Е. Л. НИКИТЕНКО, К. С. ИВАНОВ

Никитенко Евгения Леонидовна
кандидат исторических наук
научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел. +7 (499) 956-96-47
E-mail: evgnikitenko@yandex.ru

Иванов Константин Сергеевич
студент пятого курса,
Институт восточных культур и античности,
Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская площадь, 6
Тел. + 7 (495) 250-67-33
E-mail: ikstm@mail.ru

НАРРАТИВ СВЯТОСТИ В РАССКАЗЕ О ЖИЗНИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЯТЕЛЯ: МЕМУАРЫ ШАХА ТАХМАСПА I СЕФЕВИДА[1]

Аннотация. В иранской культуре доисламского и исламского времени правитель воспринимался как посредник между Богом и человечеством. Считалось, что справедливый владыка наделен божественной благодатью, которая распространялась и на его подданных. С развитием мистических течений в исламе сформировалась параллельная иерархия: проводниками божественной благодати стали суфийские «святые», а роль правителей сводилась к тому, чтобы преданно внимать их поучениям и советам. В XV–XVI вв. было предпринято несколько попыток объединить роли «святого» и правителя. Этот процесс требовал идеологического обоснования. Письменные источники того времени хранят следы привнесения житийного нарратива в рассказ о жизни главы государства.

Ключевые слова: концепции власти, персидская литература, XVI век, агиография, Тахмасп I

---

[1] Авторы статьи выражают благодарность за ценные замечания Н. Ю. Чалисовой и Л. Е. Когану.

© Е. Л. НИКИТЕНКО, К. С. ИВАНОВ

Средневековые арабские и персидские «княжьи зерцала» приписывают правителю ответственность за все более или менее заметные события и изменения, происходящие в его государстве, в том числе за природные катаклизмы и падение нравов. Согласно «зерцалам», моральный облик человека зависит от времени (*zamān*), в котором он живет, свойства же времени определяются правителем (*sulṭān*): при справедливом владыке народ процветает, достойные люди в почете, скот тучнеет; при тиране распространяются разврат и нечестие, наступает засуха, приходят завоеватели (см.: [Игнатенко 1993]). Эти идеи связаны с представлением о богоданности царской власти, а вернее — с восприятием власти как результата некоего договора с Богом, в результате которого владыке за благочестие, справедливость и заботу о подданных даруется процветание подвластных ему земель.

Представление о богоданности царской власти имеет корни в доисламской иранской культуре. Иранские доисламские представления о богоизбранности правителя и о благодати, даруемой справедливому государю, нашли отражение в понятии *хвар(э)на* (авест.), *фарр* (парфян., среднеперс., совр. перс.), первоначально — персонификации счастья и благополучия. Считается, что впервые понятие *фарр* как символ благодати возникло в дозороастрийское время и поначалу *фарром* наделялись цари [Soudavar 2010]; прежде всего образ *фарра* ассоциируется с легендой о Джамшиде (отражена в Яште 19: 31–53). Из преданий древних иранцев *фарр* (*хварна*) перешел в зороастрийский пантеон: божество Хварна олицетворяет божественную благодать, или славу. Хварна тесно связан с Митрой (олицетворением верности договору, божеством солнца и войны) и Апам-Напатом (или Варуной, божеством клятвы и вод) [Бойс 1994: 20]. Они наделяют *хварной*, они же могут лишить *хварны* человека, сошедшего с пути праведности (как это произошло с Джамшидом). Свою *хварну* могли иметь и боги (она символизировала их могущество), и люди, для которых *хварна* означала удачу и достаток [Рак 1998: 135]. В Младшей Авесте для царей из мифических династий Парадатта и Кавиев (Пишдадиды и Кийаниды «Шах-наме») *хварна* символизировала богоизбранность и царскую власть [Там же]. В Авесте *хварна* предстает в двух обличьях: огненного диска и птицы Варагн, при Сасанидах *фарр* часто изображался в виде горного барана, на изображениях сасанидских царей *фарр* символизирует нимб вокруг головы царя [Рак 1997: 467–468]. О *фарре* того или иного царя неоднократно говорится в «Шах-наме» Фирдоуси.

Иранские цари, обладатели *фарра*, стали героями «княжьих зерцал», их мудрость и справедливость ставили в пример мусульманским правителям.

Идея *фарра* иногда прослеживается и в историографии мусульманского Ирана. Например, Рашид ад-Дин Фазлаллах (ум. 1318) в «Собрании летописей» (*Jāmi‘ al-tavārīx*) говорит о Газан-хане и Олджейту как об обладателях *фарра* [Soudavar 2010]. Считается, что традиция средневековой миниатюрной живописи окружать фигуры пророков языками пламени восходит к саса-

нидской иконографии *фарра*. Изображения мусульманских государей были лишены ореола-*фарра* до конца XVI в., когда *фарр* в форме круга появился на миниатюрах при могольском правителе Акбаре Великом [Ibid][2].

В мусульманской традиции понятие *фарра* было вытеснено исламским концептом *барака* (*baraka*). *Барака* — благодать, благословение Божье, (духовная) мощь, может дароваться как вещам, так и людям — «святым»[3], или «друзьям Бога» (*valī Allāh*), и пророкам. Мухаммад и его потомки в особенности наделены *барака*. Обладатели *барака* могут в свою очередь передавать ее простым людям, причем они сохраняют эту способность и после своей смерти; как и *фарр*, *барака* может быть отнята у человека за прегрешения. Аббасидские и фатимидские халифы как потомки Пророка и духовные лидеры своих государств получали *барака* напрямую от Бога; прочие правители были вынуждены искать источник *барака* в людях — халифах или «святых»[4]. С гибелью последнего аббасидского халифа в 1258 г. «святые» остались единственным источником *барака* для новых правителей.

Понятие о группе избранных верующих — «друзьях Бога» — имеет источник в Коране (10: 62): «О да, ведь для друзей Аллаха (*awliyā Allāh*) нет страха, и не будут они печалиться»[5], но соответствующий концепт формируется во втором веке существования ислама [Radtke 2002]. Существует несколько традиционных определений *awliyā Allāh*, которые можно встретить в трактатах XI–XV вв. Среди этих определений есть следующие: *аулийа* — это люди, чьи действия полностью направляются Богом; это те, кто полностью посвящают себя поклонению Богу; это те, кто любят Бога и ведут постоянную борьбу с самими собой (или со своей «низшей душой» — *nafs*) [Algar 2011]. Суфийская традиция наделяет «друзей Бога» следующими качествами: способностью воспринимать идеи и веления, идущие от Бога (*ilhām*, «вдохновение»); способностью совершать чудесные деяния (*karāmāt*); возможностью пользоваться защитой и покровительством Бога («друзья Бога» обладают статусом *maḥfūẓ* — «хранимых») [Ibid].

После монгольского завоевания суфийские ордена довольно быстро расширили свое влияние, так что к XV в. почти каждый взрослый мужчина

---

[2] Там же отмечено, что под влиянием индийского искусства сефевидский шах Сулайман (правил в 1666–1694 гг.) изображался с *фарром*.

[3] Далеко не все специалисты признают правомерность употребления термина «святой» в отношении мусульманских «друзей Божиих» — приближенных к Богу лиц, наделенных особой благодатью. Чтобы избежать возможных обвинений в бездумном переносе христианского понятия на исламскую почву, мы заключили слово «святой» в кавычки.

[4] Приведем несколько примеров такой передачи *барака*. Одеяния, полученные в дар от фатимидского халифа и несшие на себе часть его *барака*, часто использовались как погребальные одежды, при этом на глаза усопшему накладывали ленту с написанным на ней именем халифа [Flood 2009: 284, note 97]. Вступление Буида ʻАзуд ад-Даула на трон в Багдаде в 945 г. сопровождалось ритуалом передачи ему *барака* от аббасидского халифа [Yarshater 2009: 14].

[5] Здесь и далее цитаты из Корана даются в переводе И. Ю. Крачковского [Коран 1986], если не указано иное.

являлся последователем одного или сразу нескольких суфийских наставников. Суфийские лидеры перестали чуждаться мирской власти и начали играть значительную роль в политике региона[6]. Установилась новая популярная форма суфизма — с почитанием гробниц святых, с наследственной передачей лидерства в ордене. В жизни рядовых мусульман XV–XVI вв. «друзья Бога», или «святые», присутствовали, во-первых, как живые люди — духовные наставники, во-вторых, как чудотворцы, покоящиеся в гробницах, в-третьих, как являющиеся в снах глашатаи Божьей воли, податели совета или утешения, и, в-четвертых, через своих потомков и последователей — носителей благодати [Azfar Moin 2010: 8].

В персоязычном мире большую популярность получила житийная литература, как в виде отдельных жизнеописаний того или иного «друга Божьего», так и в виде собраний житий. Среди таких собраний особое место занимает «Поминание друзей Божиих» (*Tazkirat al-awliyā*) ʻАттара Нишапури.

К XV в. житийный нарратив начал оказывать влияние на жизнеописания мусульманских правителей: правителя стали наделять чертами «святого», или «друга Божьего». По мнению Ахмеда Азфар Моина, это происходило под влиянием «народного ислама» с его культом поклонения гробницам святых и с его ожиданием скорого конца света[7].

В XV в. персоязычный мусульманский мир ожидал Тысячелетия, или окончания эры, начавшейся с появлением Мухаммада и ислама. Кроме того, существовало представление о «величайшем соединении (*qirān*) планет» — особом положении Сатурна и Юпитера, которое можно наблюдать раз в 960 лет[8]. Конец эры должен был ознаменоваться приходом великого человека, спасителя, образ которого вмещал в себя существующие представления о мессии (*mahdī*), обновителе (эпохи) (*mujaddid*), мировой оси (*quṭb*), совершенном человеке (*insān-i kāmil*), «обладателе счастливого соединения [планет]» (*ṣāḥib-qirān*) и т. д. [Azfar Moin 2010: 9–10]. Новое тысячелетие должно было наступить в 1591/1592 г., однако не существовало единого мнения по поводу точного времени прихода спасителя. Это открывало лидерам различных религиозных движений простор для действий. Еще в XIV в. на территории персоязычного региона стали возникать мессианские движения, лидеры которых, обладая религиозной властью, стремились завоевать также власть политическую. Махдистские тенденции наблюдались уже в сарберарском государстве Хорасана под влиянием дервишей г. Себзевар (середина XIV в.)[9]. Политическую и религиозную власть осуществляли лидеры сейидских государств Гиляна и Мазендерана

[6] Самый яркий пример суфия-политика — Хваджа Ахрар, лидер накшбандийского тариката.

[7] В своей диссертации [Azfar Moin 2010] А. Азфар Моин показывает, как развивается эта тенденция в XVI в. в сефевидском Иране и в могольской Индии.

[8] Считалось, что при таком соединении планет родился Мухаммад [Afzar Moin 2010: 44].

[9] Подробнее см.: [Aigle 2015; Jackson 2006: 35–39].

во второй половине XIV в. (центры — Лахиджан, Амуль)[10]. Во второй половине XIV в. сформировалось учение хуруфитов, лидер которых Фазлаллах Астарабади претендовал на статус совершенного человека, проявления божественного начала (*ẓuhūr*) и «владыки времени» (*ṣāḥib-i zamān*)[11]. Представители ответвления хуруфитской секты — *нуктави* — разработали идею о конце эры арабского владычества и о возрождении персидского господства [Babayan 2002: 3]. Приверженцы секты *ахл-и хакк*, или *ʻАли-илахи*, также проповедовали приход мессии, или «владыки времени» (учение получило распространение примерно с XIV в.)[12]. Мессианские идеи исповедовал Сейид Мухаммад б. Фалах, основатель арабской династии Муша‘ша‘ в Хузистане (существовала с середины XV в.)[13].

Правители крупных государств той эпохи не приписывали себе черт «друзей Божиих». Достаточным основанием для легитимизации их власти служило происхождение от Чингисхана, а наличие *барака* у государя было обеспечено заступничеством суфийских шейхов. Частичная сакрализация образа правителя происходила уже после его смерти в трудах историков и в народных преданиях. По свидетельству Ибн Халдуна, Тимур при встрече с ним в 1401 г. отказался принять титул Сахиб-Кирана — «обладателя счастливого соединения [планет]». Этот титул, под которым Тимур стал известен в последующей историографии, появился только в «Книге побед» (*Ẓafar-nāma*) Низам ад-Дина Шами (1404) [Azfar Moin 2010: 47]. Тимуриды второй половины XV в. вообще находились в тени религиозного авторитета накшбандийских шейхов.

В конце XVI в. одному из духовных лидеров мессианской секты удалось захватить обширные территории и встать во главе государства, которому суждено было сыграть определяющую роль в формировании современного государства Иран. Исма‘ил Сефеви, духовный и политический лидер тюркских племен кызылбашей, в 1502 г. был коронован как шах Ирана. Надписи на монетах и монументальных сооружениях времен Исма‘ила наделяют его следующими эпитетами: «справедливый и совершенный предстоятель (имам)» (*imām al-ʻādil al-kāmil*), «воин за веру» (*al-ġāzī*), «друг [Божий], святой» (*al-valī*) [Babayan 2002: 300]. В своих экстатических стихах Исма‘ил называет себя мессией (Махди) (см., например: [Ibid: 296–297]).

Сын и наследник Исма‘ила, Тахмасп (1514–1576), отказался от роли имама и мессии, отошел от крайнего шиизма своего отца и в результате духовно-нравственного кризиса вступил на путь благочестия. Кем же считал себя второй сефевидский правитель? Ответить на этот вопрос поможет его автобиографическое сочинение — «Мемуары шаха Тахмаспа» (*Taẕkira-*

[10] Подробнее см.: [Petrushevsky 1985: 310].
[11] Подробнее о хуруфитах см.: [Bausani 1986].
[12] Подробнее см.: [Minorsky 1986].
[13] Подробнее см.: [Luft 1993].

yi šāh Tahmāsb). Как и подавляющее большинство «рассказов о себе» в мусульманской арабской и персидской традиции, автобиография Тахмаспа преследовала цель закрепить в памяти современников и потомков тот образ автора, который он считал наиболее желаемым[14].

В случае Тахмаспа такой образ — «шах-святой», благочестивый наместник Бога, проводник Его воли. По словам К. Бабаян, автобиография Тахмаспа отразила «одновременно его путь к царствованию (*šāh*) и к святости (*valī*)» [Babayan 2002: 308]. Далее мы рассмотрим, как переплетаются «царские» и «житийные» темы и мотивы в отдельных эпизодах «Мемуаров». Наиболее показательны в этом смысле рассказы о сновидениях Тахмаспа.

Сны в мусульманской традиции выполняли функцию канала связи с миром божественного. В эпоху после окончания эры пророчества они оставались единственным способом постижения божественных тайн. Абу Хамид ал-Газали и Ибн ал-ʻАраби считали сны «окнами» в мир скрытого (*ʻālam al-ġayb*) и в мир идей в неоплатоническом понимании (*ʻālam al-miṯāl*) [Katz 2012: 183]. Считалось, что каждый праведный мусульманин может ожидать во сне наставлений от Бога [Lamoreaux 2002: 4], однако не всякий мог справиться с задачей отличить «правдивый сон» (*ru'yā-yi ṣādiq*) от сна вредного (*ḥulm*, мн. ч. *aḥlām*). Толкование снов мюридов входило в обязанности суфийского шейха. Способность членов суфийского братства видеть вещие сны говорила о том, что они являются обладателями *барака*, и укрепляла религиозный авторитет главы братства [Katz 2012: 184]. Помимо вещих снов (*ru'yā*, *xʷāb*), выделяли еще и «видения» (*vāqiʻa*) — их мистик получал, находясь в пограничном состоянии между сном и бодрствованием в момент практики поминания имен Бога (*ẕikr*); раскрытые в этих видениях тайны назывались «откровениями» (*mukāšifa*) [Sajjadi 1960: ст. «Vāqiʻa»].

Существовала также «светская» традиция описания сновидений, в которой значительное место занимали рассказы о предвещающих победу снах правителей. Р. Моттахеде называет такие сны «снами о владычестве» (dreams of sovereignty) и отмечает их распространенность в литературах Ближнего Востока [Mottahedeh 1980: 69]. В качестве примера рассказа о вещем сне правителя он приводит сообщение визиря Буидов Ибн ал-ʻАмида о неожиданной победе его господина, Рукн ад-Даула, над Саманидами неподалеку от Исфахана в 340 г. л. х. (951/952 г.). Находясь в затруднительном положении и ожидая поражения, Рукн ад-Даула остается уповать лишь на Бога. Он взывает к Создателю с «искренним намерением»

[14] Сам автор так сформулировал цели «Мемуаров» во вполне традиционном вступлении: «Слабый раб ‹…› Тахмасп б. Исмаил б. Хайдари ас-Сафави ал-Мусави ал-Хусайни несовершенным умом замыслил написать памятную запись (*taẕkira*) своих дел и минувшего — как шли мои дела с самого восшествия на престол и до сегодняшнего дня, — чтобы она осталась обо мне напоминанием в веках и дала образец для подражания славным потомкам и дорогим [друзьям]. Пусть каждый раз, как она попадется на глаза любимым, они помянут [меня] благой молитвой» [Tahmasb 1924: 8].

(*ṣidq al-nīya*), обещая совершать «добрые дела» (*al-aʿmāl al-ṣāliḥa*). В ту же ночь Рукн ад-Даула видит сон: он верхом на своем коне Фирузе едет по полю боя, оставленному противником, и находит на своем пути перстень с бирюзой. Имя коня (*fīrūz* ‘победитель’) и название камня (*fīrūza* ‘победная’) убеждают правителя и его визиря в том, что сон сулит победу над Саманидами. Так и происходит в действительности. Ибн ал-‘Амид подчеркивает, что победа была ниспослана Рукн ад-Даула за его добродетели и добрые намерения. Р. Моттахеде отмечает, что это не единственный пример отношения государя к своей власти как к результату некоего договора с Богом, в ходе которого достойный, справедливый правитель получал Божье благословение [Ibid: 66–67].

Старший современник Тахмаспа, Захир ад-Дин Бабур (1483–1530), сообщает о сне, явленном ему накануне взятия Самарканда в 906 г. л. х. (1500/1501): Бабуру приснилось, что его дом посетил накшбандийский шейх Хваджа ‘Убайдаллах Ахрар. Во время прощания он взял Бабура за руки, слегка приподнял над землей и произнес по-тюркски: «Шейх дал благой совет». Это случилось в дни завоевания Самарканда [Бабур 1992: 101–102].

Среди прототипов рассказов о сновидениях, предвещающих победу, — несомненно, кораническая история о сне Мухаммада (48: 27), в котором Господь оповещает Пророка о его предстоящей победе над мекканцами: «Аллах претворил Своему Посланнику сновидение в явь [и сказал]: “Вы непременно войдете в заповедную мечеть, если это будет угодно Аллаху, без опаски, с обритыми головами и коротко стриженными волосами, не страшась [никого]”. [Аллах] знал то, чего вы не знали, и Он предопределил, минуя это, близкую победу»[15]. Другие сообщения о снах Мухаммада можно найти в сирах и хадисах (см.: [Green 2003: 290]).

Иранская традиция также дает примеры снов, предвещающих победу. Известен, например, сон богатыря Туса из «Шах-наме» Фирдоуси: спустя годы после гибели царевича Сийаваша перед битвой с туранцами богатырь видит во сне Сийаваша на троне, окруженного ореолом света. Тот предрекает ему победу в битве [Фирдоуси 1994: 509].

Разделение на «царские», или профанные, и «житийные» сны, или сны «друзей Божьих», весьма условно, однако оно довольно четко прослеживается в письменных источниках: сны первой группы легко обнаружить в исторических сочинениях, сны второй группы — в житиях. Дж. Катц проводит такое разделение между «профанными» и «суфийскими» снами: первые предсказывают будущее, вторые свидетельствуют о высоком духовном статусе видевшего их мистика [Katz 2012: 184].

В «Мемуарах» Тахмаспа прослеживаются обе линии — «царская» и «житийная». К «царским» эпизодам можно отнести сон о победе над узбекским войском, предсказанной ‘Али Абу Талибом [Tahmasb 1924: 15]; эпизод с отказом от сражения [Ibid: 29–30]; рассказ об избавлении

[15] Пер. М.-Н. О. Османова [Османов 1995].

от османских войск по заступничеству Шихаб ад-Дина Ахарского [Ibid: 53–54]; рассказ о неудаче по причине ослушания ʻАли и о победе, предсказанной Сафи ад-Дином [Ibid: 38, 42]. «Житийные» эпизоды включают рассказ о покаянии по велению Мухаммада и имама Ризы [Ibid: 30–31]; сон о трех лунах и световом человеке [Ibid: 64–65]; сон о божественном свете [Ibid: 64–67].

Первый из снов Тахмаспа, который мы рассмотрим, можно отнести к «снам о владычестве» (термин Р. Моттахеде), о которых мы говорили выше: за праведность и преданность истинной вере (т. е. за приверженность ʻАли) Бог дарует Тахмаспу победу над врагом — узбекским правителем ʻУбайдаллой из династии Шейбанидов.

> В первый раз со стороны Узбека на кызылбашей обрушился страх и ужас. Йаʻкуб Султан Каджар, Даламе Султан Текелю и другие главные военачальники[16] потерпели поражение и отступили, а узбеки оказались в выигрыше. Я положился на самого Творца и воззвал к любви безгрешных имамов (*да будут с ними со всеми благословения Бога!*[17]). И продвинулся на несколько шагов вперед. По велению судьбы один из наших стрелков, настигнув ʻУбайда[лла-хана], ударяет его мечом и, промчавшись мимо него, принимается за другого. Калидж Бахадур и другие сторонники Узбека вынесли раненого ʻУбайда из центра [сражения]. Кучкунджи Хан и Джани Хан-бек[18], когда узнали об этом, бежали, пока не остановились для перегруппировки [сил]. А люди, которые прежде бежали из нашего войска, снова в тот день к нам присоединились. Той ночью мы провели время в степи и не знали, до чего дошли дела ʻУбайда-узбека. Мне думалось, что они меня, не дай Бог, обманут и проведут. В ту ночь я во сне видел господина и самого повелителя правоверных, имама богобоязненных, главу религии, победоносного льва Бога ʻАли ибн Абу Талиба (*да будет мир с ним!*) Он улыбнулся мне и сказал: «Замечательная победа (*слава Богу!*) досталась тебе». Когда наступило утро, я узнал, что [войска] Узбека потерпели поражение и бежали [Tahmasb 1924: 15].

Второй эпизод носит аналогичный характер. Тахмасп, находясь в затруднительном положении, взывает к Богу, прося о помощи. В ту же ночь ему во сне с доброй вестью является шейх Шихаб ад-Дин Ахарский, третий в цепочке наставников основателя сефевидского братства.

---

[16] Букв. «и другие военачальники, сидящие [в диване] по правую руку» (*va dīgar umārā-yi dast-i rāst*).

[17] Здесь и далее курсивом выделяются фрагменты, приведенные в оригинале на арабском языке.

[18] В тексте «Джати Хан» (جاتی خان) — по всей видимости, опечатка (буквы «т» и «н» в арабской графике различаются лишь одной точкой).

Мы совершили паломничество к его святейшеству шейху Шихаб ад-Дину Ахарскому[19] и от избытка [чувства] обиды я проклял Элькаса[20] и вознес многие молитвы к чертогу Господина, Создателя (*да возвеличится Его величие!*) и сказал: «О Создатель! Ты сказал, мол, «Я люблю страдающие сердца и Я — в страдающих сердцах»[21]. Из-за волнений среди подвластных [мне] слабых [людей] и из-за их бедственного положения мое сердце сильно страдает. Настало время [Тебе проявить] милость. Кроме Твоей милости ничто нам не поможет». И я долго стенал. В ту же ночь я увидел во сне шейха Шихаб ад-Дина, и он сказал: «Сегодня все шейхи были с тобой во время твоей молитвы, и она, конечно, была услышана».
После этого сна Государь[22] оставался в Тебризе еще четыре дня. [Затем] тревога и страх соединились в его сердце, и он вернулся [в свои земли].

Если поручишь щедрости [Бога] свои дела, о Хафиз, —
О, как много радости ты получишь вместе с уделом, данным от Бога![23]

А также хваджа[24] Хафиз (*да помилует его* [Бог]*!*) говорил:

Препоручи дела своему Богу и радуйся сердцем,
Ведь если притязающий (*muddā'ī*) не являет милости, [один] Бог явит![25]
[Tahmasb 1924: 53–54].

Еще один эпизод «Мемуаров» повествует о победе иранского шаха над врагом, которая была предсказана Тахмаспу во сне шейхом Сафи ад-Дином. Эпизоду предшествует рассказ о том, что происходит в случае невыполнения договора между правителем и его небесным покровителем:

В первый год, когда мы совершили набег на Тебриз, преследуя Уламу[26], и Кази-хан сбежал, ночью во сне (*vāqi'a*) я видел Повелителя право-

[19] Шейх Шихаб ад-Дин Ахарский (также известен как шейх Шихаб ад-Дин Махмуд Табризи) — суфий и поэт XIII в., живший в Южном Азербайджане. Был учителем шейха Джамал ад-Дина Табризи, который в свою очередь был наставником шейха Захеда Гилянского, будущего учителя шейха Сафи ад-Дина Ардебилского, основателя ордена *сафавийя*.

[20] Элькас (*Alqāsb*) — родной брат шаха Тахмаспа, восстал против него и бежал к османскому султану Сулейману в 1547 г., надеясь с его помощью захватить власть в Иране.

[21] Фраза представляет собой персидский перевод хадиса ал-кудси, т. е. хадиса, содержащего, согласно традиции, речь Бога. Согласно А. Шиммель, этот хадис в варианте «Я с теми, чьи сердца разбиты ради Меня» приводится в книге Бади аз-Замана Форузанфара «Хадисы в "Маснави"» (*Aḥādīṯ al-maṯnavī*, Тегеран, 1334/1955) под номером 466 [Шиммель 2012: 496].

[22] Государь (*xᵛāndikār*, у Деххода дается в форме *xᵛāndigār*, сокращение от *xudāvandigār*, см.: [Dihxudā 1993: ст. «Xᵛāndigār»]) — титул султанов Османской империи. В «Мемуарах» Тахмаспа этим титулом регулярно обозначается Сулайман Великолепный.

[23] Бейт из газели Хафиза № 481, см.: [Ganjoor: Hafez, № 481].

[24] Хваджа (*xᵛāja*) — почетное прозвание Хафиза.

[25] Бейт из газели Хафиза № 187, см.: [Ganjoor: Hafez, № 187].

[26] Бек из племени Текелю, занимал высокое положение при Исма'иле, при Тахмаспе был губернатором провинции Азербайджан. После массовой казни представителей племени Текелю, устроенной по приказу Тахмаспа, поднял мятеж, а затем бежал ко двору султана Сулаймана. В 1532 г. вернулся в Иран с османскими войсками (см.: [Mitchell 2009]).

верных (*мир ему!*) Он сказал: «Дитя, приди совершить обход гробницы, и соверши обход [могил] наставников, и принеси в дар двенадцать свечей. А после иди, куда захочешь». Поскольку на той стадии [мне] не довелось обрести сей дар, то несомненно, что именно поэтому мои дела не продвинулись, завоевания не были осуществлены, и неблагодарный Улама не был схвачен.

В этот раз, когда Государь вошел в Тебриз, мы ушли в Ардебиль по пути, пролегавшем мимо караван-сарая ʻАббаси. Мы принесли в дар двенадцать свечей, как велел [Повелитель правоверных], вместе с другим пожертвованием, которое сделали мы сами. Совершив обход [могил] наставников и прочитав молитву возле гробницы, сей раб уснул в доме господина Султан Хайдара (*да пребудут с ним милость и благоволение* [Божьи]*!*). Я вновь увидел во сне (*xʷāb*) шейха Сафи ад-Дина (*да пребудет с ним милость* [Божья]*!*). Он сказал: «Через двадцать дней будет твое…» Не знаю, «возобладание» (*ẓuhūr*) он сказал или «исход» (*xurūj*). Он произнес одно из этих двух слов. Проснувшись, я сказал себе: «Возобладание — одно из свойств могущественного господина имама[27], *доказательства Бога на земле, долгожданного, заступника рода Мухаммада, молитва ему и приветствие*. А "исход" разве имеет смысл?»[28] Я уехал из Ардебиля и прибыл в Сараб[29].

[Далее следует рассказ о победе Тахмаспа над Уламой.]

Эти победы достались нам на двадцатый день после сна, который я видел в Ардебиле, и Арджиш[30] без единого препятствия вошел в число наших владений.

Когда твоими стараниями дело продвинется вперед,
Знай, что [это] — по одобрению Истинного, а не от твоего усердия[31].

Ибрахим-паша находился в Диярбакыре, когда от Государя прибыл гвардеец и убил его. Распри и волнения были полностью устранены, пламя раздора потухло, и хотя некоторое время между [нами] не было дружбы, но ссор и раздоров также не было. Мусульмане пребывали в покое и безопасности до того времени, когда Элькас-мирза по глупости не восстал против нас [Tahmasb 1924: 38, 42].

Следующий эпизод связан уже не с описанием сна, а с проявлением благих качеств, за которые государю даруется Божья помощь. Эпизод характеризует Тахмаспа как правителя, который заботится о своих поддан-

[27] Имеется в виду двенадцатый, «скрытый» имам Махди.

[28] К. Бабаян понимает этот фрагмент с точностью до наоборот: согласно ее переводу, Тахмасп считает, что *ẓuhūr* (исследовательница выбирает терминологический перевод этого слова: manifestation ʻвоплощение; явление') может принадлежать только Махди, и интересуется, что же может означать *xurūj*. В конце эпизода становится ясно, что *xurūj* обозначал победу над османскими войсками [Babayan 2002: 322].

[29] Сараб — селение в окрестностях г. Хой.

[30] Арджиш — ныне небольшой город в Армении.

[31] Цитата из вступления к главе 8 «Бустана» Саʻди. В издании М. Форуги текст немного изменен: *Ču āyad ba kūšīdan-at xayr pīš / Ba tawfīq-i ḥaqq dān na az saʻy-e xʷīš* (Когда в стараниях тебе достанется благо / Знай, что [это] — благодаря помощи Истинного, а не от твоих усилий) [Saʻdi 2006: 465].

ных: сознавая, что силы противника превосходят его собственные, он отказывается от сражения. Как говорилось выше, забота о подданных наряду с благочестием и справедливостью входит в набор качеств, за которые правителю ниспосылается благодать.

Этот пассаж находит параллели в тимуридской историографии: Низам ад-Дин Шами и Шараф ад-Дин Йазди в своих хрониках побед Тимура (*ẓafar-nāma*) восхваляют осторожность и разум Тимура, отказавшегося вступить в бой с превосходящими силами противника [Polyakova 1998: 34].

> Государь (*xᵛāndikār*) подарил ему[32] халат, написал и отправил мне письмо такого содержания: «Твой отец шах Исма'ил (*да помилует его* [Бог]*!*) — воевал с моим отцом, ты также претендуешь на [звание] храбреца. Так давай сразимся, а если откажешься сразиться, то больше не храбрись». В ответ на его письмо я написал, что величайший из всех сотворенных — это господин Создатель (*да славится Его величие, велики дела Его!*). В Благородном слове[33] Он сказал: «В священных войнах, которые ведете против неверных, не идите на гибель». *Слово Его, велик Он: «Не бросайтесь со своими руками к гибели»*[34] — [вот] место, где Он запрещает губить себя в войне с неверными. Как же я позволю[35] сражаться двум правоверным армиям, соотношение сил в которых — менее одного на десятерых [в войске противника]? [И как же я] этих правоверных ввергну в смертельное [сражение]? В тот день, когда мой отец вышел на бой с твоим отцом, не только Дурмиш-хан[36] и другие военачальники, но и все войско были пьяны. Они пили вино всю ночь, вот и решили биться. Такие приготовления были крайне неразумны и плохо обернулись. С того дня каждый раз, когда вспоминается Чалдыранская битва, я проклинаю Дурмиш-хана, который ввел в заблуждение моего отца шаха Исма'ила и вступил в битву. А еще Господь (*велико имя Его!*) приказал, чтобы не сражался один правоверный с двумя неверными. А что же мы можем сделать, [если] согласно нашим примерным подсчетам получается один к более чем десяти [воинам]? И как же мы должны пойти наперекор велению всевышнего Господа (*да славятся Его деяния!*) и сознательно ввергнуть себя в огонь? Нужно быть сумасшедшим либо пьяным, чтобы начать невыгодную войну и посредством необдуманности и заносчивости обречь себя на бессмысленную гибель [Tahmasb 1924: 29–30].

---

[32] Речь идет об одном из солдат-дозорных сефевидского войска, который был схвачен турецкими войсками накануне при объезде приграничных территорий.

[33] Благородное слово (*kalām-i šarīf*) — имеется в виду Коран.

[34] (Коран 2: 195).

[35] Позволю (*fatvā daham*), букв. «дам фетву». Фетва — богословско-правовое заключение, вынесенное компетентным лицом (правоведом, *faqīh*) с целью разъяснения и воплощения в жизнь какого-либо предписания шариата или истолкования какого-либо случая с позиций шариата.

[36] Дурмиш-хан — один из кызылбашских военачальников из племени Шамлу. Был воспитателем Сама-мирзы, брата Тахмаспа.

Следующие эпизоды отсылают читателя уже к житийной литературе. В первом из них рассказано о покаянии (*tawba*) Тахмаспа. Покаяние — традиционный элемент рассказа о жизни «друга Божьего», оно обычно описывается как результат духовных исканий и вызванного ими духовного кризиса. Покаяние — это событие, в результате которого простой человек становится «другом Божьим», им заканчиваются духовные поиски и начинается «карьера» «святого». В случае Тахмаспа стимулом к покаянию послужило прямое божественное веление, переданное через сновидения.

> *Слава Богу и благодарность за то*, что подвластное мне войско отказалось от вина, распущенности и от всего запретного, и что во всем моем государстве уничтожены всевозможные питейные, публичные дома и другие недозволенные законом заведения. Когда я выехал из Герата и отправился в паломничество в священный Мешхед — обиталище ангелов, [место упокоения] господина его высочества имама Ризы[37] (*да будет доволен им* [Бог] *и приветствие* [ему]*!*) — то по приезде во сне я увидел Мухаммада, предстоятеля на молитве в священной Медине, его величество, покровителя (*да благословит Бог его и род его!*), будто он мне велит: «Воздержись от запретного, и тебе [на долю] выпадут победы!» Утром я рассказал этот сон Ахмад Беку-визирю и другим присутствовавшим военачальникам. Одни из них сказали, что от некоторых запретных деяний откажутся, а вот от других, например, от распития вина, отказаться невозможно, ибо это — необходимое условие управления государством. И каждый высказался по этому поводу. В конце концов я сказал, что сегодня ночью усну с этим намерением[38], и какой путь мне укажут, так и поступлю. Господин, наделенный пророчеством, Мухаммад (*да благословит Бог его и его род и да приветствует!*) сказал: «Верный сон являет [Бог] праведному верующему»[39]. И [еще] сказал: «Не прерывались увещевания [от Бога]». И в эту же ночь я видел во сне, будто за окном внизу, у ног его святейшества имама-поручителя, имама Резы (*тысячекратное приветствие ему!*) я взял наделенную властью над эмирами руку мухтасиба[40] и отказался от вина, от распущенности и от прочих запретных деяний. Наутро я снова рассказал свой сон приближенным. Благодаря силе и помощи Господа всевышнего (*да будут славны Его деяния!*) именно так, как я видел во сне, на то же место пришел тот самый вышеназванный сейид, и я, взяв его руку,

[37] ʻАли ибн Муса ибн Джафар ар-Риза (765, Медина — 818, Тус) — восьмой шиитский имам. Имам Риза был убит 26 мая 818 г. в городе Тус в Персии, когда сопровождал халифа ал-Мамуна, сына Харун ар-Рашида. Похоронен в Мешхеде, недалеко от Туса.

[38] Имеется в виду — с намерением (*niyyat*) узнать ответ на вопрос о возможности употребления алкогольных напитков.

[39] Наиболее близкий к персидскому тексту хадис удалось обнаружить в сборнике Малика ибн Анаса «Доступный [для понимания]» (*Muvaṭṭa'*): «...посланник Божий, да благословит его Господь и да приветствует, сказал: "Не останется после меня [другого] пророчества, кроме благих вестей". И было сказано: "Что есть благие вести, о посланник Божий?" Он сказал: "Это праведные сны, которые видит праведный муж, или видят о нем, и это — сорок шестая часть пророчества"» [Малик ибн Анас, № 1783].

[40] Чиновник, наблюдавший за соблюдением предписаний шариата.

отказался от всего дурного. И в возрасте двадцати лет мне выпало счастье испытать это, и [в честь этого] я написал *руба'и*:

Мы немного увлеклись толченым изумрудом,
Немного запятнались влажным яхонтом[41].
[На нас] была грязь всех цветов, что были.
Смыв [грязь] водой раскаяния, мы обрели покой.

Слава Богу и благодарение [Ему], с того дня, когда мне выпало это счастье, по всему моему государству пресекли разврат и безнравственность. Постепенно, благодаря всевышнему Богу, мы стали одерживать победы, такие, что в наших помыслах [не могли предвидеть] и части из них. Все мудрецы пребывают в изумлении от того, что произошло. И какое бы благородство я ни проявлял, за всю свою жизнь я не смогу воздать необходимой благодарности [даже] за часть из этих свершений.

Если каждый мой волос превратится в язык,
[То] каждый станет возносить тебе хвалу.
Я все еще пребываю во сне из-за отсутствия языка,
Из сотни благодарностей Тебе я не высказал и одной
[Tahmasb 1924: 30–31].

Следующий эпизод вновь связан с описанием сна. На этот раз сновидение не предвещает победу и не содержит приказа — в нем через образы небесных светил показан высокий статус Тахмаспа, приближенного к Богу человека[42].

Общий смысл письма [от османского султана] был таков: мол, присылайте послов, чтобы между [нами] установился мир и был заключен договор, дабы с того дня немощные и нищие не гибли в ходе [наших неурядиц]. Мы также написали [ответ] и назначили послом достойного Амира Шамс ад-Дина, заступника власти. После того как он отправился в Стамбул, Рустам-паша и еще несколько [обитателей адского] пламени вмешались с неприятными речами, много спорили по поводу ответа и не допустили, чтобы дело разрешилось по-хорошему. Написав длинное письмо, они отправили его вместе с вышеупомянутым заступником власти, мол, румийские богословы (*'ulamā*) и шейхи сообща издали фетву[43], согласно которой имущество и семьи всех обитателей востока — воинов и крестьян, мусульман, армян и иудеев,

[41] Размер в бейте нарушен; вероятно, текст испорчен. Под толченым изумрудом (*zumurrud*) имеется в виду гашиш. Влажный яхонт (*yāqūt-i tar*) — традиционная метафора для вина.

[42] Как отмечает К. Бабаян, по своему содержанию и образности сны и видения Тахмаспа близки к снам, изложенным у Ибн ал-'Араби, Сухраварди и Наджм ад-Дина Кубра [Babayan 2002: 317]. Стоит также отметить, что светила фигурируют в сне Йусуфа: «Вот сказал Йусуф своему отцу: "Отец мой, я видел одиннадцать звезд, и солнце, и луну, — я видел их мне поклонившимися"» (Коран 12: 4). Астрономическая символика также присутствует в видениях Рузбихана Бакли [Ernst 1996: 46–47].

[43] См. примеч. 35.

> объявляются дозволенными, а война с ними — войной за веру (*ġazā*). Я сказал: «Прекрасная фетва! Мы признаем молитву, пост, паломничество, милостыню[44] и все [прочие] религиозные обязанности, а они считают нас неверными (*kāfir*)! Пусть Господин миров рассудит нас». И тогда же я увидел во сне (*vāqi'a*) в [месяц] льва в ночь на пятницу, двадцать седьмое число великого месяца раджаба 957 года, что посреди неба стоит луна, и другая появляется с востока, и еще одна — с запада. Луна, пришедшая с запада, необычайно велика, а та, что с востока, — маленькая. Стоящий [предо мной] человек, излучающий свет, говорит мне: «Луна запада — Государь, а луна востока — 'Убайдузбек, а луна посредине — твоя». Я смотрел, как сперва восточная луна, приблизившись к середине небосвода, разрослась, сорвалась, опустилась на землю и пропала, а затем и западная луна точно так же упала и опустилась на землю. И срединная луна тоже опустилась. Срединная луна опускалась медленно, как лист бумаги в воздухе, пока не приземлилась на шахскую софу, что в Казвине, где было устроено для меня место[45], и опустилась на мое ложе [Tahmasb 1924: 64–65].

Последний из снов-видений Тахмаспа, изложенных в его «Мемуарах», описывает явление шаху божественного света. Тахмасп проводит параллель между собой и, ни много ни мало, Мусой и Мухаммадом.

> В другой раз в ночь на семнадцатое число месяца сафара 961 года в Нахичевани я видел во сне (*x^{v}āb*), что на небе в стороне киблы[46], там, где вечером находилось солнце, появились начертания: на странице неба было написано арабским письмом, а цвет начертаний был под цвет неба. А те письмена, что были выше в небе, были светлее и написаны письмом, состоящим из значков (*xaṭṭ-i tamġānī*), которое бывает на франкской бумаге. [Начертания были] насыщенные и бледноватые, они были расположены в виде большой молитвенной ниши (*miḥrāb*), ширина которой была два с половиной зар'а[47], а длина — три с половиной зар'а. Я прочел те письмена, был начертан этот айат: «*И Аллах избавит тебя от них: Он ведь — слышащий, знающий*»[48]. От лицезрения тех начертаний меня охватили дрожь и волнение. Я увидел, что эти письмена образуют волны, подобно воде, и отдаленная часть небес — это письмена, которые сотрясаются на западе, словно хотят рассечь небо. И я вижу: эти письмена и ниша затряслись так, что в небе открылась ниша, и я от волнения вижу во сне (*x^{v}āb*), будто бы я проснулся, и нахожу себя на летовке в Хое.

---

[44] Молитва, пост, паломничество и милостыня (*namāz-u rūza-vu ḥajj-u zakāt*) — наряду с формулой веры (*šahāda*) составляют «пять столпов ислама».

[45] Тахмасп перенес столицу в Казвин около 1558 г.

[46] Кибла (*qibla*) — направление на Мекку.

[47] Зар' (*zar'*) — мера длины, «локоть». В разное время и в разных городах могла варьироваться от 49 до 107 см [Хинц, Давидович 1970: 64, 112].

[48] Коран, окончание айата 2: 137. Полностью айат звучит так: «А если они уверовали в подобное тому, во что вы веровали, то они уже нашли прямой путь; если же они отвратились, то они ведь в расколе, и Аллах избавит тебя от них: Он ведь — слышащий, знающий».

В стороне [озера] Ван начинает дуть сильный ветер, и люди говорят, мол, на вас идут румийцы, и есть опасность, что если этот ветер опустится на мир, он сорвет все наши шатры. Я говорю конным стрелкам, охраняющим гарем, и сотнику Икут-аге: «Соберите Париджан-ханум и Ибрахима-мирзу[49] и вместе с ними бегите, а мы, оседлав коня, поедем вперед и посмотрим, как постепенно приближается ветер к лугу и стоянке, где мы расположились». Не дойдя до лагеря, ураган внезапно утих, и [поднятая им] пыль вмиг исчезла, не коснувшись нас. За [исчезнувшей] пылью обнаружилось множество оленей и горных баранов, и у всех — курдюки, как у баранов. Я говорю командующим: «Кто хочет из войска, пусть идет на охоту, и пусть идут после [нас]». Они идут, и я, подстрелив одного оленя и одного горного барана, приношу [туши] и говорю: «Моя лошадь отвыкла от езды и не идет вперед». Я говорю Султан Ибрахиму-мирзе и детям: «Зажарьте их до того, как приедут командующие, а я пойду в шатер». После этого все приезжавшие привозили по тридцать-сорок [туш].

Потом я вижу во сне (*xʾāb*), будто я проснулся, но [на самом деле] все еще сплю. Я вижу, будто моя сестра в [каждом из] четырех углов дома расстелила ковры и [разложила] тюфяки, и на каждом — женщины, необычайно высокие и красивые. И нет на них никакого убранства и украшений, но так они хороши, что и среди румиек редко таких встретишь. Я спросил у нее: «Кто они?» Она ответила: «Их привезли для тебя из Грузии. Одна — сестра визиря, что была в нашем доме, а трех других привезли сейчас». Я сказал: «Но ведь сестра визиря выглядела иначе, когда же стала такой?» Она ответила: «Сейчас такой стала».

На этот раз я на самом деле[50] проснулся и обнаружил себя в том же положении, читающим айат «*И Аллах избавит тебя от них*», и вновь погрузился в сон. Я увидел тот самый первый сон в точности и полностью, и вновь читал айат «*И Аллах избавит тебя от них*». Иногда мне на ум приходило, и я удивлялся, что этот айат — для избавления от врагов, так почему же от его созерцания возникает такое волнение? На ум приходило, что раз сияние света из Божественного чертога (*да возвеличатся Его имена!*)[51] проникло и состоялось его появление, это и будет причиной дрожи и волнения. Я говорю себе во сне: «Явленный свет был на горе Тур-и Сина с Мусой, Собеседником Бога (*пророком нашим, приветствие ему!*). И это вошло в сказания [о пророках] и предания. И последний из пророков, да благословит Бог его и род его, когда в ночь миʿраджа[52] беседовал с Творцом мира за скрывающей завесой, ощутил на себе воздействие Божественного гнева и трепета, [внушаемого Им] (*да возвеличится Его сан!*)». Разумеется, что я, когда увидел такие чу-

[49] Вероятно, имеются в виду любимая дочь Тахмаспа Парихан-ханум и племянник шаха Ибрахим-мирза. В тексте женское имя приведено в форме «Париджан» (پریجان), дано разночтение پریخان, которое вполне могло появиться из-за обычного в рукописи смещения точек в پرنجان Парихан).

[50] «На самом деле» — *ḥaqīqatan*, этот вариант предложен в сноске в качестве разночтения; в тексте же дан вариант *xafīfa* ‘легкий’. В случает использования второго варианта перевод фразы звучит следующим образом: «На этот раз я пробудился от легкого сна».

[51] В тексте غر اسمائه — по всей вероятности, ошибка. Мы предлагаем читать عز اسمائه.

[52] Миʿрадж (*miʿrāj*) — ночное путешествие Мухаммада на небеса.

деса (*ʻajāyibāt*), и когда таким образом с моего языка сошел айат, то, думаю, это Государь направился в нашу сторону. Так оно и было [Tahmasb 1924: 65–67].

Итак, мы видим, что Тахмасп одновременно использует предложенные письменной традицией средства создания образа справедливого правителя и «друга Божьего». Он — такой государь, которому для получения божественной благодати не нужно третье лицо (праведный шейх). Эта идея присутствует уже в рассказах о «царских» снах: в роли вестников, доносящих до Тахмаспа Божью волю, выступают не только суфийские наставники, но и более приближенные к Богу фигуры: ʻАли и Мухаммад. «Житийные» видения еще более поднимают статус Тахмаспа: он удостаивается чести лицезреть свет, который сам интерпретирует как божественный. Такие видения позволяют Тахмаспу сравнивать себя с пророками, видевшими божественное, — с Мусой и Мухаммадом.

Оценка Тахмаспом собственной роли эксплицитно дана в следующем пассаже из «Мемуаров»:

> А истина в том, что кызылбаши, даже если лишатся головы, то не отделятся от венца[53], и когда венец был на голове Элькаса, за ним никто не пошел. Ведь на пути суфийства (*ṣūfīgarī*) признают [лишь] одного наставника (*muršid*), и даже если будет сто тысяч принцев, то они (кызылбаши) не посмотрят на них [Tahmasb 1924: 45].

Итак, Тахмасп — венчаный шах и одновременно *муршид*, предводитель влюбленных в Бога суфиев. Ему удалось совместить в себе два звена цепочки посредников между Богом и людьми.

И все же Тахмасп не сумел сократить эту цепочку до одного звена. Отказавшись от роли мессии и нуждаясь в религиозной доктрине, которая была бы способна объединить большую часть его подданных, Тахмасп покровительствует шиитским ученым — правоведам и богословам, в первую очередь Нур ад-Дину ʻАли б. Хусайну ал-Караки[54]. При поддержке шаха доктрина имамитского шиизма получит главенство на большей части территории государства. Следующая радикальная попытка сократить цепочку посредников между Богом и народом будет предпринята уже в XX в., и на этот раз исключенным звеном станет шах.

[53] Под «венцом» имеется в виду законный правитель, т. е. Тахмасп.

[54] Подробнее о нем см., например: [Rula Jurdi Abdisaab 2010].

Литература

Бабур 1992 — *Бабур Захир ад-Дин*. Бабур-наме / Пер. М. А. Салье. Ташкент: Гл. ред. энциклопедий, 1992.

Бойс 1994 — *Бойс М*. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблина-Каменского. СПб.: Петерб. Востоковедение, 1994.

Игнатенко 1993 — *Игнатенко А. А*. Проблемы этики в «княжьих зерцалах» // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука, 1993. С. 176–198.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.

Малик ибн Анас — *Малик ибн Анас*. Муватта'. [Цит. по электрон. версии:] URL: http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=715&BookID=31&PID=1960.

Османов 1995 — Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир; Вост. лит., 1995.

Рак 1997 — Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост. И. В. Рак. СПб.: Журнал «Нева»; РХГИ, 1997.

Рак 1998 — *Рак И. В*. Зороастрийская мифология. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.; М.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998.

Фирдоуси 1994 — *Фирдоуси*. Шахнаме. Т. 2 / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути; Коммент. А. А. Старикова. М.: Ладомир; Наука, 1994.

Хинц, Давидович 1970 — *Хинц В*. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему; *Давидович Е. А*. Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М.: Наука, 1970.

Шиммель 2012 — *Шиммель А*. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012.

Aigle 2015 — *Aigle D.* Sarbedārs // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2015. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/sarbedars.

Algar 2011 — *Algar H*. Awlīā' // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2011. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/awlia-more-fully-awlia-allah-the-friends-of-god-a-term-commonly-translated-in-european-languages-as-saints-or-t.

Azfar Moin 2010 — *Azfar Moin A.* Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran: A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History) / The University of Michigan. 2010.

Babayan 2002 — *Babayan K.* Mystics, monarchs, and messiahs: Cultural landscapes of Early Modern Iran. Harvard: Harvard CMES.

Bausani 1986 — *Bausani A*. Hurūfiyya // Encyclopedia of Islam. Vol. 3. Leiden: Brill, 1986. P. 600–601.

Dihxudā 1993 — *Dihxudā A. A.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tehran: Tehran Univ. Publications, 1372/1993.

Ernst 1996 — *Ernst C. W*. Ruzbihan Baqli: Mysticism and the rhetoric of sainthood in Persian Sufism. Surrey: Curzon, 1996.

Flood 2009 — *Flood F. B.* Objects of translation: Material culture and medieval “Hindu-Muslim” encounter. Princeton: Princeton Univ. Press, 2009.

Ganjoor — Ganjoor. Asar-e sokhanvaran-e parsigoo. URL: http://ganjoor.net.

Green 2003 — *Green N.* The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam // Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series. Vol. 13. No. 3. 2003. P. 287–313.

Jackson 2006 — Cambridge History of Iran. Vol. 6 / Ed. by P. Jackson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.

Katz 2012 — *Katz J. G.* Dreams and their interpretation in Sufi thought and practice // Dreams and visions in Islamic societies / Ed. by O. Felek, A. D. Knysh. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 2012. P. 181–198.

Lamoreaux 2002 — *Lamoreaux J. C.* The early Muslim tradition of dream interpretation. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 2002.

Luft 1993 — *Luft P.* Musha‘sha‘ // Encyclopaedia of Islam. Vol. 7. Leiden: Brill, 1993. P. 672–675.

Minorsky 1986 — *Minorsky V.* Ahl-i hakk // Encyclopaedia of Islam. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. P. 260–263.

Mitchell 2009 — *Mitchell C. P.* Tahmāsp I // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2009. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/tahmasp-i.

Mottahedeh 1980 — *Mottahedeh R.* Loyalty and leadership in an early Islamic society. Princeton: Princeton Univ. Press, 1980.

Petrushevsky 1985 — *Petrushevsky I. P.* Islam in Iran. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 1985.

Polyakova 1998 — *Polyakova E. A.* Timur as described by the 15th century court historiographers // Iranian Studies. Vol. 21. No. 1–2. 1998. P. 31–41.

Radtke 2002 — *Radtke B.* Walī // Encyclopaedia of Islam. Vol. 11. Leiden: Brill, 2002. P. 109.

Rula Jurdi Abdisaab 2010 — *Rula Jurdi Abdisaab.* Karaki // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2010. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/karaki.

Sa‘di 2006 — *Sa‘di Muṣliḥ al-Dīn.* Kulliyāt-i Sa‘dī / Ed. by M. A. Forughi. Tehran: Hermes, 1385/2006.

Sajjadi 1960 — Sajjadi S. J. Farhang-i muṣṭalaḥāt-i ‘urafā’ va mutaṣavvifah. Tehran: Būẕurjmihrī, 1339/1960.

Soudavar 2010 — *Soudavar A.* Farr(ah) ii. Iconography of farr(ah)/x^{v}arənah // Encyclopaedia Iranica Online / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996–. 2010. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/farr-ii-iconography.

Tahmasb 1924 — *Tahmasb.* Taẕkira-yi Šāh Ṭahmāsb. Berlin; Charlottenburg: Kaviani, 1343/1924.

Yarshater 2009 — *Yarshater E.* Re-emergence of Iranian identity after conversion to Islam // The Rise of Islam / Ed. By V. Sarkhosh Curtis, S, Stewart. London: I. B. Tauris, 2009. P. 5–12 (The Idea of Iran; Vol. 4).

Sainthood narrative in the life story of a political figure: Memoirs of Shah Tahmasp I Safavi

Nikitenko, Evgeniya L.
PhD (Candidate of Science in History), Researcher, Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel. +7 (499) 956-96-47
E-mail: evgnikitenko@yandex.ru

Ivanov, Konstantin S.
Student (Specialist degree), Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, GSP-3, Miusskaya Sq., 6
Tel. + 7 (495) 250-67-33
E-mail: ikstm@mail.ru

Abstract. In pre-Islamic and Islamic Iran there existed the concept of the ruler as an intermediary between God and humankind. A just ruler was imbued with the grace of God which also extended to cover his subjects. An alternative hierarchy emerged in the course of the development of the mystical tradition in Islam: Sufi "saints" took on the role of conduits of God's grace, while the rulers' role was reduced to devotedly listening to and following their teachings and counsels. In the 15th and 16th centuries, there were several attempts to combine the functions of the "saint" and the ruler. Such attempts needed an ideological justification. Some traces of the sainthood narrative being inserted into the life stories of rulers can be found in written sources from that period. Shah Tahmasp I's 'Memoirs' are one of the most representative examples.

Keywords: concepts of power, Persian literature, 16th century, hagiography, Tahmasp I

References

Aigle, D. (2015). Sarbedārs. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/sarbedars.

Algar, H. (2011) Awlīā'. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/awlia-more-fully-awlia-allah-the-friends-of-god-a-term-commonly-translated-in-european-languages-as-saints-or-t.

Azfar Moin A. (2010). *Islam and the Millennium. Sacred Kingship and popular imagination in Early Modern India and Iran*. A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History). The University of Michigan.

Babayan, K. (2002). *Mystics, monarchs, and messiahs: Cultural landscapes of Early Modern Iran*. Harvard: Harvard CMES.

Babur, Zahir ad-Din (1992). *Babur-name* [The Baburnama] (M. A. Sal'e, Trans.). Tashkent: Glavnaia redaktsiia entsiklopedii. (In Russian).

Bausani, A. (1986). Hurūfiyya. *Encyclopedia of Islam* (Vol. 3, 600–601). Leiden: Brill.

Bois, M. (1994). *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai* (Transl. by I. M. Steblin-Kamenskii from: Boyce, M. (1979). *Zoroastrians. Their religious beliefs and practices*. London: Routledge & Kegan Paul). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Dihxudā, A. A. (1372/1993) *Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd)* [Encyclopaedic dictionary (first ed. of the new version)] (Vols. 1–14). Tehran: Tehran Univ. Publications. (In Persian).

Ernst, C. W. (1996). *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the rhetoric of sainthood in Persian Sufism*. Surrey: Curzon.

Firdousi (1994). *Shakhname* [The *Shahnameh*, by Firdowsi] (Vol. 2) (Ts. B. Banu-Lakhuti, Trans.) (A. A. Starikov, Comment.). Moscow: Ladomir; Nauka. (In Russian).

Flood, F. B. (2009). *Objects of translation: Material culture and medieval "Hindu-Muslim" encounter*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Ganjoor. Asar-e sokhanvaran-e parsigoo [Ganjoor. Writings of Persian authors]. Retrieved from http://ganjoor.net/. (In Persian).

Green, N. (2003). The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam. *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, 13*(3), 287–313.

Khints, V. & Davidovich, E. A. (1970). *Musul'manskie mery i vesa s perevodom v metricheskuiu sistemu* [Islamic weights and standards with conversion into metric system] (Transl. from: Hinz, W. (1955). *Islamische Masse und Gewichte: umgerechnet ins metrische System*. Leiden: Brill). Davidovich, E. A. (1970). *Materialy po metrologii srednevekovoi Srednei Azii* [Data on the weights and measures of Central Asia in the Middle Ages]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Ignatenko, A. A. (1993). Problemy etiki v "kniazh'ih zertsalakh" [Ethical problems in the "mirrors for princes"]. *Bog — chelovek — obshchestvo v traditsionnykh kul'turakh Vostoka* [God — human being — society in traditional cultures of the East], 176–198. Moscow: Nauka. (In Russian).

Jackson, P. (Ed.) (2006). *Cambridge History of Iran* (Vol. 6). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Katz, J. G. (2012). Dreams and their interpretation in Sufi thought and practice. In O. Felek & A. D. Knysh (Eds.) *Dreams and visions in Islamic societies*, 181–198. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Koran (1986) [Quran] (2nd ed.) (I. Iu. Krachkovskii, Transl. from Arabic and Comment.). Moscow: Nauka. (In Russian).

Lamoreaux, J. C. (2002). *The early Muslim tradition of dream interpretation*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Luft, P. (1993). Musha'sha'. *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 7, 672–675). Leiden: Brill.

Malik ibn Anas. *Muvatta'* [Comprehensible]. Retrieved from http://hadith.al-islam.com/Page.aspx?pageid=192&TOCID=715&BookID=31&PID=1960. (In Arabic).

Minorsky, V. (1986). Ahl-i hakk. *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 1, 260–263). Leiden: Brill.

Mitchell, C. P. (2009). Tahmāsp I. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/tahmasp-i.

Mottahedeh, R. (1980). *Loyalty and leadership in an early Islamic society*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Osmanov, M.-N. O. (Transl. from Arabic and Comment.) (1995). *Koran* [Quran]. Moscow: Ladomir, Vostochnaia Literatura. (In Russian).

Petrushevsky, I. P. (1985). *Islam in Iran*. Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.

Polyakova, E. A. (1998). Timur as described by the 15th century court historiographers. *Iranian Studies, 21*(1–2), 31–41.

Radtke, B. (2002). Walī. *Encyclopaedia of Islam* (Vol. 11, 109). Leiden: Brill.

Rak, I. V. (Comp.) (1997). *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [Avesta in Russian translations, 1861–1996]. St. Petersburg: Zhurnal "Neva"; RGKhI. (In Russian).

Rak, I. V. (1998). *Zoroastriiskaia mifologiia. Mify drevnego i rannesrednevekovogo Irana* [Zoroastrian mythology. Myths of ancient and early medieval Iran]. St. Petersburg; Moscow: Zhurnal "Neva"; Letnii Sad. (In Russian).

Rula Jurdi Abdisaab (2010). Karaki. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/karaki.

Sa'di (1385/2006). *Kulliyāt-i Sa'dī* [Collected works of Sa'di] (M. A. Forughi, Ed.). Tehran: Hermes. (In Persian).

Sajjadi, Sayyid Ja'far (1339/1960). *Farhang-i muṣṭalaḥāt-i 'urafā' va mutaṣavvifah* [Dictionary of Sufi terms]. Tehran: Būzurjmihrī. (In Persian).

Shimmel', A. *Mir islamskogo mistitsizma* (Transl. by A. S. Rapoport and N. I. Prigarina from: Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press). Moscow: Sadra. (In Russian).

Soudavar, A. (2010). Farr(ah) ii. Iconography of farr(ah)/xᵛarənah. In E. Yarshater (Ed.). *Encyclopaedia Iranica Online*. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies. Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/farr-ii-iconography.

Tahmasb (1343/1924). *Taẕkira-yi Šāh Ṭahmāsb* [Memoirs of shah Tahmasp]. Berlin; Charlottenburg: Kaviani. (In Persian).

Yarshater, E. (2009). Re-emergence of Iranian identity after conversion to Islam. In V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (Eds.). *The rise of Islam* (*The idea of Iran*, Vol. 4), 5–12. London: I. B. Tauris.

E. L. Nikitenko, K. S. Ivanov (2016). Sainthood narrative in the life story of a political figure: Memoirs of Shah Tahmasp I Safavi. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 74–94