишан волен поступать так, как ему заблагорассудится. После этого Ходжа Ахрар, взяв с собой нескольких факиров, включая упомянутого Мухаммада Кази, отправился к ‘Умар-Шейху. Он со своими людьми встретили шейха на полпути и сопроводили его в Шахрухийю. Во время встречи с правителями Ходжа Ахрар продиктовал условия перемирия, проявляя особый дипломатический подход по отношению к Султан-Махмуд-хану⁶¹⁰. После оглашения условий, он приказал позвать Султан-Ахмада. На следующее утро войска правителя, не надевая доспехов, что было одним из условий перемирия, оседлали лошадей и направились в местечко Кахкаха. Ходжа Ахрар привел туда же ‘Умар-Шейха и Султан-Махмуд-хана, которые прибыли из Шахрухии. Воины выстроились в ряды напротив друг друга, будучи без доспехов, а шейх ‘Убайдаллах установил палатку посередине. В этой палатке и состоялось примирение государей, которые обнялись, со слезами на глазах попросив друг у друга прощения. После совместной трапезы, они заключили соглашение, по итогам которого Ташкент отходил Султан-Махмуд-хану⁶¹¹. Ходжа Ахрар особо поддержал его, хотя тот не был членом Тимуридской династии, осудив последующую попытку Султан-Ахмада вернуть под свой контроль родной город шейха⁶¹². В итоге сравнения версий источников мы приходим к выводу о том, что передача Ташкента правителю, не принадлежавшему к потомкам Тимура, может быть рассмотрена как мера,

⁶⁰⁹ Рашахат. С. 533.

⁶¹⁰ По-видимому, речь идет все же не о Тимуриде Султан-Махмуде, а о правителе соседнего с Мавераннахром Могулистана, одного из оставшихся осколков Чагатайского улуса.

⁶¹¹ Рашахат. С. 533–535.

⁶¹² Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). А., 1969. С. 206.

нацеленная на единение потомков Тимура и временное прекращение распрей.

В отношении ‘Умар-Шейха, отца знаменитого основателя династии Великих Моголов Захир ад-дина Бабура, можно отметить, что Ходжа Ахрар к нему особой симпатии не испытывал. Причиной этому, согласно *Макамат*, стали непомерные налоги, которые этот князь требовал с жителей Ташкента и которые впоследствии были выплачены самим шейхом⁶¹³. Тогда же Ишан, по преданию, отправил своего человека ко двору государя со словами: «Ступай к ‘Умар-Шейху и скажи ему, чтобы он отказался от этих мыслей и намерений, иначе я его убью! Я уже умертвил многих, и теперь мне стыдно даже проходить мимо кладбища»⁶¹⁴. При этом отношения Ходжи Ахрара с семейством этого Тимурида оставались доброжелательными: так, Захир ад-дин Бабур в мемуарах отмечает, что этим именем при рождении его нарек сам Ишан, добавляя, что ‘Убайдаллах Шаши оберегал будущего основателя династии Великих Моголов как при жизни, так и после своей смерти⁶¹⁵.

В контексте вышеописанных событий нельзя не отметить посредническую роль другого накшбандийского шейха, ученика и зятя Ходжи Ахрара – Ходжи Али⁶¹⁶. Считается, что он был духовным учителем Султан-Ахмада и служил доверенным лицом (*вакилем*) Ишана при дворе этого Тимурида. Во многих своих письмах Ходжа Али обращается к Хусейну Байкаре как к третьей стороне, призывая его поспособствовать мирному урегулированию межтимуридских конфликтов. В частности, этот шейх обращался к гератскому султану с прошением об амнистии захваченных ранее сторонников Султан-Махмуда⁶¹⁷.

⁶¹³ Система покровительства и зависимости накшбандийи подробнее освещена в параграфе 3 данной главы.

⁶¹⁴ Макомоти Хожа Убайдуллох Ахрор // Табаррук рисоалар, Т., 2004. С. 169.

⁶¹⁵ Бабур-наме. С. 34. Между Ахраром и Бабуrom установилась мистическая связь, позволявшая этому наставнику и членам его клана (например, его внуку Ходже Йакубу) являться ему в видениях, предопределяя ключевые события в его жизни и даже спасая от гибели. К примеру, шейх ‘Убайдаллах привиделся Бабуру накануне покорением Самарканда в 1501 г.: во сне Ишан взял за руку этого Тимурида, приподнял его, оторвав от земли и по-тюркски произнес: «Шейх дал благой совет». В течение нескольких дней войска Бабура взяли этот город. – Там же. С. 131–132.

⁶¹⁶ The Majmua-yi murasalat P. 95–96.

⁶¹⁷ Ibid. P. 334.

В своих сообщениях Ходжа Ахрар стремился заручиться гарантиями Герата о сохранении статус-кво во владении территориями, когда под властью Хусейна Байкары остается Хорасан, а земли Мавераннахра и далее продолжают находиться в управлении Султан-Ахмада и Султан-Махмуда⁶¹⁸. В одном из писем шейх напрямую призывает властителя Хорасана «отдать часть территорий (*мамалик*), дарованных правителю [Богом], своим родственникам [Султан-Ахмаду и Султан-Махмуду]»⁶¹⁹. Вместе с тем он признает наличие множества трудностей в определении юридического статуса этих земель, потому что придворными законоведами этот акт рассматривался как сделка по принуждению, а не добровольная продажа или дарение, а значит он не мог быть легальным (*на-маиру*). Сам же шейх видел чрезвычайную необходимость в такого рода мерах. Он заключает свое письмо следующим возгласом: «Какой толк будет от войны между двумя мусульманскими племенами, связанных родственными узами?»⁶²⁰. Таким образом, он стремился инициировать переговорные процессы между враждующими сторонами, дабы ситуация в регионе не усугубилась⁶²¹.

Очередным испытанием для мусульманских общин Ирана и Мавераннахра стали вновь вспыхнувшие между Тимуридами разногласия, связанные с восстанием Ахмада Муштак в Балхе в правление Хусейна Байкары. Ахмад Муштак некоторое время занимал должность наместника в Герате. В прошлом ему и его брату была передана в управление провинция Андхуд при Абу-л-Касиме Бабуре. Когда Ахмад Муштак поднял мятеж, он обратился за помощью к Султан-Ахмаду и Султан-Махмуду. В своих письмах ко двору гератского султана шейх старался опровергнуть слухи о том, что у Муштак есть поддержка в Самарканде, а тимуридские правители Мавераннахра, особенно Султан-Махмуд, не были замешаны в

⁶¹⁸ The Majmua-yi murasalat. P. 105.

⁶¹⁹ Ibid. P. 117.

⁶²⁰ Ibid. P. 138.

⁶²¹ Ibid. P. 155.

произошедшем⁶²². Однако по сообщениям Хондемира, помощь от князей Муштаку все же имела место⁶²³. Тем не менее наставник постоянно прилагал усилия для урегулирования ситуации и предотвращения кровопролития, о чем сообщал и сам: так, в одном из своих писем он жаловался на происки недоброжелателей, которые оклеветали Султан-Махмуда и обвинили его в подмене письма от шейха, предназначенного для двора Герата⁶²⁴.

Важнейшим инструментом Ходжи Ахрара на пути к установлению мира между враждующими Тимуридами стала его последовательная политика внедрения своих учеников в ряды государственных чиновников. Методом реализации этого стала упомянутая ранее в главе практика *сухбы* – постоянного присутствия адепта в обществе наставника. В окружении султана Хусейна Байкары оказались две влиятельнейшие фигуры накшбандийского братства – Алишир Наваи и ‘Абд ар-Рахман Джами.

О маулане Низам ад-дине Мир Алишире Наваи Самарканди писал следующее: «И в эти дни (то есть когда Хусейн Байкара взшел на престол Герата – Л. В.) <...> эмир с проницательным умом и мудрым управлением, Низам ас-салтане ва ад-даула ва ад-дин, эмир Алишир, потомок благородных предков, чьи отцы и деды с давних времен занимали высокие должности в рядах великих эмиров <...> прибыл из Мавераннахра. Он в течение нескольких лет, месяцев, дней и ночей приобретал различные добродетели и совершенства, черпая пользу от благородного собрания и от лучей света, исходящих от солнца, сияющего полюса святых, Ходжи Насир ад-дина ‘Убайдаллаха, да хранит его Аллах и продлит его жизнь. Он достиг высокого статуса [в государстве] и был удостоен чести целовать руку государя ислама (имеется в виду Хусейн Байкара – Л. В.) и обнять его»⁶²⁵. Самарканди также отмечает поэтический талант мауланы Алишира, что также ценилось при

⁶²²The Majmua-yi murasalat. P. 126.

⁶²³Ibid. P. 26.

⁶²⁴Ibid. P. 180.

⁶²⁵Матла ас-садаин. С. 235.

дворе, добавляя, что все значимые для государства дела «были доверены его мудрому управлению и изящному изложению»⁶²⁶.

Алишир Наваи был также удостоен титула «приближенного ко двору султана» (*мукарраб ал-хадра ас-султаныйя*)⁶²⁷ и возведен в ранг эмира верховного совета при государе (*диван-и ала*)⁶²⁸. По убеждению самого поэта, о чем он сам пишет в труде *Вакфийа*, в его служении султану не было никаких корыстных интересов, и все, что он делал на посту государственного чиновника, было ради блага мусульман Ирана и Мавераннахра. Наваи заключает: «Исходя из этого <...> я казнил вора корысти на площади честности, срубил мечом удовлетворенности шею грабителя жадности на площади справедливости, разрушил дворец желаний <...> дождем аскетизма, выкорчевал дерево стремлений в саду страстей железом умеренности, сжег урожай ожиданий в поле поступков огнем нищеты и развеял пепел этой жатвы по ветру исчезновения»⁶²⁹.

Про знаменитого поэта и члена братства накшбандийа ‘Абд ар-Рахмана Джами известно, что он пользовался безусловным доверием Хусейна Байкары, что было неоднократно отмечено в *Матла ас-садаин*. Так, по сообщению Самарканди, султана пытались очернить, обвиняя в отступлении от «суннитского пути» и симпатиях к шиизму⁶³⁰. Когда вести дошли до Хусейна Байкары, он собрал эмиров и государственных чиновников для расследования этого дела в доме ‘Абд ар-Рахмана Джами, который приложил многочисленные усилия в борьбе с «изменениями в традиционных обычаях и отклонениями от установленных предками путей»⁶³¹.

Джами пользовался уважением и дружбой государей Ак-Коюнлу – знаменитого Узун Хасана (1466–1478 гг.), а также его сына Йакуба

⁶²⁶ Матла ас-садаин. С. 236.

⁶²⁷ Там же.

⁶²⁸ Вакфийа. С. 250.

⁶²⁹ Там же. С. 258.

⁶³⁰ Скорее всего, это было связано с интересом Хусейна Байкары к личности Али ибн Аби Талиба и поисками его предполагаемого захоронения на территории современного города Мазар-и Шариф.

⁶³¹ Вакфийа. 245–246.

(1479–1490 гг.). Предводители «белобаранных» обеспечивали безопасность путешествия поэта и его спутников через Курдистан на обратном пути из хаджа. В Тебризе шейх был тепло принят правителем и его эмирами, которые щедро одарили его. Узун Хасан предложил Джамии остаться в Азербайджане, но Джамии отказался, ссылаясь на болезнь матери, и вернулся в Хорасан ко двору гератского правителя⁶³².

В свою очередь, Ходжа Ахрар рассматривал ‘Абд ар-Рахмана Джамии как важного посредника между собой и гератским правительством. Это подтверждается исследованным нами корпусом писем, адресованных Джамии или Наваи⁶³³. Многие сообщения были посвящены политическим вопросам; среди них также нередко встречались ходатайства, требующие одобрения султана Хусейна⁶³⁴. Ходжа ‘Убайдаллах Ахрар неоднократно обращался к обоим своим ученикам, например, в момент разлада Наваи с государем, который выслал поэта из столицы и назначил его наместником в Астрабаде. Эта отправка, по сути, была формой ссылки, которая была призвана ограничить влияние Алишира Наваи при дворе. В этот тяжелый момент Ишан настойчиво призывал поэта не покидать государственную службу, продолжая представлять интересы мусульман и самой накшбандийи⁶³⁵.

После того, как знаменитый наставник скончался в 1490 г. в возрасте 86 лет, его сыновья и ученики продолжили активно проявлять себя в качестве участников новых политических перипетий, спровоцированных смертью Султан-Махмуда в 1495 г. На этот раз ключевыми участниками территориальных споров стали вышеупомянутый Захир ад-дин Бабур, правители Самарканда братья Байсункар-мирза (1495–1499 гг.) и Султан-Али-мирза (1498–1500 гг.), а также Хусейн Байкара. Ситуация усугублялась усилением узбекских племен, граничивших с Тимуридами на востоке, и

⁶³² Рашахат. С. 263.

⁶³³ The Majmua-yi murasalat. P. 131, 168, 169

⁶³⁴ Gross J.-A., *Urunbaev A. Introductory Essays // The Letters of Khwaja Ubayd Allah Ahrar and his Associates.* L., 2002. P. 21.

⁶³⁵ The Majmua-yi murasalat. P. 168–169, 348.

впоследствии захвативших Самарканд в 1500 г., а семью годами позднее и столицу Хорасана⁶³⁶.

Захир ад-дин Бабур, также претендовавший на самаркандский престол⁶³⁷, свидетельствовал об активном участии сыновей Ходжи Ахрара в междоусобицах противостояния. Стоит отметить, что усилиями своего отца им удалось породниться со знатнейшими кланами Самарканда⁶³⁸. Однако среди сыновей Ишана единство в вопросах политики не наблюдалось: так, если старший сын Ахрара шейх Ходжа 'Абдаллах, про которого писали, что был сведущ в науках «явных» и «тайных», всячески поддерживал Байсункара, то младший отпрыск Ишана Ходжа Йахйа, наоборот, занял сторону султана Али-мирзы⁶³⁹.

Про этого суфия известно, что после смерти отца именно он стал его духовным преемником и попечителем мазара Ахрара в пригороде Самарканда. Кроме того, именно он унаследовал большую часть имущества Ишана⁶⁴⁰. Подобно знаменитому родителю, он был активной политической фигурой своего времени: так, согласно *Бабур-наме*, шейх был одним из участников восстания 1496 г. против Байсункара-мирзы. Многие представители знатных самаркандских родов, в том числе и Ахрариды, выступили против него, так как были недовольны учиненной государем трансформацией в рядах политических элит. Бабур, которому на тот момент

⁶³⁶ Соседство Сефевидов и Шейбанидов в начале XVI в. нередко вело к конфликтам между двумя державами. Подлинной причиной их соперничества были территориальные претензии на ключевые торговые центры Хорасана – Герат, Нишапур, Балх – стоявшие на международных торговых трассах. Однако внешне дискуссия носила духовно-юридический характер. В частности, исламские авторитеты Мавераннахра обвиняли сефевидских правителей в насильственном насаждении шиитских учений, создании помех *хаджу* суннитских паломников на территории Ирана и т. п. – Мухтаров А. Отношение духовенства Мавераннахра к утверждению шиизма официальной религией Ирана // Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 134–135.

⁶³⁷ Обстоятельства этого политического события красочно описаны Бабуrom в мемуарах. Он пишет, что накануне покорения Самарканда ему явился во сне Ходжа Ахрар: Ишан взял за руку этого Тимурида, приподнял его тело и произнес на турки: «Шейх дал благой совет». В течение нескольких дней войска Бабура покорили этот город. – Бабур-наме. С. 102–103.

⁶³⁸ Так, один из сыновей шейха – Ходжа Йахйа – был женат на дочери Мир Мазида Аргуна, одного из приближенных султана Абу Са'ида.

⁶³⁹ Бабур-наме. С. 83–84.

⁶⁴⁰ Казаков Б. Сыновья Ходжи Ахрара и последние Тимуриды / Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 84.

было не более 15 лет, также поддержал мятеж против Байсункара и в 1497 г. подчинил Самарканд (однако продержался он там, по собственным заявлениям, всего 100 дней)⁶⁴¹. Сам Захир ад-дин в своих мемуарах отмечал, что он водил дружбу и с сыном Ходжи Йахьи, Мухаммадом Амином, который впоследствии сопровождал его на пути в Кабул и Индию⁶⁴².

Фахр ад-дин Кашифи пишет о мученической гибели Ходжи Йахьи и его семейства от рук узбеков: «Шахибек-хан (имеется в виду Мухаммад Шейбани –хан Бухары с 1500 по 1510 гг. – Л. В.) овладел Самаркандом, в пятницу, в начале месяца мухаррама в 906 году хиджры (1500 г.), султан Али-мирза покинул город Самарканд. Он отправился в Баг-и Мейдан⁶⁴³ к Шахибек-хану, и утром в субботу Ходжа со своими сыновьями, кади и другими знатными людьми также покинули город, чтобы с ним повидаться. После встречи хан не позволил ходжам и старейшинам вернуться в город, конфисковав все их имущество и земли»⁶⁴⁴. Автор добавляет, что Шейбани-хан казнил Ходжу Йахью, не пощадив даже его сыновей⁶⁴⁵. Так, с воцарения правителей из рода Шейбани открывается новая страница в политической истории Восточного Ирана и Мавераннахра, что повлекло за собой решительные трансформации в религиозной жизни этих земель.

Как следует из вышеописанного сюжета о гибели шейх-заде, хотя сам хан Шейбани не особо жаловал братство накшбандийа, он все же признавал его колоссальное влияние на население Мавераннахра и стремился всячески ослабить его. По сообщениям источников эпохи, гораздо бóльшую привязанность этот государь испытывал к наставникам тюркского братства йасавийа. Хан особо чтит память основателя тарикы Ахмада Йасави и даже совершал паломничество к его могиле⁶⁴⁶. Так, автор *Михман-наме-йи Бухара* приводит подробное описание одного из таких паломничеств, когда хан,

⁶⁴¹ Бабур-наме. С. 69–74.

⁶⁴² Там же. С.97-98.

⁶⁴³ Сад в окрестностях Самарканда.

⁶⁴⁴ Рашахат. С. 588.

⁶⁴⁵ Там же.

⁶⁴⁶ Записки бухарского гостя. С. 103–104.

надев на себя *ихрам*⁶⁴⁷, совершил ритуальный обход (*таваф*) вокруг мазара Йасави, после чего поклонился этой обители. Подобные зийараты правитель совершал и к могилам наставников ходжаган – ‘Абд ал-Халику Гидждувани и Баха’ ад-дину Накшбанду⁶⁴⁸, захоронению имама Ризы в Мешхеде⁶⁴⁹, а также к священным гробницам хорасанского города Туса⁶⁵⁰. Эти поездки сопровождались раздачей милостыни бедным. Среди прочих богоугодных дел Мухаммада Шейбани отметим также воздвижение им мечети в городе Йасы⁶⁵¹ и восстановление пришедших в запустение медресе и ханак Самарканда⁶⁵².

Вместе с тем, хотя накшбандийа на время отошла от главенствующих ролей в управлении государством, вскоре она вновь набрала популярность среди представителей новой династии. Так, деятельность шейха ‘Убайдаллаха продолжил ученик Мухаммада Кази – шейх Дахбиди, или Махдум-и Азам. Известно, что старший брат Шейбани-хана Махмуд-Султан (ум. 1504) почитал шейхов этой тарики, особенно Мухаммада Кази, и даже забрал его в свой удел в Бухару⁶⁵³. Другим правителем, объявившим о приверженности наставникам этого братства, в особенности Ходже Ахрару, стал сын Махмуд-Султана ‘Убайдаллах, названный так в честь знаменитого муршида. Из «Трактата о назидании султанам» Махдум-и Азама, посвященного этому государю, мы узнаем, что хан практиковал *тавадждух* – концентрацию внимания на духовном наставнике посредством молитвы или медитации⁶⁵⁴. ‘Убайдаллах также прославился как щедрый благотворитель: при нем Бухара подобно Герату стала ведущим центром исламской учености, а ее архитектурный ансамбль пополнился новыми сооружениями, такими как медресе Мир-Араб.

⁶⁴⁷ *Ихрам* – отрезок материи, которым обвязываются паломники на границе Хиджаза.

⁶⁴⁸ Записки бухарского гостя. С. 64–65.

⁶⁴⁹ Там же. С. 166.

⁶⁵⁰ Там же. С. 167.

⁶⁵¹ Там же. С. 143–144.

⁶⁵² Там же. С. 160.

⁶⁵³ Трактат о назидании султанам. С. 407–408.

⁶⁵⁴ Там же. С. 410.

Упоминания о Махдум-и Азаме, его преемниках и родословной шейха можно найти в хронике Шах-Махмуда Чураса, написанной в XVII в. Автор освещает историю накшбандийи в контексте растущего влияния тариката, которое распространилось за пределы Мавераннахра. Это позволяет проследить деятельность преемников Махдум-и Азама в Могулистане⁶⁵⁵. Ученики шейха Дахбиди основали две линии ходжей внутри этого ответвления ходжаган-накшбандийи – «черногорских» (*каратаглик*) и «белогорских» (*актаглик*), которые враждовали друг с другом. Однако это соперничество в перспективе способствовало расширению влияния накшбандийи на казахские и киргизские территории, а также в Могулистане. В результате активизировавшаяся миссионерская деятельность шейхов благоприятствовала росту числа адептов накшбандийи, а также увеличению доходов наставников этого братства⁶⁵⁶.

§ 3. Динамика экономического благосостояния членов общины накшбандийа. Комплекс «Ихласийа» Алишира Наваи

На протяжении настоящей работы мы неоднократно убеждались в том, что анализ социо-политической роли турук и завий невозможен без обзора их материального положения. Между этими аспектами отчетливо прослеживается двусторонняя связь: с одной стороны, приближенность к власти имущим благоприятствовала укреплению экономических позиций религиозных групп, с другой – статус крупных землевладельцев также многократно расширял их влияние на общество. Отношения между тарикой и социумом строились на основе взаимозависимости, часто выраженной в форме патронажа. Таким образом, формировалась структура неофициальных клиентелистских сетей, существовавшая наравне с государственной. Так, суфийская община, обладающая значительными ресурсами, например,

⁶⁵⁵ Могулистан – государство, лежащее к востоку от Мавераннахра и образовавшееся в середине XIV в. после распада Чагатайского улуса.

⁶⁵⁶ Чурас Шах Махмуд ибн мирза Фазил. Хроника. С. 151.

землей, влиянием при дворе или контролем за торговыми путями, играла роль патрона, предоставляя клиентам социальную и материальную поддержку.

Имеющиеся в нашем распоряжении вакуфные документы и купчие XV–XVI вв. свидетельствуют о том, что Ходжа Ахрар являлся владельцем значительных земельных наделов по всей Центральной Азии. Так, в сделках Ахрара упоминаются не менее 400 обрабатываемых участков, селений, садов и виноградников, а также объектов внутри городов – домов, дворов-усадоб, торгово-ремесленных заведений, бань и др. Многие из его личных активов были преобразованы в фонды вакфов, которыми шейх распоряжался по своему усмотрению, в частности, он мог передавать эту собственность любому лицу⁶⁵⁷.

К примеру, в документах указано, что доходы и поступления с селений Даидж и Ванг с прилегающими землями и мельницами в Самаркандской области, как и двух торгово-ремесленных помещений в Самарканде, после уплаты государственных сборов шли в пользу одного из городских медресе – на содержание имама, *мударриса*⁶⁵⁸ и *муаззина*⁶⁵⁹, а также на милостыню, и обслуживание вакуфных имуществ и мечети.

Обратим внимание на любопытную деталь: судя по источникам, Ходжой Ахраром был предусмотрен ряд экстренных мер на случай смерти управляющего вакфом с целью избежать произвола «правителей-захватчиков»: в таком случае, распоряжаться данным имуществом были вправе только потомки почившего мутавали; при отсутствии же таковых выбор достойного кандидата на должность хранителя вакфа находился в компетенции судьи-кади⁶⁶⁰. Более того, в подобной ситуации никто не был уполномочен изменять размер сбора с доходов имущества, изначально

⁶⁵⁷ Самаркандские документы XV–XVI вв. С. 94.

⁶⁵⁸ *Мударрис* (араб. «преподаватель») – преподаватель медресе, знаток юриспруденции и этико-правовых норм мусульманской религии.

⁶⁵⁹ *Муаззин* (араб. «призывающий») – человек, оповещающий о наступлении времени молитвы.

⁶⁶⁰ Самаркандские документы XV–XVI вв. С. 83–84.

установленный вакифом⁶⁶¹.

Согласно другому источнику такого рода, датируемому 1489 г., доходы с некоторых селений, садов, земель и прочей недвижимости в Самаркандской, Бухарской и Кашкадарьинской области предназначались двум самаркандским обителям, мечети, а также потомкам самого шейха⁶⁶². На тот момент Ходже Ахрару было 85 лет и он закономерно стремился позаботиться о материальном благосостоянии своей семьи; так, после смерти шейха учредителем вакфа должен был стать его сын Ходжа Йахйя⁶⁶³.

Вакуфные документы и купчие грамоты Ходжи Ахрара не только красноречиво свидетельствуют о разнообразии и богатстве владений лидера накшбандийи, но и проливают свет на положение тех, кто передавал ему свою собственность. Тщательный анализ текстов позволяет заключить, что предыдущие хозяева в большинстве своем были мелкими и средними землевладельцами, на что указывает количество и стоимость их наделов и построек: так, в среднем, стоимость одного небольшого участка варьировалась от 30 до 70 динаров, цена более крупных территорий колебалась между 400 и 1600 динарами⁶⁶⁴. Предположительно, стоимость зависела от локации (недвижимость в Самарканде обычно была дороже, чем в пригороде), состояния земли, соседства с прочими объектами инфраструктуры, и конечно, его площади (при этом источники практически не содержат этих важнейших данных). В документах встречаются и весьма крупные сделки, участниками которых выступали эмиры и члены знатных монгольских родов. Как правило, они касались продажи целых селений или сразу нескольких лавок на базаре⁶⁶⁵. Например, в 1484 г. некий Мухаммад

⁶⁶¹ Самаркандские документы XV-XVI вв. С. 83–84.

⁶⁶² Там же. С. 175–176.

⁶⁶³ Там же. С. 235.

⁶⁶⁴ Там же. С. 53–106.

⁶⁶⁵ Там же. С. 62–65, 79–85, 92–95.

Садик продал Ходже Ахрару $\frac{1}{2}$ городской бани на базаре Мухаммад-Чап, которая обошлась шейху в целых 150 тысяч динаров⁶⁶⁶.

Удивляет и тот факт, что многие из владений оказались приобретены шейхом у разных лиц одновременно⁶⁶⁷. Это обстоятельство рассматривается крупнейшим западным исследователем центральноазиатского суфизма Ю. Паулем как свидетельство желания хозяев как можно скорее оказаться под покровительством Ходжи Ахрара. Очевидно, что собственники в условиях политической нестабильности надеялись хотя бы частичной продажей своих наделов (которые тем не менее оставались в их пользовании), вступить в отношения «приобретенной лояльности» к этому вали⁶⁶⁸.

Под «приобретенной лояльностью» Ю. Пауль подразумевал социально-экономическую систему, обеспечивавшую всем членам накшбандийской таифы, оказавшимся в бедственном положении в результате произвола властей предрежащих, покровительство со стороны тарики. Зачастую такая протекция включала налоговые привилегии и заступничество перед государством⁶⁶⁹. Созданная Ходжой Ахраром сеть взаимоотношений формально воплощала собой исламскую легитимность и функционировала в противовес монгольским традициям налогообложения, на которые полагались тимуридские правители и их военачальники. Так, ранее нами уже был упомянут случай, когда Ахрару приходилось выплачивать непомерно высокие суммы за жителей Ташкента, обложенных налогами ‘Умар-Шейхом. Чтобы освободить горожан на год от выплаты податей, шейх внес в казну сумму в 250 тысяч динаров, и доплатил еще 70 тысяч⁶⁷⁰.

О функционировании системы протекции, или *хима́йя*⁶⁷¹ свидетельствует корпус писем Ахрара и его сподвижников, в которых

⁶⁶⁶ Самаркандские документы XV-XVI вв. С. 103–105.

⁶⁶⁷ Там же. С. 205–235.

⁶⁶⁸ Paul J. Forming A Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar. P. 538; Болдырев А.Н. Ещё раз к вопросу о Ходжа-Ахраре. С. 53.

⁶⁶⁹ Paul J. Forming A Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar. P. 533–534.

⁶⁷⁰ Мақомоти Хожа Убайдуллоҳ Аҳроф. С. 169.

⁶⁷¹ Термин *хима́йя* многозначен, и его значение изменялось на протяжении веков. Для его анализа требуется отдельное, всестороннее исследование, что выходит за рамки данной работы. В контексте деятельности

государству предъявлялись требования предоставления льгот для членов таифы. Несколько писем также содержат просьбы о решении вопросов налогообложения в пользу тех или иных лиц. Так, в письмах самого шейха ‘Убайдаллаха и его ученика Мухаммада ибн Амин ад-дина неоднократно содержались прошения освободить ряд лиц от податей *ариза-и намбардари*, ставших источником серьезных конфликтов между государством и лидерами суфиев⁶⁷². Благодаря этому вмешательству в 1487 г. Хусейн Байкара отменил этот налог и заменил его более гуманным денежным сбором на военные нужды⁶⁷³.

Еще одним непопулярным среди населения побором был *дах-йаздах* (перс. «десять-одиннадцать»)⁶⁷⁴. Он представлял собой фиксированный процент от сельскохозяйственного дохода или урожая и обычно составлял его десятую или одиннадцатую часть. Если регулярные налоги взимались в натуральной форме, то дах-йаздах был денежной суммой, шедшей на пользу государства и местных властей. Отмена тамги существенно сказалась на экономическом благосостоянии Тимуридов, и данный сбор был призван поправить их материальное положение. Вне всякого сомнения, дах-йаздах вызывал напряженность в отношениях между крестьянами и эмирами, особенно в годы неурожая или экономических кризисов, и поэтому борьба с этим взносом также стала одним из важнейших аспектов деятельности накшбандийской тарики. Так, согласно материалам источников, Ходжа Ахрар всегда вносил в государственную казну сумму сбора дах-йаздах вместо работавших на него райатов, тем самым показывая, что эти люди

Ходжи Ахрара *химайа*, в первую очередь, обозначала способность лидера таифы защищать учеников от чуждых и враждебных влияний. Однако зачастую это выражалось в форме прошения заступничества у патрона (шейха), благодаря которому мусульмане надеялись избежать чрезмерного налогообложения со стороны дивана.

⁶⁷² Ариза-и намбардари – система распределения налогов или иных государственных обременений для поддержки войска в военных кампаниях. Впоследствии связанные с ним сборы стали взиматься раз в год с каждого жителя Хорасана, включая представителей исламского духовенства, считавших подобный налог идущим вразрез с нормами шариата; The Majmua-yi murasalat. P. 248.

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ Paul J. Forming A Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar. P. 539.

находились под его протекцией⁶⁷⁵. Однако после смерти этого могущественного покровителя (уже в эпоху правления Султан-Махмуда) членам таифы пришлось самостоятельно оплачивать этот налог, который составил немалых 500 тысяч динаров⁶⁷⁶. Это событие нашло отражение в мемуарах Бабура, который с горечью отметил, что «люди, которые раньше были защищены от тирании и угнетения благодаря его (то есть Ходжи Ахрара – Л. В.) покровительству (химайа), отныне подвергались притеснениям»⁶⁷⁷. Этот отрывок примечателен тем, что автор использует термин химайа сугубо в контексте налоговой политики этого наставника.

Центральной темой многих писем шейха Ходжи Ахрара и его учеников к тимуридским диванам стало ходатайство о защите и предоставлении привилегий его протеже. Эти обращения (*арза-дашт*), помимо налоговых льгот, нередко касались вопросов торговых поблажек, земельных пожалований, выплат дервишам и иных насущных проблем (вплоть до помилования заключенных и воссоединения семей). Например, в одном из писем Ходжа Ахрар просит у гератского государя обеспечить безопасность торговых путей, по которым его товар из Мавераннахра поставлялся в хорасанские земли⁶⁷⁸. В число грузов, которые он перевозил, обычно входили рис, хлопок, бумага, кунжут⁶⁷⁹, а также скот – овцы и лошади.

Накшбандийские наставники также требовали у двора привилегий для некоторых групп граждан: так, в одном из писем Мухаммад ибн Амин ад-дин запросил у чиновников дивана разрешение на использование доходов одного из вакфов для предоставления стипендий нуждающимся студентам, чтобы официально закрепить их преимущество перед более состоятельными претендентами на эти суммы⁶⁸⁰. В другом сообщении содержалось прошение Мухаммада ибн Амин ад-дина о передаче одной из мечетей в окрестностях

⁶⁷⁵ Paul J. Forming A Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar. P. 538–539.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ Бабур-наме. С. 49–50.

⁶⁷⁸ The Majmua-yi murasalat. P. 175.

⁶⁷⁹ Ibid. P. 221.

⁶⁸⁰ Ibid. P. 252–253.

Герата под место уединения дервишей для молитвы (*мутакаф*). Тем не менее ученые-богословы воспрепятствовали этому, сославшись на юридический статус данных территорий, входивших в состав *халиса*, т.е. земель под непосредственным контролем падишаха. Мухаммад ибн Амин ад-дин просил разрешение двора на передачу этой земли в вакф в соответствии с существовавшей практикой⁶⁸¹. В своем письме автор добавил, что такой шаг поспособствовал бы процветанию мечети, а члены общины могли бы «молиться за сохранность государства (*даулат*) и укрепление власти правителя (*салтанат*), посвящая день и ночь чтению суры ал-Фатиха за его Величество»⁶⁸².

Наконец, довольно примечательны послания Ходжи Ахрара к тимуридским чиновникам, центральной темой которых является воссоединение семей и обеспечение безопасности жизни членов таифы. Представляется, что такие сообщения, даже весьма краткие, довольно наглядно демонстрируют характерные черты системы хима́йа. Так, в одном из них речь идет о некоем Амуре Абу-л-Гайсе – брате одного из учеников Ахрара и одновременно зяте шейха – который некоторое время проживал в Мавераннахре. В связи с кончиной отца Абу-л-Гайс вынужден был вернуться в Хорасан, чтобы присматривать за оставшимся там имуществом. В письме шейх выражает надежду, что государственные мужи поспособствуют благополучному путешествию и возвращению зятя⁶⁸³. В другом схожем послании шейх ‘Убайдаллах просит от имени одного из гонцов, служивших в Герате, освободить его от обязанностей и отпустить на родину в Мавераннахр, чтобы он смог повидаться с семьей⁶⁸⁴.

Хотя большинство доступных документальных источников освещают экономическую и протекционистскую деятельности лишь одного Ходжи

⁶⁸¹ Скорее всего, речь идет о том, что земли султана сначала переходят в частную собственность, прежде чем их можно будет преобразовать в благотворительное имущество.

⁶⁸² The Majmua-yi murasalat. P. 282–283.

⁶⁸³ Ibid. P. 98.

⁶⁸⁴ Ibid. P. 99.

Ахрара, он, разумеется, не был единственным суфием накшбандийи, сосредоточившим в своих руках столь внушительное влияние и состояние. Не менее колоритной представляется фигура его последователя Алишира Наваи, который, будучи не только выдающимся поэтом и мыслителем, но и обладателем значительных материальных ресурсов, активно поддерживал культурную и духовную жизнь региона. Сведения о деятельности и владениях этого шейха можно почерпнуть в его труде под названием *Вакфийа*, содержащем ценные данные о жизни исламских институтов конца XV в.

В этом произведении Наваи приводит подробный список благих дел, на которые он расходовал имевшиеся в его распоряжении средства. Так, значительные суммы он направил на поддержание власти Хусейна Байкары (покрытие затрат, связанных с поездками, выплату жалования слугам и на вооружение воинов)⁶⁸⁵. Часть денег пошла на обеспечение нужд тех, кто «проводит ночи в молитве, а днем терпит невзгоды мира, прося Аллаха о благоденствии государства и продолжении правления [нынешнего султана]»⁶⁸⁶. Оставшееся было затрачено на строительство знаменитого религиозно-благотворительного комплекса «Ихласийа»⁶⁸⁷ на участке земли, который он получил в дар от султана в 1476–1477 гг.⁶⁸⁸ Это учреждение включало одноименное медресе, мечеть, специальное учебное заведение для подготовки чтецов Корана (*дар ал-хуффаз*), суфийское общежитие, больницу, баню и частную резиденцию⁶⁸⁹. Наваи пишет: «Я назвал ханаку напротив медресе «Ихласийа», ибо ее строительство было лишено всякой фальши, «Халосийа», ведь “Нет спасения, кроме как через искренность”»⁶⁹⁰.

Наваи завершает этот блок внушительным списком объектов, переданных им в вакф для поддержки вышеописанного комплекса. Перечень

⁶⁸⁵ Вакфийа. С. 260.

⁶⁸⁶ Там же. С. 261.

⁶⁸⁷ Наименование комплекса происходит от араб. *ихлас* – «искренность», или «чистота намерений».

⁶⁸⁸ Там же. С. 261–262.

⁶⁸⁹ Там же. С. 263–265.

⁶⁹⁰ Там же. С. 264. Наваи приводит знаменитое арабское изречение «Ла халаса илла би-л-ихлас».

включал в себя обрабатываемые поля, сады и ирригационные каналы (*каризы*), расположенные в окрестностях Герата и в других регионах Хорасана, ремесленные лавки, склады, а также двухэтажные здания на базарах города⁶⁹¹. Поэт прямо указывает на то, что все объекты ранее находились в частной собственности, что исключает основания для сомнений в законности учреждения вакфа.

Даулатшах Самарканди, современник Алишира, утверждает, что, дабы предотвратить растраты своего состояния наследниками, Наваи вложил денежные средства в строительство многочисленных зданий и общественных сооружений по всему Хорасану. Он также добавлял, что стоимость всех благотворительных фондов, учредителем которых выступил шейх, составляла приблизительно 5 000 000 капаки-динаров⁶⁹². Так, западные специалисты-исследователи Тимуридской эпохи для сравнения приводят стоимость дома в престижном районе Хийабан в Герате, которая на тот момент составляла около 3 000 капаки-динаров⁶⁹³.

Наконец, шейх завершает повествование *Вакфийи* перечислением жалования, предназначавшегося различным служителям комплекса – студентам, мутавали и прочим должностным лицам – оговаривая каждую сумму по отдельности⁶⁹⁴. Также им особо отмечаются расходы, шедшие на благотворительные акции в честь мусульманских праздников⁶⁹⁵. Как правило, средства выделялись на приобретение провизии и комплектов одежды. Отдельно закупалась утварь для суфийской обители – ковры, циновки, скатерти, казаны и посуда⁶⁹⁶.

⁶⁹¹ Вакфийа. С. 270–272.

⁶⁹² Капаки-динар – серебряная монета, имевшая хождение в эпоху Тимуридов. Шесть капаки-динаров составляли *тангу*, которая в правление Хусейна Байкары в Герате весила 4,8 грамма серебра. – Subtelny M. E. A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlāṣiyya Complex of ‘Alī Shīr Navā’ī in 15th-Century Herat and Its Endowment. P. 54.

⁶⁹³ Subtelny M. E. Socioeconomic Bases Of Cultural Patronage Under The Later Timurids. P. 491–492.

⁶⁹⁴ Вакфийа. С. 272–273.

⁶⁹⁵ Там же.

⁶⁹⁶ Там же. С. 273.

Тщательный анализ документальных источников второй половины XV в., а также хроник и агиографических сборников позволяет сделать вывод о том, что Ходжа Ахрар на протяжении всего периода своего лидерства смог значительно приумножить экономическое благосостояние подвластной ему тарики. Это стало возможным за счет приобретения этим муршидом новых земель и имущества: находившиеся в бедственном положении мусульмане продавали Ходже свои наделы и дома, чтобы стать частью системы химайа, гарантировавшей им заступничество перед государством, часто устанавливавшим непосильные налоги и подати для горожан и крестьян. Выдающиеся ученики Ишана также способствовали созданию новых центров благотворительности в Хорасане и Мавераннахре, в частности, «Ихласийи» Алишира Наваи. Они служили центрами привлечения мусульман, стремившихся к духовному и социальному покровительству.

Таким образом, середина XV в. справедливо отмечается исследователями как период возвышения братства накшбандийа, достигшего беспрецедентного влияния. Это стало возможным благодаря комбинации факторов – как внутренних, связанных с развитием социально-политической идеологии братства, так и общей обстановкой в тимуридской державе того времени.

В этот период в накшбандийскую доктрину привносится идея о прямой необходимости вмешательства в политические процессы, что разительно отличалось от установок самого основателя братства шейха Баха ад-дина Накшбанда. В этом отношении мы можем проследить преемственность между данным братством и более старыми суфийскими образованиями, главным образом Джемом, сыгравшим важную роль в смене власти столетием ранее. Накшбандийская пропаганда все чаще апеллировала к муршидам ходжаган, замешанным в контактах с Тимуридами, нормализируя подобное поведение для суфия.

Такого рода новаторство объяснялось важностью защиты уммы от притеснений со стороны властей предрержащих, которые воспринимались шейхами и рядовым населением как узурпаторы, противники ислама и шариата⁶⁹⁷. В этой связи наставники тарики взяли на себя ответственность за взаимодействие с государями: вели с ними переписку, действовали как советники при дворе султанов, участвовали в организации перемирий и переговоров воевавших сторон и даже лоббировали принятие тех или иных законов (в частности, таковым стала отмена тамги с подачи шейха Ахрара).

Нередко суфии этого братства пользовались своим высоким положением для того, чтобы получать особые уступки и льготы со стороны государства (как лично для себя, так и для своих родственников или протеже). В качестве благодарности клиенты накшбандийских шейхов передавали в управление тарики собственное имущество. В исследовательской литературе подобная система отношений получила название хима́йа и включала в себя комплекс мер по защите собственной клиентуры, включая гарантию сохранности жизни и имущества и налоговые привилегии. В этом смысле мы можем справедливо полагать, что деятельность накшбандийа в Хорасане и Мавераннахре стала одним из наиболее наглядных примеров самоорганизации населения под эгидой исламского мистицизма в условиях ослабления государственных институтов управления. Во многом благодаря деятельности Ходжи Ахрара в период войн между правителями Мавераннахра и Хорасана окончательного разрыва связей между этими регионами не случилось.

И хотя фактическое могущество тарики заметно ослабело после смерти её лидера, в мавераннахрском обществе все же сохранились симпатия и доверие к шейхам, которым удалось закрепиться при дворе новых правителей из династии Шейбанидов и напрямую воздействовать на социально-политическую жизнь государства.

⁶⁹⁷ *Paul J. Forming A Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar. P. 533.*

Пример накшбандийи в Мавераннахре и Хорасане позволяет заключить, что в рассматриваемую эпоху шейхи – носители валайя – предстают не просто пассивным инструментом легитимации власти со стороны тюркских династий, но самостоятельными политическими деятелями – вазирами и советниками при дворе. Едва ли будет преувеличением предположить, что таким образом накшбандийским суфиям удалось в новом виде претворить в жизнь доминировавшую в сознании иранцев концепцию сакральности правления.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ эволюции структур и динамики политической роли исламских институтов на территории Восточного Ирана и Хорасана в XIV – начале XVI в. позволяет сделать ряд ключевых выводов. Суфийские сообщества, возникшие практически повсеместно на большей части бывшего халифата Аббасидов в конце XII в., получили широкое распространение в монгольскую эпоху и постепенно завоевали доверие населения регионов Хорасана и Мавераннахра – территорий, находившихся на перекрестке торговых и культурных путей и ставших благодатной почвой для развития мистического знания. Так, базировавшиеся на этических ценностях ислама поведенческие модели, а также присущие суфизму символическое мышление, эмоционально-интуитивный подход и идея о скрытом знании уже в XIII в. прочно легли в основу мировоззрения и менталитета жителей рассматриваемых регионов.

Мы также можем отчетливо проследить корреляцию между политическими кризисами и активизацией деятельности суфийских сообществ, главным образом представленных в виде мистико-аскетических братств (*турук*). Турук, отвечавшие за распространение идей исламского мистицизма в Восточном Иране и Мавераннахре, все активнее включались в решение социальных проблем и часто предоставляли поддержку (как материальную, так и духовную) жителям земель, подвергшихся разорению и разрушениям со стороны иноверных правителей. Во многом благодаря этому в исследовательской литературе суфии получили прозвание служителей «народного» ислама, что в определенной степени противопоставило их представителям традиционных суннитских институтов, которым завоевать сердца и умы рядовых мусульман не удалось. В условиях кризиса государственной власти именно сообщества, возникшие в суфийской среде, стали фактором, объединившим различные слои иранского и

мавераннахрского обществ. В некоторых сферах они и вовсе замещали собой государственные институты.

Между тем учение и практики суфийских братств привлекали и новых жителей Хорасана и Мавераннахра, представленных тюрко-монгольскими номадами, чьи традиционные верования воплощали синтез тенгрианства и различных анимистических культов. Монгольская элита активно посещала собрания суфийских шейхов, и завоеватели нередко присягали им на верность целыми племенами. Суфизм также сыграл ключевую роль в обращении хулагуидских и чагатаидских правителей в мусульманскую веру.

Принятие религии Пророка монгольскими государями при содействии суфийских шейхов стало важной вехой в распространении идей исламского мистицизма среди придворных кругов. Наставники пользовались авторитетом и уважением у монгольских ханов, а также их эмиров и вазиров. Известны случаи, когда хулагуидские сановники объявляли себя муридами того или иного наставника и под его руководством следовали мистическому пути. Некоторые из виднейших муршидов эпохи, в свою очередь, могли занимать роли придворных советников при ильханах-Хулагуидах. В связи с этим отметим, что суфизм способствовал постепенной ассимиляции тюрко-монгольских элит и принятию отдельными их представителями оседлого стиля жизни, свойственного иранской культуре.

Видимым отражением распространения суфийского влияния в исследуемых областях стал рост числа комплексов – завий, – неизменной составляющей которых была священная территория с расположенной на ней обителью (ханакой), медресе, мечетями и иногда мавзолеем почившего шейха-харизматика-основателя братства или знаменитого старца, к которому возводили свою духовную генеалогию проживавшие при святыне адепты.

Возросшая популярность благоприятствовала упрочению материального благосостояния мусульманских общин, что происходило за счет щедрых пожертвований рядовых прихожан и власть имущих, а также

собственности, которую они обращали в вакф. Вакф считался наивысшей формой благотворительности, поскольку его учредитель приобретал значительный авторитет и легитимность в глазах исламского сообщества. Кроме того, передача религиозным учреждениям сельскохозяйственных угодий, пострадавших от военных действий, а также объектов инфраструктуры, таких как ирригационные каналы, способствовала восстановлению экономики этих земель. Суфийские сообщества имели полную свободу в распоряжении этими землями, причем должность управляющего-назира нередко передавалась по наследству. Вмешательство государственных чиновников в дела вакфов также было минимизировано. Обширные вакфы принадлежали различным суфийским центрам, в числе которых были комплекс при могиле Ахмад-и Джама в Хорасане, завийа при гробнице шейха Бахарзи в Мавераннахре, религиозно-благотворительное учреждение «Ихласийа», созданное Алиширом Наваи, а также накшбандийское братство. Примечательно, что в случае с накшбандией вакифами выступили не тимуридские султаны или сановники, а сами шейхи, которые владели значительными земельными угодьями и имуществом.

В конечном итоге суфийские центры-завийи, традиционно формировавшиеся вокруг мест погребения шейхов-харизматиков, оказались весьма устойчивыми структурами, а их лидеры, обретя выгодные знакомства, сами стали настолько влиятельными персонами в мусульманском обществе, что к середине XIV в., с распадом монгольских государств и началом конфликтов между центральной властью и местными государями, они взяли на себя роль посредников в этих противостояниях. Так, мистики крупнейших суфийских центров периода – Джама и Чишта – активно принимали участие в политических перипетиях на стороне правителей ираноязычной династии Картов, властвовавших в Хорасане. Зарекомендовав себя как лояльная режиму сила, суфийский центр в Джаме в конечном итоге сыграл роль в завоевании Тимуром Герата и свержении власти картских маликов. Позиция

шейхов заключалась в том, чтобы, примкнув к сильнейшему претенденту на престол, они по крайней мере сохранили бы свое прежнее богатство и влияние на правящие элиты, а в лучшем случае и вовсе получили бы возможность значительно их приумножить. Более ранние попытки шейхов Джама сместить неудобных им маликов из династии Картов свидетельствуют о прагматичном подходе к принятию решений: они не намеревались кардинально трансформировать существовавшую социально-политическую систему, а напротив, были удовлетворены заменой правителя на более щедрого и лояльного к ним. Эта же мотивация лежала в основе их стремления пойти на контакт с Тимуром накануне его вторжения: их первоочередной задачей были сохранение собственной значимости при новом дворе и предотвращение ряда потенциальных угроз, связанных с возможными переменами в религиозных предпочтениях государя, которому приписывались прошиитские симпатии.

Тимур и его потомки, как и предшествовавшие им тюрко-монгольские правители, не рассматривались местным мусульманским обществом в качестве подлинных носителей исламской легитимности. И хотя Тамерлан не испытывал недостатка в военной силе и собственной харизме, для него контакты с суфийскими организациями и отдельными наставниками играли ключевую роль в обосновании его собственных претензий на господство в землях, где ислам был доминирующей религией. Государь не оставил без внимания и тот факт, что политическая культура Ирана издревле опиралась на идею сакральности правителя, которая определяла отношения между властью и обществом с древнейших времен. По этой причине утверждение Тимура на иранском престоле происходило при поддержке наставников суфизма, которые признавались в мусульманском обществе святыми, или «друзьями Всевышнего». Это позволило знаменитому завоевателю в глазах различных слоев иранского и мавераннахрского обществ самому стать носителем божественной благодати, «переняв» ее у шейхов. Его преданность

исламу и уважительное отношение ко всем категориям религиозных деятелей, запечатленные в тимуридских летописях, позволяют говорить о намеренном формировании образа Тимура как «мурида на троне». В то же время в работах, написанных уже после его кончины, Тамерлан зачастую предстает в качестве независимого носителя божьей милости и духовного преемника Али ибн Аби Талиба.

Могущество турук росло и при ранних Тимуридах. Во многом этому способствовала поддержка исламских институтов на государственном уровне, вследствие чего многие суфии проявляли лояльность правящей династии. Вместе с тем заметим, что в этот период также произошел всплеск социально-религиозных протестных движений, вдохновленных шиизмом и направленных против действующей власти. Представители и сторонники этих воззрений не только требовали социальной справедливости, но и оспаривали кандидатуру Тимура на звание обновителя эпохи и мессии, считая его самого и его потомков самозванцами и узурпаторами. И хотя в ряде случаев оппозиционные силы открыто поддерживались отдельными суфийскими наставниками, представляется, что большинство конфликтов с ними происходило вследствие обвинений последних в пособничестве мятежникам. Даже самые известные и уважаемые наставники не были застрахованы от подобной участи. При этом наказания, которым они подвергались, в большинстве случаев особой жестокостью не отличались, что было связано как со стремлением поддержать имидж исламского государя, которого придерживался Шахрух, так и, вероятно, с его личной набожностью. Анализ источникового материала также выявил, что одной из особенностей правления Шахруха, помимо борьбы с «дурными сектами», стала практика систематического паломничества к святыням ислама, причем маршруты зийарата часто определялись сугубо политическими соображениями.

Ко второй половине XV в. участие суфиев в вопросах политики вышло за рамки легитимизирующей и посреднической роли. Отныне шейхи, представленные главным образом братством накшбандийа, выступили фактическими правителями в Хорасане и Мавераннахре. Этому способствовало несколько факторов. Первым из них следует считать очередной период кризиса в государстве Тимуридов, вторым же стал постепенный отход накшбандийцев от первоначального социально-политического учения Баха' ад-дина Накшбанда, заключавшегося в максимальной изоляции общины от участия в политической жизни. В результате изменений в теоретических положениях братства, во многом инициированных шейхом Ходжой Ахраром и кристаллизованных в трудах его ближайших учеников, в идеологию накшбандийи была внедрена установка о прямой обязанности вмешательства членов тарики в сферу салтанат. Придерживаясь такого модуса действия, Ахрар и его последователи обрели беспрецедентно широкие полномочия при дворах тимуридских государей.

Одним из важнейших векторов деятельности братства стали покровительство торговле, получение от падишахов налоговых послаблений как для членов сообщества, так и для его клиентов, а также обеспечение личной безопасности их родных и близких. Кроме того, нельзя не отметить вклад накшбандийских наставников в установлении социально-политической стабильности в тимуридских уделах.

Таким образом, братству накшбандийа второй половины XV в. были присущи черты политической фракции, сумевшей выстроить клиентско-патронажные отношения между лидером общины и учениками, а также рядовыми мусульманами. Эта система существовала параллельно государственным институтам власти и контроля и сводилась к выполнению шейхами роли протекторов своих клиентов перед лицом государства.

С этих позиций мы можем с уверенностью утверждать, что во второй половине XV в. носители валайя были интегрированы в общественно-политическую жизнь Хорасана и Мавераннахра как никогда ранее, при том что традиционно суфии как носители божественной благодати считали участие в мирских делах несправедливым делом. Следует особо отметить, что не будучи формальным правителем, лидер суфийской общины обладал столь значительной властью и влиянием, что в народном сознании его фигура часто приравнивалась к фигуре падишаха.

Как показывают историко-культурные обстоятельства эпохи, сходные процессы происходили и в северо-западной части Ирана, где в конце XV – начале XVI в. мы можем наблюдать успешно реализованную попытку политогенеза на основе суфийской организации с шиитскими тенденциями – образование государства, возглавляемого шейхами братства сефевийа. С этой поры есть все основания утверждать о появлении феномена «шаха-святого», характеризуемого слиянием функций властителя и одного из «друзей Божьих», а также о том, что с возникновением государства Сефевидов идея иранского общества о сакральном правителе в конце концов обрела свое воплощение. И, хотя суфизм в Мавераннахре во второй половине XV в. был влиятелен, он все же был встроен во властную систему, а не противопоставлен ей, как это произошло с мистиками сефевийа, которые выступали не только обладателями «божественной искры», но и претендовали на легитимность в качестве имамов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. [*Бабур Захир ад-дин Мухаммад*] Бабур-наме. Пер. М. Салье. Ташкент: Главная редакция энциклопедий, 1992. 464 с.
2. *Абру Хафиз*. Джуграфийа-йи Хафиз-и Абру: кисмат-и руб-и Хурасан, Харат (География Хафиза Абру: часть Хорасана, Герат) Тегеран: Интишарат-и бунйад-и фарханг-и Иран. 1349 (1970). 162 с.
3. *Абру Хафиз*. Зубдат ал-таварих (Сливки истории). Под редакцией Камала Хадж Сайида Джавади. Т.1–4. Тегеран: Вазарат-и фарханг ва аршад-и ислами. Сазман-и чап ва интишарат, 1380 (2001).
4. *ал-Хавафи Фасих Ахмад ибн Джалал ад-Дин Мухаммад*. Фасихов свод. Пер. с перс. Д.Ю. Юсуповой. Ташкент: Фан, 1980. 346с.
5. Аснад ва мукатибат-и тарих-и Иран (документы и переписки по истории Ирана). Тегеран: Бунгах-и тарджуме ва нашр-и китаб. 2536 (1977). 752 с.
6. *Ахл Йусуф*. Фараид-и Гийаси (Гийасовы жемчужины). Т.1–2. Тегеран: Интишарат-и бунйад-и фарханг-и Иран, 1356 (1977).
7. *Бин Мунаввар Мухаммад*. Асрар ат-таухид фи макамат аш-шейх Абу Са'ид (Тайны единобожия в деяниях шейха Абу Са'ида). Баку: Нафта-пресс, 2010. 524 с.
8. *Бузджани Али*. Раузат ар-рийахин (Сады ветров). Тегеран: Бунгах-и тарджуме ва нашр-и китаб, 1345 (1966). 186 с.
9. *Ва'из Асил ад-дин*. Максад ал-икбал-и султанийа ва марсад ал-амал-и хакканийа (Цель стремления султанского счастья и место наблюдения хаканских надежд). Тегеран: Бунйад-и Фарханг-и Иран, 1973. 204 с.
10. *Де Клавихо Руи Гонсалес*. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403-1406). Пер. со старокаст. И.С. Мироковой. М.: Наука, 1990. 211 с.

11. *Джами Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман*. Нафахат ал-унс (Дуновения духовной близости) [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/nafahaat-ul-uns-abdur-rahmanjami/nafahat%20Ans%20Maulana%20Abdur%20Rahman%20jami/page/n97/mode/2up> (доступ: 18.04.2024). 396 с.
12. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии. Пер. с араб. И. Ибрагимова. М.: Наука, 1988. 128 с.
13. *Исфакхани Фазлаллах ибн Рузбихан*. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя). Пер. с перс. В. П. Джалиловой. М.: Восточная литература, 1976. 525 с.
14. *Исфизари Мухаммад*. Раузат ал-джаннат фи авсаф-и мадинат-и Харат (Райский сад в описаниях города Герата). Т.2. Тегеран: Данишгах-и Техран, 1959. 370 с.
15. *Йазди Шараф ад-Дин Али*. Зафар-наме. Книга побед амира Тимура. Пер. с перс. А. Ахмедова. Ташкент: Изд-во журнала "SAN'AT", 2008. 486 с.
16. Кандийа дар байан-и мазарат-и Самарканд (Кандийа о мазарах Самарканда). Ред. И. Афшар. Тегеран: Китабхане-йи Тахури, 1955. 300 с.
17. *Кашифи Фахр ад-дин Али б. Хусейн Ва'из*. Рашахат-и айн ал-хайат (Капли из родника жизни). Т. 1–2. Тегеран: Бунйад-и никукар-и нурйани, 2536 (1977).
18. *Кербелаи Хусейн*. Раузат ал-джинан ва джаннат ал-джанан (Кущи садов и райский сад души). Т. 2. Тегеран: Бунгах-и тарджуме ва нашр-и китаб, 1349 (1970). 797 с.
19. *Кермани 'Абд ар-Раззак*. Манакиб-и Хазрат-и Шах Ни'маталлах Вали (Деяния достопочтенного Ни'маталлаха Вали). Тегеран: Анджуман-и ираншенаси-йи Фарансе дар Иран, 1982. 377 с.

- 20.Куллийат-и аш‘ар-и Шах Ни‘маталлах-и Вали (Полное собрание стихотворений Шаха Ни‘маталлаха Вали). Тегеран: Чапхане-йи Фирдоуси, 2535 (1976). 964 с.
- 21.Мақомоти Хожа Убайдуллоҳ Аҳрор (Стоянки Ходжи ‘Убайдаллаха Ахрара) // Табаррук рисоалар (Благословенные трактаты). Ташкент: Адолат, 2004. 386 с.
- 22.Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Сост. С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин. Алма-Ата: Наука, 1969. 655 с.
- 23.*Махдум-и Азам*. Трактат о назидании султанам // Мудрость суфиев. Пер. с перс. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова. СПб.: Азбука, 2001. С. 373–429.
- 24.*Му‘ин ал-Фукара Ахмад ибн Махмуд*. Тарих-и Муллазаде: дар зикр-и мазарат-и Бухара (История потомков муллы о мазарах Бухары). [б.м.]: Марказ-и муталиат-и Иран, 1370 (1991). 111 с.
- 25.*Навоий Алишер*. Вакфийа // Мукаммал асарлар тўплами (полное собрание сочинений). Т. 14. Ташкент: Фан, 1998. С. 236–275.
- 26.*Навоий Алишер*. Мажолис ун-нафоис (Собрание избранных [Электронный ресурс]. URL: https://n.ziyouz.com/books/alisher_navoiy_asarlari/Alisher%20Navoiy.%20Majolisun-nafois.pdf (доступ: 18.12.2023).
- 27.*Навоий Алишер*. Насоим ул-мухаббат (Дуновения любви) [Электронный ресурс]. URL: http://navoi.natlib.uz:8101/uzb/nasoyim_ul_muhabbat_un_ettinchi_tom/nasoyim_ul_muhabbat/501_600/ (доступ: 18.12.2023).
- 28.*Саади*. Гулистан. Пер. с перс. Р. М. Алиева. М.: Издательство восточной литературы, 1959. 716 с.

29. *Самарканди Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак*. Матла ас-садаин (Восход двух счастливых звезд). Т. 1–4. Тегеран: Муасесе-йи моталеат ва тахикат-и фарханги, 1372–1374.
30. Самаркандские документы XV–XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Пер. с перс. О. Д. Чехович. М.: Наука, 1974. 631 с.
31. *Хамадани Рашид ад-дин*. Переписка. Пер. с перс. А.И. Фалиной. М.: Наука, 1971. 497 с.
32. [Хамадани] *Рашид ад-дин*. Сборник летописей. Том I–III. Пер. с перс. Л.К. Арендса. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1946.
33. *Хамза Шихаб ад-дин б. бинт Амир*. Житие Амира Кулала // Мудрость суфиев. Пер. с перс. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова. СПб.: Азбука, 2001. С. 27–270.
34. *Харави Сайф бин Мухаммад*. Тарихнаме-йи Харат (История Герата). Тегеран: Асатир, 1383 (2024). 828 с.
35. Чингисхан. История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувейни. Пер. с текста Мизры Мухаммеда Казвини на англ. яз. Дж. Э. Бойла; пер. с англ. Е. Е. Харитоновой; предисл. и библиогр. Д. О. Моргана. М.: Магистр-Пресс, 2004. 690 с.
36. *Чурас Шах Махмуд ибн мирза Фазил*. Хроника. Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1976. 406 с.
37. *Ibn Arabshah Ahmed*. Tamerlane or Timur the Great Amir. London: Burleigh press, 1936. 360 p.
38. *Khwandamir Ghiyas al-din*. Habib al-siyar // A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art, selected and translated by W. M. Thackston. Cambridge (MA): Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1989. P. 101–237.
39. *Samarqandi Mir Dawlatshah*. Tadhkirat al-shuara // A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art, selected and translated by W. M.

- Thackston. Cambridge (MA): Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1989. P. 11–62.
40. The Majmua-yi Murasalat // The Letters of Khwadja Ubayd Allah Ahrar and his Associates. Persian text ed. By A. Urunbaev, English trans. by Jo-Ann Gross. Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2002. 469 p.
41. The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (*Merṣād Al-'Ebād Men Al-Mabdā' Elā 'L-Ma'ād*): A Sufi Compendium by Najm al-Dīn Rāzī, Known as Dāya. Translated from the Persian, with introduction and annotation by Hamid Algar. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982. 541 p.
42. *al-Tirmidhi al-Hakim*. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi. Transl. Bernard Radtke and John O'Kane. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996. 293 p.

Литература

43. Абашин С. Н. Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа. «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998)» // Вестник Евразии. 2001. № 4. С. 117–141.
44. Абдурасулов У. «Вернуть на исследование»: Ходжа Ахрар в публикациях и корреспонденции советских востоковедов // Islamology. 2017. № 2. С. 101–118.
45. Акимушкин О. Ф. Институт «хангах» и бином «муршид–мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы междивилизационных взаимодействий. Отв. ред. С. Х. Кямилев, И. М. Смилянская. М.: Нур, 1994. С. 11–20.
46. Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама. Пер. с англ. М.: Сфера, 2002. 272 с.

47. *Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л.* Персидская литература IX–XVIII веков. Т.1–2. М.: ООО «Садра», 2019.
48. *Ахундова Н. Ф.* Место суфизма в духовной жизни золотоордынских и хулагуидских правителей // Золотоордынское обозрение. 2018. № 6 (3). С. 489–503.
49. *Бабаджанов, Б. М., Муминов А.* Мавзолей Наджм ад-дина Кубра как символ расцвета культа святых в Хорезме золотоордынского периода // Journal of Central Asian History. 2023. № 2 (2). С. 176–229.
50. *Бартольд В. В.* Работы по исторической географии и истории Ирана / В. В. Бартольд; подг. к изд. Е. В. Зеймаль, В. А. Лившиц. Перепеч. с изд. 1971 г. М.: Восточная литература, 2003. 663 с.
51. *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 1–2. М.: Издательство восточной литературы, 1963.
52. *Басилов В.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
53. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М.: Издательство восточной литературы, 1959. 556 с.
54. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1965. 524 с.
55. *Болдырев А.Н.* Ещё раз к вопросу о Ходжа-Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 47–63.
56. *Васильев Д. Д.* Роль ислама в формировании общеимперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 43–45.
57. *Васильцов К. С.* «Избранные Богом»: понятия «святой» (вали) и «святость» (валайа) в учении ал-Хакима ат-Тирмизи и доктринах шиитов-имамитов // Исламоведение. 2018. № 4. С. 53–64.

58. *Вердиева Л. А.* Конфликты суфийских наставников с Тимуром (1336–1405) в мусульманской агиографической традиции // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2022. № 3. С. 82–92.
59. *Вердиева Л. А.* Политика и святость в послемонгольское время на примере Тимура (1336–1405) и его потомков // Клио. 2024. № 6 (210). С. 42–48.
60. *Вердиева Л. А.* Участие шейхов Джама в политической жизни Хорасана 2-й половины XIV – начала XV вв. // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2023. Т. 67. № 1. С. 34–45.
61. *Вердиева Л. А.* Феномен «кочующего двора» в политической жизни Тимуридов: паломнические маршруты Шахруха (1409–1447 гг.) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2024. Т. 68. № 1. С. 50–61.
62. Востоковедение в Центральной Евразии: восемь путей развития. Коллективная монография. Отв. ред. А. Ю. Быков, В. А. Кузнецов. М.: МГИМО-Университет, ИВ РАН, 2024. 168 с.
63. *Ди Уис Д.* Машай'хи турк и Хваджаган. «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998)» // Вестник Евразии. 2001. № 4. С. 211–244.
64. *Игнатенко А. А.* Проблемы этики в «княжых зеркалах» // Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 178–198.
65. *Идрис Шах.* Суфизм. Пер. с англ. М.: Клышников, Комаров и К°, 1994. 446 с.
66. Из истории суфизма: источники и социальная практика. Под ред. академика М. М. Хайруллаева. Ташкент: Фан, 1991. 149 с.
67. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. Составитель и ответственный

- редактор С. М. Прозоров; Указатели А. А. Хисматулин; Научные консультанты: О. Ф. Акимушкин, А. Б. Халидов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 184 с.
68. Ислам: историографические очерки. Под общей ред. С. М. Прозорова. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 228 с.
69. Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: Избранные статьи А. В. Сагадеева. Под ред. Н. С. Кирабаева, Р. В. Псху. М.: РУДН, 2009. 455 с.
70. *Кадырова М.* Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраридов. Отв. редактор Б. М. Бабаджанов. Ташкент: Институт востоковедения имени Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан, 2007. 103 с.
71. *Казаков Б.* Сыновья Ходжи Ахрара и последние Тимуриды // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 80–91.
72. *Керимов Г. М.* Аль-Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969. 108 с.
73. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М. – СПб.: Диля, 2004. 453 с.
74. *Кобищанов Ю. М.* Полюдье: явление отечественной и всемирной истории цивилизаций. М.: РОССПЭН, 1995. 320 с.
75. *Корбен А.* История исламской философии. Пер. с франц. А. Кузнецова. М.: ООО «Садра», 2018. 240 с.
76. *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. Пер. с франц. Ю. Стефанова. М.: «Фонд исследований исламской культуры», «Волшебная гора», «Дизайн. Информация Картография», 2009. 237 с.
77. *Крадин Н. Н.* Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). Владивосток: Дальнаука, 1992. 240 с.

78. *Микульский Д. В.* Сюжет о шкатулке – модели мировой истории у ад-Динавари и ал-Масуди – способ утверждения исламом своего места среди прочих мировых цивилизаций // Ислам и проблемы междивизиационного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 119–120.
79. *Муминов А. К.* О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы междивизиационных взаимодействий. Отв. ред. С. Х. Кямилев, И. М. Смилянская. М.: Нур, 1994. С. 219–231.
80. *Мухтаров А.* Отношение духовенства Мавераннахра к утверждению шиизма официальной религией Ирана // Ислам и проблемы междивизиационного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 134–135.
81. *Назарли М. Д.* Фарр и исна-ашари шиитская концепция верховной власти при Сефевидях (По материалам изобразительного искусства) // Ислам и проблемы междивизиационного взаимодействия. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 136–139.
82. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Серия «Философская мысль исламского мира. Исследования». Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.
83. *Некрасова Е. Г., Бабаджанов Б. М.* Хазира // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 94.
84. *Никитенко Е. Л., Иванов К. С.* Нарратив святости в рассказе о жизни политического деятеля: Мемуары шаха Тахмаспа I Сефевиды // Шаги/Steps. 2016. № 2–3. С. 74–94.
85. *Орлов В. В.* «Барака» в предколониальном Марокко (XVI – начало XIX в.) // Сакральное на традиционном Востоке. Отв. ред. А. Л. Рябинин. М.: ИВ РАН, 2017. С. 480–497.

86. Орлов В. В. «Большая» и «малая» традиции в марокканском исламе: проблемы разграничения и социокультурного контекста» // Религия и общество на Востоке. Вып. 1. М.: ИВ РАН, 2017. С. 202–220.
87. Основы религиоведения. Под ред. И. Н. Яблокова. 2-е изд. перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1998. 480 с.
88. Петрушевский И. П. Городская знать в государстве Хулагуидов // Советское востоковедение. М. – Л., 1948. № 5. С. 85–110.
89. Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII – XIV веков. Отв. редактор академик И. А. Орбели. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1960. 494 с.
90. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII – XV веках: Курс лекций. Под ред. В. И. Беляева. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 428 с.
91. Почекаев Р. Ю. От тамги к закяту. Торговые налоги в Средней Азии: между религией и правом (от державы Тимуридов до протекторатов Российской империи) // Народы и религии Евразии. 2015. № 8. С. 283–293.
92. Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Шах и нищий: газель о риндах Шаха Ниматуллаха Вали и ответ Хафиза // Ориенталистика. 2020. № 3 (1). С. 189–206.
93. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. 192 с.
94. Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы Международной конференции. Пер. статей с фарси на русск. С. ‘Абдулло и К. Идрисова. Алматы: Дайк-Пресс, 2006. 322 с.
95. Сюкияйнен Л. Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 139–154.

96. *Сюкияйнен Л. Р.* Исламская политико-правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость? // Религия и конфликт. Под ред. А. В. Малащенко и С. Б. Филатова. М.: РОССПЭН, 2007. С. 85–106.
97. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
98. *Тримингэм Дж.* Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. А. А. Ставиской, под редакцией и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. 328 с.
99. *Тукешева Н. М.* Харизма (кут) правителя – основа социальной гармонии в тюркском обществе средневековья // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции, Бишкек, Кыргызстан, 21–22 июня 2019 года. Бишкек: Алтын тамга, 2019. С. 266–270.
100. *Хисматулин А. А.* Суфизм. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. 272 с.
101. *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). Отв. редактор О. Ф. Акимушкин. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 208 с.
102. *Чехович О. Д.* Бухарские документы XIV в. Ташкент: Фан, 1965. 323 с.
103. *Читтик У.* Суфизм: руководство для начинающего. Пер. с англ. М. Г. Романов, Я. Эшотс. М.: Восточная литература, 2012. 245 с.
104. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.
105. *Шодкевич М.* Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 199–217.

106. Эрнст К. Суфизм. Пер. с англ. А. Горькавого. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 320 с.
107. Algar H. The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance // *Studia Islamica*. 1976. Vol. 44. P. 123–152.
108. Ansari A. M. The Politics of Nationalism in Modern Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 344 p.
109. Bastani-Parizi M. E. Khaneqah: A Phenomenon in the Social History of Iran // *Mehregan in Sydney: Proceedings of the Seminar in Persian Studies during the Mehregan Persian Cultural Festival, Sydney, Australia 28 October – 6 November 1994*. Ed. by G. W. Trompf and M. Honari. Sydney: University of Sydney Printing Services, 1998. P. 70–79.
110. Bos, van den, M. Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic. Leiden: E. J. Brill, 2002. 286 p.
111. Bos, van den, M. Elements of Neo-Traditional Sufism in Iran // *Sufism and the 'Modern' in Islam*. Ed. by J. D. Howell and M. van Bruinessen. London: I. B. Tauris, 2007. P. 61–75.
112. Bulliet R. W. The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1972. 288 p.
113. Bulliet R. W. Islam: The View from the Edge. New York: Columbia University Press, 1994. 236 p.
114. Bulliet R. W. Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History. New York: Columbia University Press, 2009. 167 p.
115. Calder N. The Limits of Islamic Orthodoxy // *Intellectual Traditions in Islam*. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 66–86.
116. Cooper J. Some Observations on the Religious Intellectual Milieu of Safawid Iran // *Intellectual Traditions in Islam*. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 146–159.

117. *Cornell, V.* Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism. Austin: University of Texas Press, 1998. 424 p.
118. *De Weese D.* The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia // Iranian Studies. 1988. Vol. 21. № 1/2. P. 45–83.
119. *Elias J. J.* The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' Ad-Dawla As-Simnani. Albany: State University of New York Press, 1995. 255 p.
120. *Gaudefroy-Demombines M.* Muslim Institutions. Transl. from the French. London: George Allen & Unwin, LTD, 1968. 216 p.
121. *Graham T.* Shah Ni'matullah Wali: Founder of the Ni'matullahi Sufi Order // The Heritage of Sufism. Vol. II. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500). Ed. by L. Lewisohn. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 173–190.
122. *Graham T.* The Ni'matu'llahi Order under Safavid Suppression and in Indian Exile // The Heritage of Sufism Vol. III. Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). Ed. by L. Lewisohn and D. Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 165–200.
123. *Green N.* Sufism: a Global History. Oxford: Wiley–Blackwell, 2012. 288 p.
124. *Gross J.-A.* Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja Ubaydullah Ahrar // The Heritage of Sufism, V. II, The Legacy of Medieval Persian Sufism. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
125. *Hamzehee R.* Land of Revolutions: A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements. Göttingen: Edition RE, 1991. 154 p.
126. *Hodgson M. G. S.* The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1–3. Chicago – London: University of Chicago Press, 1974.
127. *Hughes A. W.* Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline. London: Equinox Publishing, 2007. 132 p.

128. *Hughes A. W.* Theorising Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction. Bristol (CT): Equinox Publishing, 2012. 146 p.
129. *Hughes A. W.* Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception. Bristol (CT): Equinox Publishing, 2015. 256 p.
130. *Humphreys R. S.* Islamic History. A Framework for Inquiry. Rev. ed. London – New York: I. B. Tauris, 1999. 401 p.
131. *Kamola St.* Beyond history: Rashid Al-Din and Iranian kingship // Iran After the Mongols, The Idea of Iran. Vol. VIII. Ed. by S. Babaie. London: I. B. Tauris, 2019. P. 55–74.
132. *Kennedy H.* Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 17–30.
133. *Knysh A. D.* Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Albany (NY): State University of New York, 1994. 449 p.
134. *Knysh A. D.* Historiography of Sufi Studies in the West // A Companion to the History of the Middle East. Ed. by Y. M. Choueiri. 1st ed. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2005. P. 106–131.
135. *Leaman O.* Scientific and Philosophical Enquiry: Achievements and Reactions in Muslim History // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 31–42.
136. *Lewisohn L.* Iranian Islam and Persianate Sufism // The Heritage of Sufism. Vol. II. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500). Ed. by L. Lewisohn. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 11–44.
137. *Lewisohn L.* Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from ‘Ala’ al-Dawla Simnānī (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anwār (d. 837/1434) // Iran

- After the Mongols, *The Idea of Iran*. Vol. VIII. Ed. by S. Babaie. London: I. B. Tauris, 2019. P. 177–210.
138. *Mahdi M.* The Rational Tradition in Islam // *Intellectual Traditions in Islam*. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 43–65.
 139. *Mahendrarajah Sh.* The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur's Invasion // *Iran After the Mongols, The Idea of Iran*. Vol. VIII. Ed. by S. Babaie. London: I. B. Tauris, 2019. P. 159–176.
 140. *Mahendrarajah Sh.* A Revised History of Mongol, Kart, and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-i Jam // *Iran*. 2016. Vol. 54 (2). P. 107–128.
 141. *Mahendrarajah Sh.* The Sufi Saint of Jam. History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi'i Iran. New York: Cambridge University Press, 2021. 294 p.
 142. *Makdisi G.* The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. 377 p.
 143. *Manz B. F.* Power, Politics and Religion in Timurid Iran. New York: Cambridge University Press, 2007. 313 p.
 144. *Manz B. F.* Temür and the Problem of a Conqueror's Legacy // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Third Series. 1998. Vol. 8. № 1. P. 21–41.
 145. *Melikian-Chirvani A. S.* From the Royal Boat to the Beggar's Bowl // *Islamic Art*. 1990. Vol. 4. P. 3–111.
 146. *Melikian-Chirvani A. S.* The Wine Bull and the Magian Master // *Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*. Special Issue of *Studia Iranica*. Vol. 11. Ed. by P. Gignoux. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iranienne, 1992. P. 101–133.
 147. *Melville Ch.* Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran // *Iran After the Mongols, The Idea of Iran*. Vol. VIII. Ed. by S. Babaie. London: I. B. Tauris, 2019. P. 33–54.

148. *Melville Ch.* The Itineraries of Shāhrukh b. Timur (1405-47) // *Turko-Mongol Rulers, Cities and City Life*. Ed. by David Durand-Guédy. Leiden: E. J. Brill, 2013. P. 285–315.
149. *Milani M.* The Cultural Products of Global Sufism // *Handbook of New Religions and Cultural Production*. Ed. by C. Cusack and A. Norman. 1st ed. Leiden: E. J. Brill, 2012. P. 659–680.
150. *Milani M.* The Cultural Repository of Persian Sufism: Medieval Chivalry and Mysticism in Iran // *Intercultural Exchange in the Early Medieval Mediterranean*. Ed. by S. Hathaway and D. Kim. 1st ed. London: Continuum, 2012. P. 63–83.
151. *Milani M., Possamai, A.* The Nimatullahiya and Naqshbandiya: a Case Study of Two Traditional Sufi Orders and Resistance to the McDonaldisation of Spirituality // *Journal for the Academic Study of Religion*. 2013. Vol. 26. № 1. P. 51–57.
152. *Milani M.* *Sufism in the Secret History of Persia*. 2nd ed. London – New York: Routledge, 2014. 256 p.
153. *Milani M.* *Sufi Political Thought*. London – New York: Routledge, 2018. 157 p.
154. *Moin A. A.* *Islam and the Millennium. Sacred Kingship and Popular Imagination in Early Modern India and Iran. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy (History)*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan, 2010. 363 p.
155. *Moin A. A.* *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press, 2012. 368 p.
156. *Mojaddedi J. A.* *The Biographical Tradition in Sufism: the Ṭabaqaat Genre from al-Sulamii to Jami*. Richmond (Surrey): Curzon Press, 2001. 244 p.
157. *Mottahedeh R.* *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press, 1980. 209 p.

158. *Mottahedeh R.* The Transmission of Learning: The Role of the Islamic Northeast // *Madrassa. La Transmission du savoir dans la monde musulman.* Sous la dir. de N. Grandin et M. Gaborieau. 1-re éd. Paris: Éditions Arguments, 1997. P. 63–72.
159. *Nizami Kh. A.* Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century. New Dehli: The Caxton Press, Ltd., 1961. 421 p.
160. *Papas A.* Sufism and Wordly Powers // *Sufi Institutions.* Ed. by A. Papas. Leiden: E. J. Brill, 2021. P. 255–291.
161. *Patrizi L.* Sufi Terminology of Power // *Sufi Institutions.* Ed. By A. Papas. Leiden: E. J. Brill, 2021. P. 292–302.
162. *Paul J.* Doctrine and Organization: The Khwajagan Naqshbandiya in the First Generation after Bahauddin. Berlin: Anor, 1998. 87 p.
163. *Paul J.* Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar // *International Journal of Middle East Studies.* 1991. Vol. 23. № 4. P. 533–548.
164. *Paul J.* The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat // *Afghanistan's Islam from Conversion to the Taliban.* Ed. by N. Green. Oakland: University of California Press, 2017. P. 71–86.
165. *Potter L. G.* Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran // *Iranian Studies.* 1994. Vol. 27. № 1/4. P. 77–102.
166. *Renard J.* The A to Z of Sufism. Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2009. 414 p.
167. *Ridgeon L.* Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-Futuwwat in Iran. Routledge Sufi Series. Vol. 10. Abingdon: Routledge, 2010. 240 p.
168. *Safi O.* Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism», and Pre-Modern Politics // *Muslim World.* 2000. Vol. 90. № 3. P. 259–288.

169. *Safi O.* The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry. Chapel Hill (NC): University of North Carolina Press, 2006. 352 p.
170. *Sedgwick M.* Neo-Sufism // The Cambridge Companion to New Religious Movements. Ed. by O. Hammer and M. Rothstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 198–214.
171. *Schimmel A.* Reason and Mystical Experience in Sufism // Intellectual Traditions in Islam. Ed. by F. Daftary. London – New York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2001. P. 130–145.
172. *Subtelny M. E.* A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlāṣiyya Complex of ‘Alī Shīr Navā’ī in 15th-Century Herat and Its Endowment // Journal of the American Oriental Society. 1991. Vol. 111. № 1. P. 38–61.
173. *Subtelny M. E.* Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids // International Journal of Middle East Studies. 1988. Vol. 20. № 4. 1988. P. 479–505.
174. *Subtelny M. E.* Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran. Leiden: E. J. Brill, 2007. 411 p.
175. Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800. Ed. by J. J. Curry and E. S. Ohlander. Routledge Sufi Series. Vol. 12. 1st ed. Abingdon: Routledge, 2012. 296 p.
176. Sufism and Politics: The Power of Spirituality. Ed. by P. L. Heck. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishers, 2007. 197 p.
177. Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th –21st Centuries. Ed. by D. De Weese and J.-A. Gross. Leiden – Boston: E. J. Brill, 2018. 358 p.
178. The Cambridge History of Iran. Vol. V. Ed. by J. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. 778 p.

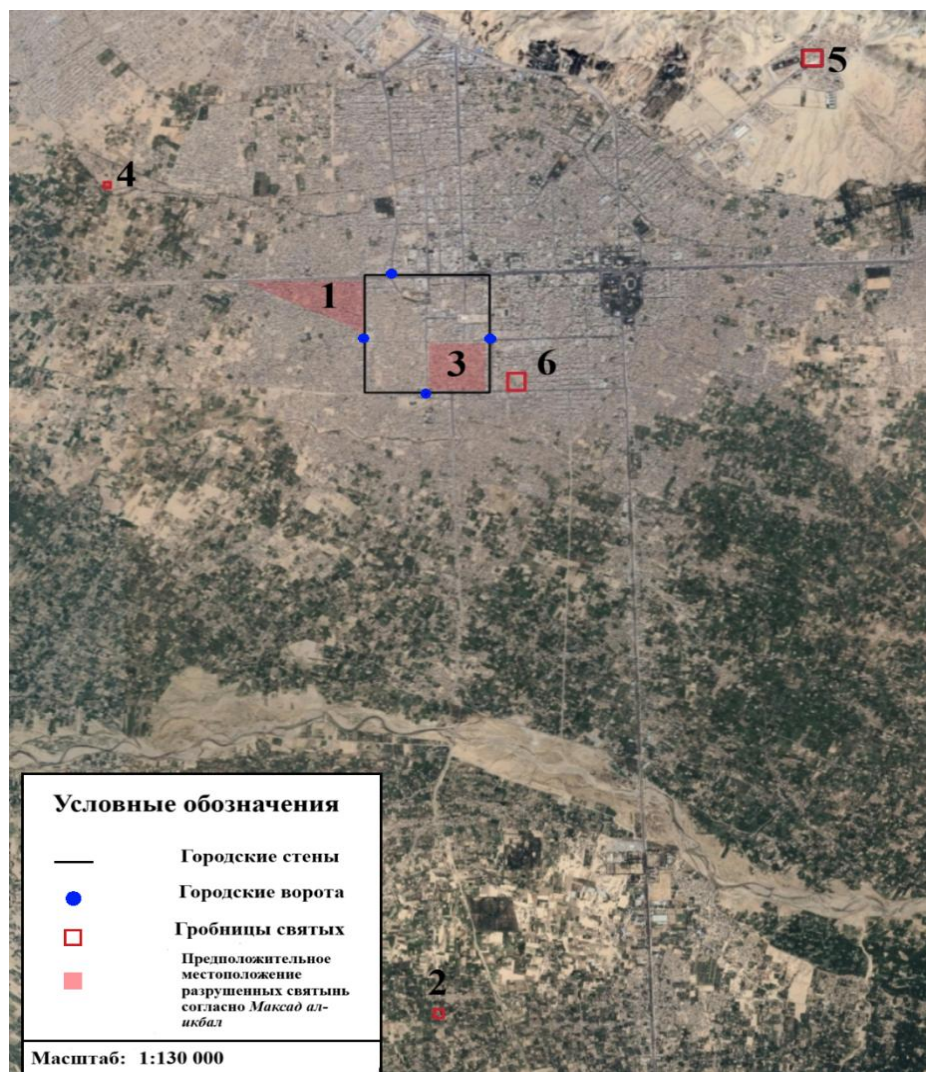
179. The Cambridge History of Iran. Vol. VI. Ed. by P. Jackson. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 1120 p.
180. Quinn S. A. Rewriting Nimatullahi history in Safavid chronicles // The Heritage of Sufism. Vol. III. Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). Ed. by L. Lewisohn and D. Morgan. Oxford: Oneworld Publications, 1999. P. 201–222.
181. Weaver J. Indigenusness and Indigeneity // A Companion to Postcolonial Studies. Ed. by H. Schwarz and S. Ray. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2000. P. 221–235.
182. Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Vol. 1–2. Berkeley (CA): University of California Press, 1978.
183. Weismann I. The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. New York: Taylor & Francis e-Library, 2007. 216 p.
184. Yousefifar S., Nouri A., Khosrobeigi H., Yousefi O. Sufis and Sufi-Pretenders: Approaches to Intra-Group Social Differentiation in Medieval Iran // The International Journal of Humanities. 2022. Vol. 29. № 2. P. 59–60.

Энциклопедические пособия

1. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
2. Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition. 12 vols. Edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. Leiden: E. J. Brill, 1960–2005.
3. Encyclopædia Iranica [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iranicaonline.org/> (доступ: 10.08.2024).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Места паломничества Шахруха ибн Тимура (1409–1447 гг.) в Герате и его пригородах (авторская карта)⁶⁹⁸



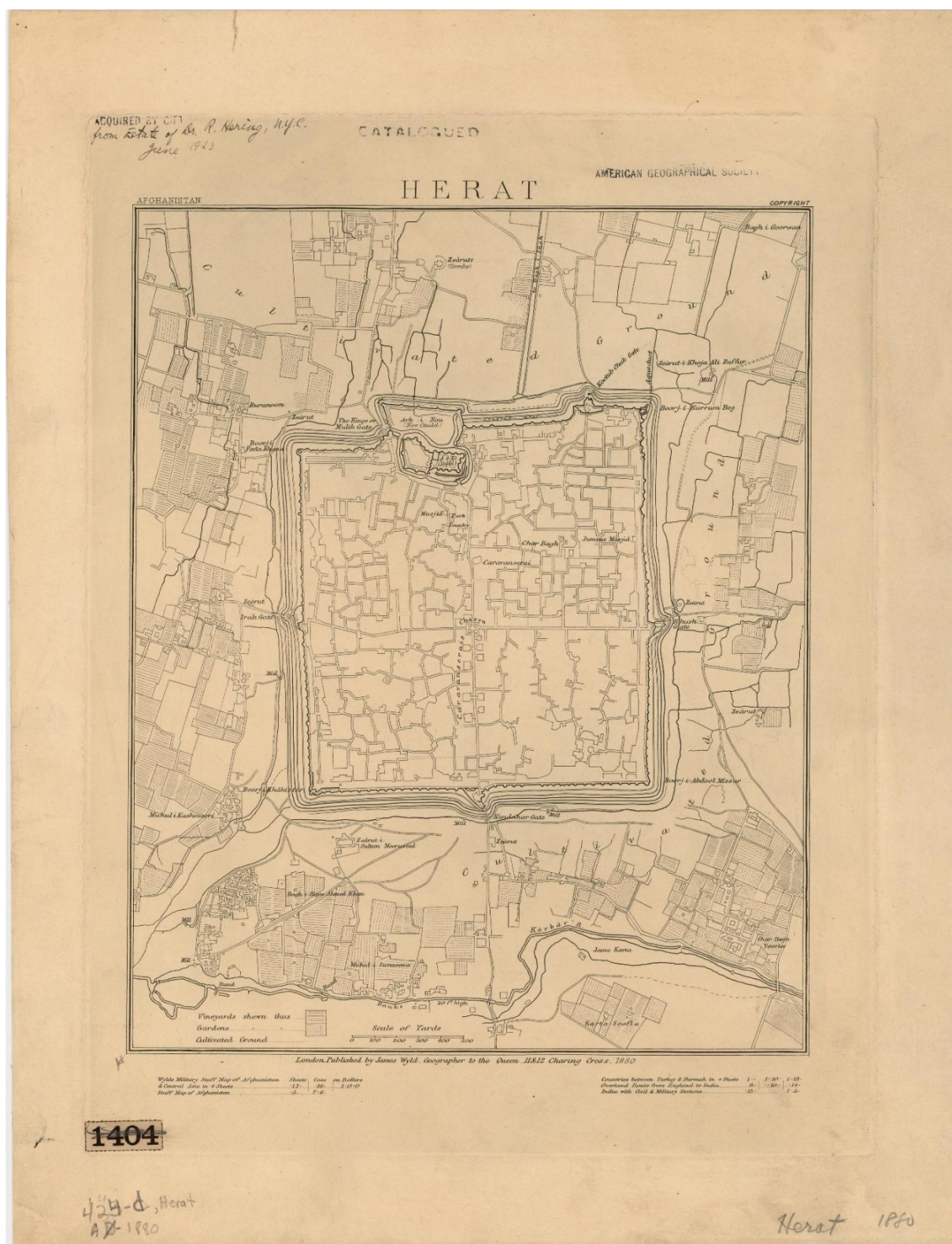
1. Мавзолей Ходжи Катиба в бывшем квартале погонщиков верблюда, располагавшимся за пределами городских стен недалеко от Иракских ворот (*дарб-и Ирак*) и Сада Зубейды (*Баг-и Зубайда*)⁶⁹⁹; 2. Мавзолей Джалал ад-дина Захида Мургаби в деревне Мургаб под Гератом (*Карийа-йи Мургаб*); 3. Мавзолей Маджд ад-дина Талиба в пределах городских стен между восточными вратами Герата (*дарб-и Хуш*) и южными (*дарб-и Фирузабад*)⁷⁰⁰; 4. Мавзолей Абу Валида на западных окраинах Герата; 5. Мавзолей ‘Абдаллаха Ансари в Газаргахе (одном из пригородов); 6. Мавзолей Ходжи Абу ‘Абдаллаха Таги неподалеку от восточных ворот.

⁶⁹⁸ Карта составлена на основе данных путеводителя по святым местам Герата *Максад ал-икбал* Асил ад-дина Ва‘иза, а также данных, отображенных на карте 1880 г. британским картографом Джеймсом Вильдом-младшим.

⁶⁹⁹ Этот сад был одной из зеленых зон, окружавших столицу государства при Шахрухе. Баг-и Зубайда не сохранился до наших дней, однако дал название некоторым объектам городской инфраструктуры современного Герата в округе 7.

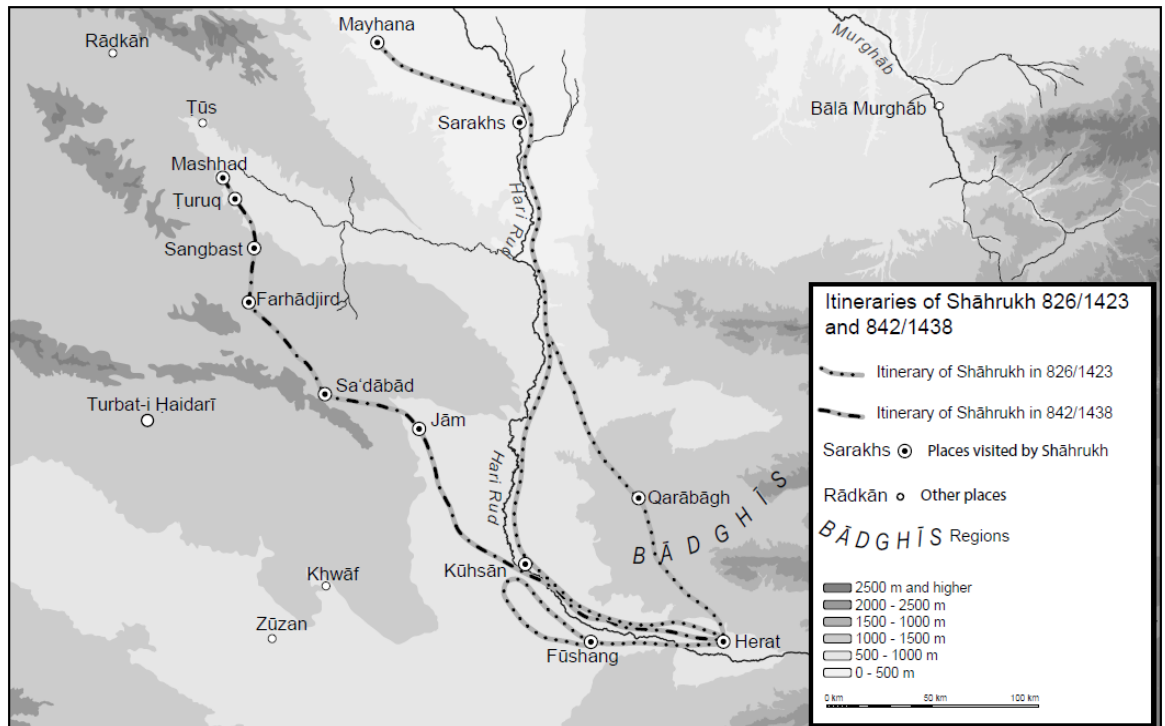
⁷⁰⁰ С XIX в. южные ворота стали именоваться *дарб-и Кандахар*.

Приложение 2. Герат в XIX в.⁷⁰¹



⁷⁰¹ Карта, составленная в 1880 г. Джеймсом Вильдом-младшим, была использована нами в качестве ориентира при подготовке авторской карты с местами паломничества Шахруха в Герате и его пригородах (см. Приложение 1). Несмотря на то, что карта относится к гораздо более позднему историческому периоду, она содержит ценные сведения о старом городе и некоторых мавзолеях за пределами городских стен (отмеченных, как *zearut*). Library of Congress [Электронный ресурс]. URL: <https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl.15027/> (доступ: 21.10.2024).

Приложение 3. Паломнические маршруты Шахруха ибн Тимура⁷⁰²



⁷⁰² Источник: *Melville, Ch. The Itineraries of Shāhrukh b. Timur (1405-47) // Turko-Mongol Rulers, Cities and City Life. Leiden: Brill, 2013.*

Приложение 4. Глоссарий

Алим (араб. «знающий», «ученый»), (мн. *улама*) – знаток богословия, священного писания и предания, а также этико-правовых норм ислама.

Ариф (араб. «знающий»), (мн. *арифин*, *урафа*) – тот, кому даровано мистическое знание. Нередко ариф противопоставляется алиму – знатоку внешних наук.

Бай‘а, *бай‘ат* (араб. «договор», «клятва верности») – обряд инициации, при котором ученик (мурид) присягает своему учителю (муршиду) на верность и обязуется следовать всем его указаниям на мистическом пути.

Барака (араб. «благословение») – божественная благодать; харизма, сопровождающая того или иного наставника, которая передается преемникам разными путями.

Батин (араб.) – внутреннее, эзотерическое тайное и сокровенное знание.

Бейт – двуступище в арабской и персидской поэзии, обе части которого связаны друг с другом по смыслу и ритмически.

Вакф (араб. «остановка») – благотворительная собственность, переданная с благотворительными целями учреждениям, связанным с распространением ислама.

Вакиф, *вакифа* (араб.) – учредитель вакфа, добровольно передающий свое имущество на благо общества/

Валайя, *валайат* (араб.) – качество, характеризующее вали, «приближенность к Богу».

Вали (араб. «близкий к Богу»), (мн. *аулийа*) – мусульманский подвижник, святой.

Вахдат ал-вуджуд – учение Ибн Араби о единстве сущего, экзистенциальный монизм.

Газель, газал (араб. «любовное стихотворение») – одна из наиболее распространенных форм лирической поэзии в литературе Ближнего и Среднего Востока. Состоит из двустиший на одну рифму.

Дар ал-ислам (араб.) – мусульманский мир.

Дервиш (перс. «бедняк», «нищий») – нищенствующий суфий.

Завийа (араб. «угол») – суфийский комплекс, который зачастую включает в себя саму гробницу святого с куполом (*кубба*); дервишескую обитель и странноприимный дом, рассчитанный на путешественников и паломников.

Захид (араб. «аскет», «подвижник»), (мн. *зуххад*) – предающийся зухду, истово верующий, аскет.

Захир (араб.) – внешний, явный, экзотерический.

Зийара, зийарат (араб. «посещение», «визит») – практика паломничества к святыням ислама, в число которых входят места, связанные с пророками, сподвижниками Мухаммада, имамами, суфийскими подвижниками.

Зикр (араб. «поминание» [Бога]) – один из видов суфийской практики, заключающийся в многократном произнесении формул, содержащих имена Бога. Существует громкий (*джахри*) и тихий (*хафи*) виды зикра.

Зухд (араб. «воздержание») – отречение от земного, аскеза.

Имамат (араб.) – концепция в исламе касательно руководства мусульманской общиной (уммой). Согласно положениям, принятым в шиизме, главой мусульман должен выступать лидер (имам), назначанный высшими силами. В его руках сосредоточена как духовная, так и политическая власть. Имамы обладают качеством '*исма* (араб.) – непогрешимости.

Иснад (араб.) – цепь имен передатчиков, формирующая первую часть предания. Иснад обосновывает достоверность основной части хадиса – текста (*матн*), содержит воспоминания о поступке, высказываниях,

пример гласного или негласного одобрения или неодобрения пророка Мухаммада того или иного деяния.

Ихван (араб., ед. ч. *ах* – «брат») – «братия», члены братства или обители.

Кади (араб.; иранизированный и тюркизированный вариант *кази*) – название мусульманского судьи, который вершит правосудие на основе шариата.

Каландары (арабо-перс.) – бродячие нищенствующие дервиши, исполняющие минимум религиозных предписаний или отказывающиеся от выполнения ритуала и практики.

Карам (араб., мн. ч. *карамат*) – сверхъестественное деяние, чудо, совершаемое мусульманским святым (вали).

Кафир (араб. «неверующий», «отрицающий», мн. ч. *кафирун*) – люди, не исповедующие ислам. Персидский синоним термина кафир – *бадмазхаб* (досл. [человек] «плохой веры»).

Кутб (араб. «полюс») – верховный святой в суфийской иерархии.

Маджзуб (араб. «притянутый» или «восхищенный») – испытывающий божественное влечение (*джазба*), состояние духовного экстаза.

Мазар (араб. «место, которое посещают») – объект паломничества, могила мусульманского святого

Мазхаб (араб.) – религиозно-юридическая школа или направление. Среди суннитов распространены следующие: ханифитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский.

Макамат (араб.), (ед. *макам*) – стоянки (духовные состояния на пути к Богу) в суфизме; также жанр житийной литературы.

Маулана (араб. «наш господин») – почетное обращение к религиозным или духовным наставникам.

Муджавир (араб. «живущий рядом») – хранитель или служитель святыни в исламе или человек, обосновавшийся вблизи места захоронения почитаемого пророка или подвижника.

Мурид (араб. «желающий, ищущий») – ученик, последователь в суфизме.

Муриид (араб.) – учитель, наставник. Синоним – *мур* (перс.).

Мутавали (араб.) – особое лицо, управлявшее вакфом.

Мухтасиб (араб. «осуществляющий хисбу») – чиновник, который осуществляет контроль за поведением людей в общественных местах, следит за совершением сделок, а также пресекает нарушение норм мусульманского права.

Назир (араб.) – деятель, назначенный для управления и надзором за вакфным имуществом.

Нисба (араб. «отношение», «связь») – часть арабо-мусульманского имени, содержащая сведения о родоплеменной или региональной его составляющей.

Парса (перс. «набожный», «благочестивый») – термин, применимый по отношению к суфию, ставший прозвищем некоторых членов накшбандийи.

Салик (араб.) – идущий по мистическому пути.

Салтанат (араб.) – господство, правление, царствование.

Силсила (араб.) – цепь духовной преемственности, которая возводилась от нынешнего главы братства к пророку Мухаммаду.

Сулук (араб.) – мистический путь, путь обучения.

Таифа (араб. «сборище, сословие», мн. ч. *таваиф*) – 1. суфийское сообщество; 2. дочернее братство, ответвление.

Тарика (от араб. *тарик* – «дорога», «путь», мн. ч. *турук*) – 1. метод обучения, способ постижения сокровенного знания в следовании наставлениям того или иного шейха; 2. братство.

Факих (араб. «знающий») – богослов-законовед, знаток богословско-правового комплекса (*фикх*).

Хазрат (араб. «господин») – уважительное отношение к человеку с высоким религиозным статусом.

Халват (араб.) – уединение, а также место проведения затворничества суфия.

Халифа (араб. «заместитель»), (мн. *хулафа*) – заместитель шейха.

Ханака (перс. *хане* «дом» и *гах* «место») – место совместного проживания и отправления религиозных предписаний суфиев; странноприимный дом, обитель.

Хирка (букв. «тряпка») – суфийское одеяние, рубище дервиша.

Ходжа/хваджа (перс. «хозяин», «господин») – почетное прозвище и обращение.

Худжра (араб. «комната») – помещение, келья, располагавшаяся в дервишеской обители.

Шейх ал-ислам (араб. «старейшина ислама») – должностное лицо, назначаемое из числа алимов; главный богословский юридический авторитет в пределах государства. Выносит богословско-юридические решения по приказу государя. Также шейхом ал-исламом мог именоваться и руководитель суфийского комплекса, распоряжавшийся доходами от вакфов.