

## "Непогрешимость" Сефевидов в тебризской миниатюре XVI века

Сефевиды были крайне озабочены проблемами легитимности своей власти. Практически они представляли собой первую шиитскую правящую династию, и если законность суннитских правителей не вызывала никаких сомнений у современников, а их власть была теологически обоснована в трудах самых различных суннитских правоведов, то легитимность сефевидского правления еще требовала своего признания. Не случайно они собирали при своем дворе шиитских улама, которые составляли трактаты по шиитской теологии и законоведению (см. об этом подробно: [8. С. 271—274; 9. С. 187—188]).

По шиитским правилам, Сефевидам, чтобы претендовать на власть (*суада*), следовало обладать "непогрешимостью" (*исма*). Обязательность *исма* для шиитского имама была провозглашена еще в X в. *Исма* складывалась из двух необходимых взаимосвязанных компонентов: *иснада* (преемственности) и *насс* (предназначения, ясного указания). Преемственность предполагала возведение генеалогии к роду Алидов. Что касается предназначения, то шииты считали, что имам перед своим уходом должен указать на своего преемника (*васи*), как это сделал Мухаммад, указав Гадир-Хуме на Али. Однако после окончания периода "малого сокрытия" (*аль-гайба ас-сагира*) последний имам скрылся (и начался период "великого сокрытия", *аль-гайба аль-кабира*), не оставив ясного указания. Шиитские теологи и специалисты по юриспруденции пытались вместо *насс* руководствоваться *иджма* — согласованным мнением шиитской общины. И хотя предпринимались и даже имели некоторый успех попытки изменить традиционное представление о *насс*, связав его прежде всего с мистическим указанием, решение вопроса о предназначении было отдано в ведение улама и муджтахидов. Однако последние имели серьезные претензии к *исма* Сефевидов и дальше "дмолчаливого согласия" не пошли. (С наследственностью (*иснад*) было несколько проще в процедурном смысле, поскольку претендент на обладание высшей властью должен был лишь доказать свою генеалогическую связь с родом имамов.)

Обладая *исма*, Исмаил мог претендовать на то, чтобы представлять на земле скрытого имама, а значит, и обладать законной властью в шиитской общине и шиитском государстве. Однако считается, что *исма* Исмаила, как представителя сефевидской династии, была не вполне надежной, что, вероятно, ощущали и сами Сефевиды, уделяя доказательству обоснованности своих претензий на власть очень много внимания (подробно о проблемах легитимности в сефевидский период см: [9. С. 186—194; 7. С. 107—109]). В результате ими были созданы генеалогии, доказывающие их происхождение от шестого шиитского имама Мусы аль-Казима, распространялись различного рода истории о том, например, что Исмаил получил ясное указание (*насс*) во сне, и т. д. Тем не менее, по мнению исследователей, неуверенность в законности своего правления по линии имамата у Сефевидов сохранялась, и поэтому они подкрепили свою власть еще двумя важными полномочиями. Помимо того, что Исмаил выступал в роли скрытого имама (Махди), особо подчеркивалось, что он является духовным наставником (*муршид-и камил*) суфийского сефевидского ордена Сефевийя, а кроме того, он "тень Аллаха на земле" (*зил Аллах фи-л-арзи*), что было "модернизированным" вариантом древней иранской теории божественного права на власть. Иными словами, Сефевиды предложили *totum pro parte* (целое вместо части), прикрыв "брешь" в *исма* параллельными доказательствами легитимности своего правления.

Если рассмотреть каждое из перечисленных положений в отдельности, то окажется, что все они тем или иным образом нашли отражение в миниатюрной живописи, развивавшейся при сефевидском дворе. Важно лишь сразу отметить, что многие элементы композиционной схемы тебризской живописи допускают истолкование с нескольких точек зрения одновременно, что, впрочем, совершенно естественно для памятников средневекового искусства.

Древнеперсидская мистическая концепция *фарра* (*хварна*, а в арабском варианте *барака*) имела много общего с шиитской имамитской концепцией верховной власти. Еще В.В. Бартольд обращал на это внимание и не без оснований полагал, что распространение шиизма в Иране связано с "перекличкой" многих его теологических положений с традиционными иранскими теократическими представлениями. Не случайно Сефевиды использовали именно эту концепцию для укрепления своих властных полномочий [1].

Для того чтобы обладать *хварной*, верховному правителю необходимо было, во-первых, возводить свою генеалогию к великим древним правителям Ирана, т.е. принадлежать к царскому роду, а во-вторых, иметь знаки некоторой предопределенности (например, соответствующий гороскоп, внешность, особая рассудительность и т. д.) и соответствующее поведение (подробнее об этом см., например, [2]). Известно, что Сефевиды связывали свой род с Сасанидами, считая, что Хусейн, младший сын Али, был женат на дочери Яздигерда III — последнего сасанидского шаханшаха. Однако генеалогическая связь с древней правящей династией была условием необходимым, но не достаточным. Проблеме божественного покровительства и мистической предопределенности также уделялось много внимания. Например, можно заметить, что во многих хрониках при описании восшествия Тахмасба I на престол приводится хронограмма слова *зил* (тьень) (см., например, [б. С. 13; 5. С. 171]), которая дает число 930, а Тахмасб I был коронован в 930 г. х. Были и другие способы подтверждения законности сефевидских притязаний являться тенью Аллаха на земле, среди которых, вероятно, далеко не последнее место занимала книжная миниатюрная живопись.

Конечно, развернутая генеалогия выходила за пределы тематики миниатюры: в ней она могла быть отражена лишь самым опосредованным образом, да и происхождение сефевидского рода подтверждалось соответствующими документами и в специальных метафизических доказательствах не нуждалось. Изображение сефевидских монархов в образах легендарных правителей древности могло лишь намекать на генеалогические связи, но зато эти же "сдвоенные" образы приобретали огромное значение для доказательства мистической преемственности Сефевидов. Очень важны были и сюжетные параллели, демонстрирующие общность в поведении при одинаковых обстоятельствах древних и современных правителей. Даже в иллюстрациях к тем поэмам, в которых речь не шла о легендарных монархах, Сефевиды изображались в ситуациях стереотипных, четко укладывающихся в каноны истинно царского поведения. Шах должен быть бесстрашным и удачливым охотником, хорошим стрелком, мудрым и рассудительным собеседником. Вероятно, не случайно Тахмасб, еще будучи принцем, изображался смелым охотником, побеждающим различных грозных животных и даже дивов, ловким игроком в чоуган, метким стрелком в тыкву, разумным юношей, устраивающим меджлисы на лоне природы и т.п. Интересно отметить, что у молодого принца Тахмасба были другие увлечения (например, он любил кататься на осле, заниматься живописью и каллиграфией, играть в кости, гадать и т.п.), но они, вероятно, в силу несоответствия древним представлениям о каноническом, этикетном поведении великого правителя Ирана, не попадали в число иллюстрируемых, хотя очевидно, что уже в XVI в. увлечение каллиграфией считалось вполне достойным царским занятием.

Таким образом, можно говорить, что все основные элементы древней концепции верховной власти, актуальной для Сефевидов, находили свое непосредственное отражение в миниатюрных композициях тебризской школы XVI в.

Что касается шиитской концепции верховной власти, то (в силу ее структурной схожести с концепцией "тени Аллаха") способ отражения в миниатюрной живописи этой доктрины имел много общего с уже описанным, хотя и обладал некоторыми специфическими особенностями. Как и в случае с *хварной*, художники при демонстрации *исма* (непогрешимости) Сефевидов в миниатюрах не уделяли особого внимания проблеме *иснада* (преемственности), так как сефевидский *иснад* был закреплен в специальных генеалогиях и не нуждался в дополнительных доказательствах. Продемонстрировать в миниатюрных композициях момент ясного указания (*насс*) также было сложно, тем более, что ясное указание к этому времени было заменено на согласованное мнение (*иджма*). Вероятно, поэтому художники пошли по единственно возможному для них пути и демонстрировали в своих произведениях моменты, ясно указывающие на то, что Сефевиды имеют полное право на одобрение муджахидов, от которых зависело принятие *иджма*. Художники как бы описывали все те "параметры", по которым Сефевидов необходимо было признать законными обладателями верховной власти в шиитском государстве. Не имея возможности отобразить причину, они демонстрировали следствие. Они исходили из того, что сефевидский монарх как представитель скрытого имама олицетворял собой "совершенного человека" и был своеобразным медиатором между миром скрытым и миром явленным, отражением "света Мухаммада". Сверх того он был призван установить идеальный порядок на земле, обладая знанием сокровытого (*батини*).

Подчеркнуто гармоничный мир тебризских миниатюр XVI в. очень хорошо укладывался в шиитскую концепцию идеального мира, возникающего после появления скрытого имама. Столь изысканные

формы не встречаются в миниатюрах более раннего периода. Идеальная внутренняя организация миниатюрной композиции и ее проявление посредством фигуры шаха могут быть истолкованы как отражение медиаторской функции сефевидского правителя, соединяющего "два мира" (подробно об этом см.: [3]). Наиболее важным, как представляется, было то обстоятельство, что миниатюрные композиции ясно демонстрировали: сефевидский монарх несет в себе "свет Мухаммада" и является "совершенным человеком". Важно отметить, что если в случае с теорией обладания *хварной* или *фарром* все элементы миниатюры, отражающие эту концепцию, находились на видимом уровне композиции (в сюжете и образах), то шиитская имамитская доктрина проявляла себя еще и на уровне внутренних структур. Это свидетельствует о том, что художники XVI в., сохраняя традиционные формы своего искусства, наполняли их посредством внутреннего конструирования новым содержанием. Такой способ давал возможность гармоничного соединения двух близких, но разновременных концепций.

Интересно также, что имамитская доктрина в отличие от концепции *фарра* возникла и получила свое признание в Иране относительно поздно. В то же время известно, что основные сюжеты, характерные для миниатюр XVI в., можно обнаружить еще в сасанидском металле, а возможно, и раньше. Традиционные иранские представления о нормативных вариантах отражения этикетного поведения монарха мало в чем изменились, но очень серьезной переработке и переинтерпретации подверглось осмысление этого поведения. Поэтому новые доктрины в основном закрепились во внутренних композиционных структурах, оказывающих существенное влияние на план содержания, казалось бы, однозначно традиционных сюжетов.

В этой связи следует обратить внимание на еще один элемент миниатюрных композиций. Шииты нередко называли представителей скрытого имама *баб* ("врата"), подразумевая, что они являются связующим звеном между человеком и Универсумом. Судя по всему, при сефевидских правителях этот эпитет не входил в число особо распространенных (во всяком случае, в наиболее авторитетных текстах он не отмечен), однако в миниатюрной живописи он находил свое очевидное выражение.

Странные сооружения на миниатюрах, внутри которых обычно располагается сефевидский правитель, очень трудно поддаются пониманию с точки зрения их архитектурного устройства и бытового назначения. Это не дворец и не беседка. Но зато эта конструкция идеально отражает идею о том, что представитель скрытого имама *баб*, поскольку больше всего она напоминает именно ворота, у которых лишь стена заменяется, как правило, ажурной красной решеткой. Сефевидский монарх предстает хранителем этих "врат вечности", поскольку за его спиной всегда расположена небольшая дверь, ведущая в райский сад. Таким образом, попасть в сад можно лишь с помощью сефевидского правителя. Ведь даже лицезрение имама являлось ключом ко входу в мир скрытый.

Наконец, нельзя не отметить, что все нумерологические "исследования" сефевидских художников также призваны были продемонстрировать связь представителей сефевидского рода с высшими космическими силами.

Что же касается третьей основы сефевидской власти звания совершенного духовного наставника (*мюршид-и камил*) суфийского ордена Сефевийя, то она вообще не требовала специальных подтверждений, поскольку не подвергалась сомнению, но тем не менее находила свое отражение в миниатюрной живописи.

Здесь можно выделить несколько общих моментов, во многом перекликающихся с описанными ранее. Прежде всего это суфийский характер тебридских миниатюр, иллюстрировавших практически только суфийские поэмы. Следует обратить внимание на то, что сефевидские монархи не изображались в таких сюжетах, где правители оказываются не в самых благоприятных для себя ситуациях (например: "Ануширван слушает разговор двух ослов" или "Султан Санджар и старуха"). Однако миниатюры на эти сюжеты создавались, и можно предположить, что в ролях главных персонажей этих композиций выступали политические противники сефевидских шахов. Кроме того, выражаемая в миниатюре концепция "совершенного человека" прямо указывала на то, что сефевидские правители являются совершенными духовными наставниками. Шейх также мог быть и *бабом* (вратами), но наиболее примечательно то, что руководителей суфийских орденов нередко называли *шейх ас-саджада* (обладатель молитвенного коврика основателя ордена). Молитвенный коврик основателя ордена называли даже "треном" ордена [4. С. 144]. Сефевидский правитель в тронных сценах практически всегда восседает на небольшом коврике, который определенно мог быть *саджада* (молитвенным ковриком) основателя

ордена. Можно заметить, что коврики эти меняются, но, вероятно, каждый предназначался для разных мистических церемоний.

Сказанное выше позволяет сделать вывод: все три основы власти сефевидских правителей, составляющие вместе концепцию легитимности их правления, находили свое отражение и подтверждение в миниатюрной живописи. В настоящем сообщении рассмотрены не все (хотя, вероятно, основные) способы проявления этой концепции в миниатюрных композициях. Они позволяют утверждать, что искусство книжной иллюстрации играло важную роль в установлении "безгрешности" сефевидов, а иными словами, легитимности правления одной из самых крупных династий в иранской истории.

#### Литература

- |   |  |
|---|--|
| 1. Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Сочинения. Т. 6, М., 1966.                            | 6. Мирза Мохаммад Ма'сум. Тарих-и салатин-и сафавийе. Тегеран, 1972.   |
| 2. Буссе Г. Возрождение персидской монархии при Буидах // Мусульманский мир (910 1150). М., 1981.   | 7. Momen M. An Introduction to Shi'i Islam: The History Doctrines of Twelver Shi'ism. New Haven, L., 1985.   |
| 3. Назарли М.Д. Космогония и Творение в сефевидской живописи XVI в. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1993, № 1. | 8. Nasr S.H. Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period // Iranian Studies. Studies on Isfahan. Vol. VII. Part 1., 1974.                         |
| 4. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1898.   | 9. Savory R. The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmasb I (930-84 / 1524—76) // Iranian Studies. Studies on Isfahan. Vol. VII. Part I, 1974. |
| 5. Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-наме. Т. 2. М., 1976.   | 10. Syed Husain N. Jafri. Twelve-Imam Shi'ism // Islamic Spirituality: Foundations. N.Y., 1991.  |

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ НЕВЕРБАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ

П О Л Е

Н  
Е  
В  
Е  
Р  
Б  
А  
Л  
Ь  
Н  
О  
Е

Т  
Е  
Л  
О  
  
В  
Е  
Щ  
Ь  
  
Р  
И  
Т  
У  
А  
Л

К  
У  
Л  
Ь  
Т  
У  
Р  
Ы

М О С К В А 1 9 9 6