

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2026
[44]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2026

*Редакция Софья Рагозина (главный редактор)
Александр Кырлежев, Александр Агаджанян
Сергей Горюнов (раздел «Книжные рецензии»)
Приглашенный редактор Максим Алонцев
Идея обложки Екатерина Трушина
Макет журнала Сергей Зиновьев
Верстка Надежда Кильдишева
Корректурa Ксения Заманская*

Редакционная коллегия:

Аполонов А. В., д-р филос. наук; *Беглов А. Л.*, д-р ист. наук;
Бобровников В. О., д-р ист. наук; *Васильева О. Ю.*, д-р ист. наук;
Вдовина Г. В., д-р филос. наук; *Верховский А. М.*; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук;
Гусейнов Г. Ч., д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, д-р филос. наук;
Кравчук В. В., канд. филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук;
Лукин Р. Н., д-р полит. наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук;
Павлов А. В., член-кор. РАН; *Панченко А. А.*, д-р филолог. наук;
Пинкевич В. К., д-р ист. наук; *Рашковский Е. Б.*, д-р ист. наук;
Светлов Р. В., д-р филос. наук; *Токарева Е. С.*, д-р ист. наук;
Узланер Д. А., канд. филос. наук; *Шабуров Н. В.*, канд. культурологии;
Юдин А. В., канд. ист. наук

Международный научный совет:

*Р. Беккин (Швеция); М. Благоевич (Сербия); Р. Бхаргава (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); В. Макридес (Германия); А. Пабст
(Великобритания); Дж. Саттон (Великобритания); К. Струп (США);
Е. Федякова (Чили); А. Филоненко (Украина); Д. Чидестер (ЮАР)*

Сайт журнала в интернете: [HTTPS://RELIGION.RANEP.RU/](https://RELIGION.RANEP.RU/)

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»

Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *RSCI*, *Erih Plus*
и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Тема номера: Религия и власть в Иране

- МАКСИМ А. АЛОНЦЕВ. Религия и власть в Иране
в исторической перспективе: «режимы смещения» 7
- ТАТЬЯНА Г. КОРНЕЕВА. Трансформация роли имама
в аламутском исмаилизме (XI–XIII века) как метафизический
проект легитимации власти 23
- ВЛАДЛЕНА В. БРЫКИНА, НАТАЛЬЯ Ю. ЧАЛИСОВА.
Суфийский шейх как придворный советник:
случай ‘Имада Факиха Кирмани 47
- АНДРЕЙ А. ЛУКАШЕВ. Божественное и человеческое
могущество (*кудрат*) в творчестве Джалал ад-Дина Руми
(опыт комбинированного чтения) 79
- ИВЕТ ТАДЖАРЯН, ГРЕТА ГАСПАРЯН. Переосмысление
персидских художественных традиций армянскими
христианами в Сефевидском Иране (на английском языке). . . 107
- МАКСИМ Ю. СУРКОВ. От «решения мусульманской проблемы»
до содействия модернизации: эволюция деятельности
миссионеров-пресвитериан в Иране в 1925–1953 годах 130
- ВЕРОНИКА С. ТИТОВА. Религия, конспирология
и национальное единство: антибахайтская риторика
в подложных персоязычных «Мемуарах князя Долгорукова» . . . 158
- ЕГОР А. КРЫКОВ, ЭРИК М. СЕИТОВ. Глобальное и локальное
в репрезентации иранской религиозно-политической доктрины:
шиитский гиперобъект и конструированный хронотоп 188
- РЕЗА ТАРАН. Политический плюрализм в Кумской семинарии
в период Исламской Республики Иран (на английском языке) . . 222

Рецензии

- ЕКАТЕРИНА О. АКИМУШКИНА. Рецензия на: Talattof, K. (2025)
*Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature. Demystifying
the Mystic*. New York: Columbia University Press. 284 p. 251
- ВЛАДИМИР И. БЕЛОВ. Рецензия на: Ghobadzadeh, N. (2023)
Theocratic Secularism Religion and Government in Shi‘i Thought.
New York City: Oxford University Press. 321 p. 261

МАКСИМ Ю. СУХАНОВ. Рецензия на: Buhler, A. (2024)
*Zoroastrianism in India and Iran: Persians, Parsis and
the Flowering of Political Identity*. London; New York; Oxford;
New Delhi; Sydney: I. B. Tauris. 312 p. 271

ЕЛЕНА В. ГОРДИЕНКО. Религиозные аспекты фольклора
Индонезии. Рецензия на: Фролова М. В. Фольклор
индонезийских островов: архаика и современность. Москва:
Ключ-С, 2022. 336 с. 281

Contents

The Theme of the Issue: Religion and Power in Iran

- MAXIM A. ALONTSEV. Religion and Power in Iran in Historical Perspective: The “Regimes of Mixture” 7
- TATIANA G. KORNEEVA. The Transformation of the Role of the Imam in Alamut Ismailism (11th–13th Centuries) as a Metaphysical Project of Legitimizing Power 23
- VLADLENA V. BRYKINA, NATALIA YU. CHALISOVA. A Sufi Sheikh as a Court Advisor: The Case of ‘Imad al-Faqih al-Kirmanī 47
- ANDREY A. LUKASHEV. Divine and Human Might (qudrat) in Jalal al-Din Rumi’s Oeuvre: A Combined Reading Approach. . . . 79
- YVETTE TAJARIAN, GRETA GASPARYAN. Negotiating Persian Artistic Traditions among Armenian Christians in Safavid Iran (in English) 107
- MAKSIM YU. SURKOV. From “Solution of the Moslem Problem” to Promoting Modernization: The Evolution of Presbyterian Missionary Activities in Iran, 1925–1953 130
- VERONIKA S. TITOVA. Religion, Conspiracy, and National Unity: Anti-Baha’i Rhetoric in the Fake Persian-Language “Memoirs of Prince Dolgorukov” 158
- EGOR A. KRYKOV, ERIK M. SEITOV. Global and Local in the Representation of the Iranian Religious and Political Doctrine: The Shia Hyperobject and the Designed Chronotope 188
- REZA TARAN. Political Pluralism in the Qom Seminary during the Period of the Islamic Republic of Iran (in English) 222

Reviews

- EKATERINA O. AKIMUSHKINA. Review of: Talattof, K. (2025) *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature. Demystifying the Mystic*. New York: Columbia University Press. 284 p. 251
- VLADIMIR I. BELOV. Review of: Ghobadzadeh, N. (2023) *Theocratic Secularism Religion and Government in Shi’i Thought*. New York City: Oxford University Press. 321 p. 261

MAXIM YU. Sukhanov. Review of: Buhler, A. (2024)
*Zoroastrianism in India and Iran: Persians, Parsis and
the Flowering of Political Identity*. London; New York; Oxford;
New Delhi; Sydney: I. B. Tauris. 312 p. 271

ELENA V. GORDIENKO. Religious Aspects of Indonesian Folklore.
Review of: Frolova, M. V. (2022) *Folklore of the Indonesian Islands:
Archaic and Modern*. Moscow: Klyuch-S. 336 p. (in Russian) . . . 281



Религия и власть в Иране в исторической перспективе: «режимы смешения»

МАКСИМ А. АЛОНЦЕВ

Рекомендация для цитирования:
Алонцев М. А. Религия и власть в Иране в исторической перспективе: «режимы смешения» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 7–22.

For citations:

Alontsev, M. A. (2026) Religion and Power in Iran in Historical Perspective: The “Regimes of Mixture”, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 7–22.

Поступила в редакцию:
15.04.2026; принята в печать:
25.04.2026.

Received: 15.04.2026; Accepted for publication: 25.04.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Алонцев М. А., 2026

© Alontsev M. A., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). malontsev@hse.ru

ORCID: 0000-0003-2490-1551

Religion and Power in Iran in Historical Perspective: The “Regimes of Mixture”

Maxim A. Alontsev

HSE University (Moscow, Russia).

malontsev@hse.ru

ORCID: 0000-0003-2490-1551

ПРОЧНАЯ связь между политической властью и религией устанавливается уже в одном из первых документов на иранских языках — монументальной Бехистунской надписи, в которой ахеменидский правитель Дарий I (522–486) повествует о подавлении мятежей и восстановлении порядка с благословения Ахура-Мазды. На протяжении всей истории Иранского нагорья и сопредельных территорий носители разных языков, идеологических, мировоззренческих и вероучительных установок выстраивали свои иерархии и сети религиозного авторитета, формировали, описывали и обосновывали определенные типы отношений между политическим, социальным и религиозным измерениями жизни своих сообществ. Боговдохновенные монархи, самопровозглашенные мессии, могущественные жрецы и клирики красной нитью проходят через всю историю этого региона.

Любые рассуждения о религии и власти в иранской истории неизбежно сталкиваются с устойчивыми, но в определенной степени парадоксальными тенденциями. С одной стороны, исторические эпохи нередко рассматриваются через призму доминирующей религиозной формации: зороастризма в период правления Сасанидов (224–651), ислама после арабских завоеваний, двенадцатического (также двенадцатиричного) шиизма начиная с Сефевидов (1501–1722) и революционной шиитской политической теологии в Исламской Республике Иран. С другой стороны, иранокультурный мир на протяжении своей долгой истории был одной из важнейших зон религиозных контактов и взаимовлияния в Евразии: пространством, где зороастрийцы, иудеи, христиане, манихеи, мусульмане разных направлений, бахаиты и другие общины существовали не изолированно, а в условиях соседства, конкуренции и неравноправного сосуществования. Наконец, при рассмотрении истории малых религиозных групп легко поддаться соблазну описательной модели «репрессивная власть — угнетаемое меньшинство». Поэтому историю религий в Иране едва ли можно описывать в терминах бесшовной конфессиональной преемственности или же как чередование режимов «терпимости» и «притеснений». Более продуктивно рассматривать ее как историю структурированного религиозного многообразия, в которой инаковость не просто сохранялась, но управлялась, институционализировалась и встраивалась в меняющиеся властные практики и режимы.

Концептуальной рамкой этого специального выпуска служит формула «состояние смешения» (*state of mixture*), предложен-

ная Р. Пейном для анализа религиозной ситуации в Иране эпохи поздней Античности. Ценность этой формулы состоит в том, что она позволяет уйти и от представления о сасанидском Иране как о почти монолитном зороастрийском государстве, и от упрощенной модели, в которой религиозные меньшинства представляются исключительно жертвами преследования. Пейн показывает, что, к примеру, христиане были включены в «политическую культуру, созданную не ими», и описывает их положение через систему отношений между церковными лидерами, христианскими элитами и зороастрийскими властями¹. Созвучной исследованию Пейна является работа С. Гросса об иудейских общинах в позднеантичном Иране. Отказываясь от представлений о Сасанидской империи как лишь внешнем фоне для истории вавилонского иудаизма, автор реконструирует жизнь иудеев как глубоко вплетенную в имперскую культуру и имперские механизмы власти². Подобные исследования переводят вопрос о сосуществовании в иную плоскость: речь идет не просто о наличии нескольких религий в одном пространстве, а о специфическом порядке, в рамках которого религиозное разнообразие с его иерархиями встраивалось в политическую систему. Разумеется, динамика формирования иерархий внутри религиозных групп, модусы их существования, а также специфика взаимоотношений с государством и между собой в разные периоды истории варьировались, а разнообразие никогда не подразумевало равноправия. В аналитической перспективе это означает, что религиозное разнообразие следует понимать не как сумму сосуществующих учений и традиций, а как поле исторически меняющихся иерархий, форм посредничества, практик легитимации и маргинализации.

Эвристически формула Пейна применима и за пределами хронологических рамок его исследования. Религиозную историю Ирана можно читать как последовательность меняющихся «режимов смещения» — исторических конфигураций, в которых политическая власть определяла, регулировала и использовала религиозное разнообразие в своих целях, а религиозные сообщества в то же самое время конструировали собственные иерархии, выработывали дисциплинарные подходы, создавали нормы юриди-

¹ Payne, R. E. (2015) *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, pp. 5–6. Oakland: University of California Press.

² Gross, S. (2024) *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

ческого авторитета и формы представительства. Поэтому в рамках этого выпуска понятие «власти» имеет широкую трактовку. С одной стороны, мы говорим о ее вертикальном измерении. Как строились отношения между правителями и религиозными сообществами? Что влияло на динамику этих отношений и какими механизмами они определялись? Какую роль играли практики патронажа и дискриминации, правовые доктрины, налогообложение, инклюзия и маргинализация? Как эти отношения менялись с возникновением новых религий, политических формаций и идеологических конструкций? С другой стороны, ни в коем случае нельзя игнорировать внутреннюю жизнь религиозных сообществ, ведь она никогда не была статичной и плоской. Так или иначе, в общинах формировались свои иерархии, в которых во главу угла могли ставиться доступ к знанию, финансовые и административные ресурсы, образовательные, юридические или политические нюансы. Исследования иранских религий должны задаваться не только вопросом о том, как государство классифицировало религиозные группы и управляло ими, но также о том, кто внутри этих групп получал право говорить от их имени, толковать норму, управлять институтами и ресурсами, проводить границы между ортодоксией и девиацией.

Арабское завоевание (633–654) и последующая исламизация Ирана не ликвидировали режим смешения, а лишь создали его новую конфигурацию. Традиционные научные нарративы, иранская национальная историография, равно как и классические исламские хронисты, по разным причинам представляли эти события как рубеж, после которого религиозное разнообразие начинает быстро отступать перед доминированием новой религии. Подобные утверждения, впрочем, оспариваются в более новых исследованиях — к примеру, Х. Резахани убедительно доказывает, что арабские завоевания (*futūḥāt*) не возникли *ex nihilo*, а были закономерным и едва ли не логичным продолжением «большой стратегии» Сасанидов, а возникший на обломках иранской империи Халифат сохранил ее ядро³. Порядок, установленный после завоеваний, не привел к немедленной гомогенизации религиозной жизни, а напротив, создал новые формы

³ Rezakhani, Kh. (2024) “The First Great War of the Middle Ages: The Sasanian Conquest of the Eastern Mediterranean (602–630 CE) as a Background to the Islamic Futūḥāt”, in J. Hyland, Kh. Rezakhani (eds) *Brill’s Companion to War in the Ancient Iranian Empires*, pp. 600–653. Leiden; Boston: Brill.

приспособления, категоризации и социальной стратификации. Исследования Дж. Чокси и Э. Магнуссона показывают, что речь шла не просто о «выживании», а о сложной адаптации зороастрийцев к новому политико-правовому режиму⁴. В эпоху первых столетий Халифата зороастрийский мобед был не исчезающим реликтом, а источником жреческого авторитета, трансформирующегося под влиянием исламского правления⁵. Более того, известный нам зороастрийский корпус текстов нарративного, вероучительного и полемического характера стал продуктом именно исламской эпохи. Пришествие новой религии и исповедующих ее элит, таким образом, не уничтожило «смешение», а перевело его в новые юридические рамки, иерархии и формы внутренней организации религиозных групп.

Особую роль в формировании религиозного ландшафта средневекового Ирана играло внутримусульманское идейное и вероучительное разнообразие. Став продуктом конкурентной среды Халифата, религиозные течения, богословские и философские школы создавали иерархии внутри своих сообществ, а также боролись за эксклюзивное право трактовать установки Корана и Сунны и быть единственным источником «правоверия» для простых верующих. В условиях отсутствия неоспоримого человеческого источника авторитета (Мухаммад был последним из пророков, а Коран — финальным, неискаженным откровением) неизбежно возникали конкурирующие концепции «наследования» эпохе «благочестивых предков» — первых трех поколений мусульман. Именно «наследниками пророков» провозглашает себя формирующаяся в IX–X веках корпорация религиозных ученых (*'ulamā'*). Опираясь на создающуюся традицию сохранения и передачи правовых и хадисоведческих знаний, представители этой корпорации стремятся закрепить свои права на авторитетное толкование норм и предписаний⁶. В течение следующих столетий авторитет религиозных ученых получит более устойчивую социальную и институциональную базу благодаря развитию системы медресе, вакфов и стандартизации педаго-

⁴ Choksy, J. K. (1987) “Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period”, *Iranian Studies* 20 (1): 17–30; Magnusson, A. D. (2022) *Zoroastrians in Early Islamic History: Accommodation and Memory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁵ Dang, K. (2022) “Alī and the ‘Sons of Ādhurbādh’: Zoroastrian Priestly Authority in the Early Islamic Era”, *Medieval Worlds* 17: 97–119.

⁶ Melchert, Ch. (1997) *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.* Leiden; New York; Köln: Brill.

гических практик⁷. Среда религиозной учености не являлась автономной и самодостаточной корпорацией, будучи тесно вплетенной в семейные связи, цепочки патронажа и внутриэлитной конкуренции⁸. Более того, соперничество велось не только с представителями других школ и толков, но и с исламскими течениями, предлагавшими альтернативное обоснование собственной легитимности.

Параллельно со становлением суннизма происходило и формирование шиитской ученой среды, опиравшейся на иную институциональную логику. Имамитская (или двенадцатичислая) традиция развивалась в постоянном напряжении между харизматическим авторитетом имама, обладавшего всей полнотой религиозного и политического авторитета из-за родства с пророком Мухаммадом, и необходимостью выработать формы ученого посредничества. В ранних центрах имамитской учености доктринальная полемика и локальные сети передачи знания постепенно создают предпосылки для формирования собственной шиитской интеллектуальной инфраструктуры⁹. Переломным моментом в среде имамитов становится кризис, разразившийся после смерти имама Хасана ал-‘Аскари в 874 году, и последовавшее за ним становление доктрины «сокрытия» (*ghayba*). Именно в этот период формируется сеть «наместников», хадисоведов и богословов, которая начинает выполнять функции интерпретации, координации и нормативного посредничества, без которых консолидация имамитского шиизма была бы невозможна¹⁰. Иначе говоря, в условиях сокрытия имама возрастает значение религиозных ученых, которые становятся хранителями легитимной доктрины. Особую траекторию внутри шиизма представлял собой возникший в VIII веке исмаилизм. В отличие от имамитов, среди которых после сокрытия усилилось значение ученого посредничества, исмаилитская

⁷ Makdisi, G. (1981) *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁸ Многоаспектность этих отношений демонстрирует, например, ставшая классической работа: Bulliet, R. W. (1972) *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

⁹ Newman, A. J. (2000) *The Formative Period of Twelver Shi‘ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon Press; Haider, N. (2011) *The Origins of the Shi‘a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*. New York: Cambridge University Press.

¹⁰ Modarressi, H. (1993) *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi‘ite Islam: Abū Ja‘far Ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shi‘ite Thought*. Princeton, NJ: Darwin Press; Hayes, E. (2022) *Agents of the Hidden Imam: Forging Twelver Shi‘ism, 850–950 CE*. Cambridge: Cambridge University Press.

традиция сохраняла более выраженный акцент на живом имаме и на иерархически организованной проповеднической структуре (*da'wa*), а религиозный авторитет формировался на стыке миссионерской деятельности, эзотерической герменевтики и политических амбиций¹¹. Несмотря на относительную малочисленность и конспиративные методы работы, исмаилитское учение было как значимой частью религиозного ландшафта, так и ареной внутренней конкуренции¹². Имамнитский и исмаилитский примеры отчетливо показывают, что гомогенность едва ли была характерна даже для не самых представительных с точки зрения численности религиозных течений.

Иной тип харизматической легитимности предлагало суфийское учение, возникшее в Багдаде в IX веке. Современные исследования перестали видеть в суфизме отвлеченное «потустороннее» мистическое учение, равно как и альтернативу «нормативному исламу»¹³. Представители этого движения нередко находились под огнем критики со стороны ревнителей мусульманского благочестия и разными способами пытались отстоять легальность суфийского опыта, однако рассмотрение истории суфизма через призму беспрестанной борьбы с «учеными, понимающими внешнюю сторону» (*'ulamā'-yi zāhir*), было бы серьезным упрощением. Суфийские наставники и организации уже через несколько столетий после возникновения учения не только стали неотъемлемой частью жизни средневекового мусульманского города, но и встроились в различные цепочки «нормативного» авторитета и приобрели политическое влияние. На протяжении столетий суфии вступали в альянсы с представителями богословских и правовых школ¹⁴, распространяли свое влияние на правящую элиту и приспосабливались к меняющемуся религиозному ландшафту, а суфийские сети

¹¹ Daftary, F. (2007) "Isma'īlism iii. Isma'īli History", in *Encyclopaedia Iranica* [https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-iii-ismaili-history/, accessed on 27.04.2026].

¹² Alexandrin, E. R. (2011) "Studying Isma'īli Texts in Eleventh-Century Shiraz: al-Mu'ayyad and the 'Conversion' of the Buyid Amir Abu Kalijar", *Iranian Studies* 44 (1): 99–115; Hajiani, Sh. (2025) "Ḥikāyat-i Sayyid Nāṣir-i Khusraw: Analyses of a Subaltern Nizari Ismaili Text Written before the Declaration of the qiyāmat-i buzurg (the Great Resurrection) in 559/1164", *Iranian Studies* 58 (1): 1–24.

¹³ Karamustafa, A. T. (2007) *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Knysh, A. (2017) *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

¹⁴ Malamud, M. (1994) "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26 (3): 427–442.

влияния стали по-настоящему трансграничным феноменом, объявившим всю мусульманскую ойкумену¹⁵.

Одним из наиболее значительных событий в истории иранских религий безусловно является приход к власти династии Сефевидов (1501–1722) — выходцев из суфийского братства, сделавших Иран территорией шиизма. В связи с этим возникает проблема понимания конфессионализации и характера сефевидских преобразований, которые не следует попросту сводить к монаршей воле или объяснять как феномен массового обращения. Как показывает К. Бабаян, раннесефевидская эпоха стала политическим воплощением утопических суфийских и имамитских концепций, получивших радикальные мессианские интерпретации, которым на смену пришли более институализированные формы сакральной власти¹⁶. В то же время Р. Абисааб описывает становление специфически шиитских иерархий, в котором значительную роль сыграли мигрировавшие из Джабал ‘Амила, Ирака и Бахрейна ученые¹⁷. Именно возникновение собственной ученой элиты дало династии новые формы легитимации собственной власти, механизмы социальной дисциплины, а также особое понимание инаковости и самоценности в противостоянии с Османской империей. Сефевидский кейс интересен также с точки зрения положения религиозных меньшинств. История возникшей в Новой Джульфе в результате насильственного переселения армянской общины показывает, что меньшинство может одновременно находиться в подчиненном положении и обладать институциональной силой. Исследования трансрегиональных сетей армянских купцов и их церковно-общинных институтов показывают, как акторы внутри религиозных общин использовали экономические, политические и иерархические ресурсы для обсуждения собственного представительства и влияния внутри неравного конфессионального порядка¹⁸. Сме-

¹⁵ Green, N. (2012) *Sufism: A Global History*. Chichester; Malden, MA: Wiley-Blackwell.

¹⁶ Babayan, K. (2002) *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA: Harvard University Press; о «суфийских» корнях идеологии Сефевидов см. также: Khafipour, H. (2025) *Mantle of the Sufi Kings: Political Sufism and the Rise of Early Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁷ Abisaab, R. J. (2004) *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London; New York: I. B. Tauris.

¹⁸ Aslanian, S. D. (2011) *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Berkeley: University of California Press.

шение, проявлявшееся в разные эпохи, не подразумевало плюрализма, но создавало многослойные конфигурации патронажа, подчинения и претензий на представительство.

Воцарение Каджаров (1796–1925) привело к значительным изменениям в конфигурациях власти, а также создало новые типы иерархий внутри религиозных сообществ, целый ряд которых продолжает сохранять свою актуальность и по сей день. Эта эпоха в значительной степени укрепила статус шиитских религиозных авторитетов в Иране¹⁹, хотя парадоксальным образом ключевую роль в этом процессе сыграли два крупнейших шиитских культовых центра, находившихся на территории Османской империи — Наджаф и Кербела. Именно в этих городах в XIX веке наблюдался расцвет шиитской учености, а приток студентов, трансграничное влияние и контроль над потоками пожертвований обеспечивали не только материальную базу существования священных городов и образовательных институций в них, но и политический вес преподавателей семинарий²⁰. В этот же период усиливалось представление об «источнике для подражания» (*marja' at-taqlid*) — религиозном авторитете, чьи фетвы, финансовые права и символический престиж выходили далеко за пределы города, региона или даже государства²¹. Классическая работа Х. Альгара по-прежнему важна тем, что показывает шиитских религиозных ученых как автономный центр общественного авторитета, чья власть опиралась не только на ученость как таковую, но и на контроль над налогами и пожертвованиями, правовой экспертизой, инфраструктурой вакфов, проповедями, а также на посреднические функции между государством и обществом²². К концу XIX века эта иерархия уже могла быть быстро мобилизована в политическом кризисе: Табачный протест 1891–1892 годов наглядно показал, что авторитет крупнейшего религиозного авторитета способен конвертироваться в политический капитал. А во время Конституционной революции 1905–1911 годов авторитетные правоведы, даже не выступая

¹⁹ Arjomand, S. A. (1984) *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.

²⁰ Litvak, M. (1998) *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama of Najaf and Karbala*. Cambridge: Cambridge University Press.

²¹ Walbridge, L. S. (2014) *The Guardians of Shiism: Sacred Authority and Transnational Family Networks*. New York: Oxford University Press.

²² Algar, H. (1969) *Religion and State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

единым блоком, стали одной из важнейших корпоративных сил, способных вместе с купечеством и другими группами оказывать давление на монархию и формулировать собственное видение допустимого политического порядка²³.

Каджарский период примечателен проникновением в Иран идей, институтов и практик модерности, которые шли рука об руку с усилением влияния европейских государств. С одной стороны, религиозные общины начали осваивать новый язык — гражданского представительства, парламентаризма и реформы²⁴. С другой стороны, интеллектуалы новой волны, воспринявшие идеи Просвещения, пытались переосмыслить саму по себе роль религий в иранской истории и современности²⁵. Наконец, появлялись и новые формы религиозности — как зародившиеся внутри каджарского порядка (бабизм и бахаизм), так и пришедшие извне благодаря интенсификации миссионерской деятельности европейцев²⁶. Иранская модерность создала новую конфигурацию режима смешения, дав ему новый язык и средства выражения²⁷.

Едва ли возможно в рамках одного раздела вводной статьи рассмотреть все многообразие литературы о религиях в Иране в XX–XXI веках, однако важно отметить несколько ключевых тенденций, существенных для настоящего выпуска. Во-первых, следует подчеркнуть устойчивость шиитских иерархий и институтов, которые продолжали оставаться центрами влияния и в эпоху модернистских реформ правителей из династии Пехлеви (1925–1979), политику которой нередко тенденциозно описывают как светскую и едва ли не секулярную. Исследования показывают, что государство не устранило влияние духовенства, а вступило с ним в сложные отношения

²³ Kamrava, M. (2022) “The Constitutional Revolution”, in *A Dynastic History of Iran: From the Qajars to the Pahlavis*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁴ Bayat, M. (1991) *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. New York; Oxford: Oxford University Press; Berberian, H. (2001) *Armenians and the Iranian Constitutional Revolution of 1905–1911: “The Love for Freedom Has No Fatherland”*. Boulder, CO: Westview Press.

²⁵ Ansari, A. M. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁶ Amanat, Abbas (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press; Becker, A. H. (2015) *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*. Chicago: University of Chicago Press.

²⁷ Ansari, A. M. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, pp. 36–109.

ограничения, кооптации и конкуренции²⁸. Во-вторых, вопрос функционирования религиозных общин на территории Ирана приобрел новые интерпретации, хотя многие проблемы оставались теми же: христиане, иудеи и зороастрийцы продолжали обсуждать вопросы представительства, правового статуса, публичной видимости и политической лояльности, но делали это уже в рамках современного государства, национальной политики и новых форм самоописания²⁹. В-третьих, динамику религиозной жизни в Иране XX века неверно рассматривать как простое противостояние традиционализма и модернизма: религиозные общины и религиозно-ориентированные интеллектуалы осваивали новые способы и средства выражения, учились говорить на языке модерности и выработывали собственные проекты политического участия и реформ³⁰. В этой связи современную Исламскую Республику следует понимать как продукт именно модерной эпохи, в которой шиитские иерархии встроены в систему управления, а государство не только регулирует меньшинства, но и перестраивает, бюрократизирует и дисциплинирует собственные клерикальные институты³¹.

Интеллектуальная рамка данного выпуска определяется ключевыми аспектами современной историографии. Во-первых, историю религий в Иране продуктивнее всего описывать не через статичные категории смены религиозных формаций, доминирования и подчинения, а через призму меняющихся режимов смешения, в которых сообщества обосновывали свое политическое и экономическое участие, выстраивали свои отношения с меняющимися политическими структурами, обретали привилегированное положение или, наоборот, подвергались стигматизации. Во-вторых, особая динамика властных отношений выстраивалась не только во взаи-

²⁸ Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁹ Sanasarian, E. (2000) *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press; Barry, J. (2019) *Armenian Christians in Iran: Ethnicity, Religion, and Identity in the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press; Sternfeld, L. B. (2023) "Combating the Double Erasure: Can a Jew (Kalimi) Be an Iranian in the Islamic Republic?", *International Journal of Middle East Studies* 55 (2): 299–320.

³⁰ Gheissari, A. (1998) *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Austin: University of Texas Press; Matin-Asgari, A. (2018) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

³¹ Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press; Kamrava, M. (2024) *How Islam Rules in Iran: Theology and Theocracy in the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

моотношениях представителей религиозных общин с государством или другими учениями. Внутри самих этих общин выстраивались собственные иерархии, а символический капитал конвертировался в политическое, экономическое или идеологическое влияние. Наконец, в-третьих, многоаспектные отношения религии и власти опирались на большой репертуар средств, форм и языков выражения, воплощаясь не только в вероучительных и доктринальных текстах, но и в изящной словесности и материальной культуре.

Эта проблематика задает и внутреннюю композицию специального выпуска. Собранные в нем статьи охватывают широкий хронологический диапазон — от средневекового Ирана до Исламской Республики — и вместе позволяют проследить, как религиозные традиции в иранском мире становились одновременно языками легитимации, полями конкуренции и инструментами социального и политического воображения. Так, первая группа работ посвящена внутреннему производству авторитета внутри религиозных традиций. В статье Т. Г. Корнеевой на материале аламутского исмаилизма XI–XIII веков показано, как после раскола 1094 года и особенно после провозглашения «воскрешения» (*qiyāma*) в 1164 году трансформировалась роль имама и как эта трансформация сопровождалась выработкой особой метафизики власти и знания. В статье В. В. Брыкиной и Н. Ю. Чалисовой суфийский шейх предстает как фигура, способная переводить харизматический авторитет в политически значимый «символический капитал»: на примере 'Имада Факиха Кирмани авторы показывают, как складывался нарратив суфийского наставления правителю и каким образом мистико-аскетическая компонента включалась в придворный контекст. Наконец, работа А. А. Лукашева о категории «могущества» (*qudrat*) у Руми переносит вопрос о власти в сферу поэтико-теологической рефлексии, демонстрируя, как в мистическом дискурсе соотносятся божественное могущество, человеческое действие и особый статус «друзей Божиих» (*awliyā'*). Вместе эти статьи показывают, как религиозный авторитет в иранокультурном мире воспроизводился через разные, но пересекающиеся языки описания — как в исмаилитской имамологии, так и в суфийской придворной и дидактической литературе.

Вторая группа статей сосредоточена на межконфессиональных контактах, культурном переводе и интерпретациях религиозного разнообразия. Работа Иветт Таджарян и Греты Гаспарян показывает, как армянские христиане Исфахана в сефевидский

и каджарский периоды усваивали и переоформляли эстетические паттерны иранокультурного мира — в архитектуре, живописи и рукописной традиции, — сохраняя при этом конфессиональную идентичность. Статья М. Ю. Суркова о пресвитерианских миссионерах в Иране 1925–1953 годов раскрывает другую сторону межконфессионального взаимодействия: модернизация Пехлеви одновременно расширяла пространство протестантских образовательных и медицинских проектов и ограничивала их как форму внешнего влияния. Наконец, статья В. С. Титовой о сфабрикованных «Мемуарах князя Долгорукова» показывает, как в Иране 1940-х годов антибахайтская риторика соединяла антиимпериалистический, исламистский и националистический дискурсы, превращая религиозное меньшинство в удобный объект политического очуждения. Эти статьи позволяют увидеть, что межрелигиозная история Ирана — это история не только сосуществования, но и культурного присвоения, миссионерской конкуренции и идеологического конструирования «чужого».

Третья группа работ посвящена современным формам репрезентации и трансляции религиозной власти. В статье Э. М. Сеитова и Е. А. Крыкова Исламская Республика Иран рассматривается как актер, использующий массовые религиозные собрания и локальные ритуальные практики для трансляции собственного религиозно-политического видения: через кейсы Арбаина в Кербеле и *алам апаран* в Дербенте авторы показывают, как материальная религия, инфраструктура и сакрализованное пространство участвуют в производстве политических смыслов и в проекции иранского влияния за пределы страны. Статья Резы Тарана дополняет этот ракурс анализом внутренней интеллектуальной среды: кумская семинария периода Исламской Республики предстает в ней как пространство политического плюрализма, где интерпретации концепции «попечительства законоведа» (*wilāyat-i faqīh*), споры о соотношении «исламскости» и республиканизма и об эффективности самого режима производят не одну нормативную линию, а целый спектр конкурирующих концепций. Данный раздел показывает, что религиозная власть в иранском мире формируется одновременно в теологических дебатах, ритуальных и паломнических практиках, а также в символическом поле.

Размещенные в этом номере рецензии не только продолжают, но и органично дополняют и проблематизируют основные сюжеты, затронутые в статьях. Рецензия Е. А. Акимовской на кни-

гу К. Талаттофа о Низами Ганджави соотносится с блоком статей о поэтических и суфийских языках авторитета, вновь ставя вопрос о границах «мистического» прочтения классической персидской литературы. Рецензия В. И. Белова на монографию Н. Гобадзаде расширяет обсуждение шиитской политической мысли, прослеживая длительную историю соотношения религии и управления в двенадцатнической традиции. Наконец, рецензия М. Ю. Суханова на исследование А. Бюлер о зороастрийцах Ирана и Индии дополняет темы меньшинств, трансрегиональных связей и политической репрезентации, показывая, как религиозные общины включались в современные процессы формирования идентичности и гражданского участия.

Библиография / References

- Abisaab, R. J. (2004) *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London; New York: I. B. Tauris.
- Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexandrin, E. R. (2011) "Studying Isma'ili Texts in Eleventh-Century Shiraz: al-Mu'ayyad and the 'Conversion' of the Buyid Amir Abu Kalijar", *Iranian Studies* 44 (1): 99–115.
- Algar, H. (1969) *Religion and State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Amanat, Abbas (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press.
- Ansari, A. M. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arjomand, S. A. (1984) *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aslanian, S. D. (2011) *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Berkeley: University of California Press.
- Babayan, K. (2002) *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barry, J. (2019) *Armenian Christians in Iran: Ethnicity, Religion, and Identity in the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayat, M. (1991) *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. New York; Oxford: Oxford University Press.

- Becker, A. H. (2015) *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berberian, H. (2001) *Armenians and the Iranian Constitutional Revolution of 1905–1911: “The Love for Freedom Has No Fatherland”*. Boulder, CO: Westview Press.
- Bulliet, R. W. (1972) *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Choksy, J. K. (1987) “Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period”, *Iranian Studies* 20 (1): 17–30.
- Daftary, F. (2007) “Ismaʿilism iii. Ismaʿili History”, in *Encyclopaedia Iranica* [https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-iii-ismaili-history/, accessed on 27.04.2026].
- Dang, K. (2022) “Alī and the ‘Sons of Ādhurbādh’: Zoroastrian Priestly Authority in the Early Islamic Era”, *Medieval Worlds* 17: 97–119.
- Gheissari, A. (1998) *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Austin: University of Texas Press.
- Green, N. (2012) *Sufism: A Global History*. Chichester; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Gross, S. (2024) *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haider, N. (2011) *The Origins of the Shiʿa: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*. New York: Cambridge University Press.
- Hajjani, Sh. (2025) “Ḥikāyat-i Sayyid Nāṣir-i Khusraw: Analyses of a Subaltern Nizari Ismaili Text Written before the Declaration of the qiyāmat-i buzurġ (the Great Resurrection) in 559/1164”, *Iranian Studies* 58 (1): 1–24.
- Hayes, E. (2022) *Agents of the Hidden Imam: Forging Twelver Shiʿism, 850–950 CE*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamrava, M. (2022) “The Constitutional Revolution”, in *A Dynastic History of Iran: From the Qajars to the Pahlavis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamrava, M. (2024) *How Islam Rules in Iran: Theology and Theocracy in the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karamustafa, A. T. (2007) *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Khafipour, H. (2025) *Mantle of the Sufi Kings: Political Sufism and the Rise of Early Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knysh, A. (2017) *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Litvak, M. (1998) *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The ʿUlama of Najaf and Karbala*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magnusson, A. D. (2022) *Zoroastrians in Early Islamic History: Accommodation and Memory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Makdisi, G. (1981) *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Malamud, M. (1994) "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26 (3): 427–442.
- Matin-Asgari, A. (2018) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melchert, Ch. (1997) *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.* Leiden; New York; Köln: Brill.
- Modarressi, H. (1993) *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far Ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shi'ite Thought*. Princeton, NJ: Darwin Press.
- Newman, A. J. (2000) *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Payne, R. E. (2015) *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Rezakhani, Kh. (2024) "The First Great War of the Middle Ages: The Sasanian Conquest of the Eastern Mediterranean (602–630 CE) as a Background to the Islamic Futūḥāt", in J. Hyland, Kh. Rezakhani (eds) *Brill's Companion to War in the Ancient Iranian Empires*, pp. 600–653. Leiden; Boston: Brill.
- Sanasarian, E. (2000) *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sternfeld, L. B. (2023) "Combating the Double Erasure: Can a Jew (Kalimi) Be an Iranian in the Islamic Republic?", *International Journal of Middle East Studies* 55 (2): 299–320.
- Walbridge, L. S. (2014) *The Guardians of Shiism: Sacred Authority and Transnational Family Networks*. New York: Oxford University Press.

Информация об авторе / About the Author

Максим Альбертович Алонцев — доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). malontsev@hse.ru

Maxim A. Alontsev — Associate Professor, HSE University (Moscow, Russia). malontsev@hse.ru

Трансформация роли имама в аламутском исмаилизме (XI–XIII века) как метафизический проект легитимации власти

ТАТЬЯНА Г. КОРНЕЕВА

Рекомендация для цитирования:
Корнеева Т. Г. Трансформация
роли имама в аламутском ис-
маилизме (XI–XIII века) как
метафизический проект леги-
тимации власти // Государ-
ство, религия, церковь в России
и за рубежом. 2026. № 2 (44).
С. 23–46.

For citations:

Korneeva, T. G. (2026) “The Transformation of the Role of the Imam in Alamut Ismailism (11th–13th Centuries) as a Metaphysical Project of Legitimizing Power”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 23–46.

Поступила в редакцию:
15.12.2026; прошла рецензиро-
вание: 22.03.2026; принята в печ-
ать: 10.04.2026.

Received: 15.12.2026; Revised:
22.03.2026; Accepted for
publication: 10.04.2026.

This article is an open access
article distributed under the terms
and conditions of the Creative
Commons Attribution (CC BY)
license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Корнеева Т. Г., 2026

© Korneeva T. G., 2026

Институт философии Российской академии
наук (Москва, Россия). tankorney@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9637-6034

Аннотация. Статья посвящена трансформации философских концепций исмаилитского учения, обеспечивших укрепление власти имама в Аламутском государстве после низаритско-мустанлитского раскола 1094 года. Исмаилитская община Персии поддержала в этом расколе Низара, старшего сына почившего в 1094 году имама-халифа ал-Мустансира, тогда как официальный Каир встал на сторону младшего сына ал-Мустансира, который принял имамат с именем Мустали би-ллах. В результате конфликта исмаилиты Ирана обособились от исмаилитов Северной Африки, и исмаилитское учение низаритов приобрело собственные черты. В статье рассматривается, какие концепции унаследовали исмаилиты-низариты от предшествовавшего периода (до раскола 1094 года), какие концепции были предложены для стабилизации общины в первые десятилетия Аламутского государства и как была переосмыслена роль имама и его отношения с исмаилитской общиной после провозглашения Воскресения (Кийама) в 1164 году в Аламуте. В первой части статьи рассмотрены взгляды до-аламутского исмаилитского философа XI века Насира Хусрава, учение которого стало своего рода квинтэссенцией фатимидского исмаилизма и отправной точкой для исмаилитов Ирана и Центральной Азии. Во второй части рассмотрена концепция та'лим (обучение) в интерпретации Хасана Саббах, основателя Аламутского государства. В третьей части проанализированы концепции, изложенные выдающимся мыслителем XIII века Насир

ад-Дином Туси, который провел более четверти века в исмаилитских крепостях Ирана и застал последние дни Аламутского государства. В заключении сделаны выводы относительно того, как изменились границы власти имама времени, какие изменения претерпело социальное устройство исмаилитского общества, а также понимание «познания» в исмаилизме.

Ключевые слова: шиизм, исмаилизм, Аламутское государство, имамат, та'лим, Насир Хусрав, Хасан Саббах, Насир ад-Дин Туси

The Transformation of the Role of the Imam in Alamut Ismailism (11th–13th Centuries) as a Metaphysical Project of Legitimizing Power

Tatiana G. Korneeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
tankorney@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9637-6034

Abstract: *This article is devoted to the transformation of the philosophical concepts of Ismaili doctrine, which ensured the consolidation of the imam's power in the Alamut state after the Nizari-Mustali schism of 1094. The Ismaili community of Persia supported Nizar, the eldest son of the late Imam-Caliph al-Mustansir, in this schism, while official Cairo sided with al-Mustansir's younger son, who assumed the imamate under the name Mustali bi-llah in 1094. As a result of the conflict, the Ismailis of Persia separated from the Ismailis of North Africa, and the Ismaili teachings of the Nizaris acquired their own characteristics. The article examines what concepts the Nizaris inherited from the preceding period (before the schism of 1094), which concepts were proposed to stabilize the community in the first decades of the Alamut state, and how the role of the imam and his relationship with the Ismaili community was reinterpreted after the proclamation of the Resurrection (Qiyamah) in 1164 in Alamut. The first part of the article examines the views of the pre-Alamut 11th-century Ismaili philosopher Nasir Khusraw. The second part examines the concept of ta'lim (teaching) as interpreted by Hasan Sabbah, founder of the Alamut state. The third part analyzes the concepts put forward by the outstanding 13th-century thinker Nasir al-Din Tusi. The conclusion draws inferences about how the boundaries of the imam's power changed over time, what changes the social structure of Ismaili society underwent, and how the understanding of "knowledge" in Ismailism changed.*

Keywords: Shiism, Ismailism, Alamut state, imamate, ta'lim, Nasir Khusraw, Hasan Sabbah, Nasir al-Din Tusi

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.
Funding information: without external funding.

ВОПРОС передачи власти в мусульманской общине остро встал сразу после смерти пророка Мухаммада в 632 году. Концепция имамата стала основополагающей для шиитской ветви ислама, хотя наполнение этого концепта различалось от эпохи к эпохе и от одного шиитского течения к другому. В центре нашего внимания — Аламутское государство исмаилитов (XI–XIII века) и идеи власти и авторитета, сформировавшие его и сформировавшиеся в нем.

Шииты убеждены, что задача пророка — не только принести людям Откровение в его явленной и доступной каждому форме, но и утвердить дальнейшее руководство общиной. Таким руководителем, по мнению шиитов, был ‘Али б. Аби Талиб, зять и двоюродный брат пророка Мухаммада. Согласно шиитским представлениям, потомки по линии ‘Али б. Аби Талиба обладают особым религиозным и духовным знанием (*‘илм*), на котором основан их авторитет. После смерти пророка, согласно шиитским представлениям, именно имамам из рода Алидов следует взять на себя руководство исламской уммой в религиозной сфере (*та‘лим*) и раскрывать истинный смысл (*хакика*) ниспосланного Откровения¹.

Традиционно считается, что община исмаилитов выделилась в отдельную ветвь шиизма после смерти шестого имама Джафара ас-Садика в 765 году. Согласно шиитским представлениям, назначение следующего имама происходит посредством «ясного указания» (*насс*), которое понимается как волеизъявление Бога, переданное имамом, и утверждает авторитет нового имама². Однако известно, что назначенный преемником Исма‘ил, сын Джафара ас-Садика, скончался за два года до смерти отца, и шиитская община столкнулась с ситуацией отсутствия однозначного преемника, в результате чего шииты разделились на несколько групп. Одна из них признала имамат Мусы ал-Казима, сводного брата Исма‘ила, и образовала общину шиитов-имамитов, позднее ставших известными как шииты-двунадесятники, тогда как другие придерживались иных позиций относительно наследова-

¹ О формировании шиитских представлений на ранней стадии истории ислама см.: ван Эсс Й. Богословие и общество. II–III столетия по хиджре. Т. I: История религиозной мысли в раннем исламе. М.: Садра, 2021.

² О концепции *насс* см.: Adem, R. (2017) “Classical Naṣṣ Doctrines in Imāmī Shī‘ism: On the Usage of an Expository Term”, *Shii Studies Review* 1 (1–21–2): 42–71; ван Эсс Й. Богословие и общество. II–III столетия по хиджре. С. 525–528.

ния имамата³. С течением времени некоторые из не признавших Мусу ал-Казима групп объединились, и их проповедники-*да'и* осуществляли «призыв» (*да'ват*) от имени ожидаемого имама-Махди Мухаммада б. Исма'ила б. Джафара ас-Садика. Шииты верят, что мир не может существовать без имама, в каждую эпоху существует свой имам, хранитель истинного знания. Если имам по каким-то причинам скрыт, то этот период получает название «период сокрытия» (*давр ас-сатр*). В 899 году Абдаллах ал-Махди, будущий первый имам-халиф Фатимидов, предложил доктринальную реформу, согласно которой Мухаммад б. Исма'ил признавался в качестве «кодового имени» имамов, находившихся в сокрытии в беспокойные времена, от имени которых на самом деле и совершался «призыв», но он, Абдаллах ал-Махди, занимавший в системе проповедников высокий статус «доказательства» (*худжжа*) в качестве прикрытия⁴, посчитал ситуацию удачной для открытого призыва и раскрыл себя как имама времени. С этого момента начинается период раскрытия (*давр ал-кашф*), а в 909 году был образован Фатимидский халифат, во главе которого стоял имам-халиф династии Алидов-Фатимидов.

Однако в 1094 году произошел раскол в исмаилитском сообществе: после смерти имама-халифа Фатимидского государства ал-Мустансира (1036–1094) власть захватил его младший сын Мустали, тогда как законный наследник и старший сын почившего имама Низар был вынужден бежать. Сопrotивление Низара продлилось недолго: он был схвачен в Александрии и казнен год спустя. Однако его сторонники не приняли его смерть и не признали нового имама, а сплотились вокруг Хасана Саббаха, *да'и* в Хорасане. Перед Хасаном Саббахом стояла непростая задача по организации новой общины исмаилитов с центром в Аламуте в регионе Дайлам на севере современного Ирана.

На протяжении долгого времени на территории Ирана и Центральной Азии активно действовали исмаилитские проповедни-

³ Подробнее см.: Шахрастани Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). М.: Наука, 1984. С. 146–149; Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. М.: Наука, 1973. С. 160–165.

⁴ См., например: Daftary, F. (2018) “The Early Ismaili Imamate: Background to the Establishment of the Fatimid Caliphate”, in *The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions*, pp. 10–21. London; New York: I. B. Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies.

ки⁵. Во времена Саманидов (872–999) целая сеть *да'и* во главе с Мухаммадом б. Ахмадом ан-Насафи (ум. 943) весьма успешно вела пропаганду исмаилитских идей. Во времена четвертого фатимидского имама ал-Му'изза (953–975) *да'и* Ирана начали вести исмаилитскую пропаганду от имени фатимидских имамов. Именно в этом регионе зародилась школа исмаилитской философии, о чем свидетельствуют нисбы⁶ таких выдающихся исмаилитских философов, как Мухаммад б. Ахмада ан-Насафи, Абу Йакуб ас-Сиджистани (ум. 972/73), Абу Хатим ар-Рази (ум. 934), Хамид ад-Дин ал-Кирмани (ум. после 1021).

В рамках данной статьи мы рассмотрим трансформацию связанных с авторитетом имама концепций в исмаилитском учении во времена Аламутского государства. За отправную точку мы возьмем взгляды, представленные исмаилитским философом XI века Насиром Хусравом. О его жизненном пути и наследии будет сказано далее, сам же выбор обусловлен двумя причинами. Во-первых, Насир Хусрав — самый поздний философ фатимидской эпохи до момента раскола 1094 года; в его работах представлена концепция исмаилитского имамата конца XI века во всей полноте. Во-вторых, отличительной чертой его работ является их язык: в то время как на территории исламской ойкумены языком науки и философии был арабский, дошедшие до нас труды Насира Хусрава написаны на персидском языке⁷. Языком, принятым в Аламутском государстве в качестве официального, также был признан персидский⁸, что дает нам основание предполагать, что работы Насира Хусрава изучались и бережно хранились в аламутской библиотеке. Трактаты Насира Хусрава и идеи, в них представленные, получили широкое распространение среди персоязычных адептов исмаилизма. Как отмечают Л. Р. Додыхудоева и М. Л. Рейснер, «корни философии Насира Хусрава, как известно, уходят, с одной стороны, в среднеперсидский язык и литературу, созданную на нем, с другой — опираются на тради-

⁵ Stern, S. (1960) "The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxiana", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23: 56–90.

⁶ Нисба — последняя часть арабского имени, обозначающая этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания.

⁷ Подробнее см.: Корнеева Т. Г. Становление персоязычной философской терминологии: эволюция или революция? // Революция и эволюция в исламской мысли и истории: сб. ст. М.: Садр, 2020. С. 374–390.

⁸ Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир, 2006. С. 149.

ции арабской словесности, а система лексики, семантики и поэтической метафоры строится на сакральных текстах древнеиранского и исламского происхождения»⁹.

В качестве конечного пункта нашего интеллектуального путешествия мы возьмем взгляды выдающегося мыслителя XIII века Насир ад-Дина Туси. Он провел более четверти века в исмаилитских крепостях Аламутского государства, пользовался добрым расположением двух последних исмаилитских имамов — ‘Ала’ ад-Дина Мухаммада III (правил в 1221–1255 годах) и его сына и преемника Рукн ад-Дина Хуршаха (правил в 1255–1256 годах), а также занимал должность *малик ал-куттаба* (главы писцов) при исмаилитских правителях Аламута. Его перу принадлежат несколько трактатов, написанных в исмаилитском ключе в период его пребывания среди исмаилитов до захвата Аламута в 1256 году. По его сочинениям мы можем реконструировать основные положения позднего аламутского исмаилизма.

Насир Хусрав и фатимидский исмаилизм

Насир Хусрав — выдающийся исмаилитский философ и проповедник XI века. Он родился в 1004 году в Балхе, получил хорошее образование и построил карьеру в финансово-податном ведомстве при дворе Газневидов, а позднее Сельджукидов¹⁰. В возрасте 40 лет он пережил экзистенциальный кризис и отправился в хадж. Его путешествие растянулось на семь лет, и в это время он не только побывал в Мекке, но и посетил Каир — столицу Фатимидского государства, которое в тот период контролировало район Хиджаза¹¹. В Каире он познакомился с Муаййад фи-д-Дином аш-Ширази (ум. 1078), главным *да’и* фатимидского двора, который стал его наставником и посвятил в исмаилитское учение. В обратный путь из хаджа отправился уже не государственный чиновник, а исмаилитский проповедник в звании *худжжа* («доказательство»). Проповедь в родном Балхе вызвала негодование у суннитского окружения, и Насир Хусрав был вы-

⁹ *Додыхудоева Л. Р., Рейснер М. Л.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. С. 131.

¹⁰ Подробнее о нем см.: *Хансбергер Э. К.* Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005.

¹¹ Свое путешествие Насир Хусрав подробно описал в: *Насир Хусрав.* Сафар-наме. Книга путешествий. М.; Л.: Academia, 1933.

нужден бежать в горы Памира, где его активная миссионерская деятельность принесла свои плоды: по сей день исмаилитские общины афганского и таджикского Бадахшана считают его своим основателем.

Насир Хусрав оставил после себя шесть философских трактатов и поэтический диван, каждая строка которого полна исмаилитских символов и аллюзий. В его трудах мы находим изложение исмаилитского учения эпохи Фатимидов¹²; его можно назвать последним звеном в цепи представителей иранской школы исмаилизма. Все дошедшие до нас сочинения исмаилитского философа написаны на персидском языке¹³, благодаря чему его работы были широко известны среди исмаилитов Ирана и Центральной Азии.

Тема знания — ключевая в системе мысли Насира Хусрава. Отталкиваясь от тезиса, что все вокруг есть знание, исмаилитский философ аргументирует необходимость имамата и главенствующую роль имама с метафизической, гносеологической и эсхатологической позиций.

Для исмаилитов периода Фатимидов имам — в первую очередь учитель, который обладает знанием смыслов Корана — прямого слова Бога, обращенного ко всем людям, — и способен раскрыть истинный смысл послания при помощи метода *та'вил*¹⁴. Слово *та'вил*, которое зачастую переводится как «толкование» или «аллегорическая интерпретация», означает возвращение к основе. Это не истолкование силами человеческого разума, но раскрытие внутреннего смысла вещи и соединение с ее внешней формой. В результате процесса «раскрытия» рождается *хакика(т)* — «истинность» вещи, вещь во всей полноте ее смыслов. В исмаилизме под истинностью понимается духовная истина, которая сокрыта (*батин*) от непосвященных. Необходимость имама обусловлена его знанием, он нужен как источник истинного знания для ищущих людей. Веры в единство и единственность Бога

¹² См.: Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. М.: Садра, 2021.

¹³ Подробнее см.: Мардони Т. Н. Насир Хусрав и арабоязычная культура. Душанбе: Научный центр персидско-таджикской культуры, 2005; Султонов М. Б. Становление и развитие персидско-таджикской научной терминологии. Душанбе: Дониш, 2008; Додьхудоева Л. Р. Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: знание и его восприятие / Университет Центральной Азии. Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам. Т. 16. Бишкек, 2022. С. 1–37.

¹⁴ Poonawala, I. K. (2000) “Ta’wil”, in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 390–392. Leiden: E. J. Brill.

(*тавхид*) и пророчество Мухаммада (*нубувват*) недостаточно для спасения, необходимо также получить знание от имама, то есть признать имамат. Насир Хусрав писал: «Этот муж подобен дереву, плодом которого является мудрость. Несмотря на то что он находится на земле, с ним связана небесная поддержка... Тот, кто удаляется от этого дерева и не ищет от его духа пользы, тот не достигает живой жизни»¹⁵.

Фигура имама понималась как связующее звено между религиозным миром и духовным. Согласно космологическому учению Насира Хусрава, Бог своим повелением «Будь!» сотворил Всеобщий Разум. Разум абсолютен в своей полноте и неподвижен. В нем, подобно мысли в уме человека, появилась Всеобщая Душа. Всеобщая Душа обладает творческой силой: она облакает знание Всеобщего Разума в материю, в результате чего обретает бытие физический мир. Всеобщая Душа несовершенна, и ее стремление состоит в том, чтобы стать равной Всеобщему Разуму. С этой целью она ниспосылает на землю индивидуальные души, задача которых — накопить истинное знание и вернуться с ним к своему источнику после смерти:

Необходимо, чтобы в душе верующего была печать от принятия Слова Бога. Эта печать есть внимание истинному знанию и воздержание от ложного. Каждая душа, воспринимающая слово истины, оказывается на весах Души, которые подобны весам для драгоценных камней. Такая душа превращается в драгоценный камень. И когда она достигает Последней [обители], Всеобщая Душа видит в ней свое воздействие и принимает ее благодаря принадлежности к одному роду¹⁶.

Под истинным знанием понималось исмаилитское учение, которое во всей его полноте было доступно лишь имаму времени. Задача людей состояла в том, чтобы получать знание из этого источника, тогда как толкование текста Корана в силу собственного разумения приравнивалось к воровству из сокровищницы правителя:

¹⁵ Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Душанбе: Нодир, 2005. С. 560–561.

¹⁶ Цит. по: Корнеева Т.Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 195.

Знание Бога (*‘илм-и худа*) хранится в Его сокровищнице, а казначей Его — имам времени... Тот, кто посягает на знание Бога без повеления властелина (то есть имама. — Т. К.) своего времени, — вор. Когда он захочет восхвалить, то будет поносить, не ведая о том...¹⁷

Необходимость имама времени явлена и в эсхатологической концепции Насира Хусрава. Он писал, что как в физическом мире есть пять типов весов, которыми измеряют разные тела, так и в духовном мире в Судный день деяния каждого человека будут взвешены на весах¹⁸, которых пять видов. Первые весы — это весы Всеобщего Разума, вторые — весы Всеобщей Души, третьи — весы пророка, четвертые — весы «преемника», а пятые — весы имама времени. Что же измеряется на этих весах? Всеобщий Разум — начало всего и единица в ряду чисел. Всеобщая Душа принимает душу на основании общей с ней способности воспринимать знание. Весы пророка необходимы для того, чтобы оценить, соблюдал ли верующий явленный смысл закона (шариата). Насир Хусрав как философ фатимидского периода утверждает баланс между явленным (*захир*) и скрытым (*батин*), между экзотерической частью религии и ее эзотерическими смыслами, доступными немногим, а потому соблюдение шариата — необходимое условие правильной веры. Исмаилитский философ пишет, что поскольку человек — двухчастное существо, у которого есть как «тонкая» душа, так и «плотное» тело, то ему необходимо соблюдать шариат, «дабы тело его благодаря явленному шариату было в сохранности, поскольку без тела он не сможет стремиться к истине»¹⁹.

На весах «преемника», или *васи*, оценивается принятие верующим концепции наличия сокрытых смыслов у буквального текста Откровения. Согласно исмаилитской доктрине, человечество должно прожить шесть эпох, каждую из которых открывает пророк, или *натик* — «глаголющий», принося людям божественное Откровение. Однако помимо буквального значения у ниспосланного Откровения также есть скрытый смысл, и миссия донести до людей скрытый смысл божественного послания ложится на плечи «преемника», которого в разные эпохи называли

¹⁷ Там же. С. 171.

¹⁸ «Тогда на чьих весах взвешиваемое будет тяжело, те будут блаженны. А на чьих весах взвешиваемое будет легко, те подвергнутся страданиям, вечно оставаясь в геенне» (Коран 23:104–105, пер. Г. С. Саблукова).

¹⁹ Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 194.

васи («преемник») или *асас* («основа»). «Глаголющими» первых шести эпох были Адам, Ной (Нух), Авраам (Ибрахим), Моисей (Муса), Иисус ('Иса) и Мухаммад — «Печать пророков». «Преемниками» перечисленных пророков, соответственно, были Сиф (Шис), Сим (Сам), Измаил (Исма'ил), Аарон (Харун), Симон Петр (Шам'ун ас-Сафа) и 'Али ибн Аби Талиб.

В каждой эпохе *васи* наследовало семь имамов, которые сохраняли истинное знание Божественных текстов как с точки зрения их внешнего (*захир*), так и внутреннего (*батин*) смыслов. Согласно Насиру Хусраву, верующему следовало знать своего имама, повиноваться ему, скрывать знание о нем от недостойных и применять его наставления в своей жизни.

Та'лим («обучение») подобно дороге с двухсторонним движением: имам дает знание, а ученик его принимает. Принимать знание — это не пассивное действие, но активное преобразование. Особенно ярко это проявляется в концепции Насира Хусрава, который описывает материальный и духовный мир как обладающие качествами «приносящий пользу» и «принимающий пользу»:

Имя «мир» (*'алам*) прилагается к миру в связи со знанием (*'илм*). Те свойства, которые наполняют мир, происходят из двух истин мира: он — дающий пользу и получающий пользу... Как этот [материальный] мир обладает двумя упомянутыми свойствами — давать пользу и принимать пользу, по его образу и подобию и тот [духовный] мир, который есть семя этого мира, должен обладать теми же свойствами... В мире духовном мужской пол поистине есть разум, а женский поистине — душа. В мире религии мужской пол поистине есть пророк, а женский пол поистине — «преемник»²⁰.

Постижение исмаилитского знания — высшая ступень познания, и прежде чем перейти к ней, необходимо познать устройство окружающего мира, ведь он — отражение мира духовного, однако доступен людям для познания чувствами:

Наука познания природных элементов весьма уважаема, и польза от нее велика, поскольку материальный мир, основа которо-

²⁰ Там же. С. 150.

го — природные элементы, подобен телу для мира духовного. Пока не познано тело, нет пути к познанию души. Точно так же, как действие проявляется через тело, нельзя познать духовный мир, кроме как через этот мир. Можно разобраться в существовании той живой обители [лишь] при помощи познания этой мертвой обители... ведь телесный мир был поставлен ради достижения этого, дабы служить основанием для познания мира сокрытого²¹.

Насир Хусрав утверждает, что познание мира духовного даже под руководством имама времени доступно лишь тому, кто прежде познал мир физических явлений, кто тренирует свою способность к познанию и подготавливает тем самым свою душу к восприятию истинного знания исмаилитского учения.

В зависимости от способностей к постижению истины Насир Хусрав выстраивает следующую социальную иерархию: *му-стаджиб* («откликнувшийся»), *мазун* («призванный»), *да'и* («призывающий»), *худжжат* («доказательство»), *имам* («предводитель»), *асас/васи* («основа»/«преемник»), *натик* («глаголющий»). Каждый из них занимает свое место в исмаилитском социуме и должен выполнять свою задачу; тот же, кто по какой-либо причине претендует на место выше положенного или, наоборот, отказывается от своего положения, тот уклоняется со своего пути, «а уклоняющийся с пути неизбежно падает в ад»²².

Итак, согласно Насиру Хусраву, верующий должен:

- 1) соблюдать внешний аспект шариата;
- 2) повиноваться имаму;
- 3) скрывать знание своего имама от недостойных;
- 4) применять знание, полученное от имама, в своей жизни;
- 5) постигать окружающий мир, стремиться расширять свой кругозор.

Обратимся же теперь к концепциям, которые выкристаллизовались в исмаилитском учении низаритского толка после раскола 1094 года.

²¹ Там же. С. 160.

²² Там же. С. 189.

Хасан Саббах и ранний аламутский исмаилизм

Хасан Саббах²³ родился в Куме, в 1071/1072 году стал правой рукой Абд ал-Малика б. Атташа, исмаилитского *да'и* в землях Сельджукидов. В 1076 году Хасан Саббах отправился в Каир, ко двору исмаилитского имама, на обучение, и спустя три года вернулся в иранские земли. После девяти лет путешествий по территории Ирана он захватил в 1090 году крепость Аламут в области Дайлам, а в течение следующих десяти лет смог занять несколько крепостей в Кухистане, Гирдкухе, Рудбаре и других областях Ирана, что послужило прочным основанием для исмаилитского сопротивления сельджукскому окружению и открыло новую главу в истории исмаилизма.

Как отмечает Ф. Дафтари,

...ранние низариты, вовлеченные в борьбу на вражеских территориях и озабоченные выживанием, не имели времени для разработки философской мысли и сложных интеллектуальных аргументов... В частности, низариты не сохранили проявленного на более раннем этапе интереса к космологии и ряду других эзотерических доктрин... С другой стороны, уже у ранних низаритов можно наблюдать проявление особого интереса к доктрине имамата²⁴.

Выдающийся иранист и основоположник изучения исмаилизма Владимир Иванов дал следующую характеристику Хасану Саббаху:

Он не был ни реформатором, ни пропагандистом, как его часто ложно представляют, а защитником того, что еще осталось от политического и культурного богатства, накопленного исмаилитским движением в течение нескольких столетий. Он был выдающимся организатором и борцом, а не философом или мечтателем, строгим, бескомпромиссным человеком дела, а не слова²⁵.

²³ Hodgson, M. (1986) "Hasan-I Sabbah", in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. 3, pp. 253–254. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co.

²⁴ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011. С. 427.

²⁵ Ivanow, W. (1960) *Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili Strongholds in Iran. An Archeological Study*, pp. 17–18. Tehran.

Учение о *та'лим*, с разработкой которого связано имя Хасана Саббаха, было изложено в трактате «Четыре главы» (*ал-Фусул ал-арба'а*)²⁶, который не дошел до нашего времени. Существует несколько источников, в которых изложено это учение: трехтомная «История завоевателя мира» (*Тарих-и Джахан-гуша*) визиря Ильханидов Джувайни (1226–1283), составленная в 1252–1260 годах, третий том которой посвящен исмаилитам в Иране²⁷, и «Собрание историй» (*Джами ат-таварих*), составленное в 1300–1310 годах другим визирем при Ильханидах Рашид ад-Дином (1247–1318)²⁸. В отличие от Джувайни, Рашид ад-Дин более полно и нейтрально излагает учение *та'лим* Хасана Саббаха²⁹. Основным и наиболее ранним источником, в котором изложено учение *та'лим*, следует считать труд известного ересиографа Мухаммада б. 'Абд ал-Карима Шахрастани (ум. 1153) «Книга о религиях и сектах» (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*), в которой подробно и наиболее полно изложено учение низаритского лидера: «Мы начнем с четырех глав, с которых он начал свой *призыв* и которые он написал по-персидски, а я перевел их на арабский язык»³⁰.

В учении Хасана Саббаха мы находим те же тезисы, что и в учении, изложенном Насиром Хусравом: единобожие (*тавхид*), то есть правильная вера в Бога и познание Его единства и единственности, невозможны вне ислама, а правильное познание ислама невозможно без руководства имамом:

²⁶ В. Иванов сомневается в авторстве трактата «Четыре главы», которое приписывается Хасану Саббаху, допуская, что это может быть произвольная компиляция четырех отдельных посланий или же выжимка из некоего исмаилитского трактата фатимидского периода (Ivanow, W. (1960) *Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili strongholds in Iran. An Archeological Study*, p. 18, n. 4).

²⁷ Подробнее см. в: Melville, Ch. “Jahāngošā-Ye Jovayni”, in *Encyclopædia Iranica*, XIV/4, pp. 378–382. [<http://www.iranicaonline.org/articles/jahangosa-ye-jovayni>, accessed on 09.12.2025]. Перевод на англ.: Boyle, J. A. (1958) *The History of the World-Conqueror by Ata-Malik Juvaini*, 2 vols. Manchester: Manchester University Press.

²⁸ Подробнее см.: Melville, Ch. “Jāme' Al-Tawāriq”, in *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 5, pp. 462–468. [<https://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik>, accessed on 9.12.2025].

²⁹ Сравнение изложений в трех источниках см. в: Bhatia, P. (1988) *The Early Nizari Isma'ili doctrine of ta'lim: an analytical study of Hasan-i Sabbah's interpretation of the Isma'ili doctrine of authoritative teaching*. M.A. Thesis. University of London, S.O.A.S.

³⁰ Шахрастани Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 170–173.

Соль его [учения] в том, что в каждом суждении и высказывании он возвращается к признанию учителя, что единобожие есть единобожие и пророчество одновременно, так что это является единобожием, пророчество есть пророчество и имамат одновременно, так что это является пророчеством... Единство [связано] с обучением, а множественность — с самостоятельным суждением. Обучение [связано] с общиной, а община — с имамом. Самостоятельное суждение [связано] с различными сектами, а последние — с их главами³¹.

Хасан Саббах утверждал необходимость «правдивого, надежного учителя», только у которого и нужно учиться, и этим учителем мог быть лишь исмаилитский имам времени.

С именем Хасана Саббаха связывают *да'ват-и джадид* (букв. «новый призыв») — «новый» низаритский призыв, пришедший на смену «старому» фатимидскому после разрыва отношений с Каиром в 1094 году. Как указывает К.С. Васильцов,

...следует отметить характерную черту памирской историографической традиции, которая пытается установить взаимосвязь между *да'ват-и насири* (то есть «призыв» Насира Хусрава. — Т. К.) и низаритским *да'ват-и джадид* (букв. «новый призыв»), разработанным Хасан-и Саббахом (ум. 1124 г.). По одной версии Насир-и Хусрав по дороге домой из Каира в Балх встретил Хасан-и Саббаха, и тот признал его в качестве наставника (пир). По другой — Насир-и Хусрав был назначен хужжатом Имама Хади (сына Низара) в Кухистане (Бадахшане), а Хасан-и Саббах был хужжатом в Дайламане³².

Хотя встреча двух выдающихся личностей была возможна, однако не сохранилось никаких достоверных сведений об этом, а назначение Насира Хусрава *хужжса* от имени имама Хади, сына старшего сына Низара, невозможно: последняя зафиксированная дата жизни самого Насира Хусрава — 1074 год, тогда как смерть здравствовавшего на тот момент имама ал-Мустансира и раскол в среде исмаилитов произошли на 20 лет позже.

³¹ Там же. С. 171–172.

³² Васильцов К. С. Из истории исма'илитского призыва в Бадахшане // Таджики: история, культура, общество. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 204.

Нововведение же Хасана Саббаха состояло в том, что имаму не требовалось подтверждение извне, чтобы быть имамом. Согласно изложению Шахрастани, ищущий истины человек испытывает потребность, и существование этой потребности указывает на существование имама:

Посредством потребности мы познаем имама, а посредством имама познаем размеры потребности, подобно тому как посредством дозволенности мы познаем необходимость, то есть необходимосущего, а посредством его познаем размеры дозволенности в дозволенных вещах³³.

Потребность в учителе указывает на самого учителя.

Хасан Саббах руководил общиной исмаилитов-низаритов Ирана в непростых условиях: конфликт с Каиром, регулярные стычки с Сельджуками, отсутствие явленного имама. Как скоро весть о казни Низара в 1095 году достигла низаритов, мы точно сказать не можем, однако на протяжении почти семи десятилетий его имя и халифский титул продолжали чеканить на монетах в Аламуте³⁴. Несмотря на наличие исторически засвидетельствованных потомков Низара, Хасан Саббах и двое его преемников продолжали управлять общиной исмаилитов-низаритов как *худжжа* «скрытого» имама до 1164 года, когда четвертый владелец Аламута Хасан II (ум. 1166), к имени которого традиционно добавляют славословие *ала зикри-хи ас-салам* («да будет с ним мир!»), не провозгласил *Кийама* (Воскресение), которое было интерпретировано в эзотерическом смысле как проявление неприкрытой истины (*хакика*) в духовной реальности исмаилитского имама времени. В результате этой реформы для всех исмаилитов рай актуализировался уже в этом мире, тогда как неисмаилиты были полностью исключены из новой духовной реальности. Эта концепция была подробно изложена в трактате конца XII века «Семь глав нашего господина»³⁵ (*Хафт баб-и Баба Саййид-на*). Хасан II был признан исмаилитской низаритской общиной как *ка'им* и полномочный имам из рода Низаритов.

³³ Шахрастани Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 171–172.

³⁴ Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в Средние века. С. 128.

³⁵ Ivanow, W. (ed.) (1933) *Two Early Ismaili Treatises: Haft babi Baba Sayyid-na and Matlubu'l-mu'minin* (Serie: Islamic Research Association, no. 2). Bombay: A.A. A. Fyzee.

Насир ад-Дин Туси и поздний аламутский исмаилизм

Насир ад-Дин Туси родился в 1201 году в г. Тус, в пригороде современного Мешхеда. Его отец Ваджих ад-Дин Мухаммад б. Хасан Туси был факихом, придерживался двенадцатеричного шиизма и дал сыну хорошее образование. Позднее Насир ад-Дин продолжил обучение в Нишапуре, а ок. 1227 года (по другим данным — 1233) присоединился ко двору Насир ад-Дина б. Аби Мансура (ум. 1257), исмаилитского правителя (*мухташам*) в Кухистане. Во время пребывания при дворе мухташама Насир ад-Дин свел близкое знакомство со своим патроном, которому посвятил такие известные работы, как «Насирова этика» (*Ахлак-и Насири*, 1235) и «Этика мухташама» (*Ахлак-и мухташами*). В автобиографическом сочинении «Мистический путь духовного роста» (*Сайр ва сулук*, ок. 1246) Туси описывает свое становление исмаилитом. Исмаилитский период жизни Насир ад-Дина Туси окончился 19 ноября 1256 года: в этот день Аламут взяли монгольские войска, а последний аламутский имам исмаилитов-низаритов был пленен Хулагу-ханом. Участь Насир ад-Дина была более счастливой: он стал доверенным лицом Хулагу-хана, служил визирем при нем и при его преемнике Абаке, а также многие годы возглавлял построенную для него Хулагу-ханом обсерваторию в Мараге в Азербайджане. После 1256 года Насир ад-Дин Туси уже не говорил открыто о своих исмаилитских взглядах, а в трактате *Шарх ал-ишарат* («Комментарий на „ал-Ишарат [ва-т-танбихат“ („Указания и наставления“) Ибн Сины]») даже пишет о своем вынужденном пребывании при исмаилитском дворе³⁶, поэтому вопрос о его вероисповедании до сих пор остается открытым. Скончался Насир ад-Дин в 1274 году в Багдаде.

К исмаилитским сочинениям Насир ад-Дина относятся следующие трактаты: «Луга смирения» (*Равдат ат-таслим*, 1243), также известный как «Представления» (*Тасаввурат*), «Мистический путь духовного роста» (*Сайр ва сулук*), «Начало и конец» (*Агаз ва анджам*), «Искомое верующих» (*Матлуб ал-муминин*), «Преданность и отречение» (*Тавалла ва табарра*). Благодаря его трактатам мы можем реконструировать низаритское учение об имамате времен позднего Аламута.

³⁶ Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе: Дониш, 1968. С. 21.

В работах Насир ад-Дина Туси на смену «человеку познания» приходит «человек состояния». Если в сочинениях Насира Хусрава красной нитью проходит тема знания как объединяющей все мироздание категории, то у Насир ад-Дина Туси человек подвластен чувствам и состояниям, которые необходимо обуздать и контролировать. Как и более ранние исмаилитские авторы, Туси апеллирует к природе человека, который обладает как животными инстинктами, то есть «животной душой», так и разумной составляющей, то есть «говорящей душой», которая, в свою очередь, подчиняется разуму, а последний — «в подчинении истинного повелителя, которого называют учителем времени», то есть в подчинении у имама времени. Ключевым для Насир ад-Дина становится слово «подчинение», и дальнейшие рассуждения разворачиваются в плоскости этики и религии, а не гносеологии или метафизики.

Когда разум находится в подчинении у имама времени, тогда человек обретает состояния преданности (*тавалла*)³⁷ и отречения (*табарра*)³⁸, которые Туси толкует в исмаилитском ключе:

Явный [смысл] преданности — обратиться лицом к хорошим людям, а отречения — испытывать отвращение к дурным людям. Скрытый [смысл] преданности — обратиться лицом к божьему человеку, то есть к одному-единственному правому³⁹, который является источником всего доброго. Скрытый [смысл] отречения — отворачиваться от всего, кроме него⁴⁰.

По сути своей, преданность и отречение в своей эзотерической исмаилитской части суть одно и то же: Туси возводит в абсолют сосредоточенность на имаме времени. Такая фокусировка внимания на имаме сродни усилиям суфиев сосредоточиться на Боге и только на Нем одном. Для исмаилитов-низаритов имам времени после провозглашения *Кийама* за несколько десятилетий

³⁷ Walker, P. E. (2002) “Wilaya”, in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. XI, pp. 208–209. Leiden: Brill.

³⁸ Calmard, J. (2000) “Tabarru”, in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 20–22. Leiden: E. J. Brill.

³⁹ Здесь речь идет об имаме времени.

⁴⁰ Tusi, Nasir al-Din (2010) “Tawalla wa Tabarra”, in *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu'minīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī)*, p. 8. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.

до появления в исмаилитских крепостях Насир ад-Дина Туси являлся манифестацией истины в этом мире: в нем актуализировались все скрытые смыслы, он стал открытым проявлением Истины.

Далее, продолжает Насир ад-Дин, вера (*иман*) тогда появляется у человека, когда он обретает преданность и отречение, согласие (*рида*) и покорность (*таслим*):

Когда же так будет, то все состояния мира станут для него одинаковыми. Что бы ни случилось, всем будет доволен. Не радуется он никакому веселью, ни от какого горя не сжимается его сердце. Не томится он о прошлом, не возлагает надежд на будущее. Когда же так станет, тогда будет достигнут [искомый] уровень согласия (*рида*), он же уровень довольства. То есть [человек] будет удовлетворен, доволен и весел благодаря Богу Всевышнему, что бы ни случилось, и тогда он также сможет надеяться, что [Бог] доволен им⁴¹.

У согласия (*рида*) есть следующие признаки:

Один из них таков: когда [с человеком] случается что-то благое, он не радуется, а когда происходит что-то дурное, то не расстраивается. Другой [признак] таков: всё, что ему поручают, он делает, не протестуя и не расстраиваясь, независимо от того, поручили благое или дурное. Когда знают, что это приказ истинного повелителя, то нет в этом различия, и одно не вызывает большего желания, чем другое. Например, скажут ли доставить удовольствие или причинить страдания кому-либо, нет в том никакого различия. Третий [признак] такой: не выражать ни к одному созданию ни порицания, ни антипатии и не говорить: «такой-то — добрый, а тот — злой, этот — благой, а тот — дурной». Напротив, если что-то дано его языку и его сердцу, то по поручению учителя времени [следует] это изучить и не совершать ничего самопроизвольно. Когда человек найдет в себе эти признаки, значит, он достиг [искомой] степени согласия⁴².

Покорность (*таслим*), согласно Туси, означает бесстрастность, доведенную до своего максимума. Человек не привязан ни к чему

⁴¹ Ibid., p. 9.

⁴² Ibid., p. 10.

в этом мире: ни к материальным благам, ни к родным и близким, ни к самому себе. Как пишет мыслитель, «даже душу и жизнь следует считать взятыми во временное пользование»⁴³.

Если в учении Насира Хусрава жизнь и душа человека имели ценность как таковые, сами по себе, и смысл жизни человека состоял в обогащении души знанием, чтобы человек стал со-творцом мироздания и внес свою лепту в совершенствование Всеобщей Души, то это все теряет смысл в учении Насир ад-Дина Туси. Актуализация и явление Истины уже свершилось — в 1164 году во время объявления *Кийама*, — и нет больше смысла в самосовершенствовании в его познавательном аспекте. В поздний аламутский период акцент сместился с обучения истине на подчинение и покорность Истине. Говоря об исмаилитах, Туси указывал три признака:

Первый — познание имама своего времени и исполнение приказаний правдивого учителя (*му'алим-и садик*) и ни одного мгновения не проводить без мысли и поминания Всевышней Истины (*хакк-и та'ала*). Второй — согласие (*рида*), то есть не меняться ни от чего, что бы к нему ни приходило, будь то хорошее или злое, выгода или убыток. Третий — покорность (*таслим*), то есть возвращение. Возвращение означает все, что есть у человека, но с чем он не пойдет в тот мир, считает взятым во временное пользование и возвращает: и богатства, и жену, и остальные мирские дела щедро раздает на пути истины, чтобы достичь уровня верующего⁴⁴.

В результате претерпела изменение и социальная структура общества. В трактате «Преданность и отречение» Насир ад-Дин Туси делит всех людей на три группы с точки зрения религии:

- 1) люди этого мира (*ахл-и дунья*), которые принимают этот мир за реальность и считают жизнь после смерти иллюзорной;

⁴³ Ibid., p. 11.

⁴⁴ Tusi, Nasir al-Din (2010) “Matlub al-Muminin”, in *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu'minīn and Āghāz wa anjām of Naṣir al-Dīn Tūsī)*, p. 23. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.

- 2) люди того мира (*ахл-и ахират*), которые считают жизнь после смерти — настоящей реальностью, а этот мир — иллюзорным;
- 3) люди Бога (*ахл-и худа*), которые отвергли и иллюзорность этого мира, и реальность жизни после смерти.

Исмаилитский социум, центром притяжения которого был имам времени, оказался замкнут в самом себе на духовном уровне, а все остальное существовало лишь на уровне этого тварного и конечного мира, а потому не имело большого значения.

Заключение

Фигура имама занимала центральное место в исмаилитском учении на протяжении всей истории его развития, однако во времена Аламута низаритская концепция имамата претерпела ряд изменений, а границы власти имама существенно расширились. В фатимидский период власть имама имела духовный характер, имам был духовным авторитетом, источником божественного знания, то есть скрытых смыслов божественного Откровения. Исмаилиты сохраняли автономность в поисках знания, хотя и должны были делать это под руководством имама времени. В вопросах управления государством распоряжения имама не несли печать божественного, но были частью политико-правового дискурса.

После раскола 1094 года ситуация меняется. Императив «Узнай, чтобы спастись!», который рефреном проходит в трактатах Насира Хусрава, значительно ослабевает в ранний аламутский период. Шахрастани негативно оценивал введенные Хасаном Саббахом ограничения на доступ к письменным текстам исмаилитского учения: «Между тем он (Хасан Саббах. — Т. К.) удерживал простой народ от пустых рассуждений о науках, так же как и избранных от чтения древних книг, за исключением тех (людей), которые знали обстоятельства дела во всякой книге и достоинство авторитетов в каждом знании»⁴⁵, а также укорял исмаилитов-низаритов за то, что они «закрыли двери знания и открыли

⁴⁵ Шахрастани Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 172.

двери подчинения и подражания»⁴⁶. Вместе с тем в более поздний период в исмаилитских крепостях обустроивали богатые библиотеки — в одной из таких библиотек и работал Насир ад-Дин Туси. По всей видимости, доступ к книгам был у тонкой прослойки исмаилитского социума, тогда как большинству не было необходимости подниматься на эту ступень знания.

Провозглашение *Кийама* в 1164 году кардинально изменило положение имама в общине исмаилитов-низаритов. Если Насир Хусрав писал об имаме как о «хранителе сокровищницы» (*хазана-дар*), «хранителе сокровищницы накопленного знания» (*хазана-дар 'илм-и махзун*), «попечителе Божественной тайны» (*амин-и сирр-и худа*), то после провозглашения Воскресения имам перестал быть лишь «хранителем» и «попечителем», но стал манифестацией знания и Божественной тайны. Совсем иначе в таком свете можно понять слова Насир ад-Дина Туси, который писал, что «желание чего-либо, кроме Бога, есть идолопоклонство. Будущая жизнь, рай, одобрение и покровительство Бога — это то, что помимо Бога, и по этой причине не следует ищущему единство уделять внимание и желать что-либо из этого или же быть из тех, кто видит, узнаёт и познаёт»⁴⁷. Как уже было сказано, познание Бога актуализировалось через подчинение имаму времени, а потому любое отклонение от исполнения воли имама, которое совпадало в своих границах с божественным знанием, могло быть расценено как идолопоклонство.

Библиография / References

- Васильцов К.С. Из истории исмаилитского призыва в Бадахшане // Таджики: история, культура, общество. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 190–210.
- Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011.
- Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в Средние века. М.: Ладомир, 2006. EDN: QTXFVP.
- Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе: Дониш, 1968.
- Додьхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.

⁴⁶ Там же. С. 173.

⁴⁷ Tusi, Nasir al-Din (2010) “Tawalla wa Tabarra”, in *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu'minīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī)*, p. 14.

- Додыхудоева Л. Р. Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: знание и его восприятие / Университет Центральной Азии. Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам. Т. 16. Бишкек, 2022. С. 1–37.
- Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. М.: Садра, 2021. EDN: ZCGLBW.
- Корнеева Т. Г. Становление персоязычной философской терминологии: эволюция или революция? // Революция и эволюция в исламской мысли и истории: сб. ст. М.: Садра, 2020. С. 374–390.
- Мардони Т. Н. Насир Хусрав и арабоязычная культура. Душанбе: Научный центр персидско-таджикской культуры, 2005.
- Насир Хусрав. Сафар-наме. Книга путешествий. М.; Л.: Academia, 1933.
- Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. М.: Наука, 1973.
- Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Душанбе: Нодир, 2005.
- Султонов М. Б. Становление и развитие персидско-таджикской научной терминологии. Душанбе: Дониш, 2008.
- Хансбергер Э. К. Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005.
- Шахрастани Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). М.: Наука, 1984.
- ван Эсс Й. Богословие и общество. II–III столетия по хиджре. Т. I: История религиозной мысли в раннем исламе. М.: Садра, 2021. EDN: XACQNY.
- Adem, R. (2017) “Classical Naṣṣ Doctrines in Imāmī Shī‘ism: On the Usage of an Expository Term”, *Shii Studies Review* 1 (1-21-2): 42–71.
- Bhatia, P. (1988) *The Early Nizari Isma‘ili Doctrine of ta‘līm: An Analytical Study of Hasan-i Sabbah’s Interpretation of the Isma‘ili Doctrine of Authoritative Teaching*. M.A. Thesis. University of London, S.O.A.S.
- Boyle, J. A. (1958) *The History of the World-Conqueror by Ata-Malik Juvaini*, 2 vols. Manchester: Manchester University Press.
- Calmard, J. (2000) “Tabarru”, in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 20–22. Leiden: E. J. Brill.
- Daftari, F. (2011) *The Ismailis: Their History and Doctrines*. Moscow: Natalis. (in Russian)
- Daftary, F. (2018) “The Early Ismaili Imamate: Background to the Establishment of the Fatimid Caliphate”, in *The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions*, pp. 10–21. London; New York: I. B. Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Daftary, F. (2006) *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Moscow: Ladomir. EDN: QTXFVP. (in Russian)

- Dinorshoev, M. (2012) *Nasiriddin Tusi's Philosophy*. Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Dodykhudoeva, L., Reisner, M. (2007) *Poetic Language as a Means of Preaching: The Concept of the "Holy Word" in the Works of Nasir Khusraw*. Moscow: Natalis. (in Russian)
- Dodykhudoeva, L. R. (2022) *Development of Persian Scientific and Philosophical Terminology by Nasir Khusraw: Knowledge and Its Perception*, pp. 1–37. Vol. 16. University of Central Asia, Department of Cultural Heritage and Humanities. Bishkek. (in Russian)
- van Ess, J. (2021) *Theology and Society of the II–III Centuries after the Hijra. Vol. I: The History of Religious Thought in Early Islam*. Moscow: Sadra. EDN: XACQNY. (in Russian)
- Hansberger, A. (2005) *Nasir Khusraw – Ruby of Badakhshan. Portrait of a Persian Poet, Traveler, Philosopher*. Moscow: Lodomir. (in Russian)
- Hodgson, M. (1986) "Hasan-I Sabbah", in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. 3, pp. 253–254. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co.
- Ivanow, W. (1960) *Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili Strongholds in Iran. An Archeological Study*, pp. 17–18. Tehran.
- Ivanow, W. (ed.) (1933) *Two Early Ismaili Treatises: Haft babi Baba Sayyid-na and Matlubu'l-mu'minin* (Serie: Islamic Research Association, no. 2). Bombay: A. A. A. Fyzee.
- Korneeva, T. G. (2021) *Nasir Khusraw and His Philosophical Views*. Moscow: Sadra. EDN: ZCGLBW. (In Russian)
- Korneeva, T. G. (2020) "The Formation of Personal Philosophical Terminology: Evolution or Revolution?", in *Revolution and Evolution in Islamic Thought and History: Collection of Articles*, pp. 374–390. Moscow: Sadra. (in Russian)
- Mardoni, T. N. (2005) *Nasir Khusraw and Arabic-speaking Culture*. Dushanbe: Nauchnyi tsentr persidsko-tadzhikskoi kul'tury. (in Russian)
- Melville, Ch. "Jahāngošā-Ye Jovayni", in *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 4, pp. 378–382. [<http://www.iranicaonline.org/articles/jahangosa-ye-jovayni>, accessed on 09.12.2025].
- Melville, Ch. "Jāme' Al-Tawāriḳ", in *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 5, pp. 462–468. [<https://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik/>, accessed on 09.12.2025].
- Nasir, Khusraw (1933) *Safar-nama. Book of Travels*. Moscow; Leningrad: Academia. (in Russian)
- Naubahti, al-Hasan ibn Musa (1973) *Shiite Sects*. Moscow: Nauka. (in Russian)
- Nosiri, Khusraw (2005) *Zad al-Musafirin*. Dushanbe: Nodir.
- Poonawala, I. K. (2000) "Ta'wil", in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 390–392. Leiden: E. J. Brill.
- Shahrastani, Muhammad Ibn 'Abd al-Karim (1984) *The Book of Religions and Sects (Kitab al-Milal wa-n-Nihal)*. Moscow: Nauka. (in Russian)

- Stern, S. (1960) "The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxiana", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23: 56–90.
- Sultonov, M. B. (2008) *Formation and Development of Persian-Tajik Scientific Terminology*. Dushanbe: Donish. (in Russian)
- Tusi, Nasir al-Din (2010) *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu'minīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī)*. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Vasil'tsov, K. S. (2014) "From the History of the Ismaili Call in Badakhshan", in *Tajiks: History, Culture, Society*, pp. 190–210. St. Petersburg: MAE RAN. (in Russian)
- Walker, P. E. (2002) "Wilaya", in *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Vol. XI, pp. 208–209. Leiden: Brill.

Информация об авторе / About the Author

Татьяна Георгиевна Корнеева — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва, Россия). tankorney@gmail.com

Tatiana G. Korneeva — PhD (Philosophy), Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). tankorney@gmail.com

Суфийский шейх как придворный советник: случай 'Имада Факиха Кирмани

Владлена В. Брыкина, Наталья Ю. Чалисова

Рекомендация для цитирования:
Брыкина В. В., Чалисова Н. Ю.
Суфийский шейх как придворный советник: случай 'Имада Факиха Кирмани // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 47–78.

For citations:

Brykina V. V., Chalisova N. Yu. (2026) "A Sufi Sheikh as a Court Advisor: The Case of 'Imad al-Faqih al-Kirmani", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 47–78.

Поступила в редакцию: 15.12.2026; прошла рецензирование: 16.03.2026; принята в печать: 30.03.2026.

Received: 15.12.2026; Revised: 16.03.2026; Accepted for publication: 30.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Брыкина В. В., Чалисова Н. Ю., 2026

© Brykina V. V., Chalisova N. Yu., 2026

Владлена В. Брыкина
Независимый исследователь (Москва, Россия).
vladabrykina@mail.ru
ORCID: 0009-0009-3107-1278

Наталья Ю. Чалисова
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Институт классического Востока и античности (Москва, Россия). chalisova@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6331-2077

Аннотация. Становление «исламского мистицизма» — суфизма — сопровождалось поведением мироотречения и презрения к мирской власти. С появлением в XII веке суфийских братств как новых социальных институтов начал формироваться и параллельный нарратив «общения с миром», то есть суфийских наставлений правителям. В эпоху монгольского владычества (XIII — начало XIV века), а также в раннее постмонгольское время авторитет суфийских шейхов постепенно превращается в их «символический капитал», источник легитимности правителей, соперничающих в борьбе за власть. Богатый материал для исследования механизмов взаимодействия обители (хāпаqāh, ханака) и двора содержат сочинения 'Имада Факиха (конец XIII века — ок. 1371), прославленного поэта, который на протяжении всей жизни был главой суфийской обители в Кермане, заботился о ее процветании и искал поддержки наделенных властью. Статья посвящена анализу лейтмотивов суфийской дидактики 'Имада в жанре «наставления правителю»; отражая личную историю взаимоотношений поэта-шейха с царскими патронами, они служат и репрезентативным примером суфийского нарратива «политического совета». В Приложении к статье приводится перевод раздела «Назидание [правителю]» из поэмы 'Имада «Книга счастья».

Ключевые слова: суфизм, персидская поэзия, суфийская дидактика, политический суфизм, ‘Имад Факих Кирмани

A Sufi Sheikh as a Court Advisor: The Case of ‘Imad al-Faqih al-Kirmani

Vladlena V. Brykina

Independent Researcher (Moscow, Russia). vladabrykina@mail.ru

ORCID: 0009-0009-3107-1278

Natalia Yu. Chalisova

HSE University, Institute for Oriental and Classical Studies (Moscow, Russia).

chalisova@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6331-2077

Abstract: *The emergence of Sufism, or Islamic mysticism, was accompanied by a preaching of worldly renunciation and contempt for worldly authority. With the emergence of Sufi brotherhoods in the 12th century, a parallel narrative of “communicating with this world”, i. e. Sufi admonitions to rulers — began to take shape. During the era of Mongol rule (13th — early 14th centuries), as well as the early post-Mongol period, the authority of Sufi sheikhs gradually turned into their “symbolic capital”, a source of legitimacy for Iran’s rulers vying for power. The works of ‘Imad Faqih (late 13th century — c. 1371) offer rich material for studying the interactions between the Sufi abode (khanaqah) and the court. A renowned poet, he served as the head of a Sufi khanaqah in Kerman, caring for its prosperity and seeking the support of those in power. The article examines the leitmotifs of ‘Imad Faqih’s Sufi didactics. These poetic motifs reflect the personal history of the sheikh and poet’s relationship with royal patrons; but they also present a formative stage of the Sufi “political advice” narrative. The Appendix provides a translation of a chapter on “Admonition” from ‘Imad’s “Humayun-nama”.*

Keywords: Sufism, Persian poetry, Sufi didactics, political Sufism, ‘Imad Faqih Kirmani

Информация о финансировании: статья подготовлена по результатам исследования, выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Funding information: the article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program.

Введение

В ПОСЛЕДНИЕ десятилетия в многовековом изучении теории и истории суфизма (*taṣawwuf*, мистико-аскетическое течение в исламе) наметился отчетливый «социологический поворот». Между статьей Л. Поттера «Суфии и султаны в постмонгольском Иране» (1994)¹, представившей суфийских шейхов XIV–XV веков как политических акторов, и солидной монографией С. Арджоманда «Цари и дервиши» (2025), предложившей социологическое объяснение поэтапной политизации суфийских братств², появился целый ряд заметных работ. Их авторы исследуют динамику отношений между суфиями и институтами власти в разных уголках «персизированного мира» (*Persianate World*) с начала XI века и совместными усилиями конструируют историю формирования «политического суфизма»³. Общий обзор политически активных суфийских групп в средневековом Иране сделала Э. Лэмбтон⁴; Омид Сафи критически проанализировал социально-политическую роль суфиев и степень их участия в политике в эпоху Сельджукской империи (XI–XII века), основываясь на «демифологизации» житийных нарративов⁵. Л. Льюисон, вслед за Л. Поттером, обратился к истории институционализированного суфизма в Фарсе и Хорасане, тесно связанного с покровительством двора при Ильханидах и наследовавших им в XIV–XV веках династиях⁶. Беатрис Манц в книге «Власть, политика и религия Тимуридском Иране»⁷ сосредоточила внимание на проблеме иерархий

¹ Potter, L. G. (1994) “Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran”, *Iranian Studies* 27: 77–102.

² Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes. Sufi World Renunciation and the Symbolism of Kingship in the Persianate World*. Oakland, CA: University of California Press.

³ См., например, монографию: Milani, M. (2019) *Sufi Political Thought*. New York, NY: Routledge, 2019.

⁴ См.: Lambton, A. (1995) “Sufis and the State in Medieval Persia”, in C. van Dijk, A. de Groot (eds) *State and Islam*, pp. 19–36. Leiden: Research School CNWS.

⁵ См.: Safi, O. (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, pp. 125–200. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

⁶ См.: Lewisohn, L. (1999) “Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism”, in L. Lewisohn (ed.) *The Heritage of Sufism. Vol. 2: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, pp. 11–43. Oxford: Oneworld.

⁷ См.: Manz, B. (2009) *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

власти в отношениях между религиозными классами, в том числе мистиками, и правителями в Тимуридскую эпоху (XV век). Э. Пикок в монографии «Ислам, литература и общество в Монгольской Анатолии»⁸ рассматривал взаимоотношения анатолийского суфизма и светских правителей в двух аспектах, соотнося историю контактов между представителями ордена Мавлавийа и правителями (Сельджукидами, Ильханидами) с осмыслением этих контактов в сочинениях и корреспонденции самих членов ордена. Дениз Эгль в монографии, посвященной власти, обществу и святым местам Ширази и Фарса, изучила историю развития суфизма в этом регионе на протяжении X–XV веков; ее исследование сфокусировано не только на духовной, но и на политической роли суфийских шейхов⁹. Иранские историки Дж. Ноурузи и М. Садегифард исследовали виды взаимодействия суфийских шейхов с правителями династии Музаффаридов (XIV век), которые активно использовали «социальную базу» суфиев для укрепления собственной легитимности¹⁰.

Упомянутые исследователи так или иначе отмечали, что одним из основных видов взаимодействия мистиков с властью имущими был обычай наставничества. Суфийские авторитеты давали советы представителям политической элиты не только в реальной жизни, но и в литературной плоскости, адресуя им послания и дидактические сочинения. Традиция таких наставлений в стихах восходит к позднегазневидской эпохе; уже Санаи (ум. ок. 1131), один из поэтов, стоящих у истоков мистической поэзии, включил в свою дидактическую поэму «Сад истины» (*Ḥadīqat al-ḥaqīqa*) «зерцало для царей» (глава 8). Однако Санаи в целом следует традиционному светскому жанру «зерцал», прославляя меч как инструмент защиты царства и веры, а справедливость — как краеугольный камень поддержания миропорядка¹¹. Далее, на протяжении XII–XV веков постепенно складывается поэтический нарратив «суфийских зеркал»; такие разделы представлены в произведениях ведущих персидских поэтов-мистиков — Са‘ди

⁸ См.: Peacock, A. (2019) *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press. Leiden-Boston: Brill.

⁹ Aigle, D. (2023) *Saints hommes de Chiraz et du Fārs*. Leiden: Brill.

¹⁰ См. Nouruzi, J., Sadeghifard, M. (2022) “Quality of Mutual Interactions between Al-e Muzaffar and Sufis”, *Journal of Historical Researches of Iran and Islam* 15 (29): 434–460.

¹¹ См. Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes*, p. 89.

(ум. 1291), Хумама Табризи (ум. 1314), Аухади Марагаи (ум. 1338), Хаджу Кирмани (ум. ок. 1349), Джами (ум. 1492) и т. д.

К числу заметных, но до сих пор малоизученных мастеров политической дидактики принадлежит кирманский шейх и поэт ‘Имад ад-Дин Факих Кирмани (конец XIII века — ок. 1371). Литературное наследие ‘Имада, наряду с диваном (собранием) касыд и газелей¹², составляют суфийские поэмы. На протяжении всей жизни ‘Имад Факих руководил суфийской обителью (*ханака*, *xānaqāh*) в Кермане, заботился о ее процветании и искал поддержки у наделенных властью, а его поэзия содержит богатый материал для исследования механизмов взаимодействия обители и двора.

Наша статья посвящена лейтмотивам суфийской дидактики ‘Имада, относящейся к жанру «политического совета»¹³; их классификация и анализ проливают свет не только на личную историю взаимоотношений ‘Имада с царскими патронами, но и на способы взаимодействия между ханакой и двором, складывавшиеся в персоязычном мире в XIII–XV веках. Эти мотивы в совокупности служат показательным примером формирующегося нарратива «суфийских наставлений правителям», перед творцами которого стояла нетривиальная риторическая задача — представить путь суфия, отрекшегося от мира, как стезю, достойную миродержца. На поэтах-суфиях лежала особая ответственность. В связи с высоким статусом поэзии в персидской культуре идеи, выраженные в отточенной поэтической форме, служили подтверждающими аргументами в интеллектуальных дискуссиях и широко цитировались в ученых трактатах¹⁴.

¹² Диван (*dīvān*, от среднеперсидского *dēvān* ‘реестр документов’) — собрание стихов поэта в разных жанровых формах; в диван обычно не включались длинные поэмы. Касыда и газель — основные формы персидской классической поэзии; касыда — длинное моноримическое стихотворение, ода панегирического или философско-дидактического характера; газель (любовная, мистическая, медитативная, панегирическая) — малая лирическая форма поэзии.

¹³ К «жанру политического совета» мы относим наставления, обращенные непосредственно к властителю и касающиеся правил правления; ср. название главы в монографии Ч. Г. Лингвуда: “Political Advice for Rulers and Mystical Guidance for Sufis in Salāmān Va Absāl” (см.: Lingwood, Ch. G. (2013) *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran*, p. 35. Leiden: Brill).

¹⁴ Ср., например, многочисленные поэтические цитаты в знаменитом трактате Наджм ад-Дина Рази (ум. 1256) «Путь рабов Божьих от начала к возврату» (*Miršād sl-‘ibād min al-mabda’ ilā-l-ma’ād*) (см. Rāzi, Najm al-Din (1982) *The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return*. Translated from the Persian, with introduction and annotation by Hamid Algar. Delmar, NY: Caravan Books).

Статья состоит из двух частей; первая (раздел 1) посвящена социально-культурным аспектам проблемы и призвана контекстуализировать творчество 'Имада Факиха в рамках истории придворного покровительства суфизму, достигшего расцвета именно в его эпоху. Во второй части (разделы 2 и 3) рассмотрена представленная в его поэмах топика суфийского наставления правителю.

В Приложении (раздел 4) дан перевод фрагмента поэмы 'Имада Факиха «Книга счастья» (*Humāyūn-nāma*) — главы «В наидание (*fī taw'īza*)», в которой аккумулярованы мотивы политического совета, обсуждающиеся в статье.

1. Суфизм и институты власти в средневековом Иране

1.1. Суфии — мироотреченцы

Удаление от мирской суеты и сосредоточение на духовном совершенствовании входит в число основополагающих идей исламского мистицизма. Порицание мира принадлежит к «общим местам» суфийских сочинений; ведущие авторы предостерегали собратьев от вовлечения в мирскую жизнь и политику, а осуждение суфия, угодившего в ловушки мира, принадлежит к топосам домонгольской дидактической касыды¹⁵. К примеру, 'Али ал-Худжвири (ум. ок. 1071–72) в основополагающем трактате «Раскрытие скрытого за завесой» (*Kašf al-Mahjūb*) причислял «визиты ко двору» к тем поступкам, из-за которых у его современников формируется негативное представление о суфизме:

И когда обычные люди (*'avām*) взглянули на [суфиев] своего времени, и увидели подражателей суфийствующим (*mutarassimān-i mutaṣawwifa*), и ознакомились с тем, как они пляшут, поют, ходят ко двору султанов и враждуют из-за куска хлеба и рубища, они составили дурное мнение обо всех и сказали: «Таково и начало этого пути (*tarīq*), по нему шли и прежние»¹⁶.

¹⁵ Среди первых поэтов-суфиев, выступивших с критикой собратьев, соблазненных этим миром, был 'Абдаллах Ансари (ум. 1089), который в своей знаменитой касыде-проповеди «Что за лавина? Что за пучина бедствий» писал, что «на мирскую жизнь у них жадно разгорелись глаза»; перевод пассажа о лжесуфиях см.: Рейснер М.Л. Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. С. 142–143.

¹⁶ См. Hujviri, Kašf al-Mahjūb, глава Bāb al-taṣavvuf, раздел 3 [<https://ganjoor.net/hojviri/kashfol-mahjoob/kmbabo4/sh3>, accessed on 12.12.2025]; ср. русский перевод

Он также неоднократно превозносил нищету, способность довольствоваться малым и напоминал, что суфизм — уход от бесполезных хлопот, отказ от погони за регалиями и наградами¹⁷. Другим известным критиком сотрудничества суфиев с политической элитой был ученый и мистик ‘Айн ал-Кузат Хамадани (‘Айн ал-Кудат ал-Хамадани, ум. 1131). В своих трудах и личной корреспонденции он не раз порицал моральный облик династии Сельджукидов, ставил под сомнение справедливость созданного ими экономического уклада — систему икта (*iqṭāʿ*)¹⁸, — а также рекомендовал своим ученикам воздерживаться от заработка служением такой порочной системе¹⁹. Мотив порицания контактов с властителями широко представлен в житийной литературе, например, в сюжетах агиографического сборника «Поминание друзей Божиих» (*Tazkirat al-Awliyāʿ*) поэта и мистика Фарид ад-Дина ‘Аттара (ум. 1221). Среди добродетелей, которыми наделены у ‘Аттара святые подвижники, важное место отведено неприятию имущества правителей. Так, подвижник и передатчик хадисов Суфьян ас-Саури (ум. 778) перестал появляться в излюбленном им павильоне мечети после того, как там поставили приобретенную на пожертвования султана курильницу²⁰; аскет и подвижник Ибрахим б. Адхам (ум. ок. 777) во время пеших паломничеств неоднократно отказывался черпать воду из колодца Замзам, поскольку ведро было куплено на царские деньги²¹.

Аскеты и ранние суфии практиковали уход от мира, в том числе отказ от общения со светскими властями, и активно призывали к нему²². К примеру, согласно основоположнику багдадской школы суфизма ал-Джунайду (ум. 910), участие в политике — противодействие воле Всевышнего Бога и препятствие для

с английского перевода Р. Николсона: *Ал-Худжвири Али Ибн Усман*. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004. С. 43.

¹⁷ Там же. С. 44.

¹⁸ Safi, O. (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, pp. 183–185.

¹⁹ Ibid., pp. 186–189.

²⁰ Istiʿlami, M. (ed.) (1386/2007) *Šayḫ Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī. Tazkiratu-l-awliyāʿ*. 16th edition, p. 196. Tehran: Zavvar.

²¹ Ibid., p. 98.

²² См.: *Къныш А. Ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 225; *Бертельс Е. Э. Избранные труды*. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1965. С. 193.

духовного совершенствования²³. Позже, в период активной институционализации суфизма, представление о вреде контактов с властью имущими было распространено во многих тарикатах²⁴. Так, сторонниками строгого квиетизма были последователи мистического учения Хваджаган (предшественники братства Накшбандийа); они призывали собратьев избегать публичной сферы и близких контактов с правителями и их наследниками²⁵. Представители тариката Чиштиа славились своими отказами от получения государственных должностей и земельных пожалований, а также старались избегать общества венценосных особ²⁶. Чиштийскому шейху Низам ад-Дину Аулийа' (ум. 1325), неоднократно отказывавшему делийскому султану 'Ала' ад-Дину Хилджи (1296–1316) в предоставлении аудиенций, приписывают такое изречение: «В моем доме две двери. Если султан войдет через одну, я выйду через другую»²⁷.

1.2. Суфийи — наставники правителей

Параллельно на рубеже XI–XII веков начал формироваться и противоположный суфийский нарратив, опирающийся на аргументы «духовного просвещения» власть имущих. Авторы ранних суфийских трактатов, среди которых уже упоминавшийся ал-Худжвири, еще указывают на религиозных ученых (*'ulamā'*) как на наставников, помогающих царям избежать совершения порочных поступков²⁸. В сочинениях XII века уже появляются пассажи о наставничестве авторитетных мистиков как великом благе для правителей. Абу-н-Наджиб ас-Сухраварди (ум. 1168)

²³ Papas, A. (2020) “Sufism and Worldly Powers”, in A. Papas (ed.) *Handbook of Sufi Studies. Vol. 1: Sufi Institutions*, pp. 256–257. Leiden: Brill.

²⁴ Тарикат (*ṭarīqat*) — у ранних теоретиков суфизма термин использовался для обозначения опыта прохождения мистического Пути (*ṭarīq*), начиная с XI века приобрел значение школы обучения Пути (*ṭarīq*) «с присущими только ей нормативными приемами физических, аскетических и духовно-религиозных упражнений и практики», а также «соответствующими ритуалами инициации, посвящения и инвеституры, регламентом образа жизни». См.: Акимушкин О. Тарика // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 224–225.

²⁵ Papas, A. (2020) “Sufism and Worldly Powers”, p. 262.

²⁶ Potter, L. G. (1994) “Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran”, pp. 80–81.

²⁷ Ibid.; также см.: Ernst, C. W., Lawrence, B. B. (2002) *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*, p. 21. New York: Palgrave Macmillan.

²⁸ Ал-Худжвири Али Ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. С. 140–141.

в сочинении «Обычаи муридов» (*Ādāb al-murīdin*) рекомендует суфиям посещать власть имущих, общаться с ними, а также предоставлять им разного рода советы (например, он предостерегает их от доверия похвалам панегиристов)²⁹. По наблюдению С. Арджоманда, в это время категоричное отвержение мира в суфийском дискурсе начинает трансформироваться в этику ответственности, основанную на признании важности и могущества мирской власти³⁰. Позже, в тимуридское время, идея о суфии-наставнике получила высокую этическую оценку в рамках накшбандийского тариката. Одному из шейхов братства, Хадже Ахрару (ум. 1490), приписывают изречения о том, что общение с султанами и эмирами — долг суфия, поскольку именно советчик с «чистым сердцем» может помочь властителям избежать несправедливости и тирании³¹.

Судя по дошедшим до нас свидетельствам, наставнические отношения стали связывать суфиев и политическую элиту как минимум с эпохи правления династии Сельджукидов. Так, в одном из сохранившихся писем хорасанского мистика Ахмад-и Джама (ум. 1141) к султану Санджару (ум. 1157) шейх отвечает на вопросы правителя и разъясняет ему некоторые положения суфийского учения³². Известный государственный деятель эпохи Сельджукидов Низам ал-Мулк (ум. 1092) в переписке также обращался к суфиям, например ‘Абдаллаху Ансари ал-Харави, за разного рода советами³³. Андалусский мистик Ибн ‘Араби (ум. 1240) часто бывал при дворе султана ‘Изз ад-Дина Кайкавуса I и писал для него дидактические послания³⁴. Наставничество суфийских авторитетов сохранило свою значимость для монгольских Ильханидов, а также для сменивших их в XIV столетии династий. К примеру, суфии неоднократно становились проводниками обращения монгольских властителей в ислам: султаны Ахмад (ум. 1284) и Газан-хан (ум. 1304) приняли ислам под влиянием и руководством мистиков — Камал ад-Дина ‘Абд ар-Рахмана и кубравийца Садр

²⁹ Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes*, p. 137.

³⁰ Ibid.

³¹ Lingwood, Ch. G. (2013) *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran*, p. 38.

³² Moayyad, H. (1984) “Ahmad-e Jām”, in *Encyclopaedia Iranica Online*. [<https://www.iranicaonline.org/articles/ahmad-e-jam/>], accessed on 22.11.2025].

³³ Yavari, N. (2020) “Sufis as Court Advisors”, in A. Papas (ed.) *Handbook of Sufi Studies. Vol. 1: Sufi Institutions*, pp. 303–304. Leiden: Brill.

³⁴ Peacock, A. (2019) *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, p. 76.

ад-Дина Ибрахима Хамуйа соответственно³⁵. Инджуиды и Музаффариды, правившие в период так называемой иранской интерлюдии³⁶ между Хулагуидами и Тимуридами, тоже часто становились учениками известных суфиев: член братства Сухравардийа Амин ад-Дин Балйани (ум. 1345) был наставником Шараф ад-Дина Махмуда Инджуида (ум. 1325) и его сына и оказывал на них сильное влияние³⁷; среди преданных последователей шейха Сафи ад-Дина Ардабили (ум. 1334) был Мубариз ад-Дин Музаффарид³⁸; Картиды³⁹ нередко сотрудничали с последователями тариката Ахмад-и Джама в делах государственного управления⁴⁰. Что касается тимуридского времени, то сохранившаяся переписка накшбандийца Хаджи Ахрара с султанами, например Хусайном Байкара (ум. 1506), демонстрирует, что в эту эпоху суфии уже могли быть ближайшими советчиками правящей династии и играть ключевую роль в принятии важных политических решений⁴¹.

1.3. Суфии и легитимация правителей

Еще одна область взаимодействия суфизма с институтами власти в средневековом персоязычном мире была связана с ролью мистиков в легитимизации правящих династий. К числу самых ранних источников, содержащих мотив суфийской святости как залога успеха суверена, принадлежит панегирик Амира Му'иззи (ум. 1125), придворного поэта заместника Сельджукидов в Каз-

³⁵ Papas, A. (2020) "Sufism and Worldly Powers", p. 261; Lewisohn, L. (2019) "Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from 'Ala' al-Dawla Simnāni (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anvār (d. 837/1434)", in S. Babaie (ed.) *The Idea of Iran. Vol. 8: Iran After the Mongols*, pp. 185–186. England: I. B. Tauris & Company.

³⁶ Иранская интерлюдия — период в истории Ирана, продлившийся со времени заката Ильханата до начала Тимуридской эпохи и связанный с правлением нескольких династий: Картидов, Музаффаридов, Джалайридов и др. См. Mahendrarajah, S. (2019) "The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur's Invasion", in S. Babaie (ed.) *The Idea of Iran. Vol. 8: Iran After the Mongols*, pp. 159–176. England: I. B. Tauris & Company.

³⁷ Papas, A. (2020) "Sufism and Worldly Powers", p. 261.

³⁸ Norouzi, J., Sadeghifard, M. (2022) "Quality of Mutual Interactions between Al-e Muzaffar and Sufis", p. 440. Мубариз ад-Дин Музаффарид (ум. 1364) — правитель из династии Музаффаридов, с 1319 по 1358 год объединил под своей властью Фарс, Керман, Исфахан и сопредельные земли и перенес столицу в Шираз.

³⁹ Картиды (Курты) — среднеазиатская династия, правившая на востоке Ирана в Хорасане в XIII–XIV веках.

⁴⁰ Potter, L. G. (1994) "Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran", pp. 95–97.

⁴¹ Papas, A. (2020) "Sufism and Worldly Powers", p. 262.

вине. По мнению Т. Миллера, Му‘иззи восхваляет своего патрона в духе сельджукской «политической идеологии», согласно которой султан обретает легитимность благодаря его связи с духовно просвещенными дервишами⁴². Кроме того, в XII столетии в агиографической литературе и исторических хрониках⁴³ появляются рассказы о суфиях, которые благодаря способности интуитивного постижения (*firāsāt*) предсказывали успехи сельджукских правителей, а также своими благословениями (*barakat*) содействовали их начинаниям в обмен на обещания справедливого царствования⁴⁴. В монгольский и тимуридский периоды мотив прямой зависимости мирской власти от духовного авторитета (*valāyat*) суфийских святых представлен и в газелях, например в стихах Хафиза (ум. 1389/90) и Шаха Ниматуллаха (ум. 1431)⁴⁵, а также в нарративной поэзии, о которой речь пойдет дальше. Возникновение и развитие описанных нарративов в разных формах словесности служит отражением постепенного превращения престижа суфийских шейхов в тот «символический капитал», который руководители некоторых братств успешно обращали в капитал осязаемый.

Еще во времена Сельджукидов начала складываться система, при которой правящий класс субсидирует деятельность суфийских общин, вовлеченных в процесс производства и распространения знания, в обмен на легитимацию власти с их стороны⁴⁶. При этом расцвет государственного покровительства суфийским институтам пришелся на монгольскую и постмонгольскую эпохи. Новые властители Ирана — Ильханиды, а также сменившие их в период «иранской интерлюдии» династии с энтузиазмом жерт-

⁴² Miller, M. T. (2022) “The Qalandar King: Early Development of the Qalandariyyāt and Saljuq Conceptions of Kingship in Amir Mo‘ezzi’s Panegyric for Sharafshāh Ja‘fari”, *Iranian Studies* 55 (2): 541–544.

⁴³ Например, в агиографическом сочинении «Тайны единобожия в духовных стоянках шейха Абу Са‘ида» (*Asrār al-tawhīd fī maqāmāt al-shaykh Abī Sa‘īd*), написанном Ал-Мунавваром во второй половине XII века, а также у Раванди (ум. 1207) в хронике об истории династии Сельджукидов «Отдохновение сердец» (*Rāḥat al-sudūr*).

⁴⁴ Safi, O. (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, p. 129.

⁴⁵ Lewisohn, L. (2019) “Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from ‘Ala’ al-Dawla Simnānī (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anvār (d. 837/1434)”, pp. 183–185.

⁴⁶ Hofer, N. (2020) “Endowments for Sufis and Their Institutions”, in A. Papas (ed.) *Handbook of Sufi Studies. Vol. 1: Sufi Institutions*, p. 64. Leiden: Brill. Также см.: Safi, O. (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, pp. 125–157.

вовали общинам видных шейхов материальные блага и освобождали их от уплаты налогов⁴⁷. В результате в XIII–XIV столетиях суфийские братства не только окончательно институционализировались, но и распространились по разным уголкам персоязычного мира: в западном Иране наиболее влиятельным стал тарикат Сухравардийа, в восточном Иране и Центральной Азии — Кубравийа, а в Хорасане и Трансоксиане — Накшбандийа⁴⁸. Суфийская обитель (ханака) как культовый комплекс, включающий мечеть, жилые и общественные помещения, превратилась в один из самых распространенных видов религиозной архитектуры, составив конкуренцию мечетям и медресе⁴⁹. Например, известный арабский путешественник и купец Ибн Баттута (ум. 1368), странствуя по северному и восточному Ирану в 1330-х годах, практически повсеместно имел возможность обрести приют в суфийской обители⁵⁰.

Итак, герой настоящей статьи ‘Имад ад-Дин Факих Кирмани жил в эпоху, когда суфии перестали сторониться власть имущих, а тенденция вовлечения в мирскую жизнь стала преобладающей.

2. Биография ‘Имад ад-Дина Факиха Кирмани

‘Имад Факих Кирмани родился в Кермане в конце XIII столетия, а умер там же около 1371 года⁵¹. С его семьей во многом связана история распространения ордена Сухравардийа в юго-восточном Иране. ‘Имад Факих возводил свою духовную родословную к шейху этого ордена ‘Абд ас-Саламу Камуи (ум. ок. 1297)⁵². Уче-

⁴⁷ Papas, A. (2020) “Sufism and Worldly Powers”, p. 255. Об Ильханидах см., например: Peacock, A. (2019) *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, p. 75–116; о Картидах см.: Potter, L. G. (1994) “Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran”, pp. 85–86, 90–92; о Музафаридах см.: Nouruzi, J., Sadeghifard, M. (2022) “Quality of Mutual Interactions between Al-e Muzaffar and Sufis”, pp. 448–450.

⁴⁸ Lewisohn, L. (2019) “Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from ‘Ala’ al-Dawla Simnānī (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anvār (d. 837/1434)”, pp. 178–179.

⁴⁹ Potter, L. G. (1994) “Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran”, p. 79.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ De Bruijn, J. T. P. (2011) “Emād-al-Dīn ‘Alī Faḡīh Kermānī”, in *Encyclopaedia Iranica Online*. [https://www.iranicaonline.org/articles/emad-al-din-ali, accessed on 10.12.2025].

⁵² Скудные биографические данные о шейхе Камуи, включая предположительную дату его смерти, собраны в статье: Nūshābādī, M. (2019) “‘Abd as-Salām Kamūyī; Šayḫ al-Mašāyīḫ-i Suhrawardiya dar ‘Irāq-i ‘Ajam, Yazd va Kirmān”, *Adyān va ‘Irḡān* 52.1: 119–141; автор, в частности, анализирует строки из поэм ‘Имада Факиха, в которых прямо или косвенно упомянуты шейх Камуи и его сын Хваджа Имам

ник Камуи, Низам ад-Дин Махмуд, основал по благословлению шейха ханаку в Кермане и передал право управления потомку знатной семьи юристов Махмуду Факиху. В 1305 году после скоропостижной смерти Махмуда обитель возглавили его сыновья, то есть ‘Имад Факих и его брат⁵³.

Уклад жизни в ханаке ‘Имад Факиха действительно наследовал аскетическому тарикату Сухравардийа⁵⁴: для его общины большое значение имело строгое следование шариату. Кроме того, ‘Имад отнюдь не был сторонником абсолютного затворничества и пренебрежения мирскими делами, следуя в этом примеру своего именитого предшественника. Абу Хафс ас-Сухраварди служил советником багдадского халифа ан-Насира (ум. 1225), а также по просьбе последнего неоднократно участвовал в дипломатических миссиях, призванных помочь Аббасидскому халифату в борьбе с Сельджукидами и правителями Хорезма⁵⁵. Шейх ‘Имад тоже был тесно связан со сменявшейся политической элитой своей эпохи. К примеру, Мубариз ад-Дин, правитель из династии Музаффаридов, поручил ему образование своего сына и наследника Шаха Шуджа‘, который с 1359 года стал правителем Фарса⁵⁶. Последний после восшествия на престол продолжил обращаться к ‘Имаду за советами, а также стал покровителем его ханаки: одарил ее землями и освободил от уплаты податей.

‘Имад Факих еще в пору учебы в медресе начал писать стихи. Ему принадлежат шесть дидактических поэм, имеющих, наряду с суфийским⁵⁷, и ярко выраженное политическое измерение. Сре-

ад-Дин Мухаммад (ibid., pp. 126–132). Приносим благодарность коллеге М. А. Алонцеву, обратившему наше внимание на эту статью.

⁵³ Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes*, pp. 140–141.

⁵⁴ Ibid., p. 141. О тарикате сухравардийа см.: Акимушкин О. Ас-Сухравардийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 215–216.

⁵⁵ Yavari, N. (2020) “Sufis as Court Advisors”, p. 304.

⁵⁶ Humāyūn-Farrux, R. (2537 (1357) / 1978) *Introduction to Panj Ganj by ‘Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī*, pp. 50–51. Tih-rān: Intiṣārāt-i dāniṣgāh-i millī-yi Īrān.

⁵⁷ О ключевых мотивных комплексах в поэмах ‘Имада Факиха (шах и нищий, бытие и бытие, Бог и раб, любовь и разум и др.) см. монографию иранской исследовательницы: ‘Idālat-Kāshī, F. (1402/2023) *Jādū-yi taqābul dar šīṣ maṭnavī-yi ‘Imād Faqīh Kirmānī*. Tih-rān: Intiṣārāt-i Ustād Šahriyār; исследовательница рассматривает «волшебство противопоставлений» (*jādū-yi taqābul*), присущее поэту, в свете суфийской доктрины «единства бытия» (*waḥdat-i wujūd*), восходящей к идеям Ибн Араби.

ди них — «Книга пути» (*Tarīqat-nama*)⁵⁸ и пять маснави⁵⁹, которые в дальнейшей трансмиссии были объединены под названием «Пять сокровищ» (*Panj ganj*) и расположены без соблюдения хронологического порядка: «Книга счастья» (*Humāyūn-nāma*, ок. 1365–1371), «Книга чистоты» (*Ṣafā-nāma*, 1364–1365), «Книга дружбы» (*Ṣuḥbat-nāma*, 1330–1331), «Книга любви» (*Maḥabbat-nāma*, 1331–1332), «Десять писем» (*Dah-nāma*, ок. 1365–1371)⁶⁰. Вынужденный неустанно заботиться о процветании ханаки, ‘Имад включил во вступления ко всем поэмам Пятерицы панегирики правителям и министрам, известным своими симпатиями к суфиям: Хулагуиду Абу Са’иду (ум. 1335), Инджуиду Абу Исхаку (ум. 1358), Музаффаридам — Мубариз ад-Дину (ум. 1364) и его сыну Шаху Шуджа’ (ум. 1384), а также их министрам. Кроме того, продолжая традицию суфийских наставлений правителям, он добавил мотивы политической дидактики в упомянутые восхваления, а также пополнил некоторые поэмы отдельными разделами соответствующей тематики.

3. Нарратив «наставлений правителю» в поэмах ‘Имад ад-Дина Факиха Кирмани

‘Имад Факих — необычный суфийский автор во многих отношениях. Руководство общиной — нечастое для поэта дело — во многом определило тематику его поэм (ср. главу об основании ханаки в «Книге чистоты», об управлении ханакой в «Книге дружбы»⁶¹). Он охотно вплетает в ткань повествования автобиографические детали — «рассказы о себе» (*ḥasb-i ḥāl*). О его «экстравертно-

⁵⁸ «Книга пути» — поэтическая адаптация сочинения ‘Изз ад-Дина Кашани (ум. 1334/35) «Светоч руководства/наставления» (*Miṣbāḥ al-ḥidāya*).

⁵⁹ Маснави (от араб. *maṭnavī* ‘сдвоенный’) — жанровая форма поэзии, поэма, написанная попарно рифмующимися полустихиями. В этой форме создавались героические, романтические, дидактические и суфийские поэмы, а также учебные трактаты.

⁶⁰ Вслед за изданием поэм, опубликованных в 1978 году Р. Хумайун-Фаррухом, появилось еще одно, оставшееся нам недоступным: Ṣarafī, M., Kāzīmī, D. (eds) (1380/2001) *Maṭnavīhā-yi ‘Imād-i Kirmānī*. Kirman: Anjuman-i Aṭār va Mafāxir-i Farhangī-yi Ustan-i Kirmān.

⁶¹ К числу немногих поэтов, возглавлявших суфийскую обитель, принадлежит, например, знаменитый поэт эпохи Ильханидов Хумам Табризи (ум. 1314); опираясь на покровительство министра Шамс ад-Дина Джувайни (младшего брата историка Ата-Малика Джувайни), он основал ханаку в Тебризе. Хумам Табризи создал, наряду с множеством газелей, и поэму «Книга дружбы» (*Ṣuḥbat-nāma*), послужившую ориентиром для одноименной поэмы ‘Имада.

сти», стремлении к общению с людьми свидетельствует анекдот, сохранный в «Бахаристане» Джами: «Он был старцем ханаки. Свои стихи читал всем, кто приходил к нему в ханаку и всех просил указать недостатки их, чтобы исправить. Поэтому говорят, что его стихи принадлежат всем жителям Кирмана»⁶². Открытость как черта личности вкупе с внутренней свободой, присущей его поэтическому дару, и увлечением идеями «единства бытия в любви» коррелируют с особенностями его нарративной поэтики: он экспериментировал с традиционными жанрами и создал свою неповторимую манеру письма, объединяя конвенциональные элементы разных жанров и форм. Так, в поэме «Книга любви» переплетены жанры прений (*munāzara*) и диалога влюбленных, а в «Десяти письмах» — формы маснави, касыды и газели, причем части этой поэмы написаны, в нарушение всех правил, разными метрами. К числу таких знаменательных «соединений прежде несоединимого» принадлежит и «столкновение нарративов» суфийской дидактики и придворного восхваления в рамках декларативно суфийской поэмы. ‘Имад принадлежал к числу активных разработчиков этого специфического стиля⁶³.

Вступления к «Книге пути» и ко всем поэмам Пятерицы включают панегирики сменявшим друг друга покровителям (см. ранее, в конце раздела 2)⁶⁴; в них, по мнению И. Шарафи и В. Мубарака, панегирик в иракском стиле и традиция политической дидактики «смешаны (*āmixta*)» с мотивами ‘ирфана⁶⁵. В трех поэмах

⁶² См.: Джами Абдурахман. Книга мудрости Искандара. Весенний сад. Душанбе: Ирфон, 1981. С. 298.

⁶³ Среди его современников стоит упомянуть исфаханца Аухади; излагая свои мистические воззрения в поэме «Чаша Джамшида» (*Jām-i jam*, 1333), он предваряет их панегириками правящему ильхану Абу Са’иду Хулагуиду и его министру Гийас ад-Дину (сыну прославленного историка Рашид ад-Дина); сама поэма содержит блок из нескольких глав (34–37) о наставлении царей в справедливости и об условиях придворной службы. См.: *Awhādī. Jām-i jam* [https://ganjoor.net/ouhadi/jaamejjam, accessed on 12.12.2025].

⁶⁴ Наряду с поэмами, перу ‘Имада Факиха принадлежит Диван (собрание) газелей и касыд, среди последних — немало панегириков правителям и министрам двора (см. Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (1348/1969) *Divan [Collection] of Qasidas and Ghazals of ‘Imād al-Dīn ‘Alī Faqīh Kirmānī*. Tīhrān: Kitābxāna-yi Millī). На протяжении всей жизни он временами выполнял эту главную обязанность придворного поэта; о роли светских поэтов при мусульманских правителях см.: *Ворожейкина З.* Литературная служба при средневековых иранских дворах // *Очерки истории и культуры средневекового Ирана*. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 140–191.

⁶⁵ Iskandarī Sharafī, F., Mubārak, V. (2020) “Bāznamāi-yi maẓāmin-i axlaqī wa ta’alīmī dar Panj Ganj-i ‘Imad-i Faqīh-i Kirmanī”, *Pažūhišnāma-yi ta’alīmī* 47: 33.

(«Книге счастья», «Книге чистоты» и «Книге дружбы») есть отдельные разделы, посвященные наставлениям правителям, с небольшим панегирическим элементом. Поэма «Десять писем», наряду со вступительным панегириком Шаху Шуджа', включает десять глав, каждая из которых представляет собой любовную эпистолу, но на самом деле является «замаскированным» панегириком конкретному адресату, правителю или министру, названному по имени (четыре из них посвящены Шаху Шуджа'); в каждом из писем есть и элементы политической дидактики. Таким образом, поэмы в целом предлагают нам два модуса, в которых рассказчик-суфий обращается к сильным мира сего — панегирик и наставление (в интродукциях преобладает первое, в главах — второе). Какими же мотивами обогащаются у 'Имада пышный панегирик иракского стиля, прославляющий отвагу и щедрость властителя, и почтенная традиция князьих зерцал, вмонтированные в пространство суфийской поэмы?

Очертим ведущие мотивы, которые так или иначе коррелируют с политическим контекстом постмонгольского Ирана XIV века. По подсчетам Шарафи и Мубарака, политические наставления правителям составляют 12% текста «Пятерицы»; наиболее полно они представлены в поэмах «Книга счастья», «Книга чистоты» и «Книга дружбы». Содержательно эти наставления наследуют дидактическим андарзам⁶⁶, существовавшим в персидской литературе еще в доисламское время. Ключевые иранские идеи распорядка «царского правления» были пересказаны в сочинениях арабских авторов VIII–IX веков, таких как «Жизнеописания царей» (*Siyar al-mulūk*) Ибн ал-Мукаффы (ум. ок. 759) или «Лучшие из рассказов» (*'Uyūn al-axbār*) Ибн Кутайбы (ум. 889), заложили основу политического этоса ислама⁶⁷ и через посредство арабов вернулись в персидский мир. Топика идеального правления, в котором султан выполняет роль пастыря, поставленного Богом над своей паствой и обязанного соблюдать обычаи отваги, щедрости и справедливости, активно разрабатывалась в про-

⁶⁶ Андарз — *andarz*, букв. «совет, наставление»; в доисламской литературе так назывались сочинения, включавшие советы и предписания, касающиеся надлежащего поведения в делах государства, повседневной жизни и зороастрийской религии, подробнее см.: Safa, Z. (1985) "ANDARZ", in *Encyclopaedia Iranica Online*. [<https://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice/#pt2>, accessed on 10.12.2025].

⁶⁷ В формулировке С. Арджоманда — стали основой «исламской политической модели» (Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes*, p. 83).

заических зеркалах⁶⁸ и дидактической поэзии⁶⁹. ‘Имад пополнил сложившиеся представления об идеальном правлении рядом актуальных для его эпохи мотивов. Обратимся к главе из поэмы «Книга дружбы», которой дано название «Об обычаях обращения повелителей и властителей с людьми дружбы (*ahl-i suḥbat*, суфиями) и современниками». Императивы политической дидактики — справедливость (*‘adl*) правления, щедрость государя и проницательный советчик у трона — повернуты здесь «лицом к современности» XIV века. Рассказчик призывает правителя к щедрости, но тратить деньги ему подобает не на украшение трона, а на «учтивость к дервишам»⁷⁰, следуя в справедливости и благодеяниях примеру Ануширвана⁷¹. Далее он подчеркивает, что именно «духовная сила» (*himmat*) суфийского старца — залог военных побед и процветания правителя:

Шах не выйдет за пределы царства (то есть не завоюет новых земель. — В. Б., Н. Ч.),

Если не обратится за духовной силой (*himmat*) к людям внутреннего [знания].

О юный [властелин], иди, черпай духовную силу у старца (*pīr*),

Ищи помощи и нападай на войско эмира!

Смиренно покорись мудрости старца —

Завладей казной и обрети царство!

Смиренно обратись к людям сердца (суфиям),

Печалься об обездоленных нищих!⁷²

⁶⁸ См., например, «Книгу о правлении» (*Siyāsat-nāma*) Низам ал-Мулка (ум. 1092); русский перевод Б. Н. Заходера: Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI-го столетия Низам ал-Мулька. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949; см. также: Хисматулин А. А. Амир Муиззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук. Подделка, приписанная Низам ал-мулку. СПб.; М.: Петербургское востоковедение; Садра, 2020.

⁶⁹ К лучшим образцам принадлежит, к примеру, первая глава «Бустана» Са‘ди, посвященная справедливости и правилам правления.

⁷⁰ Дервиш — *darvīš*, букв. «бедняк, нищий, попрошайка», термин, употреблявшийся как для обозначения бродячих суфиев, в отличие от членов братств, так и в широком смысле — суфиев вообще; см., например, главу 2 «О нравах дервишей» в «Гулистане» Са‘ди.

⁷¹ Ануширван — шахиншах Хусрав I из династии Сасанидов, правил с 531 по 579 год. В персидской литературной традиции, в том числе в сочинениях по политической этике, символизирует мудрого и справедливого правителя.

⁷² Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *‘Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj*, p. 114. Tīhrān: Intiṣārāt-i dāniṣgāh-i millī-yi Irān.

Затем 'Имад советует правителю распознавать лицемеров в своем окружении и искать разумного и проникательного министра. Совет иллюстрируется историей о Махмуде Газнавиде и его мудром вазире, «сладкоголосом» и «солнцеликом». Махмуд в военном походе захватил в плен царевича, по совету министра велел жестоко казнить его, а тот перед смертью сказал, что будь на троне отец Махмуда, он не допустил бы подобной несправедливости. Махмуд понял, что суждение министра оказалось ошибочным, но «этот рисунок уже отобразился на скрижалях душ». Затем следует совет:

В друзья нужно выбирать красноречивого,
Ведь без меча [языка] не завоевать мир.
Исполняй желания пленников чужбины [этого мира],
Ни на миг не отдаляйся от людей дружбы (*ahl-i suhbat*, суфиев).
Стремись к главенству над столпами государства,
Стремись быть достойным дружбы избранных⁷³.

В концовке государю предлагается отбирать себе «почтенного мужа» «из каждой страны», а главное — ни на миг не отдаляться от собеседников-[суфиев] и награждать поэта, прославляющего его имя в стихах. Таким образом, на роль проникательного министра-советчика предлагается человек с просвещенным сердцем, авторитетный суфий и красноречивый поэт, то есть в идеале — сам автор, в котором все эти атрибуты совмещены.

Как уже было сказано, в монгольскую и постмонгольскую эпохи одной из главных форм участия суфиев в политической жизни стало наставничество, которое реализовывалось во многом в литературной плоскости: сочинении трактатов, посланий и поэм. Веком позже, в тимуридское время, когда представители суфийских братств порой получали придворные должности, мечта 'Имада о суфии-вазире воплотилась в жизнь, а духовное наставление правителя стало рассматриваться в рамках накшбандийского тариката как этический долг суфия.

В поэмах 'Имад Факиха представлены и мотивы проповеди, направленной на то, чтобы обратить царственных адресатов «в свою веру». Идея о вовлечении правителя в ряды суфиев получила письменное воплощение уже в первой половине XIII века,

⁷³ Ibid., p. 116.

в сочинении Наджм ад-Дина Рази (ум. 1256), ученика Наджм ад-Дина Кубра, основателя ордена Кубравийа. В своем знаменитом персоязычном трактате «Путь рабов Божьих от начала к возврату»⁷⁴, а также в «Тайных речениях Асади о псалмах Давуда» (*Marmūzāt-i Asadī dar mazmūrāt-i Dā'ūdī*) он именовал царей «странниками» на суфийском пути и призывал их не привязываться сердцем к миру, который подобен миражу, обманчиво сулящему воду⁷⁵.

У 'Имада *мотивы проповеди* наиболее обстоятельно разработаны в разделе «В назидание» (*fī taw'īza*) поэмы «Книга счастья»⁷⁶, написанной на имя Шаха Шуджа' Музаффариды.

Поэт начинает свою проповедь с призыва проникнуться идеалами мироотречения и развернуто описывает вероломство и непостоянство мира и царской власти. Он приводит аргументы, опирающиеся на традиционную топику «бренности мира», и подводит итог эффектным бейтом:

Поскольку трон Сулаймана ушел по ветру,
Счастлив шах, который не отдал сердце престолу⁷⁷.

Далее в бейтах 9–11 повторяется уже знакомая нам мысль, что шахи обретают царство лишь благодаря «духовной силе» (*himmat*) суфиев; здесь она подтверждена ссылкой на изречение «премудрого мужа». Затем продолжается «обращение» правителя в суфия, перечисляются те добродетели, которые соответствуют этосу суфиев. Вслед за обычным призывом к щедрости (б. 15) следует пространное восхваление миролюбия и воздействия на врага словом (бб. 17–22); оно заканчивается выводом о том, что «правильное наставление лучше войска!» (б. 17). Далее рассказчик проповедует те же идеи, что мы уже отметили в других контекстах, приводя аргументы от «Платона» (то есть от греческой философии), «иракского старца (суфия)», «людей сердца» (суфиев), старика-дихкана (хранителя иранских преданий) и разума, ссылаясь на молитву наставника, мнение

⁷⁴ См.: Rāzi, Najm al-Din (1982) *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*.

⁷⁵ См. подробнее: Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes*, p. 167–168.

⁷⁶ Humāyūn-Farghūh, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *'Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj*, pp. 10–12.

⁷⁷ См. бб. 1–8 в разделе 4, где помещен полный перевод «Назидания»; там же см. комментарий к данному бейту.

простых людей (*zabān-i 'ām*) и реплики литературных персонажей. Это обязанность оказывать покровительство (б. 24), вершить справедливость (бб. 30–32), творить благие дела и изгонять зло (бб. 35–37), выбрать подходящего наставника (б. 38, 43–44) и не злоупотреблять увеселениями (41–42). Немалое место отведено обоснованию тезиса о том, что не следует обижать суфиев, ведь они могут обратить свою духовную мощь против шаха (бб. 45–48), а самим им уготовано блаженство в раю (бб. 49–50). Заканчивается проповедь прямым утверждением о том, что у государя «с людьми сердца есть душевная связь» и «сокрытые тайны», и обещанием поведать нечто о «сокровенной тайне» (бб. 52–53), которое автор выполняет в следующей главе, излагая приснившийся ему сон о покойном падишахе, то есть Мубариз ад-Дине, отце Шаха Шуджа'. Тот шествует в окружении суфийских старцев и дарует потомкам прощение за грехи.

В панегириках, предпосланных каждой из поэм, стандартные мотивы восхваления доблести и щедрости адресата также пополняются специфически суфийскими. Выделим основные. Первый можно сформулировать как тезис «суфийская мудрость — основа успешного правления». Он представлен во вступительных главах поэм, посвященных «причине сочинения», где речь ведется, наряду с прочим, и о поднесении сочинения правителю. Например, в поэме «Книга любви» глава «Причина сочинения книги» соединена с восхвалением Тадж ад-Дина 'Ираки (министра Хулагуидов), а поэтические идеи сопряжены так. Один из дорогих сердцу друзей попросил 'Имада рассказать на новый лад «О признаке, описывающем каждую привязанность, / Об описании признаков каждой влюбленности». Он приступил к написанию «Книги любви» во имя «Хаджи Тадж ад-Дина 'Ираки, / Чтобы его имя пребывало вовеки!». Далее следуют прославление его щедрости, справедливости, добрых дел (благодаря его благодеяниям процветают медресе, он сделал процветающим опустевший Кирман и богатым — нуждающегося бедняка-суфия) и переход к его общей характеристике:

Ты достоин [главного] места, если ты с высокопоставленными,
Ты — на месте старца, если ты в суфийской обители (*xānaqāh*).

От суфиев твоя чистота дарует свет,
От хирки⁷⁸ обретает венец твоя каба⁷⁹!⁸⁰

После этого рассказчик обращается к министру с просьбой, предлагая свою книгу об объединяющей силе любви в качестве руководства в успешном правлении:

Прими от меня этот ларец с драгоценностями,
Который я извлек из сокровищницы воображения!⁸¹

Далее следует самоуничижение поэта:

Нет у меня в руках (*dar čang*) устава восхваления,
Ведь аскет не слышит стенаний чанга⁸².

‘Имад подчеркивает, что не владеет искусством восхваления, поскольку он — суфий-аскет и не бывает на придворных пирах; на самом деле поэт, наоборот, продемонстрировал свое мастерство.

Сходным образом описано поднесение поэмы «Тарикат-нама» Мубариз ад-Дину, тоже в главе «Причина сочинения книги»⁸³. ‘Имад навещает гробницу покойного отца-шейха, слышит его голос, тот желает, чтобы поэма стала «учебником для людей Пути» и удостоилась одобрения познавших истину. Далее следует самоуничижение (калам ‘Имада пишет криво). Но — поскольку поэма становится знаменитой благодаря унвану⁸⁴, а в ее унване — имя шаха, то новая луна (поэма) обретает пол-

⁷⁸ Хирка (*xirqa*) — залатанное рубище из грубой шерсти, одежда суфия; с образованием суфийских братств (орденов) облачение в хирку стало ритуалом вступления в братство, проводимым по окончании ученичества (см.: *Акимушкин О. Хирка // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 278–279*).

⁷⁹ Каба (*qabā'*) — род кафтана, длиннополая распашная мужская одежда.

⁸⁰ Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *‘Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj*, p. 162.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., p. 163. Чанг (*čang*) — струнный щипковый музыкальный инструмент, так называемая иранская арфа; звук чанга в поэзии уподобляется жалобам, стонам и плачу, а сам инструмент упоминается как атрибут пирушки, сопровождаемой музыкой и пением газелей.

⁸³ Ibid., p. 272–275.

⁸⁴ Унван (*‘unvān*) — орнаментальная заставка в арабских и персидских рукописях; также — интродукция к сочинению.

ноту и становится подношением султану Ирана, повелителю повелителей эпохи!⁸⁵

Еще один многократно повторяющийся в панегириках мотив — это прославление покровительства обителям как благого дела шаха, укрепляющего трон. Он может быть скрыт в сложном образе, но порой звучит и в открытой форме. Например, в «Книге чистоты» Шах Шуджа' восхваляется так:

Шах, который болел сердцем за дервишей,
Врачевал раны разбитого сердца. [...]
Шах, который строит ханаку —
Царство Сулаймана⁸⁶ — его престол⁸⁷.

В «Книге пути» Мубариз прославляется как «единственный Хусрав, покоривший весь мир» и «душа мира»⁸⁸. Далее утверждает, что светильник его высокого сана — от людей с просветленными сердцами, которых он привечает. Тот же мотив широко разработан в десяти любовных эпистолах поэмы «Десять писем» в мольбах-наставлениях о том, что возлюбленному-государю надлежит заботиться о нищем влюбленном-дервише.

В качестве вывода ограничимся замечанием о том, что по нашим наблюдениям, 'Имад принадлежал к творцам литературной моды ширазско-кирманского круга, ориентированной на тематическое обогащение и пересмотр сложившихся конвенций. К опорным мотивам его суфийских наставлений правителю можно отнести поэтические обоснования следующих тезисов: (1) суфийский шейх — лучший наставник шаха; (2) суфийская мудрость — духовная и этическая опора государственной политики; (3) забота о суфиях и ханаке — богоугодное дело, укрепляющее трон; (4) правителю надлежит проникнуться идеалами суфизма. Обилие этих мотивов в творческом наследии 'Имада Факиха во многом связано с политическим контекстом эпохи и кон-

⁸⁵ Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *'Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj*, p. 275.

⁸⁶ Царство Сулаймана (*mulk-i Sulaymān*) — название Ширазы и Фарсы; в этом регионе его стали использовать в поэзии, прозе и официальных надписях на новоперсидском языке как минимум с начала XIII века (см. Brookshaw, D. P. (2019) *Hafiz and His Contemporaries: Poetry, Performance and Patronage in Fourteenth-century Iran*, pp. 159–162. London: I. B. Tauris).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 256.

курентной борьбой суфиев с корпорацией религиозных ученых (*‘ulamā’*) за влияние на правителя.

4. Приложение

Перевод фрагмента из поэмы ‘Имада Факиха «Книга счастья» (*Humāyūn-nama*)

В назидание (*fī taw‘īza*)⁸⁹

1. Раскрой глаза, о шах, сокрушающий врагов,
Раб Господа и Господин для нас!
2. Взгляни на дела мира глазами разума,
Да будут они у тебя вовеки ясными и прозорливыми!⁹⁰
3. Жестокие времена никому не являли постоянства,
Если ты не привязан к ним сердцем — ты свободен!
4. Каждый миг до слуха сердца доносится зов,
Что никому не видать верности от этого мира.
5. На берегу ручья я услышал ухом души,
Как лилия говорила благоуханному базилику:
6. «Воистину, сад — отрада для сердца,
Однако ему наносит урон осень».
7. Такие мысли записали золотом
По сторонам престола Ильханидов:
8. «Поскольку трон Сулаймана ушел по ветру⁹¹,
Счастлив шах, который не отдал сердце престолу».

⁸⁹ Перевод дан по изданию: Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *‘Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj*, p. 10–12. Нумерация строк добавлена авторами перевода. В поэме «Назидание» следует за панегириком Шаху Шуджа’ Музаффариду и прежде всего обращено к нему.

⁹⁰ «Прозорливый» — *jahān-bīn*, букв. «видящий мир», в сопоставлении с упомянутыми в первом полустихии «делами мира» (*kār-i jahān*) эпитет приобретает коннотацию «видящий козни этого мира».

⁹¹ Образ бренности земной власти, с аллюзией к кораническому преданию о царе и пророке Сулаймане (библ. Соломон); Бог подчинил Сулайману ветер (Коран,

9. Слыхал я от одного премудрого [мужа] изречение,
Которое высоко ценят люди сердца⁹²:
10. «Шахи обретают шахство благодаря дервишу⁹³,
А не благодаря своим помышлениям и усилиям».
11. Пречистые⁹⁴ своей духовной силой даровали тебе царство,
Дверь счастья открыли перед тобой.
12. Поскольку ты во веки веков не творил зла,
Ты стал примером благого образа жизни.
13. Не упрочивается в этой стране мое [положение],
Если твои благодеяния не хранят [его] в памяти.
14. Не стоит выпускать из рук этот кончик веревки⁹⁵,
Ведь врага не связать без веревки.
15. Являй щедрость, дари серебро, жалуй золото,
расстилай скатерть!
Ведь доброе имя лучше владения миром,
16. Ибо то пребудет до Судного дня,
А это не принесет ничего, кроме раскаяния.

21:81); «трон Сулаймана» (*taxt-i sulaymān*) — второе название развалин Персеполя, именуемых Тахт-и Джамшид; имена Джамшида (Джама), легендарного царя Ирана, и Сулаймана в стихах часто взаимозаменялись, ср. строки газели Хафиза: «Кто знает, куда ушли [цари Ирана] Кавус и Кай, // Кому ведомо, как ушел с ветром трон Джама (*taxt-i jam*)?!»; см. Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Газели Хафиза. Тексты, переводы, комментарии. Ч. 2. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2024. С. 40 (перевод), 44–45 (комментарий). Формула «трон Сулаймана» у Ймада также включает намеки на Ильханов и на владык Шираза (*taxt-i sulaymān* — название группы руин эпохи Сасанидов близ г. Текаб на северо-западе Ирана, где Ильханиды построили летний дворец, и одно из прозваний Шираза).

⁹² «Люди сердца» — *ahl-i dil*, те, кто смотрит на мир «глазами сердца», одно из формульных обозначений суфиев.

⁹³ См. примеч. 70.

⁹⁴ «Пречистые» — *pākān*, наделенные просветленными сердцами, суфийские старцы.

⁹⁵ «Этот кончик веревки» — *in sar-rišta*, в переносном смысле «знание об этом».

17. Передают рассказ от Платона,
Что добрые дела творят наделенные разумом.
18. С помощью разума образованным людям удается то,
Чего шахам не добиться сильной рукой.
19. Разум сказал мне в пору наставления:
«Обрати врага в друга, а не друга во врага!»
20. Ты в тот миг зажжешь свечу мудрости,
Когда ядовитой змее зашьешь пасть заклинанием.
21. Не воюй, если можешь заключить мир,
Ведь при наличии сахара не следует вкушать яд.
22. Слышал я премудрость, что лучше целой страны:
«Правильное наставление лучше войска!»
23. Прости преступление тому, кто мил сердцу,
Проявляй сострадание, раз владеешь миром!
24. Привечай подданных при помощи благодеяния,
Ибо покровительство — обязанность шахов.
25. Ведь будь от того (прощения) убыток —
со временем возместится,
А от этого (покровительства) каждый миг новая прибыль.
26. Приманить сердце противника золотом
Лучше, чем заковать его ноги в железо.
27. Разум сказал [в ответ]: «Шах без сокровищ — шах,
А вот сокровища без шаха — дорожная пыль!»
28. [Когда] я спросил у разума: «О осведомленный знаток,
Что лучше — шах без сокровищ⁹⁶ или сокровища без шаха?»

⁹⁶ В оригинале *šāh bā ganj* — «шах с сокровищами»; судя по предыдущему бейту, это ошибка, должно быть *šāh bī ganj* — «шах без сокровищ».

29. Как сладко сказала Сладкая/Ширин в Мадаине:
«Без Хусрава вся казна ничего не стоит!»⁹⁷
30. Когда у повелителя были справедливость (*‘adl*)
и знание (*dāniš*),
Счастливая доля не покидала его род.
31. Слышал я как-то от одного иракского старца⁹⁸,
Что прочно государство, [стоящее] на справедливости.
32. Один из людей сердца напомнил мне эту молитву:
«О Боже, да продлится [жизнь] справедливого шаха!»
33. Сердце мое помнит [слова] старика-дихкана⁹⁹:
«Горькое зерно не принесет сладкого плода!»
34. На страницах цветов и трав начертали,
Что в этом саду пожинают лишь то, что сеют.
35. Разум говорит благодетельному (*nīkū-kār*) человеку:
«Если сеешь пшеницу, не вырастет ячмень!»
36. Слышал я как-то и такую молитву от наставника:
«Да будет благим (*nīkū*) исход дела благодетелей
(*nīkū-kārān*)!»
37. Всегда на языке у простых людей:
«У благодетеля (*nīkū-kār*) — благой исход [дела] (*nīk-anjām*)!»

⁹⁷ Предание о любви Хусрава (Хусрав II Парвиз, шахиншах из династии Сасанидов) и принцессы Ширин (букв. «сладкая»), дочери правительницы Аррана, стало основой прославленной поэмы Низами «Хусрав и Ширин»; Мадаин (*madā'in*, араб. «города») — арабское название столицы Сасанидов, Ктесифона.

⁹⁸ По предположению М. Нушабади, «иракский старец» (*pīr-i 'irāqī*), упомянутый также в поэме «Тарикат-нама», — это сухравардийский шейх 'Абд ас-Салам Камуи, учеником которого был шейх Низам ад-Дин Махмуд Кирмани, духовный наставник 'Имада Факиха (см. Nūshābādī, M. (2019) “‘Abd as-Salām Kamūyī; Šayḡ al-Mašāyix-i Suhravardiya dar 'Irāq-i 'Ajam, Yazd va Kirmān”, p. 132.

⁹⁹ «Старик-дихкан» — *pīr-i dihqān*; дихкан — землевладелец, представитель иранской аристократии, в эпопее Фирдоуси «Шах-наме» (рубеж X–XI веков) — хранитель преданий доисламской старины.

38. Искандар говорил с хаканом Чина¹⁰⁰
О том, что не будет блага (*nīkū*), если якшаться со злым (*bad*)!
39. Как-то ночью с ветки розы вещал соловей:
«Зло и благо — это как шип и роза!»
40. Видел я надпись красным на желтой розе,
Что следует изгнать шипы из сада!
41. Не говорю: «Не принимай любителей увеселений!»¹⁰¹,
Однако же — всякому делу отведи время!
42. Как-то ночью страстно влюбленный сказал,
со [слов] избранников:
«Трезвость при любых обстоятельствах лучше пьянства»¹⁰².
43. Хадис следует слушать от достоверного передатчика,
Товары следует покупать у знакомого [купца]!
44. Передают от старцев такой сказ:
«Не слушай рассказа корыстолюбца!
45. Не обижай, коли можешь, ничьих сердец,
Ведь духовная сила людей бывает действенной!»¹⁰³

¹⁰⁰ История о походе Искандара (Александра Македонского) в Чин (Китай, у Низами — страна тюрков, Китайский Туркестан) и Хакане Чина, сумевшем с помощью разумного советника заручиться дружбой великого завоевателя, приведена у Низами в «Шараф-наме» («Книге о славе»), первой части поэмы «Искандар-наме»; см. *Nizāmī Ganjavī. Kullīyyāt (1372/1993)*, ed. P. Bābāyī. Vol. 1–2. Tīhrān: Muassisa-yi Intišārāt-i Niḡāh. 1086–1114.

¹⁰¹ «Увеселенье» — *‘iṣrat*, наслаждение жизнью, проводимой в развлечениях, в частности на пирях с винопитием.

¹⁰² «Страстно влюбленный» — *šūrīda*, здесь — суфий, влюбленный в Бога; «избранники» — *abdāl*, избранники Бога, святые старцы. «Трезвость... лучше пьянства» — отсылка к дискуссиям между представителями двух направлений суфизма, «трезвого» и «пьяного»; ‘Имад принадлежал к тарикату, придерживавшемуся «трезвого направления».

¹⁰³ «Духовная сила людей» — *himmat-i mardum*, здесь имеется в виду действенность молитв суфиев.

46. Из плачущих глаз заступников справедливости
Устремляется сель в кяризы¹⁰⁴ шахов.

47. Слышал я песню из уст лютни (*rūd*),
О том, что рушится город из-за реки (*rūd*).

48. Если сель двинулся из пустыни в сад,
Никто больше не сорвет роз в том розарии!¹⁰⁵

49. На могилах притесняемых начертали кровью,
Что эти несчастные — в райском саду.

50. За всякий страх, что претерпели в этом мире,
Они вкусили вина близости¹⁰⁶ в том мире.

51. Не должно сегодня заботиться о завтрашнем дне,
Сегодня поступать наперекор вчерашнему.

52. У тебя с людьми сердца есть душевная связь,
Помимо общения, есть сокрытые тайны.

53. Об этом мне известен один секрет,
Поведаю тебе нечто неявное о той сокровенной тайне!¹⁰⁷

Библиография/References

Акимушкин О. Ас-Сухравардийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 215–216.

¹⁰⁴ Кяриз (*kārīz*) — подземный оросительный канал, основа традиционного водоснабжения; разрушение кяризов становится губельным для страны.

¹⁰⁵ «Сад» (*bustān*) и «розарий» (*gulistān*) — также названия двух прославленных дидактических сочинений Са’ди Ширази.

¹⁰⁶ «Вино близости» — *šarāb-i uns*; *uns* (букв. «привязанность, близкие, дружеские отношения») в суфийском лексиконе обозначает состояние суфия, сердцу которого Истинный являет свою красоту (*jamāl*), см. главу о близости (*uns*) и трепете (*haybat*) в: *Аль-Худжвири Али Ибн Усман*. Раскрытие скрытого за завесой. С. 376–378.

¹⁰⁷ Далее в поэме помещен «Рассказ о привидевшемся во сне покойном падишахе», то есть Мубариз ад-Дине, отце Шаха Шуджа’, который является в окружении суфийских старцев и призывает рассказчика следовать их заветам (Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *‘Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj*, pp. 12–14).

- Акимушкин О. Хирка // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 278–279.
- Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1965.
- Ворожейкина З. Литературная служба при средневековых иранских дворах // Очерки истории и культуры средневекового Ирана. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 140–191.
- Джами Абдурахман. Книга мудрости Искандара. Весенний сад. Душанбе: Ирфон, 1981.
- Кныш А. Ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 225–231.
- Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Газели Хафиза. Тексты, переводы, комментарии. Ч. 2. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2024.
- Рейснер М. Л. Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006.
- Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI-го столетия Низам ал-Мулька. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949.
- Хисматулин А. А. Амир Муиззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук. Подделка, приписанная Низам ал-мулку. СПб.; М.: Петербургское востоковедение; «Садра», 2020.
- Ал-Худжвири Али Ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004.
- Aigle, D. (2023) *Saints hommes de Chiraz et du Fārs*. Leiden: Brill.
- Akimushkin, O. (1991) “Al-Suhrawardiyya”, in *Islam: Encyclopedic Dictionary*, pp. 215–216. М.: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. (In Russian)
- Akimushkin, O. (1991) “Hirqa”, in *Islam: Encyclopedic Dictionary*, pp. 278–279. М.: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. (In Russian)
- Arjomand, S. A. (2025) *Kings and Dervishes. Sufi World Renunciation and the Symbolism of Kingship in the Persianate World*. Oakland, CA: University of California Press.
- Bābāyī, P. (ed.) (1372/1993) *Nizāmī Ganjavī. Kulliyāt [Collection of poems]*. Vol. 1–2. Tih-rān: Muassisa-yi Intiṣārāt-i Nigāh. (in Persian)
- Bertels, E. E. (1965) *Selected Works. Vol. 3: Sufism and Sufi Literature*. Moscow: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. (In Russian)
- Brookshaw, D. P. (2019) *Hafiz and His Contemporaries: Poetry, Performance and Patronage in Fourteenth-century Iran*. London: I. B. Tauris.
- De Bruijn, J. T. P. (2011) “Emād-al-dīn ‘Alī Faqīh Kermānī”, in *Encyclopaedia Iranica Online*. [<https://www.iranicaonline.org/articles/emad-al-din-ali>, accessed on 10.12.2025].

- Ernst, C. W., Lawrence, B. B. (eds) (2002) *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jami, Abdurrahman. (1981) *Book of Iskandar's Wisdom. Spring Garden*. Dushanbe: Irfon. (In Russian)
- Hismatuln, A. A. (2020) *Amir Muizzi Nishapuri. Siyosat-nama / Siyar al-muluk. Forgery attributed to Nizam al-mulk*. St. Petersburg; Moscow: Peterburgskoye vosto-kovedeniye; Sadra. (In Russian)
- Hofer, N. (2020) "Endowments for Sufis and Their Institutions", in A. Papas (ed.) *Handbook of Sufi Studies. Vol. 1: Sufi Institutions*, pp. 58–80. Leiden: Brill.
- Al-Hujwiri, Ali ibn Usman. (2004) *Unveiling the Hidden. The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Moscow: Edinstvo. (In Russian)
- Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (1348/1969) *Divan [Collection] of Qasidas and Ghazals of 'Imād al-Dīn 'Alī Faqīh Kirmānī*. Tih-rān: Kitābxāna-yi Millī. (in Persian)
- Humāyūn-Farrux, R. (2537 (1357) / 1978) *Introduction to Panj Ganj by 'Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī*, pp. 3–101. Tih-rān: Intišārāt-i dānišgāh-i millī-yi Īrān. (in Persian)
- Humāyūn-Farrux, R. (ed.) (2537 (1357) / 1978) *'Imād al-Dīn Faqīh Kirmānī. Panj Ganj [Five Treasures]*. Tih-rān: Intišārāt-i dānišgāh-i millī-yi Īrān. (in Persian)
- 'Idālat-Kāshī, F. (1402/2023) *Jādū-yi taqābul dar šiš maṭnavī-yi 'Imād Faqīh Kirmānī [The Magic of Contrast in the Six Mathnavis of Imad Faqih Kirmani]*. Tih-rān: Intišārāt-i Ustād Šahriyār. (In Persian)
- Iskandarī Sharafī, F., Mubārak, V. (2020) "Bāznamāi-yi maẓāmin-i axlaqī va ta'alīmī dar Panj Ganj-i 'Imad-i Faqih-i Kirmani" [Representation of Ethical and Didactic Topics in the Five Treasures of Imad Faqih Kirmani], *Pažūhišnāma-yi ta'alīmī* 47: 1–38. (in Persian)
- Isti'lami, M. (ed.) (1386/2007) *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār Nišābūrī. Tazkiratu-l-awliyā' [Memorial of the Saints]*. 16th edition. Tehran: Zavvar. (in Persian)
- Knysh, A. (1991) "Al-Tasawwuf", in *Islam: Encyclopedic Dictionary*, pp. 225–231. Moscow: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. (In Russian)
- Lambton, A. (1995) "Sufis and the State in Medieval Persia", in C. van Dijk, A. de Groot (eds) *State and Islam*, pp. 19–36. Leiden: Research School CNWS.
- Lewisohn, L. (1999) "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism", in L. Lewisohn (ed.) *The Heritage of Sufism. Vol. 2: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, pp. 11–43. Oxford: Oneworld.
- Lewisohn, L. (2019) "Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from 'Ala' al-Dawla Simnānī (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anwār (d. 837/1434)", in S. Babaie (ed.) *The Idea of Iran. Vol. 8: Iran After the Mongols*, pp. 177–209. England: I. B. Tauris & Company.
- Lingwood, Ch. G. (2013) *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran*. Leiden: Brill.

- Mahendrarajah, S. (2019) "The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur's Invasion", in S. Babaie (ed.) *The Idea of Iran. Vol. 8: Iran After the Mongols*, pp. 159–176. England: I. B. Tauris & Company.
- Manz, B. (2009) *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milani, M. (2019) *Sufi Political Thought*. New York, NY: Routledge, 2019.
- Miller, M. T. (2022) "The Qalandar King: Early Development of the Qalandariyyāt and Saljuq Conceptions of Kingship in Amir Mo'ezzi's Panegyric for Sharafshāh Ja'fari", *Iranian Studies* 55 (2): 521–549.
- Moayyad, H. (1984) "Ahmad-e Jām", in *Encyclopaedia Iranica Online*. [<https://www.iranicaonline.org/articles/ahmad-e-jam/>, accessed on 22.11.2025].
- Nouruzi, J., Sadeghifard, M. (2022) "Quality of Mutual Interactions between Al-e Muzaffar and Sufis", *Journal of Historical Researches of Iran and Islam* 15 (29): 434–460.
- Nūshābādī, M. (2019) "'Abd as-Salām Kamūyī; Šayx al-mašāyix-i Suhrawardiya dar 'Irāq-i 'Ajam, Yazd va Kirmān" ['Abd as-Salām Kamūyī; Sheikh of Sheikhs of the Suhrawardi Tariqa in Persian Iraq, Yazd, and Kerman], *Adyān va 'Irfān* 52.1: 119–141. (In Persian)
- Papas, A. (2020) "Sufism and Worldly Powers", in A. Papas (ed.) *Handbook of Sufi Studies. Vol. 1: Sufi Institutions*, pp. 255–291. Leiden: Brill.
- Peacock, A. (2019) *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press. Leiden; Boston: Brill.
- Potter, L. G. (1994) "Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran", *Iranian Studies* 27: 77–102.
- Prigarina, N. I., Chalisova, N. Yu., Rusanov, M. A. (2024) *Ghazals of Hafiz. Texts, Translations, Commentaries. Part 2*. Moscow: HSE University Press. (In Russian)
- Rāzi, Najm al-Din (1982) *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Translated from the Persian, with introduction and annotation by Hamid Algar. Delmar, NY: Caravan Books.
- Reisner, M. (2006) *Persian Lyric-Epic Poetry of the 10th – early 13th Centuries. The Genesis and Evolution of the Classical Qasida*. Moscow: Natalis. (In Russian)
- Safa, Z. (1985) "ANDARZ", in *Encyclopaedia Iranica Online*. [<https://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice/#pt2>, accessed on 10.12.2025].
- Safi, O. (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Šarafī, M., Kāzīmī, D. (eds) (1380/2001) *Maṭnavihā-yi 'Imād-i Kirmānī* [The Mathnavis of 'Imad Kirmani]. Kirman: Anjuman-i Aṭār va Mafāxir-i Farhangī-yi Ustan-i Kirmān. (in Persian)
- Siaset-name. The Book of Government by the Eleventh-Century Vizier Nizam al-Mulk*. (1949) Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian)

- Vorozheykina, Z. (1984) "Literary Service at Medieval Iranian Courts", in O. Akimushkin (ed.) *Essays on the History and Culture of Medieval Iran*, pp. 140–191. Moscow: Nauka; Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. (In Russian)
- Yavari, N. (2020) "Sufis as Court Advisors", in A. Papas (ed.) *Handbook of Sufi Studies. Vol. 1: Sufi Institutions*, pp. 303–314. Leiden: Brill.

Информация об авторах / About the Authors

Владлена Валерьевна Брыкина — независимый исследователь (Москва, Россия). vladabrykina@mail.ru

Vladlena V. Brykina — Independent Researcher (Moscow, Russia). vladabrykina@mail.ru

Наталья Юрьевна Чалисова — главный научный сотрудник Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). chalisova@hotmail.com

Natalia Yu. Chalisova — Chief Researcher of the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University (Moscow, Russia). chalisova@hotmail.com

Божественное и человеческое могущество (*кудрат*) в творчестве Джалал ад-Дина Руми (опыт комбинированного чтения)

АНДРЕЙ А. ЛУКАШЕВ

Рекомендация для цитирования:
Лукашев А. А. Божественное и человеческое могущество (кудрат) в творчестве Джалал ад-Дина Руми (опыт комбинированного чтения) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 79–106.

For citations:

Lukashev, A. A. (2026) Divine and Human Might (*qudrat*) in Jalal al-Din Rumi's Oeuvre: A Combined Reading Approach, *Gosudarstvo, religiiia, tserkov v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 79–106.

Поступила в редакцию: 14.12.2025; прошла рецензирование: 15.03.2026; принята в печать: 30.03.2026.

Received: 14.12.2025; Revised: 15.03.2026; Accepted for publication: 30.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Лукашев А. А., 2026

© Lukashev A. A., 2026

Институт философии Российской академии наук (Москва, Россия). andrew_l@inbox.ru
ORCID: 0000-0001-6328-9196

Аннотация. *Статья представляет собой опыт анализа темы могущества в творчестве Джалал ад-Дина Руми при помощи количественных методов, включающих преимущественно векторно-семантический анализ. На основании полученных данных были отобраны репрезентативные цитаты, которые демонстрируют, как Руми стремится найти баланс между абсолютностью божественного могущества и человеческой способностью действовать автономно. В полном согласии с рядом исламских теологических школ Руми утверждает, что у человека нет независимого от Бога могущества. Вместе с тем он утверждает особый статус избранных Божьих — авлийа². Им Бог дает свое могущество менять предопределение не только их собственной участи, но и участи других людей, изменять саму цепочку причинно-следственных связей. Кроме того, Руми описывает отношения человека и Бога как раба и тюркского повелителя (что отражает политические реалии современной поэту эпохи). Эти отношения определяются правилами этикета, которые являются основанием для различения верного раба и неверного. Верный раб оказывается тем близким к Властелину человеком, который способен войти в сокровенное пространство божественного присутствия. Неверный же остается добычей Шайтана, который, впрочем, сам не обладает субъектностью, но лишь служит повелениям Господина.*

Ключевые слова: могущество, кудрат, Руми, Мавлави, авлийа, учтивость, векторная семантика

Divine and Human Might (*qudrat*) in Jalal al-Din Rumi's Oeuvre: A Combined Reading Approach

Andrey A. Lukashev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
andrew_1@inbox.ru

ORCID: 0000-0001-6328-9196

Abstract. *The paper presents an attempt to analyze the theme of power (*qudrat*) in the works by Jalal al-Din Rumi using quantitative methods, mostly vector-semantic analysis. Based on the obtained results, representative quotations were selected. They demonstrate how Rumi seeks to find a balance between the absoluteness of Divine power and the human capacity for autonomous action. In accordance with the Islamic tradition, Rumi asserts that humans possess no power independent from the God. At the same time, he affirms the special status of the spiritual protectors — the *awliya*. The God grants them His power to alter predestination, not only concerning their own fate but also the fate of others, thereby modifying the very chain of causality from cause to effect. Furthermore, Rumi describes the relationship between humans and God as that of a slave and a Turkic ruler (reflecting the political realities of the poet's era). This relationship is governed by rules of courtesy, which form the basis for distinguishing the faithful slave from the unfaithful one. The faithful slave is close to the Master, so he is capable to enter the intimate space of the Divine presence, while the unfaithful one becomes the prey of *Shaytan*, who, however, lacks independent agency and merely serves the commands of the Holy Master as His guard dog.*

Keywords: power, *qudrat*, Rumi, Mawlana, *awliya*, courtesy, vector semantics

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Funding information: without external funding.

Благодарности: Автор благодарит за помощь и ценные рекомендации О. В. Алиеву и Ф. О. Нофала.

Acknowledgement: The author thanks O. V. Alieva and F. O. Nofal for their assistance and valuable recommendations.

Методологическое введение

СРЕДИ методов литературоведения можно выделить «пристальное чтение» (*close reading*) и «дальнее чтение» (*distant reading*). Первое предполагает традиционное, предельно детализированное исследование текстов, второе — больших корпусов данных при помощи количественных методов анализа, без рассмотрения отдельных фрагментов произведений.

Учитывая то, что в данном теологическом исследовании мы опираемся прежде всего на произведения изящной словесности, использование перспективных методов литературоведческого анализа кажется оправданным.

Мы попытаемся рассмотреть вопрос об отношении божественного и человеческого могущества, комбинируя эти два подхода. Количественные методы используются нами в качестве своеобразного навигатора в пространстве текстов автора, благодаря которому мы отбираем репрезентативные цитаты для пристального чтения. Это позволяет достаточно объемно и подробно представить рассуждения автора по интересующему нас вопросу в контексте всего его творчества. Количественные методы позволяют также, насколько это возможно, минимизировать фактор субъективности при отборе цитат: автор статьи выбирает фрагменты текста для интерпретации не потому, что они помогают ему обосновать его теорию или просто «нравятся». Напротив, он отбирает цитаты, опираясь на результаты анализа больших объемов данных, которые служат эмпирическим обоснованием отбора цитируемого материала. Анализ текстов при помощи методов дальнего чтения фундируется цитатами, чья репрезентативность количественно обоснована.

Из количественных методов в данной работе мы опирались преимущественно на инструменты векторно-семантического анализа, а также использовали метод построения матрицы совместной встречаемости¹. Векторно-семантический анализ проводится с использованием дообученных моделей Word2Vec из библиотеки gensim². Дообучение моделей проходило в два этапа: сперва мы получили модели, дообученные на большом корпусе персид-

¹ Подробнее см.: Лукашев А. А. Знание и действие в творчестве Фарид ад-Дина Ат-тара (количественные методы анализа) // Minbar. Islamic Studies. 2025. Т. 18. № 2. С. 315–339.

² Файлы моделей доступны по ссылке: <https://cloud.mail.ru/public/JARU/Kv9RgXfji> (доступ от 07.12.2025).

ской суфийской поэзии XI–XV веков (объем ок. 8 млн слов). Затем модель, соответствующая большому поэтическому корпусу, дообучалась на целевом корпусе (в данном случае — корпус сочинений Руми). Мы использовали весь доступный корпус сочинений автора: «Поэма о смысле», «Диван Шамса», «В Нем то, что в Нем» (общее количество слов — 797 838, из них уникальных — 18 912). Токены, отсутствующие в целевом корпусе, удалялись из модели. Таким образом, минимальный порог частоты слов, использованных в модели, равен «1». Соответственно, мы получаем для каждого исследуемого автора индивидуальные модели, позволяющие в дальнейшем использовать их для различных исчислений. Для стабильности воспроизведения обучение детерминировано за счет фиксации $seed = 42$.

Для корпуса проведена нормализация персидского текста: различные варианты написания букв приведены к единой норме. Лемматизация корпуса не проводилась: в работе нас интересует терминология, представленная именами существительными. Они в персидском языке не склоняются, таким образом, не возникает проблемы падежных окончаний.

Основным показателем для нас является косинусная близость токенов в векторном пространстве. Модели демонстрируют наибольшую эффективность при решении сравнительных задач. Мы избрали этот подход, поскольку данная работа представляет собой один из этапов исследования того, как менялся тезаурус единобожия действий в средневековой персидской поэзии с XI по XV век.

Другой количественный метод, использованный в данной работе как вспомогательный, — анализ наиболее частотных коллокаций ключевого слова. Если ближайшие семантические соседи помогают нам найти контексты, которые могут быть важны для исследования значения целевого ключевого слова, хотя само ключевое слово в этих контекстах может отсутствовать, то матрица совместной встречаемости показывает, с какими словами ключевое слово встречается чаще всего. Обратившись к контекстам, где ключевое слово встречается вместе с наибольшим количеством своих наиболее частотных коллокаций, мы получаем высоко репрезентативный фрагмент текста с точки зрения типичности использования ключевого слова автором.

Примером эффективности сочетания двух подходов могут быть случаи, когда на одну и ту же цитату мы выходим и через анализ

ближайших семантических соседей, и через матрицу совместной встречаемости.

Настоящая работа представляет собой анализ того, как раскрывается теологическая проблематика (вопрос о божественном и человеческом могуществе) в литературных памятниках (мистико-дидактическая поэзия Руми). Анализ комбинирует методы классического «пристального чтения» с количественными методами корпусной лингвистики (преимущественно векторная семантика). Этим обусловлена методологическая сложность данного исследования.

Вводные замечания о могуществе (*қудрат*)

Могущество (*қудрат*) является одним из ключевых понятий теории действия в исламской теологии и философии. Оно представляет собой один из компонентов действия наряду с волей (*'urādam*) и самим атомарным актом действия (*фи'л*):

На закате I — в начале II/VII–VIII веков кристаллизовалась общая метафизическая схема, согласно которой любое деяние, любой поступок человека следует рассматривать как онтический комплекс, состоящий из трех единичных актов. Первый акт, волевой (*'urā-dийй*), представляет собой «идеальный» образ деяния, определяемый самим субъектом; как правило, даже фаталисты-джабриты³ остерегались писать о предопределенности человеческого волеяния, пусть и далекого от объективации. Второй акт, конституирующий деяние, — акт могущества, акцидентально возникающий либо до, либо непосредственно в момент актуализации единичного действия; этот акт посредствует между волей и «внешним», уже не принадлежащим самости действующего, поступком, но и не сводится ни к первой, ни к второму. Наконец, само деяние — независимая монада, акциональная единица, традиционный «носитель» ряда характеристик, в том числе ритуально-правового характера⁴.

³ *Джабриты* (или джабариты), термин (производный от слова *джабр*), служивший для обозначения мыслителей, которые — в противоположность кадаритам — признавали Бога единственным подлинным действующим и соответственно считали, что человек принуждаем к своим действиям, а не осуществляет их свободно (*Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В.* ал-Джабрийа // *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991. С. 57).

⁴ *Нофал Ф. О.* Теория действия в арабоязычных мусульманских и самаритянских источниках: к постановке проблемы // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 3. С. 128–143.

В связи с этим в исламской мысли доминировало представление о том, что Бог обладает полнотой могущества, человек же от Бога получает свое могущество как способность совершать действия. Он сам по себе не располагает ни атрибутом могущества (для человека могущество есть одна из акциденций), ни средствами осуществления действий, к которым относится, например, его тело.

Суфийская литература (поэзия, в первую очередь) представляет собой специфическое явление в исламской мысли. Это не теоретический философский трактат. Если цель последнего — эксплицировать теорию, то задача литературной дидактики — научить читателя праведной жизни. Однако авторы дидактической поэзии (к которым, безусловно, можно отнести и Руми) в разной степени, но опирались на предшествующую теоретическую традицию: основой верных религиозных убеждений и праведной жизни являются доктрины, разработкой которых занимаются как раз теологи. Степень же спекулятивности построений суфиев-дидактиков требует отдельного исследования, которое невозможно представить в рамках одной статьи.

Как бы то ни было, суфийское наследие по степени своего влияния на мировоззрение носителей культуры во многом превосходило влияние профессиональных теологических и правоведческих трактатов. Последние были доступны преимущественно специалистам, а для трансляции суфийских поэтических нарративов (в том числе и теологически инспирированных) носителю не обязательно было владеть даже грамотой. Темы, входящие в корпус сочинений приверженцев *'urfāna*⁵, стали неотъемлемой частью иранского «культурного кода», оказав влияние на различные области даже современной мысли. В частности, как представляется, довольно перспективным может быть исследование понятия *вилāй-*

⁵ Мы различаем суфизм (*тасавуф*) и ирфан (*'urfān*), хотя объемы этих понятий частично пересекаются. Суфизм — одно из направлений ислама, в котором распространен определенный набор практик. Ирфан — более аморфное понятие, которое активно использовалось еще средневековыми авторами, такими как Фарид ад-Дин 'Аттар, и обозначало мистическое познание. Суфизм в разных областях исламского мира имеет различные формы бытования, он может сводиться в отдельных случаях к ритуальной практике или набору этических установок. Таким образом, можно сказать, что суфизм не всегда и не во всем может быть понят как ирфан. Вместе с тем человек, стремящийся к мистическому познанию (*'urfān*), может не идентифицировать себя напрямую как суфий, формально не принадлежать ни к одному братству. Соответственно, в отдельных случаях, когда принадлежность того или иного автора к суфизму может ставиться под сомнение, его можно охарактеризовать как мистика или *'арифа*. По отношению к творчеству Руми суфизм и ирфан могут использоваться как взаимозаменяемые характеристики.

ат в работах имамов Хомейни и Хаменеи в контексте классической персидской литературы и шиитского *фикха*. Гомилетические ходы, например, в ряде проповедей ‘Али Хаменеи демонстрируют, как в современную нам эпоху актуализируются классические суфийские концепты, связанные с понятием *вилāйат*, в том числе и когда речь идет о носителях *вилāйата* — *авлийā*’, избранниках [Божьих]. В частности, ‘Али Хаменеи в 1974 году в одной из своих проповедей в г. Мешхеде в контексте *вилāйата*, власти и воинства говорил о носителях *вилāйата* как «фронте (*джабха*) стойких мусульман с глубокой верой в сердце (*му’мин нāфиз ал-қалб*), противостоящих неверию»⁶.

У слова *авлийā* нет полностью адекватного соответствия в русском языке. Традиционно оно переводилось на русский как «святые». Однако в последние десятилетия в российской иранистике закрепился более удачный вариант перевода «друзья [Божьи]» благодаря работам Н. Ю. Чалисовой, М. А. Алонцева, Т. А. Счетчиковой, Л. Г. Лахути и Е. Л. Никитенко, которые работали с классическим агиографическим сочинением Фарид ад-Дина ‘Аттара «Поминание друзей [Божьих]». Мы согласны с такой интерпретацией термина, учитывая то, что святость в христианстве предполагает канонизацию, в исламе же *вилāйат* — гораздо более сложное понятие, совмещающее отношения близости между субъектом и объектом *вилāйата* с функцией передачи власти.

В хадисах, где содержатся данные о событиях первого века хиджры, встречаются примеры использования слова *валī* в контексте военных действий. В частности, в шиитских хадисах ‘Али называется *валī*, например, после битвы при Сиффине, когда река Евфрат засвидетельствовала такой его статус⁷. Обращаясь к семантике слова *валī*, важно помнить, что те, к кому эта характеристика применялась (в первую очередь, имам ‘Али), были не просто друзьями по отношению к пророку, но и его ближайшими соратниками в битвах. В дальнейшем военная составляющая понятия сохранила свою актуальность. Как мы видим из приведенной выше цитаты ‘Али Хаменеи, к ней до сих пор апеллируют духовные лидеры Ирана.

В шиитской традиции характеристика ‘Али как *валī* трактуется обычно в смысле преэминенства Имама ‘Али по отношению

⁶ Официальный сайт с выступлениями имама Хаменеи. URL: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45645> (доступ от 19.10.2025).

⁷ Majlisi, M. B. *Bihar al-Anwar: Bihar al-Anwar al-Jami’atu li Durari Akhbari al-’immat al-Athar*, p. 251. 2nd ed. Vol. 41. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-’Arabi, (n.d.).

к пророку Мухаммаду: 'Али называется тем, кому Мухаммад передал власть над общиной. В суннитской традиции принято интерпретировать это слово в смысле «дружба»: Мухаммад говорит об 'Али как о близком для себя человеке.

В Коране *валӣ* употребляется в значении «покровитель» (см., например, Коран, 2:120). Мы полагаем в целом верным следовать в своей интерпретации этому значению, поскольку, как мы увидим далее, для Руми *авлийā'* — мистики, избранные Богом, дабы быть проводниками божественной власти и покровителями для людей. По этой причине мы выбрали для перевода данного понятия слово «избранник [Божий]», отдавая себе отчет в том, что это слово не передает в точности семантику *валӣ*, но и не является двусмысленным, как, например, выражение «покровитель [Божий]».

Могущество (*қудрат*) в творчестве Руми

Главное действующее лицо настоящей статьи — Джалал ад-Дин Руми (ум. 1273), известный также как Мавлана⁸ Мавлави. Его наследие довольно велико. Оно включает прежде всего шеститомное произведение «Поэма о [скрытом] смысле» (ок. 25 000 бейтов), поэтический сборник стихов «Диван Шамса» и трактат «В Нем то, что в Нем». Эти сочинения вошли в состав анализируемого корпуса. Бóльшую часть его наследия составляет духовно-дидактическая поэзия. Иными словами, поэтическая форма для данного автора — инструмент, благодаря которому он стремится в максимально привлекательной для читателя форме представить полноту ислама в его суфийской интерпретации. В связи с этим наследие Руми вполне может быть предметом теологического исследования, а поэтическая форма может считаться адекватной для изложения в том числе и теологических тезисов.

Как мы продемонстрировали выше, термин «могущество» является важной частью доктрины единобожия действий, разработанной в контексте исламской теологии, прежде всего *калāма*. В данной статье мы сосредоточимся на анализе двух важных для этой теории ключевых слов — «могущество» (*қудрат*) и «Могущественный» (*қāдир*) (соответственно 111 и 40 вхождений на корпус).

⁸ *Мавлāнā* — слово, однокоренное *валӣ*, букв. «покровитель», «господин».

Если рассмотреть показатели косинусной близости⁹ для слова «могущество» в соотношении с другими ключевыми словами мусульманской теории действия, то мы увидим, что наиболее семантически близкими¹⁰ по отношению к нему будут «Могущественный» (*қādir*) и «воля» (*‘ирādat*) (табл. 1), что в целом согласуется с определением роли могущества в теории действия, которое мы привели в начале статьи: Могущественный есть тот, кто обладает атрибутом могущества и направляет свое могущество при помощи воли на совершение действия.

Теперь обратимся к списку слов с наивысшими показателями косинусной близости по отношению к слову «могущество» (так называемые ближайшие семантические соседи). Это позволит сформировать более объемное представление о семантике «могущества» у Руми. Здесь мы видим картину, которая отчасти оказывается ожидаемой, а отчасти вызывающей вопросы.

Наиболее близким семантическим соседом для «могущества» оказывается «наделение бытием» (*‘иджād*), далее идут «творение» (*сун’*), «избранники [Божьи]» (*авлийā*), «всё» (*хамачīз*) и «самость» (*зāt*) (табл. 2). Это свидетельствует о том, что данные слова употребляются в рамках обсуждения автором одной тематики. И хотя все вместе эти слова не употребляются в корпусе Руми, мы находим всего два контекста, где в первом случае «могущество» употребляется вместе с «самостью», а во втором — с «наделением бытием»:

Таблица 1. Показатели косинусной близости для «могущества» по отношению к другим ключевым словам теории действия

1		قدرت
2	ارادت	0,5527
3	اختيار	0,4148
4	قادر	0,5588
5	كلمه	0,3505
6	قدر	0,3752
7	قضا	0,2832
8	جبر	0,428
9	كلام	0,3796
10	قدرت	1
11	امر	0,385
12	عمل	0,3754
13	علم	0,2964

⁹ Мы вычисляем показатели косинусной близости при помощи инструментов библиотеки *gensim* на языке *python*. Соответствующий код, выдающий список ближайших семантических соседей для целевых ключевых слов, доступен по ссылке: https://github.com/Suhoi82/top_n_cos_sim/blob/main/Top_N_cos_sim.py (доступ от 07.12.2025).

¹⁰ Используя термин «семантическая близость», мы имеем в виду косинусную близость между векторными представлениями слов. Понятая таким образом семантическая близость далеко не всегда предполагает синонимию. Это скорее указание на семантическую близость контекстов, в которых употребляются интересующие нас слова в целевом корпусе. Слова с высоким показателем косинусной близости могут называться также «ассоцианты» и «семантические соседи».

Этот мир, что не существует [сам по себе], [имеет лишь] форму са-
мостно сущего (*хаст-и зайн*),

А тот мир бытия [имеет] форму непрочного (*би-сабаит*).

[...]

Могущество (*кудрат*) той собаки (иудейского царя. — *А. Л.*) ты уви-
дела, входи (в огонь. — *А. Л.*),

Чтобы увидеть могущество и милость Господа¹¹.

Они (суфийские старцы. — *А.Л.*) прежде формы обрели душу,
До [появления] моря просверлили жемчужины.

[Пока у Бога] был совет о наделении тварей бытием (*'иджад*),

Их души [уже] плавали в море могущества (*кудрат*) по самое горло¹².

Таблица 2. Ближайшие семантические соседи
для слова «могущество»

قدرت	1	ايجاد	0,69643
قدرت	2	صنع	0,653266
قدرت	3	اوليای	0,637444
قدرت	4	همهچيز	0,628423
قدرت	5	ذاتش	0,623843

Здесь мы видим не спекулятивные рассуждения, а поэтические об-
разы, но эти образы демонстрируют то, как Руми понимал могуще-

¹¹ *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой, общ. и науч. ред., указ. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 71. Сверено и исправлено по: *Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад*. Матн-и камил ва асил Маснавий-и ма'нави ба фикхрист-ха-и и'лам ва айат ва киссас-и Маснави мутабик-и нусха-и машхур ва му'ттабар тасхих-и Николсон ба расм ал-хатт-и мутадавил-и руз/ ба кушиш-и Махди Азиризада (Полный, оригинальный текст «Поэмы о [скрытом] смысле» с именными указателями, а также указателями айатов и историй из «Поэмы», соответствующий известному и достоверному изданию под ред. Николсона, приведенный к современной орфографии/ под ред. Махди Азиризада). Тегеран: Пажухиш, 1384. С. 40.

¹² *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар (байты 1–3810) / пер. с перс. М.-Н. О. Османова, общ. ред., коммент. и указ. О.М. Ястребовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 21. Сверено и исправлено по: *Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад*. Матн-и камил ва асил Маснавий-и ма'нави ба фикхрист-ха-и и'лам ва айат ва киссас-и Маснави мутабик-и нусха-и машхур ва му'ттабар тасхих-и Николсон ба расм ал-хатт-и мутадавил-и руз (Полный, оригинальный текст «Поэмы о [скрытом] смысле» с именными указателями, а также указателями айатов и историй из «Поэмы», соответствующий известному и достоверному изданию под ред. Николсона, приведенный к современной орфографии). С. 194.

ство в контексте миротворения. В первом случае он противопоставляет иллюзорное могущество иудейского царя, который принуждал христианского отрока к выбору — поклониться идолу или сгореть в огне, — истинному могуществу самостно бытийного Бога, во власти которого изменить природу огня, чтобы тот утратил способность сжигать. Во втором фрагменте Руми говорит о метафизическом могуществе суфийских старцев (*nūr*), которое они обрели не только прежде своего появления на свет, но и прежде совета Бога с ангелами о творении человека. Они постигли истину (просверлили метафорическую жемчужину) до появления скрывающего ее моря множественных проявлений бытия. Данные фрагменты демонстрируют нам, что у Руми речь о могуществе идет преимущественно не в контексте теории действия, где оно выступает в качестве одной из составляющих акта. Для него могущество — атрибут, связанный с одним из божественных имен, и является показателем власти Бога над мирозданием.

То, что Мавлана в последнем фрагменте упоминает суфийских «старцев» как обладателей метафизического могущества, не случайно, и это видно по присутствию слова «избранники [Божьи]» (*авлийā*) в числе ближайших семантических соседей для «могущества» (см. табл. 2) и «Могущественного» (*kādir*) (табл. 3). У Руми «старцы» и «избранники [Божьи]», как мы убедимся далее, оказываются синонимичными понятиями.

Таблица 3. Ближайшие семантические соседи для слова «Могущественный»

قادر	1	زیراکه	0,818256
قادر	2	فاعل	0,788922
قادر	3	میپوشانند	0,780864
قادر	4	براو	0,77959
قادر	5	اولیای	0,778733

Если список ближайших семантических соседей для слова «могущество» не вызывает вопросов — причина появления в матрице большинства слов совершенно очевидна, — то в ситуации с «Могущественным» мы имеем дело с «соседями», чья семантическая близость по отношению к ключевому слову неочевидна. В первую очередь это его ближайший семантический сосед — контрактуря «потому что» (*zīrāka*). Вторым в списке идет «действующий». Его семантическая близость по отношению к «Могущественно-

му» объясняется тем, что это слово представляет собой грамматическую форму, по которой в арабском языке образовано слово «Могущественный». Таким образом, даже чисто грамматически можно сказать, что в контексте арабского языка всякий могущественный обязательно является действующим. Ниже мы рассмотрим, как Руми в контексте обсуждения тематики могущества работает с термином «действующий» (*фā'ил*) в качестве языковедческой метафоры. Далее следуют слова «скрывают» (*ми-пū-шāнанд*) и «ему» (*бар-ӯ*).

Конечно, не составляет труда отфильтровать в списке ближайших семантических соседей все служебные слова, которые сами по себе не могут быть концептуально значимы. Однако их появление в списке не случайно. Дабы понять причины, по которым эти слова оказались в числе ближайших соседей «Могущественного», следует обратиться к текстам самого Руми, чтобы увидеть контекст, в котором они встречаются.

Начнем с незначимой, на первый взгляд, для исследования контрактуры «потому что» (*зйрāка*). Во всем корпусе сочинений Руми именно в таком написании она встречается лишь в трех фрагментах, и все они — в трактате «В Нем то, что в Нем». Приведем эти цитаты:

1. Кто-то спросил: «Прежде чем существовали земля и небо, и трон, где же пребывал [Бог]?» Мы ответили: «Этот вопрос изначально порочен, **потому что** (*зйрāка*) Бог — Тот, Кто не занимает места [в принципе]. Ты же спрашиваешь: „Где Он был до этого?“». В конце концов, все, что есть у тебя, — не имеет основания¹³. Разве ты постиг место того, что в тебе самом, что ищешь место для Него?¹⁴ Поскольку Он не имеет места, как твои состояния и мысли могут запечатлеть это место? Наконец, Творец мысли же тоньше [са-

¹³ Букв. «все твои вещи не имеют места». Здесь Руми противопоставляет отсутствие места для Бога отсутствию места для человека. Если у Бога нет места в силу Его совершенства и неограниченности — Его нельзя заключить в каком-либо месте, — то у человека нет места в силу его самостной небытийности. Человек самостно небытиен, поэтому все, чем он обладает, получено им от Бога. В нем самом нет ничего, что можно было бы считать непреходящим основанием для формирования независимого от Бога сущего, — ни своей материи, ни формы, ни могущества, ни воли.

¹⁴ Здесь Руми намекает на то, что источником всего, чем обладает человек, является Бог, но человек не видит этого.

мой] мысли, как, например, устроитель, что построил дом, конечно, тоньше этого дома¹⁵.

2. Он спросил: «Действитель (фā'ил) благих и злых [деяний] — это одно [существо] или два?» При колебании в этом [вопросе] во время диспута ответом, несомненно, будет «два», дабы один субъект не вступал в противоречие с собой. Однако из неотделимости зла от блага, **потому что** (зйрāка) благо — это отказ от зла, а отказ от зла невозможен без [самого] зла, [следует] рассуждение о том, что благо есть отказ от зла, и, если бы не было побуждения ко злу, не было бы и благого отказа [от него]. Следовательно, не стало бы их обоих. Так маги (зороастрийцы. — А. Л.) говорили, что Ормазд — творец блага, а Ахриман — творец зла и всего отвергаемого (макрӯхāt). Мы ответили им: «Любезные (маҳбӯбāt) неотделимы от отвергаемых (макрӯхāt), ибо любезные невозможны без отвергаемых, **потому что** (зйрāка) желаемое есть гибель (завāl) отвергаемого, а гибель отвергаемого без [самого] отвергаемого невозможна»¹⁶.

3. Мутазилиты говорят, что творцом деяний (аф'āl) является раб [Божий], раб является творцом всякого действия, исходящего от него. Но так не должно быть, **потому что** (зйрāка) то действие, что происходит от него [непосредственно] или происходит посредством тех инструментов, которыми он обладает, например разума, души, силы или тела, либо без [их] посредства... не может он быть творцом действий посредством этих [инструментов], **потому что** (зйрāка) он не властен (қāдир) над всеми ими¹⁷.

В данном случае мы видим, как инструменты векторно-семантического анализа работают в качестве своеобразного навигатора, помогая нам находить фрагменты текста по словам, близким в векторном пространстве. Для нас эти фрагменты оказываются семантически значимыми. Между тем многие из них невозможно найти простым поиском по ключевому слову. «Потому что» (зйрāка) было интерпретировано как ближайший семантический сосед для слова «могущественный» в силу того, что во всех кон-

¹⁵ Мавлана Джалал ад-Дин Мухаммад. Китаб-и «Фихи ма фихи»/ ба тасхихат ва хаваши Бади' аз-Заман Фурузанфар (Книга «В Нем то, что в Нем»/ критическое издание и комментарии Бади' аз-Замана Фурузанфара). Тегеран: Интишарат-и «Нигах», 1330. С. 235.

¹⁶ Там же. С. 148.

¹⁷ Там же. С. 221.

текстах, где встречается контрактура «потому что», так или иначе обсуждается тема божественного могущества. Слово «Могущественный» относится не к самым частотным в корпусе Руми, и тем не менее оно встречается в доступном корпусе сорок раз, в то время как, например, вхождение слова «повеление» (*'amr*) в том же корпусе — 921. Чтобы рассмотреть все контексты ключевого слова, только для слова «могущественный» потребуется проанализировать в работе около сорока контекстов. Вместе с тем отсутствие в отрывке из произведения ключевого слова не говорит о том, что этот фрагмент не будет семантически связан с темой могущества. В данном случае как раз мы видим, что слово «Могущественный» встречается лишь в одной из приведенных цитат, но в них во всех обсуждается вопрос божественного могущества как формы Его власти над сущим. Таким образом, анализ фактора косинусной близости позволяет нам найти контексты, которые либо довольно сложно, либо невозможно обнаружить обычным поиском по ключевому слову. Но одного лишь факта того, что мы установили отношение косинусной близости между «Могущественным» и «потому что», недостаточно для констатации концептуальной близости слов с высокими показателями этой метрики. Именно поэтому данные, полученные в результате количественного анализа корпуса текстов, нуждаются в верификации посредством «пристального чтения». Тем не менее это не позволяет и полностью игнорировать данные косинусной близости: они выявляют в тексте семантически значимые контексты, анализ которых позволяет более объемно увидеть то, как автор рассматривает интересующую нас проблематику.

Итак, все три фрагмента связаны с темой могущества Бога как Творца всего сущего. В первом отрывке речь идет о том, что Бог как Творец превосходит свое творение, а творение не может вместить в себе или каким-то образом ограничить Творца. Во втором Руми говорит о том, что Бог является единым истинным субъектом для всего желаемого и отвергаемого, поскольку первое неотделимо от второго. Дифференциацию действующих по принципу этической модальности средневековый автор считает заблуждением дуализма, которое характеризует зороастрийское учение. Третий же фрагмент говорит о Боге как единственном акторе в противовес человеку. Последний не может быть актором в силу того, что не обладает могуществом автономно действовать ни непосредственно, ни посредством инструментов: «разума, души, силы или

тела». Синтаксис данного отрывка позволяет характеризовать его как запись устной речи.

Исходя из анализа трех вышеприведенных цитат, мы можем заключить: Руми убежден в том, что характеристика «Могущественный» в полной мере приложима только к Богу. Человек как таковой не владеет даже своими телом и душой. Божественное же могущество реализуется через демиургическую функцию, которая охватывает все акты вне зависимости от их этической модальности в силу невозможности разделить благое и отвергаемое.

Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и с, казалось бы, концептуально бесполезной для исследования контрактурой «к нему / на нем» (*бар-ӯ*). Вхождений данной формы в исследуемом корпусе Руми также немного. В одном из фрагментов трактата «В нем то, что в Нем» она встречается дважды. Здесь Руми разводит божественное и человеческое могущество как абсолютное, совершенное и ограниченное соответственно:

Единый (*Ахад*) есть [само] совершенство (*камāl*), а Ахмад (пророк Мухаммад. — А. Л.) еще не на стоянке совершенства, ибо когда буква «мим» уйдет [из имени «Ахмад»], он станет абсолютно (*куллӣ*) совершенным. То есть Истинный объемлет (*мухӣт*) всё, и всё, что бы ты ни добавил **к Нему** (*бар-ӯ*), будет ущербным (*нақсан*). Это число «один» (*йик*)¹⁸, [что] присутствует во всех числах, и без него никакое число невозможно.

[...]

Обязанность (*вāджиб*) пророка (мир ему) — проявлять мощь (*кувват*) Истинного и призывать [к Богу] через увещание (*танбӯх*), но **на нем** (*бар-ӯ*) не лежит обязанность привести человека к стоянке готовности [познать истину] (*исти'дād*), ибо это — дело Истинного¹⁹.

Из этих фрагментов мы можем почерпнуть для себя несколько важных деталей. Во-первых, по Руми, отношение Бога к миру предполагает проявление Его в каждой единичной вещи мира, так что во вселенной нет ничего иного по отношению к Нему. Такая интерпретация теофании сочетается у него с представлением о том, что Бог «охватывает» мир по принципу окружности, включая в Себя все мироздание. Во-вторых, Руми утверждает, что граница чело-

¹⁸ *Один* (*йик*) — персидский эквивалент араб. *ахад*.

¹⁹ Там же. С. 241–242.

веческого могущества в пророческой миссии как его предельном выражении проходит по линии готовности, предрасположенности (*исти'dād*) человека принять истину. Таким образом, пророк призывом и демонстрацией божественной мощи способен приводить людей к Истине, но способность внять призыву и принять проповедь в человека Своим могуществом закладывает только Бог, что является одним из факторов детерминации человеческих действий. Как мы помним из приведенных выше фрагментов, та же функция — проявлять божественное могущество — имеется и у старцев (*nūr*), и у «избранников [Божьих]».

Слова «избранники [Божьи]», «действующий» (*фā'ил*) и «скрывают» отсылают к сотериологической роли «избранников [Божьих]» в миропорядке. Их могущество проявляется не только в способности к автономному действию в соответствии с божественным повелением, но и в функции проводников, направляющих других людей к Богу. Развернутое обоснование этой идеи представлено Руми в тридцатой главе трактата «В Нем то, что в Нем».

Цитируя историю о халифе Усмани, который провел одну из проповедей молча, завершив ее словами: «Для вас имам действующий (*фа'āl*) лучше (*хайр*), чем имам говорящий (*қаввāl*)»²⁰, — Руми приходит к выводу: поскольку Усман не совершал в тот момент явных действий (таких как молитва, хадж, милостыня, зикр или проповедь), его подлинное действие имело сокровенный характер. Здесь Мавлана воспроизводит приведенный выше тезис о том, что все внешние действия суть лишь форма, тогда как истинное действие сокрыто в душе. Ссылаясь на слова пророка Мухаммада, он уподобляет «избранников [Божьих]» сподвижникам пророка, которые, подобно звездам, безмолвно указывают путь к цели. Это указание как форма сокровенного действия «избранников [Божьих]» сопряжено с тем, что они скрывают (*мī-nūshāнд*) те истины, к восприятию которых обычный верующий может быть не готов. В силу этого им приходится с великим терпением утаивать от людей многое из того, за что их можно было бы осудить, — в противном случае люди от них отвернутся, и даже мусульманский обычай приветствия перестанет к ним применяться²¹.

Слово «действующий» мы уже встречали выше в одном контексте с контрактурой «потому что»: «Действитель (фā'ил) бла-

²⁰ Там же. С. 150–151.

²¹ Там же.

гих и злых [деяний] — это одно [существо] или два?» В том отрывке Руми рассуждал о неразделимости блага и зла и, соответственно, о Боге как о единственном источнике того и другого.

Фрагмент же, где чаще всего встречается слово «действующий» (*фā'ил*), обнаруживается в третьем томе «Поэмы о смысле»:

«Умер (*мāт*) Зайд», если бы Зайд был действующим (*фā'ил*), [утверждение было бы верным],
 Но он не действующий, ибо он не воздействующий (*āтил*).
 Он является действующим [только] грамматически,
 В остальном он — претерпевающий (*маф'ул*), а смерть (*мавт*) его — убивающий [субъект] (*қāтил*).
 В отношении чего он действующий, когда он настолько подчинен (*мақхūr*)?!
 От него далеки все действующие²².

Данный фрагмент демонстрирует нам слово «действующий»/ «субъект» (*фā'ил*) в качестве грамматической метафоры, наряду с другими категориями арабской грамматики, такими как «претерпевающий»/ «объект» (*маф'ул*) и «не воздействующий» (*āтил*) — харф, который не влияет на падежность связанного с ним слова²³. Данный контекст позволяет предположить, что у Руми это слово, даже при обсуждении теологической проблематики, по преимуществу употребляется метафорически, как заимствованное из грамматической теории. Руми приводит пример фразы «Зайд умер» (*мāт Зайд*), где Зайд выступает в роли субъекта (*фā'ил*) действия умирания. Однако его субъектность не выходит за рамки его грамматической роли. Эту роль Руми в контексте притчи считает внешней и противопоставляет ее внутреннему, истинному. В действительности, несмотря на то что в обыденном сознании, благодаря грамматической роли субъекта, которую Зайд играет в предложении,

²² Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810) / пер. с перс., примеч. и указ. О. М. Ястребова, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. С. 228. Сверено и исправлено по: Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад. Маснави-йи ма'нави-йи Мавлави/ тасхих Махди Азиризада. Чап-и хаштум. С. 521. Здесь и далее наши исправления связаны не с ошибками переводчика, а с необходимостью установить терминологическое единообразие в контексте данной статьи.

²³ Таванджи М. ал-Муджам ал-муфассал фи 'улум ал-луга (Подробный словарь по наукам о языке). Бейрут (Ливан): Дар ал-киتاب ал-'илмийа, 1380 л. х./1421 с. х./2021. С. 399.

он может восприниматься как действующий, для Руми он является тем, кто претерпевает (*маф'ул*) акт смерти, является ее объектом. Субъектность Зайда иллюзорна. Его могущество и действительность предельно малы, он является совершенно подчиненным. Это можно считать очередным примером рассуждений Руми, в которых противопоставляется иллюзорное могущество человека его же истинному бессилию.

Данный фрагмент завершает историю «об исчезновении (*фанā'*) и пребывании (*бақā'*) дервиша», она приводится в контексте рассуждений Руми об «учтивости» и «неучтивости» мистика, претендующего на отношение любви с Богом. Сама «учтивость» (*'адаб*) является одним из ключевых понятий, определяющих отношения человека с Богом. Руми апеллирует к учтивости неоднократно, в частности в истории о споре Адама с Богом, когда, несмотря на совершенную приверженность доктрине предопределения, Адам берет на себя вину за первый грех и приносит покаяние. У Адама нет рационального объяснения для такого поступка, он мотивирует его учтивостью²⁴. Учтивость у Руми эквивалентна правильному обращению к Богу, правильному Его прославлению. Мистик же, говорящий о любви к Богу, устанавливает некоторое отношение между собой и Богом, при том что Бог выше любых отношений и с ним нельзя соотнести ничего в обоих мирах. Внешне это проявление неучтивости и повод для низвержения в ад. Внутренне же такое отношение требует уничтожения мистика как субъекта, неспроста глава начинается словами: «Он сказал: „Говорящий [субъект] (*ка'ил*) в мире — не дервиш, / А даже если он и дервиш, то не [настоящий] дервиш“»²⁵. Таким образом, и мистик, когда говорит о том, что является субъектом любви к Богу, подобно Зайду из рассмотренной аналогии, оказывается субъектом лишь метафорически. Истинным действующим субъектом является не человек, а любовь или смерть из данной аналогии, представляющие собой проявление божественного действия.

Наконец, обратимся к слову «избранники [Божьи]» (*авлийā'*) как общему семантическому соседу для слов «могущество» и «Могущественный». В «Поэме о смысле» обнаруживается чрезвычайно важный для теории действия контекст, где мы видим, как «из-

²⁴ Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). С. 115.

²⁵ Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад. Маснави-йи ма'нави-йи Мавлави/ тасхис Махди Азиризада. Чап-и хаштум. С. 520.

бранники [Божьи]» (*авлийā*) семантически связаны с могуществом и Могущественным:

След (*‘асар*)²⁶ рождается от действия (*фи‘л*) в [мире] тайны (*зайб*),
И те порождения его (действия. — *А. Л.*) [происходят] не по реше-
нию (*хукм*) твари (*халк*).

Без какого-либо соучастника они все суть сотворенные Богом,
Какое отношение к нам имеют эти порожденные?!

[Например,] Зайд выпустил стрелу в сторону ‘Амра,
Стрела [молниеносно] поразила ‘Амра, как леопард.

В течение года она причиняла (дословно: «порождала». — *А. Л.*)
[условному ‘Амру] боль,

[Но] боль творит Истинный, а не человек.

Если Зайд в тот момент умер от страха,

То боли там (у ‘Амра. — *А. Л.*) [все равно] рождались бы до [его
смертного] часа (*‘аджал*).

Поскольку он (‘Амр. — *А. Л.*) умер от тех порождений боли,

Сразу считай Зайда убивающей причиной (*сабаб*).

Приписывай (*мансуб*) ему те боли,

Хотя они все и являются произведенными (*сун*) [тем, кто] осуществ-
ляет действие (*кардигар*).

Так же, как посев, дыхание, силки и соитие

Суть порождения (*мавалд*), подвластные (*мустатā*) [лишь]
Истинному.

У избранных [Божьих] есть могущество (*кудрат*) от Бога,

Изменить путь выпущенной стрелы.

Закрываются двери порождений от причины (*сабаб*),

Когда друг [Божий] приносит покаяние за [действие] Длани Господа.

Он сделает сказанное несказанным чрез раскрытие врат,

Чтобы от того «ни шампур не сгорел, ни кебаб»²⁷.

Из всех сердец, что то замечание услышали,

Оную речь он уничтожит (*махв*) и сотрет (дословно: «сделает невидимой». — *А. Л.*).

Если тебе нужны доказательство и довод, о почтенный,

²⁶ Выше мы уже писали о семантической близости между действием и «следами [действия]», его результатами, последствиями, говоря о субстантивации действия в системе взглядов Руми.

²⁷ «Ни шампур не сгорел, ни кебаб» — аналог русской поговорки: «И овцы целы, и волки сыты».

То прочти: «...заставляем забыть один аят...»²⁸.
Прочти аят «...забывали вспоминать обо Мне...»²⁹,
Считай установленным для них (избранников [Божьих]. — А. Л.)
могущество (*қудрат*) их придавать забвению [совершенное].
Раз они могущественны (*қадир*) помнить и забывать,
Они имеют власть (*қахир*) надо всеми сердцами людей (*халқ*)³⁰.

Этот отрывок весьма информативен для реконструкции того, как Руми понимал могущество. Прежде всего, он демонстрирует семантическую связь между могуществом и покровительством Бога (*вилāйат*). Он же дает ответ на вопрос о причине субстантивации действия у Руми: действие и его материальные последствия (следы), которые Руми почти не различает, возникают в метафизической реальности до своего воплощения в реальности физической. И упоминание лука здесь не случайно: после Руми уподобление человека луку в руке Бога становится классическим в контексте акционального дискурса и проблемы детерминизма:

Если заставим мы лететь стрелу, то это [действие] не от нас,
Мы [лишь] лук, а лучник — Бог³¹.

Таким образом, Бог, как и метафорический Зайд, выпускает стрелу человеческого действия, поэтому Руми призывает приписывать это действие Богу как первопричине. Он же заложил законы причинности, которым следуют сущие вещи:

Он заложил обычай, причины и пути
Для ищущих под этим лазурным шатром.
Большинство обстоятельств происходит согласно обычаю,
Но иногда могущество выходит за границы обычая.

²⁸ «Когда Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его, или равный ему. Разве ты не знаешь, что Аллах способен (*қадир*) на всякую вещь?» (Коран, 2:106, пер. Э. Кулиева).

²⁹ «Часть рабов наших скажет: „Господи наш! Мы были верующими; прости нам, будь к нам милостив, Ты самый лучший из милосердствующих“. Вы издевались над ними до того, что забывали вспоминать обо Мне; вы смеялись над ними: В день сей Я воздаю им за то, что терпели они: истинно, они высочайше блаженны» (Коран, 23:109–111, пер. Г. С. Саблукова).

³⁰ Руми *Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). С. 126. Сверено и исправлено по: *Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави-йи Мавлави/ тасхих Махди Азиризада. Чап-и хаштум. С. 80.

³¹ Там же. С. 61.

Обычай и привычку заложил Он остроумно,
 Но сотворил и чудеса как то, что нарушает привычный ход вещей
 (букв. «разрывает обычай». — А. Л.)³².

Таким образом, Он способен менять естественные законы причинности — траекторию метафорической «стрелы», однако эту же способность Руми приписывает и «избранникам [Божьим]», тем, кто реализовал в своей жизни цель стать Совершенным Человеком. Такое возведение человека до степени божественного могущества можно отчасти считать проявлением влияния философии Ибн ‘Араби, развивавшего в сходном ключе учение о Совершенном Человеке. В этом и заключается причина появления «избранников» в числе ближайших семантических соседей для «могущества» и «Могущественного». Они владеют божественным могуществом, позволяющим им влиять на причинно-следственные связи и установленные Богом естественные законы, а последние оказываются не властны над ними, когда «избранники [Божьи]» приносят Богу покаяние за действия, совершенные по предопределению:

У избранников [Божьих] есть могущество от Бога,
 Изменить путь выпущенной стрелы.
 Закрываются двери порождений от причины (*сабаб*),
 Когда друг [Божий] приносит покаяние за [действие] Длани
 Господа³³.

Как это происходит, можно узнать из уже упомянутой истории о грехопадении Адама и Иблиса, которую Руми также приводит в первом томе «Поэмы о смысле»³⁴. Там этическое различие между Иблисом и Адамом определяется их отношением к автономности поступка. Иблис, следуя принципам ашаритской теологии, возлагает ответственность на Бога, заявляя: «Ты ввел меня в заблуждение» (Коран, 7:16). Напротив, Адам и Хава признают свою вину,

³² Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (байты 1–4238) / пер. с перс. О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. С. 110.

³³ Более развернуто о том же Руми говорит в притче о Мусе и человеке, который получил способность понимать речь животных. В этой притче Бог говорит Мусе, что по его слову готов изменить естественную цепь причин и даже сделать живыми всех мертвых (см.: Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). С. 206–209).

³⁴ Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма’нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). С. 115–126.

говоря: «Мы поступили несправедливо по отношению к себе» (Коран, 7:23, пер. Э. Кулиева), — тем самым принимая на себя ответственность за содеянное:

После [его] раскаяния сказал Он ему: «О Адам, не Я ли Создал в тебе то преступление и испытание? Разве предначертанием (*тақдёр*) и непреложным приговором (*қадаб*) Моим не были они, Как же во время извинения ты это сокрыл?» Сказал [тот]: «Я испугался, [но] учтивости (*'адаб*) не оставил». Сказал [Бог]: «И Я это в тебе почтил»³⁵.

Комментируя это признание, Руми подчеркивает, что Адам не отрицает божественного предопределения (поскольку Бог — творец всех действий), но из учтивости Адам избегает ссылаться на него. Данное объяснение может показаться недостаточно убедительным, однако оно иллюстрирует, что Адам, с одной стороны, признает абсолютность божественной воли и власти, а с другой — не уклоняется от ответственности. Таково же и поведение «избранных [Божьих]» (*авлийа'*), первым из которых, как мы видим, был пророк Адам.

Таким образом, в диалоге с Богом Адам не оправдывается, ссылаясь на божественное предопределение: он отвечает не за сам акт вкушения плода (нейтральный в этическом плане), а за сознательное неповиновение.

Приведенный выше отрывок про Зайда и 'Амра важен не только с точки зрения того, что демонстрирует нам связь между «могуществом» и «избранными [Божьими]». Он же оказывается и уникальным отрывком с точки зрения репрезентации наиболее частотных коллокаций для слова «могущество» (*қудрат*)³⁶.

Это единственный контекст в корпусе, где встречаются одновременно с *қудрат* специфичное (не входящее в число наиболее частотных слов корпуса) для его коллокаций слово «причина» (*сабаб*), а также другие наиболее частотные коллокации из матрицы совместной встречаемости (табл. 4): «истина» (*хаққ*), «сделает» (*кунад*), «ни» (*на*), «все» (*хама*), «сердце» (*дил*), «длань» (*даст*).

³⁵ Там же.

³⁶ Подробнее об используемом методе анализа матрицы совместной встречаемости см.: Лукашев А. А. Знание и действие в творчестве Фарид ад-Дина Атгара (количественные методы анализа).

Таким образом, этот контекст можно считать одновременно и (насколько это возможно) индивидуальным для «могущества», и наиболее типичным для контекстов его употребления в творчестве Руми.

Отношение Руми к мирской власти наложило отпечаток на особенности его интерпретации темы могущества. Его непосредственный предшественник — ‘Аттар Нишапури (1145–1221) — разводил божественное могущество как истинную божественную власть и мирское могущество как власть неистинную, иллюзорную и тленную. Аналогичные утверждения мы встречаем и у Руми (см., например, историю про иудейского царя, отрывок из которой мы приводили в начале статьи). Однако служба Руми Конийскому султанату повлияла на его творчество. Рассуждая об отношениях между Богом и человеком, Руми довольно часто прибегает к образу тюркского властителя как символу власти и могущества. Божественная власть, реализующаяся через повеление (*‘амр*), для него подобна власти султана, который повелевает своими подданными, а достойные подданные не могут ослушаться его повеления не потому, что лишены свободы выбора, но потому, что беззаветное служение султану является реализацией их свободы выбора. Даже Шайтан у Руми выступает в роли туркменской овчарки, которая сидит на страже при входе в шатер повелителя³⁷. Он послушен повелению хозяина. Слуги властителя-тюрка спокойно ходят мимо сторожевого пса, дети хозяина могут таскать его за хвост,

Таблица 4. Наиболее частотные коллокации для слова «могущество» в корпусе Руми

1	قدرت
2	خود (67)
3	کند (41)
4	نه (35)
5	جان (34)
6	یکی (32)
7	گفته (28)
8	حق (27)
9	همه (25)
10	دست (23)
11	نظر (22)
12	مرا (21)
13	پس (20)
14	عجز (20)
15	جهان (19)
16	آتش (19)
17	سبب (19)
18	دل (18)
19	شب (18)
20	نور (17)

³⁷ Обратим внимание, что речь идет именно о шатре, а не о дворце — эта деталь является одним из признаков признания им тюрк-кочевников в качестве властителей, в отличие, например, от Санаи Газнави, который отзывался о тюрках довольно критически, хотя и служил тюркской династии Газневидов.

чужака же он растерзает, «как лев-самец»³⁸. Приверженец доктрины о принуждении (*джабр*), убежденный, по мнению Руми, в том, что человек совершает грех по воле Шайтана, с точки зрения Мавлави, ставит Бога и человека в положение подчиненных этой сторожевой собаки, когда из-за нее ни хозяин не может выйти из шатра, ни гость — к нему подойти:

Нынче прах на голову тюрка и его кунака,
Раз одна собака обоим надела ошейники!³⁹

Здесь же мы можем вновь вспомнить о понятии «учтивости» (*адаб*) как этикетно правильном обращении к Богу. По этому адабному обращению к Богу Шайтан опознает Его слуг и приближенных (*авлийā*), пропускает их в область божественного присутствия. Тот же, кто нарушает нормы учтивости и не следует повелению метафизического Господина, становится добычей Шайтана. Такое учтивое отношение к Богу, с точки зрения Руми, проявляется не только в том, чтобы не устанавливать соответствие между Богом и человеком в качестве Возлюбленного и влюбленного, как о том было сказано в одной из вышеприведенных цитат, но и в том, чтобы эксплицитно не приписывать Богу злые деяния. Об этом также речь шла во фрагменте, где Бог и Адам спорили о предопределенности первого греха. Более подробно Руми раскрывает понятие учтивости в одной из глав трактата «В Нем то, что в Нем»:

...приписывать (*мудāф*) Ему что-то недостойное (*никūхūда*) — неучтиво (*бй-'адабй*). Как если бы [кто-то сказал]: «О, Творец фекалий, кишечных газов и их испускания!» Или [все-таки лучше сказать]: «О, Творец небес!» или «О, Творец разумов!»?!⁴⁰

Столь же «неучтиво», с точки зрения Руми, приписывать Богу и зло. Поэтому, подобно Адаму, верный раб, принимая в полноте доктрину предопределения (*кадар*), из учтивости должен принести за зло покаяние — и будет допущен в пространство сокровенного. Отметим, что речь идет именно об эксплицитном утверждении. Как мы

³⁸ Руми Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (бейты 1–4238). С. 192–193.

³⁹ Там же. С. 193.

⁴⁰ Мавлана Джалдал ад-Дин Мухаммад. Китаб-и «Фихи ма фихи» (Книга «В Нем то, что в Нем»). С. 174–175.

видели на примере вышеприведенных цитат, Руми исходит из того, что Бог является творцом и прекрасного, и безобразного, но учтивость требует говорить о Нем как о Творце блага.

Показательно, что мистик Руми, обращаясь к проблемным вопросам теологии, таким как теодицея или вопрос о свободе выбора у человека, апеллирует преимущественно не к рациональным, а к эмоциональным или культурно фундированным доводам, обладающим для него существенно большей убедительностью, чем логическая аргументация.

Заключение

Реконструкция теологических взглядов Руми в отношении концепта «могущество» позволяет заключить, что автор, подобно своим предшественникам (например, Фариду ад-Дину 'Аттару) разводил физический мир как иллюзорно сущий и метафизический как иллюзорно небытийный. Из этого следует противопоставление иллюзорности человеческого могущества и абсолютности могущества Бога. Отсюда же происходит утверждение о Боге как истинном действователе всех благих и злых деяний. Тем не менее человеку непозволительно говорить о Боге как о творце зла, поскольку это нарушает этикетные (*'адаб*) правила обращения к Нему как к Властелину сущего. Следование правилам этикета сотериологически значимо: оно отличает верного раба от неверного. Наивысшим выражением верности является статус «избранника [Божьего]», которым обладают и пророки, и суфийские старцы. Они в предвечности получили божественное могущество изменять не только естественный порядок вещей, но и сам божественный суд о конкретном человеке, что говорит об их особом онтологическом статусе, возвышающем их над человеческой природой (не предполагающей власти человека даже над собственными телом и душой). Граница могущества «избранников [Божьих]» пролегает по вопросу о человеческой готовности (*исти'dād*) познать Истину, что можно считать одним из факторов предопределенности человеческой участи.

Важную роль в данной теологической реконструкции сыграли количественные методы анализа больших объемов данных. В частности, обратить внимание на статус «избранников [Божьих]» (*авлийā'*) нам помогли инструменты векторно-семантического анализа. Они же указали на важность понятия «учтивость» (*'адаб*) в теории действия: слово «неучтивость» (*бū-'адабū*) является бли-

жайшим семантическим соседом для слова «свободный выбор» (*ихтийār*) в доступном корпусе текстов Руми. Исходя из приведенных цитат, мы понимаем, с чем это связано: Руми не отвергает понятие свободы выбора (напротив, он во многих контекстах прямо критикует доктрину «принуждения» — *джабр*). Вместе с тем Мавлави относит утверждение о полной автономности человеческого действия к «неучтывым» поступкам.

Кроме того, манера обсуждения темы божественной власти и статуса человеческих действий с апелляцией к образу кочевого тюркского правителя, символизирующего Бога, демонстрирует нам, как политические реалии эпохи влияли на художественную составляющую литературного произведения.

Библиография / References

- Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В.* ал-Джабрийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Лукашев А. А.* Знание и действие в творчестве Фарид ад-Дина Аттара (количественные методы анализа) // *Minbar. Islamic Studies*. 2025. Т. 18. № 2. С. 315–339.
- Мавлави Джалал ад-Дин Мухаммад б. Мухаммад.* Матн-и камил ва асил Маснавий-и ма'нави ба фихрист-ха-и и'лам ва айат ва киссас-и Маснави мутабик-и нусха-и машхур ва муттабар тасхих-и Николсон ба расм ал-хатт-и мутадавил-и руз/ ба кушиш-и Махди Азиризада (Полный, оригинальный текст «Поэмы о [скрытом] смысле» с именными указателями, а также указателями айатов и историй из «Поэмы», соответствующий известному и достоверному изданию под ред. Николсона, приведенный к современной орфографии/ под ред. Махди Азиризада). Тегеран: Пажухиш, 1384.
- Мавлана Джалал ад-Дин Мухаммад.* Китаб-и «Фихи ма фихи»/ ба тасхихат ва хаваши Бади' аз-Заман Фурузанфар (Книга «В Нем то, что в Нем»/ критическое издание и комментарии Бади' аз-Замана Фурузанфара). Тегеран: Интишарат-и «Нигах», 1330. (На персидском языке)
- ал-Маджлиси М.-Б.* Бихар ал-анвар. Т. 41. Бейрут: Дар ихйа ат-турас ал-'арабий, (б. д.).
- Нофал Ф. О.* Теория действия в арабоязычных мусульманских и самаритянских источниках: к постановке проблемы // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 3. С. 128–143.
- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой, общ. и науч. ред., указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар (байты 1–3810) / пер. с перс. М.-Н. О. Османова, общ. ред., коммент. и указ. О. М. Ястребовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.
- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810) / пер. с перс., примеч. и указ. О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010.
- Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (байты 1–4238) / пер. с перс. О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011.
- Таванджи М. ал-Му'джам ал-мufассал фи 'ulum ал-луга (Подробный словарь по наукам о языке). Бейрут (Ливан): Дар ал-киتاب ал-'илмиyyа, 1380 л.х./1421 с.х./2021. (На арабском языке)
- Ibragim, T. K., Sagadeev, A. V. (1991). “al-Jabriyya”, in *Islam: Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka (In Russian).
- Lukashev, A. A. (2025) “Knowledge and Action in the Works by Farid al-Din Attar (Quantitative Analysis Methods)”, *Minbar. Islamic Studies* 18 (2): 315–339. (In Russian)
- Majlisi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar: Bihar al-Anwar al-Jami'atu li Durari Akhbari al-A'immat al-Athar*. 2nd ed. Vol. 41. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)
- Mawlavi (ed.) (1384) *Mathnawi-i Ma'nawi Mawlavi*, crit. ed. Mahdi Azerizadeh. Tehran. “Pajuhish” PH. (in Persian)
- Nofal, F. O. (2025) “Theory of Action in Arab Muslim and Samaritan Primary Sources: A Formulation of the Problem”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal* 18 (3): 128–143. (In Russian)
- Rumi (1330) *Kitab-i fih ma fih az guftar-i Mawlana Jalal al-Din Muhammad mashhur bi-Mawlavi*; ba-tashihat wa havashi-i Badi' al-Zaman Furuzanfar. Tehran. (in Persian)
- Rumi (2007) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 1 (verses 1–4003)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Rumi (2009) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 2 (verses 1–3810)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Rumi (2010) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 3 (verses 1–4810)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Rumi (2011) *Mathnawi-i ma'nawi. Daftar 5 (verses 1–4238)*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian)
- Tavandzhi, M. (2021) *al-Mu'jam al-mufassal fi 'ulum al-lughah*. Beirut (Lubnan): Dar al-kitab al-'ilmiyya. (in Arabic)

Информация об авторе / About the Author

Андрей Александрович Лукашев — старший научный сотрудник
Института философии РАН (Москва, Россия). andrew_l@inbox.ru

Andrey A. Lukashev — Senior Research Fellow, Institute of Philoso-
phy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
andrew_l@inbox.ru

Negotiating Persian Artistic Traditions among Armenian Christians in Safavid Iran

YVETTE TAJARIAN, GRETA GASPARYAN

For citations:

Tajarian, Y., Gasparyan, G. (2026) "Negotiating Persian Artistic Traditions among Armenian Christians in Safavid Iran", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 107–129.

Рекомендация для цитирования:
Таджарян И., Гаспарян Г. Переосмысление персидских художественных традиций армянскими христианами в Сефевидском Иране // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 107–129.

Received: 15.12.2026; Revised: 06.04.2026; Accepted for publication: 20.04.2026.

Поступила в редакцию: 15.12.2026; прошла рецензирование: 06.04.2026; принята в печать: 20.04.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Tajarian Y., Gasparyan G., 2026
© Таджарян И., Гаспарян Г., 2026

YVETTE TAJARIAN

Matenadaran (Research Institute of Ancient Manuscripts), Yerevan State University (Yerevan, Armenia). yvettetaj@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-9302-0104

GRETA GASPARYAN

Matenadaran (Research Institute of Ancient Manuscripts) (Yerevan, Armenia). arthistoriangreta@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0235-6778

Abstract. *This article examines three interconnected domains through which Armenian Christians living in Isfahan during the Safavid period adopted and creatively transformed Persian artistic traditions. The article analyzes the incorporation of Islamic architectural and decorative forms into the exterior and interior decoration of Armenian churches in New Julfa; the depiction of a Muslim shah in the wall painting of the mansions of Christian Armenian khojas (merchants); and the relocation of the Armenian Christian scribal center, as evidenced by two Gospel manuscripts preserved at the Matenadaran (MS 6785 and MS 7639). The research is based on architectural analysis, iconographic and stylistic comparison, and the examination of manuscript colophons. The findings demonstrate that these phenomena should not be understood as signs of religious assimilation, but rather as expressions of cultural interaction, adaptation, and negotiation. Armenian Christians preserved their religious identity while simultaneously integrating elements of Persian artistic tradition, thereby forming a distinctive bicultural synthesis shaped through diplomacy and coexistence within an Islamic context.*

Keywords: Julfa, New Julfa, Isfahan, deportation, khoja mansion, Armenian church, dome, tile, manuscript illumination, Gospel

Переосмысление персидских художественных традиций армянскими христианами в Сефевидском Иране

Ивет Таджарян

Матенадаран (Научно-исследовательский институт древних рукописей),
Ереванский государственный университет (Ереван, Армения).

yvettetaj@yahoo.com.

ORCID: 0000-0001-9302-0104

Грета Гаспарян

Матенадаран (Научно-исследовательский институт древних рукописей)
(Ереван, Армения). arthistoriangreta@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0235-6778

Аннотация. *Статья посвящена анализу трех взаимосвязанных сфер, в рамках которых армянские христиане, проживавшие в Исфахане в сефевидский период, осваивали и творчески переосмысливали персидские художественные традиции. В исследовании рассматриваются заимствование исламских архитектурных и декоративных форм во внешнем и внутреннем убранстве армянских церквей Новой Джульфы, изображение мусульманского шаха в настенной живописи домов армянских христиан-купцов (ходжей), а также перемещение армянского скриптория (центра книжного письма), прослеживаемое на примере двух Евангелий, хранящихся в Матенадаране (рукописи № 6785 и № 7639). Анализ основан на архитектурных наблюдениях, иконографическом и стилистическом сравнении, а также изучении колофонов рукописей. Полученные результаты показывают, что данные явления следует интерпретировать не как признаки религиозной ассимиляции, а скорее как проявления культурного взаимодействия и адаптации в рамках исламского имперского контекста. Армянские христиане сохраняли свою религиозную идентичность, одновременно интегрируя элементы персидской художественной традиции, что привело к формированию своеобразного бiculturalного синтеза, сложившегося в условиях сосуществования.*

Ключевые слова: Джульфа, Новая Джульфа, Исфахан, депортация, дома ходжей, армянская церковь, купол, керамическая плитка, книжная миниатюра, Евангелие

Funding information: part of this research was carried out by Greta Gasparyan within the framework of the “Young Scientists’ Internship Program Abroad” grant (23-YSIP-009), funded by the Young Scientists Support Program of the NAS RA. Информация о финансировании: часть данного исследования была выполнена Гретой Гаспарян в рамках гранта «Международная стажировка молодых ученых» (23-YSIP-009), предоставленного Программой поддержки молодых ученых НАН РА (Республика Армения).

Iran prior to the foundation of New Julfa

IN the 16th century, the establishment of the Safavid Dynasty marked a significant and decisive turning point in the history of Iran, as from then on, the situation in Iran remarkably changed. The establishment of political stability, the wide spread of Shi'ism as a state religion, economic prosperity, and gaining a more significant role in the world arena were the characteristics of the Safavid period. Among other things, the Safavids created a thorough governmental structure that controlled all the phases of the development of art — from preparing artists to creating art tools and artworks. This active involvement is the proof that arts became highly prioritized by the Safavids.

After ascending the throne, Shah Abbas I (1588–1629) initiated major political and urban reforms, one of the most significant of which was the transfer of the Safavid capital to Isfahan in 1597–1598. (Before that, the Safavid capitals had successively been Tabriz and Qazvin¹.) After that, Isfahan was changed, the population increased. Major urban development took place in the southwestern part of the existing city, while the older urban fabric of Isfahan remained in place. Thus, Safavid Isfahan developed through the expansion and transformation of an already existing city rather than through an entirely new foundation. Isfahan became a commercial and diplomatic city, and many markets, mosques, palaces, schools, and factories were built there. Investments were encouraged to promote the development of the new capital city, therefore, after a short while a huge number of merchants from various nations settled down and many factories were based there, which enhanced the trade². No essential changes were made to the structure of Isfahan's old town as the construction works were done far from the old districts of the city. As a result, the new Isfahan included two parts — old and new. In this way, the city emerged through the combination of older urban traditions and new imperial ambitions, and during the reign of Shah Abbas I this approach was applied to the fields of industry and art as well. As the French traveler Joseph Pitton de Tournefort notes, “Abbas the Great changed the face of the entire world: all the

¹ Mathee, R. (2012) “Safavid Iran through the Eyes of European Travelers”, *Harvard Library Bulletin* 23 (1–2): 10–12.

² Ferrier, R. W. (1996) *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of Seventeenth-Century Empire*, pp. 17–25. London: I.B. Tauris.

goods of the East became known in the West, and the products of the West adorned the East³.

In the summer of 1604, Sultan Ahmed I of the Ottoman Empire sought to recover the lost territories and moved his troops from Erzurum (Karin) toward Kars and Shirak. Shah Abbas chose not to engage in a direct battle, but instead adopted a strategy of forced depopulation in the threatened regions. He determined to depopulate the parts of the country that were attacked by the Sultan and drove Armenians out to Isfahan. The goal of this policy was that as a result, the enemy would be deprived of the opportunity to get food supply, which would hinder further Ottoman invasion. Thus, due to the forced deportation of the Armenians by Shah Abbas, new diasporan communities were created in Iran, and one of the most remarkable ones became the Isfahan's Armenian community⁴.

This article approaches these processes through three interconnected domains — ecclesiastical architecture, mural painting, and manuscript culture — each of which reveals a different aspect of cultural interaction within the Armenian community of New Julfa. Considered together, these domains reflect not separate phenomena, but a few complementary expressions of a shared visual and cultural environment.

2. From Julfa to New Julfa: A Historical Overview

The city of *Jugha (Julfa)*⁵ was located in the *Yernjak* district of the *Syunik* province of Greater Armenia⁶. Julfa was one of the prominent settlements of Armenia, which has been a major trade center since the 13th century due to its strategic geographical location. For decades, trade has been the primary occupation of its residents, and most of their wealth has been generated through these activities. The trade caravans

³ Tajiryan, E. (2017) *New Julfa in European Sources of the 17th-18th Centuries*. Vol. 2, p. 187. Yerevan.

⁴ In addition to Isfahan, Armenian communities were established in various regions of Iran, including Gilan, Mazandaran, Hamadan, Kashan, Fereydan, Chaharmahal and Bakhtiari, and Shiraz.

⁵ The toponym *Jugha* (Armenian: Ջուղա) corresponds to Julfa in English-language sources; *Nor Jugha* refers to New Julfa.

⁶ The city's geographical location rendered it a crucial commercial crossroads, situated along one of the principal routes connecting Europe with the Far East. Julfa was among the most significant urban centers of historical Armenia and continued to exist without interruption until 1848. From the 17th through the 20th centuries, it was commonly referred to as Old Jugha in order to distinguish it from New Julfa. For more see Ayvazyan A. (1984) *Jugha*, p. 3. Yerevan.

of Jugha merchants — known in Armenian sources as *khojas*, traveled freely to India (Madras, Calcutta), China, Persia, Italy (Venice), Vienna, Amsterdam, Constantinople, Moscow, Crimea, Astrakhan, as well as Java Island, Philippine Islands (Manila) among others⁷. By the 15th to the 17th centuries Armenian *khojas* had become prominent figures within Armenian society, renowned both for their immense accumulated wealth and for their patriotic engagement in the organization and support of Armenian printing enterprises.

The beginning of the 17th century was marked by heightened geopolitical tensions, as the Ottoman–Safavid rivalry escalated into open warfare, producing devastating consequences for Eastern Armenia. As the prominent contemporary chronicler Arakel of Tabriz (Davrizhetsi) records:

The 17th century commenced for the Armenian people with catastrophe. In 1603, Shah Abbas I marched from Isfahan with a vast army toward the Araratian plain in order to launch a long-planned campaign against the Ottoman Empire. He first captured Tabriz, then seized Nakhijevan within a single day, and subsequently directed his forces toward the conquest of the fortress of Yerevan⁸.

According to several sources, in planning the occupation of the Nakhijevan district Shah Abbas attached particular importance to the commercially renowned city of Julfa, where he remained encamped for three days. Arakel Davrizhetsi relates that the citizens of Julfa, unaware of the Shah's true intentions, received him ceremonially, adorning the road from the riverbank to the palace of Khoja Khachik. However, following the capture of the Yerevan fortress, Shah Abbas initiated the large-scale forced deportation of the Armenian population of Eastern Armenia — an event known in historical sources as the *sürgün* or the “Great Surgun” — which resulted in the displacement of approximately 400 000 Armenians⁹.

⁷ Ayvazyan, A. (1978) *Historical and Architectural Monuments of Nakhijevan*, p. 39. Yerevan: Hayastan Publishing House.

⁸ Arakel of Tabriz (Davrizhetsi) (1988) *History*, pp. 32–35. Yerevan.

⁹ Some accounts concerning the relocation of Armenians to Persia are found in the chronicle of the above mentioned historian Arakel, who notes that the population was transferred to Persia in three groups. He refers to the first group as the “Deportation of the Strangers,” the second as the “Deportation of Ararat,” and only the third group is designated as the “Julfans” (Arakel of Tabriz (Davrizhetsi) (1988) *History*, p. 84). From this it becomes clear that Shah Abbas initially intended to relocate people to

The deported inhabitants of Jugha were relocated to the vicinity of Isfahan, where, by royal decree, Shah Abbas permitted them to settle along the banks of the Zayandeh River. There, a new community emerged, named New Julfa in memory of their former homeland.

In this regard, art historian Ghazaryan observes: “Having settled along the banks of the Zayandeh River near Isfahan, the population of Old Jugha, through their diligence, active engagement of the mercantile class, and the skilled craftsmanship of artisans, succeeded in imparting an urban character to New Julfa”¹⁰. The city was constructed according to a carefully devised urban plan¹¹, featuring a grand avenue extending approximately 3000 meters, named after the first *kalantar*¹² of Julfa, Khoja Nazar. New Julfa soon became one of the major political, economic, and cultural centers of the Safavid state, serving as a key node within the commercial network linking Europe and India.

3. Manifestations of Islamic Art and Architecture in the Christian Ecclesiastical Buildings of New Julfa

3.1. The Influence of Islamic Architecture on the Exterior Decoration of Armenian Christian Churches

From the beginning of the 17th century, Isfahan emerged as one of the major centers of Persian artistic production, where architecture, mu-

Persia not only from the historic settlement of Julfa, but also from a number of towns and villages in the Araratian region. Historian Mikayel Malkhasyan argues that the population brought from various parts of Armenia into the Araratian province was gathered and concentrated in a single location. Many among them had managed to escape captivity; nevertheless, they too were to be located and subjected to forced deportation. See Malkhasyan, M. (2019) “The Issue of the Territorial Coverage of the Deportation of the Armenian Population Organized by Shah ‘Abbās I’, *Armenological Issues* 3 (18): 56.

¹⁰ Ghazaryan, M. (1974) *Armenian Painting in XVII–XVIII Centuries*, p. 13. Yerevan.

¹¹ “Khiābān-e Nazar” (translated from Persian: Nazar Avenue), regarded as the main thoroughfare of Julfa, measured 3276 paces in length and 16 paces in width. Along this avenue were located numerous workshops and shops; however, it has unfortunately been destroyed and today marks the starting point of the entrance to New Julfa. For a detailed discussion, see Khachikyan, Sh. (1988) *The Armenian Mercantile Community of New Julfa and Its Commercial and Economic Relations with Russia in the Seventeenth–Eighteenth Centuries*, p. 37. Yerevan; Ter-Yovhaneanc, Y. (1880) *History of New Julfa in Isfahan*. Vol. I, p. 172. New Julfa.

¹² The *kalantar* (translated from Persian: “city head”) was the title given to an individual who was typically chosen from among the wealthy khojas of New Julfa. His primary responsibility was to oversee matters of political and public significance within the community of New Julfa. See Tajiryan, E. (2017) *New Julfa in European Sources of the 17th–18th Centuries*, Vol. 2, p. 113.

ral painting, manuscript illumination, and various decorative arts flourished. As the capital of the Safavid state, it developed a relatively unified visual and architectural environment that shaped both monumental and vernacular building practices.

Within this context, the Armenian community of New Julfa was compelled to negotiate its position in a predominantly Islamic cultural and political environment. While preserving their religious identity and ecclesiastical traditions, Armenian patrons and builders selectively engaged with the architectural language of Safavid Iran. As a result, the churches of New Julfa offer a particularly clear example of architectural adaptation, in which Armenian liturgical structures incorporate elements characteristic of the surrounding Iranian environment.

Although the new environment in which Iranian Armenians found themselves — with its religious themes, ritual practices, and cultural worldview — differed fundamentally from Armenian Christian traditions and was initially perceived as alien and emotionally distant, over time the community was forced to adapt to this new reality. For the Christian Armenians who settled in Iran, the preservation of their faith, language, and cultural identity remained a primary concern. To this end, they adopted a cautious, flexible, and diplomatic approach, gradually establishing mutually beneficial relations with Shah Abbas I and his successors.

Adaptation to the surrounding cultural milieu, the expectations of religious authorities, and the specific characteristics of Safavid state policy became an essential means through which Armenians ensured both communal security and the continuity of their cultural identity. One of the most tangible expressions of these interactions can be observed in material culture, particularly in the field of church architecture. While the Armenian churches of Isfahan functioned as Christian places of worship¹³, their exterior decoration frequently incorporates elements characteristic of Iranian–Islamic architecture, including domed structures, pointed arches, tiled surfaces, and related formal features. In the Armenian architectural tradition, the dome is typically positioned at the center of a cruciform plan and is articulated through a conical or pyramidal roof, symbolizing vertical ascent and possessing clear structural and symbolic significance. This typology, established in late antiquity,

¹³ Carshwell, J. (1968) *New Julfa. The Armenian Churches and Other Buildings*, p. 23. Oxford.

demonstrates remarkable continuity throughout the history of Armenian church architecture (fig. 1).

By contrast, the domes of several churches in New Julfa — most notably that of the Holy Savior Cathedral — display forms that diverge from traditional Armenian models. Instead of the sharply defined conical or pyramidal profiles typical of Armenian architecture, these domes often feature rounded bases and elongated vertical forms. Morphologically and structurally, they closely resemble domed solutions found in Safavid religious architecture.



Fig. 1. Dome of the Holy Savior Cathedral in New Julfa. © Greta Gasparyan

From both morphological and engineering perspectives, these forms closely resemble the domed solutions prevalent in the Iranian–Islamic religious architecture. This affinity becomes particularly evident when viewed in relation to the major Safavid monuments of Isfahan, such as the Sheikh Lutfollah Mosque (1603–1619) and the Shah (now Imam) Mosque (1611–1630)¹⁴, whose domes similarly feature bulbous bases and pointed vertical emphasis. The parallels observed here do not suggest direct imitation, but rather reflect the influence of a shared architectural language shaped within the same urban and cultural environment.

¹⁴ See “Islamic arts: Architecture”, in *Britannica*. [<https://www.britannica.com/topic/Islamic-arts/Safavid-art#ref317020>, accessed on 11.11.2025].

An additional factor contributing to these similarities was the choice of building materials. In Isfahan and its surrounding regions, brick construction dominated architectural practice, owing to the scarcity of natural stone and the advanced development of local building technologies. The brick enabled the creation of expansive, smoothly contoured domes with gradual transitions, making it particularly well suited to the pointed and elongated dome forms. The use of the same material and construction techniques in the Armenian churches of New Julfa — often employing the same local craftsmen — naturally resulted in comparable structural and formal solutions.

These architectural features should not be interpreted as religious transformation, rather, they reflect a conscious and pragmatic process of adaptation to the local architectural environment. While incorporating elements of the prevailing architectural language into the exterior appearance of their churches, Armenians consistently preserved Armenian Christian traditions in interior spatial organization, iconographic programs, and liturgical functions. The result was a distinctive synthesis in which Armenian ecclesiastical architecture retained its Christian liturgical and symbolic logic while selectively adopting formal solutions shaped by the Iranian architectural environment.

Thus, the material culture of Iranian Armenians formed within a foreign environment — particularly the stylistic characteristics of church exteriors — may be regarded as an important historical and cultural testimony. It demonstrates how a Christian community was able to preserve its identity while simultaneously respecting and creatively integrating the artistic components of the surrounding culture.

3.2. The Influence of Islamic Art on the Interior Decoration of Armenian Christian Churches

In 17th-century Isfahan, the exterior and interior surfaces of buildings were extensively decorated with ceramic tiles, mosaic tilework (*mo'arraḡ*), and polychrome tiles executed in the so-called *haft-rang* (“seven-color”) technique. Ceramic tile decoration thus became one of the defining elements of architectural design¹⁵.

Within the Armenian milieu of New Julfa, these techniques — especially the *haft-rang* method — were widely adopted in church in-

¹⁵ Carshwell, J. (1968) *New Julfa. The Armenian Churches and Other Buildings*, pp. 26–27.



Fig. 2. Tiles as a decoration of the churches in New Julfa
a – the entrance of the St. Gevorg church, *b* – the lowerzone of the inner hall of the Holy Saviour Cathedral, *c* – the entrance of the St. Stepanos church.
 © Diocesan Council of the Armenian Diocese of Isfahan

teriors and, in some cases, on façades and in courtyards. Although such decorative practices were not characteristic of traditional Armenian architecture, they were gradually integrated into the visual language of New Julfa’s churches. While the technical and chromatic features of these tiles closely parallel those found in Safavid mosques, their iconographic content was fully reinterpreted within a Christian framework (fig. 2).

In terms of technique and color palette, the tilework used in New Julfa’s churches closely corresponds to that of Isfahan’s mosques, while differences are observable mainly in the selection of ornamental motifs, iconographic themes, and the arrangement of colors. Various sections of these churches preserve ceramic tiles with diverse thematic content, distinguished by their original design and iconographic solutions.

The tile decorations employed in the Armenian context of New Julfa are characterized by a rich ornamental vocabulary, including vegetal motifs, animals, fruits, and birds. While the overall decorative language follows Persian traditions, clear influences of Chinese art are also evident, manifested in depictions of mythical creatures, phoenixes, and stylized cloud patterns (fig. 3).

Some of the tile mosaics were produced by Armenian craftsmen and often bear Armenian inscriptions, indicating their integration into a local artistic practice. Although the Holy Savior Cathedral and St. Bethlehem Church are among the best-known examples, the use of ceramic tiles was in fact widespread across nearly all churches in New Julfa.

The tiles were systematically placed in different architectural zones — beneath the sanctuary, along the lower registers of interior walls, above entrances, and on bell towers — each corresponding to a particular iconographic and decorative program. The lower zones of the sanctuary frequently depict central Christian themes, such as Christ and the Apostles, emphasizing the theological focal point of the sacred space. The lower registers of church interiors are typically adorned with vegetal and ornamental motifs, while angels are commonly represented on bell towers. Tile panels placed above entrances, such as scenes of the Nativity of Christ, function as symbolic transitional images, visually guiding the faithful into the sacred realm.

These observations demonstrate that ceramic tile decoration in the churches of New Julfa should not be understood merely as the adoption of Persian artistic forms. Rather, it represents a process of selective adaptation, in which technical and formal elements of the Safavid visual environment were reinterpreted and integrated into the symbolic and liturgical structure of Armenian ecclesiastical space.

4. Royal Presence in Khoja Mansions in Safavid Isfahan

After establishing Isfahan as the Safavid capital, Shah Abbas I envisioned transforming it not only into a political center, but also into a major hub of Persian art and architecture, culture, and internation-



Fig. 3. Exterior tile decoration of the Golestan Palace (Iran; now the Golestan Palace Museum), 16th century.
© Yvette Tajarian

al trade — one that would serve as a vital link between Europe and India¹⁶. A central role in the realization of this strategy was assigned to Armenian merchants, particularly the *khoja* elite of Julfa¹⁷. As noted by the academician I. Petrushevsky: “In undertaking the large-scale deportation of the Armenian population, Shah Abbas was fully aware that the relocation of experienced merchants and artisans to Iran would stimulate the development of foreign trade and contribute significantly to the country’s economic growth, especially in its central regions”¹⁸.

Following the deportation, the population of New Julfa rapidly reached approximately three thousand inhabitants. For many years, Shah Abbas exempted Armenians from taxation, granted land for the construction of churches, and took various measures to ensure that they remained in Iran. Under royal patronage, the Armenians of New Julfa were able to preserve their national and religious identity by establishing churches and schools and by fostering manuscript production, printing, and the visual arts.

Numerous written and visual sources attest that Iranian Armenian *khojas*, regardless of their Christian faith, consistently maintained respectful — and often close — relations with high-ranking Muslim officials and the Safavid ruling authority. These relations are reflected not only in official documents and travel accounts, but also in the mural decoration of the *khojas*’ mansions. The Italian traveler Pietro Della Valle remarks: “The mansions of the *khojas* of New Julfa were so splendid that they were capable of hosting even the shah himself”¹⁹. Shah Abbas is known to have visited the mansions of Armenian merchants, interacted personally with the *khojas*, and, according to some sources, even attended religious ceremonies. In this context, *khoja* mansions functioned not merely as residential spaces, but as sites of diplomatic interaction.

During the 17th and 18th centuries, the wealthy *khoja* class constructed numerous mansions, some of which have survived, while oth-

¹⁶ Ghazaryan, M. (1968) “XVII Century Armenian Painting of New Julfa”, *Historical and Philological Journal* 1: 193.

¹⁷ Tanavoli, P. (2016) *European Women in Persian Houses: Western Images in Safavid and Qajar Iran*, p. 19. London: I.B. Tauris.

¹⁸ Petrushevsky, I. P. (1949) *Essays on the History of Feudal Relations in Azerbaijan and Armenia (Sixteenth–Eighteenth Centuries)*, p. 82. Leningrad.

¹⁹ Hermet, A. (2000) *The Venice of the Armenians*, p. 175. Yerevan: Sahak Partev Publishing House.

ers are known only through written sources. Based on new studies of the researchers, out of 44 mansions, six have not been preserved over the years but 38 mansions are still standing, some of which have undergone modifications and now serve different purposes²⁰. Among the surviving examples are the mansions of Abgar, Khoja Petros Velijanyan, Hovhannes, Sukias, Martha Peters, and others, while destroyed residences include those of Alo Khan, Agha Kamalyan, Voskan, Vrtanes Abgar, and several others. Within this milieu, mural painting emerged as a visual expression of khoja identity, social status, and political affiliation. Photography played a crucial role in the study of these khoja mansions too. Iranian-Armenian Avo Hovhannisian documented most of the khoja mansions in detail through extensive photographic work²¹.

4.1. *The Depiction of Shah Abbas in the Mansion of Khoja Sultan*

Although Armenians, like other Christians living in Isfahan, were formally subjects of the Safavid state, contemporary accounts indicate that their role extended far beyond this status. As intermediaries in commercial and economic networks, Armenian khojas maintained close and often direct relations with the shah. The ruler himself also showed interest in the internal life of Christian communities and could enter their social and domestic spaces when he wished. These interactions, while based on political pragmatism, also reflected a degree of personal intimacy. For prominent members of the Armenian mercantile elite, such as the khojas, their position within the community facilitated not only economic activity but also direct engagement with royal authority, creating relationships that were mutually beneficial on both political and social levels.

One of the murals in the mansion of Khoja Sultan — described by Avo Hovhannisian as “Shah Abbas II at a Banquet” (fig. 4) — is

²⁰ Tajarian, Y., Gasparyan, G. (2024) “The Khoja Mansions of New Julfa as a Source for the Study of the Characteristics of Architectural Cultural Heritage,” *Multidisciplinary Reviews* 7: ss019.

²¹ The majority of khoja mansions have not survived to the present day. As a result, the study of their mural decoration has largely become possible through photographs taken at different periods, among which the work of photographer Avo Hovhannisian is particularly significant. These photographs function as documentary evidence of once-prominent architectural complexes, providing scholars with essential material for their identification, analysis, and interpretation. See Hakobyan, H., Hovhannisian, A. (2007) *New Jugha (Julfa): The Artistic Decorations of Khoja Mansions (Seventeenth–Eighteenth Centuries)*. Yerevan.



Fig. 4. Shah Abbas II at a Banquet, Khoja Sultan's mansion in New Julfa.
© Avo Hovhannisian

particularly expressive in ideological terms, precisely because the Shah is represented not in a royal palace setting, but inside the mansion of an Armenian Christian *khoja*.

Here, the shah is seated in a relaxed, almost everyday posture, devoid of formal courtly or sacralized attributes. This presentation removes him from the distant realm of sanctified authority and situates him within the human, secular space of an Armenian domestic interior.

The image also carries documentary significance. Just as depictions of Christian officials and foreign envoys in Persian royal murals are understood as evidence of their actual presence at court and direct interaction with the shah, the same principle applies to the murals found in the mansions of Armenian *khojas*. The image of the shah here is not symbolic or allegorical, but rather functions as a visual affirmation of real presence — a confirmation that he had entered the space of the house or maintained direct relations with its owners.

Within the Safavid visual tradition, representations of the shah in banquet or reception scenes were well established and conveyed ideals of controlled sociability and royal presence. In this respect, the image also participates in a broader pictorial language of Safavid court culture.

The central ideological axis of the mural lies in this spatial transposition: the Muslim shah is “relocated” into a Christian environment, while the Armenian merchant household becomes a site that accommodates the presence of secular authority. This constitutes an artistic expression of Safavid Iran’s diplomatic realities. Although the Armenian *khojas* were Christian, they simultaneously served as key agents within the shah’s economic, commercial, and diplomatic networks. Consequently, the appearance of the shah on the walls of their mansions should not be reduced to a simple expression of domination; rather, it reflects a more complex relationship in which hierarchy, patronage, diplomatic proximity, and coexistence operate simultaneously.

ly. The shah is represented not as a religious authority, but as a secular patron whose favor ensured the economic and cultural autonomy of the Christian community.

The choice of a reception scene is far from accidental. The presence of a musician, the relaxed postures of the figures, and the depiction of everyday gestures create an atmosphere of peaceful coexistence in which religious difference is not emphasized as a point of opposition, but is subtly neutralized through cultural interaction. Here, the Muslim shah participates in the secular sphere of Christian domestic life — music, conviviality, and social exchange — visually articulating ideas of coexistence and mutual recognition. In this way, the Armenian merchant mansion emerges not as a closed system, but as a space where distinctions of power and faith temporarily yield to social communication.

From a religious perspective, the mural invites a multilayered reading. The depiction of the shah within the domestic space of an Armenian merchant should therefore be understood as both a sign of political presence and a visual expression of negotiated coexistence. It reflects a context in which religious difference did not preclude interaction, but was mediated through shared social and cultural practices.

5. Negotiating the Iranian Artistic Environment: Two Gospel Manuscripts from New Julfa

Medieval Julfa, as a prominent economic and cultural center, is also known in the history of Armenian manuscript culture for its scriptoria. Based on the colophons and the stylistic features of miniature painting in the surviving manuscripts, it may be assumed that the teaching and organized practice of the scribal arts in Julfa began as early as the 12th–13th centuries and continued until the forced deportation organized by Shah Abbas. A significant portion of Julfa's scribal centers were destroyed, particularly during the forced displacement of the population, with the result that only a limited number of manuscripts — primarily dating from the 14th to 17th centuries — have survived²². The surviving manuscripts, however, provide valuable evidence for tracing the transformation and relocation of scribal activity.

²² Ayvazyan, A. (1998) *Mural Painting Art of Nakhijevan*, pp. 12, 14. Yerevan: Gitutyun Publishing House of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia.

This process can be most clearly observed through two Gospel manuscripts preserved at the Matenadaran, MS 6785 and MS 7639. They represent two distinct yet complementary stages of the same historical transformation. Together, they allow for tracing the gradual transfer of the scribal tradition from pre-deportation centers to Isfahan, within the broader context of the formation of New Julfa.

MS 6785 is particularly significant, as its colophons attest to two different centers of production: Khizan and Isfahan²³. One part of the manuscript was written in Khizan during the pre-deportation period, while another part was completed later in Isfahan. This circumstance allows the manuscript to be interpreted as a transitional monument,

in which two scribal realities — pre-deportation and post-deportation — are combined within a single manuscript.

Particular attention should be paid to the illuminated page of MS 6785 and its miniature and decorative program. The ornamentation of the page (fig. 5) does not closely follow the conventions of Armenian manuscript illumination alone. Its symmetrical vegetal and geometric interlace, multicolored framing, and integrated ornamental field point to a broader Islamic manuscript tradition. In this respect, the composition may be associated not only with Safavid manuscript art, but also with earlier Seljuk and post-Seljuk frontispiece conventions, which continued to shape Islamic manuscript design over a long period. Cross motifs are clearly emphasized within the decorative frames,



Fig. 5. Title page, MS 6785, Gospel Khizan and Isfahan, 1607. Scribe: Khachatur of Khizan; illustrator: Petros the monk, Mesrop the deacon; patron: khoja Petros, 34r
© Matenadaran (Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts)

²³ Ter-Vardanyan, G. (2005) *Armenian Manuscript Art of New Julfa and Adjacent Regions (Materials from the Exhibitions of the Mesrop Mashtots Matenadaran and the Mother See of Holy Etchmiadzin, July–August)*, p. 133. Yerevan.

while the inscriptions preserve the Armenian script and linguistic identity. What we encounter here is not simple formal imitation, but a process of creative appropriation, whereby a Persian compositional scheme is employed to convey content imbued with Christian ideology. This phenomenon may be characterized as a conscious separation and reconfiguration of form and meaning, resulting in a bicultural synthesis.

Of particular importance is the presence of two colophons on this page of MS 6785: one placed at the center of the illuminated composition and another in the lower part of the page. Structurally, the central colophon recalls title-page solutions common in Persian manuscript tradition; however, its content is fully Armenianized, emphasizing Christian belief and highlighting the name of the manuscript's patron, khoja Petros. The inscription in the lower section of the page ("Drawn by the sinful hand of Khachatur, a native of Khizan, in the city of Shosh, Isfahan, in the year 1607") clearly testifies that this page was executed in Isfahan by Khachatur, originally from Khizan. This inscription provides material evidence for the continuity of the scribal process in a new environment.

The next stage in the relocation of the scribal center is represented by MS 7639, which is the earliest known dated manuscript written in New Julfa that is richly illustrated. This Gospel, copied in Isfahan in 1610²⁴, demonstrates that scribal activity after the deportation was not only restored but rapidly consolidated in New Julfa as a stable center. Unlike MS 6785, MS 7639 was created entirely in the new environment and did not undergo a phase of physical relocation.

MS 7639 is exceptional for the scope of its iconographic program: it is entirely devoted to the life, miracles, and trials of Christ and includes approximately sixty miniatures (fig. 6). The manuscript's patron, the prominent khoja Avetik²⁵, represents the social stratum that, following the deportation, became the principal patron of scribal and artistic production in New Julfa.

The decoration of illuminated pages produced during the early phase of Armenian manuscript production in New Julfa reveals connections with the artistic milieu of Safavid Iranian book arts.

²⁴ Gasparyan, G. (2025) "An Examination of the Artistic Decoration of the Portraits of the Evangelists and Their Title Pages in the Matenadaran Manuscript No. 7639", *Journal for Armenian studies* 2 (69): 198.

²⁵ Tajarian, Y., Gasparyan, G. (2025) "New Julfa as a Juncture of Armenian, European, and Persian Art", *Orient Journal* 60: 48.



Fig. 6. The Presentation at the Temple and the Baptism, MS 7639, Isfahan, 1610. Scribe and illustrator: Hakob the presbyter; patron: khoja Avetik, 4v–5r
© Matenadaran (Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts)

In particular, the ornamental structure of the decorated pages in manuscript MS 7639, characterized by a fully gilded background, dense vegetal ornament, blue and red cartouche-like text panels, and the framing of the text field, recalls the compositional principles of frontispiece-type pages found in the 16th–17th century Safavid Qur’ans and other Islamic manuscripts. In such pages, the text field is typically placed within a richly ornamented and gilded frame filled with vegetal decoration, complemented by colored cartouches and organized around a clear axis of symmetry. Comparable formal solutions can also be observed in MS 7639 (fig. 7), where the same ornamental vocabulary — the dense network of small vegetal motifs set against a golden ground and the chromatic combination of gold, lapis blue, and red is reinterpreted within the context of an Armenian Gospel manuscript.

This phenomenon should not be understood as a direct imitation of Islamic manuscripts, but rather as a creative adaptation by the Armenian community of New Julfa to the visual environment in which the city was formed at the beginning of the 17th century. Manuscripts commissioned by Armenian merchants and Khoja families were writ-



Fig. 7. Title page with the inscription naming Khoja Avetik, MS 7639, Isfahan, 1610. Scribe and illustrator: Hakob the presbyter; patron: khoja Avetik, 73v–74r
© Matenadaran (Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts)

ten and illuminated within the same cultural space in which Safavid courtly and urban examples of book art circulated.

It is also significant that the colophon of MS 7639 identifies its recipients as Khoja Avetik linking the manuscript to the mercantile elite of New Julfa, the very social group that was actively integrated into the Safavid cultural milieu. In the Armenian manuscript, the following inscription appears in the indicated section: “*Լգուսացոց սոցա զխօջա Աւետիկն եւ զեղբայրն զխօջա*” (*Ēzstats'ogh sora zkhoja Avetikn ew zēġbayrn zkhoja*), meaning “The recipient of this is Khoja Avetik and his brother Khoja.” It is particularly noteworthy that the name of the patron-recipient is written within what may be considered a sacred section of the manuscript. At this point begins the Gospel text of the Evangelist Matthew, and any such name page symbolically marks the entrance to the respective Gospel. In effect, it functions as a symbolic threshold or doorway into the sacred word. It is therefore not accidental that the illuminator chose precisely this location to insert the inscription of the patron-recipient. In Islamic manuscripts as well, this section, often in the form of a decorated title page or frontispiece, was regarded as a sacred space, serving as

a visual and symbolic prelude to the reading of the holy text. In this sense, the page operates not merely as decoration, but as a carefully structured visual field in which patronage, text, and ornament are conceptually integrated.

Although MS 7639 is dated 1610, only a few years after the establishment of the Armenian community in New Julfa, the Persianate artistic language visible in its decoration should not be regarded as an influence formed solely within this new environment. It is more likely that this ornamental vocabulary was already familiar to Armenian artists before the deportation, when the Armenian community of Julfa existed within the cultural and economic framework of the Safavid state. After the relocation to Isfahan, this artistic experience did not emerge anew but rather intensified, as Armenian artists became directly integrated into the visual culture of the Safavid capital.

The comparison of these two manuscripts reveals a clear trajectory: from a transitional phase, in which pre- and post-deportation artistic traditions coexist within a single codex, to a fully established scribal center in New Julfa, where a new visual language emerges through the reinterpretation of Persianate artistic forms. The Iranian artistic environment is not simply adopted, but actively negotiated, resulting in a coherent visual system in which Persianate forms are reinterpreted within an Armenian Christian framework.

Conclusion

The examples presented in this article demonstrate that the engagement of Armenian Christians in Isfahan with Persian artistic traditions was not the result of religious compromise, but of a complex process of cultural negotiation shaped by political, social, and economic realities.

The architectural and decorative features of the churches of New Julfa reveal how Armenian architects adopted elements of Islamic architecture — such as dome forms, brick construction, and tile decoration — while preserving the structural, liturgical, and symbolic foundations of Christian space. Likewise, the presence of Muslim shah in the wall painting of khoja mansion should be understood not not as unidirectional domination, but as a layered relationship in which hierarchy, patronage, diplomatic engagement, and coexistence operated simultaneously.

The analysis of the two Gospel manuscripts further demonstrates that the forced deportation did not disrupt the continuity of Armenian manuscript culture, but instead led to the relocation and reconfiguration of an entire scribal tradition. While MS 6785 reflects a transitional phase marked by the coexistence of different artistic systems, MS 7639 represents a more integrated stage, in which Persianate compositional principles, particularly those associated with manuscript frontispieces, are reinterpreted within an Armenian Christian context. The integration of the patron's name into the decorative and symbolic structure of the Evangelist's title page exemplifies this process, revealing a sophisticated visual system in which text, ornament, and meaning are conceptually unified.

Taken together, these case studies demonstrate that the Iranian artistic environment was not passively adopted, but actively negotiated, resulting in a coherent and distinctive visual language. Within this system, Armenian Christian identity was not diminished, but rearticulated — emerging through the selective adaptation and transformation of Persian artistic forms within a new cultural and historical context.

References

- Arakel of Tabriz (Davrizhetsi) (1988) *History*. Yerevan. (In Armenian)
- Ayvazyan, A. (1978) *Historical and Architectural Monuments of Nakhijevan*. Yerevan: Hayastan Publishing House. (In Armenian)
- Ayvazyan, A. (1984) *Jugha*. Yerevan. (In Armenian)
- Ayvazyan, A. (1998) *Mural Painting Art of Nakhijevan*. Yerevan: Gitutyun Publishing House of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia. (In Armenian)
- Babaie, S. (1994) "Shah Abbas II, the Conquest of Qandahar, the Chihil Sutun, and Its Wall Paintings", in G. Necipoğlu (ed.) *Muqarnas XI: An Annual on Islamic Art and Architecture*, pp. 125–142. Leiden: E. J. Brill.
- Carswell, J. (1968) *New Julfa: The Armenian Churches and Other Buildings*. Oxford.
- Ferrier, R. W. (1996) *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of Seventeenth-Century Empire*. London: I. B. Tauris.
- Gasparyan, G. (2025) "An Examination of the Artistic Decoration of the Portraits of the Evangelists and Their Title Pages in the Matenadaran Manuscript No. 7639", *Journal for Armenian Studies* 2 (69): 195–214. DOI: <https://doi.org/10.24234/journalforarmenianstudies.v2i69.177>; EDN: SMBTAQ. (In Armenian)
- Ghazaryan, M. (1968) "XVII Century Armenian Painting of New Julfa", *Historical and Philological Journal* 1: 193–202. (In Armenian)

- Ghazaryan, M. (1974) *Armenian Painting in the Seventeenth–Eighteenth Centuries*. Yerevan. (In Armenian)
- Hakobyan, H., Hovhannisian, A. (2007) *New Julfa (Julfa): The Artistic Decorations of Khoja Mansions (Seventeenth–Eighteenth Centuries)*. Yerevan.
- Hermet, A. (2000) *The Venice of the Armenians*. Yerevan: Sahak Partev Publishing House. (In Armenian)
- “Islamic Arts: Architecture”, in *Britannica*. [<https://www.britannica.com/topic/Islamic-arts/Safavid-art#ref317020>, accessed on 11.11.2025].
- Khachikyan, Sh. (1988) *The Armenian Mercantile Community of New Julfa and Its Commercial and Economic Relations with Russia in the Seventeenth–Eighteenth Centuries*. Yerevan. (In Armenian)
- Malkhasyan, M. (2019) “The Issue of the Territorial Coverage of the Deportation of the Armenian Population Organized by Shah ‘Abbās I”, *Armenological Issues* 3 (18): 49–65. (In Armenian)
- Mathee, R. (2012) “Safavid Iran through the Eyes of European Travelers”, *Harvard Library Bulletin* 23 (1–2): 10–24.
- Petrushevsky, I. P. (1949) *Essays on the History of Feudal Relations in Azerbaijan and Armenia (Sixteenth–Eighteenth Centuries)*. Leningrad. (In Russian)
- Tajarian, Y., Gasparyan, G. (2024) “The Khoja Mansions of New Julfa as a Source for the Study of the Characteristics of Architectural Cultural Heritage”, *Multidisciplinary Reviews* 7: sso19. DOI: <https://doi.org/10.31893/multirev.2024sso19>; EDN: ZBPBLO.
- Tajarian, Y., Gasparyan, G. (2025) “New Julfa as a Juncture of Armenian, European, and Persian Art”, *Orient Journal* 60: 41–51. DOI: <https://doi.org/10.5356/orient.60.41>; EDN: MMZREN.
- Tajiryan, E. (2017) *New Julfa in European Sources of the Seventeenth–Eighteenth Centuries*. Vol. 2. Yerevan. (In Armenian)
- Tanavoli, P. (2016) *European Women in Persian Houses: Western Images in Safavid and Qajar Iran*. London: I. B. Tauris.
- Ter-Vardanyan, G. (2005) *Armenian Manuscript Art of New Julfa and Adjacent Regions (Materials from the Exhibitions of the Mesrop Mashtots Matenadaran and the Mother See of Holy Etchmiadzin, July–August)*. Yerevan. (In Armenian)
- Ter-Yovhaneanc, Y. (1880) *History of New Julfa in Isfahan*. Vol. I. New Julfa. (In Armenian)

About the Authors / Информация об авторах

Yvette Tajarian — Senior Researcher at the Oriental Studies Department of Matenadaran (Research Institute of Ancient Manuscripts); Associate Professor at Yerevan State University; Head of the Matenadaran Museum (Yerevan, Armenia). yvettetaj@yahoo.com

Ивет Таджарян — старший научный сотрудник Отдела востоковедения Матенадарана (Научно-исследовательский институт древних рукописей); доцент Ереванского государственного университета; заведующая Музеем Матенадарана (Ереван, Армения). yvettetaj@yahoo.com

Greta Gasparyan — Researcher at the Department of Medieval Art Studies of the Matenadaran (Research Institute of Ancient Manuscripts) (Yerevan, Armenia). arthistoriangreta@gmail.com

Грета Гаспарян — научный сотрудник Отдела изучения средневекового искусства Матенадарана (Научно-исследовательский институт древних рукописей) (Ереван, Армения). arthistoriangreta@gmail.com

От «решения мусульманской проблемы» до содействия модернизации: эволюция деятельности миссионеров-пресвитериан в Иране в 1925–1953 годах

МАКСИМ Ю. СУРКОВ

Рекомендация для цитирования: Сурков М. Ю. От «решения мусульманской проблемы» до содействия модернизации: эволюция деятельности миссионеров-пресвитериан в Иране в 1925–1953 годах // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 130–157.

For citations:

Surkov, M. Yu. (2026) "From 'Solution of the Moslem Problem' to Promoting Modernization: The Evolution of Presbyterian Missionary Activities in Iran, 1925–1953", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 130–157.

Поступила в редакцию: 15.12.2025; прошла рецензирование: 06.04.2026; принята в печать: 10.04.2026.

Received: 15.12.2025; Revised: 06.04.2026; Accepted for publication: 10.04.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Сурков М. Ю., 2026

© Surkov M. Yu., 2026

Уральский федеральный университет имени Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия).
maksim.surkov@urfu.ru

ORCID: 0000-0002-9219-3254

Аннотация. В статье анализируется деятельность пресвитериан по распространению христианства в Иране в период правления монархов династии Пехлеви, Реза-шаха (1925–1941) и Мохаммеда Реза-шаха (с 1941 года до переворота 19 августа 1953 года). Протестанты-пресвитериане закрепились в Иране при династии Каджаров с XIX века благодаря успешным образовательным и медицинским проектам. Династия Пехлеви и ее модернизационный проект предоставили новые возможности, а также поставили новые вызовы для пресвитериан. С точки зрения американских миссионеров, реформы и вестернизация должны были способствовать отдалению иранцев от ислама, а значит следовало их поддерживать. Были существенно расширены образовательные проекты: если в прошлом веке преобладали начальные школы, то в XX веке — средние, поскольку пресвитериане рассчитывали влиять на мировоззрение детей иранской элиты. Деятельность больниц также была подчинена цели увеличения числа христиан. Однако проект национальной модернизации Реза-шаха предполагал ограничение влияния внешних игроков в Иране, поэтому работа пресвитериан сталкивалась с серьезными ограничениями. На основе архивных материалов Пресвитерианской церкви США, документов иранских государственных органов и воспоминаний участников событий в статье описываются различные аспекты образовательных, медицинских и иных проектов пресвитериан в Иране.

Ключевые слова: протестантизм, Иран, США, евангелизм, ирано-американские отношения, Реза-шах, холодная война

From “Solution of the Moslem Problem” to Promoting Modernization: The Evolution of Presbyterian Missionary Activities in Iran, 1925–1953

Maksim Yu. Surkov

Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). maksim.surkov@urfu.ru

ORCID: 0000-0002-9219-3254

Abstract. *The article analyses the efforts of Presbyterians to spread Christianity in Iran during the reigns of the monarchs of the Pahlavi dynasty, Reza Shah (1925–1941) and Mohammad Reza Shah (from 1941 until the coup of August 19, 1953). Protestant Presbyterians gained a foothold in Iran under the Qajar dynasty beginning in the 19th century thanks to successful educational and medical projects. The new Pahlavi dynasty and its modernization project presented new opportunities, as well as challenges, for Presbyterians. From the perspective of American missionaries, reforms and Westernization were intended to distance Iranians from Islam and therefore should be supported. Educational projects were expanded: while in the 20th century primary schools predominated, in the 20th century secondary schools became the focus, as Presbyterians hoped to influence the worldview of the children of the Iranian elite. Hospital activities were also subordinated to the goal of expanding the Christian community. However, Reza Shah’s national modernization project envisioned limiting the influence of external actors in Iran, so the Presbyterians’ work faced restrictions. Using archival materials from the Presbyterian Church in the United States, documents from Iranian government agencies, and the recollections of those involved, this article explores various aspects of the Presbyterians’ educational, medical, and other projects in Iran.*

Keywords: Protestantism, Iran, USA, evangelism, Iranian-American relations, Reza Shah, Cold War

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Funding information: without external funding.

Благодарности: автор искренне благодарит рецензентов и редакторов журнала за сделанные ценные замечания.

Acknowledgement: author sincerely expresses his gratitude towards the reviewers and the editors of this journal for their valuable comments.

Европейские миссионеры-протестанты и христианство в Иране

Христианство связывают с Ираном с самого момента зарождения этой мировой религии — когда младенцу Иисусу принесли свои дары волхвы, которых воспринимают как зороастрийских мобедов из Парфянской державы¹. Государство Сасанидов, вступив в смертельную борьбу с Римской империей, где Фессалоникийский эдикт 380 года провозгласил христианство государственной религией, обладало крупной христианской общиной. Наиболее многочисленны были арамеоязычные христиане Церкви Востока, распространившие свое вероучение вплоть до Китая². Арабские завоевания VII века и исламизация региона не привели к исчезновению христианских сообществ. Церковь Востока, как и Армянская апостольская церковь в Иране, сохранили свою организационную структуру и идентичность, несмотря на бурную историю средневекового Востока. Иногда они даже находили могущественных покровителей, которые отстаивали интересы христиан перед мусульманами³. Однако завоевания эмира Тимура и османско-иранские войны привели к ослаблению христианских общин. Для Церкви Востока в Иране наступил «период выживания», и ее «второе открытие» для западного мира произошло благодаря деятельности англиканских миссионеров в XIX веке⁴. Хотя католические миссионеры появились в Иране раньше протестантских, в начале XVII века, их усилия были больше направлены на налаживание торгово-дипломатических контактов с Сефевидским Ираном, особенно на фоне османской угрозы для Европы⁵.

Миссионеры-протестанты прибывали в Иран из Великобритании, Франции и США, облегчая закрепление позиций своих стран

¹ Van Gorder, A. C. (2010). *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, p. 10. Lanham, MD: Lexington Books.

² Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020. С. 16.

³ Кораев Т. К. Политическая идентичность Сиро-Христианского социума под властью Хулагуидских ильханов (XIII–XIV вв.): некоторые наблюдения // Исторический вестник. 2017. Т. XX. С. 94.

⁴ Селезнев Н. Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2001. С. 61, 76.

⁵ Lecis, L. (2025) “Le missioni cattoliche in Iran dal crepuscolo della dinastia Cagiara all'alba della rivoluzione Khomeinista”, in R. Milano, F. Imperato, L. Monzali, G. Spagnulo (eds) *Italia e Iran 1857–2015. Diplomazia, Politica ed Economia*, p. 638. Napoli: Editoriale Scientifica.

в иранском государстве. Активность пресвитериан и других американских протестантов за пределами США в первой половине XIX века была связана со Вторым великим пробуждением конца XVIII века. Его начало относят к деятельности конгрегационалиста Т. Дуайта и пресвитерианского священника Л. Бичера⁶. Первый стал одним из основателей организации, нацеленной на миссионерскую работу вне американского континента: Американского совета уполномоченных для заграничных миссий (American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM)⁷. В рамках сотрудничества с другими протестантскими деноминациями до 1870 года деятельность пресвитериан в Иране контролировалась этим советом.

Свою деятельность пресвитериане отсчитывали с 1834–1835 годов, когда в г. Урмия начали работать преп. Дж. Перкинс и доктор А. Грант, намереваясь возродить Церковь Востока, которую они именовали «несторианской». С 1870 года конгрегационалистский Совет уполномоченных для заграничных миссий передал дела пресвитерианскому Совету по иностранным миссиям (Board of Foreign Missions). Он начал работу в Иране в 1871 году, еще до установления официальных дипломатических отношений с США в 1883 году.

В 1883 году Персидская миссия (The Persian Mission) была разделена на Западно-Персидскую и Восточно-Персидскую миссии из-за трудности организации управления на больших расстояниях. Восточно-Персидская миссия включала в себя Тегеран (с 1872), Хамадан (с 1880), Решт (с 1904), Керманшах (с 1911) и Мешхед (с 1911), Западно-Персидская — Урмию (с 1835 по 1934), Тебриз (с 1873) и Мосул (1891–1900; 1922–1924)⁸. В августе 1930 года на съезде в г. Резайе (Урмия) эти миссии были объединены, поскольку сообщение между различными частями страны упростилось. В 1935 году после требования иранского правительства к правительствам других стран об именовании страны «Иран» название было изменено на Иранскую миссию⁹.

⁶ Кислова А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США первой половины XIX в. М.: Наука, 1989. С. 39–40.

⁷ Tracy, J. (1842) *History of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, p. 27. New York: M. W. Dodd.

⁸ Деятельность миссии распространялась на территорию современного Ирака (г. Мосул) до 1924 года, когда этот город перешел в зону ответственности Объединенной миссии в Месопотамии.

⁹ The ninety-eighth annual report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. Presented to the General Assembly, May 1935, pp. 121–122. New York, 1935. Далее в подстрочных примечаниях приводятся сокра-

По соглашению с Миссионерским обществом Англиканской церкви с 1895 года пресвитериане работали в северных регионах Ирана, а англикане — в южных. Это заложило фундамент традиционных центров присутствия, где работа велась в среде последователей Ассирийской церкви Востока. В этом работа пресвитериан пересекалась с деятельностью Русской духовной миссии в Урмии¹⁰, а также влиятельными католическими миссионерами из Франции¹¹. Также пресвитериане намеревались работать с христианами из Армянской апостольской церкви, но столкнулись с сопротивлением армян, опасавшихся утраты идентичности¹².

Историография

Деятельность протестантских миссионеров, в частности пресвитериан, и ее влияние на развитие Ирана в XIX–XX веках изучались как отечественными, так и зарубежными исследователями. Современные российские специалисты обращались к истории присутствия протестантских миссионеров в Иране в контексте истории Русской духовной миссии в Урмии¹³. Важные аспекты просветительской деятельности пресвитериан в Иране освещены в работе Т. В. Скрабанской¹⁴.

Среди представителей западной историографии больше всего заинтересованы в изучении работы пресвитериан в Иране американские историки. Они фокусируют внимание на прогрессивных нововведениях в области образования¹⁵. Сами миссионеры

ценные ссылки на годовые отчеты. Полное библиографическое описание помещено в блоке «Библиография/References».

¹⁰ *Игумен Александр (Заркешев)*. Русская Православная Церковь в Персии-Иране (1597–2001 гг.). СПб., 2002. С. 83.

¹¹ *Стефан (Садо), игумен*. Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 75.

¹² Rostam-Kolayi, J. (2008) "From Evangelizing to Modernizing Iranians: The American Presbyterian Mission and its Iranian Students", *Iranian Studies* 41 (2): 218.

¹³ *Герд Л.А.* Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. (по материалам донесений британских дипломатов) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 137–157.

¹⁴ *Скрабанская Т.В.* Миссионерская деятельность протестантов в Иране во второй половине XX — начале XXI века // Вестник Свято-Филаретовского института. 2025. Т. 17. № 2 (54). С. 122–149.

¹⁵ Zirinsky, M. (1993) "A Panacea for the Ills of the Country: American Presbyterian Education in Inter-War Iran", *Iranian Studies* 26 (1–2): 119–137; Ricks, T. M. (2011) "Alborz College of Tehran, Dr. Samuel Martin Jordan and the American Faculty: Twentieth-Century Presbyterian Mission Education and Modernism in Iran (Persia)", *Iranian Studies* 44 (5): 627–646.

составляли подробные исторические справки¹⁶. Особенно важен для исследователей колледж «Альборз» и его воздействие на модернизацию иранской системы образования и формирование вестернизированной элиты. Этому учебному заведению в 2011 году был посвящен специальный номер журнала *Iranian Studies*¹⁷. М. Дэвис сделал важный вывод о том, что Великая депрессия и смещение акцентов пресвитериан в США на работу среди американцев снизили финансирование миссии и привели к сокращению штата миссионеров¹⁸. Биографический характер носит работа Е. Форхеес, посвященная директору женской школы «Вефиль» в Тегеране Дж. Дулитл¹⁹. Крупный исследовательский проект реализовал преподаватель Американского университета в Каире М. Шэннон, задействовав материалы устной истории²⁰. Польский историк М. Жепка критически подошел к фактическим результатам обращения иранцев в христианство²¹, а канадская исследовательница Л. Витенброк продемонстрировала, как медицинская составляющая миссии стала превалировать над прозелитизмом²².

Иранские исследователи взвешенно подходят к анализу работы пресвитериан: с одной стороны, не отрицается положительное влияние на женское образование и повышение социального статуса христиан — последователей Церкви Востока, с другой стороны, подчеркивается обострение отношений мусульман и ассирийцев²³. Также отмечается, что несмотря на прогрессивность

¹⁶ Boyce, A. (1954) *Alborz College of Teheran and Dr. Samuel Martin Jordan, Founder and President*. Westminster Gardens Duarte.

¹⁷ Rahimieh, N. (2011) "Guest Editor's Introduction", *Iranian Studies* 44 (5): 603–605.

¹⁸ Davis, M. (2001) *Evangelizing the Orient: American Missionaries in Iran, 1890–1940*. PhD Thesis, pp. 296–297. The Ohio State University.

¹⁹ Voorhees, E. K. (1988) *Is Love Lost? Mosaics in the Life of Jane Doolittle, "Angel Mother" in a Muslim Land*. Pasadena, CA: William Carey Library.

²⁰ Shannon, M. (2024) *Mission Manifest: American Evangelicals and Iran in the Twentieth Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

²¹ Rzepka, M. (2024). "Protestant Medical Missions in Iran: Negotiating Religion and Modernity in Mission Hospitals", *Religions* 15 (2), art. 145.

²² Wytenbroek, L. (2018). "Generational Differences: American Medical Missionaries in Iran, 1834–1940", in D. Bagot, M. Whiskin (eds) *Iran and the West: Cultural Perceptions from the Sasanian Empire to the Islamic Republic*, pp. 179–194. London: I. B. Tauris.

²³ Фулуди-Панах А., Казим-Бейги М., Мусави Дж. Пейамадха-йе фаалиятха-йе Америкайи дар джамеа-йе асури-йе Азарбайджан, 1250–1344 г. л. х. (Последствия деятельности американских миссионеров в ассирийском обществе Азербайджана, 1834–1925) // Адйан ва эрфан (Религии и мистицизм). 2022/2023. Т. 55. № 2. С. 312.

основанных американцами школ и методов обучения, они противоречили устремлениям Реза-шаха по созданию независимой от других стран системы образования²⁴.

Источники

В Иране опубликованы документы о деятельности иностранных школ, где представлена переписка между министерством просвещения и образовательными учреждениями, позволяющая увидеть нюансы взаимодействия в связи с закрытием школ, изменением программ и запретом религиозной пропаганды²⁵. Позицию миссионеров раскрывают опубликованные Пресвитерианским историческим обществом годовые отчеты о деятельности миссий, где содержится информация об Иране. На сайте общества доступны отчеты с 1921 по 1958 год²⁶. Годовой отчет по стране содержал в себе краткое вступление, где была дана характеристика внутреннего положения Ирана. После этого следовали части, посвященные школьному образованию, медицине, распространению литературы, работе в сельской местности. Обязательно присутствовали сообщения о принятии христианства. К подобным сведениям следует относиться с осторожностью, поскольку миссионеры, зависящие от финансирования своих спонсоров, могли преувеличивать свои успехи.

Пресвитерианское историческое общество опубликовало также материалы своего проекта по устной истории, куда вошли воспоминания миссионеров, членов их семей и тех, кто учился или работал в миссионерских школах. Отдельно были опубликованы воспоминания У. Миллера, который работал в Иране с 1919 по 1962 год²⁷.

²⁴ Немати Н., Шахбани-Насри А. Мадарес-е Амрикайи ва сийасатха-йе амужеши дар доуре-йе Пахлави-йе авваль, 1304–1320 (Американские школы и образовательная политика в первый период Пехлеви, 1925–1941) // Пажухешха-йе олум-е тарихи (Исторические исследования). 2025. Т. 16. № 2. С. 315–344.

²⁵ Аснади аз мадарес-е ирани дар харедж ва мадарес-е хареджи дар Иран, 1301–1317. Бе кушеш-е И. Абади (Иранские школы за рубежом и иностранные школы в Иране: документы, 1922–1938. Под ред. И. Абади). Тегеран: Везарат-е фарханг ва эршад-е эслами, 2002.

²⁶ “Pearl Digital Collections”, *Presbyterian Historical Society, The National Archives of the PC(USA)* [<https://digital.history.pcusa.org/>, accessed on 13.12.2025].

²⁷ Miller, W. (1995) *My Persian Pilgrimage. An Autobiography*. Pasadena, CA: William Carey Library.

Учебные заведения пресвитериан в Иране

Протестанты положительно относились к начавшимся в Иране модернизационным преобразованиям Реза-шаха, охватывавшим военную, экономическую, правовую, образовательную сферы²⁸. Во-первых, они приветствовали начало прогрессивных реформ, которые должны были изменить страну. Это совпадало с их собственными проектами, которые они развивали с XIX века: улучшение системы образования и медицинского обслуживания населения. Во-вторых, стремление Реза-шаха к централизации власти и улучшению инфраструктуры повышало безопасность и облегчало передвижение миссионеров²⁹. Однако работа всех учреждений миссионеров, и школ, и больниц, была нацелена на увеличение числа последователей христианства, а не на модернизацию Ирана. Это неизбежно вело к противоречиям с политикой иранского правительства и ограничениям в работе.

Направления деятельности протестантов-пресвитериан сформировались еще при Каджарах в XIX веке. В их число вошло создание образовательных учреждений, чтобы как можно большее количество местных жителей овладели грамотой и читали Библию, которую пресвитериане активно распространяли. Вторым направлением стало открытие медицинских учреждений как для обслуживания нужд американцев в Иране, так и для привлечения местного населения, у которого было мало альтернатив доступа к современной медицине. Ведь даже несмотря на ограниченные мероприятия шахов династии Пехлеви по реформированию системы здравоохранения в 1925–1950-е годы, у основной массы населения, особенно сельского, не было доступа к квалифицированной медицинской помощи. Больницы строились в крупных городах, а большая часть врачей находилась в столице³⁰.

Именно в XIX веке в Тегеране были основаны два самых знаменитых учебных заведения пресвитериан в Иране: в 1872 году — мужская начальная школа, учрежденная Дж. Бассетом и получившая впоследствии название «Альборз», и в 1874 году — женская «Иран Вифель». Изначально в школы набирались дети из армян-

²⁸ Ansari, A. (2019) *Modern Iran since 1797: Reform and Revolution*. 3rd ed., pp. 152, 159–160. London: Routledge.

²⁹ Annual Report, 1926, p. 220.

³⁰ Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: Институт востоковедения РАН, 1998. С. 136–137.

ских семей, но к началу XX века увеличилось количество учеников-мусульман. В школе «Вифель» до 1925 года вторым по значимости в школе после английского языка был именно армянский. В школе располагалась редакция одного из первых на Ближнем Востоке женских журналов «Мир женщин» («Алам-е несван»). В издании, особенно в начале 1930-х годов, освещались вопросы свободы женщин, снятия чадры³¹.

После прихода к власти династии Пехлеви миссионеры получили новый стимул сместить фокус с работы по обращению в христианство религиозных меньшинств на работу с мусульманами. Они считали, что в условиях модернизации, которая воспринималась как вестернизация, новая власть будет больше заинтересована в сотрудничестве с представителями Запада³². Если в 1921 году в годовом отчете рекомендовалось только возобновить прерванную Первой мировой войной работу с христианами-несторичанами на северо-западе страны, то в 1926 году утверждалось, что найдено «христианское решение мусульманской проблемы»³³. Оно предполагало обращение в христианство лиц, имевших мусульманскую религиозную подготовку, для дальнейшей работы с местным населением. Помимо этого, рассматривалась возможность опоры и на армейских офицеров, получивших образование за рубежом и разочаровавшихся в исламе.

Реформы Реза-шаха включали в себя трансформацию населения Ирана, переплетенного сетью племенных, языковых и религиозных лояльностей, в единую политическую нацию. Образованию отводилась ключевая роль. Иностранные учебные заведения не закрывались, но их деятельность ставилась под контроль министерства просвещения. В 1927 году были выдвинуты специальные условия, при соблюдении которых школы могли продолжать функционировать, что включало в себя, например, запрет преподавания Библии мусульманам. Впоследствии эти условия смягчались. С точки зрения министерства, миссионерские школы не должны были преподавать основы ислама и чтения Корана, и получили право использовать во время занятий выдержки из произведений пророков и ученых мужей. То есть во время занятий учитель мог

³¹ Annual Report, 1932, p. 173.

³² Growing Up in Teheran (1924–1951): Reminiscences of Five Daughters and Sons of Ruth (Roche) Elder and John Elder (2010). Wisconsin, p. 2. [<https://digital.history.pcusa.org/islandora/21078>, accessed on 12.12.2025]

³³ Annual Report, 1926, p. 202.

обратиться к Библии, но в завуалированной форме³⁴. В ходе специально разработанных уроков по этике преподавались основные принципы христианства, которые иллюстрировались примерами из жизни библейских персонажей³⁵.

В середине 1930-х годов пресвитерианам помогало то, что министром просвещения был выпускник «Альборза» Али Асгар Хекмат. Несмотря на ограничения для иностранных школ, министерство просвещения привлекало специалистов из числа миссионеров для разработки учебных планов, преподавания спецкурсов, подготовке учебных пособий по английскому языку и для обмена опытом в области скаутского движения³⁶. Например, доктор Э. Блэр, работавший в Тегеранской больнице, был приглашен читать курс по анатомии на медицинском факультете Тегеранского университета³⁷. К 1940 году ситуация ухудшилась. Несмотря на то что показатели всех наиболее крупных миссионерских школ были высокими, учебные заведения больше не принадлежали миссионерам, а перешли в собственность иранского правительства. Как писал один из миссионеров в отчете, в то, что произошло в прошлом году, невозможно поверить и об этом невозможно писать³⁸.

В школах преподавали как учителя из США, так и иранцы, зачастую — выпускники миссионерских школ. В школе «Мемориал» в г. Решт пять иранских учителей были христианами, перешедшими в новую веру из ислама³⁹. Однако существенной проблемой был тот факт, что труд иранских подданных оплачивался в меньшем объеме, чем работа американских граждан. Это приводило к тому, что даже самые преданные делу иранские педагоги покидали школы в поиске заработка. Например, Дж. Расули не выдержал финансового бремени и ушел в Англо-иранскую нефтяную компанию (АИНК) статистиком. Его зарплата увеличилась более чем вдвое⁴⁰.

³⁴ *Немати Н., Шахбани-Насри А.* Мадарес-е Амрикайи ва сийасатха-йе амужеши дар доуре-йе Пахлави-йе авваль, 1304–1320 (Американские школы и образовательная политика в первый период Пехлеви, 1925–1941). С. 330.

³⁵ Annual Report, 1932, p. 176.

³⁶ Annual Report, 1937, p. 47.

³⁷ Annual Report, 1936, p. 75.

³⁸ Annual Report, 1941, p. 75.

³⁹ Annual Report, 1932, p. 177.

⁴⁰ Zirinsky, M. (1993) "A Panacea for the Ills of the Country: American Presbyterian Education in Inter-War Iran", p. 136.

Школа «Альборз»

Наибольший отпечаток на работу школы «Альборз» наложила деятельность Сэмюэла Джордана (1871–1952). С. Джордан прибыл в Иран в переходный период 1890-х годов. Он и его супруга стали одними из последних миссионеров, которые учили армянский язык для работы с армянскими детьми, и одними из первых, которые стали усиленно изучать персидский язык для работы с мусульманами. По прибытии в страну каждый миссионер должен был в течение года сдать языковой экзамен, после чего он получал право голоса в решении вопросов миссии. Чета Джордан прошла курс обучения как персидскому, так и армянскому языкам, поскольку многие дети армян не понимали персидский⁴¹.

С. Джордан был выпускником колледжа Лафайет в Истоне (штат Пенсильвания), который установил тесные связи со школой в Тегеране с начала XX века и оказывал учебному заведению в иранской столице не только материальную помощь. Многие американские преподаватели, кроме С. Джордана, были выпускниками вуза из Истона: заместитель директора, преподаватель педагогики и психологии А. Бойс, преподаватель английского и религии У. Уишам. В США С. Джордан вступил в Ассоциацию молодых христиан (Young Men's Christian Association, YMCA; ИМКА) и увлекся спортом, который впоследствии стал важной частью учебного плана школы в Тегеране. Степень доктора теологии получил в Принстонской теологической семинарии. В 1898 году супруги Джордан прибыли в Тегеран.

С точки зрения пресвитериан, в основе прогресса западной цивилизации был ее христианский фундамент, и только через христианизацию мусульманские страны могли прийти к полноценному развитию. При этом С. Джордан был убежден, что воспитывать будущих лидеров Ирана на основе христианской морали и достижений западной науки следует именно внутри страны. По его мнению, получившие образование за рубежом иранцы теряли связь со своим народом и усваивали пороки обоих миров (и западного, и восточного), не приобретая добродетелей ни того, ни другого⁴².

⁴¹ Boyce, A. (1954) *Alborz College of Teheran and Dr. Samuel Martin Jordan, Founder and President*, p. 8.

⁴² Davis, M. (2001) *Evangelizing the Orient: American Missionaries in Iran, 1890–1940*, p. 267.

В отчетах руководства школы утверждалось, что новый учебный год в 1925 году начался хорошо, в новом, прекрасном здании⁴³. Однако в частной переписке миссионеры более скептически относились к работе школы. В. Гроувз, преподаватель философии и этики, выпускник колледжа Лафайет, раскритиковал руководство школы. В своем письме в августе 1925 года он пожаловался, что директор школы С. Джордан — «очень плохой управленец, на самом деле, вообще никакой не управленец», в новом здании почти нет оборудования, нет программы занятий, финансовое положение школы шаткое⁴⁴.

Выпускники школы трудоустроивались в АИНК, в Национальный банк, становились депутатами меджлиса и госслужащими, как, например, Али Асгар Хекмат, министр просвещения Ирана (1933–1938). К началу правления Реза-шаха школа называлась Американский колледж в Тегеране (American College of Tehran), и название было не случайным: оно преобразовывалось в аббревиатуру АСТ («действуй/действие»). Это название школа носила до 1932 года, когда была переименована в колледж «Альборз». В этом же году была переименована мужская школа в Хамадане, получившая имя «Авиценна» в честь иранского ученого, похороненного в этом городе.

В отчетах миссионеров лучшим в истории пресвитерианских школ был назван 1927 год, поскольку в семи школах обучалось рекордно высокое количество учеников: 1856 человек⁴⁵. В 1928 году школа в Тегеране повысила свой статус, став колледжем свободных искусств и получив от Университета штата Нью-Йорк право присваивать степень бакалавра искусств (до закрытия учебного заведения 20 человек ее получили). То есть колледж «Альборз» к концу 1920-х годов превратился в комплексное негосударственное учебное заведение, где учащийся мог пройти все ступени образования от начального до высшего (после 1932 года начальная школа стала недоступна для иранских подданных).

Однако, с точки зрения иранских чиновников, качество образования было не таким высоким, как утверждалось в отчетах о работе школы. Министр просвещения Ирана Яхья Карагузлу в 1932 году

⁴³ Annual Report, 1926, pp. 203–204.

⁴⁴ Groves, W. *Letter to Mother*. August 22, 1925, p. 1. [<https://sites.lafayette.edu/lafayetteinpersia/the-groves-papers/>, accessed on 15.11.2025].

⁴⁵ Annual Report, 1927, p. 206.

отмечал, что учащиеся колледжа не смогли сдать экзамены в соответствии с требованиями национальной программы, в том числе потому, что в учебном заведении серьезная нехватка квалифицированных учителей⁴⁶.

Планы преобразовать колледж в университет по модели других высших учебных заведений пресвитериан в Ливане (Американский университет в Бейруте) и Египте (Американский университет в Каире) не осуществились⁴⁷, поскольку в 1939 году иранское правительство объявило о решении выкупить в собственность все иностранные учебные заведения. Переговоры об этом шли до 1940 года, когда колледж «Альборз» стал иранской средней школой «Альборз» (дабирестан-е Альборз). Первым директором школы стал Вахид Тонкабони (1940–1941), однако наибольший след в ее истории, сравнимый с вкладом С. Джордана, оставил выпускник Сорбонны Мохаммад Али Моджтахеди (1944–1979)⁴⁸. Он смог восстановить школу после трудных военных лет и снова превратить ее в престижное учебное заведение. Благодаря усилиям М. А. Моджтахеди в школе появилось больше квалифицированных учителей, был существенно повышен уровень преподавания точных наук, а ученики стали лучше сдавать государственные экзамены.

Школа «Вефиль»

Женское образование в Иране и вклад пресвитериан неразрывно связаны с именем Джейн Дулитл, которая возглавляла школу «Вефиль/Нурбахш» с 1927 по 1940 год. Она окончила женский колледж Уэллз в 1921 году; впервые прибыла в Иран в 1922 году и начала работу в Хамадане. После окончания трехлетнего срока она вернулась в США и поступила в Колумбийский университет в магистратуру по специальности «Управление образованием» для подготовки к руководству школой. Параллельно она обучалась в Библейской семинарии Нью-Йорка. Дж. Дулитл, как и И. Садиг (впоследствии — один из реформаторов системы образования Ира-

⁴⁶ Аснади аз мадарес-е ирани дар харедж ва мадарес-е хареджи дар Иран, 1301–1317 (Иранские школы за рубежом и иностранные школы в Иране: документы, 1922–1938). С. 285.

⁴⁷ Ricks, T. M. (2011) “Alborz College of Tehran, Dr. Samuel Martin Jordan and the American Faculty: Twentieth-Century Presbyterian Mission Education and Modernism in Iran (Persia)”, p. 635.

⁴⁸ Gheissari, A. (2011) “The American College of Tehran, 1929–32: A Memorial Album”, *Iranian Studies* 44 (5): 673.

на), посещала занятия Джона Дьюи — сторонника прогрессивной педагогики. В 1926 году, вернувшись в Иран, Дж. Дулитл завершила курс обучения персидскому языку в Хамадане⁴⁹. Только после экзаменов по фарси она приступила к своим обязанностям в качестве директора школы «Вефиль». При поступлении в школу родители учениц подписывали форму о том, что они согласны с тем, что школа является христианской и в ней предусмотрено регулярное посещение молитвенных собраний. Для иногородних учениц было построено новое общежитие.

Одна из учениц школы, С. Фарман-Фармаян, вспоминала, что она, будучи мусульманкой, принимала участие в утренних молитвенных собраниях, где проводилось публичное чтение отрывков из Библии на персидском языке, а также пение христианских гимнов. Большое впечатление на нее произвело само знакомство с американскими детьми. Благодаря дружбе с ними С. Фарман-Фармаян познакомилась с другим образом жизни и мышления.

Я также познакомилась с несколькими американскими одноклассницами, их отцы преподавали в мужской школе. Я восхищалась домашним укладом жизни своих новых подруг, например, Рут Элдер, дочери доктора Джона Элдера, пастора миссии. Иногда я заезжала к ним домой на территорию миссии, чтобы забрать их по дороге на утреннее собрание, и мельком видела их экзотический образ жизни. Я знала, что мужчины-миссионеры жили в одной части дома со своими женщинами и детьми не потому, что были бедны... а по собственному выбору. Тем не менее я всегда с изумлением вздыхала, видя, как такой миссионер, как доктор Элдер, помогает своей жене и слугам готовить их маленьких светловолосых детей к детскому саду, и все ведут себя так, будто для отца... выполнять женскую работу — это самое естественное дело! С завистью я пыталась представить себе этих светловолосых, голубоглазых отцов, возвращающихся домой вечером, чтобы поужинать со своими женами — или, скорее, женами и детьми. Но хотя Рут и другие мои американские одноклассники настаивали на этом, я не могла себе этого представить. Это было слишком странно и по-варварски⁵⁰.

⁴⁹ Voorhees, E. K. (1988) *Is Love Lost? Mosaics in the Life of Jane Doolittle, "Angel Mother" in a Muslim Land*, p. 57.

⁵⁰ Farman Farmaian, S. (1992) *Daughter of Persia*, pp. 59–60. New York: Crown Publishers.

В связи с усилением государственного контроля над школами было сложно организовать открытую проповедь в рамках учебного процесса. Поэтому в школе велось преподавание курса по этике, где делался упор на воспитание характера на примерах из христианской истории и пропагандировалась благотворительность. Дж. Дулитл рассчитывала, что это может приблизить учениц к вере во Христа, однако реальных результатов в плане обращения в христианство достичь не удалось. Воспитанницы школы, дочери именитых иранских семей, собирали деньги на помощь нуждающимся, раздавали свои вещи, но оставались мусульманками. Тем более что традиция благотворительности в исламе имеет очень долгую историю, и это скорее подтверждало их исламскую идентичность, нежели формировало новую христианскую⁵¹.

В 1928 году было основано женское училище «Сейдж» (Sage Junior College) с трехгодичным сроком обучения. В 1936 году из женского училища в Бейруте в Тегеран была приглашена В. Шэннон для улучшения его работы. После закрытия всех иностранных школ в соответствии с шахским указом от 13 августа 1939 года в Тегеране продолжила свою деятельность лишь школа «Комьюнити» для детей миссионеров. Женская школа «Нурбахш» (бывшая «Ветфильд/Bethel») была закрыта, но впоследствии благодаря усилиям Дж. Дулитл смогла открыться заново.

Школа «Альборз» перешла в иранскую собственность и стала элитным учебным заведением под управлением Министерства просвещения. Опираясь на бренд этой школы, в 1947 году пресвитериане основали молодежный центр под названием «Фонд „Альборз“», который сфокусировался на консультировании иранцев, желавших получить образование в США. Помимо этого, фондом были запущены курсы английского языка.

Идея создания такого молодежного центра принадлежала Артуру Бойсу⁵². Его супруга Энни Бойс вспоминала, что на протяжении военных лет он, одновременно с преподаванием уже в иранской школе «Альборз», постоянно занимался перепиской с американскими вузами по поводу сотен иранских студентов⁵³. Уже пожилой

⁵¹ Rostam-Kolayi, J. (2008) "From Evangelizing to Modernizing Iranians: The American Presbyterian Mission and its Iranian Students", p. 230.

⁵² Annual Report, 1946, p. 58.

⁵³ Shannon, M. (2021) "Alborz, Bethel, and Community: Missionary Institutions in Postwar Tehran", in M. Shannon (ed.) *American-Iranian Dialogues: From Constitution to White Revolution, c. 1890s–1960s*, p. 116. Bloomsbury Press.

А. Бойс передал управление центром Чарльзу Хьюлаку, обладавшему широкими связями в мире христианского активизма через ИМКА. При нем центр стал плотнее взаимодействовать с американским посольством, проводя экзамены по английскому языку для отправлявшихся в США студентов, что свидетельствует о переплетении функций официальной публичной дипломатии США и миссионерских организаций.

История школы «Комьюнити» восходит к маленькой «Школе для детей миссионеров», основанной в Хамадане супругами Фишер в 1932 году. Через три года школа переместилась в Тегеран, а в 1936 году получила название «Комьюнити» («Сообщество»), что отражало стремление помогать не только детям миссионеров. Это спасло школу от закрытия в 1939 году, однако она существовала как учебное заведение для иностранцев, ее документы об образовании не признавались иранскими государственными органами. Чтобы направить ребенка на учебу в данную школу, иранским подданным требовалось получить письменное разрешение⁵⁴. В 1940 году директором школы стал К. Фишер. Благодаря его усилиям школа существенно масштабировала свою деятельность, привлекая детей приехавших на работу инженеров и технических специалистов из Европы. В 1941 году в школе обучалось 140 учеников из 21 страны, а также 17 иранских детей⁵⁵.

Школа «Комьюнити» набирала как юношей, так и девушек, ориентируясь на прием учащихся любой национальности. Учебное заведение позиционировалось как международное и космополитичное, что отражало обстановку в послевоенном Тегеране. В город из разрушенных Европы и Азии устремились разные специалисты, детям которых требовалось получить образование. Директор школы К. Фишер отмечал, что там учились дети из США, Великобритании, России, скандинавских стран, Польши, Венгрии, Греции, Турции, Ирака, Индии и Китая⁵⁶.

Следующий директор школы, Р. Ирвин, в начале 1950-х годов отмечал, что даже на фоне холодной войны в школу поступали ученики с обеих сторон «железного занавеса». Однако в этот же период в связи с расширением программы помощи техниче-

⁵⁴ Irvine, R. (1998) *Alborz to Iranzamin*, p. 2. [<https://digital.history.pcusa.org/islandora/21466>, accessed on 13.11.2025].

⁵⁵ Annual Report, 1942, p. 83.

⁵⁶ Fisher, C. B. (1948) "Uniting Nations in Iran", *Journal of Education* 131 (1): 18.

скому развитию Ирана («пункт 4» Трумэна) увеличивалось количество именно американских учащихся, что угрожало национальному многообразию школы. Если в отчетах пресвитериан и звучали оптимистические заявления о равенстве всех национальностей в школе, о подлинном духе единения, то в воспоминаниях все предстает иначе. М. Зирински, учившийся в школе в 1950-е годы, вспоминал, что «школа „Комьюнити“ была американской и протестантской школой, и те, кто не был протестантом или американцем, понимали, что они не совсем равны»⁵⁷. Но с открытием в 1954 году Американской школы в Тегеране, спонсировавшейся посольством США, американские дети получили дополнительные возможности для учебы.

Распространение литературы и другие виды работы с населением

Регулярно проводились евангельские встречи. Например, в 1931 году они прошли пять раз в Тегеране, Тебризе, Реште и Мешхеде. После встреч миссионеры специально задерживались для дискуссий с заинтересовавшимися посетителями. Встречи в Тегеране проводил У. Миллер, приезжавший из Мешхеда. В Реште собрания проходили в здании больницы, где под них были отведены три комнаты⁵⁸. Облегчила работу с населением отмена обязательного ношения хиджаба в 1936 году, поскольку, как отмечали миссионеры, теперь можно было взаимодействовать с иранской семьей как с цельной единицей, а не как раньше, когда с мужской половиной семьи общался миссионер-мужчина, а с женской — женщина⁵⁹.

Работа была направлена не только на иранцев, но и, например, на беженцев. В 1939 году в Хамадане оказалось около 2500 беженцев из СССР, в основном ассирийцев. Помимо оказания помощи, миссионеры старались обратить ко Христу прибывших в Иран детей, выросших в «безбожной стране»⁶⁰. В 1941–1942 годах медицинские учреждения пресвитериан принимали на лечение раненых в результате кратковременных боевых действий, а также множество польских беженцев, которые оказались в Иране вместе с ар-

⁵⁷ Zirinsky, M. (2011) “Inculcate Tehran: Opening a Dialogue of Civilizations in the Shadow of God and the Alborz”, *Iranian Studies* 44 (5): 667.

⁵⁸ Annual Report, 1932, p. 173.

⁵⁹ Annual Report, 1937, p. 46.

⁶⁰ Annual Report, 1940, p. 71.

мией Андерса⁶¹. Велась проповедь среди военнослужащих Великобритании и США.

Проводились конференции для обмена мнениями с участниками церковной жизни крупных городов Ирана. В августе 1931 года состоялась Всеиранская церковная конференция, на которой присутствовало почти 100 делегатов от различных церковных приходов со всей страны⁶². К 1950-м годам эта конференция проводилась каждые два года, правда, количество участников в ней осталось на уровне 1930-х годов. На конференциях обсуждались вопросы изучения Библии, христианской социальной ответственности и ее отношения к марксизму, христианский евангелизм⁶³.

В 1934 году была организационно оформлена Евангелическая церковь Ирана, а через год она получила полную автономию от Генеральной ассамблеи Пресвитерианской церкви в США. В данной церкви к 1936–1937 годам была принята программа из семи пунктов: ежедневная молитва за церковь и пастора, ежедневное чтение Библии; еженедельное посещение церкви, представление утверждений Христа как минимум одному человеку и посещение одного нуждающегося человека; участие в занятиях по изучению Библии; десятина. В начале 1950-х годов количество прихожан приблизилось к трем тысячам⁶⁴.

Пресвитериане распространяли большое количество печатных изданий: различные буклеты, книги и издания Библии. Например, после Пасхи 1948 года миссионеры и их местные помощники ходили по улицам Тегерана, предлагая всем желающим Библию следующим образом:

Это наш великий праздник, Иисус Христос воскрес из мертвых! Не желаете ли прочесть удивительную историю его воскресения? Вот она, в Евангелии от Луки, глава 24. Вы можете приобрести книгу за 5 риалов⁶⁵.

В качестве примера успешного использования их литературы миссионеры сообщали о том, что книгами пользовались учителя го-

⁶¹ Annual Report, 1943, p. 74.

⁶² Annual Report, 1933, p. 147.

⁶³ Annual Report, 1954, p. 53.

⁶⁴ Ibid., p. 51.

⁶⁵ Miller, W. (1995) *My Persian Pilgrimage. An Autobiography*, p. 259.

сударственных школ и врачи⁶⁶. Серьезную проблему представляла шахская цензура, без одобрения которой легально продавать книги было невозможно. Однако после ввода советских и британских войск в Иран в 1941 году ситуация изменилась. Миссионеры отмечали, что они обрели больше возможностей в проповеднической деятельности, и цензура ослабла⁶⁷. Были изданы, например, «Христианская семейная жизнь» А. Бойс, «Подражание Христу» в переводе Армаджани, «Исповедь» госпожи Чан Кайши, книги об уходе за детьми и о церковных службах. На персидском языке вышла книга «Джентльмен в тюрьме» японского серийного убийцы Токити Исии, который, будучи приговоренным к смертной казни в 1918 году в Токио, принял христианство и раскаялся. Судьба автора в отдаленной степени напоминала судьбу протагониста романа В. Гюго «Отверженные», впервые переведенного на персидский язык Юсефом Этесами, отцом знаменитой поэтессы Парвин Этесами, еще до Первой мировой войны. Поэтому в переводе на персидский книга Исии продавалась как «Японский Жан Вальжан»⁶⁸.

Больницы как места проповеди

Появление врачей среди миссионеров изначально отражало не продуманную стратегию поиска очередного подхода к местным жителям с целью завоевания их симпатий, а проистекало из потребности миссионеров и членов их семей в медицинской помощи. С этой целью к первой миссии в 1834 году был прикомандирован врач А. Грант. Оказавшись в Иране, он, как и другие миссионеры, понял, что медицина может стать мощным средством продвижения христианских идей⁶⁹. Однако со временем врачи-миссионеры стали по-другому воспринимать свою практику. Если изначально она сочеталась с другими формами миссионерской деятельности — проповедничеством, организацией учебных заведений и преподаванием, — то к концу XIX — началу XX века врачевание воспринималось как основной вид занятости, который требовал полной самоотдачи. Оказание медицинской помощи местному населению воспринималось как

⁶⁶ Annual Report, 1939, p. 63.

⁶⁷ Annual Report, 1942, p. 82.

⁶⁸ Annual Report, 1946, p. 57.

⁶⁹ Wytenbroek, L. (2018) "Generational Differences: American Medical Missionaries in Iran, 1834–1940", pp. 180–181.

способ христианского служения, а проповедь отходила на второй план, но никогда полностью не исчезала из миссионерских медицинских учреждений⁷⁰. В отчетах специально отмечалось, что некоторые случаи принятия христианства напрямую были связаны с посещением медицинских учреждений — это специально отслеживалось и поощрялось⁷¹.

В 1879 году пресвитериане основали в г. Урмия свою первую больницу под названием «Госпиталь Вестминстер». Больницей руководил Дж. Кокран — родившийся в Иране сын миссионера. После получения медицинского образования в США он вернулся в Иран. Благодаря его усилиям в г. Урмия появилось первое пресвитерианское высшее учебное заведение — Медицинский колледж Вестминстер (1879–1915)⁷². Впоследствии количество миссионерских больниц увеличилось: в 1925–1926 годах их было семь (в Тегеране, Хамадане, Мешхеде, Реште, Керманшахе, Тебризе и Урмии)⁷³. К концу правления Реза-шаха количество больниц сократилось до шести (миссия в Урмии была закрыта в 1934 году)⁷⁴, в том числе из-за действий иранских государственных органов. В 1930-е годы миссионерам стало сложнее подбирать себе новые кадры, поскольку, согласно решению иранских властей, теперь иностранный врач должен был отработать по специальности не менее пяти лет до приезда в Иран. В отчетах прослеживалось беспокойство о том, что в результате государственной политики подготовки национальных кадров в области здравоохранения часть пациентов получает помощь от иранских врачей и теряет возможность «услышать слово Божие»⁷⁵.

За годы Второй мировой войны из-за сокращений в штате миссионеров пришлось закрыть больницу в Тегеране⁷⁶. К 1953 году осталось четыре больницы, которые существенно расширили свои функции. В Тебризе работала школа по подготовке медсестер, в Те-

⁷⁰ Rzepka, M. (2024) "Protestant Medical Missions in Iran: Negotiating Religion and Modernity in Mission Hospitals".

⁷¹ Annual Report, 1927, p. 212.

⁷² Afshar, A. (2017) "The Westminster Medical College and Hospital in Urmia, Iran, 1879–1915", *Archives of Iranian Medicine* 20 (12): 762.

⁷³ Annual Report, 1926, pp. 219, 225.

⁷⁴ Annual Report, 1942, p. 137.

⁷⁵ Annual Report, 1936, p. 76.

⁷⁶ Annual Report, 1946, p. 55.

геране были открыты клиника для неимущих и Центр детского благополучия⁷⁷. И хотя в начале 1950-х годов миссионерские больницы принимали тысячи пациентов, постепенное развитие здравоохранения во второй половине XX века снижало важность функционирования этих учреждений для иранских горожан. Зачастую в больнице беседы о христианстве велись не медперсоналом, а специально приглашенным проповедником. Один из таких наиболее активных деятелей приходил в палату, и если видел, что пациентам его не очень комфортно или интересно слушать, то он подходил и делал им массаж, сопровождая его проповедью⁷⁸.

Соперники и союзники

В США направлялись красочные отчеты о работе с мусульманами, которые обращались в христианскую веру после посещений встреч, организованных пресвитерианами, школьных занятий или больниц. Утверждалось, что Иран важен тем, что его жители более открыты к христианской проповеди, чем население других мусульманских стран⁷⁹. Не скрывались и трудности, с которыми сталкивались проповедники: осуждение со стороны окружения, государственный запрет. В отчеты не попадали обратные факты, когда приходилось отлучать от церкви новообращенных христиан в связи с неподобающим поведением. Зато в частной переписке миссионеры с явным сожалением сообщали о том, что те, кто вчера подавал надежды, погружались в грехи и выбора, кроме отлучения, не оставалось⁸⁰.

По оценкам историков, к 1940 году из ислама в христианство по результатам деятельности пресвитериан перешло не более 500 иранцев-мусульман⁸¹. У католических миссионеров существовала схожая проблема — несмотря на описания в отчетах случаев перехода в христианство, цифры оставались небольшими⁸².

⁷⁷ Annual Report, 1954, p. 54.

⁷⁸ Annual Report, 1954, p. 55.

⁷⁹ Annual Report, 1950, p. 56.

⁸⁰ Miller, W. (1995) *My Persian Pilgrimage. An Autobiography*, p. 117.

⁸¹ Davis, M. (2001) *Evangelizing the Orient: American Missionaries in Iran, 1890–1940*, p. 94.

⁸² Lecis, L. “Le missioni cattoliche in Iran dal crepuscolo della dinastia Cagiara all’alba della rivoluzione Khomeinista”, p. 639.

Пресвитериане считали, что благодаря их усилиям отношение к Соединенным Штатам и их гражданам было более благоприятным, чем к СССР или Великобритании. «Куда бы я ни пошел... везде полная свобода для меня», — писал один из миссионеров⁸³. То есть послабления жесткого авторитарного режима иранской монархии пресвитериане рассматривали с точки зрения преимуществ для себя. Во время войны пресвитериане, несмотря на уменьшение их числа до 30–40 человек в связи с предвоенным сокращением деятельности (что сильнее всего повлияло на возможности работы в области здравоохранения⁸⁴), снова более воинственно интерпретировали свою миссию, утверждая, что в будущем «те, кто клянется именем Пророка, найдут умиротворение лишь в сени Креста»⁸⁵. Однако они отмечали, что послабления политического режима коснулись не только миссионеров-христиан, но и исламского духовенства, которое стремилось вернуть свои позиции и препятствовало миссионерской проповеди.

Одновременно серьезную проблему представляло поведение американских солдат: наблюдая «нехристианское» поведение военнослужащих, многие мусульмане стали менее уважительно относиться к христианству, чем раньше. Описание неподобающих поступков американских военных приводил в своих воспоминаниях Д. С. Комиссаров, работавший в годы войны в советском посольстве⁸⁶. Проповедник У. Миллер вспоминал, что военные из США в Иране вели себя хуже, чем советские и британские солдаты. Его собеседники сообщали ему, что это негативно сказалось на восприятии Соединенных Штатов населением. Это подтверждает высказанный еще М. Зиринским тезис о том, что сами миссионеры, которые работали в Иране, невольно демонстрировали совершенно нереалистичный образ США и его населения. В основном это были образованные представители американского среднего класса⁸⁷.

В начале 1930-х годов коммунистическая идеология упоминалась лишь в связи с действиями иранского правительства по борь-

⁸³ Annual Report, 1944, p. 66.

⁸⁴ Annual Report, 1947, p. 52.

⁸⁵ Annual Report, 1945, p. 72.

⁸⁶ *Комиссаров Д. С. Человек, умиравший трижды*. М.: Новый хронограф, 2011. С. 210–211.

⁸⁷ Zirinsky, M. (1993) "A Panacea for the Ills of the Country: American Presbyterian Education in Inter-War Iran", p. 122.

бе с ней, когда это затрагивало деятельность пресвитериан (например, указ министерства просвещения о запрете пропаганды для иностранцев или предписание о запрете приема иранских подданных в иностранные начальные школы)⁸⁸. Миссионеры не рассматривали коммунизм как соперника, которого необходимо нейтрализовать. Главным противником оставался ислам. Пресвитериане поддерживали модернизационные реформы Реза-шаха, поскольку, как они утверждали, преобразования в Иране вели к тому, что ислам быстро клонился к упадку⁸⁹. Иранская модернизация (а особенно ее инфраструктурный аспект) воспринималась как серьезное подспорье в распространении христианства, поскольку перемещение между городскими центрами многократно упростилось⁹⁰.

В период пребывания на территории Ирана войск союзников пресвитерианам приходилось взаимодействовать с советскими военными. У. Миллер утверждает, что у него не было проблем с налаживанием коммуникации с командованием Красной Армии. Он посещал Тебриз, Казвин, Мешхед, Семнан и Шахруд, и нигде не упоминает о противодействии религиозной пропаганде. Более того, в качестве примера позитивного взаимодействия У. Миллер привел показ фильма о жизни Иисуса Христа на площади в г. Шахруд при содействии советских солдат⁹¹.

Коммунизм был впервые назван угрозой лишь в отчете 1949 года, причем не только в связи с советско-иранскими противоречиями. Распространение левых идей вынудило шаха дать послабление исламским силам для противодействия⁹². Миссионеры отмечали, что в прокоммунистической газете проект Фонда «Альборз» подвергся нападкам⁹³. Фактически каждый послевоенный годовой отчет во введении содержал не только описание реформ или событий в Иране, но и оценки международного положения Ирана и утверждения о коммунистической опасности, которую в самом Иране олицетворяла партия Туде⁹⁴. Тексты от-

⁸⁸ Annual Report, 1932, p. 175; Annual Report, 1933, p. 149.

⁸⁹ Annual Report, 1938, p. 59.

⁹⁰ Annual Report, 1927, p. 203.

⁹¹ Miller, W. (1995) *My Persian Pilgrimage. An Autobiography*, p. 227.

⁹² Annual Report, 1949, p. 43.

⁹³ Ibid., p. 45.

⁹⁴ Annual Report, 1951, p. 63.

четов призывали к действию, угрожая распространением идей коммунизма:

Коммунисты борются за умы людей. Церковь тоже должна бороться, и наши христиане заняты производством и продажей литературы. На недавней встрече Тегеранского межцерковного литературного комитета выяснилось, что наша главная проблема заключается не в производстве, а в адекватном распространении более привлекательной литературы. Было очень верно подмечено: «Распространение должно быть личной ответственностью христиан. Если мы не дадим людям в руки христианскую литературу, то коммунисты обязательно это сделают»⁹⁵.

В начале 1950-х годов именно коммунизм был назван причиной незаинтересованности иранской молодежи в религии⁹⁶, и чтобы предотвратить «полевение» иранской молодежи, проповедникам предписывалось разъяснять революционную истину христианства, пригодную для современного общества⁹⁷. Ситуация усугублялась растущей враждебностью мусульманских богословов. В период нефтяного кризиса 1951–1953 годов у миссионеров были сложности с въездом в Иран. Однако обстановка радикально изменилась после переворота августа 1953 года, когда влияние США и связанных с ними акторов резко усилилось, создав благоприятные условия деятельности для американцев.

Заключение

Более чем вековой труд пресвитериан по распространению христианства в Иране к 1950-м годам привел к неоднозначным результатам. Конечная цель — создание крупной, самостоятельной протестантской христианской общины, особенно за счет мусульман, — не была достигнута. Реализованные миссионерами образовательные и медицинские проекты в результате модернизационных преобразований Реза-шаха и его сына, которые одобрялись и поддерживались пресвитерианами, утратили свою уникальность и серьезно пострадали от ограничительных мер. Тем не ме-

⁹⁵ Annual Report, 1952, p. 47–48.

⁹⁶ Ibid., p. 48.

⁹⁷ Annual Report, 1953, p. 52.

нее адаптация к изменившимся условиям, готовность поддерживать шахскую власть в период кризиса холодной войны и борьбы с коммунизмом и связи с иранской элитой, сформированные на протяжении десятилетий, обеспечили пресвитерианам возможность продолжать свою работу в Иране до Исламской революции.

Библиография / References

Источники

- Аснади аз мадарес-е ирани дар харедж ва мадарес-е хареджи дар Иран, 1301–1317 / Бе кушеш-е И. Абади (Иранские школы за рубежом и иностранные школы в Иране: документы, 1922–1938 / под ред. И. Абади). Тегеран: Везарат-е фарханг ва эршад-е эслами, 2002. (На персидском языке)
- Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. May 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954. [<https://digital.history.pcusa.org/taxonomy/term/501>, accessed on 12.12.2025].
- Irvine, R. (1998) Alborz to Iranzamin. [<https://digital.history.pcusa.org/islandora/21466>, accessed on 13.11.2025].
- Groves, W. Letter to Mother. August 22, 1925, p. 1. [<https://sites.lafayette.edu/lafayetteinpersia/the-groves-papers/>, accessed on 15.11.2025].
- Growing Up in Teheran (1924–1951): Reminiscences of Five Daughters and Sons of Ruth (Roche) Elder and John Elder (2010). Wisconsin. [<https://digital.history.pcusa.org/islandora/21078>, accessed on 10.11.2025].
- Miller, W. (1995) *My Persian Pilgrimage. An Autobiography*. Pasadena, CA: William Carey Library.

Литература

- Герд Л. А. Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. (по материалам донесений британских дипломатов) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 137–157. EDN: UIYGNX.
- Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: Институт востоковедения РАН, 1998.
- Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.
- Игумен Александр (Заркешев). Русская Православная Церковь в Персии-Иране (1597–2001 гг.). СПб., 2002.

- Игумен Стефан (Садо)*. Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 73–112.
- Кислова А. А.* Религия и церковь в общественно-политической жизни США первой половины XIX в. М.: Наука, 1989.
- Комиссаров Д. С.* Человек, умиравший трижды. М.: Новый хронограф, 2011.
- Кораев Т. К.* Политическая идентичность Сиро-Христианского социума под властью Хулагуидских ильханов (XIII–XIV вв.): некоторые наблюдения // Исторический вестник. 2017. Т. XX. С. 82–105. EDN: ZWEJSB.
- Немати Н., Шахбани-Насри А.* Мадарес-е Амрикайи ва сийасатха-йе амузеши дар доуре-йе Пахлави-йе авваль, 1304–1320 (Американские школы и образовательная политика в первый период Пехлеви, 1925–1941) // Пажухешха-йе олум-е тарихи (Исторические исследования). 2025. Т. 16. № 2. С. 315–344. DOI: <https://doi.org/10.22059/jhss.2024.385450.473752>. (На персидском языке)
- Селезнев Н. Н.* Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2001.
- Скрабанская Т. В.* Миссионерская деятельность протестантов в Иране во второй половине XX — начале XXI века // Вестник Свято-Филаретовского института. 2025. Т. 17. № 2 (54). С. 122–149. DOI: https://doi.org/10.25803/26587599_2025_2_54_122; EDN: PAVTOW.
- Фулади-Панах А., Казим-Бейги М., Мусави Дж.* Пейамадха-йе фаалиятха-йе Амрикайи дар джамеэ-йе асури-йе Азарбайджан, 1250–1344 г. л. х. (Последствия деятельности американских миссионеров в ассирийском обществе Азербайджана, 1834–1925) // Адйан ва эрфан (Религии и мистицизм). 2022/2023. Т. 55. № 2. С. 293–314. DOI: <https://doi.org/10.22059/jgm.2022.345963.630362>. (На персидском языке)
- Abadi, I. (ed.) (2002) *Selected Documents from Iranian Schools Abroad and Foreign Schools in Iran (1922–1938)*. Tehran: The Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)
- Afshar, A. (2017) “The Westminster Medical College and Hospital in Urmia, Iran, 1879–1915”, *Archives of Iranian Medicine*, 20 (12): 760–766.
- Alexander, abbot. (Zarkeshev). (2002) *Russian Orthodox Church in Persia-Iran (1597–2001)*. St. Petersburg: Satis. (In Russian)
- Ansari, A. (2019) *Modern Iran since 1797: Reform and Revolution*. 3rd ed. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429399879>.
- Boyce, A. (1954) *Alborz College of Teheran and Dr. Samuel Martin Jordan, Founder and President*. Westminster Gardens Duarte.
- Davis, M. (2001) *Evangelizing the Orient: American Missionaries in Iran, 1890–1940*. PhD Thesis. The Ohio State University.

- Doroshenko, Ye. A. (1998) *Shia Clergy in Two Revolutions: 1905–1911 and 1978–1979*. Moscow: Institute for Oriental Studies of the RAS. (In Russian)
- Farman Farmaian, S. (1992) *Daughter of Persia*. New York: Crown Publishers.
- Fisher, C. B. (1948) “Uniting Nations in Iran”, *Journal of Education* 131 (1): 18–19.
- Fooladi-Panah, A., Kazim-Beygi, M., Moosavi, J. (2022) “The Consequences of American Missionary Activities in the Assyrian Society of Azerbaijan (1250–1342 A. H./1834–1925 AD)”, *Religions and Mysticism* 55 (2): 314–293. DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2022.345963.630362>. (In Persian)
- Gerd, L. A. (2015) “Anglican and Russian Orthodox Missions to the Nestorians of Persia and Turkey at the end of the XIX Century (According to the Materials of the Reports of British Diplomats)”, *Christian Reading* 2: 137–157. EDN: UIYGNX. (in Russian)
- Gheissari, A. (2011) “The American College of Tehran, 1929–32: A Memorial Album”, *Iranian Studies* 44 (5): 671–714. DOI: <https://doi.org/10.1080/00210862.2011.570478>.
- Kislova, A. A. (1989) *Religion and Church in the Socio-Political Life of the USA in the First Half of the XIX century*. Moscow: Nauka. (In Russian)
- Komissarov, D. S. (2011) *A Man Who Died Three Times: Memoirs of an Oriental Scholar*. Moscow: Novyi khronograf. (In Russian)
- Koraev, T. K. (2017) “Some Observations on the Political Identity of Syriac Communities under the Ilkhans (XIII–XIV centuries)”, *Historical Reporter* 20: 82–105. EDN: ZWEJSB. (In Russian)
- Lecis, L. (2025) “Le missioni cattoliche in Iran dal crepuscolo della dinastia Cagiara all’alba della rivoluzione Khomeinista”, in R. Milano, F. Imperato, L. Monzali, G. Spagnulo (eds) *Italia e Iran 1857–2015. Diplomazia, Politica ed Economia*, pp. 635–664. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Nemati, N., Shahbani Nasri, A. (2025) “American Schools and Educational Policies during the Pahlavi I Era (1925–1941)”, *Historical Sciences Studies* 16 (2): 315–344. (In Persian)
- Rahimieh, N. (2011) “Guest Editor’s Introduction”, *Iranian Studies* 44 (5): 603–605.
- Ricks, T. M. (2011) “Alborz College of Tehran, Dr. Samuel Martin Jordan and the American Faculty: Twentieth-Century Presbyterian Mission Education and Modernism in Iran (Persia)”, *Iranian Studies* 44 (5): 627–646. DOI: <https://doi.org/10.1080/00210862.2011.570423>.
- Rostam-Kolayi, J. (2008) “From Evangelizing to Modernizing Iranians: The American Presbyterian Mission and its Iranian Students”, *Iranian Studies* 41 (2): 213–239. DOI: <https://doi.org/10.1080/00210860801913453>.
- Rzepka, M. (2024) “Protestant Medical Missions in Iran: Negotiating Religion and Modernity in Mission Hospitals”, *Religions* 15 (2), art. 145. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel15020145>.
- Seleznev, N. N. (2001) *Assyrian Church of the East: Historical Sketch*. Moscow: Assyrian Church of the East. (In Russian)

- Shannon, M. (2021) "Alborz, Bethel, and Community: Missionary Institutions in Postwar Tehran", in M. Shannon (ed.) *American-Iranian Dialogues: From Constitution to White Revolution, c. 1890s–1960s*. Bloomsbury Press.
- Shannon, M. (2024) *Mission Manifest: American Evangelicals and Iran in the Twentieth Century*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Skrabanskaya, T.V. (2025) "Protestant Missionary Activity in Iran in the Second Half of 20th and the Beginning of the 21st Centuries", *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute* 2 (54): 122–149. DOI: https://doi.org/10.25803/26587599_2025_2_54_122; EDN: PABTOW (In Russian)
- Stefan (Sado), abbot. (1996) "Russian Orthodox Mission in Urmia (1898–1918)", *Christian Reading* 13: 73–112. (In Russian)
- Tracy, J. (1842) *History of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*. New York: M. W. Dodd.
- Van Gorder, A. C. (2010) *Christianity in Persia and the Status of non-Muslims in Iran*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Voorhees, E. K. (1988) *Is Love Lost? Mosaics in the Life of Jane Doolittle, "Angel Mother" in a Muslim Land*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Wytenbroek, L. (2018) "Generational Differences: American Medical Missionaries in Iran, 1834–1940", in D. Bagot, M. Whiskin (eds) *Iran and the West: Cultural Perceptions from the Sasanian Empire to the Islamic Republic*, pp. 179–194. London: I. B. Tauris.
- Zabolotnyi, E. A. (2020) *Syriac Christianity Between Byzantium and Iran*. St. Petersburg: Nauka. (In Russian)
- Zirinsky, M. (1993) "A Panacea for the Ills of the Country: American Presbyterian Education in Inter-War Iran", *Iranian Studies* 26 (1–2): 119–137. DOI: <https://doi.org/10.1080/00210869308701789>.
- Zirinsky, M. (2011) "Inculcate Tehran: Opening a Dialogue of Civilizations in the Shadow of God and the Alborz", *Iranian Studies* 44 (5): 657–669. DOI: <https://doi.org/10.1080/00210862.2011.570425>.

Информация об авторе / About the Author

Максим Юрьевич Сурков — доцент кафедры востоковедения Уральского федерального университета имени Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). maksim.surkov@urfu.ru

Maksim Yu. Surkov — Associated Professor of the Department of Oriental Studies, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). maksim.surkov@urfu.ru

Религия, конспирология и национальное единство: антибахайтская риторика в подложных персоязычных «Мемуарах князя Долгорукова»

БЕРОНИКА С. ТИТОВА

Рекомендация для цитирования: Титова В. С. Религия, конспирология и национальное единство: антибахайтская риторика в подложных персоязычных «Мемуарах князя Долгорукова» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 158–187.

For citations:

Titova, V. S. (2026) "Religion, Conspiracy, and National Unity: Anti-Baha'i Rhetoric in the Fake Persian-Language 'Memoirs of Prince Dolgorukov'", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 158–187.

Поступила в редакцию: 15.12.2026; прошла рецензирование: 22.03.2026; принята в печать: 10.04.2026.

Received: 15.12.2026; Revised: 22.03.2026; Accepted for publication: 10.04.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Титова В. С., 2026

© Titova V. S., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). veronicatitova29@gmail.com
ORCID: 0009-0003-9835-2900

Аннотация. Данная статья посвящена анализу нарративов опубликованного в г. Тегеран в 1943 году конспирологического текста «Мемуаров князя Долгорукова», представлявшего альтернативную версию появления бабизма и бахаизма в Иране. Несмотря на то, что события «Мемуаров» разворачиваются в XIX веке, в 1940-е годы документ продолжал активно распространяться, поскольку служил отражением культурной травмы и кризиса национальной идентичности в период англо-советской оккупации Ирана. В статье показывается, как текст в конспирологическом ключе объединил три ключевых нарратива эпохи: антиимпериалистический (постоянная угроза со стороны иностранных государств), исламистский (защита «первоначального» ислама от внутренних ересей) и националистический (культ единства и чистоты нации). Интерпретируя возникшие религиозные течения как инструмент разобщения иранской нации, автор «Мемуаров» осуждает их и представляет общество жертвой постоянного сговора иностранцев и их внутренних агентов. С одной стороны, документ отражает начальную стадию проработки культурной травмы в иранском обществе. С другой стороны, «Мемуары» выступают инструментом идеологической мобилизации, который стремится объединить разрозненное общество вокруг нарратива сопротивления внешним и внутренним «чужим».

Ключевые слова: Иран, «Мемуары князя Долгорукова», бахаизм, бабизм, конспирологическая теория, антиимпериалистический дискурс, исламская идентичность, религиозные меньшинства

Religion, Conspiracy, and National Unity: Anti-Baha'i Rhetoric in the Fake Persian-Language "Memoirs of Prince Dolgorukov"

Veronika S. Titova

HSE University (Moscow, Russia). veronicatitova29@gmail.com

ORCID: 0009-0003-9835-2900

Abstract. *This article analyzes the narratives of the conspiracy text "Memoirs of Prince Dolgorukov", which was published in Tehran in 1943 and presented an alternative version of the emergence of Bábí and Baha'í religious movements in Iran. Although the events of the "Memoirs" took place in the 19th century, the spread of the document continued throughout the 1940s, serving as a reflection of the cultural trauma and crisis of national identity during the Anglo-Soviet occupation of Iran. The article demonstrates how the text united three key narratives of the era: anti-imperialist (the constant threat from foreign powers), Islamist (the defense of "original" Islam from internal heresies), and nationalist (the cult of national unity and purity). By interpreting the religious movements as instruments of disunity within the Iranian nation, the author of the "Memoirs" alienates them and portrays society as the victim of constant conspiracy of foreign agents and their domestic spies. On the one hand, the document reflects the initial stage of processing cultural trauma in the Iranian society. On the other hand, the "Memoirs" serve as a tool of ideological mobilization that aimed at uniting a fractured society with a narrative of resistance to external and internal "others".*

Keywords: Iran, "Memoirs of Knyaz Dolgorukov", Bahatism, Babism, conspiracy theory, anti-imperialist discourse, Islamic identity, religious minorities

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Funding information: without external funding.

Введение

В 1943 году в Тегеране вышло очередное издание «Мемуаров князя Долгорукова» (*Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki*¹). В предисловии издатель текста, Сейед Абуль-касим Мараша², связывает возникновение религиозных течений бабизма и бахаизма, появившихся во второй половине XIX века, с деятельностью чиновников Российской империи, одновременно очуждая их последователей: «Мы утверждаем, что это — вера, которая была дарована Ирану репрессивной политикой царской России (которая пала благодаря твердой воле Ленина, Сталина, рабочих и крестьян)»³. Потомственный книготорговец и книгоиздатель, специализирующийся на религиозной литературе, таким образом, высказался от лица социальной группы, убежденной в несамостоятельной природе возникновения бабизма и бахаизма. Данная статья посвящена анализу антибабидской и антибахайтской конспирологической риторики подложных «Мемуаров князя Долгорукова». Этот текст был впервые опубликован в Иране в 1930-х годах и переиздавался в различных версиях вплоть до 1943 года, а его автором считался князь Дмитрий Иванович Долгоруков (1797–1867), служивший полномочным министром в Иране в 1845–1854 годах⁴. И хотя нет никаких верифицируемых данных о связи этого источника с Дол-

¹ Для транслитерации различных терминов использовалась система, предложенная энциклопедией *Iranica*.

² Сейед Абулькасим Мараша Табризи (1911–1979) — автор и основатель издательства «Хафез» в г. Тегеран. Помимо публикации «Мемуаров князя Долгорукова» Мараша причастен к публикации следующих книг: «Хадж глазами Хазрата Садждада» и «Сейед Джамал Асадабади» (так в Иране принято называть панислаamista Джамала ад-Дина ал-Афгани), что позволяет делать выводы о влиянии религиозных воззрений автора предисловия на его взгляды в отношении бабизма и бахаизма. Стоит отметить, что Абулькасим Мараша не являлся ключевым автором документа, однако был причастен к ряду последовавших редакций. Рассмотрение всех стадий переработки «Мемуаров князя Долгорукова» выходит за рамки данного исследования. Подробнее об этом см. Yazdani, M. (2011) “The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran”, *Iranian Studies* 44 (1): 25–47.

³ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 2. Tehran.

⁴ Дмитрий Иванович Долгоруков (1797–1867) — дипломат, занимавший должность полномочного министра Российской империи в Персии в 1845–1854 годах. М. С. Иванов отмечает, что Д. Долгоруков занял должность посла в январе 1846 года (Иванов М. С. Бабидские восстания в Иране (1848–1852). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 27). Соответственно, Д. И. Долгоруков прибыл в Иран после провозглашения новой религии и стал одним из первых очевидцев конфликта бабидов с государством Каджаров. Подробнее о донесениях Д. И. Долгорукова см.:

горуковым, ключевой темой «Мемуаров» становится зарождение бабизма и бахаизма в Иране, к которому, как утверждается в тексте, был причастен лично князь, действовавший в интересах Российской империи с целью дестабилизации внутривосточной обстановки в Иране. Документ стал крайне востребован как источник антибабидской и антибахаитской конспирологической риторики.

Конспирологическая природа «Мемуаров князя Долгорукова» не вызывала сомнений уже в XX веке. Хотя текст изначально позиционировался как подлинное признание русского дипломата, уже в 1940-е годы на документ обрушилась критика иранских интеллектуалов⁵. Это, однако, никоим образом не сказывалось на популярности «Мемуаров князя Долгорукова», которая вышла на новый виток в период англо-советской оккупации Ирана 1941–1946 годов. Отречение иранского монарха, Реза-шаха Пехлеви, в пользу молодого наследника, Мохаммеда Резы, нахождение иностранных войск на территории Ирана, использование Ирана в качестве плацдарма для поставки военных запасов СССР, а также голод 1942–1943 годов, спровоцированный действиями союзников, — все эти события привели к актуализации содержания «Мемуаров». Таким образом, «Мемуары князя Долгорукова» описывающие события XIX века, стали своеобразным зеркалом иранской действительности XX века.

Цель данной статьи — исследовать «Мемуары князя Долгорукова» как комплекс общественных нарративов Ирана 1940-х годов. Для этого в статье раскрывается переплетение антиимпериалистической, исламистской и националистической риторики в документе⁶ и анализируются используемые в нем механизмы очуждения

Shahvar, S., Morozov, B., Gilbar, G. (eds) (2011) *Baha'is of Iran, Transcaucasia and the Caucasus. Volume 1: Letters of Russian Officers and Officials*, p. 15. London: I. B. Tauris.

⁵ Среди них — Ахмад Кесрави, иранский интеллектуал, известный своими радикально секулярными взглядами. В книге, критикующей бахаизм, он называет «Мемуары князя Долгорукова» поддельными. Подробнее см.: Kasravi, A. (1943) *Bahā'igari*, p. 70. Tehran.

⁶ Поскольку основная версия «Мемуаров князя Долгорукова» была создана в 1930-х годах, документ в меньшей степени раскрывает ряд общественных дискурсов, включая риторику сепаратистских движений в иранском Азербайджане и Курдистане начала 1940-х годов и коммунистическую пропаганду партии «Туде», основанной в 1941 году. Хотя в предисловии к «Мемуарам» Абулькасим Мараша дает положительную оценку действиям СССР и отделяет действия коммунистического режима от политики Российской империи, риторика членов «Туде» в Иране не является главным объектом нашего анализа. Что касается сепаратистских движений, документ также не уделяет им внимания, однако текст неоднократно апеллирует к идее единства нации как спасения от иностранной

религиозных меньшинств. Таким образом, исследование демонстрирует, как конспирологический текст функционировал в условиях англо-советской оккупации, выступая в роли инструмента идеологической консолидации общества.

Методологическая рамка

Анализ «Мемуаров князя Долгорукова» проводится с опорой на метод критического дискурс-анализа (КДА) по модели Н. Фэрклафа⁷. Помимо этого, для нашей работы необходимо дать определения таким понятиям, как «конспирологическая теория», «культурная травма», «виктимизация», «детравматизация» и «оучуждение». Конспирологические теории — это альтернативные способы трактовки исторических событий как результата сговора между мотивированными группами, стремящимися извлечь из этого собственную выгоду. Апеллируя к опыту травмы, подобные теории нередко глубоко укореняются в сознании сообщества и исторической памяти, трансформируя национальную идентичность и порой определяя внутри- и внешнеполитический курс страны. В иранистике на данный момент отсутствуют фундаментальные работы в этой области, поэтому мы опираемся на междисциплинарные трактовки травмы, сформулированные Дж. Александером, и определения конспирологических теорий, представленные Я.-В. Ван Проойен и К. Дуглас⁸.

Дж. Александер определяет культурную травму как событие, которое несет угрозу идентичности некой группы. В свою очередь, травма может способствовать консолидации сообщества для дальнейшего преодоления травматических воспоминаний. При этом процесс образования травмы является постепенным, на стадии формирования травматического дискурса происходит виктимизация общества, то есть разработка собирательного образа жертв

экспансии. Следовательно, данные дискурсы не являются ключевыми для «Мемуаров», при этом нельзя сказать, что в тексте они полностью игнорируются.

⁷ Fairclough, N. (2013) "Critical Discourse Analysis", in J. P. Gee, M. Handford (eds) *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, pp. 9–20. London: Routledge.

⁸ Alexander, J. C., Eyerman, R., Giesen, B., Smelser, N. J., Sztompka, P. (2004) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press; Van Prooijen, J.-W., Douglas, K. M. (2017) "Conspiracy Theories as Part of History: The Role of Societal Crisis Situations", *Memory Studies* 10 (3): 323–333. Бытование конспирологии в ближневосточном контексте рассмотрено в сборнике под редакцией М. Реинковски и М. Баттера: Butter, M., Reinkowski, M. (eds) (2014) *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Berlin; Boston: De Gruyter.

вы. На следующих этапах конструируется официальный нарратив травмы, а также происходит детравматизация, в ходе которой общество переключается на более актуальные события.

В контексте данного исследования термин «очуждение» используется в значении исключения социальных групп из общества, включая прекращение их отношений с другими общественными группами и лишение политического авторитета, а также отстранение от Бога. В теологическом контексте подразумевается исключение группы лиц из религиозного сообщества с лишением права влиять на установившиеся практики⁹. Помимо этого, мы опираемся на термин «национальная идентичность» в трактовке А. Смита¹⁰ и концептуальную оппозицию «свой-чужой», применяемую в политической риторике для категоризации акторов.

История возникновения бабизма и бахаизма в Иране

Бабизм появился в середине XIX века в Иране в период правления династии Каджаров (1795–1925) после того, как в 1844 году основатель данного религиозного течения иранский купец Сейед Мохаммед Али Ширази (1819–1850) объявил себя Бабом (Bāb, перс. «Врата»), то есть обновителем божественного откровения. Такой статус Баба прямо противоречил одной из ключевых доктринальных установок ислама, согласно которой Мухаммад являлся последним пророком на Земле, а Коран — финальным, неискаженным откровением. Ряд основополагающих противоречий бабизма с исламом настроил против него шиитское духовенство, влияние которого в каджарском Иране значительно росло¹¹. Таким обра-

⁹ Подробнее о различных значениях данного термина см.: Gook, B., Hoens, D. (2022) “Alienation”, in C. Neill, E. Vanheule (eds) *The Marx Through Lacan Vocabulary: A Compass for Libidinal and Political Economies*. London: Routledge.

¹⁰ Smith, A. D. (1992) “National Identity and the Idea of European Unity”, *International Affairs* 68 (1): 55–76.

¹¹ Антибабидская риторика активно использовалась государством Каджаров и шиитским духовенством и эксплуатировала образ «внутреннего врага». Пропаганда изображала представителей движения еретиками и нарушителями социального порядка. При этом антибабидские настроения бытовали и среди интеллигенции — в 1863–1864 годах Мирза Фатхали Ахундзаде (1812–1878) издал книгу «Камал ад-Даула» с критикой бабидов. Схожие претензии к движению можно было встретить у конституционалистов начала XX века. Подробнее об этом см.: Mottahedeh, N. (1998) “Mutilated Body of the Modern Nation”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (2): 38–50; Momen, M. (2012) “The Constitutional Movement and the Baha’is of Iran: The Creation of an ‘Enemy Within’”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 39 (3): 328–345.

зом, бабиды вскоре подверглись масштабным гонениям со стороны правящей династии Каджаров¹², что привело к масштабным Бабидским восстаниям в 1848–1852 годах.

В результате открытого конфликта государства с бабидами перемещения его основателя контролировались государством — после нескольких арестов и суда¹³ в 1850 году Баб был казнен в г. Тебриз. Казнь самопровозглашенного пророка радикализировала его последователей и еще сильнее настроила их против правящей династии. Так, в 1850–1852 годах произошли вооруженные столкновения бабидов с представителями силовых структур в Зенджане и Найризе¹⁴. В августе 1852 года было совершено покушение на шаха Насер ад-Дина (1848–1896): попытка оказалась неудачной и, в свою очередь, привела к усилению репрессий против бабидов.

В Иране последователи бабизма подвергались пыткам и казням¹⁵, так что многие из них стремились покинуть страну. Один из ближайших учеников Баба, Мирза Хусейн Али Нури (1817–1892), незадолго до высылки¹⁶ в Османскую империю в 1863 году основал новое вероучение, бахаизм, и объявил себя новым пророком, Бахауллой (Bahá'ullā, перс. «Слава Бога»). Это событие разделило наследников учения Баба на бахаитов, признававших Бахауллу в качестве его преемника, и азалитов, признававших Сей-

¹² Подробнее об обстоятельствах усиления роли духовенства в государстве Каджаров см.: Martin, V. (2005) *The Qajar Pact: Bargaining, Protest and the State in Nineteenth-Century Persia*. London: I. B. Tauris.

¹³ С сентября 1846 года Баб находился под домашним арестом в Исфахане, после чего был перемещен в Тегеран и Тебриз. После этого Баба отправили в г. Маку в провинции Западный Азербайджан. А. Аманат пишет, что из г. Маку Баб был переправлен в цитадель Чахрык по просьбе князя Д. Долгорукова. Автор объясняет мотивацию российского министра беспокойством касательно потенциального распространения бабизма на территории Российской империи ввиду близости Баба к ее границе (Amanat, A. (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*, p. 378. Ithaca: Cornell University Press).

¹⁴ Smith, P. (2013) *A Concise Encyclopedia of the Bahá'í Faith*, pp. 260, 368. London: Oneworld Publications.

¹⁵ Кузнецова Н. А. К истории изучения бабизма и беахаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения: сб. Вып. 6. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 91.

¹⁶ В 1862 году Мирза Хусейн Али Нури находился в заключении в Тегеране, однако по просьбе российского посла был освобожден из заключения и выслан в Багдад, что привело к распространению бабизма в Ираке. Инициатива российского посла при освобождении Бахауллы, а также симпатии российских дипломатов и интеллектуалов по отношению к бахаитам и бабидам стали причиной возникновения конспирологических теорий. Подробнее см.: Amanat, A. (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*, p. 378. Ithaca: Cornell University Press.

еда Мирзу Йахью Нури (позднее провозгласившего себя Собх-и-Азаль (Şobh-e Azal, перс. «Утро вечности») в качестве следующего пророка. Появление двух новых религиозных учений, лидеры которых объявили себя преемниками Баба, ознаменовало новый этап в истории бабизма.

Возникновение новой религии в XIX веке вызвало интерес европейских исследователей и наблюдателей. Так, Эдвард Браун (1862–1926), профессор Кембриджского университета, был одним из первых ученых, проявивших интерес и сочувствие к бабизму и бахаизму. Российские дипломаты и исследователи, среди которых — «автор» рассматриваемого текста Дмитрий Долгоруков и А. К. Мирза Казем-бек (1802–1870), также интересовались новыми движениями, отмечая как их религиозную доминанту, так и политический потенциал¹⁷. Под покровительством Российской империи последователи бахаизма переселились в г. Ашхабад, где был воздвигнут первый бахаитский храм. Таким образом, Российская империя (как, впрочем, и Британская) сыграла значимую роль в защите бабидов и бахаитов, что было неоднозначно воспринято иранскими религиозными кругами и подготовило почву для возникновения конспирологических теорий.

В период правления династии Пехлеви (1925–1979) для бахаитов в Иране не воспоследовало значительных улучшений. Государство тем не менее отошло от открытых столкновений и преимущественно использовало тактику бюрократических ограничений деятельности последователей этой религии. Отсутствие легального статуса бахаитского движения в Конституции 1906 года в Иране сделало невозможным вступление в брак и занятие ряда государственных и военных должностей. Помимо этого, в 1930-х годах власти частично закрыли бахаитские школы и запретили издание бахаитской литературы¹⁸. Следовательно, открытый конфликт Каджаров с бабидами и бахаитами трансформировался в политику государственных ограничений деятельности бахаитов при монархах Пехлеви. Несмотря на растущую численность последователей бахаизма, при Реза-шахе движению не удалось заручиться поддержкой государства или модернистов. В этот период иранское общество настроилось против бахаитов из-за закрепившейся ассоциации

¹⁷ Подробнее об этом см.: Кузнецова Н. А. К истории изучения бабизма и бахаизма в России.

¹⁸ Momen, M. (2005) "The Babi and Baha'i Community of Iran: A Case of 'Suspended Genocide'?", *Journal of Genocide Research* 7 (2): 223–224.

с американскими проповедниками¹⁹. Таким образом, движение бахаитов в Иране подвергалось постепенному очуждению: само течение не имело официального статуса, деятельности последователей препятствовало государство, а в обществе бахаиты все чаще ассоциировались с иностранным влиянием.

Иранское общество в 1940-е годы

Исследуемое издание «Мемуаров князя Долгорукова» увидело свет в 1943 году, когда Иран, как говорилось выше, находился под англо-советской оккупацией. Отречение Реза-шаха, с одной стороны, показало степень влияния иностранных государств на внутреннюю политику страны, а с другой — способствовало началу политической оттепели²⁰. Другими словами, иранское общество в условиях оккупации и навязанной смены власти вновь задумалось о ключевых вопросах иранской идентичности. В это время наблюдалась радикализация националистического дискурса — националисты открыто выступали с осуждением иностранного присутствия. Либерализация общественной жизни и политическая нестабильность способствовали усилению общественных дискуссий и тем самым создавали благоприятную почву для распространения различных идей (в том числе конспирологических теорий).

Подобную общественную атмосферу британский дипломат Ридер Баллард в 1941 году описывает в своем донесении:

Как обычно, персы пытаются переложить ответственность с себя на кого-то другого: по их мнению, судьба Персии зависит не от действий самих персов, а от того, как отреагирует Великобритания на требо-

¹⁹ MacEoin, D. M. (1988) "Bahá'ism vii. Bahá'í Persecutions", *Encyclopaedia Iranica*, December 15. [https://www.iranicaonline.org/articles/bahá'ism-index/bahá'ism-vii/, accessed on 15.11.2025].

²⁰ Отречение Реза-шаха вызвало смешанные реакции. С одной стороны, отмечалось облегчение, связанное с ослаблением роли государства в общественной жизни, вслед за отречением Резы Пехлеви были освобождены фигуранты «процесса пятидесяти трех», которые 2 октября 1941 года основали коммунистическую партию «Туде». Подробнее об этом см.: Abrahamian, E. (1999) *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, pp. 29, 73–77. Berkeley: University of California Press. С другой стороны, отречение Реза-шаха вызвало негативную реакцию на иностранное вмешательство и активировало гегелевское «несчастное сознание». Подробнее см.: Ansari, A. M. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, pp. 113–117. Cambridge: Cambridge University Press.

вания России в Европе, и, в меньшей степени, от Америки. Сейчас взволнованные глаза персов обращены на Европу²¹.

В 1940-е годы иранская нация видела себя жертвой политики Великобритании и СССР, что, по замечанию Э. Абрахамяна, стало основой возникших в стране конспирологических теорий²². В случае с «Мемуарами князя Долгорукова» наличие повторяющихся прецедентов иностранного вмешательства (наиболее примечательные — выдача Великобритании табачной (1890) и нефтяной (1901) концессий, договор о разделе Персии на сферы влияния (1907))²³ выстраивало нарратив о продолжительности иностранной угрозы. Заметные сходства современного контекста с сюжетной линией «Мемуаров», в логике которой российский посол стоял за возникновением новых религиозных течений в Иране с целью ослабления государства, способствовали легитимации конспирологической теории в глазах иранского общества. Иначе говоря, историческая вовлеченность СССР (и Российской империи) и Великобритании в иранскую политику, контроль союзников над правящей династией Пехлеви, их действия на территории Ирана реактивировали травму в обществе, а определенные совпадения в событийном ряду сделали прошлое вновь актуальным.

Таким образом, «Мемуары князя Долгорукова» активно обсуждались в публичном пространстве оккупированного Ирана, поскольку предлагали готовую схему интерпретации травмирующего опыта иностранного присутствия. Конспирология оказалась к месту, когда общество искало причины своих бедствий не во внутренних проблемах, а в перманентности иностранной угрозы, образ которой последовательно проецировался из XIX века в современность. Наконец, документ переосмысливал национальную идентичность, противопоставляя «подлинную» религиозно-национальную общность внешним оккупантам

²¹ British Library: India Office Records and Private Papers (1945) 'PERSIA — INTERNAL (Miscellaneous despatches)', IOR/L/PS/12/564, folios 10–11 (Sir R. Bullard to Mr. Bevin, 13 August 1945). Qatar Digital Library. [https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_10000000517.0x00011a, accessed on 15.11.2025].

²² Подробнее см.: Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press.

²³ Подробнее см.: Cronin, S. (ed.) (2013) *Iranian-Russian Encounters: Empires and Revolutions since 1800*. London: Routledge; Matthee, R., Andreeva, E. (eds) (2018) *Russians in Iran: Diplomacy and Power in the Qajar Era and Beyond*. London: Bloomsbury Publishing.

и внутренним «агентам влияния», предлагая тем самым основу для консолидации в момент острого политического кризиса. При помощи данной стратегии конспирологическая теория выходила за рамки антибабидской и антибахайтской риторики и становилась интересной для более широкой аудитории. «Мемуары князя Долгорукова» стали отражением актуального в 1940-е годы общественного дискурса, соединив в себе националистические, расистские и исламистские идеи.

Нарратив национального предательства: конструирование образа врага

Одной из главных составляющих конспирологии «Мемуаров князя Долгорукова» является разделение действующих лиц по принципу бинарной оппозиции «свой-чужой». В логике документа к «своим» причисляются неравнодушные к судьбе страны члены иранского общества, осознающие пагубное влияние иностранцев и пытающиеся противодействовать внешней угрозе. Однако в нарративе «Мемуаров» все инициативы «своих» безрезультатны, поскольку «свои» не могут конкурировать с «чужими». Таким образом, одной из составляющих конспирологической теории «Мемуаров» является виктимизация Ирана.

«Мемуары князя Долгорукова» разделяют «чужих» на внешних и внутренних, различными способами показывая скоординированный характер их действий. В то время как к внешним «чужим» относится непосредственно князь Долгоруков, Российская и Британская империи, внутренние «чужие» представлены бабидами и бахайтами, а также правящей династией Каджаров, иранскими религиозными деятелями и шпионами князя Долгорукова. В нарративе «Мемуаров» каджарские правители по собственной воле согласовывали с Российской империей политические решения²⁴. В то же время Баб представляется слабовольным и постоянно находившимся в состоянии алкогольного или наркотического опьянения человеком²⁵, что делает его объектом политических манипуляций Российской империи. Не только основатель религии, но и другие внутренние «чужие» были введены в заблуждение князем Долгоруковым и его пособниками. При этом Бахаулла изображен наи-

²⁴ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

более преданным информатором князя, добровольно доносившим на «своих»²⁶. Таким образом, в документе утверждается, что в различных слоях иранского общества присутствовали агенты, вольно или невольно оказывавшие содействие Великобритании и России.

Так, Ахмад Гиляни²⁷, представляя «своих», предпринимает попытку организации заговора с целью отстранения от власти зависимого от России Мохаммед-шаха Каджара. Однако князь Долгоруков при помощи шпионов раскрывает заговор и информирует об этом правителя, после чего с помощью связей князя Ахмад Гиляни оказывается устранен²⁸. Конспирология в данном отрывке носит тотальный характер: подчеркивает вездесущность и всеильность «чужих» и показывает слабость и несамостоятельность иранской нации, которая предстает беспомощной жертвой эксплуатационной политики России и Великобритании.

Автор «Мемуаров князя Долгорукова» утверждает, что иностранные государства заинтересованы в разобщении иранской нации, в связи с чем их агенты дают начало новым религиозным движениям, а также строят заговоры против видных иранских деятелей. При этом данные страны относятся пренебрежительно к Ирану, который является лишь буферным государством в противостоянии России и Великобритании. Об этом свидетельствует фрагмент документа, в котором Россия отказывается от выдвинутой ранее претензии на Афганистан и Герат во избежание эскалации конфликта с Великобританией²⁹:

Сам министр иностранных дел выступил против [...] заявив, что сегодня не следует выступать против британского правительства. В результате иранское правительство в отчаянии было вынуждено отка-

²⁶ Ibid., p. 41.

²⁷ Хаким Ахмад Гиляни — иранский чиновник, у которого, согласно тексту «Мемуаров», собирались различные представители тегеранского общества, включая Д. Долгорукова и Бахаулла. Подробнее см.: Masumian, A. (2009) "Debunking the Myths: Conspiracy Theories on the Genesis and the Mission of the Bahá'í Faith", *Baha'i Studies Review* 15: 32.

²⁸ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), pp. 17, 20.

²⁹ История российских притязаний на территории Центральной Азии берет начало с правления Петра I (1672–1725). Так, к концу первой половины XIX века Афганистан стал зоной столкновения интересов Британской и Российской империй. Аннексия Мерва в 1884 году послужила финальным поводом для эскалации напряжения, из-за чего военное столкновение империй к 1885 году казалось неизбежным. Подробнее см.: Rodenbough, T. F. (2020) *Afghanistan and the Anglo-Russian Dispute*. The Library of Alexandria.

заться от завоеваний, понесло большие потери и вывело иранскую армию с афганской территории³⁰.

Таким образом, действия иностранных государств взаимосвязаны, однако не последовательны, что приводит к существенным финансовым и политическим потерям для Ирана.

Помимо нарратива эксплуатации, «Мемуары» выдерживают линию пренебрежительного отношения России к Ирану. Это проявляется в эпизоде, когда Д. Долгоруков по возвращении в Россию играет в театрализованном представлении об Иране для Александра II. Данная постановка помогает князю заручиться поддержкой царя и демонстрирует карикатурное ориенталистское восприятие «Востока» в Российской империи: «В присутствии императора я пародировал иранских улемов и посохом бил свою супругу, она же издавала звуки, похожие на вопли шакала»³¹. Таким образом, в документе подчеркивается низкий уровень культуры, а также неуважительное отношение российского императора к исламу³².

На первый взгляд кажется, что «Мемуары князя Долгорукова» целенаправленно подчеркивают причастность России к возникновению бабизма и бахаизма в Иране. При более детальном анализе становится очевидно, что образ царской России и ее чиновников, за исключением вышеупомянутого фрагмента, в документе слабо проработан. Другими словами, в «Мемуарах» не формируется образ внешнего «чужого», вместо этого исключительно подробно описываются приемы, используемые внешними «чужими» для ослабления Ирана: ассимиляция с иранским обществом, вербовка шпионов и поиск союзников, создание и финансирование религиозных течений. А. Ашраф также утверждает, что в различных интерпретациях документа вместо Российской империи фи-

³⁰ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 28.

³² Руди Маттее указывает, что подобная стереотипизация берет свое начало в иранской мифологии и коранических сюжетах о Йаджудже и Маджудже (библейские Гог и Магог) о грубых и недалеких людях, проживавших на севере и отделенных от цивилизованных земель ислама стеной. При Сефевидях в результате взаимодействия иранцев с казаками и торговыми миссиями подобное восприятие еще в большей степени укоренилось. Подробнее см.: Matthee, R. (2012) "Facing a Rude and Barbarous Neighbor: Iranian Perceptions of Russia and the Russians from the Safavids to the Qajars", in A. Amanat, F. Vejdani (eds) *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, pp. 103, 109, 117. New York: Palgrave Macmillan.

гурирует Великобритания или даже США³³. При этом образы России и Британии в «Мемуарах» имеют определенное сходство: обе державы руководствуются идентичными соображениями и применяют схожие тактики. Из этого следует, что антиимпериалистический политический контекст не требовал построения конкретного образа внешнего «чужого».

Из нарратива «Мемуаров князя Долгорукова» очевидно, что частью иранской национальной идентичности является культурная травма иностранного вмешательства. Нарратив виктимизации в «Мемуарах» отражает начальную стадию проработки культурной травмы. В свою очередь, разделение действующих лиц «Мемуаров» в соответствии с оппозицией «свой-чужой» говорит о попытке автора сформировать образ нации-жертвы, а также настроить сообщество против внутренних и внешних «чужих». Мина Йаздани выдвигает тезис о том, что кристаллизация внешних и внутренних «чужих» способствует формированию иранской идентичности³⁴. Внутренние «чужие» определялись с целью очуждения определенных социальных групп, а также мобилизации иранского общества против них. В свою очередь, внешние «чужие» связаны с тенденцией виктимизации Ирана. Так, успехи Д. Долгорукова объясняются подкупом как представителей Каджаров, так и придворных, а также религиозных деятелей³⁵. Таким образом, связь внешних и внутренних «чужих» объединяет два элемента нарратива конспирологической теории.

Анализ националистического нарратива «Мемуаров князя Долгорукова» позволяет заключить, что виктимизация Ирана является ключевым элементом конспирологической теории в документе. В «Мемуарах» подчеркивается тотальный и неизбежный характер иностранного вмешательства — империалистические силы (Россия и Великобритания) и их внутренние агенты (бабиды, бахаиты, клерикалы, каджарские правители) ведут скоординированные действия. При этом образ внешнего врага намеренно лишен конкретных черт и сводится к набору эксплуатационных практик,

³³ Разумеется, причастность США к возникновению бабизма и бахаизма не упоминается ни в одной из письменных версий документа, однако такая версия была изобретена уже после Исламской революции 1979 года. Подробнее см.: Ashraf, A. (1992) "Conspiracy Theories", in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. VI, Fasc. 2, pp. 138–147. [<https://www.iranicaonline.org/articles/conspiracy-theories/>, accessed on 15.11.2025].

³⁴ Yazdani, M. (2011) "The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran", p. 42.

³⁵ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 21.

что делает нарратив применимым к различным историческим контекстам. В свою очередь, внутренние «чужие» определяются двумя способами: добровольное желание примкнуть к внешним «чужим» из корыстных убеждений и внушенная иностранными агентами вера в изменение общества. Таким образом, «Мемуары» инструментализировали эгоизм и стремление к преобразованию общества в качестве механизмов очуждения различных членов иранского общества.

Нарратив исключительности как инструмент культурной изоляции

Наряду со шпиономанией в «Мемуарах князя Долгорукова» получает развитие идея исключительности иранской нации, основанная на логике культурного шовинизма, отчасти приобретающего расистские черты. Прежде мы упоминали, что в нарративе документа основой национального благополучия представлялось единство нации. Однако не менее важной составляющей этого нарратива является предотвращение любого иностранного влияния, которое сравнивается с «инойродной субстанцией в теле человека» и разрушает национальную идентичность³⁶. Сталкиваясь с чуждыми явлениями, «тело нации» попадает под их пагубное влияние и лишается исходной чистоты. Наиболее ярким доказательством данного тезиса служит интерпретация автором документа периода эллинистического влияния в Иране после завоеваний Александра Македонского:

Затем группа греков, которые до этого были презираемы и подавлены иранцами, захватила Иран. Разногласия и лицемерие распространились в Иране до такой степени, что иранцы стали считать своей гордостью ведение переписки на греческом языке и грекоподражание (*yupānitāyi*). После смерти Александра Македонского парфянская династия не смогла искоренить это нравственное влияние и греческие обычаи, которые были подобны яду для Ирана³⁷.

В этом фрагменте раскрывается идея неизбежного упадка, следующего за любым иноземным вторжением, которое уподобляется

³⁶ Ibid., p. 8.

³⁷ Ibid., p. 8.

яду, а культурная ассимиляция описывается как признак не только национального, но и нравственного кризиса. В нарративе «Мемуаров князя Долгорукова» эта идея косвенно проецируется на движения бабизма и бахаизма в Иране: они представляются не продуктом иранского общества, а сконструированной иностранцами идеологией, искусственно внедренной с целью нарушения первоначальной целостности иранской нации.

Размышления о влиянии иностранных государств на иранскую нацию встречались среди иранских интеллектуалов XIX–XX веков. Так, иранские политические деятели и публицисты Таги Арани (1902–1940) и Ахмад Кесрави (1890–1946) были сторонниками идеи языкового пуризма, отмечая пагубное влияние заимствований на персидский язык³⁸. Помимо этого, один из идеологов Конституционного движения 1905–1911 годов в Иране, видный политик, общественный деятель и ученый Сейед Хасан Тагизаде (1878–1970) отрицал вклад иностранных держав (особенно Великобритании) в успех конституционалистов. Более того, он отвергал какое-либо влияние бабидов на иранскую нацию³⁹. Али Ансари объясняет сложившуюся ситуацию долгим периодом зависимости Ирана от иностранных государств во время правления династии Каджаров. За ним последовал период национального пробуждения, когда иранские интеллектуалы стремились обрести независимость и возвысить нацию, отвергая или минимизируя иностранное влияние⁴⁰. Однако в «Мемуарах» наблюдается более радикальное прочтение этих идей, согласно которому смешение культур приводит к утрате идентичности и рассматривается как акт насилия иностранных государств над иранской нацией. Данную идею можно рассматривать как часть нарратива виктимизации.

Помимо этого, нарратив «Мемуаров князя Долгорукова» находился под влиянием «арийского мифа» о происхождении иранской нации, получившего широкое распространение в период правления династии Пехлеви и ставшего частью идеологии. Приход к власти Реза-шаха в 1925 году ознаменовал начало эпохи «государственно-

³⁸ Abrahamian, E., Alavi, B. (2013) “Arānī, Taqī”, in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. II, Fasc. 3, pp. 263–265. [<https://www.iranicaonline.org/articles/arani-taqi>, accessed on 15.11.2025]; Manafzadeh, A. (2012) “Kasravi, Ahmad I. Life and Work”, in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XVI, Fasc. 1, pp. 87–92. [<https://www.iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-i-life-and-work>, accessed on 15.11.2025].

³⁹ Ansari, A. M. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, p. 46. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 36–37.

го национализма» — правитель и его советники сознательно делали ставку на нарратив об исключительности иранской нации и самоценности ее древней истории. При этом в своих идеологических конструкциях правители династии Пехлеви выступали своего рода преемниками власти первой иранской династии Ахеменидов, легитимируя тем самым свое правление⁴¹. В то же время «арийский миф» в «Мемуарах князя Долгорукова» находит альтернативное прочтение. Идея о великом прошлом Ирана преподносится в комбинации с осуждением иностранного вмешательства и становится частью нарратива виктимизации Ирана, «лишенного былого величия последователями христианства, маздакизма и иудаизма»⁴².

Таким образом, нарратив исключительности иранской нации в «Мемуарах князя Долгорукова» выполняет двойную функцию. Во-первых, он продолжает развивать идею очуждения бабидов и бахаитов как пагубного для иранской нации явления, созданного внешними силами. Во-вторых, подобные идеи призваны подтвердить главный вывод документа с «исторической» точки зрения. В этом смысле не только бабизм и бахаизм, но и любые агенты иностранного влияния в принципе угрожают целостности иранской нации и ее исконной чистоте. В условиях иностранной оккупации 1940-х годов этот текст превращался в мощный инструмент консолидации общества, с одной стороны, и распространения конспирологических теорий — с другой.

Нарратив исламского единства как основы национальной силы

Рассуждения о новых религиозных течениях приводят автора к более масштабным вопросам, в частности к идее недопустимых новшеств в религии и возврата к первоначальному исламу. Поскольку бабизм и бахаизм в рамках исламской доктрины рассматриваются как отступничество (а их популярность и политическая деятельность вызывали тревогу у представителей мусульманского духовенства), то справедливо предположить, что их деятельность воспринимается не только как антигосударственная, но и антиисламская.

⁴¹ Ibid., pp. 110–197.

⁴² *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 9.

Одна из сюжетных составляющих «Мемуаров князя Долгорукова» — дискуссии Дмитрия Долгорукова с представителями духовенства в доме вышеупомянутого Ахмада Гиляни⁴³. В этих сценах российский дипломат познаёт иранскую идентичность и постепенно внедряется в общество, вербуя информаторов для реализации последующей миссии. Так, в одной из бесед утверждается, что ислам в первоначальном виде объединял иранскую нацию, уравнивал членов общества и служил залогом благополучия Ирана. При этом ислам представляется универсальной религией:

Эта религия предназначена для жителей земли, а не только для арабов. Однако враги ислама, эгоистичные и амбициозные правители, создали в нем лицемерие и превратили истинное братство во вражду, а любовь и единобожие — в двойственность (*do'iyat*) и лицемерие (*nifāq*)⁴⁴. И эти различия стали причиной несчастья и поражения ислама⁴⁵.

Таким образом, в документе наблюдается попытка рефлексии над идеями основоположников иранского национализма, Фатхали Ахундзаде и Мирзы Ага Хана Кермани (1854–1896), считавших ислам чуждой для иранского общества религией, привнесенной арабами. Отделяя ислам от деятельности внешних «чужих», автор «Мемуаров князя Долгорукова» предпринимает попытку преодолеть так называемый «дезориентирующий национализм» Кермани и Ахундзаде, прославлявший доисламское прошлое и очуждавший ислам и его наследие⁴⁶. В своем стремлении сблизить радикальные националистические нарративы с религиозными «Мемуары

⁴³ В иранской литературе существует отдельный жанр дебатов (*munāzara*), ключевую роль в развитии которого сыграли персидские придворные поэты. Асади Туси (999–1072/73) — автор коллекции дебатов, один из которых носит название «Дебаты между арабами и иранцами». Подробнее см.: Melville, F. (2020) “Debate in Iranian Literary Culture”, in E. Jiménez, C. Mittermayer (eds) *Disputation Literature in the Near East and Beyond*, pp. 237–259. Berlin: De Gruyter.

⁴⁴ Концепция религиозного «лицемерия» (*nifāq*) восходит к кораническому контексту, где играет важную роль. Подробнее об этом см.: Lamprey, J. T. (2016) *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*, p. 134. New York: Oxford University Press.

⁴⁵ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 9.

⁴⁶ Автором термина «дезориентирующий национализм» является Реза Зиа-Эбрахими, анализирующий работы иранских интеллектуалов эпохи Каджаров, стоявших у истоков формирования иранского национализма. См.: Zia-Ebrahimi, R. (2016) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.

князя Долгорукова» делают ислам частью иранской национальной идентичности.

В продолжении дискуссии автор текста поясняет, что религия не может адаптироваться к условиям современного мира. Таким образом, соблюдение традиций постулируется как важное условие благополучия⁴⁷. В свою очередь, религиозное разнообразие представляется фактором нестабильности: возникновение новых течений в Сасанидской империи, по мнению автора, приводит в итоге к падению государства⁴⁸. Кроме того, новые интерпретации религиозных текстов ведут к разобщению нации и усилению неравенства в обществе. Другими словами, любая идея религиозного новшества в нарративе «Мемуаров князя Долгорукова» представляется исключительно маргинальной.

Все вышеперечисленные идеи характерны для идеологии фундаментализма, которая получила распространение в исламском мире. К числу последователей фундаментализма относят салафитов, выступающих с призывами ориентироваться на образ жизни пророка Мухаммада и его сподвижников, а также обычаи ранней мусульманской общины⁴⁹. Подобная риторика возникала как ответная реакция представителей исламского духовенства на вызов модерности, а также попытки вестернизации общества⁵⁰. Западным новшествами, которые считались недопустимыми и приводили к усилению общественного неравенства, противопоставлялось возрождение ислама. Поэтому можно считать, что идеология фундаментализма, нашедшая отражение в «Мемуарах князя Долгорукова», прочно связана с травмой от иностранного вмешательства, а виновными в кризисе автор произведения называет единоверцев, идущих на компромиссы с иностранцами и одновременно с этим предающих интересы «истинного ислама». В нарративе «Мемуаров» виновной в глубоком кризисе в иранском обществе считается правящая династия Каджаров, а также представители религиозного истеблишмента. Таким образом, поиск внутреннего «чужого»

⁴⁷ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 10.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 8–9.

⁴⁹ Wagemakers, J. (2016) “Salafism”, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press. [<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>, accessed on 15.11.2025].

⁵⁰ Malmir, H., Amini, A. A., Puryousefi, H. (2022) “A Comparative Study of Political Islam with Modernity in the First Pahlavi Era with a Discourse Approach”, *Iranian Journal of Educational Sociology* 5 (1): 44–45.

был также связан с возникшим кризисом исламской идентичности в Иране. При этом в 1940-х годах вопрос о роли религии в иранском обществе стоял не менее остро: в условиях государственной политики «авторитарной модернизации» Резы Пехлеви, а также усиления контроля над духовенством, ислам и религиозные деятели столкнулись с новым вызовом.

Наряду с фундаментализмом «Мемуары князя Долгорукова» сообщают идеи панисламизма. Так, религия в документе представляется моральным регулятором, обеспечивающим равенство всех членов общества. Помимо этого, ислам объединяет представителей различных наций, стирая разногласия между ними⁵¹. Схожие идеи выражались в трудах мусульманского деятеля Джамала ад-Дина ал-Афгани (1839–1897)⁵². Так, ал-Афгани утверждал, что ислам предполагает абсолютное социальное равенство и единство мусульман, будучи универсальным для всех национальностей. Ответственность за текущее состояние ислама богослов также возлагал на конкретных людей, искаживших первоначальные устои⁵³. Помещая данную риторику в мировой контекст, ал-Афгани позиционировал равенство в исламе как ответ западному материализму. Стоит отметить, что последний издатель «Мемуаров князя Долгорукова», Абулькасим Мараши, был знаком с трудами богослова, поскольку в его издательстве выходила политическая биография данного автора.

Может показаться парадоксальным, что наряду с панисламистскими идеями Мараши также выражает открытую симпатию к СССР, четко разделяя политику Советского Союза и царской России⁵⁴. Осведомленность издателя о Советском Союзе проявляется

⁵¹ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 9.

⁵² Сейед Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897) — идеолог исламского антиколониализма и панисламизма. Ал-Афгани известен критикой мусульманских правил, отказывавшихся идти по пути реформ, а также поддерживавших связи с европейскими государствами. В связи с его радикальными взглядами идеолог в 1891 году был выслан из Ирана. При этом один из последователей идеолога, Мирза Реза Кермани, в 1896 году убил шаха Насер ад-Дина. Подробнее см.: “Jamāl al-Dīn al-Afghānī” (1971), in *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Vol. 2, pp. 416–417. Leiden: E. J. Brill; Amin, C. M. (2015) “The Press and Public Diplomacy in Iran, 1820–1940”, *Iranian Studies* 48 (2): 273.

⁵³ Keddie, N. R. (1972) *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: A Political Biography*, pp. 178–180. Berkeley: University of California Press.

⁵⁴ Позволим себе для удобства повторно сослаться на цитату А. Мараши, ранее приведенную в начале статьи: «Мы утверждаем, что это — вера, которая была дарована Ирану репрессивной политикой царской России (которая пала благодаря твердой воле Ленина, Сталина, рабочих и крестьян)».

как в использованных им формулировках, характерных для государственной пропагандистской риторики («рабочие и крестьяне»), так и в опоре (вполне возможно, через пересказы) на русскоязычные публикации. Со ссылкой на советский журнал «Восток» за 1924–1925 годы в предисловии утверждается, что «Мемуары» были опубликованы в Советском Союзе при содействии некоего религиозно-политического деятеля⁵⁵. В 1925 году в журнале «Восток», выходившем в издательстве «Всемирная литература» в Петрограде⁵⁶, была напечатана статья Е. Э. Бертельса «Бехаит об истории бехаизма»⁵⁷. Однако в статье не упоминаются ни сам Долгоруков, ни «Мемуары». Вместо этого автор статьи рассматривает работу Мирзы Абд ол-Хосейна Аварэ как важный источник периода возникновения и становления бахаизма⁵⁸, в котором, стоит заметить, никоим образом не отмечено влияние Российской империи на эти процессы. В заключении статьи Бертельс рассуждает о независимых обстоятельствах зарождения этих религиозных течений, которые способствовали их распространению в Иране:

Востоку именно и надо, чтобы учения эти зародились в его лоне, сложились органически, под давлением исторической необходимости, — так, как это совершилось на Западе; только тогда эти учения могут рассчитывать на успех, могут со временем стать могучим фактором в культурном развитии, каким несомненно суждено стать бехаизму⁵⁹.

Следовательно, позиция автора предисловия об идеологической природе бабизма и бахаизма существенно отличалась от цитируемой им статьи. Так, издатель Абулькасим Мараш, с одной стороны, стремится изобличить природу возникновения движений в Иране, а с другой — «создать источниковую базу» для распространяемой им конспирологической теории.

Парадоксальное, на первый взгляд, сочетание в документе идей исламского возрождения и определенной симпатии к политике Советского Союза может тем не менее пролить свет на личность пред-

⁵⁵ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 2.

⁵⁶ При этом в предисловии приводится неверная информация о том, что журнал выпускался под эгидой Народного комиссариата иностранных дел СССР.

⁵⁷ *Бертельс Е. Э.* Бехаит об истории бехаизма // Восток. Журнал литературы, науки и искусства. Кн. 5. М.; Петербург: Всемирная литература, 1925. С. 202–207.

⁵⁸ Там же. С. 202.

⁵⁹ Там же. С. 206.

полагаемого автора, о чем в исследовательской литературе существует ряд гипотез. Так, А. Аманат и Т. Атабаки считают, что текст был создан в кругах иранского духовенства в Куме⁶⁰. М. Йаздани также предпринимает попытки конкретизации личности автора, обращая внимание на иранского конституционалиста из Зенджана, шейха Ибрахима Зенджани, и называя его основным кандидатом. В подтверждение своей точки зрения Йаздани указывает, что антиклерикальная и антибахайтская позиция в других работах Зенджани во многом совпадает с нарративом «Мемуаров князя Долгорукова»⁶¹. При этом исследователь признает, что документ многократно редактировался, поэтому к различным версиям «Мемуаров» приложили руку разные редакторы, что объясняет определенные противоречия в дискурсе документа⁶². Однако эти кажущиеся противоречия могут быть не свидетельством многократных редакций, а отражением сложной идеологии его авторов. В связи с этим мы можем предполагать, что в создании финальной версии документа мог принимать и его издатель Абулькасим Марашаи.

Политическая неопределенность в 1921–1925-е годы создала благоприятные условия для советской пропаганды в Иране. Большевики видели в исламе эффективный инструмент распространения коммунистической идеологии, парадоксальным образом стремясь стать его покровителями. В советской риторике 1920-х годов признавалась значимость националистических движений и панисламизма для политической борьбы на Востоке⁶³. В поисках союзников большевистские идеологи обратили свое внимание на оппозиционных представителей духовенства, подчас выражавших антиколониальные взгляды. По мнению А. Шабловской, в начале 1920-х годов среди советских чиновников сохранялось преимущественно негативное отношение к иранским клерикалам. Подобная позиция была обусловлена логикой марксизма, в которой религиозные деятели распространяли феодальный порядок и препятствовали вовлечению народа в политику. Несмотря на попытки

⁶⁰ Amanat, A. (2005) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*, p. xix. Los Angeles: Kalimat Press; Atabaki, T. (2009) *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*, p. 50. London: I. B. Tauris.

⁶¹ Yazdani, M. (2011) “The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran”, pp. 43–46.

⁶² Ibid., p. 28.

⁶³ Shablovskaia, A. (2022) “‘Islam Says We Are All Equal’: The Islamic Turn in Soviet Propaganda in Iran, 1921–25”, *Iranian Studies* 55 (4): 976.

большевиков продвигать идеологию марксизма в Иране и проявляемую ими терпимость к исламским институтам, улемы критиковали и советских чиновников, и иранских коммунистов. Это, в свою очередь, вызывало ответную реакцию СССР, и к концу 1920-х годов в пропаганде преобладала антиклерикальная позиция. Однако, несмотря на общее негативное отношение к духовенству (в том числе и к исламскому), в первой половине 1920-х годов Советский Союз поддерживал улемов, согласившихся сотрудничать для борьбы с британским влиянием⁶⁴. В этот период антиколониальная и антибританская позиция представлялась советским пропагандистам более важной, чем клерикальная лояльность.

Одним из антибританских клерикалов, чья деятельность финансировалась советской стороной, был Мохаммед Махди Халесизаде (1890–1963)⁶⁵. Последовательный противник деятельности Резы Пехлеви и британского влияния в регионе, а также сторонник идеи участия духовенства в политике, Халесизаде состоял в переписке с большевиками (сам он говорил о письмах В. И. Ленину) и даже некоторое время был неформальным советским агентом по делам хаджа в Иране⁶⁶. Будучи выходцем из клерикальной семьи (его отец был видным религиозным авторитетом), он занимал непримиримую антибабидскую и антибахайтскую позицию и участвовал в гонениях на последователей этих течений в разных городах Ирана. М. Йаздани в биографической статье утверждает, что Халесизаде самостоятельно или через сторонников мог принимать участие в редактировании финальной версии «Мемуаров князя Долгорукова» 1943 года⁶⁷, упуская при этом из виду, что просоветские настроения проявляются в предисловии к «Мемуарам» (которое написал Мараши). На этом основании мы можем предположить, что Абулькасим Мараши, происходивший из знатного рода религиозных деятелей, был идейно близок к Халесизаде и воспроизводил риторику советской пропаганды, противопоставлявшей политику СССР колониальной экспансии Российской империи.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Подробнее о его биографии и взглядах см.: Yazdani, M. (2015) “Kāleşizāda, Moḥammad b. Moḥammad-Mahdi”, in *Encyclopædia Iranica*, online edition [http://www.iranicaonline.org/articles/khalesizad, accessed on 15.11.2025].

⁶⁶ Кейн А. Российский хадж. Империя и паломничество в Мекку / пер. с англ. Р. Ибатуллина. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 236.

⁶⁷ Yazdani, M. (2015) “Kāleşizāda, Moḥammad b. Moḥammad-Mahdi”.

При этом в «Мемуарах князя Долгорукова» также прослеживается антиклерикальная позиция автора. В то время как ислам представляется моральным регулятором отношений в обществе, поступки представителей духовенства подвергаются постоянной критике в документе. Так, муллы изображены пособниками Дмитрия Долгорукова, получавшими денежное вознаграждение за поддержку действий князя. Более того, утверждается, что иранская нация вынужденно принимала бабизм под давлением мулл.

Нашими лучшими союзниками были ахунды, которые оказали нам наибольшее содействие, поскольку каждого, с кем они имели разногласия, объявляли бабидом или бахаитом [...] большинство людей стали бахаитами под воздействием страха перед тиранией ахундов⁶⁸.

Из цитаты следует, что улемы стремились извлечь пользу из государственных репрессий в адрес последователей бабизма и бахаизма, для устранения идеологических оппонентов и упрочения собственного положения в обществе. Таким образом, в документе первоначальный ислам противопоставляется действиям современных представителей духовенства, что иной раз иллюстрирует тезис о возврате к учениям пророка Мухаммада с целью общественного исцеления.

Отражаемая в «Мемуарах» идея антиклерикализма имела определенную популярность среди иранских интеллектуалов времен Резы Пехлеви. Модернистские реформы и секуляризация подорвали авторитет духовенства в иранском обществе 1920–1940-х годов и породили дискуссии, критически осмыслившие его роль в иранской истории. Ряд общественных деятелей и публицистов стали открыто критиковать религиозных авторитетов за преследование инакомыслия и невежество. В логике, схожей с нарративом документа, А. Кесрави, ранее сам получивший религиозное образование, подчеркивал, что духовенство стремится распространять ислам в обществе только ради наживы, и обвинял его представителей в действиях на благо собственных, а не национальных интересов⁶⁹. Таким образом, «Мемуары князя Долгорукова» встраиваются в об-

⁶⁸ *Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943), p. 44.

⁶⁹ Zarrinnal, N. (2024) "From the Creators of Knowledge to the Specialists of Spirit: Anti-Clericalism in Iran's Modernist Intellectual Discourse (1925–1941)", *Harvard Theological Review* 117 (4): 827.

ществленную дискуссию тех лет, апеллируя и к антиклерикальной аудитории.

Нарратив исламского единства в «Мемуарах князя Долгорукова» служит ключевым инструментом для критики как внешнегo вмешательства, так и демонстрации дезинтеграции иранского общества. При этом возврат к «истинному» исламу представляется залогом национального возрождения. Этот нарратив, сочетающий в себе элементы идеологии фундаментализма и панисламизма, позволяет авторам документа противопоставить религиозную традицию вызовам модерности и вестернизации, возлагая ответственность за кризис на компромиссы правящих и духовных элит с иностранными государствами. В «Мемуарах» сочетание антиклерикальной риторики, разоблачающей нечистое на руку духовенство, с идеализацией жизни первоначальной исламской общины отражает попытки поиска исламской идентичности, вновь обострившиеся в период создания документа. При этом проявление симпатии к политике СССР демонстрирует, как исламистские нарративы могли сочетаться с левой антиимпериалистической повесткой. Все это призвано подчеркнуть, что ислам, согласно «Мемуарам», является многофункциональным идеологическим конструктом, направленным на консолидацию нации перед лицом внутренних и внешних угроз.

Выводы

В данной статье подложные персоязычные «Мемуары князя Долгорукова», изданные в 1943 году в Тегеране, в логике критического дискурса-анализа Н. Фэрклафа рассматриваются как коммуникативное событие, неразрывно связанное с историческим контекстом англо-советской оккупации Ирана. Документ объединил в себе несколько нарративов (антиимпериалистический, исламистский и националистический), отражавших актуальные для иранского общества вопросы. Исследование множественных редакций документа (включая изменения, внесенные Абулькасимом Марашаи) показывает, как конспирологические нарративы 1930-х годов адаптировались к изменениям в общественных настроениях. Анализ лиц, причастных к редакциям «Мемуаров князя Долгорукова», формирует дискурсивную практику в данной статье. Другими словами, гибкость нарратива по отношению к внутри- и внешнеполитическому контексту, а также совокупность актуальных тем, затраги-

ваемых в документе, объясняет новую волну актуализации «Мемуаров» в 1940-е годы.

В основе нарратива «Мемуаров» лежит проработка культурной травмы: колониальная экспансия Российской империи и ее предполагаемая роль в возникновении бабизма и бахаизма обрастают конспирологическими подробностями и становятся своего рода ключом к интерпретации современной оккупации. Иранская нация в логике текста предстает жертвой, лишенной агентности, а виновными оказываются внешние силы и их пособники внутри страны. На этом основании мы утверждаем, что документ отражает начальную стадию проработки травматического опыта представителями определенной социальной группы — шиитского духовенства. Важно отметить, что, с одной стороны, влияние этой группы выходило далеко за пределы религиозных институций, а с другой — их риторика к середине XX века также перестала быть исключительно религиозно-ориентированной и интегрировала антиколониальную и националистическую повестку. Идеи, изложенные в «Мемуарах», в достаточной степени получили осмысление среди иранских интеллектуалов (их, например, критиковал Ахмад Кесрави) и в придворной среде (на них неосознанно ссылался Мохаммед Реза Пехлеви). Иначе говоря, «Мемуары князя Долгорукова», несмотря на их синтетический характер и происхождение из определенного сегмента религиозной среды, имели широкое хождение в самых разных слоях иранского общества на протяжении десятилетий.

Одной из ключевых функций документа является консолидация нации, для достижения которой в «Мемуарах князя Долгорукова» обозначаются границы национальной идентичности в Иране. Обращение к социальной практике — историческому контексту оккупации — позволило интерпретировать бинарную оппозицию «свой-чужой» как инструмент реализации данной цели. Так, в тексте действующие лица поделены на «своих» (разобренная нация, отступившая от «первоначального» ислама) и «чужих» (империалистические государства и их внешние и внутренние агенты). В логике документа связь члена иранского общества с иностранным государством становится основанием для очуждения целых социальных групп — от каджарских правителей до духовенства и последователей бабизма и бахаизма. Таким образом, «Мемуары князя Долгорукова» предлагают готовое решение для иранского общества в период оккупации, взывая к объединению перед лицом внешних и внутренних врагов.

В свою очередь, переплетение нескольких разнонаправленных и разнородных идеологических дискурсов в тексте «Мемуаров» является попыткой конструирования гомогенной иранской национальной идентичности. Риторика исламского фундаментализма (ориентация на образ жизни Пророка и ранней общины) сочеталась с радикальными националистическими идеями о «чистоте» нации и пагубном влиянии иностранного вмешательства. Антиколониальная повестка совмещалась с защитой «чистого» ислама, а религиозная идентичность стала частью национальной — вопреки распространенным среди иранских националистов представлениям об исламе как «иной» религии. Другими словами, конспирологические нарративы документа предоставили готовое решение для идеологических поисков общества в период кризиса и саморефлексии. Может показаться парадоксальным, но историческая недостоверность и синтетический характер текста «Мемуаров» обеспечили ему большую популярность, а его ключевым идеям суждено было закрепиться в общественных дискуссиях на долгое время.

Библиография / References

- Бертельс Е. Э. Бехаит об истории бехаизма // Восток. Журнал литературы, науки и искусства. Кн. 5. М.; Петербург: Всемирная литература, 1925.
- Иванов М. С. Бабидские восстания в Иране (1848–1852). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939.
- Кейн А. Российский хадж. Империя и паломничество в Мекку / пер. с англ. Р. Ибатуллина. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Кузнецова Н. А. К истории изучения бабизма и бехаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения: сб. / АН СССР, Институт народов Азии; [отв. ред. Н. П. Шастина]. Вып. 6. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 89–133.
- Abrahamian, E., Alavi, B. (2013) “Arānī, Taqī”, in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. II, Fasc. 3, pp. 263–265. [<https://www.iranicaonline.org/articles/arani-taq>, accessed on 15.11.2025].
- Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press.
- Abrahamian, E. (1999) *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C., Eyerman, R., Giesen, B., Smelser, N. J., Sztompka, P. (2004) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.

- Amanat, A. (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca: Cornell University Press.
- Amanat, A. (2005) *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Los Angeles: Kalimat Press.
- Amin, C. M. (2015) “The Press and Public Diplomacy in Iran, 1820–1940”, *Iranian Studies* 48 (2): 269–287.
- Ansari, A. M. (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashraf, A. (1992) “Conspiracy Theories”, in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. VI, Fasc. 2, pp. 138–147. [<https://www.iranicaonline.org/articles/conspiracy-theories>, accessed on 15.11.2025].
- Atabaki, T. (2009) *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*. London: I. B. Tauris.
- Bertels E. E. (1925) “Bahai on the History of Bahaism”, *East. Journal of Literature, Science and Art*, vol. 5. Moscow; Petersburg: World Literature. (In Russian)
- British Library: India Office Records and Private Papers (1945). ‘Persia — Internal (Miscellaneous despatches)’, IOR/L/PS/12/564, folios 10–11 (Sir R. Bullard to Mr. Bevin, 13 August 1945). Qatar Digital Library [https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100000000517.0x00011, accessed on 15.11.2025].
- Butter, M., Reinkowski, M. (eds) (2014) *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Cronin, S. (ed.) (2013) *Iranian-Russian Encounters: Empires and Revolutions since 1800*. London: Routledge.
- “Jamāl al-Dīn al-Afghānī”, in *Encyclopaedia of Islam, New Edition* (1971). Vol. 2. Leiden: E. J. Brill.
- Fairclough, N. (2013) “Critical Discourse Analysis”, in J. P. Gee, M. Handford (eds) *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, pp. 9–20. London: Routledge.
- Gook, B., Hoens, D. (2022) “Alienation”, in C. Neill, E. Vanheule (eds) *The Marx Through Lacan Vocabulary: A Compass for Libidinal and Political Economies*. London: Routledge.
- Ivanov, M. S. (1939) *Babid Uprisings in Iran (1848–1852)*. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences Publishing House. (In Russian)
- Kane, A. (2021) *The Russian Hajj: Empire and Pilgrimage to Mecca*. Moscow: New Literature Review. (In Russian)
- Kasravi, A. (1943) *Bahā'igari*. Tehran. (In Persian)
- Keddie, N. R. (1972) *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Kuznetsova, N. A. (1963) “On the History of the Study of Babism and Bahaism in Russia”, in *Essays on the History of Russian Oriental Studies*. Vol. 6, pp. 89–133. Moscow: East Literature Publishing House. (In Russian)

- Lamphey, J. T. (2016) *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- MacEoin, D. M. (1988) "Bahá'ism vii. Bahá' Persecutions", in *Encyclopaedia Iranica*, December 15 [<https://www.iranicaonline.org/articles/bahaism-index/bahaism-vii>], accessed on 15.11.2025].
- Malmir, H., Amini, A. A., Puryousefi, H. (2022) "A Comparative Study of Political Islam with Modernity in the First Pahlavi Era with a Discourse Approach", *Iranian Journal of Educational Sociology* 5 (1): 33–50.
- Manafzadeh, A. (2012) "Kasravi, Ahmad I. Life and Work", in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XVI, Fasc. 1, pp. 87–92 [<https://www.iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-i-life-and-work>], accessed on 15.11.2025].
- Martin, V. (2005) *The Qajar Pact: Bargaining, Protest and the State in Nineteenth-Century Persia*. London: I.B. Tauris.
- Masumian, A. (2009) "Debunking the Myths: Conspiracy Theories on the Genesis and Mission of the Bahá'í Faith", *Bahá'í Studies Review* 15: 79–95.
- Matthee, R. (2012) "Facing a Rude and Barbarous Neighbor: Iranian Perceptions of Russia and the Russians from the Safavids to the Qajars", in A. Amanat, F. Vejdani (eds) *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, pp. 99–124. New York: Palgrave Macmillan.
- Matthee, R., Andreeva, E. (eds) (2018) *Russians in Iran: Diplomacy and Power in the Qajar Era and Beyond*. London: Bloomsbury Publishing.
- Melville, F. (2020) "Debate in Iranian Literary Culture", in E. Jiménez, C. Mittermayer (eds) *Disputation Literature in the Near East and Beyond*, pp. 237–259. Berlin: De Gruyter.
- Momen, M. (2005) "The Bábí and Bahá'í Community of Iran: A Case of 'Suspended Genocide'?", *Journal of Genocide Research* 7 (2): 221–241.
- Momen, M. (2012) "The Constitutional Movement and the Bahá'is of Iran: The Creation of an 'Enemy Within'", *British Journal of Middle Eastern Studies* 39 (3): 328–345.
- Mottahedeh, N. (1998) "Mutilated Body of the Modern Nation", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (2): 38–50.
- Rodenbough, T. F. (2020) *Afghanistan and the Anglo-Russian Dispute*. The Library of Alexandria.
- Shablovskaia, A. (2022) "'Islam Says We Are All Equal': The Islamic Turn in Soviet Propaganda in Iran, 1921–25", *Iranian Studies* 55 (4): 971–996.
- Shahvar, S., Morozov, B., Gilbar, G. (eds) (2011) *Bahá'is of Iran, Transcaucasia and the Caucasus. Volume 1: Letters of Russian Officers and Officials*. London: I. B. Tauris.
- Smith, A. D. (1992) "National Identity and the Idea of European Unity", *International Affairs* 68 (1): 55–76.
- Smith, P. (2013) *A Concise Encyclopedia of the Bahá'í Faith*. London: Oneworld Publications.

- Van Prooijen, J.-W., Douglas, K. M. (2017) “Conspiracy Theories as Part of History: The Role of Societal Crisis Situations”, *Memory Studies* 10 (3): 323–333.
- Wagemakers, J. (2016) “Salafism”, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press. [<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-25>, accessed on 15.11.2025].
- Yāddāshthā-ye Knyāz Dolgoruki* (1943). Tehran. (In Persian)
- Yazdani, M. (2011) “The Confessions of Dolgoruki: Fiction and Masternarrative in Twentieth-Century Iran”, *Iranian Studies* 44 (1): 49–67.
- Yazdani, M. (2015) “Kāleşizāda, Moḥammad b. Moḥammad-Mahdi”, *Encyclopædia Iranica*, online edition [<http://www.iranicaonline.org/articles/khalesizad>, accessed on 15.11.2025].
- Zarrinnal, N. (2024) “From the Creators of Knowledge to the Specialists of Spirit: Anti-Clericalism in Iran’s Modernist Intellectual Discourse (1925–1941)”, *Harvard Theological Review* 117 (4): 820–836.
- Zia-Ebrahimi, R. (2016) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.

Информация об авторе / About the Author

Вероника Сергеевна Титова — аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). veronicatitova29@gmail.com

Veronica S. Titova — Graduate Student at HSE University (Moscow, Russia). veronicatitova29@gmail.com

Глобальное и локальное в репрезентации иранской религиозно-политической доктрины: шиитский гиперобъект и конструированный хронотоп

ЕГОР А. КРЫКОВ, ЭРИК М. СЕИТОВ

Рекомендация для цитирования: Крыков Е. А., Сеитов Э. М. Глобальное и локальное в репрезентации иранской религиозно-политической доктрины: шиитский гиперобъект и конструированный хронотоп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 188–221.

For citations:

Krykov, E. A., Seitov, E. M. (2026) "Global and Local in the Representation of the Iranian Religious and Political Doctrine: the Shia Hyperobject and the Designed Chronotope", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 188–221.

Поступила в редакцию: 19.12.2025; прошла рецензирование: 1.03.2026; принята в печать: 15.03.2026.

Received: 19.12.2025; Revised: 1.03.2026; Accepted for publication: 15.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Крыков Е. А., Сеитов Э. М., 2026

© Krykov, E. A., Seitov, E. M., 2026

ЕГОР А. КРЫКОВ

Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва, Россия). theeternalglow@mail.ru
ORCID: 0000-0001-8104-8353

ЭРИК М. СЕИТОВ

Независимый исследователь, социальный антрополог. telcorp@list.ru
ORCID: 0000-0003-1743-1352

Аннотация. В статье исследуются механизмы конструирования политического в шиизме, которое Исламская Республика Иран использует в рамках массовых религиозных собраний и локальных ритуальных практик для трансляции геополитического влияния, консолидации авторитета и распространения своего религиозно-политического видения. На основе полевых материалов 2024–2025 годов анализируются два кейса: рассмотрена практика алам апаран в Дербенте и паломничество Арбаин в Кербеле. В статье исследуется связь материальных элементов с нарративами легитимации власти. Через концепции гиперобъекта Мортонна и хронотопа Бахтина исследуется, как иранские власти «входят» во время и пространство «несхватываемой» Кербелы, проецируемой «вовне», в том числе и на российских шиитов г. Дербент. В Кербеле выявлена макростратегия материально-идеологической поддержки, усиливающая региональную мягкую силу; в Дербенте — микростратегия локальной адаптации и агентности, трансформирующей символику. В статье исследуются визуально-текстовые каналы коммуникации и взаимная активность людей и не-людей в сакрализованном пространстве как ключевые элементы гибридной системы легитимации.

Ключевые слова: Иран, политический шиизм, Арбаин, алам апаран, хронотоп, материальная религия, Дербент

Global and Local in the Representation of the Iranian Religious and Political Doctrine: The Shia Hyperobject and the Designed Chronotope

Egor A. Krykov

Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russia). theeternalglow@mail.ru

ORCID: 0000-0001-8104-8353

Erik M. Seitov

Social Anthropologist, Independent Researcher. telcorp@list.ru

ORCID: 0000-0003-1743-1352

Abstract. *The article explores the mechanisms of political construction in Shiism that the Islamic Republic of Iran uses within mass religious gatherings and local ritual practices to broadcast geopolitical influence, consolidate authority, and disseminate its religious and political vision. Based on field materials from 2024–2025, two cases are analyzed: the Alam aparan practice in Derbent and the Arbaeen pilgrimage in Karbala. The article explores the relationship between material elements and narratives of power legitimization. Through the concepts of Morton’s hyperobject and Bakhtin’s chronotope, the authors explore how the Iranian authorities enter the time and space of the “uncatchable” Karbala, projected “externally” including onto the Russian Shiites of Derbent. In Karbala, a macrostrategy of material and ideological support has been identified, strengthening regional soft power; in Derbent, we find a microstrategy of local adaptation and a symbolism transforming agency. The article explores visual-textual communication channels and the mutual activity of people and non-people in sacred space as key elements of a hybrid legitimization system.*

Keywords: Iran, political Shiism, Arbaeen, alam aparan, chronotope, material religion, Derbent

Информация о финансировании: исследование выполнено в рамках гранта РНФ 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики» (<https://rscf.ru/project/25-28-01536/>).

Funding information: this research was carried out with support from the Russian Science Foundation, grant no. 25-28-01536, “Everyday Culture of Muslims in Moscow: Spaces, Networks, and Practices” (<https://rscf.ru/project/25-28-01536/>).

Введение

ЗА ПОСЛЕДНИЕ десятилетия тесного сотрудничества Ирана с соседними государствами в области культурной, религиозной и военной политики возник устойчивый дискурс геополитики «шиитского пояса/полумесяца» — зоны если не прямого военного или политического контроля, то определенно комплекса транснациональных связей, основанных на религиозной и культурной идентичности, где трансфер знаний, образовательные сети, паломничества, культурные центры и цифровая коммуникация играют главенствующую роль¹. Для Ирана этот комплекс прежде всего выступает инструментом продвижения религиозной стратегии, ориентированной на распространение доктрины вelayat-э факих² — идеи о руководящей роли квалифицированных шариатских юристов под предводительством революционного лидера, — в том числе среди шиитских общин постсоветского пространства.

Не последнюю роль в этом влиянии играет глобальное шиитское паломничество Арбаин — памятование сорокового дня после событий Ашуры, мученической гибели внука пророка Мухаммада Хусейна ибн Али в местечке Кербела. В отличие от связанного с Меккой хаджа, который является обязательным столпом ислама в любой его интерпретации, именно паломничество к могилам имамов в Кербеле и Наджафе приобретает особое эмоциональное и сакральное значение в рамках шиитской религиозной культуры³.

Масштаб Арбаина, как утверждают исламские социологи⁴, в последние годы значительно вырос и во многих случаях превосходил по численности другие важные исламские мероприятия; рост такой популярности связывают с увеличением «видимости» шиизма для мировой общественности, с возросшей политической ролью религиозных лидеров (включая нынешнего руководителя

¹ Сарбьев А. В. Ближневосточная «шиитская дуга»: реальная угроза или геополитическая химера? // Вестник Московского университета. Сер. 25: Международные отношения и мировая политика. 2019. № 2. С. 39–64.

² Здесь и далее мы используем транскрипцию персидского варианта произношения.

³ Ibn Qulawayh (2017) *Kamil-al-Ziyarat*. Al-Qalam Translators & Writers Bureau.

⁴ Mariji, S. (2022) “A Sociological Explanation of Arbaeen Pilgrimage and Its Social Functions”, *Journal of Islam and Social Studies* 10 (38): 8–32.

Ирана аятоллу Али Хаменеи⁵) и — после падения режима Саддама Хусейна в Ираке — с открытием доступа к шиитским святыням всем желающим совершить зиярат⁶, в том числе иранцам, что активизировало транснациональные религиозные и политические сети взаимодействия.

Хлынувшие на землю трагедии Имама Хусейна потоки паломников, в том числе из России, стали предметом религиозно-политического интереса Ирана. Институционализация подобного интереса проявилась в нескольких формах: финансировании паломников, создании структур помощи и логистики вдоль паломнических маршрутов, а также в идеологической работе, то есть формировании нарративов, связывающих жертву Хусейна и паломничество с политико-религиозной повесткой доктрины вelayat-э факих. Однако как именно Кербела и глобально протяженная от нее паутина духовных смыслов обретают свое политическое измерение? Какова степень влияния Ирана на эти сети? И как это влияет, например, на шиитов в России?

В данной статье мы решили рассмотреть механизмы, которые использует Исламская Республика Иран для распространения своей версии шиизма, основанные часто на продвижении в религиозном пространстве правильных образов религиозных авторитетов. Такими религиозными пространствами выступают религиозные собрания различного характера и масштаба.

В качестве примеров, наглядно демонстрирующих основную идею нашей статьи, мы выбрали два конкретных кейса — мероприятия, проходящие ежегодно. Сведения о них собраны в ходе наших полевых исследований 2020, 2021 и 2024–2025 годов в двух совершенно различных локациях. В первом случае это локальная практика *алам апаран* в среде шиитов российского Дербента, воспроизводимая в период траурной декады месяца Мухаррам, а во втором — масштабное паломничество шиитов к священным городам Ирака в рамках ежегодного зиярата Арбаин. Обращаясь к этим кейсам, мы намерены показать, как материальные ресурсы в сочетании с визуальными и текстовыми средствами коммуникации,

⁵ На момент подготовки статьи еще не начался вооруженный конфликт между США с Израилем и Ираном, в ходе которого аятолла Хаменеи был убит во время авианалета.

⁶ В широком смысле — любое религиозное паломничество в исламе; в узком смысле — религиозный текст приветствия для покоящегося святого (например, зиярат Ашшура, то есть зиярат Имама Хусейна).

усиленные локальной активностью населения, формируют гибридную систему легитимации и распространения иранской политической идеологии.

Методика исследования предполагает этнографические наблюдения во время траурных мероприятий, изучение материальной религии и анализ некоторых политических и религиозных высказываний респондентов. Это позволяет сопоставить материальные аспекты и смысловые практики.

Рассматривается гибридная модель легитимации иранского религиозно-политического дискурса, в которой материальная поддержка, визуальная и текстовая репрезентация, а также локальная активность взаимно усиливают друг друга.

Шиитский гиперобъект, иранский хронотоп

Данная работа в теоретическом отношении основывается на различных идеях, которые помогают увидеть в ежегодных религиозных практиках не только повторение «обрядов и традиций», но и множество дискурсов, действий разных участников с учетом материальных объектов. Вопрос о соотношении времени и пространства в политическом контексте создает рамку восприятия этих событий их участниками.

Авторы статьи опираются на актуальную антропологическую идею: обращать внимание на то, как объекты влияют на поведение и привычки людей, их социальные практики. Это особенно заметно в религиозной жизни, так как верующие обретают свой опыт через взаимодействие с вещами, такими как иконы, молитвенные коврики, четки, пища и места проведения религиозных собраний. Религиозные материальные объекты становятся «сгустком» значений, образующих сложную сеть смыслов. Анализируя их, мы можем лучше понять контексты, в которых существуют исследуемые сообщества верующих.

Понимание ежегодных религиозных практик как простого воспроизводства «обрядов и традиций» оказывается недостаточным, если мы вводим категорию гиперобъектов Тимоти Мортонa и концепцию бахтинского хронотопа⁷.

⁷ Бонецкая Н. К. Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

Гиперобъект, по Мортону, следует рассматривать не как метафору масштаба, а как «аналитически запредельную» сущность-для-нас, заменяющую представление о мире как о «целостной, устойчивой и обозримой тотальности»⁸, которая, однако, позволяет (в случае массовых паломничеств) уловить потенции религиозных центров и событий (например, Кербелы-как-святых и связанных с ней паломнических потоков), формировать нелокальные, протяженные и долговременные конфигурации смыслов и религиозной материальности. Эти конфигурации неуловимы в том смысле, что они не тождественны отдельным действиям или объектам; их присутствие лишь косвенно проявляется через локальные следы и эффекты: транспортные коридоры, палаточные лагеря, пункты выдачи эхсана⁹, цепочки поставок религиозных предметов, акустические практики и цифровые потоки медиа. Это «прилипание» Кербелы не является банальным перенесением символов из одной точки в другую; оно включает трансформацию материальных предметов и инфраструктур в равно значимых носителей шиитского смысла веры вне контекста исходной локации. В этом смысле паломничества, массовые религиозные собрания, циркуляция реликвий, крупные инфраструктурные проекты и медиа, — за которыми в то же время стоит 1400-летняя религиозная традиция, отсылающая к полностью нередуцируемым представлениям о трансцендентном, — уже вписаны в жизнь верующих независимо от степени их вовлеченности.

В рамках идеи плоской онтологии объекты выступают полноценными равносущствующими автономиями: они аккумулируют и передают значения, задают темп и маршруты, канализируют телесное вовлечение и предопределяют способы прочтения происходящего с человеком; равно как и человек, взаимодействуя с материальными объектами, актуализирует эстетический и духовный опыт¹⁰ и получает косвенный доступ к трансцендентной реальности. Например, одним таким объектом выступает индуистский палаточный город Кумбха-Мела как временный «ме-

⁸ Мортон Т. Гиперобъекты: Философия и экология после конца мира / пер. с англ. В. Абраменко. Пермь: Гиле Пресс, 2019.

⁹ Малое богоугодное дело, раздача еды.

¹⁰ Brunotte, U. (2023) "Gender, Ritual, and Dancing Images: Jane E. Harrison's Aesthetic Approaches to the Materiality of Religion", in P. T. Arab, J. S. Hughes, S. B. Rodríguez-Plate (eds) *The Routledge Handbook of Material Religion*, p. 48. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

гагород»-гиперобъект; инфраструктура как распределенные во времени/пространстве гиперобъекты, влияющие на практики и власть¹¹. При этом гиперобъект не уничтожает локальности и не задает темпорального вектора, так как существует «над» этим.

Концепт хронотопа Бахтина, перенесенный на поле социальных взаимодействий, помогает развернуть это взаимонаправленное движение. Идея хронотопа, по Бахтину, объединяет время и пространство, их восприятие человеком. Время становится значимым в жизни людей, обретая свою сущность¹². Хронотоп — это связь времени и пространства, часто раскрывающаяся через художественную литературу, в которой чувства героя переплетаются с реальностью, создаваемой предметным миром. Человеческое бытие Бахтин также рассматривает как литературный жанр с героями, миром, сюжетом и развязкой, описанными с помощью метафор и художественных приемов. Человек, по Бахтину, встроен в хронотоп. Время течет как снаружи, так и внутри него, поэтому частная жизнь человека теперь связана с историческим контекстом пространственно-временного мира, где главное — события. Это позволяет ощутить время, локальность, историчность и цикличность, а также движение времени. Бахтин считает, что символами хронотопа являются «дорога», «порог» и «встречи», которые соединяют время и пространство, социальное и индивидуальное.

Конкретно хронотоп зиярата Имама Хусейна — это воспринимаемое как локальное единство времени и пространства, выражающееся через пешие маршруты, дороги, паузы, длительности и сценографию трагедии Кербелы-как-места и Кербелы-как-истории. Хронотоп ритуала создает специфическое переживание времени и локальности: темп шествия, многодневная протяженность паломничества, вечерние маджлисы (религиозные собрания) и размещение палаток формируют ритмы вовлеченности паломника в религиозную жизнь города. Именно в рамках хронотопа материальные объекты и инфраструктуры обретают свою значимость: они организуют сценографию, задают точки фиксации внимания, дают форму телесному участию и, что важно, делают возможной политическую интерпретацию ритуала. При этом

¹¹ Lucia, A. (2023) "The Kumbh Mela as Hyperobject: Sound, Scale, Nation, Environment", in P. T. Arab, J. S. Hughes, S. B. Rodríguez-Plate (eds) *The Routledge Handbook of Material Religion*, p. 392. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

¹² Бонецкая Н. К. Бахтин глазами метафизика. С. 472.

существование Кербелы как гиперобъекта не дает нам абсолютизировать локальность и бахтинскую «человеко-измеримость» хронотопа, поэтому собрать «смыслы» Кербелы в целостную картину невозможно. Здесь и встает вопрос о том, насколько иранские власти успешно транслируют свои интерпретации событий далекого прошлого.

Стоит задуматься о роли внешних игроков, особенно о том, как государственные и международные организации, используя финансовое и политическое влияние, визуальные символы и медиа, создают особые временные и пространственные рамки. Эти рамки наполняют события определенными идеологическими элементами. Иранская мягкая сила и пропаганда идеологии вelayat-э факих через материальные ресурсы и духовные практики — палатки, пункты помощи, намазы и дуа¹³ за здоровье лидеров нации, портреты деятелей революции — не только поддерживают паломничество, но и формируют контекст, в котором определенные идеи кажутся естественными и изначальными. Такие влияния легитимизируют нормы поведения, разделяют «своих» и «чужих», создают ощущение покровительства. Инфраструктура становится инструментом, который регулирует повседневные практики, образовательные программы и коммуникацию, а также формирует лояльность. Таким образом, внешняя политическая сила проникает в хронотоп ритуала, влияя на то, где и как люди собираются, спят, едят, осуществляют религиозные практики и общаются.

Для эмпирического исследования в такой теоретической рамке необходимо использовать временное картирование для фиксации последовательности событий и остановок; общее картирование маршрутов, видимости символики; анализ материальной культуры для выявления происхождения, циркуляции и значения объектов; анализ лозунгов и текстов. Мы также исходим из понимания ритуала как прочитанного социально, материально, локально и глобально, темпорально в наших кейсах. В качестве таких «ритуалов» мы выбрали ежегодные шиитские практики локального *алам апаран* в Дербенте и глобальную паломническую практику шиитов в Ираке. Здесь мы исходим из обратной логики: сначала рассматриваем локальный дербентский кейс, а затем переходим к глобальному уровню Арбаина, который, подобно

¹³ Личная молитва-обращение к Аллаху, читается на любом языке.

мозаике, складывается из отдельных перформативных практик. Такой ход позволяет точнее проследить, каким образом исследовательское масштабирование приводит к охвату событий и действий, выходящих за пределы собственно аналитической процедуры, но вместе с тем проявляющихся в конкретных объектах и в способах их репрезентации.

Локальное: Дербент, алам апаран и «Хусейн ашыглары»

Рассмотрим шиитскую часть дагестанского Дербента. Важно понять контекст, в котором существует локальная практика *алам апаран*. Это традиционная ритуальная форма, способ включения в религиозную жизнь или инструмент преобразования локального сообщества?

Шииты Дербента — это азербайджанцы, исторически проживающие в старой части города, известной как магалы. Здесь сосредоточены шиитские мечети, которые являются не только религиозными центрами, но и узлами социальной жизни. Через них поддерживается местная азербайджанская идентичность. Главное ежегодное событие — Мухаррам¹⁴, в рамках которого происходит многослойное взаимодействие различных участников, а также изменения в ритуалах под влиянием глобальных шиитских практик¹⁵. Это также главный маркер локальной шиитской идентичности. В советский период, когда массовые религиозные собрания были запрещены, дербентский Мухаррам проходил в формате домашних мероприятий. Только на десятую ночь жители магалов собирались в единственной открытой Джума-мечети в старой части города¹⁶. После распада СССР ситуация изменилась. Дербент-

¹⁴ Мухаррам — слово, которое употребляется в отношении как месяца исламского календаря, так и комплекса практик поминовения и траура по смерти Имама Хусейна в шиитской традиции. Там, где необходимо подчеркнуть именно месяц календаря, это проговаривается отдельно.

¹⁵ Капустина Е. Л., Солоненко М. В. Ашура в Дербенте: специфика «исламского возрождения» и идентичность шиитской общины сквозь призму религиозного события // Труды Института Нико Бердзенишвили, VII. Батуми, 2008. С. 32–39.

¹⁶ Капустина Е. Л., Солоненко М. В. «Религиозное возрождение», традиционализм и самосознание: опыт шиитской общины Дербента // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2011. С. 606–611.

ские азербайджанцы, как и многие этнические мусульмане бывшего СССР, пережили процесс реисламизации. Это сопровождалось активизацией контактов с единоверцами, участием в транслокальных шиитских сетях и восприятием новых религиозных доктрин и политических идей.

Шиитский ислам стал более видимым в повседневной жизни в 2000–2010-е годы. Это часто приводило к напряженности в отношениях с суннитами, выходцами из Южного Дагестана, массово мигрировавшими в город из-за ухудшения экономической ситуации. Дополнительным фактором давления стало усиление салафитской пропаганды, в которой шииты назывались «еретиками» и «отступниками» из-за их отличных от суннитских практик, включающих, например, ежегодное проведение Мухаррама с траурными шествиями.

Среди таких практик — *баш-чапан* (*татбир*¹⁷), *алам апаран* и другие. *Алам апаран* — это обычай выноса знамен (*алам*) из мечетей и домов прихожан, где проходят религиозные собрания. На них повязывают платки, и их торжественно проносят по старой части города под скандирование религиозных лозунгов.

Полевые материалы, на которые опирается один из авторов этой статьи¹⁸, собраны в 2020, 2021 и 2024 годах во время работы в Дербенте. Впервые он увидел *алам апаран* в августе 2020 года. Разрозненные группы молодых людей превращались в огромный поток марширующих и выкрикивающих религиозные лозунги. Позже он смог глубже изучить значение и смысл *алам апаран*, его внутреннее устройство. Он поговорил как с противниками, так и со сторонниками обновленного *алам апаран*, а также несколько раз принял участие в этой практике, маршируя в колонне знаменосцев.

Алам апаран можно увидеть ежегодно с 1-го по 9-е число лунного месяца Мухаррам, когда шииты поминают своего третьего имама, Хусейна ибн Али. В эти дни верующие собираются в мечетях и хусайниях¹⁹. После вечернего намаза начинается траурная про-

¹⁷ Практика, в рамках которой мужчины, облачившись в белые одежды, напоминающие саваны, наносят себе удары по голове кинжалами до крови в знак преданности Иمامу Хусейну. Тем самым они выражают раскаяние, символически подставляя собственную голову под кинжал врага, отсекающего голову имаму.

¹⁸ Здесь, пока не оговорено обратное, имеется в виду Э. М. Сеитов.

¹⁹ Религиозные пространства, где шииты проводят свои собрания. В отличие от мечетей, посещение хусайний возможно в состоянии ритуальной нечистоты.

грамма: проповеди ахундов²⁰, траурные оды и элегии маддахов²¹, раздача ритуальной пищи. Такие собрания могут сопровождаться шествиями по улицам с флагами и баннерами с изображениями шиитских святых, проносом бутафорских доспехов или участием «актеров» в арабских одеяниях. Есть и локальные практики, такие как проход людей, измазанных грязью (как в провинции Лурестан в Иране), или пронос копий шиитских мавзолеев из папье-маше (как в Индии). *Алам апаран* относится к той категории ритуалов, где цель состоит в том, чтобы воспроизвести историю раннего ислама, наглядно показать события Кербелы и дать выход эмоциям участников, облаченных в траур по шиитскому имаму.

Дербентский *алам апаран* — это ежегодное мероприятие, которое проводится в дни Мухаррама в старой (магальной) части города. Участники, в основном мужчины и юноши, договариваются между собой и берут с собой знамена из мечети. Вечером они собираются в частном доме или мечети, где проходит маджлис. Сначала они исполняют рифмованное *ноха*²² для «разогрева». Затем приступают к ритуальной трапезе: сначала подают чай, а потом местный плов. После этого совершают вечерний намаз. Затем начинается вынос знамен. Женщины повязывают на них обычные головные платки, превращая знамена в «коконы» из-за обилия платков. Участники процессии направляются к Джума-мечети, где уже началось траурное собрание Мухаррама. Процессия вносит знамена в мечеть и ставит их перед минбаром²³ на мужской стороне. После окончания собрания знамена уносят в подсобное помещение мечети, где с них снимают платки, готовя их к новому походу. Снятые платки продаются в стенах мечети за символическую плату. В 2020 году их цена составляла 10 рублей за штуку. Платки наделяются *баракатом*²⁴ и используются в качестве объектов бытовой магии: их повязывают на ножку стола, расстилают под постельное белье или зашивают внутрь подушек. Считается, что это

²⁰ Титул шиитского духовенства, человек, получивший религиозное образование и стоящий примерно на уровне кади (шариатского судьи). В Иране термин сейчас практически не используется официальными лицами, так как приобрел оттенок пейоратива среди населения.

²¹ Исполнители траурных од и элегий, повествующих о последних днях мученичества Имама Хусейна и страданиях его близких.

²² Исполняемые нараспев стихи с «куплетами» и «припевом» на тему мученичества как имамов Али и Хусейна, так и других почитаемых в шиизме персон.

²³ Кафедра для проповеди.

²⁴ Термин, обозначающий благодать.

приносит удачу на год и оберегает от болезней и невзгод. Знамена символизируют Имама Хусейна и его знаменосца Абуль-Фадля Аббаса, которые незримо присутствуют на религиозных собраниях в дни Мухаррама. Знаменосцы и процессии со знаменами отсылают к военному отряду сторонников Хусейна, готовому к битве при Кербеле.

По словам старшего по возрасту информанта, раньше это была возможность для юношей из многодетных семей поесть досыта и насладиться сладким. Организаторы маджлиса получали *саваб* — духовную награду за благое дело. У каждого маджлиса есть свой «хозяин» — человек или группа людей, которые берут на себя все финансовые расходы: они покупают мясо, рис, брынзу, овощи, фрукты и выпечку на местном «Верхнем рынке».

Алам апаран также служит инструментом для определения границ между «своим» и «чужим» пространством. Эта практика осуществляется не только в пределах внутренней территории «своего» магала (то есть района с преобладанием шиитского населения), но и в близлежащих селах с азербайджанским шиитским населением.

Еще один необычный аспект *алам апаран* — его связь с советским прошлым. Для старшего поколения эта практика напоминает советские коллективные мероприятия, такие как Первомайские шествия или пионерские ритуалы, о чем иногда говорили информанты старшего поколения. Сходство заключается в использовании знамен, в торжественности и в общей символике. Пожилой азербайджанец, стоявший рядом с одним из авторов этой статьи в толпе зрителей, поделился своими мыслями:

Ух, как они идут! От их слаженного марша у меня аж мурашки по коже, помню, мы тоже так ходили раньше, на 1 мая или 7 ноября, с флагами и портретами Ленина, кричали лозунги²⁵.

С 2015 года *алам апаран* начал трансформироваться изнутри, при этом сохраняя внешнюю неизменность. Из неформального сообщества он превратился в сплоченную религиозную группу, организованную «снизу» с целью продвижения религиозной морали и благочестия. К 2025 году монополия на проведение *алам апаран* полностью перешла к группе «Хусейн ашыглары» («Влюбленные

²⁵ ПМА, 2020.

в Хусейна»), состоящей из молодых людей под руководством местного религиозного активиста Кербалаи²⁶ Рамина²⁷. Благодаря его усилиям и идеям *алам апаран* приобрел новые функции. Последний разговор с Рамином состоялся в июле 2024 года, после окончания траурных мероприятий Мухаррама.

Рамин изначально ставил себе две цели: пропаганда аргументированных шиитских знаний «снизу» и создание нового религиозного сообщества. По его словам, все началось с того, что во время Мухаррама он задумался о создании единой группы знаменосцев *алам апаран* из трех существующих. Его не устраивало, что участники этих групп относились к *алам апаран* несерьезно, для многих это была просто игра или форма времяпрепровождения²⁸. Многие участники были далеки от религии и вспоминали о ней только в дни Мухаррама.

Новая группа «Хусейн ашыглары», основанная Рамином, началась с 5–7 человек в 2015 году, но к 2024 году насчитывала более 200 участников и стала абсолютным монополистом в проведении *алам апаран*. Большую роль сыграли организаторские способности Рамина, использование символики иранского шиизма и легитимизация своей деятельности через образы верховного лидера Ирана аятоллы Али Хаменеи.

Для старшего поколения постсоветских шиитов образ Хаменеи ассоциируется с «главным» шиитом в мире, «ставленником» 12-го Имама Махди, борцом за справедливость против «мирового империализма и сионизма», мудрым старцем, заботящимся о своих последователях, и продолжателем дела исламской революции²⁹. А такие воспетые иранским режимом фигуры, как Хасан Насралла³⁰, генеральный секретарь движения «Хезболла» в Ливане, и генерал

²⁶ Почетный титул мусульманина-шиита, совершившего паломничество в Кербелу.

²⁷ Около 35 лет, азербайджанец, организатор курсов по изучению религии для детей и подростков. Религиозное образование получил самостоятельно, с недавнего времени — организатор и сопровождающий паломнические группы в Ирак. Совладелец чайной/кальянной в городе.

²⁸ ПМА, 2021.

²⁹ Там же.

³⁰ До момента гибели его образ ассоциировался со стойкой борьбой с «сионистским агрессором» в Ливане, с «салафитскими» вооруженными группами в Сирии, что рассматривалось многими информантами как важное звено в шиитской «Оси сопротивления». Убит в сентябре 2024 года во время израильской операции в Ливане.

КСИР³¹ Касем Сулеймани³², погибшие в 2024 и 2020 годах соответственно, стали символами мужественности, скромности и набожности. Они воплощают идеалы шиитских героев-мучеников и учеников «школы Имама Хусейна».

В этой оптике «вождь мирового пролетариата», ставший «вождем мировой шиитской уммы», изменил свою миссию. Теперь борьба против «Запада» и против угнетения пролетариата превратилась в борьбу за построение светлого будущего, но уже не социалистического, а шиитского. Иранский духовный лидер стал символом «проекта», альтернативного советскому и европоцентричному — проекта исламской, шиитской модерности.

В 2020 году в магальной части Дербента появились наклейки с изображением иранского генерала на столбах, воротах домов и на автомобилях, а также футболки желтого цвета с символикой движения «Хезболла» и портретами Хаменеи на рукавах черных футболок у группы «Хусейн ашыглары». Многие говорили, что они последователи рахбара (верховного лидера Ирана), потому что он главный шиит, и они должны его слушаться³³.

В том же году на улице Рзаева, где проходят основные мероприятия Мухаррама, повесили два больших плаката с иракским *марджа ат-таклид*³⁴ аятоллой Али Систани и портретом иранского верховного лидера. Однако уже на 9-й день месяца Мухаррам местные волонтеры из числа жителей магалов сняли портрет Али Хаменеи. Они объяснили это тем, что кто-то из жителей города (не-шиит) пожаловался, что в магале висит портрет политического лидера другой страны, который не имеет никакого отношения ни к России, ни к Дагестану³⁵.

В 2024 году большой портрет Али Систани исчез, а его место заняло фото, сделанное во время визита президента В. В. Путина

³¹ Корпус стражей Исламской революции (КСИР) — элитное иранское военно-политическое формирование, отвечающее в том числе за «экспорт» идей исламской революции в соседние регионы.

³² Иранский генерал, командовавший корпусом «Аль-Кудс» в составе КСИР. Руководил зарубежными военными операциями Ирана в Ливане, Сирии и Ираке. Убит 3 января 2020 года в Багдаде в ходе американского авиаудара. После смерти приобрел ореол «шиитского мученика», славу национального иранского героя и статус символа сопротивления «американскому и западному империализму».

³³ ПМА, 2020.

³⁴ Высшее действующее духовное лицо в современной шиитской иерархии шариятских ученых.

³⁵ Там же.

в Иран и его встречи с Али Хаменеи. Это стало инструментом легитимизации проиранских настроений среди местного шиитского сообщества. Аргументом служило то, что «Россия и Иран идут в одном направлении», и быть против иранской версии шиизма означало бы быть против политики России, что могло рассматриваться как «предательство» и поддержка «прозападной ориентации»³⁶.

Если в 2020 году магалы были украшены изображениями аятоллы Хаменеи и генерала Сулеймани, то в 2024 году от этого не осталось и следа. Теперь только баннер с изображением рахбара, выставляемый на Мухаррам, напоминал о его символическом присутствии в Дербенте. Когда один из авторов этой статьи спросил у Рамина, почему не видно портретов иранского лидера на футболках у ребят из «Хусейн ашыглары», как это было в 2020 году, тот ответил коротко: «Зачем? Все знают, что мы сторонники рахбара, и он теперь в наших сердцах»³⁷.

Это можно объяснить тем, что, не имея поддержки местного шиитского духовенства, Рамин решил опереться на образ аятоллы Хаменеи как на признанный авторитет. Его деятельность можно рассматривать как протест против старых форм религиозности и как замену их на новые практики, которые еще нужно было легитимизировать.

Раньше знаменосцы до и после Мухаррама практически не взаимодействовали, но сейчас ситуация изменилась. Рамин и его помощники организуют встречи в чайных и кальянных, где ребята играют в компьютерные игры, укрепляя связи между собой. Участники «Хусейн ашыглары» также выступают волонтерами на различных религиозных мероприятиях, таких как уборка и подготовка помещений, уборка двора исторической Джума-мечети и проч.

Требования к участникам *алам апаран* также изменились. Если раньше брали всех желающих, то теперь есть возрастной ценз — от 15 лет. Главное требование — обязательное соблюдение исламских предписаний: намаз, пост, участие в пятничных молитвах. В прошлом другие группы знаменосцев этого не требовали.

Рамин и его помощники негативно относятся к практике *башчапан*, считая ее порочащей шиизм и шиитов в глазах дагестанских суннитов. Они объясняют, что это не соответствует исламским моральным ценностям и заменяет коллективные религиозные обя-

³⁶ ПМА, 2024.

³⁷ ПМА, 2024.

занности маргинальными практиками³⁸. Вместо этого они проводят маджлисы после полуночи в ночь Тасуа³⁹, когда сторонники *баш-чапан* собираются у шиитских мечетей с кинжалами. Рамин призывает своих соратников не только не участвовать в *баш-чапан*, но и не смотреть на это ради интереса. О существовании групп, участвующих в *алам апаран* и при этом практикующих *баш-чапан*, мы пока не знаем.

С другой традицией — самобичеванием цепями — также ведется борьба. Рамин убрал *зинджир-зани*⁴⁰ во время *алам апаран*, объясняя это тем, что это выглядит некрасиво и что якобы нет сильных религиозных доводов в пользу такой практики. Образ Хаменеи и его изречения, часто апеллирующие к моральным качествам верующих, используются руководством «Хусейн ашыглары» для привития молодым членам нужных качеств. Рамин не ограничивается лекциями о религиозной морали и повседневной этике, подкрепляя свои слова делом.

Я могу зайти в пивнушку, если вижу, что наш брат туда зашел, и спокойно поговорить с ним, даже если он сидит со своими поделщиками, а я один. Мы стараемся не только поддерживать братьев, но и прямо говорить, если кто-то сбился с пути и связался с дурной компанией. Так было, например, с одним нашим братом: мы его буквально «вытащили»... ну там, стали чаще с ним общаться, приглашать на наши мероприятия, подтягивать обратно к своим⁴¹.

Кербалаи Рамин создает альтернативные пространства для своих соратников не случайно. Он пытается противостоять распространению наркотиков среди молодых дагестанцев.

Рамин сам продвигает религиозную этику. Он считает, что на религиозных собраниях не должно быть излишней «показушности»:

³⁸ ПМА, 2021.

³⁹ Ночь перед днем Ашуры, 9-й день лунного месяца Мухаррам. В эту ночь по традиции в Дербенте проводится практика «рубки головы» на нескольких «площадках» возле шиитских мечетей в магалах (часто в верхней части города).

⁴⁰ Практика ударов по своему телу специальными цепями (зинджир) во время пения шиитских траурных од. Является формой напоминания об участи близких Имама Хусейна, которых после его смерти взяли в плен и погоняли цепями на пути ко дворцу халифа в Дамаске.

⁴¹ ПМА, 2020.

Я могу отказать нашим ребятам в посещении маджлиса, если известно, что это делается не от души или на деньги, полученные нечестным путем. Например, мы никогда не пойдем на маджлис к директору коньячного завода, а если даже придем, то показательно не будем там ничего есть⁴².

В этом можно найти аналогии с иранской пропагандой скромного образа жизни верховного лидера. Для многих постсоветских шиитов, мало знакомых с реальной ситуацией в Иране, аскетичный образ аятоллы Хаменеи воспринимается положительно по сравнению с показной роскошью мусульманских монархий Залива, а также на фоне коррупционных скандалов среди олигархов и политиков в России.

Интересно, что сам Рамин отвергает любую помощь или влияние со стороны Ирана или российских шиитских организаций. Он объясняет это тем, что хочет быть независимым и руководствоваться своими целями и идеями. Независимость группы достигается самофинансированием. Руководители (девять человек) периодически покупают в складчину футболки, аудиоаппаратуру, продукты для религиозных собраний или чаепитий. В последнее время на все десять дней месяца Мухаррам они приглашают маддаха из Азербайджана. Расходы на билет и проживание покрывают руководители группы.

Выбор иранской версии шиизма среди многих постсоветских шиитов неслучаен. Это осознанный выбор в пользу четко аргументированной религиозной и политической позиции, в отличие от «семейного» или «советского» характера шиитской идентичности. В иранской политической репрезентации шиизма заметны такие черты, как милитаризм, маскулинность, грубая сила, дисциплина, аскетизм и альтруистическая борьба за права угнетенных. Харизматичный образ рахбара становится проводником несогласия с тиранией, с деградацией нравов, а также примером праведного образа жизни, переживания испытаний, самодисциплины и победы над пороками.

Этот рассказ был бы неполным, если не упомянуть еще одну группу, которая апеллирует к образу иранского духовного лидера, подстраивая его под свои нужды и представления. Это «мистики со стены» — небольшая группа мужчин, увлеченных шиитским ми-

⁴² Там же.

стицизмом. Они периодически собираются в частном доме у Кербалаи Казима⁴³ — знатока исламского мистицизма и различных сочинений на персидском, арабском и турецком языках. Собрания группы проходят в доме отца Казима, недалеко от крепостной стены в верхней части города и ворот Кырхляр-капы, что создает нужный «высокий» настрой участников. Свою деятельность Казим характеризует как «оживление» шиитского духовного и мистического начала в Дербенте. Нередко для такого оживления он апеллирует к деятелям прошлого. В XIX веке в Дербенте жил поэт и мистик Мирза Мухаммед Таги, написавший много шиитских элегий — марсия и ноха, которые и сегодня часто зачитываются участниками собраний, в том числе самим Казимом. Помимо своих талантов исполнителя траурных од в «классической» манере в дни Мухаррама, Казим сочинил несколько «речевок» для «Хусейн ашыгла-ры», а также выделил средства на покупку для них аудиоаппаратуры. Такая поддержка знаменосцев свидетельствует о дружеских отношениях между Казимом и Рамином. При этом группа Казима отрицательно относится к суфизму, считая его профанацией «истинного исламского мистицизма»⁴⁴, который, как они считают, возрождается благодаря духовному началу вилайята⁴⁵ Али в Дербенте.

Ведущую роль в этом возрождении, помимо средневековых мистических текстов и поэзии, занимает доктрина вelayat-э факих и роль аятоллы Хаменеи. По мнению Казима, политическая доктрина Ирана является лишь искусным инструментом, данным Аллахом верующим, чтобы те не сбились с пути познания Всевышнего. Власть аятоллы, по мнению этой группы, продолжает доктрину Имамата⁴⁶ и служит признаком истинной веры через признание Хаменеи в качестве «главного шиита», через которого выражает-

⁴³ Около 40 лет, сотрудник и один из зрителей кладбища Кырхляр. Религиозные знания, как и хорошее владение персидским языком, он приобрел самостоятельно, так как с юношеских лет проявлял интерес к религии. При этом он вырос в нерелигиозной семье; отец, по словам Казима, был любитель выпить, а мать умерла рано.

⁴⁴ Респондент при этом не уточнил, что именно подразумевается под этим словосочетанием, равно как не объяснил своего понимания различий и сходств между суфизмом, ирфаном и мистицизмом как конкретными понятиями.

⁴⁵ Духовная и политическая власть Имама Али над верующими. Первый шиитский имам выступает также в роли «совершенного человека» и проводника в познании Всевышнего.

⁴⁶ Доктрина шиитов, согласно которой властью над всеми мусульманами обладают только биологические потомки (шиитские имамы) пророка Мухаммада от его дочери Фатимы и зятя и двоюродного брата Али вплоть до Имама Махди.

ся воля Имама Хусейна⁴⁷. Другие важные образы иранского шиизма — генерал Сулеймани и иранские солдаты-мученики времен конфликта с Ираком — символизируют искреннюю приверженность доктрине верховного лидера и убеждение в правильности его политической концепции.

На наш взгляд, появление таких групп — это результат воздействия нескольких факторов. Во-первых, из-за большого числа внутренних мигрантов, переселившихся в Дербент, шииты-азербайджанцы оказались в меньшинстве и утратили статус городских «старожилов». С притоком мигрантов в городе возросло влияние «ортодоксального» суннизма, а в некоторых случаях даже «ваххабизма» и «салафизма»⁴⁸. Успех пропаганды этих течений среди дербентцев был связан с использованием инструментов низовой кооперации и созданием альтернативных социальных пространств. Для дербентских шиитов это стало вызовом, показало их слабость, так как они не смогли противопоставить этому ничего, кроме проповедей своих ахундов в мечетях и насаждения такого представления об идентичности, которое опирается на коллективные практики. Такие аргументы выглядели неубедительно в глазах их оппонентов.

В качестве ответа на эти вызовы появились низовые объединения в виде «Хусейн ашыглары» и «мистиков со стены». Они взяли на вооружение идеи политического иранского шиизма и его узнаваемые образы, подразумевающие борьбу с «радикальными суннитами» и «ваххабитами».

Внутренняя ситуация в азербайджанской общине Дербента также имеет большое значение. Ключевой группой здесь выступают люди старшего поколения, так или иначе причастные к советским институтам. Их шиитская идентичность во многом основывается на позднесоветских коллективных практиках — ввиду отсутствия доступа к религиозному знанию, а также контактов со своими единоверцами за рубежом через паломничество к шиитским святыням. Осознание себя шиитом у представителей этой группы происходило посредством ежегодного проведения меро-

⁴⁷ ПМА, 2021.

⁴⁸ *Гибадуллин И. Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // *Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей.* Казань: Казанский университет, 2014. С. 67–88.

приятий в домашних условиях и участия в собраниях в дни Мухаррама в Джума-мечети, куда в советский период старались не допускать лиц младшего возраста по негласному распоряжению властей. В этой группе, помимо слабого знания шиитской доктрины, присутствуют «советские» культурные паттерны, как, например, празднование 23 февраля или Нового года, которое сопровождается распитием спиртных напитков.

Для группы «Хусейн ашыглары», религиозно и политически индоктринированной молодежи, шиитская идентичность первостепенна; они критикуют локальные практики вроде *баш-чапан* как не соответствующие «правильному» (иранскому) исламу.

И отдельно может быть описана небольшая прослойка «национально-ориентированной интеллигенции» (старше 35–40 лет). В их идентичности сочетаются культурное и религиозное измерения: они организуют локальные мероприятия с национальным подтекстом (Навруз, установка памятных досок ветеранам, турнир «Кубок магалов») и действуют через официальные структуры — например, руководство Джума-мечети, — активно взаимодействуя с властями. Это формирует позитивный образ шиитской общины и встраивает ее в общественное пространство города через поддержку официальных нарративов.

Группы борются за умы и влияние по-своему: первые апеллируют к иранскому шиизму и опыту работы «Хусейн ашыглары», вторые — к локальной культурно-исторической репрезентации. Стороны не конфликтуют открыто, но конкурируют в идеологическом пространстве.

Глобальное шествие: Арбаин

Арбаин — одно из крупнейших религиозных собраний. В 2025 году число паломников превысило 23 миллиона человек⁴⁹. Напомним, это сороковой день траура по Иمامу Хусейну в шиитской традиции. Классический маршрут паломничества начинается в иракской столице Багдаде, включает посещение могилы Имама Али в Наджафе, а затем переход в Кербелу протяженностью около 73 километров. Кульминацией становится зиярат у могил Имама Хусейна

⁴⁹ Большая Азия. Арбаин в Кербеле собрал 23 миллиона верующих [https://bigasia.ru/arbain-v-kerbele-sobral-23-milliona-veruyushhih, доступ от 02.09.2025].

и его верного сподвижника Абуль-Фадля Аббаса в усыпальницах, которые разделяет аллея-площадь Бейн Аль-Харамейн.

На зиярат Арбаин приезжают паломники практически из всех стран мира, где есть шиитские общины. Это одновременно и макропотоки бесчисленного количества людей, и совокупность локализованных джамаатов, которые как коллективы группируются по национальной и/или организационной принадлежности. Ввиду масштабности события сам путь паломничества нельзя редуцировать к единой, заранее заданной траектории. У этого мероприятия нет единого направляющего, нет одного руководителя, равно как нет конкретной организации, которая отвечает за работу всей инфраструктуры и служб помощи паломникам. Выполнение соответствующих задач обеспечивают разные инстанции: правительство и армия Ирака, шиитские военизированные отряды ополчения, личные вооруженные группировки наиболее влиятельных религиозных лидеров Ирака и соседних государств, а также сами паломники. В шиитской гиперсети проявляются как религиозные, так и политические смыслы, и этим пользуются внешние акторы.

Пытаясь политически и идеологически обосновать свое лидерство в шиитском мире, Иран активно поддерживает паломничество, укрепляя тем самым свое влияние в Ираке. Материальная помощь миллионам паломников, включая транспорт, питание и размещение, усиливает авторитет Ирана в глазах прибывающих на зиярат. Иранская финансовая поддержка также помогает развивать инфраструктуру приема паломников, ремонтировать и строить дороги, завозить медицинское оборудование для оказания помощи больным и пострадавшим во время давки у могил имамов.

Гуманитарные аспекты паломничества для Ирана не менее важны, так как, снабжая паломников продовольствием и обеспечивая охрану маршрута, руководство страны усиливает свою репутацию защитника шиитов мира и создает религиозно-политическую платформу для трансляции своей идеологии и формирования массы последователей, лояльных доктрине вelayат-э факих:

Я уже 15 лет хожу в Кербелу увидеть моего имама. Раньше ходить даже на короткие расстояния было опасно. В Самарру⁵⁰ я вообще ездил каждый раз как в последний — нас, шиитов, там всегда были го-

⁵⁰ В городе Самарра находится усыпальница Аскарейн, где стоят могилы Имама Али аль-Хади и Имама Аскари. Также здесь находится лестница, где люди в последний раз, согласно хадисам, вживую видели Имама Махди.

товы убить, особенно когда «слуги сатаны»⁵¹ вторглись. Но иранским солдатам и лояльным им ополченцам потом удалось сделать некоторые дороги безопасными, пару лет я уже вообще не беспокоюсь, что могу быть кем-то убит⁵².

Наиболее явно это прослеживается на тех участках пути паломничества, которые обустривают иранские волонтеры, простые люди и ахунды, — именно здесь активно пропагандируются идеи «Оси сопротивления», борьбы с несправедливостью Запада и продвижения особого статуса верховного лидера Ирана Али Хаменеи в «глобальной шиитской умме». Арбаин же, как будет показано далее, репрезентируется в иранском политическом дискурсе в качестве вневременной (от Имама Хусейна и наших дней до неопределенного будущего) идеи восстания и революции против угнетения как общемусульманского противостояния глобальному Западу, что вплетается в ткань шиитского гиперобъекта.

Предварительная гипотеза — до включенного наблюдения за паломничеством — основывалась на том предположении, что все успешные случаи репрезентации массового религиозного собрания как проявления международного революционного сопротивления Западу сводятся исключительно к дискурсивным операциям иранских пропагандистов и проиранских шиитских медиа⁵³, так как смысловая «несхватываемость» Арбаина и его масштабность делают невозможным идеологическое доминирование какой-либо стороны и чьей-либо оптики. Материалы полевого исследования скорректировали данную гипотезу: возможно создание сети локальных пространств с иным смысловым наполнением, направленным лишь на конкретные потоки паломников.

Уже в начале «большого пути в самолете», который перевозил российских шиитов в Багдад на начало зиярата Арбаин, траурная черная одежда паломников и скандирование религиозных лозунгов создавали атмосферу предстоящего пути. По словам одного из респондентов, уже в самолете он настраивался на «особый

⁵¹ Подразумевается вторжение ИГИЛ (запрещено на территории Российской Федерации) в Мосул и остальной Северный Ирак.

⁵² ПМА, 2025.

⁵³ Ежова А. (*Фатима*). Зиярат в Ирак: о шахидах Единобожия и Сопротивления, которые живы и не умирают // Михвар. Ось сопротивления, 2021. [<https://mihwar.ru/soprotivlenie/gruppy/ziyarat-v-irak-o-shakhidakh-edinobozhiya-i-soprotivleniya-kotorye-zhivy-i-ne-umirayut>, доступ от 04.09.2025].

лад, где время и место будто бы сливались в одну точку, имя которой Кербела»⁵⁴.

По прибытии в Багдад паломники разделялись уже в процессе отъезда в Кербелу: одни группы отправлялись в Наджаф, другие ехали автобусами и заказными автомобилями сразу в Кербелу. Большой маршрут паломничества включает посещение всех усыпальниц имамов, погребенных в Ираке, а также значимые для шиитского ислама места⁵⁵. Участвуя в паломничестве в качестве члена сводного российско-азербайджанского джамаата, один из авторов настоящего исследования⁵⁶ фиксировал практики и механизмы иранского присутствия в этих вереницах людей, вещей и смыслов.

Иранская поддержка паломничества и механизмы влияния на политические настроения идущих на зиярат людей становится видимой через материальные объекты, конструируемые звуковые и визуальные ландшафты, которые вместе формируют транслокальную сеть значений и политических высказываний вокруг Кербелы и вдоль маршрутов паломничества, наиболее примечательным воплощением чего и являются самые различные встречи в ходе паломничества моукебы.

Моукеб в широком и узком смысле — это любая оборудованная стоянка паломников и конкретный инфраструктурный элемент на пути паломничества соответственно. Это могут быть большие комплексы с кухнями, спальными зонами и комфортными местами для коллективного намаза или же скромные палаточные стоянки. Все они объединены в сеть сервисов, связанную с системой столбов вдоль трассы Наджаф — Кербела⁵⁷, а рядом часто расположены моукебы с конкретной аффилиацией, в том числе и иранской. В ходе наблюдения и фиксации было отмечено, что типичный иранский моукеб включает большие столы с питанием, выдачу воды, палаточные спальные зоны и небольшие крытые площадки для коллективной молитвы; оформление обычно строится вокруг трех основных элементов: политико-религиозного лозунга («мы помним Кербелу, мы помним Газу!»), портретов (рахбар, известные мученики и лидеры сопротивления) и визуальных маркеров при-

⁵⁴ ПМА, 2025.

⁵⁵ *Амин Рамин*. О моем паломничестве в Кербелу (зиярат Арбаин). [<https://arsh313.com/amin-ramin-o-moem-ziyarate-palomnichestve-v-kerbelu/>, доступ от 08.10.2025].

⁵⁶ В данном случае — Е. А. Крыков.

⁵⁷ Раздел «Моукеб» в приложении Nabib [<https://habibapp.com/> доступ от 03.09.2025].

надлежности (надписи, флаги, баннеры). Стоявший в ряду паломников у одного такого моукеба респондент отметил:

Я недавно отстоял очередь на раздачу кебабов и апельсинового сока. Раздававший молодой иранец просил делать дуа за шахидов и героев сопротивления. По бокам от палатки стояли два таких больших транспаранта с Хаменеи. По фарси читаю плохо, но там что-то про обещание сражаться до конца⁵⁸.

При этом слишком радикальные или геополитически неоднозначные лозунги, например прямые призывы к насилию над врагами, как правило, отсутствуют. Чаще риторика сосредотачивается на демонстрации самоотверженности военного и политического руководства Ирана в неравной борьбе с «экзистенциальными силами зла» в лице США, Израиля и их союзников. И хотя дискурс мученичества всегда был неотъемлемой частью иранской повестки, именно его актуализация через портреты и лозунги помогает напомнить паломникам, чьей жизнью были добыты эти блага. Среди главных демонстрируемых паломникам лиц были и остаются по сей день убитые в результате военных операций США и Израиля иранский генерал Касем Сулеймани и лидер ливанской военно-политической группировки «Хезболла» Хасан Насралла:

Еще год или два назад я везде видел портреты ровно трех людей. Муктады ас-Садра, сейида Али Систани и иранского генерала Касема Сулеймани. Все-таки гибель последнего это и трагедия Ирака — наших без всякого предупреждения же бомбили. Я думаю, поэтому Сулеймани у всех и на слуху: арабы говорят, что он сам по себе уступает в популярности Насралле, но служит напоминанием, что в Ираке все еще нет стабильности. Жаль, что евреи и американцы пока побеждают⁵⁹.

Иногда молодые и инициативные паломники при моукебах становились проводниками политических интересов, периодически иницилируя разговоры об иранской политике и настроениях людей. К примеру, после ночной молитвы в один из дней перехода из Наджафа в Кербелу к представителю американского джамаата из Дирборна, штат Мичиган, подошел молодой человек, кото-

⁵⁸ ПМА, 2025.

⁵⁹ ПМА, 2025.

рый свободно говорил по-английски. Он начал разговор о внешней политике Ирана, его смелом противостоянии с Израилем и США, а также о позиции верховного лидера по вопросу единства мусульман в Америке.

Подошел парень, хорошо так на английском говорил. Начал спрашивать, откуда я, ради чего пришел в Наджаф и Кербелу. Вроде сначала чисто про религию говорили, потом он начал рассказывать, что рахбар Хаменеи это доверенное лицо Имама нашего Времени, что Иран и его союзники каждый Арбаин показывают стойкость в борьбе с врагами человечества, что у шиитов на территории Большого Сатаны⁶⁰. Я как-то попытался сменить тему, а он разозлился, сказал, что я дурак и ушел. Слышал, у КСИР свои «уши» и «языки» тут везде, может и этот «прощупывал»?⁶¹

Есть основания предположить, что для Ирана это важная микро-стратегия: концентрация нескольких десятков миллионов людей из самых разных стран дает уникальную возможность получить репрезентативный срез мирового шиитского сообщества и проанализировать настроения относительно иранского лидерства. Респонденты отмечают, что «случайные» собеседники регулярно появляются в достаточно непринужденных, располагающих к общению местах и что интенсивность таких контактов растет в периоды геополитической эскалации.

Иранские моукебы часто воспринимаются паломниками как знак высокого качества. Хорошее организационное обеспечение, регулярная выдача еды и воды, а также эстетика оформленных пространств привлекают людей и вызывают доверие. Это доверие затем может распространяться на политические или религиозные образы, связанные с дарителями:

Клянусь Аллахом, нет места на земле, подобного этому! Когда я увидел все своими глазами, мое сознание перевернулось. Что заставляет этих людей жертвовать всем ради помощи паломникам? Это готовое войско Имама Махди, которое поднимет истинное знамя ислама над лицемерием Запада и которое никто не сможет остановить! Все, что

⁶⁰ «Большой Сатана» (перс. *Шайтан-е Бозорг*) — политический эвфемизм, который используется руководством Ирана в отношении Соединенных Штатов Америки.

⁶¹ ПМА, 2025.

в записях выступлений имама Хаменеи я слышал, всему этому подтверждение для себя нашел!⁶²

Итак, путь паломников заканчивается — многомиллионные процессы достигают усыпальницы Имама Хусейна. Городское пространство Кербелы в дни паломничества переживает радикальную трансформацию: улицы теряют привычную функциональность и превращаются в коридоры для толп людей, а площади и дворы становятся сценами для выступлений маддахов. Эта реорганизация пространства усиливает эффект «города-события»⁶³, где привычные различия между сакральным и профанным, частным и публичным, религиозным и политическим оказываются размыты.

Контроль над прилегающими территориями, визуальное оформление временно подконтрольных улиц, организация питания и размещения на ночлег — все это, как и в описанном ранее пространстве перехода из города в город, становится предметом конкуренции между различными религиозными и политическими акторами, чьи стратегии проявляются через материальные следы в городской ткани. Иранское присутствие в священном городе утверждается как посредством уже описанных выше практик, так и через специфические для городской среды формы репрезентации и действия.

Например, иранские паломники, как показывают наблюдения за группами в пространстве города, выделяются из общей массы тем, что имеют при себе довольно четкие визуальные маркеры — ленточки, флажки, пояса. В городе, переполненном людьми, ориентация в толпе становится нетривиальной задачей, поэтому общие маркеры (флаги, ленты, яркие нашивки или другие опознавательные знаки) выполняют прежде всего функцию навигации, а не только символики. Однако иранские группы посредством такого маркирования иногда сознательно делают себя видимыми: женщины и мужчины могут носить шарфы, ленты или кусочки ткани на одежде и головных уборах, а на самих кусках ткани будут изображены верховный лидер Ирана Али Хаменеи, уже упомянутый

⁶² ПМА, 2025.

⁶³ Shams, A. (2023) "Politics of Arbaeen: Transcending Militarized Urbanism in Iraq's Shrine Cities", *The Project on Middle East Political Science: Urban Politics in the Middle East and North Africa (POMEPS, University of Chicago)* [<https://pomeps.org/the-politics-of-arbaeen-transcending-militarized-urbanism-in-iraqs-shrine-cities>, accessed on 05.10.2025].

генерал Касем Сулеймани, погибший в результате крушения вертолета президент Ибрахим Раиси и т. д. Погибшие здесь выступают не только как значимые политические лидеры, но и как символическое продолжение ряда мучеников Кербелы. Иногда встречались варианты маркирования с одеждой и символикой, ассоциирующейся с военизированными или политическими организациями (например, флаги «Хезболлы», проиранских сил в составе ополчения «Хашд аш-Шааби», проиранского формирования «Фатимиюн» и т. п.). Такие группы паломников перемещались по городу заметно и громко, периодически скандируя политические лозунги. Как отмечала иранская исследовательская группа, изучавшая религиозный туризм, политическое измерение паломничества действительно влияет на осмысление иранскими участниками Арбаена своего духовного опыта⁶⁴.

Возле священных комплексов активно торгуют⁶⁵ клетчатými платками, чадрами, кольцами с агатом и йеменским сердоликом, ковриками для намаза, духами, чаем. В покупке предметов повседневной религиозной практики паломники заинтересованы во многом потому, что к этому располагает сама локация:

А почему и не купить-то? Это же Кербела! Ты тут, брат, даже воду пьешь, даже просто дышишь, уже такой баракят впитываешь! Это и в хадисах есть, да. Поэтому я покупаю все, что хочу и могу увезти⁶⁶.

Немаловажным методом влияния на восприятие паломничества как пространного религиозно-политического высказывания Ирана оказывается связь нужных нарративов с тем, чем торгуют. Ассортимент соответствующий: кулоны с изображениями мучеников в борьбе с террористами в Сирии, карточки и открытки с верховными лидерами революции в Иране имамами Хомейни и Хаме-ней, стеклянные камешки с инклюзом в виде портретов Сулеймани и Насраллы. Особое значение в этом материально-символическом мире вещевых базаров имеют предметы, которые отправятся вместе с верующими на их родину, преимущественно сувениры, религи-

⁶⁴ Movahed, A., Moazzeni, M., Kian, B. (2024) "Spiritual Experience at the Arbaeen Pilgrimage: The Case of Iranian Pilgrims", *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 11 (6): 105.

⁶⁵ Coleman, S., Eade, J. (eds) (2018) *Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred*. New York; Oxford: Berghahn Books.

⁶⁶ ПМА, 2025.

озные книги и табаррук (любая ткань-носитель бараката, которой протирали решетки могил имамов). Эти вещи, попадая в руки паломников и затем в локальные сообщества (например, в шиитские общины Москвы в России), становятся материальным подкреплением религиозной идентичности: они как бы «прилипают» к жизненному миру верующих, трансформируя опыт паломничества в долговременные практики памяти и принадлежности в местах проживания паломников. Запомнилось любопытное в устах одного из респондентов (житель Москвы) сравнение бараката в Кербеле с глобальной энергосетью, которая распределяет благодать-энергию по всему миру⁶⁷.

Главное шествие ночи Арбаин проходит по центральной улице Кербелы. Оно начинается перед усыпальницей Имама Хусейна и направляется на Бейн Аль-Харамейн. Эта аллея, соединяющая святыни, выходит на ворота усыпальницы Аббаса и переходит во вторую главную точку города. На момент полевого исследования сложилось впечатление, что в процессии участвуют до сотни тысяч человек одновременно. Они несут знамена и флаги. Траурная одежда преимущественно черная. Это создает мощный визуальный эффект. Исполняющие траурные элегии маддахи играют важную роль в передаче политических смыслов⁶⁸. Их выступления сопровождают процессию на всем ее протяжении. Элегии звучат через динамики и небольшие передвижные платформы, где маддахи часто выступают сами, а наибольшее воздействие достигается с помощью подключенных сабвуферов. Стиль и ритм речитатива «политических» маддахов интенсивны и агрессивны, включают нарративы борьбы Исламской Республики против врагов ислама. Такие композиции чаще звучат на фарси, чем на арабском:

Я очень люблю, как исполняет латмии Хусейн Айнифард. Он иранский азербайджанец. Искал в траурной процессии его платформу. Попал, правда, в группу саудовских шиитов, а сзади один маддах какой-то истошно орал что-то про «смерть врагам революции». Ближе к хараму он сменил тему на жертву Хусейна в восстании против тирании, и что он пример для нас сегодня⁶⁹.

⁶⁷ ПМА, 2025.

⁶⁸ Fa, S. W. (2024) "Mediated Devotion: Sound and Media in Transnational Azeri-Turkish Twelver Shi'ism", in F. G. Marei, Y. Shanneik, Ch. Funke (eds) *Shi'i Materiality Beyond Karbala: Religion That Matters*, p. 82. Leiden; Boston: Brill.

⁶⁹ ПМА, 2025.

На уровне повседневных паломнических практик материальные формы поддержки и репрезентации веры постоянно переосмысливаются участниками и включаются в их собственные режимы религиозного опыта. Паломники взаимодействуют с инфраструктурой не как с нейтральным фоном, а как с плотной средой, которая задает ритмы движения, моменты остановки, формы выражения телесной усталости и восстановления в пути, а следовательно, и способы переживания трагедии Кербелы. Длительность пути, необходимость идти по жаре, ночевать в палатках, а также иные лишения формируют особую темпоральность, в которой страдание и выносливость телесно соотносятся с нарративом мученичества Имама Хусейна. В этом смысле Арбаин выступает как самоконструируемый хронотоп, воспроизводящий не только память о событии VII века, но и вневременную реальность траура.

Несомненно, что руководство Ирана, финансирующее многие инфраструктурные и гуманитарные проекты в рамках масштабного паломничества, претендует на коррективы описания этого шиитского хронотопа (смыслы трагедии Кербелы), где Имам Хусейн оказывается ключевой фигурой революционного движения, а мученики и герои страны — продолжателями его дела⁷⁰. Однако полевые наблюдения показывают, что воплощение подобных смыслов имеет лишь локальный характер в силу невозможности задать столь массовому движению людей какую-либо единую повестку, помимо сугубо религиозной. Куда успешнее оказывается транслировать «интерпретацию» для уже сформировавшейся аудитории.

Заключение

Рассмотренные кейсы Дербента и паломничества Арбаин демонстрируют не просто сходные ритуальные практики и политизированность, а целостный набор иранских политико-религиозных высказываний, через которые выстраивается система конструирования и трансляции смыслов; эта система включает макростратегии внешней поддержки (Арбаин) и микростратегии локальной адаптации (Дербент), и именно их кажущееся неявным взаимодей-

⁷⁰ Eftekhari, L. (2017) "The Role of Arbaeen Walk in the Realization of Modern Islamic Civilization with Emphasis on Ideas of Ayatollah Khamenei", *Scientific Journal of New Islamic Civilization Fundamental Studies* [<https://www.academia.edu/86115652>, accessed on 05.10.2025].

ствие составляет главную эмпирическую и теоретическую находку нашего исследования.

Шиитский гиперобъект проявляется через распределенные во времени и пространстве следы: инфраструктуру, палаточные города, пункты помощи, акустические и цифровые потоки. Одновременно хронотоп пути к убитому имаму конструируется в виде особой временно-пространственной формы, в которой переживание мученичества служит ресурсом для политической интерпретации и легитимации претензий Ирана на лидерство в шиитском мире.

Локальный же кейс Дербента показывает, как эти транснациональные формы встраиваются в локальные хронотопы и конфигурации идентичности: практика *алам апаран* и деятельность групп «снизу» иллюстрируют процесс, в котором иранская визуальная и нормативная модель шиизма становится политическим и культурным ресурсом для мобилизации молодежи, реконструкции религиозной морали и обсуждения легитимности иранских духовных лидеров внутри городской общины. При этом локальные акторы не просто принимают внешние образы «как есть»: они адаптируют их, перерабатывают и делают более инструментально опосредованными с целью усилить притязания на авторитет и социальную помощь.

В результате возникает гибридная модель легитимации: материальная религия функционирует одновременно как средство социального обеспечения и как канал политического влияния. Локальные хронотопы выступают в роли фильтра: они либо усиливают притязания внешних акторов (в частности, Ирана), переводя лозунги и идеологемы в устойчивые практики репрезентации, либо перераспределяют критически важные значения в рамках локальных порядков.

Материальная инфраструктура траурных шествий, заряженная политическими смыслами, выступает как бы реквизитом воспроизведения драматических событий в рамках целостного хронотопа шиитской трагедии. Переживание людьми этого времени-пространства формирует дискурсы о роли духовных лидеров в поддержании этих возвышенных чувств среди простых людей. А понимание массового шествия как гиперобъекта позволяет такой интерпретации трагического события существовать наравне с любыми другими.

Вхождения шиитской политической идеологии Ирана в хронотоп Кербелы через переосмысление религиозных практик и че-

рез инфраструктуру и визуальную коммуникацию может формировать нужное государству чувство лояльности верующих. Однако эффективность этой трансляции политической повестки зависит преимущественно от возможности быть видимой доминантой на общешийтском поле, что Ирану, как мы считаем, все еще удастся.

Библиография / References

Полевые материалы

- ПМА, 2020 — полевые материалы, собранные в г. Дербент (Республика Дагестан, Россия) в 2020 году. Исследователь: *Сеитов Э. М.*
- ПМА, 2021 — полевые материалы, собранные в г. Дербент (Республика Дагестан, Россия) в 2021 году. Исследователь: *Сеитов Э. М.*
- ПМА, 2024 — полевые материалы, собранные в г. Дербент (Республика Дагестан, Россия) в 2024 году. Исследователь: *Сеитов Э. М.*
- ПМА, 2025 — полевые материалы, собранные в рамках паломничества Арбаин (Республика Ирак) в августе 2025 года. Исследователь: *Крыков Е. А.*

Источники, литература и интернет-ресурсы

- Амин Рамин. О моем паломничестве в Кербелу (зиярат Арбаин). [<https://arsh313.com/amin-ramin-o-moem-ziyarat-palomnichestve-v-kerbelu/>, доступ от 08.10.2025].
- Арбаин в Кербеле собрал 23 миллиона верующих // Большая Азия. [<https://bigasia.ru/arbain-v-kerbele-sobral-23-milliona-veruyushhih/>, доступ от 02.09.2025].
- Бонецкая Н. К.* Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
- Гибадуллин И. Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей. Казань: Казанский университет, 2014. С. 67–88. EDN: YRGFMF.
- Ежова А. (Фатима).* Зиярат в Ирак: о шахидах Единобожия и Сопrotивления, которые живы и не умирают // Михвар. Ось сопротивления. 2021. [<https://mihwar.ru/soprotivlenie/gruppy/ziyarat-v-irak-o-shakhidakh-edinobozhiya-i-soprotivleniya-kotorye-zhivy-i-ne-umirayut>, доступ от 04.09.2025].
- Капустина Е. Л., Солоненко М. В.* Ашура в Дербенте: специфика «исламского возрождения» и идентичность шиитской общины сквозь призму религиозного события // Труды Института Нико Бердзенишвили, VII. Батуми, 2008. С. 32–39.

- Капустина Е. Л., Солоненко М. В. «Религиозное возрождение», традиционализм и самосознание: опыт шиитской общины Дербента // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2011. С. 606–611. EDN: RXSIAN.
- Мортон Т. Гиперобъекты: Философия и экология после конца мира / пер. с англ. В. Абраменко. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
- «Моукеб» в приложении Habib. [<https://habibapp.com/>, доступ от 03.09.2025].
- Сарабиев А. В. Ближневосточная «шиитская дуга»: реальная угроза или геополитическая химера? // Вестник Московского университета. Сер. 25: Международные отношения и мировая политика. 2019. № 2. С. 39–64. EDN: RIQIDM.
- Amin Ramin. “About My Pilgrimage to Kerbela (ziyarat Arbain)”, *Arsh313*. [<https://arsh313.com/amin-ramin-o-moem-ziyarat-palomnichestve-v-kerbelu/>, accessed on 08.10.2025]. (in Russian)
- “Arbaeen in Karbala Gathered 23 Million Believers”, *Big Asia*. [<https://bigasia.ru/arbain-v-kerbele-sobral-23-milliona-veruyushhih/>, accessed on 02.09.2025]. (in Russian)
- Bonetskaya, N. K. (2016) *Bakhtin through the Eyes of a Metaphysician*. Moscow; St. Petersburg: Center for the Humanitarian Initiatives. (in Russian)
- Brunotte, U. (2023) “Gender, Ritual, and Dancing Images: Jane E. Harrison’s Aesthetic Approaches to the Materiality of Religion”, in P. T. Arab, J. S. Hughes, S. B. Rodriguez-Plate (eds) *The Routledge Handbook of Material Religion*, pp. 46–59. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351176231>.
- Coleman, S., Eade, J. (eds) (2018) *Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Eftekhari, L. (2017) “The Role of Arbaeen Walk in the Realization of Modern Islamic Civilization with Emphasis on Ideas of Ayatollah Khamenei”, *Scientific Journal of New Islamic Civilization Fundamental Studies*. [<https://www.academia.edu/86115652>, accessed on 05.10.2025].
- Fa, S. W. (2024) “Mediated Devotion: Sound and Media in Transnational Azeri-Turkish Twelver Shi’ism”, in F. G. Marei, Y. Shanneik, Ch. Funke (eds) *Shi’i Materiality Beyond Karbala: Religion That Matters*, pp. 76–97. Leiden; Boston: Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004691377_004.
- Gibadullin, I. R. (2014) “Shiism in Russia: The Search for an Adequate Model of Self-Affirmation in the General Context of the Russian Ummah”, in *Islam in the Multicultural World: Muslim Movements and Mechanisms for Reproducing the Ideology*

- of Islam in the Modern Information Space: Collection of Articles*, pp. 67–88. Kazan: Kazan University. EDN: YRGFMF. (in Russian)
- Ibn Qulawayh (2017) *Kamil-al-Ziyarat*. Al-Qalam Translators & Writers Bureau.
- Kapustina, E. L., Solonenko, M. V. (2008) “Ashura in Derbent: the Specifics of the “Islamic Revival” and the Identity of the Shiite Community through the Prism of a Religious Event”, *Proceedings of the Niko Berdzenishvili Institute VII*: 32–39. (in Russian)
- Kapustina, E. L., Solonenko, M. V. (2011) “‘Religious Revival’, Traditionalism and Self-Awareness: The Experience of the Shiite Community of Derbent”, in *Islam in Russia and Beyond: History, Society, Culture. Proceedings of the Interregional Scientific Conference Dedicated to the 100th Anniversary of the Death of the Outstanding Religious Figure Sheikh Batal-Hadji Belkharoev*, pp. 606–611. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences. EDN: RXSIAN. (in Russian)
- Lucia, A. (2023) “The Kumbh Mela as Hyperobject: Sound, Scale, Nation, Environment”, in P. T. Arab, J. S. Hughes, S. B. Rodríguez-Plate (eds) *The Routledge Handbook of Material Religion*, pp. 386–400. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351176231>.
- Mariji, S. (2022) “A Sociological Explanation of Arbaeen Pilgrimage and Its Social Functions”, *Journal of Islam and Social Studies* 10 (38): 8–32. DOI: <https://doi.org/10.22081/JISS.2022.64819.1951>.
- Morton, T. (2019) *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Perm: Hyle Press. (in Russian)
- Movahed, A., Moazzeni, M., Kian, B. (2024) “Spiritual Experience at the Arbaeen Pilgrimage: The Case of Iranian Pilgrims”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 11 (6): 101–117.
- Sarabiev, A. V. (2019) “Middle Eastern ‘Shia Crescent’: Real Threat or Geopolitical Chimera?”, *Moscow University Bulletin. Series 25: International Relations and World Politics* 2: 39–64. (in Russian)
- Shams, A. (2023) “Politics of Arbaeen: Transcending Militarized Urbanism in Iraq’s Shrine Cities”, *The Project on Middle East Political Science: Urban Politics in the Middle East and North Africa (POMEPS, University of Chicago)* [<https://pomeps.org/the-politics-of-arbaeen-transcending-militarized-urbanism-in-iraqs-shrine-cities>, accessed on 05.10.2025].

Информация об авторах / About the Authors

Егор Андреевич Крыков — аспирант Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва, Россия). theeternalglow@mail.ru

Egor A. Krykov — Graduate Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russia). theeternalglow@mail.ru

Эрик Мусаевич Сеитов — независимый исследователь, социальный антрополог. telcorp@list.ru

Erik M. Seitov — Independent Researcher, Social Anthropologist. telcorp@list.ru

Political Pluralism in the Qom Seminary during the Islamic Republic of Iran

REZA TARAN

For citations:

Taran, R. (2026) "Political Pluralism in the Qom Seminary during the Islamic Republic of Iran", *Gosudarstvo, religiiā, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 222–250.

Рекомендация для цитирования: Таран Р. Политический плюрализм в Кумской семинарии в период Исламской Республики Иран // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 222–250.

Received: 15.12.2025; Revised: 06.04.2026; Accepted for publication: 20.04.2026.

Поступила в редакцию: 15.12.2025; прошла рецензирование: 06.04.2026; принята в печать: 20.04.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Taran R., 2026

© Taran P., 2026

Contemporary Religious Thought Research Institute (Qom, Iran). taran1391@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1682-0316

Abstract. *The question of governance during the Occultation (ghayba) has been a central concern for Shi'i scholars. Some have emphasized "waiting" (entezār), while others have proposed the theory of Wilāyat al-Faqīh. Using a descriptive-explanatory method, this article examines the evolution of Shi'i political thought during the Islamic Republic across three phases. From 1979 to 1997: the central issue was the legitimacy of a jurist-led government during the Occultation. One group, centered on Ayatollah Khomeini, emphasized its legitimacy. Among his students, some believed in the election of the jurist, while others adhered to his appointment. Another group proposed a "government of a council of jurists." From 1997 to 2009: the main issue concerned the relationship between "Republicanism" (jumhūriyyat) and "Islamicity" (eslāmiyyat). Mesbah Yazdi, Javadi Amoli, and Mohammad Yazdi prioritized Islamicity over Republicanism, while Montazeri and Mehdi Haeri Yazdi prioritized the reverse. From 2009 onward: following the 2009 election and the events of 2017, 2019, and 2022, a new question emerged: Has the Islamic Republic succeeded? Four types of political thought emerged: (1) substantive transition to an Islamic government (Mirbaqeri, Araki); (2) reformist approaches strengthening Republicanism (Montazeri, Sanei, Haghghat, Ghazizadeh); (3) fundamental transformation (Kadivar, Heydari, Fanaei); (4) withdrawal from political guardianship (Alavi Boroujerdi, Yathrebi). Thus, Shi'i political thought has experienced one of its most pluralistic and dynamic phases.*

Keywords: Wilāyat al-Faqīh, political legitimacy, Republicanism and Islamicity, transformation of political thought, Islamic Republic of Iran

Политический плюрализм в Кумской семинарии в период Исламской Республики Иран

Реза Таран

Институт исследований современной религиозной мысли (Кум, Иран).

taran1391@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1682-0316

Аннотация. *Вопрос управления в период оккультизма (гайба) был центральной проблемой для шиитских ученых. Некоторые делали акцент на «ожидании» (энтезар), в то время как другие предлагали теорию вেলাят-э факих. Используя описательно-объяснительный метод, эта статья исследует эволюцию шиитской политической мысли в период Исламской Республики на трех этапах. В период с 1979 по 1997 год: центральным вопросом была легитимность правительства, возглавляемого юристами, в период оккультизма. Одна группа, сосредоточенная вокруг аятоллы Хомейни, подчеркивала его легитимность. Среди его учеников одни верили в избрание юриста, другие же придерживались его назначения. Другая группа предложила «правительство совета юристов». С 1997 по 2009 год основной вопрос касался взаимоотношений между «республиканизмом» (джумхурийят) и «исламизмом» (эсламийят). Месбах Язди, Джавади Амоли и Мохаммад Язди отдавали приоритет исламизму над республиканизмом, в то время как Монтазери и Мехди Хаери Язди отдавали приоритет обратному. После выборов 2009 года и событий 2017, 2019 и 2022 годов возник новый вопрос: удалось ли Исламской Республике добиться успеха? Выделились четыре типа политической мысли: (1) существенный переход к исламскому правительству (Мирбагери, Араки); (2) реформистские подходы, укрепляющие республиканизм (Монтазери, Санеи, Хагигат, Газизаде); (3) фундаментальные преобразования (Кадивар, Хейдары, Фанаи); (4) отказ от политического надзора (Алави Боруджерди, Ясреби). Таким образом, шиитская политическая мысль пережила один из своих самых плюралистических и динамичных этапов.*

Ключевые слова: Вилаят аль-Факих, политическая легитимность, республиканизм и исламизм, трансформация политической мысли, Исламская Республика Иран

Funding information: without external funding.

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: The editors express their gratitude to the Ibn Sina Foundation for Islamic Culture Research for the assistance in selecting this article for the issue.

Благодарности: Редакция выражает благодарность Фонду исследований исламской культуры имени Ибн Сины за содействие в отборе данной статьи для выпуска.

Introduction

DURING the period of the Islamic Republic, the Qom Seminary (*Hawza-ye 'Elmiyya-ye Qom*) became one of the most important centers for the production and transformation of political thought in the Shi'i world. The profound changes that followed the 1979 Revolution in the structure of power, the role of religion in governance, and the position of the jurist (*Faqih*) in administering society created an unprecedented context for rethinking and reinterpreting key concepts of political jurisprudence. After the establishment of the Islamic Republic in Iran, the Qom Seminary confronted new questions: What is the nature of a religious government? What are the limits of the jurist's authority? How should the relationship between *Sharī'a* and the constitution, popular will, and modern institutions be defined? These questions led, over the decades following the Revolution, to the emergence of a wide range of theories and interpretations in Qom and fueled extensive theoretical debates. Examining political thought in the Qom Seminary during this period not only enables an understanding of the intellectual transformations of religious scholars but also sheds light on the possible future trajectories of Shi'i political jurisprudence.

The purpose of this article is to identify, describe, and categorize political ideas and thoughts in the Qom Seminary in the contemporary period. By political thought, this study refers to systematic efforts to respond to political questions and to resolve problems arising in the sphere of power. In these efforts, various approaches — such as jurisprudence, philosophy, theology, or history — may have been employed, and in terms of form, an author may have presented a brief idea in the format of an article or a book. All the political ideas discussed in this article are considered religious interpretations that are justified through theological reasoning. From a historical perspective, this study focuses on the period from 1979 to 2025. The main question is: How do jurists, activists, writers, and seminary scholars during the period of the Islamic Republic understand Islamic political thought?

Why is this research focused on the Qom Seminary? The short answer is that the main center of the seminary system in Iran today lies primarily in the Qom Seminary, and all religious schools and clerics in other Iranian cities are subordinate to Qom. In the years following the 1979 Revolution, religious schools in Iran expanded with the support of the Islamic Republic. Currently, approximately 490 religious

schools for men are active across the country, with over 130 000 seminary students (*tullāb* – *seminary students*) engaged in religious studies. Of this number, 86 000 have academic records at the Qom Seminary. Additionally, 500 religious schools for women are active nationwide, where about 80 000 female seminary students are studying.

Al-Mustafa International University (*Jāmi‘at al-Muṣṭafā*), which is dedicated to non-Iranian students, has 170 affiliated branches and educational units in 60 countries. To date, over 30 000 non-Iranian seminary students have graduated from the Qom Seminary. According to the Qom Seminary’s plan, by 2035 CE (1414 AH), 300 000 clerics should have been trained.

Furthermore, more than thirty specialized and university-affiliated centers affiliated with the Qom Seminary, and approximately 700 research and cultural centers connected to the seminary, are active in Qom. The main focus of advanced and research courses is in Qom, and the grand sources of emulation (*marāji‘ al-taqīd*) and theorists of Islamic sciences reside in this city. The religious schools in provincial cities, women’s seminaries, and Al-Mustafa University play an educational and secondary role and are subordinate to the ideas prevailing in Qom. Even the Mashhad Seminary is currently subordinate to Qom and does not have an independent or different political orientation. For this reason, this article has focused its research on political thought within the Qom Seminary.

Methodology

To address the research question, an inductive approach has been employed. This approach involves posing questions and directly consulting evidence through the observation of data from books, scholarly articles, academic journals, published interviews, and works released in digital media. In addition, some of the findings are the result of hours of conversations with scholars and instructors of the Qom Seminary. The responses have been classified into a coherent framework based on similarities and differences.

Several considerations guided the process of identifying these responses, which may be regarded as the theoretical framework of this study. One concern is to highlight micro-level ideas that exist on the margins of the seminary milieu and that, in relation to socio-political contexts, may move from the periphery to the center and marginalize dominant theories. The second consideration is to demonstrate the

plurality and diversity of political ideas and thoughts within the Qom Seminary. The third consideration is that, although this study adopts an intellectual approach, it remains attentive to the relationship between political theory and political practice. One of the research concerns is whether political ideas and thoughts in the Qom Seminary are connected to social and political contexts or whether they emerge solely from textual analysis and theological reasoning. The fourth consideration is that the author does not seek to impose a theory upon the writers examined; therefore, the term “idea” is used throughout the text. The claim is not that all authors possess a coherent and systematic political theory, nor that all ideas are equally rigorous in their reasoning. Rather, the primary objective is to understand the political reflections of seminary scholars.

Three Periods of Political Thought in the Qom Seminary

In examining the intellectual transformations of the Qom Seminary during the period of the Islamic Republic, the trajectory of political thought can be divided into three distinct periods, each characterized by fundamental questions and specific theoretical challenges.

The first period (1979 to the late 1990s) centered on the question of the legitimacy of religious government based on the doctrine of the Guardianship of the Jurist (*wilāyat al-faqīh*). During this period, the central question within the Qom Seminary was whether the rule of jurists, grounded in the theory of *wilāyat al-faqīh*, possessed divine and jurisprudential legitimacy during the Occultation of the Infallible Imam.

The second period (from the late 1990s to 2009) was defined by the question of the relationship between Republicanism and Islamism. In this phase, the principal issue in the Qom Seminary concerned the relationship between Islamism — understood as the authority of the jurist and the implementation of Islamic legal rulings — and Republicanism, understood as popular sovereignty, elections, and democratic institutions.

The third period (from 2009 to 2025) has been shaped by the question of the effectiveness of religious government. In this period, many seminary thinkers addressed the question of whether religious government has been able, in practice, to realize justice, welfare, development, and efficient governance. As a result, political discussions in the Qom Seminary increasingly took on an experiential, critical,

and reflective character, with attention to the issue of “effectiveness” replacing earlier central concerns.

1. The First Period

With the occurrence of the 1979 Iranian Revolution and the establishment of the Islamic Republic, alongside the rise of Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902–1989) as the leader of the new government, one of the most fundamental and controversial issues became the legitimacy of the rule of jurists based on the theory of the Guardianship of the Jurist (*wilāyat al-faqīh*). The intellectual and political atmosphere of this period was saturated with questions rooted in the very nature of the newly established political order: Can a jurist, during the Occultation, assume political authority in place of the infallible Imam? What are the scope and limits of such authority? From where does its legitimacy derive?

The first decade following the Revolution thus became a scene for the emergence and confrontation of diverse viewpoints, each attempting to offer a model for governing Islamic society that would be compatible with jurisprudence, political rationality, and public will. In response to these questions, several theories were articulated within the Qom Seminary. Hossein Ali Montazeri and Ne‘matollah Salehi Najafabadi advocated the theory of the elective guardianship of the jurist; Sayyed Abolfazl Mousavi Zanjani, Mohammad Sadeghi Tehrani, and Sayyed Mohammad Shirazi proposed the model of the guardianship of a council of jurists; Abdollah Javadi Amoli, Sayyed Kazem Haeri, Mohammad Taqī Mesbah Yazdi, and Mohammad Yazdi defended the theory of the appointment (*naṣb*) of the Supreme Jurist; and Mehdi Haeri Yazdi, in contrast to guardianship, put forward the theory of agency (*wakāla*).

1.1. The Elective Guardianship of the Jurist

A group of thinkers, while accepting the principle of the Guardianship of the Jurist, regard it as elective by the people. That is, although the qualifications of the jurist-ruler are determined by Shari‘a, the actual selection of the jurist must take place through popular choice. This theory is based on the assumption that the primary legitimacy of the jurist’s rule is composed of two elements: divine legitimacy (qualification) and popular acceptance (actualization and effectiveness).

Divine legitimacy refers to the requirement that the jurist possess the necessary scholarly and moral qualifications for leadership, such as absolute *ijtihād*, justice, and managerial competence. Popular acceptance, by contrast, concerns the transformation of the jurist's potential qualification into actual political authority and the legitimacy of enforcing his commands in society, which is contingent upon public acceptance, selection, and the vote of the people.

Hossein Ali Montazeri (1923–2009) was one of the most important students of Ayatollah Khomeini and served as the designated successor (*Qa'im-Maqam*) of the Leader of the Islamic Republic of Iran from 1985 to 1989. He was also the head of the Assembly of Experts for the Constitution in 1979. During the drafting of the Constitution in 1979, Montazeri initially showed a stronger inclination toward the theory of appointment (*naṣb*). Later, he was removed from power and marginalized. However, through teaching the subject of *wilāyat al-faqīh* and publishing his four-volume work *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawla al-Islāmiyya*, he later articulated the theory of election (or selection by elites). According to this view, God has not designated a specific individual to lead society during the Major Occultation; rather, He has established certain valid attributes on the basis of which people may refer to a qualified individual, thereby granting him guardianship¹.

Ne'matollah Salehi Najafabadi (1923–2006) likewise subscribed to the theory of the elective guardianship of the jurist. By “election,” he meant that from among several qualified jurists, either a single individual or a council should be chosen to assume political leadership². In this framework, the primary role in conferring guardianship upon the jurist belongs to the people. The people must select the most qualified individual for leadership, a requirement that stems not from coercion but from the dictates of sound reason and moral conscience³.

1.2. *The Guardianship of a Council of Jurists*

The role of the *marja'* in Shi'i political thought is central. A *marja'* (pl. *marāji'*) is a source of emulation whom lay Shi'i Muslims follow for

¹ Haghghat, S. S. (2017) “Wilayah and Supervision in Contemporary Shiite Political Thought”, in *Rights of the People and Religious Governance in Imam Khomeini's Thought*. Vol. 2, p. 7. Tehran: Arooj.

² Salehi Najafabadi, N. (2014) *Wilayat-e Faqih (Hokumat-e Salehan)* [Guardianship of the Jurist (Governance of the Righteous)], p. 96. 3rd ed. Tehran: Omid-e Farda.

³ *Ibid.*, p. 50.

religious and legal rulings. In this model, instead of one jurist, a council of jurists assumes authority and undertakes the administration of public affairs. In the 1979 Constitution of the Islamic Republic of Iran, a Leadership Council composed of three or five qualified jurists was officially recognized under certain conditions.

Seyyed Abolfazl Mousavi Zanjani (1900–1992) was one of the close associates and supporters of the Freedom Movement of Iran (*Nehzat-e Azadi*) and a critic of Ayatollah Khomeini. He distinguished between individual and social rulings and believed that, in social matters concerning the destiny of the nation, disagreement among jurists leads to fragmentation and discord among the people and ultimately results in corruption and bloodshed. In such circumstances, he argued, the only viable solution is the establishment of a council of jurists. According to Zanjani, in vital social matters, qualified and well-known jurists of each era must set aside self-centeredness, avoid unilateralism and monopolization, and engage in consultation and deliberation with one another as well as with experts in political and social affairs. They should then collectively — or by majority — declare and implement what serves the best interests of the country and the nation⁴.

Sayyed Mohammad Shirazi⁵ (1928–2001), although a supporter of Ayatollah Khomeini during his years in Iraq, joined the ranks of his critics after the Revolution. In his view, the determination of the guardianship of the jurist should be based on the theory of a council of jurists (*marājiʿ* — high-ranking Shiʿi jurists whom lay followers emulate for religious rulings). In Shirazi’s theory of the council of *marājiʿ*, the opinions and votes of the people are never directly considered, and no general elections are held for this purpose. Rather, jurists who have gained public recognition and attained the status of *marjaʿ al-taq̄līd* (source of emulation) form a consultative council and select an individual as the leader of the Islamic community⁶.

Mohammad Sadeghi Tehrani (1926–2011) regarded the council of jurists as the most appropriate option for governance during the

⁴ Mousavi Zanjani, S. A. (2020) *Enheraf-e Enghelab* [Deviation of the Revolution], ed. M. Kadivar, pp. 101–109. 2nd ed.

⁵ The brother and successor of Seyyed Mohammad Shirazi, namely Seyyed Sadegh Shirazi, resides in Qom, and he follows his brother’s path in political thought. He believes in the Guardianship of the Jurists as a council (*Shura-yi Fiqh*). He is a critic of religious policies in Iran and has organized a network of religious associations (*heyats*) inside Iran and a network of religious satellite channels worldwide.

⁶ Shirazi, S. M. (1881) *Al-Fiqh (Fiqh al-Siyasa)* [Jurisprudence (Political Jurisprudence)], pp. 54–55. Qom: Dar al-Iman.

Occultation. In his view, the only mechanism that can relatively compensate the lack of infallibility in the leaders of Islamic states during the Occultation is a council of qualified individuals drawn from among just, pious jurists and politically competent figures, who would select a group of first-rank members from among themselves to form the Leadership Council. He maintained that the authority of Islamic jurists is limited and does not extend to the full religious guardianship exercised by the Prophet and the Imams⁷.

1.3. The Appointment-Based Guardianship of Jurists

A group of scholars and religious thinkers defend the idea of the general appointment of jurists as the successors of the infallible Imam. According to this view, a fully capable jurist is appointed to establish governance during the period of Occultation, and the people are obliged to assist him. This theory gained more attention particularly after the passing of Ayatollah Khomeini.

Abdollah Javadi Amoli (born 1933) was a disciple and supporter of Ayatollah Khomeini and he is one of the current sources of emulation (*marja' al-taqlid*). By introducing the concept of “Guardianship of Jurisprudence and Justice,” he argued that the affairs of the community can be divided into two categories. One category is determined through consultation among the people themselves, referring to matters under the community’s discretion, such as permissible acts and optional choices. The second category of communal affairs is dependent on the just jurist’s guardianship; the jurist is considered the “ruler” and is among the *Uli al-Amr* (those charged with authority — a Qur’anic term from Surah al-Nisa’ 4:59 meaning “those in command”). Javadi Amoli asserts that jurisprudence and justice are prerequisites for a religious ruler during the Occultation. The jurist must also possess comprehensive knowledge in Islamic law, complete justice, as well as managerial ability and leadership talent⁸.

Seyyed Kazem Haeri (born 1938) was a jurist (*mujtahid*) and political activist in Iraq and played a special role in leading the Islamic Dawa Party of Iraq. He later resided in Iran after the Revolution. He

⁷ Sadeghi Tehrani, M. (2010) *Hokumat-e Salehan ya Wilayat-e Faghihan* [Governance of the Righteous or Jurists], pp. 76–77. Bija.

⁸ Javadi Amoli, A. (2002) *Wilāyat-e Faqih, Wilāyat-e Fiqāhat va Adālat* [Guardianship of the Jurist, Guardianship of Jurisprudence and Justice], pp. 141–144. Qom: Markaz Nashr-e Esra.

believes that a jurist can govern during the Occultation if he fulfills four conditions: expertise in jurisprudence, competence and skill, superior knowledge in governance and guardianship, and the allegiance (*bay'ah*) of the people. Accordingly, Shiites are obliged to pledge allegiance to the jurist and assist him in governing⁹.

Mohammad Yazdi (1931–2020) argued that only God can limit a human being's natural freedom; the right of governance belongs solely to the Creator. God is the guardian of humanity, and since obedience to the Prophet is obedience to God, the Prophet possesses guardianship. Consequently, after the Prophet, the infallible Imams hold such authority, and during the period of Occultation, leadership of the community rests with a qualified jurist¹⁰.

Mohammad Taqi Mesbah Yazdi (1933–2020), who became the leading theorist of political Islam supporting Ayatollah Ali Khamenei from the mid-1990s, claimed that nearly all Shia jurists agree that, even during the Occultation, legitimacy of governance originates from God, as it did during the Prophet's time and the period of the infallible Imams. However, practical realization and establishment of governance require public acceptance and societal support. During Occultation, the legitimate ruler is a jurist meeting all conditions, appointed by general consent based on the noble directive (*tawqi' sharif*) from Imam Mahdi and other evidences in this regard. This appointment is not to a specific person, but rather to any jurist who meets the prescribed qualifications¹¹. The legitimacy of the jurist's guardianship and governance derives from divinely ordained legislative authority, and no form of authority is legitimate without attribution to divine appointment and permission¹². Mesbah Yazdi considered the Assembly of Experts responsible for identifying the qualified jurist (*faqih-e jame' al-shara'it*) for leadership in the Islamic Republic of Iran¹³.

⁹ Haeri, S. K. (1998) "Nezam-e Siyasi-e Eslam" [Islamic Political System], *Ketab-e Naqd* 8: 115–118, 128.

¹⁰ Yazdi, M. (1996) *Ghanoon-e Asasi baraye Hame* [Constitution for All], pp. 233–234. Tehran: Amir Kabir.

¹¹ Mesbah Yazdi, M. T. (2003) *Negahi Gozara be Nazariyeh Wilayat-e Faqih* [A Brief Look at the Theory of Guardianship of the Jurist], pp. 64–65. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

¹² Mesbah Yazdi, M. T. (1996) "Ikhtiyarat-e Vali-ye Faqih dar Kharej az Marzha" [Powers of the Supreme Jurist Beyond National Borders], *Hokumat-e Islami* 1 (1): 88.

¹³ Mesbah Yazdi, M. T. (2012) *Porseš-ha va Pasokh-ha* [Questions and Answers]. Vols. 1–5, p. 125. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

1.4. Delegation of Governance to the People

Some authors argue that governance during the period of Occultation has been delegated to the people. According to this view, the guardianship or deputization of the jurist was not intended during the Imam's Occultation; rather, God has entrusted the administration of society to the people, and such a government is religiously legitimate.

Mehdi Haeri (1923–1999), son of Sheikh Abdolkarim Haeri, was an important proponent of this theory during this period. According to him, politics and the techniques of statecraft are branches of practical wisdom. The power of government derives from prudence and wisdom and does not signify command, guardianship, or authority¹⁴. The Qur'an clearly states that the daily affairs of the people, which include political administration and statecraft, are fully entrusted to the people themselves¹⁵. Governance is considered a mandate or deputization from the citizens and based on legal and jurisprudential studies, the nature of deputization is that of a contract or agreement, which does not impose any obligation on the principal(s). This means that at any time and under any circumstances, the principal(s) may dismiss or remove their representative and appoint or elect any other person to this position¹⁶.

First articulated in Haeri's work in the early 1990s (early 1370s Persian calendar), his theory was later developed by other seminary scholars in the 2010s (1390s Persian calendar) who, building upon his framework, advocated for the separation of religious institutions from politics and a transition beyond the Islamic Republic. The section on political thought in the 2010s in this article will further elaborate on how these ideas evolved and influenced subsequent debates.

2. The Second Period: Islamism and Republicanism

From the mid-1990s and with the victory of Seyyed Mohammad Khatami in the election of June 2, 1997 (2 Khordad 1376 SH), the question of the relationship between the Islamic character of the system (*Eslamiyat*) and Republicanism (*Jomhuriyat*) within the structure of the Islamic Republic became one of the main issues. Seyyed

¹⁴ Haeri Yazdi, M. (2016) *Hekmat va Hokumat* [Wisdom and Governance], p. 75.

¹⁵ *Ibid.*, p. 91–92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

Mohammad Khatami was able to win this election. What took place was the confrontation of two different logics of governance: the logic that believed “the people should be the decision-makers” versus the logic that said “the people should only be the confirmers of pre-determined decisions.” In this framework, the idea of religious modernism (*nowgarayi-ye dini*) sought to create a conceptual reconciliation between these two aspects by reinterpreting concepts such as “religious democracy” (*mardomsalari-ye dini*), “civil society” (*jame’eh-ye madani*), and “rule of law” (*hokumat-e qanun*). But ultimately, this effort faced a practical dead end, because whenever the republican element moved to constrain the power of the Guardianship (*velayat*), the appointed structures, relying on their jurisprudential foundations, neutralized it. In such an atmosphere, the role of the people in governing the country and the relationship between Republicanism and Islamism became the main issue for Islamic thinkers. The relationship between Islamism and Republicanism within Islamic Republic became one of the main questions in political discourse. Scholars, jurists, and politicians reflected on how these two principles could be reconciled.

Based on the findings of this article, some authors limit the role of the people to their duty to obey the Islamic ruler, considering consultation with the people merely a ceremonial element aimed at educating and encouraging public participation in political affairs. Mohammad Yazdi, Mohsen Araki, and Seyyed Mohammad Mehdi Mirbagheri can be placed in this category.

Another group distinguishes between value-based democracy and procedural (formal) democracy, arguing that Islam opposes value-based democracy but can be compatible with procedural democracy. Javadi Amoli, Mesbah Yazdi, Mohammad Yazdi, and Abbas Ka’bi defend this perspective.

A third group divides socio-political matters into specified (*manşuş*) and unspecified (*ghayr-manşuş*) affairs, maintaining that the Islamic ruler should follow the outcome of public consultation in unspecified matters. Mohammad Hadi Ma’refat, Davood Feyrahi, and Seyyed Sadegh Haghghat adhere to this view.

The fourth group emphasizes the incompatibility of Republicanism and the Islamic character of the system (*eslāmiyyat*), advocating for the priority of Republicanism over Islamicity. Mehdi Haeri Yazdi, Mohsen Kadivar, and Abolqasem Fanaei are among the proponents of this perspective.

2.1. *Republican Form and Islamic Content*

A group of seminary scholars argue that voting, consultation, and allegiance are duties and obligations of the people. The people's vote is an expression of readiness to comply with the orders of the Supreme leader. They regard consultation as a means of encouragement, motivation, and education for public participation, and do not consider the ruler bound by the outcome of such consultation. Democracy and Republicanism do not possess intrinsic legitimacy; they are included in the title of the Islamic Republic for practical or other reasons. What is fundamental is the Islamic government and the implementation of Shari'a, and the authority is delegated to the supreme jurist.

Mohammad Yazdi does not consider the people's vote or choice relevant in matters of guardianship. According to him, popular selection is equivalent to non-selection. Public opinion is not a basis. If the public desires something that Islam does not accept, that opinion is never respected, even if there is complete consensus among the people for something rejected by Islam. At the same time, this does not mean that public opinion is entirely worthless or disregarded¹⁷.

Mohsen Araki (born 1955), former Secretary-General of the World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought and one of the students of Seyyed Mohammad Baqer al-Sadr, argues that Islam has not legislated a specific form for consultative councils after the establishment of government that the Islamic government is obliged to follow.

Historical practice shows that the Islamic ruler sought consultation from Muslim elders, particularly those of knowledge, wisdom, and religious experience, on important matters — whether the ruler could discern the best course or not — out of grace and mercy for the Muslims and to involve them in governance¹⁸.

Seyyed Mohammad Mehdi Mirbagheri (born 1961) distinguishes voting from allegiance. According to him, the essential difference is that voting is generally based on desire, preference, and inclination, which can exist in non-Islamic political systems, whereas allegiance is a declaration of loyalty rooted in duty and servitude to God. Adherents are required to commit their allegiance to the most capable individual

¹⁷ Yazdi, M. (1996) *Ghanoon-e Asasi baraye Hame* [Constitution for All], p. 275.

¹⁸ Araki, M. (2009) "Jaygah-e Shura dar Entekhab-e Hakem-e Islami" [The Role of the Council in Selecting the Islamic Ruler], *Hokumat-e Islami* 14 (2): 17.

in guiding the religious community, thereby facilitating the establishment of legitimate authority and the growth of divine governance¹⁹.

Some scholars and religious thinkers, by distinguishing form from content, maintain that the republican form and democratic method can be used, as procedural democracy does not conflict with Islam, but the content of governance must remain Islamic. They argue that value-based democracy conflicts with Islam, whereas procedural democracy is compatible.

According to Abdollah Javadi Amoli, the people do not have the right to legislate in divine matters; they only participate in planning and decision-making through their representatives. In the realm of human affairs, God's will constitutes law, but the people serve as the point of reference for its implementation²⁰. Mohammad Taqi Mesbah Yazdi argues that if democracy, in the legislative sense, implies primacy of human opinion, it is rejected by Islam. However, if democracy allows people to select representatives to participate in legal and social matters while preserving Islamic principles and values, it is acceptable²¹.

Abbas Ka'bi (born 1962) asserts that the supreme jurist is appointed through general divine authorization from the infallible Imam, or indirectly by God, and the people do not play a role in legitimizing the Islamic ruler. Nevertheless, in realizing, establishing, and actualizing governance, individuals remain the sole effective element, similar to their role in the implementation and formation of the government of the Prophet Muhammad (SAWA) and Imam Ali²². Ahmad Va'ez (born 1962) maintains that procedural democracy can be confined within the framework of Islamic principles, allowing public participation in selecting representatives for the legislative assembly, but these repre-

¹⁹ Mirbaqeri, S. M. M. (2022) "Barresi-ye Velayat-e Feqh va Faqih / Velayat-e Faqih Miras-e Geransang-e Emam Khomeini" [Review of Wilayat-e Fiqh and Faqih / The Guardianship of the Jurist: The Valuable Legacy of Imam Khomeini] [<https://mirbaqeri.ir>, accessed on 08.09.2022].

²⁰ MirAhmadi, M. (2011) "Mardomsalari-ye Dini dar Andisheh-ye Ayatollah Javadi Amoli" [Religious Democracy in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli], *Esra Quarterly* 3 (3): 73.

²¹ Mesbah Yazdi, M. T. (2003) *Negahi Gozara be Nazariyeh Wilayat-e Faqih* [A Brief Look at the Theory of Guardianship of the Jurist], p. 185. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

²² Ka'bi, A. (2013) "Ka'bi: The Legitimacy of the System is Based on the Jurist", *Nama News*, January 18 [<https://www.namanews.com/News/31291>, accessed on 11.05.2025].

sentatives do not have the authority to make decisions or enact laws contrary to Islamic values²³.

2.2. *People's Vote as a Source of Legitimacy*

A group of scholars and authors argue that allegiance and the people's vote possess intrinsic legitimacy. According to this view, governance is dual in nature — partly divine and partly popular — and a government becomes legitimate only when these two aspects are reconciled. This perspective implies that even if a ruler possesses the divine right to govern, the government will be illegitimate if the people do not consent.

Mohammad Hadi Ma'refat (1930–2006) argues that the Shari'a has only commanded consultation so that the Islamic community engages in deliberation and decision-making in all aspects of life, particularly in political affairs. However, the method of consultation is left to the people, to be carried out according to the practices of the wise and the customary methods of the world, referred to as the "custom of the rational" (*sirat al-'uqalā'*)²⁴.

Asadollah Bayat Zanjani (born 1941) views governance as a rational and human matter. According to him, no specific form or model of government has been recommended by God, and political guardianship is not sacred. In Muslim societies, governance is bound by norms that are valuable to the people, and legitimacy is based on the decisions of the Muslims themselves²⁵.

Davood Feyrahi (1964–2020) argues that Republicanism and Islamism are compatible. He distinguishes between Republicanism and democracy, considering Republicanism as a model of governance that reflects collective concerns, such as virtue and the common good. The concept of a republic applies to a society or ideology that grants governance to the people while maintaining societal values — referred to as the "public good" or "common good" — that must also be preserved. These values may derive from religion, tradition, or history²⁶.

²³ Vaezi, A. (2007) *Hokumat-e Islami: Darsname-ye Andisheh Siyasi-e Islam* [Islamic Governance: Textbook on Islamic Political Thought], p. 245. Qom: Center for Seminary Management.

²⁴ Marefat, M. H. (1998) *Wilayat-e Faqih* [Guardianship of the Jurist], p. 101. Qom: Tamheed Cultural Institute.

²⁵ Bayat Zanjani, A. (2016) *Hozur-e Hazer* [The Present Presence], pp. 53–54. Tehran: Sharif Publications.

²⁶ Firahi, D. (2023) *Masayel-e Mostahdeth-e Fiqh-e Siyasi* [New Issues in Political Jurisprudence], ed. M. Pourhossein, p. 207.

Seyyed Sadegh Haghghat (born 1962) argues that democracy can be reconciled with religion and religious governance. Democracy is a complex and multidimensional concept, and in practice, most governments combine elements of democracy with features of non-democratic regimes, such as oligarchic, aristocratic, or even religiously autocratic systems. Therefore, based on the non-contradiction between democracy and political jurisprudence, different interpretations of political jurisprudence can be compared using democratic criteria²⁷.

2.3. *Incompatibility of Republicanism and Islamicity*

A group of scholars argue that Republicanism and the Islamic character of the system (*eslāmiyyat*) are not compatible. In cases of conflict, they prioritize Republicanism over Islamicity, asserting that in a clash between human rights and the rights of obedience, human rights take precedence. Some among them advocate secularism. They maintain that with the consent of the people, certain religious rulings can be codified into statutory law.

Mehdi Haeri regards the Islamic Republic both in theory and at the legislative level as a contradictory, illogical, and unreasonable system, for which neither existence nor legitimacy can be conceived. According to him, the phrase “Islamic Republic under the guardianship of the jurist” is inherently contradictory and itself a clear and explicit reason for the denial of its rationality and legitimacy²⁸. Although Haeri taught at Azad University of Tehran (and not in Qom), his ideas were seriously discussed and debated within the Qom Seminary, as evidenced by his written debate with Ayatollah Javadi Amoli in the journal *Islamic Government*²⁹.

Mohsen Kadivar considers Republicanism and *willāyah* governance incompatible, or indeed mutually contradictory. In other words, one must either adhere to the absolute divine guardianship of a jurist appointed by God over the people, or accept the election of a ruler as a representative of the people. According to Kadivar, these two systems,

²⁷ Haghghat, S.S. (2015) “Feqh-e Siyasi va Demokrasi” [Political Jurisprudence and Democracy], *Andisheh Siyasi dar Islam* 4: 57.

²⁸ Yazdi, M. (1996) *Ghanoon-e Asasi baraye Hame* [Constitution for All], p. 246.

²⁹ Haeri Yazdi, M. (1996) “Naghd va Nazar: Naghdi bar Maqaleh ‘Seyri dar Mabani-ye Wilayat-e Faqih’” [A Critical Review of the Article “A Survey of the Foundations of Guardianship of the Jurist”], *Hokumat-e Islami* 2: 223.

if all intrinsic characteristics are preserved, cannot be reconciled³⁰. Kadivar was a graduate of the Qom Seminary and engaged in teaching and research at some of its academic centers. However, after raising his critical views, his connection with Qom diminished and he settled in Tehran. He later emigrated from Iran, but his views continue to be taken seriously in Qom.

3. The Third Period

The political ideas emerging in Iran between 2009 and 2025 have mainly been a direct and growing response to a crisis concerning the efficacy of the Islamic Republic government and the religious system. This crisis emerged as a consequence of the 2009 elections — an election accompanied by the victory of Mahmoud Ahmadinejad, but in which the opposing candidates (Mir Hossein Mousavi and Mehdi Karubi) alleged widespread fraud. The unprecedented wave of street protests that followed led to the largest political crisis since the 1979 Revolution and created a deep socio-political divide. Subsequently, in January 2018, nationwide protests centered on rising prices and unemployment began in Mashhad and spread to over 80 cities. Their economic slogans quickly transformed into a systematic critique of the rule of the clergy and the Supreme Leader, and even some religious seminaries were set on fire. Two years later, in November 2019, a 50 percent increase in gasoline prices coupled with the imposition of rationing sparked even broader protests. Political slogans against the entire system were chanted, and a significant portion of them shifted in favor of the Pahlavi dynasty deposed in 1979 during the Islamic Revolution. In September 2022, the death of Mahsa Amini — a young Kurdish woman who lost her life in the custody of the Guidance Patrol (*Gasht-e Ershad*) on charges of improper veiling — triggered unprecedented protests. Unlike previous protests, these directly criticized compulsory veiling and political repression, and quickly turned into slogans against the very integrity of the Islamic Republic system. Finally, in January 2026, new protests emerged in response to the rising value of the US dollar and the cost of basic goods. These were intensified by calls from Reza Pahlavi (born 1960, the exiled son of Iran's last monarch and a prominent opposition figure advocating a secular,

³⁰ Kadivar, M. (1998) *Hokumat-e Velaei* [Jurist Governance], p. 207. Tehran: Ney Publishing.

democratic Iran) and the US president Donald Trump. According to official statistics from the Islamic Republic of Iran, over three thousand people lost their lives in these clashes. This chain of protests, each time with greater intensity and scope, brought the question of the efficacy of the religious system from the margins to the center of Iranian politics.

On the one hand, these protests targeted the religious seminaries and the clergy, and were interpreted as a sign that a segment of the younger generation was moving away from religiosity. In such an atmosphere, scholars and clerics were confronted with the question: Has the Islamic Republic system in practice proven to be a successful system and fulfilled expectations? Those who respond are critics of the Islamic Republic's performance, each seeking the cause in a different place. According to the findings, four types of political thought have been articulated in this period.

3.1. Transition from the Islamic Republic to an Islamic Government

According to a segment of seminary scholars, the main obstacle to implementing the idea of an Islamic state is a group of pro-Western or Westernized individuals who have, through manipulating public opinion, succeeded in elections within the Islamic Republic, thereby wasting its time and resources. To achieve an Islamic civilization, it is necessary to move toward Islamic state-building, which is centered on *willāyah* (guardianship) rather than the people.

Seyyed Mohammad Mehdi Mirbagheri sees the primary goal of *willāyah* as the establishment of religion. The guardian (*wali*) must be the most knowledgeable and faithful in religion while also being the most capable in implementing it. Guardianship serves as a divine instrument for managing the confrontation between the divine and atheistic systems in the world. The most capable individual, able to plan for the power and authority of Islam, is qualified to hold such a position. “The development of perfection” or “excellence” can only be achieved through the system of *willāyah* and loyalty (*tawalli*). Without this system, the realization and development of perfection or excellence cannot be expected³¹.

³¹ Mirbaqeri, S. M. M. (2022) “Barresi-ye Velayat-e Feqh va Faqih / Velayat-e Faqih Miras-e Geransang-e Emam Khomeini” [Review of Wilayat-e Fiqh and Faqih / The Guardianship of the Jurist: The Valuable Legacy of Imam Khomeini] [<https://mirbaqeri.ir>, accessed on 08.09.2022].

According to Mohammad Momen (1937–2018), an influential member of the Guardian Council (*Shora-ye Negahban*), the proofs of guardianship require that God Himself appoint the jurist to the position of *willāyah*. Accordingly, the drafting laws in Islamic society — which may sometimes impose constraints on individual rights — falls under the authority of the supreme jurist. The jurist may determine the method of enacting these laws and, concerning division of labor, may assign responsibilities to the legislative assembly, ministries, offices, officials, and deputies as prescribed by law³².

3.2. Approaches to Reforming the Islamic Republic

Three political-social events in the years following the 1979 Revolution in Iran led to intellectual divides and the emergence of three groups of reformist thinkers within the Qom Seminary. The death of Ayatollah Khomeini in 1989 caused some of his intellectual supporters to step aside. In the following decades, they argued that the Islamic Republic had diverged from its original goals and, based on a populist reading of Khomeini's thought, sought to revive Republicanism within the Islamic Republic. The dismissal of Hossein Ali Montazeri from the position of Deputy Supreme Leader and the events of 1997 (namely, the landslide victory of the reformist candidate Mohammad Khatami in the presidential election) shaped another group of reformist thinkers. They emphasize the democratic aspects of the Islamic Republic based on Montazeri's later theory, namely "supervision by the jurist" (*nazārat-e Faqīh*).

The study of some seminary students at universities and the establishment of seminary universities in Qom produced a third group of reformists. Familiar with new concepts and ideas, they sought ways to reconcile Islamic political thought with contemporary political ideas.

Hossein Ali Montazeri played a special role among the seminary reformists. Although his views on religious governance evolved over time, his theory of supervision by the jurist is considered his final theory. Montazeri conceptualized it as a bridge from centralized jurist guardianship to the theory of separation of faculties, granting greater authority to elective bodies. According to the separation of faculties, "the head of the executive branch need not be a jurist, although in

³² Firahi, D. (2015) *Fiqh va Siyasat dar Iran-e Mo'aser* [Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran]. Vol. 2, p. 444. Tehran: Nashr-e Ney.

any case they should be chosen by the people. Similarly, those responsible for religious rulings and judiciary must, in addition to possessing scholarly and jurisprudential competence, also be selected by the people³³. These statements indicate that Montazeri, in his later reflections, regarded electoral mechanisms and separation of faculties as essential for restraining authority. He separates government powers and conditions them on majority choice, while in the areas of fatwa and judiciary, professional competence alongside popular selection must be considered³⁴.

Yousef Sanei (1937–2020), a reformist-oriented Shia source of emulation (*marja' al-taqīd*), among Shia argued in his later reflections that God has left the resolution of this need to the people at different times and places. God has not legislated a specific method or structure for political governance. In each society, whatever the people choose based on collective wisdom and rational principles, and upon which they establish their welfare, is pleasing to God³⁵. This means that the custom and reason of the people are the determining factors, and the political matter is earthly.

Kazem Ghazizadeh (born 1961) holds that during the Occultation, the Qur'an does not provide evidence for the specific appointment of a particular individual or group to govern society. However, numerous verses endorse delegating governance to the people. Considering God's absolute sovereignty and the people's authority in governance during the Occultation, the type of legitimacy can be described as divine-popular, in that the leader, while being chosen by the community, exercises authority in terms of divine guidelines³⁶.

Seyyed Sadegh Haghghat (born 1962) considers the establishment of an Islamic government as a rational necessity. Reason dictates that a government capable of implementing religious rulings is preferable, but implementation should not be coercive; it must align with the people's will and be democratic. According to Haghghat, existing proofs do not validate the jurist's guardianship in either the form of appointment or election. He supports partial supervision by jurists, as

³³ Montazeri, H. A. (2008) *Hokumat-e Dini va Hoquq-e Ensan* [Religious Government and Human Rights], pp. 24–25. Tehran: Hashemiyun.

³⁴ *Ibid.*, pp. 32–33.

³⁵ Mortazavi, S. Z. (2015) *Negahi be Mabani-e Fiqhi-ye Ayatollah Sanei* [A Look at the Jurisprudential Foundations of Ayatollah Sanei], pp. 80–81. Qom: Fiqh al-Thaqalin.

³⁶ Qazizadeh, K. (2005) *Siyasat va Hokumat dar Qur'an* [Politics and Governance in the Qur'an], p. 214. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

they acquire specialized knowledge in religion and jurisprudence. The people request that jurists oversee laws rather than exercise God-given authority with the intention of coercion³⁷.

3.3. *Transition from Religious Government to a Secular State*

Mohsen Kadivar (born 1959) stated in a lecture in 2017: “Since the second half of 2009, I have arrived at the necessity of a secular democratic government, meaning the independence of the state from religious institutions, and I have also moved beyond legal supervision of religion over politics and legislation.” In the second and third decades after the Revolution, he considered the possibility of an “Islamic Republic” or a democratic religious government, ultimately concluding that he must renounce absolute religious governance. According to Kadivar, the criteria for holding political office are competence (expertise) and trustworthiness (integrity). Beyond these two, no other conditions — especially religious ones — are required. The validity of legislation depends on the expert support of representatives of the people, and no other condition is relevant. While representatives are not irreligious or non-believers, and they observe religious and ethical standards in legislation, if they pass a law deemed incorrect by some religious scholars, the scholars have the right to criticize the law publicly. If they succeed in persuading the majority of citizens to annul the law, the previously incorrect law will be democratically corrected³⁸.

Seyyed Kamal al-Haydari (born 1946), a senior lecturer at the Qom Seminary — who in recent years has faced restrictions and had his classes suspended due to some of his controversial views — offers a distinct reinterpretation of Shia political jurisprudence (*fiqh*) in his analysis of the relationship between religion and politics. By distinguishing between religion and historical structures built upon religion, he argues that the Qur’an does not mandate the establishment of a “religious government.” What the Qur’an requires of the faithful community is the realization of moral values, justice, avoidance of oppression, social solidarity, and adherence to human virtues. He distinguishes two roles of the Prophet: the prophetic role, relating to revelation, and the social-customary role, influenced by the tribal,

³⁷ Haghighat, S. S. (2015) “Feqh-e Siyasi va Demokrasi” [Political Jurisprudence and Democracy], pp. 30–31.

³⁸ Kadivar, M. (2017) *Sekularism va No-andishi-ye Dini* [Secularism and Religious Reformism] [<https://kadivar.com/16262/>, accessed on 01.10.2022]

political, and security conditions of Medina. Many of the Prophet's governmental decisions were prudential and context-specific, and thus his governance is inherently "customary" (*urfi*) rather than a universal and binding model for all Muslim societies. Consequently, traditional political jurisprudence's reference to the Prophet's governance to justify the necessity of a religious government or the jurist's guardianship during the Occultation lacks sufficient Qur'anic and historical support. Based on these principles, Haeri does not ascribe political office to jurists during the Occultation, limiting their role to elucidating Shari'a and providing ethical guidance. He argues that politics and governance in this period are customary in nature and derive legitimacy from the people and collective reason³⁹.

Abulqasem Fanaei (born 1959) defends the normative connection between ethics and politics. He identifies seven politically relevant characteristics of ethics: "minimalist, context-sensitive, duty-based, supra-religious social normative ethics that also considers the predictable consequences of political action." Descriptive ethics, individual ethics, religious ethics, maximalist ethics, absolutist ethics, duty-based ethics ignoring predictable consequences, and consequentialist ethics denying independent moral duties are not relevant to politics. Individual ethics regulate the relationship between the individual and self, defining personal rights and duties, while social ethics regulate relations among individuals and social institutions. Social ethics must be supra-religious and non-sectarian, meaning they remain neutral toward both religious and non-religious worldviews and do not assume either. Thus, social ethics cannot be religious or non-religious in nature⁴⁰.

3.4. Return to Guardianship in Hisbah Affairs

Some scholars and seminary instructors advocate a return to the historical mission of the clergy, namely interpreting religion and defending Shi'ism. They argue that political Islam, by instrumentally using religion, has diverted youth and society from ethics and Shiite identity.

³⁹ Haghghat, S. S. (2025) "Velayat-e Siyasi-ye Masuman (AS) az Didgah-e Shi'ah ba Ta'kid bar Didgah-e Emam Khomeini" [The Political Guardianship (Wilayah) of the Infallibles (AS) from the Shia Perspective (with Emphasis on Imam Khomeini's View)], *Matin Research Journal* 27 (106): 12 [https://ensani.ir/fa/article/620161, accessed on 14.05.2026].

⁴⁰ Fanaei, A. (2011) "Kodam Akhlaq be Kodam Siyasat Mortebut Ast" [Which Ethics Relates to Which Politics?], *Andisheh Dini Mo'asir* [https://andishe.org, accessed on 24.12.2024].

Their emphasis is on returning to guardianship in *hesba* affairs (public religious duties such as issuing fatwas, religious propagation, charitable works, caring for the poor and needy, and managing endowments) and entrusting politics to specialists. It appears that the record of political Islam over past decades, as well as the role of Ayatollah Sayyid Ali Sistani in Iraq's developments, has reinforced this line of thought.

Seyyed Mohammad Javad Alavi Boroujerdi (born 1951), a lecturer at the Qom Seminary who in recent years has published his own practical treatise (*resale-ye 'amaliyye*), rejects an extensive and maximalist interpretation of religion and Shari'a, and opposes the term "Islamic economics."⁴¹ According to him, during the Occultation, the care of Shi'a is entrusted to the Shi'a *marja'* (source of emulation; pl. *maraji'*) and the jurist possessing comprehensive qualifications, which entails certain obligations. One of these is that the *marja'* should not remain indifferent to the conditions of the people. If the people face poverty, hunger, or suffering, the Shi'a *marja'* must provide guidance and admonition. The *marja'* and clergy should act as a parental figure for the people. The clergy are not only fathers of the faithful but fathers of all Shi'a, whether believers or not. Failure of the *marja'* and clergy to perform this paternal role would alienate the people from them⁴².

Seyyed Mohammad Yathrabi (born 1954), a professor at Qom Seminary, views the existence of *marja'iyya* (the Shi'i system of religious authority) and the practice of *taqlid* (following a jurist's legal rulings in matters of religious practice) as grounded in consulting specialists and learned individuals. According to him, the duties of a *marja'* during the Occultation include interpreting religion, defending it, promoting it, administering justice, and safeguarding the existence of Shi'ism. However, he ties the performance of these duties to the extent of the *marja's* influence (*bast-e yad*). If societal conditions limit the *marja's* influence, some of these duties may be curtailed. Acceptance of many social responsibilities by the modern state, such as education or care for orphans, can relieve the clergy of certain social duties; in such cases, *maraji'* (pl. of *marja'*) are responsible for overseeing the state to ensure it fulfills its obligations. Furthermore, the

⁴¹ Alavi Boroujerdi, S. M. J. (2020) "Eghtesad-e Eslami Nadarim" [We Do Not Have an Islamic Economy], *EcoIran* [<https://ecoiran.com/fa/tiny/news-2182>, accessed on 22.12.2022].

⁴² Alavi Boroujerdi, S. M. J. (2022) "Agar Pedari Konim, Mardom az Ma Joda Nemishavand" [If We Act as Fathers, People Will Not Separate from Us], *Shafaqna* [<https://fa.shafaqna.com/?p=1251675>, accessed on 22.12.2022].

injunction to enjoin good and forbid evil remains operative and must be emphasized according to the *marja*'s sphere of influence Yathrabi emphasizes that preserving the *marja'iyya* (the institution of source of emulation, which is distinct from the seminary / *hawza 'ilmiyya*), the seminary, and their historical position is one of the clergy's most important duties. He stresses the independence of the *marja'iyya*, the seminary, and the clergy, meaning the ability to make autonomous decisions, not necessarily opposition to the state. He believes that religious scholars throughout history have maintained this independence and passed it to contemporary scholars. *Maraji'* and clerics today must similarly uphold this independence to safeguard religion. Yathrabi defines the duties of the *marja'iyya* within the framework of *hisbah* (public religious affairs / commanding right and forbidding wrong), which refers to matters that lack a designated guardian⁴³.

Conclusion

Shi'i political thought in the Islamic Republic of Iran has evolved across three distinct periods: 1979–1997 (legitimacy of jurist-led governance), 1997–2009 (relationship between Republicanism and Islamcity), and 2009–2025 (crisis in the efficacy of religious governance). Table 1 summarizes these three periods, their central questions, and the range of responses from different groups of thinkers.

Table 1

Time Period	Key Question	Ideas
1979–1997	Legitimacy of the Jurist's Guardianship (<i>Wilāyat al-Faqīh</i>)	<ul style="list-style-type: none"> • Elected jurist guardianship (Montazeri, Salehi Najafabadi) • Guardianship by the Council of Jurists (Seyyed Abolfazl Mousavi Zanjani, Sadeghi Tehrani, Seyyed Mohammad Shirazi) • Appointed jurist guardianship (Javadi Amoli, Mesbah Yazdi)

⁴³ Taran, R. (2024) *Shari'at-Shahr: Revayati az Tahavvol-e Andisheh-ye Siyasi dar Howzeh-ye Elmīyeh-e Qom* [Shari'at-Shahr: A Narrative of the Evolution of Political Thought in Qom Seminary], p. 219. Tehran: Negah-e Mo'asir.

The end of table 1

Time Period	Key Question	Ideas
1997–2009	Relationship between Islamism and Republicanism	<ul style="list-style-type: none"> • Priority of Islamism over Republicanism (Mohammad-Mehdi Mirbagheri, Mohsen Araki, Mohammad Yazdi) • Acceptance of procedural democracy and rejection of value-based democracy (Javadi Amoli, Mesbah Yazdi, Abbas Kaabi, Ahmad Va'ezzi) • Priority of Republicanism over Islamism (Montazeri, Mohammad Hadi Ma'refat, Asadollah Bayat, Davood Fereyhi) • Incompatibility of Republicanism and Islamism (Mehdi Haeri Yazdi, Mohsen Kadivar)
2009–2025	Crisis in the Efficiency of Religious Governance	<ul style="list-style-type: none"> • Group 1: Transition from the Islamic Republic to an Islamic Government (Mohammad Momen, Mirbagheri) • Group 2: Return to Republicanism (Montazeri, Haghhighat, Ghazizadeh, etc.) • Group 3: Transition from the Islamic Republic (Kadivar, Seyyed Kamal Haeri, Abulqasem Fanaei) • Return to the Historical Duties of the <i>Marja'iyya</i> (Alavi Boroujerdi, Seyyed Mohammad Yathrabi)

One of the findings of this research is that in the realm of political thought, a diverse range of ideas and theories have been derived from religious texts. This suggests that it may not be possible to regard any single idea as the definitive Islamic perspective. Consequently, with evolving contexts and the emergence of new issues, Islamic scholars can offer alternative interpretations of Islamic political thought to address these challenges. Another finding is that the political ideas of seminary scholars have developed in close relation to social and political contexts, rather than in isolation from them.

Another observation is that political thought in the Qom Seminary has not fully engaged with the modern world and continues to follow a classical trajectory. The main questions and discussions have primarily revolved around the issue of “who should govern?”, whereas modern political thought is primarily concerned with how governance

should be structured, not merely who occupies power. Accordingly, institutional analysis has received limited attention from seminary scholars, and even those who have engaged with institutions have examined them mainly in relation to the ruler. Many political ideas in the seminary focus on individual leadership, and the legitimacy of institutions is considered contingent on the legitimacy of the individual, namely the Supreme Jurist (*Wilāyat al-Faqīh*). In their view, the establishment of institutions and organizations depends on the Supreme Jurist's legitimacy and becomes legitimate only with his approval.

Another finding is that seminary research and political ideas have largely remained at a fundamental level; strategic and practical discussions have not received significant attention. As a result, their ideas have remained peripheral and have not been directly linked to real-world issues. Supporters of the political system have used their ideas at a macro level to bolster it, while opponents have attempted to critique, analyze, and weaken it. Overall, this has contributed little to the practical strengthening or weakening of the political system. Another observation is that the relationship between power and knowledge has not succeeded in transforming a single idea or political thought into a hegemonic discourse. While opposing viewpoints may not be expressed in formal circles, evidence suggests that rival perspectives continue to survive intellectually, and new ideas have emerged in opposition to the prevailing power-endorsed viewpoints.

A notable point is the relationship between political ideas and power. Power is a non-epistemic but influential factor in shaping, promoting, weakening, or marginalizing ideas. Typically, those who maintain better relations with the political system and benefit from its privileges also have greater access to resources. Some observations indicate that seminary scholars may revise their political ideas in accordance with changes in their institutional positions.

Finally, the findings indicate signs of decline or weakening of political Islam within the seminary. Specifically, two groups of scholars and instructors have critiqued political Islam: one group advocates secularism and the transition from a religious system, while the second consists of some traditionalists emphasizing social Islam or the jurisdiction of jurists in *hisbah* affairs (public religious duties such as issuing fatwas, religious propagation, charitable works, caring for the poor and needy, and managing endowments). Political Islam faced significant opposition within the seminary during the 1980s (1980–1988), but gradually became the dominant discourse.

The 1990s (1991–2000) and 2000s (2001–2009) marked the peak of political Islam’s influence in the seminary. However, after four decades of political Islam’s practical experience and following domestic protests in 2009, 2017, 2019, and 2022–2023, transformations are emerging that do not appear to favor political Islam. In the 1990s and 2000s, proponents of maximalist political Islam “othered” seminary reformists and devoted considerable energy to confronting and weakening them. This was despite the fact that intellectually, the reformists were closer to the maximalists than any other group; both accepted political Islam, but the reformists’ interpretation of it was democratic. Meanwhile, supporters of *wilāyat fi hisbah* (guardianship in public religious affairs) and advocates of secular approaches emerged on the periphery of the seminary and gradually grew. Currently, they have more representatives for *marja’iyya* (source of emulation), and in the last decade, a large number of seminary professors have been attracted to their ideas.

References

- Alavi Boroujerdi, S. M. J. (2020) “Eghtesad-e Eslami Nadarim” [We Do Not Have an Islamic Economy], *EcoIran* [https://ecoiran.com/fa/tiny/news-2182, accessed on 22.12.2022]. (In Persian)
- Alavi Boroujerdi, S. M. J. (2022) “Agar Pedari Konim, Mardom az Ma Joda Nemishavand” [If We Act as Fathers, People Will Not Separate from Us], *Shafaqna* [https://fa.shafaqna.com/?p=1251675, accessed on 22.12.2022]. (In Persian)
- Araki, M. (2009) “Jaygah-e Shura dar Entekhab-e Hakem-e Islami” [The Role of the Council in Selecting the Islamic Ruler], *Hokumat-e Islami* 14 (2): 15–50. (In Persian)
- Bayat Zanjani, A. (2016) *Hozur-e Hazer* [The Present Presence]. Tehran: Sharif Publications. (In Persian)
- Fanaei, A. (2011) “Kodam Akhlaq be Kodam Siyasat Mortebut Ast” [Which Ethics Relates to Which Politics?], *Andisheh Dini Mo’asir* [https://andishe.org, accessed on 24.12.2024]. (In Persian)
- Firahi, D. (2015) *Fiqh va Siyasat dar Iran-e Mo’aser* [Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran]. Vol. 2. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)
- Firahi, D. (2023) *Masayel-e Mostahdeth-e Fiqh-e Siyasi* [New Issues in Political Jurisprudence], ed. M. Pourhossein. Unpublished. (In Persian)
- Haeri Yazdi, M. (1996) “Naghd va Nazar: Naghdi bar Maqaleh ‘Seyri dar Mabani-ye Wilayat-e Faqih’” [A Critical Review of the Article ‘A Survey of the Foundations of Guardianship of the Jurist’], *Hokumat-e Islami* 2: 223–233. (In Persian)
- Haeri Yazdi, M. (2016) *Hekmat va Hokumat* [Wisdom and Governance]. Electronic version. (In Persian)

- Haeri, S. K. (1998) "Nezam-e Siyasi-e Eslam" [Islamic Political System], *Ketab-e Naqd* 8: 115–128. (In Persian)
- Haghighat, S. S. (2015) "Feqh-e Siyasi va Demokrasi" [Political Jurisprudence and Democracy], *Andisheh Siyasi dar Islam* 2 (4): 35–71. (In Persian)
- Haghighat, S. S. (2017) "Wilayah and Supervision in Contemporary Shiite Political Thought", in *Rights of the People and Religious Governance in Imam Khomeini's Thought*. Vol. 2. Tehran: Arooj. (In Persian)
- Haghighat, S. S. (2025) "Velayat-e Siyasi-ye Masuman (AS) az Didgah-e Shi'ah ba Ta'kid bar Didgah-e Emam Khomeini" [The Political Guardianship (Wilayah) of the Infallibles (AS) from the Shia Perspective (with Emphasis on Imam Khomeini's View)], *Matin Research Journal* 27 (106): 12 [https://ensani.ir/fa/article/620161, accessed on 14.05.2026]. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (2002) *Wilāyat-e Faqih, Wilāyat-e Fiqāhat va Adālat* [Guardianship of the Jurist, Guardianship of Jurisprudence and Justice]. Qom: Markaz Nashr-e Esra. (In Persian)
- Ka'bi, A. (2013) "Ka'bi: The Legitimacy of the System is Based on the Jurist", *Nama News*, January 18 [https://www.namanews.com/News/31291, accessed on 11.05.2025]. (In Persian)
- Kadivar, M. (1998) *Hokumat-e Velaei* [Jurist Governance]. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Kadivar, M. (2017) "Sekularism va No-andishi-ye Dini" [Secularism and Religious Reformism] [https://kadivar.com/16262/, accessed on 01.10.2022]. (In Persian)
- Marefat, M. H. (1998) *Wilayat-e Faqih* [Guardianship of the Jurist]. Qom: Tamheed Cultural Institute. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, M. T. (1996) "Ikhtiyarat-e Vali-ye Faqih dar Kharej az Marzha" [Powers of the Supreme Jurist Beyond National Borders], *Hokumat-e Islami* 1 (1): 81–86. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, M. T. (2003) *Negahi Gozara be Nazariyeh Wilayat-e Faqih* [A Brief Look at the Theory of Guardianship of the Jurist]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012) *Porseš-ha va Pasokh-ha* [Questions and Answers]. Vols. 1–5. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- MirAhmadi, M. (2011) "Mardomsalari-ye Dini dar Andisheh-ye Ayatollah Javadi Amoli" [Religious Democracy in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli], *Esra Quarterly* 3 (3): 73–97. (In Persian)
- Mirbaqeri, S. M. M. (2022) "Barresi-ye Velayat-e Feqh va Faqih / Velayat-e Faqih Miras-e Geransang-e Emam Khomeini" [Review of Wilayat-e Fiqh and Faqih / The Guardianship of the Jurist: The Valuable Legacy of Imam Khomeini] [https://mirbaqeri.ir, accessed on 08.09.2022]. (In Persian)
- Montazeri, H. A. (2008) *Hokumat-e Dini va Hoquq-e Ensan* [Religious Government and Human Rights]. Tehran: Hashemiyun. (In Persian)

- Mortazavi, S. Z. (2015) *Negahi be Mabani-e Fiqhi-ye Ayatollah Sanei* [A Look at the Jurisprudential Foundations of Ayatollah Sanei]. Qom: Fiqh al-Thaqalin. (In Persian)
- Mousavi Zanjani, S. A. (2020) *Enheraf-e Enghelab* [Deviation of the Revolution], ed. M. Kadivar. 2nd ed. Electronic version. (In Persian)
- Qazizadeh, K. (2005) *Siyasat va Hokumat dar Qur'an* [Politics and Governance in the Qur'an]. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Sadeghi Tehrani, M. (2010) *Hokumat-e Salehan ya Wilayat-e Faghihan* [Governance of the Righteous or Jurists]. Bija. (In Persian)
- Salehi Najafabadi, N. (2014) *Wilayat-e Faqih (Hokumat-e Salehan)* [Guardianship of the Jurist (Governance of the Righteous)]. 3rd ed. Tehran: Omid-e Farda. (In Persian)
- Shirazi, S. M. (1881) *Al-Fiqh (Fiqh al-Siyasa)* [Jurisprudence (Political Jurisprudence)]. Qom: Dar al-Iman. (In Arabic)
- Taran, R. (2024) *Shari'at-Shahr: Revayati az Tahavvol-e Andisheh-ye Siyasi dar Howzeh-ye Elmiyeh-e Qom* [Shari'at-Shahr: A Narrative of the Evolution of Political Thought in Qom Seminary]. Tehran: Negah-e Mo'asir. (In Persian)
- Vaezi, A. (2007) *Hokumat-e Islami: Darsname-ye Andisheh Siyasi-e Islam* [Islamic Governance: Textbook on Islamic Political Thought]. Qom: Center for Seminary Management. (In Persian)
- Yazdi, M. (1996) *Ghanoon-e Asasi baraye Hame* [Constitution for All]. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)

About the Author / Информация об авторе

Reza Taran — Researcher at the Contemporary Religious Thought Research Institute (Qom, Iran). taran1391@gmail.com

Реза Таран — научный сотрудник Института исследований современной религиозной мысли (Кум, Иран).
taran1391@gmail.com



Рецензии

Рекомендация для цитирования:

Акимушкина Е. О. Рецензия на: Talatof, K. (2025) *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature. Demystifying the Mystic*. New York: Columbia University Press. 284 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 251–260.

For citations:

Akimushkina, E. O. (2026) "Review of: Talatof, K. (2025) *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature. Demystifying the Mystic*. New York: Columbia University Press. 284 p.", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 251–260.

Поступила в редакцию: 1.03.2026;
принята в печать: 30.03.2026.

Received: 1.03.2026; Accepted for publication: 30.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Акимушкина Е. О., 2026

© Akimushkina E. O., 2026

Рецензия на: Talatof, K. (2025) *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature. Demystifying the Mystic*. New York: Columbia University Press. 284 p.

ЕКАТЕРИНА О. АКИМУШКИНА

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия). eoakimushkina@iaas.msu.ru
ORCID: 0000–0001–7466–5863

Review of: Talatof, K. (2025) *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature. Demystifying the Mystic*. New York: Columbia University Press. 284 p.

EKATERINA O. AKIMUSHKINA

Lomonosov Moscow State University
(Moscow, Russia).
eoakimushkina@iaas.msu.ru
ORCID: 0000–0001–7466–5863

Низами Ганджави (ок. 1140 — ок. 1208), великий персидский поэт Закавказской школы, автор пяти поэм-*маснави* — «Сокровищница тайн» (1173), «Хусрав и Ширин» (1181), «Лайли и Маджнун» (1188), «Семь красавиц» (1197) и «Книга об Александре» (1197–1201), сформировал канон написания эпической поэмы и заложил в персидской литературе основы нового вида эпического творчества, который впоследствии получил название «Пятерица» (*Хамса*). Поэмы Низами оказали огромное влияние на развитие персидской классической литературы и генетически связанных с ней молодых литератур (например, на тюркских языках и на языке урду): сложилась традиция написания ответов на поэмы, вошедшие в «Пятерицу», что способствовало эволюции литературного канона в эпоху традиционалистского художественного сознания¹.

Наряду с изучением специфически литературоведческой проблематики исследователи творчества Низами Ганджави уже почти полтора столетия продолжают задаваться вопросом о том, принадлежал ли поэт

к одному из суфийских братств, и предпринимают попытки интерпретировать его поэмы в эзотерическом ключе.

Авторы средневековых поэтических антологий 'Ауфи (XIII век), Даулатшах (XV век), Джами (XV век) считали Низами суфием и настаивали на мистическом прочтении его поэм, хотя сам он в своих произведениях не упоминает о принадлежности к какому-либо суфийскому братству, не называет имени своего наставника, не пользуется суфийской терминологией, то есть формально не дает никакого повода для таких заключений. Тем не менее позиция составителей авторитетных антологий, безусловно, повлияла на выводы первых исследователей его творчества. В частности, В. Бахер, автор одной из первых монографий, посвященных Низами (1871)², был убежденным сторонником гипотезы о том, что Низами был суфием и его произведения имеют скрытый мистический смысл, который необходимо расшифровать. Точка зрения В. Бахера сравнительно надолго закрепились в иранистическом литературоведении и была опровергнута Е.Э. Бертельсом

¹ Рейснер М. Л., Ардашников А. Н. Персидская литература IX–XVIII веков: В 2 т. М.: Садра, 2021. Т. 1: Персидская литература домонгольского времени (IX — начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика. С. 250–284.

² Bacher, W. *Nizami's Leben und Werke und der zweite Theil des Nisamischen Alexanderbuchs*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1871. S. 24.

в 1930–1940-х годах. Е. Э. Бертельс считает, что Низами был хорошо знаком с суфийскими концепциями, его произведения включают в себя суфийские мотивы, но толкование его поэм исключительно в мистическом ключе является слишком упрощенным: «...нужно сказать, что с отношением Низами к суфизму дело обстоит вовсе не так просто. Зачислить его без колебаний в разряд суфийских шейхов можно было бы только без внимательного изучения его поэмы (имеется в виду поэма «Сокровищница тайн». — Е. А.)»³.

В иранистическом литературоведении 80-х годов XX века — первой четверти XXI века встречаются разные мнения по поводу того, был ли Низами мистиком: большая часть иранистов разделяет в той или иной степени вышеприведенную позицию Е. Э. Бертельса (например, Г. Ю. Алиев, М. Л. Рейснер, Н. Ю. Чалисова, Дж. Клинтон, Дж. Скотт Мейсами), однако современные иранские исследователи творчества Низами считают, что он, несомненно, принадлежал к одному из суфийских орденов (А. Саййид-Гухраб, Б. Занджани, С. Сирджани и др.).

³ Бертельс Е. Э. Избранные труды: В 5 т. Т. 2: Низами и Фузули. М.: Наука, ГРВЛ, 1962. С. 110.

Новая волна интереса к проблеме гипотетической принадлежности Низами к суфиям и степени его приверженности исламу была вызвана идеологической установкой на религиозное осмысление всего национального культурного наследия Ирана после исламской революции 1979 года. Своеобразной реакцией на такую тенденцию превращения Низами в мистика во многом и стала рецензируемая работа Камрана Талаттофа, профессора Аризонского университета (США), на протяжении нескольких десятилетий занимающегося исследованиями в области классической и современной персидской литературы, исламоведения и иранской культуры. Книга развивает темы его статей, вошедших в коллективный труд 2000 года «Поэзия Низами Ганджави. Знание, любовь и красноречие» и посвященных женским образам в поэмах Низами и общему обзору библиографии работ по низамиведению⁴.

⁴ Talattof, K. (2000) "Nizami's Unlikely Heroines: A Study of the Characterization of Women in Classical Persian Literature", in K. Talattof, J. W. Clinton (eds) *The Poetry of Nizami Ganjavi. Knowledge, Love and Rhetoric*, pp. 51–82. New York: Palgrave Macmillan; Talattof, K. (2000) "International Recognition of Nizami's Work: A Bibliography", in K. Talattof, J. W. Clinton (eds) *The Poetry of Nizami Ganjavi. Knowledge, Love and Rhetoric*, pp. 189–204. New York: Palgrave Macmillan.

Рассматриваемая монография состоит из предисловия, восьми глав и справочно-библиографического аппарата. В предисловии Талаттоф отмечает, что, хотя за последние полвека интерес к творчеству Низами существенно возрос, большинство исследователей рассматривают его произведения (в первую очередь, поэмы) с религиоведческой точки зрения, практически не уделяя внимание их поэтике. В связи с этим автор ставит перед собой две основные цели: 1) восполняя пробел, рассмотреть «Пятерицу» Низами с литературоведческой точки зрения (в частности, выявить источники сюжета, проанализировать художественные средства, используемые поэтом); 2) развенчать миф о том, что Низами был суфийским мистиком.

Все восемь глав в монографии выделены по тематическому принципу и связаны общей проблематикой в соответствии с поставленными целями: в них рассматривается ряд литературоведческих проблем, анализ которых, по мысли автора, помогает ответить на вопрос о том, можно ли поэмы Низами отнести к религиозно-мистической (суфийской) поэзии.

В первой главе «Низами Ганджави и персидская классическая литература» Талат-

тоф рассказывает об истории изучения творчества Низами, дает краткие характеристики каждой из пяти поэм-*маснави*, отмечает его влияние на творчество последующих поэтов, писавших ответы на его эпические произведения, таким образом обозначая важное место Низами в персидской литературе.

Во второй главе «Низами — персидский мастер слова: *sakhon* в персидской классической поэзии» *sakhon* определяется как художественное слово (чаще — поэтическое слово), в широком смысле — как литература, которая может существовать в форме поэзии и прозы. В поэзии Низами *sakhon* приравнивается к божественному логосу. Талаттоф утверждает, что Низами — скорее филолог в широком смысле этого слова, а не философ или теолог, соответственно, религиозно-мистические образы и сведения, почерпнутые из разных областей знания (астрономии, астрологии, медицины, математики, географии, философии и др.) представляют для него своего рода «строительный материал», с помощью которого он выстраивает сюжеты своих поэм.

В третьей главе «Женщины и любовь в произведениях Низами, Фирдоуси и Джами» рассматривается основополагающая для большинства поэм

Низами тема любви. Поэт раскрывает сущность разных видов любви — счастливой и несчастной, возвышенной и земной, безумной и исцеляющей, эгоистичной и самоотверженной. Анализируя произведения классиков персидской литературы Фирдоуси (932–1020), Низами и Джами (1414–1492), Талаттоф констатирует, что Низами создает сложные, многоуровневые женские образы (Ширин, Фитны и др.), часто оттесняющие мужские образы на второй план, что в целом нетипично для персидской литературы XII века и, по-видимому, вызвано влиянием зороастризма (так, образ Ширин возводится к образу зороастрийской богини Ардвисуры Анахиты).

В четвертой главе «Вера, факты и фантазия: истории вознесения и аллегория у Низами» рассматривается, как в поэмах Низами изображается вознесение пророка Мухаммада (*ми'радж*). Талаттоф отмечает, что этот сюжет становится классической частью глав интродукции, поэтому он и приводится в каждой поэме. Автор указывает, что мотивы вознесения представлены не только в Коране и хадисах, но и в зороастрийских памятниках («Книга о праведном Выразе»), и таким образом демонстрирует, что в распоряжении Низами

были разнообразные источники сюжетов.

В пятой главе «Вино и идентичность в творчестве Низами и Рудаки» рассматривается тема вина и винопития, одна из самых часто встречающихся тем в персидской поэзии, вызывающая бесконечные дебаты о природе вина и уместности его описания в персидской литературе. Талаттоф анализирует историю развития пиршественной (винной, гедонической) поэзии (жанр *хамриййат*), начиная со стихов арабского поэта Абу Нуваса (756–814), рассматривая произведения Рудаки и Манучихри (ум. около 1041) и завершая обзор такими мотивами в поэмах Низами. Делая акцент на традициях винопития, восходящих к доисламскому времени, он напоминает читателю, что именно Низами является основоположником *саки-нама* («Книга виночерпия»), разновидности жанра *хамриййат*. Приводится ряд выводов о функциях вина в поэмах Низами, в частности о том, что вино выполняет функции лекарства и источника поэтического вдохновения. Талаттоф считает, что вино используется в поэмах Низами в прямом значении и играет важную роль в повествовании.

В шестой главе «Художественная аллегория Низами

в поэме „Лайли и Маджнун“» внимание автора сфокусировано на том, как изображается история любви Маджнуна и Лайли. Именно эту поэму, наряду с «Сокровищницей тайн», наиболее часто интерпретировали в мистическом ключе, так как считается, что в ней Низами очень близко подходит к суфийской концепции единения души мистика с божественной Истиной (*umtihad*).

В седьмой главе «В поисках религии и реминисценций „Божественной комедии“ Данте в „Истории Махана“» Талаттоф продолжает оспаривать возможность исключительно религиозного прочтения поэм Низами, реагируя на усиление тенденции, в рамках которой исследователи стремятся найти свидетельства благочестия Низами, сравнивая его с другими авторами, писавшими религиозную поэзию в иных литературных традициях. В этой связи сопоставляется фрагмент из поэмы «Семь красавиц», условно названный «История Махана», и «Божественная комедия» великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265–1321). Подчеркивается, что описание любви в поэмах Низами нельзя интерпретировать только как описание любви суфия к Богу, поскольку Низами описывает любовь во всем ее мно-

гообразии. По мнению автора монографии, Низами проводит своих персонажей через испытания, чтобы показать ценность разума.

В восьмой главе «Возвышенное ремесло, литературные приемы и аллегория» разъясняются телеология творчества Низами и применяемые им литературные приемы — аллегории (*tamsil*), сравнения (*tashbih*) и метонимии (*badi'*, *degargui*). На основании подробного анализа пяти поэм Талаттоф приходит к выводу, что Низами использует религиозно-мистические образы и мотивы для создания художественного произведения, но не для решения внелитературной задачи проповеди суфизма. Автор монографии делает ценные наблюдения о том, что различные интерпретации текста поэм, в том числе в мистическом ключе, оказываются возможными, в частности, благодаря аллегориям, тщательной литературной обработке каждого бейта, «поэтике намека и ассоциации», а также другим поэтическим техникам. Создается впечатление, что автору не всегда хватает аргументов для исчерпывающих выводов относительно принадлежности Низами к суфизму и степени его приверженности исламу. Так, в качестве подтверждений того обстоя-

тельства, что поэзия Низами не является суфийской, Талаттоф называет отсутствие аллегорического изображения однополой любви и упоминания суфийских орденов, а также использование термина «суфий» в негативной коннотации. Действительно, в суфийском дискурсе мотив такой любви был довольно широко распространен, однако не был обязательным. Что касается негативного образа суфия в религиозно-мистической поэзии, то суфийские поэты достаточно часто подвергали своих собратьев острой критике, порицая их лицемерие и жадность (достаточно вспомнить хотя бы соответствующие стихи ‘Абдаллаха Ансари (1005–1088)⁵), и вполне могли не упоминать суфийские ордена в своих произведениях. Тем не менее Талаттоф утверждает, что Низами не является поэтом-мистиком, а выступает в качестве переходной фигуры от светской к религиозно-мистической поэзии. Талаттоф полагает, что в XII веке такие переходные фигуры еще были возможны, поскольку настоящий персидский мистицизм начинается со второй половины XIII века. Дан-

ное утверждение представляется нам довольно спорным, так как к середине XII века в Иране уже существовала достаточно развитая суфийская литература: так, произведениям Низами предшествовали поэмы Санаи Газнави (ок. 1081–1141), стихи вышеупомянутого ‘Абдаллаха Ансари и Баба Кухи Ширази (ум. ок. 1050).

Автор монографии отмечает, что Низами трудно назвать правоверным мусульманином, которым его хотят изобразить современные иранские исследователи, поскольку он пишет о вине, астрологии, излишне активных, самостоятельных женщинах, использует много зороастрийской образности. Создается впечатление, что те мотивы и образы в поэмах Низами, которые современные иранские исследователи не могут объяснить в рамках мусульманского спекулятивного богословия, они пытаются интерпретировать в русле суфийской парадигмы: например, если описываются вино и процесс винопития, то это не следует расценивать как описание недозволенного (*харам*) в исламе, поскольку подразумевается не реально существующий напиток, а приобщение к высшей духовной истине.

Считается, что Низами был суннитом; он не высказы-

⁵ Рейснер М.Л., Ардашников А.Н. Персидская литература IX–XVIII веков. Т. 1: Персидская литература домонгольского времени (IX — начало XIII в.). С. 164.

вал в своей поэзии симпатии ни к шиитам, ни к исмаилитам⁶. В XII веке многие жители Закавказья принимали ислам номинально, но продолжали придерживаться зороастрийских традиций; некоторое влияние могло оказывать христианство (см. творчество закавказского поэта XII века Хакани Ширвани⁷), активно развивались различные суфийские школы. Низами писал свои поэмы в эпоху традиционалистского художественного сознания в условиях господства теоцентрической модели мира. Соответственно, он и воспроизводит эту модель в главах интродукции поэм, задавая «систему координат» для своего творчества.

Если судить по библиографии, приведенной в монографии, Талаттоф, за исключением двух работ Е. Э. Бертельса, не знаком с трудами советских и российских исследователей (Г. Ю. Алиева, А. Е. Бертельса, М. Л. Рейснер, Н. Ю. Чалисовой)⁸, поэтому у него сложи-

лось неполное представление о том, что уже сделано в низамиведении на данный момент: так, ему неизвестно, что ответы на поэмы Низами в литературах на других языках уже изучались в советской иранистике (р. 1) и что вопрос о принадлежности Низами к суфийскому братству в принципе уже не настолько актуален в российской иранистике, как в американской.

Кроме того, нельзя согласиться с мнением Талаттофа, что интересы Низами сосредоточены только в области поэтического искусства и его поэмы не содержат какой-либо критики в адрес правителя (р. 213). Поэмы Низами включают в себя много советов, обращенных к власти предрержащим, в них показано, каким должен быть идеальный правитель (образ правителя-пророка во второй части «Книги Александра») и каким правитель быть не должен, то есть поэмы выполняют дидактическую функцию для властителей, выступая в роли своеобразного «учебного пособия» по управлению государством в развлекательной форме.

⁶ Бертельс Е. Э. Избранные труды: В 5 т. Т. 2: Низами и Фузули. С. 109.

⁷ Рейснер М. Л., Ардашников А. Н. Персидская литература IX–XVIII веков. Т. 1: Персидская литература домонгольского времени (IX — начало XIII в.). С. 229.

⁸ Алиев Г. Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1985; Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображе-

ние). М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997; Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Горе от безумия: печальная повесть о Лайли и Маджнуне // Низами. Лайли и Маджнун / Введение, пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой, М. А. Русанова. М.: РГГУ, 2008. С. 5–76. (Orientalia & Classica. Вып. XIII).

В заключение хотелось бы отметить, что, на наш взгляд, на основании данных, которыми мы располагаем в настоящее время, трудно предложить какие-то новые доказательства относительно того, принадлежал ли Низами к суфийскому братству или насколько правоверным мусульманином он был, в то время как остается достаточно много вопросов, касающихся творчества Низами и ждущих своего исследователя. Так, еще только предстоит выделить основные этапы развития персидского романического эпоса, установить взаимосвязи между поэмами различных авторов, выявить принципы составления ответов на произведения предшественников. Перспективными для дальнейшего изучения выглядят многочисленные наблюдения Талаттофа относительно зороастрийского происхождения ряда мотивов и образов, представленных в поэмах Низами, и их трансформации в исламский период. Можно было бы также обратиться к выявлению мотивов агиографической литературы в поэмах Низами. Так, Талаттоф выделяет мотив дружбы Маджнуна с дикими зверями в пустыне и определяет его как суфийский. Но надо сказать, что это не просто характерный для суфийских житий мотив, он широко распространен в агио-

графической литературе разных религий (христианства, ислама, буддизма), что открывает широкие возможности для типологических штудий.

Рецензируемая монография может представлять интерес не только для узких специалистов по истории литературы Ирана, но и для литературоведов, занимающихся типологией и компаративистикой, для культурологов и религиоведов, в частности исламоведов и специалистов по зороастризму.

Библиография / References

- Алиев Г. Ю.* Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1985.
- Бертельс А. Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
- Бертельс Е. Э.* Избранные труды: В 5 т. Т. 2. Низами и Фузули. М.: Наука, ГРВЛ, 1962.
- Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н.* Персидская литература IX–XVIII веков: В 2 т. М.: Садра, 2021. Т. 1: Персидская литература домонгольского времени (IX — начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика.
- Чалисова Н. Ю., Русанов М. А.* Горе от безумия: печальная повесть о Лайли и Маджнуне // Низами.

- Лайли и Маджнун / Введение, пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой, М. А. Русанова. М.: РГГУ, 2008. С. 5–76. (Orientalia & Classica. Вып. XIII).
- Aliev, G. Yu. (1985) *Themes and Plots of Nizami in the Literatures of the Peoples of the East*. Moscow: Nauka, GRVL. (In Russian)
- Bacher, W. (1871) *Nizami's Leben und Werke und der zweite Theil des Nisamischen Alexanderbuches*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Bertel's, A. E. (1997) *Symbols and Metaphors in the Persian Art of IX–XV centuries (Poetry, Images)*. Moscow: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN. (In Russian)
- Bertel's, E. E. (1962) *Selected Works: In 5 vols. Vol. 2: Nizami and Fuzuli*. Moscow: Nauka, GRVL. (In Russian)
- Chalisova, N. Yu., Rusanov, M. A. (2008) "Woe from Madness: Sad Tale of Layli and Majnun", in Nizami. *Layli and Majnun*, pp. 5–76. Moscow: RGGU. (Orientalia & Classica. Iss. XIII). (In Russian)
- Reisner, M. L., Ardashnikova, A. N. (2021) *Persian Literature of the IX–XVIII centuries: in 2 vols. Vol. 1: Persian Literature of the Pre-Mongol Epoch (IX – early XIII centuries). Period of Canon Formation: Early Classics*. Moscow: Sadra. (In Russian)
- Talattof, K. (2000) "Nizami's Unlikely Heroines: A Study of the Characterization of Women in Classical Persian Literature", in K. Talattof, J. W. Clinton (eds) *The Poetry of Nizami Ganjavi. Knowledge, Love and Rhetoric*, pp. 51–82. New York: Palgrave Macmillan.
- Talattof, K. (2000) "International Recognition of Nizami's Work: A Bibliography", in K. Talattof, J. W. Clinton (eds) *The Poetry of Nizami Ganjavi. Knowledge, Love and Rhetoric*, pp. 189–204. New York: Palgrave Macmillan.

Информация об авторе / About the Author

Екатерина Олеговна Акимущкина — заведующая кафедрой индийской филологии, доцент Института стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия).
eoakimushkina@iaas.msu.ru

Ekaterina O. Akimushkina — Head of the Department of Indian Philology, Associate Professor of the Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia).
eoakimushkina@iaas.msu.ru

Рекомендация для цитирования:
Белов В. И. Рецензия на:
Ghobadzadeh, N. (2023) *Theocratic Secularism Religion and Government in Shi'i Thought*. New York City: Oxford University Press. 321 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 261–270.

For citations:

Belov, V. I. (2026) "Review of: Ghobadzadeh, N. (2023) *Theocratic Secularism Religion and Government in Shi'i Thought*. New York City: Oxford University Press. 321 p.", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 261–270.

Поступила в редакцию: 1.03.2026;
принята в печать: 30.03.2026.
Received: 1.03.2026; Accepted for publication: 30.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Белов В. И., 2026

© Belov V. I., 2026

Рецензия на: Ghobadzadeh, N. (2023) *Theocratic Secularism Religion and Government in Shi'i Thought*. New York City: Oxford University Press. 321 p.

ВЛАДИМИР И. БЕЛОВ

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (Москва, Россия). vyou@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6112-5550

Review of: Ghobadzadeh, N. (2023) *Theocratic Secularism Religion and Government in Shi'i Thought*. New York City: Oxford University Press. 321 p.

VLADIMIR I. BELOV

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (Moscow, Russia). vyou@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6112-5550

Информация о финансировании: публикация выполнена в рамках проекта № 102502-2-000 Системы грантовой поддержки научных проектов Российского университета дружбы народов (РУДН).

Acknowledgement: this publication has been supported by the RUDN University Scientific Projects Grant System, project № 102502-2-000.

Монография Насера Гобадзаде «Теократический секуляризм. Религия и правительство в шиитской мысли» вышла в издании Оксфордского университета в 2023 году. Перед автором стояла задача создать обобщенную, но при этом достаточно детализированную историю шиитского ислама с момента его оформления в VII веке до времен Исламской Республики Иран (с 1979 года), представленную как процесс динамичной дихотомии «религия и политика». Книга на данный момент является единственным в достаточной степени полным и хронологически выдержанным изложением по выбранной тематике и основана на широком круге исламских источников (сборники хадисов и др.) и публикаций (монографии, мемуары, законы, указы и др.) различных эпох. В этом особенно ярко проявился энциклопедический характер исследования, объединяющего в единый нарратив широкий спектр источников, теорий и доказательств. Изложение исторического материала осуществлено в рамках проблемно-хронологического подхода, что нашло отражение в структуре работы. Все приводимые цитаты из арабских и персидских авторов даны на английском языке, на язы-

ке оригинала (арабский, персидский) даются только основные понятия.

Текст монографии (321 с.) включает предисловие, две части (по четыре главы каждая), заключение, список литературы (р. 255–293) и указатель имен.

Агностицизм в качестве философской и эпистемологической основы данного исследования позволил автору исследовать шиизм двенадцати имамов как дискурс, зародившийся из жизненного опыта шиитской общины на протяжении первых веков исламской истории. Развитие дискурса шиитов-двенадцатиричников (имамитов) рассмотрено автором с позиций фукольдианской традиции концепции дискурса и методологически построено вокруг понятия «теократический секуляризм», то есть тезиса о том, что теология шиитов-имамитов с ее верой в чистую и недостижимую теократию предлагает также религиозное обоснование для реализации политического секуляризма.

Вводя понятие «теократический секуляризм», автор книги предполагает, что в шиизме двенадцати имамов вера в чистую и недостижимую теократию является источником религиозного обоснования

для политического секуляризма. *Теократический секуляризм* является следствием политико-религиозной практики шиитов после событий у Кербелы в 680 году (насильственная смерть Имама Хусейна. — В. Б.), и эта модель поведения принципиально отличалась от первоначальной (р. 7–8).

Реализуя божественное право как на политический, так и на религиозный суверенитет, пророк Мухаммад и двенадцать непогрешимых имамов руководствовались принципом сохранения чистоты праведного пути в своей политической практике «отчуждения», что автор считает одним из главных факторов, способствовавших триумфу дискурса шиизма двенадцати имамов. Последний из двенадцати непогрешимых имамов, как полагают шииты, все еще жив по сей день и за ним сохраняется положение правителя. Поэтому всякий, кто принимает на себя высшую руководящую должность, считается узурпатором, то есть тем, кто нарушает исключительное право скрытого имама.

В XX веке аятолла Хомейни, занимавший высший пост в шиитской религиозной иерархии (марджайат), возглавил революцию против правления шахов из династии

Пехлеви и реализовал в Иране концепцию вelayat-э факих, согласно которой авторитет Пророка и непогрешимых имамов в государственных делах распространяется и на юристов (факихов. — В. Б.). Так в рамках шиитского ислама сформировалось одно из самых теократических государств современного мира — Исламская Республика Иран (ИРИ), в котором достигнута слитность религии и государства.

Автор видит три основных дискурса в шиитско-иранском мире: *шиитская ортодоксия*, *государственный шиизм* и *реформистский шиизм*. Основное внимание он уделяет рассмотрению шиитской ортодоксии и государственно-го шиизма (реформистский ислам был подробно рассмотрен им в предыдущей монографии *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*, 2014) путем концептуализации отношений, возникающих по линии «религия — управление в шиитской ортодоксии», а также через выявление связей между шиитской ортодоксией и государственным шиизмом (р. 16).

Как справедливо отмечено в книге, среди трех шиитских дискурсов шиитская ортодоксия остается наименее изученной, а приписываемая ей «апо-

литичность», по мнению автора, отчасти определяется не совсем точной, но распространенной концептуализацией дискурса самого Р. Хомейни, в котором он предстает как человек, политизировавший шиитов, тогда как он огосударствовал шиитский ислам. Более того, шииты, как считает автор, изначально были политически активными, а шиитские лидеры никогда не были аполитичными или примиренцами, хотя принцип сохранения дистанции от государственных структур всегда был руководящим для шиитских властей в их политической деятельности на протяжении истории (р. 17).

Часть 1 «Период формирования шиизма» начинается главой «Политическое лидерство и спасение». Автор открывает главу цитатой — высказыванием пророка Мухаммада: «Тот, кто умирает, не узнав и не приняв Имама своего времени, умирает в невежестве». Другими словами, вплоть до конца эры праведных халифов (40 г. х. / 661 год н. э.) существовало единство политики и религии, и это стало, как считает автор, источником широко распространенного заблуждения о том, что ислам по своей сути противоречит разделению религии и государства.

В целом первые три столетия исламской истории интерпретируются шиитами как эпоха жертвенности и отчаяния, когда умма отклонилась от праведного пути в вопросе политического управления после смерти пророка Мухаммада в 10/632 году. Это отклонение «развратило» мусульманскую общину до такой степени, что даже руководство Имама Али не смогло ее исправить (р. 51). Фигура третьего Имама Хусейна играет ключевую роль в коллективной идентичности шиизма. Он стал образцом для шиитской политической деятельности. В шиитском мире многие традиционно отмечаемые религиозные ритуалы и общественные мероприятия восходят к мученической смерти Имама Хусейна, ставшего образцом поведения борющегося мусульманского руководителя, рекомендованного в качестве модели для подражания пионерами государственного шиизма — аятоллой Р. Хомейни и исламским интеллектуалом иранского происхождения Али Шариати.

Таким образом, политика сыграла центральную роль в формировании фундаментальной идентичности шиизма, но с точки зрения практической политики политический образ действий

менялся в разные эпохи. Так, первые три имама (Али, Хасан и Хусейн) заявляли о своем праве на халифат и предпринимали практические шаги для его отстаивания. В течение второго периода, начавшегося во времена четвертого имама и продолжавшегося до конца Эпохи Присутствия, имамы не предпринимали никаких практических действий для установления контроля над халифатом. Соотнесена с этой практикой оказалась ключевая идея ожидания появления имама, который возвысится как Спаситель и сформирует справедливое правительство. Умеренный шиизм настаивал на продолжении преемственности имамов до тех пор, пока один из них не станет Спасителем. В некоторой степени можно предположить, что эта постоянная была обусловлена непрерывным рождением личностей, обладавших характеристиками имама с точки зрения умеренного шиизма (р. 53).

При пятом Иمامе Зейне аль-Абидине¹ произошел радикальный сдвиг в шиитской истории, когда понятие имамата было очищено от политических коннотаций

¹ Сборник молитв, известный как «ас-Сахифа ас-Саджадийя», является главным вкладом Имама Зейна аль-Абидина в шиитское писание.

в пользу духовного, религиозного измерения. Подобное понимание сохранялось до 260 г. х. / 873/874 года, когда завершилась Эпоха Присутствия (р. 63). Возникла наука хадисов, в развитие которой особенный вклад внесли Имам Мухаммад аль-Бакир (эпитет «аль-Бакир» — сокращение от «бакир аль-ильм», то есть тот, кто открывает знание), а затем его сын — шестой Имам Джафар ас-Садик², сыгравший ключевую роль в переходе от умеренного шиизма к шиизму двенадцати имамов и создании системы юриспруденции для шиитов³.

В результате отказа от занятия активной политической позиции имам стал рассматриваться прежде всего как духовный лидер. Поэтому все более заметным стало участие в практических делах ряда влиятельных шиитских семей⁴. Во время имамата

² Научные труды шестого Имама Джафара ас-Садика составляют основной источник шиитских хадисов. Число преданий, приписываемых пятому и шестому непогрешимым имамам, превышает общее число всех хадисов, зафиксированных письменно до этого (пятый и шестой — до 70%; пятый — 50%).

³ Джафаритский мазхаб — шиитская правовая школа.

⁴ Эти семьи поддерживали тесные связи с двором халифа, были представлены на всех уровнях власти (кроме должности халифа) и часто влияли

Джафара ас-Садика у шиитов возникла «представительная организация», окончательно сложившаяся при жизни седьмого Имама Мусы аль-Кази-ма. Организация обеспечивала функционирование независимой финансовой системы шиитской общины, по сути, замыкая на себя все финансовые потоки и вопросы политического управления среди шиитов (р. 73, 88), а также систему связи между имамами и их последователями, облегчая передачу знания о шиитском учении последователям в разных частях мира ислама⁵.

на политику Аббасидов в отношении шиитов, предотвращая насилие и крайние меры против них. К числу наиболее известных и влиятельных относились: семья Ашари в Куме, род Аяна в Куфе, род Бувайхидов (Буидов) в Рее и Багдаде, род Нахика в Куфе и Басре, род Аби Самала в Куфе, род Шадана в Нишапуре, семья Бариди в Ахвазе, семья Яктини в Багдаде, семья Фарат в Египте и Багдаде, иранская семья Наубахти, один из членов которой был назначен третьим заместителем двенадцатого имама (р. 76).

⁵ Во времена десятого Имама аль-Хадиди представительская организация управляла четырьмя регионами: первая включала Багдад, Мадаин, Савад и Куфу, вторая — Басру и аль-Ахваз, третья — Кум и Хамадан, а четвертая — Хиджаз, Йемен и Египет (р. 65). К началу Малого сокрытия количество таких областей увеличилось до шести. Четвертый заместитель Али ибн Мухаммад Самари объявил об окончании эпохи заместительной системы, представив письмо от двенадцатого Имама Мухаммада ибн аль-Хасана аль-Махди,

После кончины одиннадцатого Имама Хасана аль-Аскари (260/874–329/941) в течение 69 лет в шиитской общине было четыре конкретных лидера, известных как четыре заместителя (*наваб арбаа*), назначенных самим двенадцатым имамом и находившихся с ним в непосредственном контакте. Этот период известен как Малое сокрытие; напротив, во время последовавшего затем Великого сокрытия (с 941 года по настоящее время)⁶ отсутствие имама является полным, и никто не имеет к нему доступа. Шииты придерживаются мнения, что указания двенадцатого имама по вопросам, касающимся руководства шиитской общиной, а также шариатские постановления передавались устно или посредством писем через этих заместителей. В шиитской традиции действия и решения этих заместителей либо предписывались, либо утверждались

в котором прямо исключалась возможность того, что кто-либо после него мог бы претендовать на должность заместителя двенадцатого имама. Последовавший роспуск представительной организации привел к вакууму власти, который заполнили улемы (религиозные ученые) (р. 86).

⁶ Означает период жизни последнего, двенадцатого Имама Мухаммада ибн аль-Хасана аль-Махди, в наличие которого в мире верят шииты-имамиты.

двенадцатым имамом. Только двое из них, второй и третий заместители, были из числа улемов.

В целом непогрешимые имамы обладали неоспоримым религиозным авторитетом, то есть их понимание и знание религии воспринималось как абсолютная истина, поскольку считалось, что им было передано божественное знание Пророка.

К концу периода Малого сокрытия, когда жизнь двенадцатого имама начала превышать нормальную продолжительность жизни человека, умеренная шиитская община вновь столкнулась с серьезным доктринальным вызовом. В ответ на этот вызов постепенно сформировалась шиитская имаматская мессианская концепция с дискурсом прагматизма и выживания и фактически сложилась *теократическая модель секуляризма* (р. 77). Согласно этой концепции, несмотря на веру шиитов в теократию, для ее достижения нельзя предпринимать никаких действий; напротив, религиозный долг требует, чтобы институт правления оставался вне сферы религии. Теократический секуляризм является не только аналитико-описательной, но и нормативно-предписывающей концепцией.

Отныне, в период Большого сокрытия, шиитская община должна была основывать свою интеллектуальную и практическую деятельность на предпосылке, что непогрешимого Имама нет и что никакого восстания с целью свержения правителя и замены его идеальным шиитским руководителем не предвидится. Начиная с V/XI века необходимым условием для занятия руководящей должности в шиитской общине стали религиозные знания человека, и этот компонент остается значимым по сей день. Во времена правления династии Буидов (945–1055) появились «великие шиитские ученые», которые взяли на себя руководство шиитской общиной. Предложение и установление числа имамов — двенадцать человек — ознаменовало собой решающий поворотный момент в истории шиитов. Важность этого элемента в мировоззрении шиитов очевидна из того факта, что число двенадцать фигурирует в самом названии: «шиизм двенадцати имамов» (р. 58).

Возник своего рода плюрализм в области шиитского религиозного руководства, со своей внутренней иерархией (р. 136, 151). Сложилась Багдадская и Кумская школы. Наиболее фундаментальное различие между этими двумя школами связано с методологическим

подходом: в Багдаде преобладал рационализм, а в Куме — текстуализм. Представители Кумской школы рассматривали сохранение дистанции от узурпатора и недопустимость взаимодействия с правящими кругами — кроме исключительных и отчаянных обстоятельств — как ключевую аксиому.

Автор определил цель второй части книги — доказать, что концептуальная основа государственного шиизма — доктрина Хомейни о вelayат-э факих — была сформулирована в 1970 году в Наджафе (Ирак) в прямом противоречии с шиитской теологией, которая была консолидирована и завершена в IV–V/X–XI веках, что это учение было продуктом революционной политической и интеллектуальной атмосферы второй половины XX века.

С 40/661 по 1979 год, то есть в течение более тысячи трехсот лет, ни один шиитский религиозный лидер не возглавлял правительство до тех пор, пока *марджа-э таклид* и «великий аятолла Хомейни» не взял под свой контроль в ранге *вали-е факих* сформированное правительство Исламской Республики Иран. В ИРИ отождествление религии с государством носит всеобъемлющий характер, что закреплено в тексте Консти-

туции ИРИ; центральной фигурой в политической системе Ирана является Рахбар (верховный руководитель), то есть шиитский правовед — факих; утверждено исламское право как основа законов и правовой системы страны, и индивидуальные свободы ограничены тем, что считается дозволенным в соответствии с исламом (р. 230, 245).

Не со всеми утверждениями автора можно согласиться. Например, никак нельзя принять его тезис о том, что «доктрина вelayат-э факих не играла никакой роли во время революционной борьбы или в первые месяцы после установления Исламской Республики» (р. 264). Здесь надо обратить внимание на иерархию задач противостояния великого аятоллы Р. Хомейни и шаха Ирана Мохаммеда Резы Пехлеви. В книге «Исламская власть. Правление факиха» (1970) Р. Хомейни в первую очередь решал задачу выявления абсолютного (божественного) характера власти в исламе и обоснования возможности восстания шиитских руководителей и уммы против шаха как «тагута»⁷. В завершающем

⁷ *Тагут* — слуга дьявола. Коран отвергает возможность следования *тагуту*. Термин использовался как синоним имени шаха; шахских приспешников

разделе книги — «Программа борьбы» — Р. Хомейни подробно изложил план бескомпромиссной борьбы с шахским режимом и развития «исламской политической революции», последовательно воплощенной в жизнь под его руководством⁸. В процессе следования путем этой революции идея вelayat-э факих признавалась постоянным условием миссии в целом.

Вызывает вопросы и авторский тезис о том, что секуляризм лежит в основе шиитской теологии и что описываемая в книге концепция теократического секуляризма складывалась веками. Опираясь смыслами на уровне практического действия, автор упустил из виду принципиальный момент, вытекающий из самой природы ислама как целостного, интегрированного феномена. Дело в том, что намаз, *амр бе мааруф* (побуждение к совершению предписанного), *нахи аз монкер* (удержание от запретного), джихад, *такие* (право на сокрытие своих истинных мыслей в момент опасности) формируют слой *фору'э дин*, то есть обязательных действий

по подтверждению веры. Собственно же постулаты веры — *тоухид, адл', нобовват, имамат, ма'ад* — в шиитском богословии известны как принципы религии (*осул-е дин*), определяя мировоззрение мусульманина-шиита. Поскольку данная системная целостность не учитывается в работе, возникает ее разрыв, по сути, исчезает собственно исламское обоснование, и возникает соблазн увидеть что-то не конфессиональное, светское, как «теократический секуляризм». Однако уникальность ислама состоит именно в том, что всякая попытка даже частичной секуляризации (нарушения целостности) ведет к исчезновению ислама как религии.

Можно предположить, что книга бы выиграла, если бы автор имел возможность ознакомиться с трудами российских иранистов и исламоведов. История, теоретическая мысль и политическая практика шиизма, в том числе таких лидеров и идеологов исламской революции в Иране, как Р. Хомейни, М. Мотаххари, М. Талегани, А. Шарияти, глубоко и подробно рассмотрена в работах И. Р. Гибадуллина, Н. А. Дорошенко, А. К. Лукоянова, В. И. Юртаева (Белова) и др.

называли «тагути» («слуги дьявола») (Хомейни Р. Хокумат-э эслами: вelayat-э факих [Исламская власть: правление факиха]. 3-е изд. [Б. м.], 1971. С. 204).

⁸ Там же. С. 173–208.

Подводя итоги и оценивая опыт исламского движения в русле шиитского ислама в целом, следует отметить, что только иранским исламским идеологам удалось совершить исламскую революцию и свергнуть светский режим династии Пехлеви в Иране, создав уникальную политическую структуру исламского правления.

Библиография / References

Хомейни Р. Хокумат-э эслами: вelayat-э факих [Исламская власть: правление факиха]. 3-е изд. [Б. м.], 1971.

Khomeini, R. *Hokumat-e eslami: velayat-e faqih* [Islamic Power: The Rule of the faqih]. 3rd ed. [S. l.], 1971.

Информация об авторе / About the Author

Владимир Иванович Белов — профессор кафедры востоковедения и африканистики Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы (Москва, Россия). vyou@yandex.ru

Vladimir I. Belov — Professor of the Oriental and African Studies Department Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (Moscow, Russia). vyou@yandex.ru

Рекомендация для цитирования:
Суханов М. Ю. Рецензия на: Buhler, A. (2024) *Zoroastrianism in India and Iran: Persians, Parsis and the Flowering of Political Identity*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: I. B. Tauris. 312 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 271–280.

For citations:

Sukhanov, M. Yu. (2026) "Review of: Buhler, A. (2024) *Zoroastrianism in India and Iran: Persians, Parsis and the Flowering of Political Identity*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: I. B. Tauris. 312 p.", *Gosudarstvo, religiiā, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 271–280.

Поступила в редакцию: 1.03.2026;
принята в печать: 30.03.2026.
Received: 1.03.2026; Accepted for publication: 30.03.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Суханов М. Ю., 2026

© Sukhanov M. Yu., 2026

Рецензия на: Buhler, A. (2024) *Zoroastrianism in India and Iran: Persians, Parsis and the Flowering of Political Identity*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: I. B. Tauris. 312 p.

МАКСИМ Ю. СУХАНОВ

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия).
maximsukhanov2021@gmail.com
ORCID: 0009–0004–5485–9918

Review of: Buhler, A. (2024) *Zoroastrianism in India and Iran: Persians, Parsis and the Flowering of Political Identity*. London; New York; Oxford; New Delhi, Sydney: I. B. Tauris. 312 p.

MAXIM YU. SUKHANOV

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).
maximsukhanov2021@gmail.com
ORCID: 0009–0004–5485–9918

В последние десятилетия изучение зороастрийских сообществ Ирана и Индии все очевиднее выходит за рамки сугубо религиозоведческой или филологической проблематики, обращаясь к вопросам транснациональных связей, колониальной политики и формирования национальных идентичностей. Так, монография Александры Булер, основанная на ее докторской диссертации, защищенной в Школе восточных и африканских исследований (SOAS) Лондонского университета, посвящена динамике взаимодействия двух зороастрийских сообществ — индийских парсов и зороастрийцев Ирана — с середины XIX века до середины 1930-х годов. Концептуальный фокус работы во многом предопределен диссертационным исследованием, сосредоточенным на участии зороастрийцев в Конституционной революции 1906–1911 годов. Транснациональная перспектива формулируется яркой зарисовкой тегеранской кофейни в феврале 1907 года, посетители которой обсуждают только что ратифицированную конституцию и перевод статьи парсийского редактора Насарванджи Манекджи Купера из *London Indian Chronicle*.

Исследование демонстрирует впечатляющую широту

источниковой базы: автор сумела привлечь неопубликованные материалы из британских (National Archives, British Library), индийских государственных (Maharashtra State Archives, National Archives in Delhi), парсийских (K. R. Cama Oriental Institute и First Dastur Meherjirana Library in Navsari) архивов, материалы дипломатической переписки, мемуары, периодику и иные свидетельства современников. Особенно ценным представляется обращение к источникам на гуджарати (прежде всего к парсийским газетам и памфлетам), что до сих пор является большой редкостью в изучении современного зороастризма и выгодно выделяет исследование на фоне ряда важных работ предшественников, для части которых были отмечены исключительный англоцентризм и полное игнорирование источников не только на гуджарати, но и на персидском языке¹.

Вместе с тем в источниковой палитре заметен определенный дисбаланс со столь характерным преобладанием англоязычных колониальных документов и парсийских материалов из Мумбаи, в то время как собственно иранские

¹ Rezania, K. (2016) "Pious Citizens. Reforming Zoroastrianism in India and Iran", *Iranian Studies* 49 (6): 1111.

зороастрийские голоса оказываются относительно менее представленными и нередко опосредованными внешней (британской и парсийской) перспективой. В какой мере это объяснимо асимметрией сохранности и доступности архивов, в той же мере это требует определенной доли условности в объяснении генезиса политической субъектности — одного из ключевых вопросов исследования, которое рискует воспроизвести колониальное и диаспоральное опосредование иранского зороастрийского общества, что, в свою очередь, с неизбежностью поставит вопрос о репрезентативности реконструируемого.

В уместно кратком для книги объеме 312 страниц (с иллюстрациями, без примечаний и библиографии), но содержательном введении автор делает краткий экскурс в историю зороастризма. К сожалению, в этом разделе допущено несколько досадных неточностей, пусть и не критичных для повествования. Так, например, составление Гат (лингвистически наиболее архаичной части известного авестийского корпуса), которое здесь датируется сер. II тыс. до н. э. (р. 2), куда чаще относится к последней четверти этого тысячелетия (ок. XII–XI веков до н. э.), хотя

следует принимать во внимание спекулятивный характер любой абсолютной хронологии, основанной, как правило, на проблемных лингвистических реконструкциях. То же касается локализации составления «ранних зороастрийских текстов» в Центральной Азии, что не может считаться сколько-нибудь надежно установленным ввиду практически полного незнания ситуации в восточноиранском ареале для рубежа II–I тыс. до н. э.²

За этим следует обзор истории зороастрийских общин Индии и Ирана, доводимый до формирования парсийской филантропической традиции, сложившейся под британским господством в Бомбее (Мумбаи), и деятельности основанного в 1853 году Amelioration Society. В 1854 году общество направило в Иран своего эмиссара Манекджи Лимджи Хатарию с поручением оценить положение более уязвимых иранских зороастрийцев и организовать систематическую образовательную, религиозную и правовую помощь.

В первой главе автор показывает, что эта парсийская

² Panaino, A. (2007) “Chronologia Avestica: tra cronologia linguistica e storia religiosa”, in A. Panaino, V. Sadoski (eds) *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, I*, pp. 9–33. Vienna: ÖAW.

Филантропия в каджарском Иране выступала не только и, вероятно, даже не столько простой формой исполнения религиозной обязанности, сколько сознательным инструментом влияния: посредством Amelioration Society парсы активно вмешивались в социальную и образовательную сферы жизни иранских зороастрийцев, способствуя укреплению их благосостояния и интеграции в иранское общество. Булер раскрывает и иные аспекты филантропии: формирование каналов для политического давления на иранские власти и фундамента для последующего участия зороастрийцев в конституционном движении. К сожалению, при этом почти полностью за рамками анализа остается вопрос о том, в какой степени сами иранские зороастрийцы могли влиять на приоритеты парсийской благотворительности, а не только выступать ее пассивными реципиентами.

Во второй главе анализируется формирование в среде парсов концепции собственной «персидскости» (*Persianness*) и обращение к доисламскому прошлому как важному символическому ресурсу: взаимодействие парсов с иранскими элитами и дипломатами, авантюрные проекты вроде

создания парсийской колонии в Иране оказываются яркими свидетельствами такой инструментализации «исторической памяти». Такой интерес к доисламской древности среди зороастрийцев Индии совпал с ранними националистическими исканиями в Иране, где древняя история также начинала осмысляться в категориях «золотого века». В этом свете особо значимым видится уточнение роли доисламского прошлого в зороастрийском воображении: как справедливо отмечает исследовательница, обращение к нему не являлось новацией современного периода, однако именно в рассматриваемую эпоху приобрело парадигмальный характер. При этом данный сдвиг был обусловлен не только и, полагаю, не столько внутренними трансформациями зороастрийских сообществ, но и существенным (пере)определением прошлого в русле западной, преимущественно британской академической традиции. В этом смысле речь идет не столько о «возвращении» к доисламскому наследию, сколько о его радикальной концептуальной реконфигурации.

Возможно, автору следовало бы более внимательно проработать эпистемологическое измерение данного процесса.

Фактически он может быть интерпретирован как разработка принципиально нового прошлого, в значительной степени вытеснившего и делегитимировавшего прежние исторические нарративы, укорененные как в исламской иранской традиции, так в зороастрийской (без такого параллельного анализа остается недостаточно раскрытым механизм, посредством которого доисламское прошлое вообще превратилось из одного из элементов исторической памяти в ее определяющую рамку, что имеет самое принципиальное значение для понимания рассматриваемых современных идентичностей).

Третья глава помещает зороастрийцев в контекст геополитического соперничества Британской и Российской империй, в рамках которого британская корона рассматривала как парсов, так и иранских зороастрийцев в качестве потенциальных союзников и посредников, что усиливало их стратегическое значение, пока экономическая активность и образовательные инициативы внутри общины способствовали росту ее влияния, превращая зороастрийцев в важный фактор региональной политики.

Последующие три главы (4–6), посвященные эпо-

хе Конституционной революции 1906–1911 годов и ее последствиям для зороастрийских сообществ, можно считать центральными в книге. Они основаны на диссертационном исследовании автора, чем объясняется их наибольшая проработка по сравнению с остальными разделами, создающая, однако, ощутимую хронологическую диспропорцию. В центре четвертой главы оказывается участие зороастрийцев в иранской Конституционной революции, открывшей новые возможности для политической репрезентации меньшинств, включая в данном случае участие зороастрийцев в работе Меджлиса, сохраняющегося (посредством предоставленной квоты) и в современной Исламской Республике. Одновременно анализируется реакция парсов в Индии, которые воспринимали события в Иране сквозь призму собственных политических ожиданий и опасений. Пятая глава фокусируется на юридическом положении зороастрийцев и проблеме их признания как полноправных граждан. На примере убийств зороастрийских предпринимателей в Йезде в 1907-м и Тегеране в 1908 году показано, что, несмотря на формально произведенные реформы, «дискриминация» сохранялась, и дис-

куссии вокруг прав меньшинств лишь заострили противоречия между декларируемыми принципами конституционализма и реальной социальной практикой повседневности. В шестой главе рассматривается период восстановления конституционного строя и связанный с этим рост оптимизма среди зороастрийцев. Усиление националистических настроений и улучшение положения общины даже стимулировали у парсов идеи «возвращения» на «историческую родину», которые, впрочем, были заметно ослаблены последующими политическими кризисами и Первой мировой войной, изменившими сам характер связей между Ираном и жителями Британской Индии.

Наконец, заключительная глава посвящена эпохе стабилизации автократии Реза-шаха (1920–1930-е годы) и формированию регулярного национального государства в Иране. Зороастрийцы в Иране, как полагает автор, оказались символически значимым сообществом благодаря широкому националистическому акценту на доисламском прошлом, ассоциированном с древним зороастризмом, в то время как на фоне соотносимого роста индийского национализма парсы все очевиднее иденти-

фицировали себя именно с индийским политическим проектом, а не с новым Ираном, что привело к постепенному обособлению двух общин (несмотря на то что еще на рубеже веков в парсийской среде всерьез обсуждалась возможность создания колонии на «древней родине» или вблизи нее). Вместе с тем автор фиксирует немаловажный парадокс: именно при ослаблении массовых «репатриационных» настроений институциональные формы взаимодействия (Iran League, основанная в 1922 году, образовательные и культурные проекты) достигают своего апогея.

Именно в отношении этой главы возникает ряд наиболее принципиальных возражений. Во-первых, в терминологии «модернизации и секуляризации», которая формулируется еще во введении (pp. 2, 13), а затем становится лейтмотивом описания эпохи Реза-шаха, кроется, пожалуй, наиболее серьезное концептуальное упущение всей работы. С сожалением приходится констатировать, что столь проблемные аналитические категории и связанные с ними дискуссии (очевидно, выходящие за дисциплинарные рамки индологии и иранистики), которыми не пренебрегла, например, предшественница

Булер³, не были рассмотрены даже в дефинитивном порядке, что лишает фактически кульминационную часть повествования необходимой теоретической сложности.

Несмотря на то что подобный подход, насколько можно судить, все еще характерен для большинства исследований современного Ирана и периода Пехлеви в частности, в историографии последних лет заметны критические тенденции, ставящие столь укоренившийся взгляд под сомнение, и некоторые авторы уже попытались описать преобразования Реза-шаха как процесс реализации прагматических, часто несистемных мер консолидации современной бюрократии и встраивания шиитского духовенства в эти механизмы, подчеркивая неидеологический характер «секуляризации» как некоего побочного эффекта построения регулярного государства⁴. Даже традиционно акцентируемые проявления «антиклерикализма» оказываются все труднее интерпретировать в категориях «секуляризации» — и тем более как

иллюстрацию проекта построения секулярного общества, который автор практически приписывает Реза-шаху. Как минимум, такой «инструментальный антиклерикализм» потребовал бы значительных оговорок, поскольку шиитское духовенство сыграло заметную, если не ключевую роль в передаче власти от Каджаров к Пехлеви (поддержав Реза-хана как в февральском перевороте 1921 года, так и в Учредительном собрании), и в большинстве своем, как демонстрируют недавние изыскания, не проявило сопротивления формировавшемуся режиму, активно участвуя в деятельности старых и новых государственных институтов, включая судебные, косвенно или сознательно способствуя стабилизации автократии⁵.

Во-вторых, несмотря на некоторые улучшения в положении иранских зороастрийцев при Реза-шахе, трудно согласиться с заключением о них как своего рода привилегированной части (якобы) «секулярного» общества, отныне обладавшего особым символическим статусом в рамках офи-

³ Ringer, M. M. (2011) *Pious Citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran*. New York: Syracuse University Press.

⁴ Ibid.; Afary, J. (2015) "Foundations for Religious Reform in the First Pahlavi Era", *Iran Nameh* 30 (3): 46–87.

⁵ Gashiani, Yu. K., Dolatabadi, A. B., Fattahzadeh, A. (2024) "The Role of the Clergy in the Establishment and Consolidation of Pahlavi I (1925–1941)", *Iranian Studies* 57 (1): 143–163.

циальной националистической риторики. Такой тезис видится необоснованной переоценкой, заимствованной, насколько можно судить, у Дж. Амиги, определившей зороастрийцев как «символ иранского национализма» (р. 11), и М. Рингер, утверждающей, что в рамках иранского национализма, «принятого в качестве государственной идеологии [...] зороастрийцы обладали особым статусом „подлинных“ иранцев, незапятнанных прошедшими годами упадка, обращения (в ислам. — М. С.) и отдаления от культурных истоков» (р. 166). Ни А. Булер, ни цитируемая ей М. Рингер не приводят убедительных доводов, позволяющих идентифицировать иранское зороастрийское меньшинство как символического бенефициара именно «официального», государственного национализма периода Реза-шаха (стоило бы также ожидать хотя бы попыток конвертации этого символического капитала в более «осязаемые» формы, свидетельств чему, однако, аналогичным образом не приводится).

Хотя подобным образом действительно мыслил ряд европейских интеллектуалов XIX века, упоминаемых во второй главе (pp. 33–36), а в самом Иране подобные взгля-

ды могли находить поддержку у отдельных авторов, таких как Мирза Ага Хан Кермани (1854–1896), а позже, как известно, Садек Хедаят (1903–1951), эти расистские и подчеркнутые исламофобные воззрения вряд ли могли стать доминирующими и признанными «сверху». При этом, как мне видится, стоит избегать априорного отождествления антиарабской риторики с критикой ислама: хотя в XX веке они действительно нередко пересекались (заметно, впрочем, усиливаясь лишь к концу столетия), первая далеко не всегда подразумевала вторую, а потому их концептуальное различие необходимо для адекватного анализа интеллектуальной истории Ирана и региона. Даже Мирза Фатх-‘Али Ахундзаде (1812–1878), чаще всего и наиболее обоснованно упоминаемый в числе пионеров (пере)осмысления иранской древности и критики ислама (pp. 34–36), не всегда был последователен в этой критике, рассматривая в качестве символа национальной идентичности — наравне с зороастризмом — шиитский ислам, видя в обеих религиях «слои одной, подлинной иранской истории»⁶.

⁶ Cole, J. R. I. (1996) “Marking Boundaries, Marking Time: The Iranian Past and

Возможно, на этот вывод повлияла произведенная в начале второй главы выборка авторов, в которой оказались совершенно не представлены столь знаковые фигуры, как, например, позднекаджарский придворный историк Э'темад ас-Салтане (1843–1896) и более маргинальный 'Абд ал-Баха (1844–1921), также акцентировавшие важность «доисламского наследия», но не разделявшие исламофобский пафос ряда своих современников, подчеркивая позитивную и определяющую роль иранского ислама⁷. Показательно, что именно такая историософская оптика, объединяющая в едином помпезном нарративе доисламскую и мусульманскую эпохи, в наибольшей степени — хотя, вероятно, без видимой генетической связи — «отзывалась» в риторике Мохаммеда Резы Пехлеви, по мнению автора, лишь «продолжавшего пропагандировать национализм подобно своему отцу» (р. 173)⁸.

the Construction of the Self by Qajar Thinkers", *Iranian Studies* 29 (1/2): 38.

⁷ Ibid., pp. 43–56.

⁸ Алонцев М. А., Куцанкина Е. С. Религия для «Великой цивилизации»: влияние традиционализма на риторику Мохаммеда Резы Пехлеви в 60–70-х годах XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. № 121. С. 125–127.

Оба этих тезиса — о «секуляризации» и об особом символическом статусе зороастрийцев — вкупе со стилем их изложения могут создать впечатление, будто Булер неявно возвращается к взгляду, представляющему взаимодействие мусульманских властей и неисламского «меньшинства» в до- и раннесовременном Иране в строго оппонирующем ключе, хотя именно от этой оптики автор последовательно отказывалась на протяжении первых глав, демонстрируя сложность исторической динамики положения иранских зороастрийцев. На мой взгляд, подобный концептуальный разрыв между эмпирически насыщенными первыми главами и теоретически упрощенной последней заметно снижает общую убедительность исследования.

В результате книга А. Булер, являясь, несомненно, результатом добросовестного и новаторского исследования, оказывается более сильной именно в эмпирическом, нежели в теоретическом отношении, а потому будет практически обязательной для исследователей зороастризма и полезной специалистам по колониальной и постколониальной истории Южной Азии и Ирана. Для интересующихся же теорией национализма, динамикой

кой незападных модернов или историографией эпохи Пехлеви работа откроет скорее поле для критических соображений и дальнейших концептуальных уточнений, нежели предложит готовые аналитические решения.

Библиография / References

- Алонцев М. А., Куцанкина Е. С. Религия для «Великой цивилизации»: влияние традиционализма на ретиорику Мохаммеда Резы Пехлеви в 60–70-х годах XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. № 121. С. 117–131.
- Afary, J. (2015) “Foundations for Religious Reform in the First Pahlavi Era”, *Iran Nameh* 30 (3): 46–87.
- Alontsev, M. A., Kutsankina, E. S. (2025) “Religion for the ‘Great Civilization’: The Influence of Traditionalism on the Rhetoric of Mohammad Reza Pahlavi in the 60–70s of the 20th Century”, *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seria I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* 121: 117–131.
- Cole, J. R. I. (1996) “Marking Boundaries, Marking Time: The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers”, *Iranian Studies* 29 (1/2): 35–56.
- Gashiani, Yu. K., Dolatabadi, A. B., Fattahizadeh, A. (2024) “The Role of the Clergy in the Establishment and Consolidation of Pahlavi I (1925–1941)”, *Iranian Studies* 57 (1): 143–163.
- Panaino, A. (2007) “Chronologia Avestica: tra cronologia linguistica e storia religiosa”, in A. Panaino, V. Sadovski (eds) *Disputationes Iranologicae Vindobonenses, I*, pp. 9–33. Vienna: ÖAW.
- Rezania, K. (2016) “Pious Citizens. Reforming Zoroastrianism in India and Iran”, *Iranian Studies* 49 (6): 1109–1112.
- Ringer, M. M. (2011) *Pious Citizens: Reforming Zoroastrianism in India and Iran*. New York: Syracuse University Press.

Информация об авторе / About the Author

Максим Юрьевич Суханов — аспирант кафедры истории Древнего мира Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). maximsukhanov2021@gmail.com

Maxim Yu. Sukhanov — Postgraduate Student, Department of Ancient History, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). maximsukhanov2021@gmail.com

Рекомендация для цитирования:
Гордиенко Е. В. Религиозные аспекты фольклора Индонезии. Рецензия на: *Фролова М. В.* Фольклор индонезийских островов: архаика и современность. Москва: Ключ-С, 2022. 336 с. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 2 (44). С. 281–289.

For citations:

Gordienko, E. V. (2026) "Religious Aspects of Indonesian Folklore. Review of: Frolova, M. V. (2022) Folklore of the Indonesian Islands: Archaic and Modern. Moscow: Klyuch-S. 336 p. (in Russian)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (44): 281–289.

Поступила в редакцию: 1.04.2026;
принята в печать: 15.04.2026.
Received: 1.04.2026; Accepted for publication: 15.04.2026.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Гордиенко Е. В., 2026

© Gordienko E. V., 2026

Религиозные аспекты фольклора Индонезии

Рецензия на: *Фролова М. В.* Фольклор индонезийских островов: архаика и современность. Москва: Ключ-С, 2022. 336 с.

ЕЛЕНА В. ГОРДИЕНКО

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия).
hanviet@mail.ru

ORCID: 0000–0003–3922–7686

Religious Aspects of Indonesian Folklore

Review of: Frolova, M. V. (2022) Religious Aspects of Indonesian Folklore of the Indonesian Islands: Archaic and Modern. Moscow: Klyuch-S. 336 p. (in Russian)

ELENA V. GORDIENKO

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).
hanviet@mail.ru

ORCID: 0000–0003–3922–7686

Энциклопедия индонезийского фольклора — так можно охарактеризовать книгу Марины Владимировны Фроловой, востоковеда, преподавателя индонезийского языка и литературы. Хотя Марина Владимировна — специалист по литературе Индонезии, затронутые ей в книге темы выходят за пределы сугубо филологических проблем и могут заинтересовать самый широкий круг читателей. Прежде всего, автор рассматривает не только вербальные формы фольклора (предания, сказки, заговоры, пословицы и многое другое), но и невербальные, такие как теневой театр, театр масок и другие формы обрядовых театров, танец-транс, феномен одержимости духами и др.

Многое из описанного автором — полевые материалы, привезенные из поездок по островам Индонезии; они будут весьма интересны религиоведам, поскольку в жизни индонезийцев огромную роль играют повседневные религиозные практики, органично сочетающие в себе анимистические представления, рудименты индо-буддийского религиозного комплекса и доминирующий на обширном пространстве ислам суннитского толка (напомним, что Индонезия —

крупнейшее мусульманское государство в мире по численности приверженцев ислама). Это обстоятельство во многом определяет содержание глав и разделов книги, ставшей кладезем многочисленных религиоведческих кейсов, которые не оставят равнодушными специалистов по самым разным религиям.

В предисловии к книге М. В. Фролова сообщает, что идея ее написания родилась в процессе чтения университетского курса по литературе Индонезии в МГУ им. М. В. Ломоносова (с. 14). Этот курс начинался с изложения машинописных материалов индонезиеведа-литературоведа Надежды Матвеевны Смуровой, но они содержали гораздо более скромный объем сведений в фольклорной части (с. 15). Автор книги существенно расширила их и актуализировала благодаря многочисленным поездкам в Индонезию и изучению современных форм фольклора.

Особое внимание в книге уделено демонологии и низовым религиозным практикам индонезийцев. Автору со студенческих лет были интересны анимистические культы и индонезийский шаманизм. Этот интерес перерос в написание и защиту кандидатской диссер-

тации на тему «Анимистическая символика в традиционной и современной литературе Индонезии» (2016). Поэтому религиоведам будет крайне интересно ознакомиться с книгой, несмотря на филологический подход в интерпретациях материала. (Отметим также, что это хорошая возможность разобраться в границах фольклорных жанров, в частности, в отличиях заговора от заклинания (с. 37), в типовых сюжетах волшебных сказок (с. 136), в видах индонезийского театра (с. 101) и многом другом.)

Плюсом книги является обращение к материалу самых разных народов Индонезии, тогда как чаще всего исследователи пишут о яванцах — самом крупном народе страны. Книга не содержит иллюстраций, но материал яркий сам по себе и изложен очень доступно.

Итак, первая глава посвящена мифо-ритуальному комплексу индонезийцев. Начинается первый ее раздел с конца — представлений о смерти, в частности, о таком ярком образе, как корабль мертвецов (с. 31). В островной Юго-Восточной Азии путешествие в загробный мир ассоциируется с путешествием морским.

Особый интерес представляет описанное в кни-

ге понятие *семангат* — «имманентная жизненная сила/ субстанция, разлитая повсюду», «некая сила, положительная и отрицательная одновременно», которая «пронизывает вселенную» (с. 33). Она ассоциируется автором (а вероятно — и носителями культуры) с архаическими пластами религии. Но у нас возникает вопрос: не обнаруживается ли здесь влияние ислама на «одушевленный» малайско-индонезийский анимистический мир? Автор даже именуется эту силу Великим Духом, что приближает эту концепцию к представлениям об Абсолюте.

Религиоведа не оставляют равнодушным заговоры и заклинания (так называемые мантры), которые используются в различных житейских ситуациях. М. В. Фролова приводит оригинальные тексты с переводом, что, безусловно, украшает работу. Особенно ярко, на наш взгляд звучат сочетания влияний разных религий:

Во имя Аллаха, Милостивого,
Милосердного! (искаж.)

Гори, гори песок земли!

Я зажгу огонь в сердце

такого-то (имя)

Зажгу стрелу Арджуны (с. 50).

В индонезийском фольклоре герой «Махабхараты» мыслится как герой-любовник, поэтому его лук и стрелы интерпретируются как орудие ранящей любви. Нарратив о нем обрамляется фразами из мусльманской молитвы.

Второй раздел первой главы посвящен мифам (в том числе космогоническим, антропогоническим, этиологическим, мифам о культурном герое и др.). Одним из ключевых мифов автор называет миф о богине риса Девы Сри, испытавший влияние индуизма, в частности, мы видим здесь глубокое переосмысление функций Лакшми — индуистской богини богатства и благополучия, супруги Вишну (с. 71).

Интересны и трансформации культа Шивы, почитаемого как Божественный Учитель (Батара Гуру). Культ Шивы вбирает в себя локальные архаичные сюжеты: от его притязаний погибает его дочь, которая после погребения становится источником произрастания сельскохозяйственных культур. Они всходят из разных частей ее тела, а главная продовольственная культура — рис — произрастает из ее лона (с. 75–76).

В отличие от мифологии, сюжеты которой существуют вне конкретного времени

и пространства, предания и легенды больше связаны с историей индонезийцев. Здесь более ощутима связь с исламом (см. предание о построенной чудесным образом первой мечети (с. 91), легенду о том, как геккон предал пророка Мухаммада (с. 95)).

Третий раздел посвящен фольклорному театру, который автор лично наблюдала в Индонезии и, насколько нам известно, даже участвовала в постановках. Театр восходит к ритуалу и носит обрядовый характер. М. В. Фролова отмечает, что театр включает не только различные перформативные жанры (речитатив, танец, музыка), но и импровизацию в отсутствие жесткого сценария (с. 101). Так, в балийском танце *Баронг* одноименный зооморфный дух, покровительствующий острову, должен победить в магическом поединке злую ведьму, чтобы хаос (*Адхарма*) сменился порядком (*Дхармой*). Через 210 дней равновесие добра и зла утрачивается, ритуальное действие необходимо провести снова. Автор также отмечает коммерциализацию и десакрализацию театральных мистерий в связи с туристическим потоком на Бали. (Отметим, что плюс этой ситуации для нас — возможность на-

блюдать видеозаписи в открытом доступе.)

Далее рассматривается уже яванский танец воинов, включающий одержимость, — *Реог Поногоро*, в котором схожий с балийским зооморфный дух демонизируется. Сюжет мистерии воспроизводит предание о вельможе средневекового яванского государства Маджипахита (положительный герой), организовавшем военное выступление против последнего, непутевого раджи правившей династии (антагониста). Выступление вельможи имитируется с помощью танца с бутафорскими лошадьми, включающего трансовые состояния артистов. Автор пишет, что это «игрушечные лошадки» (с. 104), но, на наш взгляд, ассоциации с хоббихорсингом здесь не слишком уместны, так как лошади изображаются более крупными и представляют собой изысканно украшенные плетенные плоские изображения экзотического для Индонезии животного. Как далее пишет автор, езда верхом выражала расставание с телом во время камлания, а переносящее душу животное, по выражению М. Элиаде, «облегчало состояние транса и экстатический полет души в запретные края» (с. 107). Любопытно, что учитель, исполняющий

роль главного героя, и его ученик (из армии выступивших против раджи) состоят в чрезвычайно тесных отношениях, которые ранее не порицались, но сейчас стигматизируются (с. 105).

Наверное, самый известный театр Индонезии — теневой театр *ваянг* (с. 110). Он имеет много разновидностей, которые описаны в книге. Репертуар постановок включает сюжеты, переосмысляющие древнеиндийский эпос — «Рамаяну» и «Махабхарату» (они полюбились многим народам Юго-Восточной Азии). При этом кукловод-*даланг* обладает в Индонезии статусом медиума и экзорциста, а само действие рассматривается как подношение духам умерших. Ведь именно тени кукол способны «обратиться» к теням умерших (с. 117), а *даванг* изгоняет неправильно зачатого демонического сына Шивы и Дурги — Коло (с. 119).

Вторая глава книги посвящена сказкам Индонезии. Автор отмечает, что сказка отличается от мифа тем, что «миф — сакральный рассказ», а «сказка младше мифа — ее основа художественный вымысел» (с. 135). Вместе с тем сказки содержат много религиозных сюжетов и мотивов разного происхождения. Пе-

речислим некоторые из них: оживление заколдованной девушки (с. 159), превращение и проклятие (с. 162), бегство от мужа-животного (с. 163), перерождение (с. 166), переход через портал в другой мир (с. 167). Сказки о животных рассматриваются не только как социальная аллегория, но и как проявление тотемизма (с. 191).

В третьей главе описаны малые жанры фольклора — загадки (с. 204), пословицы и поговорки (с. 228), краткие поэтические сочинения *пантун* (с. 213), а также анекдоты (с. 239). Озадачим религиоведов двумя загадками о съедобных тропических растениях (см. ответы в книге):

Снаружи рай, внутри ад.
Снаружи ад, внутри рай.

Также приведем анекдот:

Почему бэтмен носит черную мантию? — Потому что, если наденет белую, все подумают, что он собрался делать намаз! (с. 246)

В четвертой главе повествуется о низшей демонологии и рассказах о встрече с духами — *ханту*. По мнению автора, рассказы о духах (*черита ханту*) сохраняют рудимен-

ты ритуала, поскольку предполагают взаимодействие «жреца» и «жертвы» — пугающего и пугающегося (нечисти и человека, обычно выходца из низов; с. 253). Эти рассказы схожи с быличками и нацелены на создание у слушателя ощущения достоверности произошедшего. Помимо *ханту* (как понятия более раннего), такие повествования описывают встречу с демоническим существом *этан* (от исламского *шайтан*, при этом в мусульманском контексте чаще используются именно понятия *шайтан* и *иблис*; с. 254). Автор отмечает, что из-за новой волны исламизации (с начала 2000-х годов) *ханту* теряют свой колоритный облик (с. 255).

Особое место среди нечисти занимают индийские по происхождению *чурел* (демонницы, с. 259) и балийские *леяки* (зловредные женские призраки, с. 260). К ним близки малайские *понтанак* и примыкают зловредные духи мертвых детей *тианак* (на Филиппинах это души некрещенных младенцев; с. 262). Автор дает подробные характеристики этих и ряда других демонических существ, сравнивает между собой духов разных народов малайско-индонезийского мира и даже упоминает о переосмыс-

лении духов в художественной литературе.

Отдельный раздел посвящен народному исламу. В частности, описан туго завернутый в саван, вставший из могилы мертвец *почонг* (с. 270). Возникают такие существа в результате насильственной смерти или при нарушении мусульманских ритуалов захоронения. При этом *почонги* не могут ходить, а лишь прыгают или парят в воздухе (с. 272). Кроме того, автор описывает ритуал обогащения человека через договор с нечистойю (*песугихан*) и связанные с ними нарративы (с. 275).

Следующей раздел главы о демонологии рассказывает о куклах, часто понимаемых как воплощение тех или иных духов (с. 280). В частности, в джакартских фестивальных традициях особое место занимают ряженые в ростовые куклы *ондел-ондел*, изображающие жениха и невесту выше человеческого роста. Изначально они воплощали собой духов предков, отгоняли духов болезней, но сегодня этот мотив отходит на второй план (с. 281). Традиция *ондел-ондел* осмысляется в текстах на стыке городского и детского фольклора (с. 283).

Еще одна форма взаимодействия с потусторонним ми-

ром на стыке детского и взрослого миров — игра-сеанс вызывания духа (с. 284). Медиаторами в этой игре становятся, как следует из тематики главы, куклы. Ход игры подробно описан в книге.

Наконец, последний раздел главы посвящен городскому фольклору, интернет-лору, мемам и кино (с. 292). Демонология и здесь играет чуть ли не ключевую роль, порождая новые сюжеты в современных формах фольклора и в кино. Автор отмечает наличие самостоятельных фольклорных сюжетов о призраках на университетских кампусах (с. 296). Что касается кино, то для него характерно заимствование образов демонических существ из народной культуры, а для фильмов ужасов — и обилие эротических намеков, нацеленное на явную компрометацию официальных моральных норм (с. 304).

Подводя итоги нашим впечатлениям о книге, нужно сказать, что обилие сюжетов и яркость материала непременно увлекут читателя в мир малайско-индонезийской культуры, обратят его внимание на фольклор разных народов Индонезии — от архаичных форм до современных переосмыслений, посвятят читателя в нюансы такой важной части

востоковедения, как литературоведение и фольклористика.

Отметим некоторые моменты, которые показались нам избыточными, хотя они не повлияли на изложение материала и выводы автора.

Ссылки на работы М. Элиаде (с. 33, 107, 113, 125) и Дж. Фрейзера (с. 15, 20, 33, 48, 50, 99, 178) нам кажутся излишними. Несмотря на их статус классиков религиоведения, в их работах много обобщений и идей, которые не прошли проверку временем (в частности, эволюционный подход к развитию религиозного сознания). Кроме того, материал, на который они опирались, имеет неточности и явно устарел. Недаром этнографы и антропологи давно не ссылаются на этих авторов, хотя историки и филологи продолжают это делать. По нашему убеждению, бесценный полевой материал более целесообразно рассматривать как уникальные явления, хотя и в системе схожих кейсов (родственных и не родственных народов), тогда как Элиаде и Фрейзер склонны обобщать и даже подгонять примеры под свои стройные теории. (Ссылки на Б. Малиновского, исследователя, прекрасно знавшего свое «поле», как раз вполне уместны, но крайне желатель-

но цитировать его по его же книгам, а не по цитатам у других исследователей.)

Что хотелось бы добавить к тексту книги?

Было бы интересно узнать, кто в самой Индонезии занимается фольклором, анимизмом и шаманизмом, или хотя бы в общих чертах выяснить, на каком уровне находятся научные исследования в этой области.

В случае переиздания книги необходимо более четко структурировать повествование в отдельных местах, чтобы перипетии сюжетов были понятны не только специалистам по Индонезии, но и самому широкому кругу читателей. Например, в описании сюжета танца *Баронг* фигурируют два имени ведьмы — Чалон Аранг и Рангда (с. 102). Хотя выше в книге было сказано, что это разные имена одного и того персонажа (с. 97), связь между ними неочевидна из описания танца, поэтому для читателя было бы проще, если бы ведьма обозначалась каким-то одним именем.

Также необходимо было бы скорректировать номера постраничных сносок (сбой в нумерации особенно мешает в главе о загадках, где в сносках даны ответы).

**Информация об авторе /
About the Author**

Елена Витальевна Гордиенко — старший преподаватель Института истории религий и духовной культуры РГГУ (Москва, Россия). hanviet@mail.ru

Elena V. Gordienko — Senior Lecturer at the Institute of the History of Religions and Spiritual Culture of the Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). hanviet@mail.ru

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

2(44) 2026

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Sofya Ragozina, Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilij Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Evgenia Tokareva, Alexey Yudin, Dmitry Uzlaner.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2²⁰²⁶
[44]

Учредитель:

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

Цена свободная

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать: 30.06.2026

Дата выхода в свет: 07.07.2026

Формат 70×100/16

Тираж 400 экз. (1-й завод 50 экз.) Усл. печ. л. 23,54

Изд. № 823. Заказ № 1101

Отпечатано в типографии

Издательский дом «Дело» РАНХиГС

119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000