Философия религии:
аналитические исследования
2026. Т. 10. № 1. С. 40–57
УДК 141.336; 297

Philosophy of Religion:
Analytic Researches
2026, vol. 10, no. 1, pp. 40–57
DOI: 10.21146/2587-683X-2026-10-1-40-57

М.А. Алонцев

«И сорок две тысячи гебров порвали зуннары»: иноверцы в ранней суфийской агиографии (XI–XIII вв.)

Алонцев Максим Альбертович – кандидат филологических наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4;

e-mail: malontsev@hse.ru
ORCID: 0000-0003-2490-1551

Статья посвящена образу иноверца и его функциям в ранней суфийской агиографии (XI–XIII вв.) и рассматривает, каким образом житийные нарративы конструируют границы между «своими» и «чужими» в контексте институализации суфизма и формировании культа наставников. В тексте статьи очерчиваются основные рамки мусульманских представлений об иноверцах, восходящие к Корану и Сунне, а также их развитие в назидательно-развлекательной прозе *адаба* и в сочинениях жанра «Историй о пророках», где закрепляются типовые сценарии обращения и покаяния. Анализ корпуса персидских агиографических текстов демонстрирует широкий репертуар сюжетов: от индивидуальных и массовых обращений под воздействием благодати и чудотворства наставника до ситуаций конфликта и испытания, внутримусульманской полемики и символического подчинения правителей духовной власти суфийского подвижника. Особое внимание уделяется мотиву зуннара как внешнего маркера религиозной инаковости и его суфийской реинтерпретации: в агиографии он превращается в метафору «внутреннего неверия» – гордыни и самодовольства правоверного. Статья подчеркивает преимущественно инструментальный характер фигур иноверцев в агиографическом нарративе, введение которых в повествование служит целому ряду целей – наставлению послушников, легитимации суфизма и укреплению авторитета суфийских наставников.

Ключевые слова: ислам, исламо-христианские отношения, суфизм, суфийская агиография, культ святых в исламе, Фарид ад-дин ʻАттар

Ссылка для цитирования: *Алонцев М.А.* «И сорок две тысячи гебров порвали зуннары»: иноверцы в ранней суфийской агиографии (XI–XIII вв.) // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2026. Т. 10. № 1. С. 40–57.

© Алонцев М.А., 2026

"And Forty-Two Thousand Gabrs Tore Off Their Zunnārs": Non-Muslims in Early Sufi Hagiography (11th–13th Centuries)

Maxim A. Alontsev

HSE Univesity. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow 105066, Russian Federation;

e-mail: malontsev@hse.ru
ORCID: 0000-0003-2490-1551

The article investigates the representation of non-Muslims and the narrative work they perform in early Sufi hagiography (eleventh – thirteenth centuries), focusing on the ways in which *hagiographic* literature articulates and negotiates the boundary between the community of believers and the religious "other" in the context of the institutional consolidation of Sufism and the emergence of saintly cults around charismatic shaykhs. It first sketches the principal Islamic idioms for conceptualizing religious alterity as grounded in the Qur'ān and the Sunna and then traces their reworking in the broader textual ecology of *adab* prose and *Qiṣaṣ al-anbiyā'* ("Stories of the Prophets"), where recurring scripts of repentance, miracle, and conversion are codified and circulated. Reading a corpus of Persian hagiographical texts, the article maps a wide repertoire of motifs: individual and collective conversions prompted by the saint's *baraka* and *karāmāt*; episodes of trial, dispute, and moral exemplarity; intra-Muslim polemics in which the saint's charisma implicitly contests competing claims; and narratives that stage the symbolic subordination of rulers to the spiritual authority of Sufi master. Special attention is devoted to the *zunnār* – a conventional marker of confessional difference – and to its Sufi hermeneutic transposition: in hagiographical discourse it becomes a figure for "inner unbelief," that is, the persistence of pride, and self-satisfaction within the ostensibly orthodox believer. The article concludes that non-Muslim characters function predominantly as narrative catalysts within the hagiographical economy, serving pedagogical and legitimating ends.

Keywords: Islam, Islamo-Christian relations, Sufism; Sufi hagiography, the cult of saints in Islam, Farīd al-Dīn ʿAṭṭār

Citation: Alontsev M.A. "'And Forty-Two Thousand Gabrs Tore Off Their Zunnārs': Non-Muslims in Early Sufi Hagiography (11th–13th Centuries)", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2026, Vol. 10, No. 1, pp. 40–57.

Введение

Суфизм, возникшее в IX в. в Багдаде мистико-аскетическое течение, уже на начальном этапе своего существования сформулировал собственное прочтение различных мусульманских норм, концепций и установок, а также особые правила производства и передачи знания вкупе с эффективными педагогическими практиками. По мере укрепления движения и распространения его влияния в разных слоях средневекового мусульманского социума рос авторитет суфийских наставников (араб. *šaykh*, перс. *pīr*), которые приобретали особое влияние не только среди послушников, но и на внешних почитателей суфийского благочестия. Этот новый статус дал начало развитию особых практик прижизненного и посмертного почитания наиболее авторитетных суфийских наставников – их усыпальницы становились объектом паломничества, а истории, повествующие об их духовном пути, ложились в основу

агиографических сочинений, которые использовались не только для прославления их героев, но и в педагогических целях.

Данная статья посвящена одному из популярных сюжетов в суфийской агиографии – взаимоотношениям суфиев с иноверцами. Подобные истории при их пристальном рассмотрении раскрывают не только религиозно-педагогическое значение, но и широкий социокультурный контекст бытования агиографических сочинений. Истории об обращении иноверцев, признании ими духовного авторитета суфийских наставников или, напротив, о конфликтах и испытаниях, служат важными примерами того, как суфийская традиция конструировала границы между «своими» и «чужими», переосмысливая, а иногда и оспаривая «нормативные» интерпретации такого рода взаимоотношений, которым мы тоже уделим внимание.

Обращение к агиографическим сочинениям при подобного рода анализе обосновано особым набором функций, которые они выполняли в суфийской среде и за ее пределами. С одной стороны, эти тексты укрепляли культ наставников среди послушников и почитателей движения – истории о деяниях подвижника подчеркивали его статус как духовного и морального авторитета для верующих. Иначе говоря, целью агиографии была институализация общины – формирование традиций почитания, а также корпуса педагогических и нравоучительных историй. С другой стороны, аудиторией агиографии было не только суфийское сообщество и ассоциированные с ним почитатели, но и внешние слушатели. Истории о чудесах (*karāmāt*) суфиев имели устное хождение в торговой и ремесленной среде, а также проникали в придворную литературу. Таким образом, рассказы о суфиях из агиографического репертуара имели достаточно широкий охват – они циркулировали как внутри общины, так и за ее пределами.

Кроме того, суфийские агиографические тексты следует воспринимать как до известной степени отражающие социальную реальность того времени и места, в котором они возникали и имели хождение [Karamustafa 2007: 35]. Разумеется, эта реальность была скорректирована, с одной стороны, оптикой автора, а с другой – формирующимися конвенциями жанра, однако подобного рода истории фиксируют целый ряд типовых сценариев взаимодействия и отчасти, как показывает компаративный материал, сохраняют следы социальной динамики той эпохи [Krueger 2004: 64–66; Spiegel 1990]. Истории из агиографических текстов должны были быть эмпирически понятны их весьма широкой и разнообразной аудитории, поэтому едва ли эти рассказы стоит трактовать исключительно как набор устоявшихся топосов. К тому же топос ни в коем случае не отменяет и не замещает собой эмпирику, но лишь «дисциплинирует» ее, поэтому при пристальном рассмотрении агиографического материала можно увидеть не только универсалии, но и специфику – в том числе. региональную. Другими словами, агиографические сочинения могут и должны восприниматься и анализироваться как тексты, не только погруженные в определенный социальный, политический и религиозный контексты, но и как источники для их реконструкции, наделенные собственной социальной логикой [Brown 1981: 1–10].

Отдельно следует сказать о хронологических рамках исследуемых источников. Фокус на персоязычных произведениях XI–XIII вв., во-первых,

обусловлен тем, что это была эпоха формирования сразу нескольких богатых традиций. В это время суфизм приобретал значительный социальный статус, становясь ключевым явлением, отражавшим мистическое измерение жизни средневекового мусульманского социума. Также в этот период укрепляется культ суфийских наставников и формируются сообщества, которые в следующие столетия станут основной организационной формой бытования суфизма [Karamustafa 2007: 135–136]. Во-вторых, рука об руку с этими преобразованиями идет процесс становления персидской словесности, которая стремительно приобретала все больший вес как в литературной, так и в ученой среде [Rypka 1968: 139–146; de Bruijn 1997: 84–90]. Суфийские авторы были в числе тех, кто стремился использовать весь доступный инструментарий в меняющихся условиях языкового престижа. В-третьих, менялся и религиозный фон – к концу XI в. завершается исламизация Хорасана [Bulliet 1979: 23–27], региона, откуда происходят исследуемые тексты, поэтому обращение к памятникам этого периода еще и являет собой возможность зафиксировать последние краски пестрой палитры религиозной жизни этих земель в прошлые эпохи. Наконец, важной границей в данном случае выступают и политические перипетии – Хорасан, бывший в этот период одним из ключевых экономических, культурных и научных центров, после монгольского завоевания почти на полтора столетия утрачивает этот статус [Subtelny 2007: 1–3].

Иноверцы в мусульманской мысли

Трактовки правового статуса представителей других религий в мусульманской общине неизбежно восходят к двум основным источникам авторитета – Корану и Сунне. В мусульманском священном тексте проводится различие между «людьми Писания» (*ahl al-kitāb*) и язычниками – с первой группой допускаются определенные формы сосуществования и интеграции (в частности, в (Коран 5:5) обсуждается законность пищи и брака). Кроме того, предписывается доброжелательность и справедливость к тем, кто не воюет и не изгоняет мусульман (Коран 60:8–9). При этом для политико-правового урегулирования отношений с религиозными общинами ключевой стала норма о джизье (Коран 9:29), которая в классическом праве легла в основу статуса *зимми* [Friedmann 2003: 116–118]. Также к нормативной сфере относится еще одна коранническая догма «нет принуждения в религии» (Коран 2:256), задавшая рамки дискуссий о допустимых границах существования общин и их взаимоотношениям с властью (см. обзор в [Ibid.: 87–120]). Сунна параллельно закрепляет охрану жизни договорных не-мусульман: убийца находящегося под защитой иноверца «не почувствует благоухания Рая» [al-Bukhārī 2001: 3166]. Также в различных хадисах постулируется уважение к обрядам иноверцев в повседневной жизни (Пророк встал при прохождении еврейской процессии похорон [Ibid.: 1312–1313]) и законность сделок и доверительных отношений (Пророк заложил доспех у иудея ради покупки продовольствия [Ibid.: 2069; 2252]). Конечно же, нельзя не упомянуть дискуссионную ситуацию с аятами 2:191–194, где Бог предписывает «убивать многобожников, где бы вы их ни встретили» –

различные комментаторы и авторитеты предлагали полярные и нередко противоречащие друг другу трактовки статуса этого отрывка.

Доброжелательное отношение к иноверцам фиксируется также в мусульманской назидательно-развлекательной и нравоучительной литературе жанра *адаб*. Так, среди авторитетов в областях знания в целом ряде случаев упоминаются арабы-христиане доисламской эпохи – например, в произведении Абу ʻУсмана ʻАмра ал-Джахиза (ум. 868) «Книга красноречия и разъяснения» (*al-Bayān wa-t-Tabyīn*) проповедник Кусс ибн Саʻида и поэт ʻАди ибн Зайд ал-ʻИбади. В этом же сочинении в одном из эпизодов полемики о риторическом мастерстве говорится о «красноречии персов», которое представители одной из сторон спора ставят выше арабского, тем самым идя наперекор более распространенному мнению о риторическом мастерстве арабов: «Мы же знаем, что лучшие ораторы среди людей – персы; а лучшие среди персов – жители Фарса; самые сладкоречивые, с наилучшей дикцией, красивыми манерами и наибольшим мастерством – жители Мерва; а самые чистые в персидском дари и в пехлевийском языке – жители столицы Ахваза» [Jāḥiẓ 2002: 3:507]. Интересно, что высокий статус христиан упоминается в полемическом произведении «Избранные аргументы в опровержение христианства» (*al-Mukhtār fī'r-radd ʻalā an-Naṣārā*) того же ал-Джахиза – в частности, о важной придворной и социальной их роли в Аббасидскую эпоху. В одном пассаже он высоко отзывается об образованности представителей христианской общины: «Среди христиан есть богословы, врачи и астрологи, поэтому их считают мыслителями, философами и мудрецами» [Jāḥiẓ 1991: 60]. В другом его сочинении «Книга о животных» (*Kitāb al-Ḥayawān*) мы находим схожие пассажи о мудрости других поданных Халифата – например, о том, что без индийцев арифметические знания были бы утеряны [Jāḥiẓ 1938–45: 1:46]. Подобные суждения, круг которых не ограничивается произведениями ал-Джахиза, свидетельствуют, с одной стороны, об универсализме прозы *адаба* Аббасидского периода, сыгравшей ключевую роль в формировании конвенций этого жанра, а также о становлении устойчивого тропа об иноверцах как о носителях мудрости.

Еще один тип сочинений, истории из которого имели широкое хождение в разных слоях средневекового мусульманского социума, – это рассказы о жизни и деяниях исламских пророков, которые оформились в особый литературный жанр «историй о пророках» (*Qiṣaṣ al-Anbiyāʼ*). Эти рассказы, распространявшиеся в основном странствующими проповедниками, в ряде случаев имели кораническую основу, являясь продолжениями пророческих сюжетов священной книги, а иногда – базировались на внекоранических преданиях (в частности, иудейского происхождения – так называемых *Isrāʼīliyyāt*), бытовавших в устной форме и использовавшихся, например, экзегетами при составлении тафсиров. К концу XI в. «Истории о пророках» входят в инструментарий представителей суннитской учености и начинают применяться не только в экзегетических (хотя у такого подхода были свои критики, см., например, [Tottoli 2002: 155–157]), но и в педагогических целях – в частности, апологетом подобного расширения функционала был знаменитый нишапурский толкователь Корана Абу Исхак ас-Саʻлаби (ум. 1035), автор одного из популярных сборников «Историй о пророках» [Klar 2009: 11–15]. Так рассказы о пророческих чудесах, их странствиях и возложенной на них миссии становились

еще одним источником морально-этических сентенций, а сами фигуры пророков – примером для подражания и воплощением добродетелей и достохвальных качеств.

Одной из частых историй о пророческих деяниях является сюжет об обращении неверных. Анализ рассказов, относящихся к этому сюжету, позволяет выделить несколько его типов. Первый из них можно охарактеризовать как «обращение представителя элиты», а его ярким примером является изложенная в Коране и расширенная во внекоранических преданиях история о пророке Сулаймане и царице Билкис. В ответ на призыв пророка обратиться в истинную веру Билкис отправляет ему богатые дары, однако Сулайман отвергает их, подчеркивая превосходство Божьего блага. Билкис обращается после наблюдения пророческих чудес [Brinner 2002: 519–548]. Второй тип можно назвать «корпоративным обращением» – таковым является признание истинной веры колдунами Фирʻауна после их поединка с пророком Мусой. В ходе этого противостояния колдуны бросают веревки и посохи, которые якобы превращаются в змей. Получив откровение от Бога, Муса бросил свой посох, который превратился в дракона, уничтожившего этих змей [Ibid.: 294–295]. Наконец, третий тип – это массовое обращение, которое мы можем наблюдать, например, в истории о пророке Йунусе и жителях Ниневии. Отчаявшись обратить ниневитян, пророк покидает город, обещая им скорую кару от Господа. Вскоре на Ниневию опускается черная туча и испуганные жители идут к Йунусу каяться – после этого Бог отводит наказание и ниневитяне обращаются в истинную веру, надевая власяницы [Ibid.: 681–688]. Все три типа объединяет то, что они основаны на нарративах чудотворства, но при этом адресованы разным аудиториям. Важно отметить не только морально-этическую сторону таких историй, но и своего рода нормативизацию практик покаяния, которая задает читателю узнаваемые сценарии религиозного действия. Пророки, являясь одновременно посланниками Бога и религиозными авторитетами, выступают в них еще и как заступники, молитвой и наставлением предотвращающие наказание[1].

Еще одним понятием, которое играло большую роль в отношениях с иноверцами, была концепция джихада, интерпретация которой не была закреплена за отдельным жанром и трансформировалась с течением времени под влиянием общественной, политической и религиозной обстановки в мусульманских государствах. В раннем исламе джихад понимался многозначно: сюда входило и невоенное «усердие» – благочестие и проповедь учения, – а вооруженная борьба была лишь одним из возможных модусов бытования идеи [Afsaruddin 2013: 17–24, 270–271]. С укреплением государства и относительной стабилизацией ряда границ (главным образом – с Византией) произошло юридическое оформление этого понятия: в правовой литературе джихад трактовался как коллективная обязанность (*farḍ kifāya*), находящаяся под контролем правителей [Ibid.: 4]. Регламентировался состав участников, распределение добычи

[1] В этой связи представляется важным замечание Дж. Ренара, связывающего «Истории о пророках» с суфийской агиографией, которая переносит знакомые аудитории «пророческие» нарративы в суфийскую среду и вводит новый тип благочестивого героя [Renard 2020: 11–12].

и награда – иначе говоря, концепция джихада вплеталась в управление арабо-византийским пограничьем [Mottahedeh, al-Sayyid 2001].

С дезинтеграцией Аббасидского халифата и возникновением фактически независимых государств в восточных областях мусульманского мира (в Систане, Хорасане и Мавераннахре) идея борьбы с неверными становилась важной составляющей легитимности новых династий. Династии Саффаридов и в меньшей степени Саманидов приходят к власти, опираясь на престиж, приобретенный в борьбе с неверными: с харидижитскими группировками в первом случае и с тюрками степной зоны (среди них фиксировались как местные религии, так и несторианское христианство) – во втором. В своих кампаниях они, среди прочего, опирались на отряды благочестивых добровольцев, структуры которых к X–XI в. не только окончательно сложились, но и все плотнее интегрировались в государственные иерархии [Tor 2005: 555–573]. У Саманидов такие рейды на северо-востоке проходили под предводительством правителя и сопровождались демонстративной сакрализацией побед: в 893 г. Исма'ил ибн Ахмад взял Тараз и превратил несторианскую церковь в городе в мечеть [Bosworth 1975: 162]. Пограничный джихад на Востоке был и формой организации добровольческой активности, и инструментом накопления идеологического капитала правителя. Подобная стратегия приобрела больший размах при свергших власть Саманидов Газневидах. Основатель государства Махмуд Газневи укреплял свой статус борца за веру как на уровне официальной титулатуры, так и опираясь на придворную литературу [Ibid.: 168–170]. Его знаменитые походы в Индию превозносились панегиристами и хронистами, а излюбленным эпизодом подобного восхваления было разрушение идолов [Eaton 2000: 94–132]. Искоренение неверия, таким образом, стало одной из ключевых стратегий легитимации правителя в ту эпоху.

Приведенные примеры отчетливо показывают, что статус иноверца в мусульманской мысли раннего и классического периода конструировался не путем догматического следования нормативным установкам, а находился на пересечении разных нарративов. Во-первых, главные мусульманские источники авторитета, Коран и Сунна, задают одновременно рамки интеграции и иерархизации иноверцев, определяя их правовое состояние. Во-вторых, в назидательной литературе в то же самое время подчеркивается культурный статус немусульман, которые могут выступать носителями мудрости и знания. В-третьих, в основанной на коранических и околокоранических сказаниях литературе «Историй о пророках» сюжеты об обращении неверных закрепляют типологию «правильного» религиозного действия (чудо – покаяние – обращение). Наконец, на этом фоне концепция джихада, будучи исторически многозначной, в условиях политической конкуренции превращается в ресурс легитимации, где «борьба с неверием» переходит из сферы религиозной и этической в область символического капитала правителя. Таким образом, представления об иноверцах оказываются вписанными в разные контексты, трансформируясь в зависимости от жанра, аудитории и конъюнктуры.

Суфийская агиографическая литература

Складывавшийся с XI в. корпус историй, составивший основной массив агиографий последующих столетий, вбирал в себя сюжеты, тропы и практики, закрепленные и описанные в придворной словесности и циркулировавших изустно преданиях и рассказах. Суфийская агиография зарождается в регионах, в которых не только уже в значительной степени укрепилось само учение, но и существовала достаточно развитая интеллектуальная среда. Впрочем, не менее важным фактором в данном случае был авторитет подвижника и его роль в становлении суфизма в этом регионе. Для суфийского движения в Ширазе, столице региона Фарс, таким «отцом-основателем» был Абу ʻАбдаллах ибн Хафиф (ум. 982) – ему посвящено сочинение «Жизнеописание Ибн Хафифа» (*Sirat Ibn Khafīf*), составленное его учеником Абу-л-Хасаном ʻАли ад-Дайлами (X в.) и доступное в персидском переводе XIV в. Йахьи ибн Джунайда Ширази [Böwering n.d.]. К кругу Ибн Хафифа относился герой другого агиографического текста из этого региона. Житие Абу Исхака Казаруни (ум. 1035), известное под названием «Райский сад наставничества в тайнах вечности» (*Firdaws al-muršidiyya fī asrār aṣ-ṣamadiyya*), было составлено по-арабски Абу Бакром Мухаммадом ибн ʻАбд ал-Каримом ал-Хатибом (ум. 1108–09). Персидский перевод, благодаря которому это сочинение сохранилось, был составлен в 1327–8 г. Махмудом ибн ʻУсманом [Afšār n.d.]. Однако, поскольку эти тексты не дошли до нас в арабском оригинале, а переводы содержат очевидные следы «переработки» исходного материала, в данной статье мы ограничимся лишь упоминанием этих источников для создания более полной картины и воздержимся от их цитирования.

Другим важным центром становления суфийской агиографии был Хорасан. Два текста этого периода были созданы в, вероятно, самом известном и наиболее хорошо изученном суфийском сообществе этой эпохи – организации Абу Саʻида ибн Аби-л-Хайра в г. Майхане (ум. 1049). Оба они созданы в XII в. праправнуками основателя: «Состояния и речения шейха Абу Саʻида» (*Ḥālāt wa sukhanān-i šaykh Abū Sa'īd Abī'l-Khayr*) принадлежит перу Джамал ад-дина Абу Рух Лутфаллаха ибн Абу Саʻида, а гораздо более известное сочинение «Тайны единобожия в стоянках шейха Абу Саʻида» (*Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt šaykh Abū Sa'īd*) составлено Мухаммадом ибн Нур ад-дином Мунавваром. Еще один текст из Хорасана – это сочинение, посвященное суфийскому наставнику Абу-л-Хасану Харакани (ум. 1033) «Свет знаний» (*Nūr al-ʻulūm*). Долгое время это произведение было известно только по одной рукописи, проанализированной и переведенной Е.Э. Бертельсом, который (вполне объяснимо) приводил достаточно обширную датировку – от 1033 г. (дата смерти Харакани) до 1299 г. (дата, указанная в рукописи). Однако не так давно была найдена еще одна более ранняя рукопись, завершенная в 1184 г. [Hakīm 2009/2010], что значительно уточняет предположения Бертельса.

Наконец, произведением, венчающим этот перечень, является агиографический компендиум «Поминание Друзей Божиих» (*Tazkirat al-awlīyā'*), составленное суфийским автором из Нишапура, столицы Хорасана, Фарид ад-дином ʻАттаром (ум. 1221). Это сочинение стоит особняком в традиции суфийской агиографии сразу по нескольким причинам. Во-первых, это не индивидуальная

агиография, а сборник житий, героями которого являются 72 подвижника из разных эпох мусульманской истории. Во-вторых, «Поминание», как неоднократно отмечали исследователи, отражает большую авторскую работу с многочисленными источниками и устной традицией, а также его литературное мастерство. Наконец, политические обстоятельства, а компендиум ʻАттара появился незадолго до разрушительного монгольского завоевания Хорасана, превратило это сочинение в своего рода памятник «золотому веку» мусульманского благочестия.

Иноверцы в суфийской агиографии

Прежде чем перейти к анализу пассажей о взаимоотношениях суфиев и иноверцев в агиографических текстах, необходимо сказать несколько слов о формулировании этих отношений в других типах суфийских текстов. Институализация суфизма и распространение его влияния шли рука об руку с процессом становления особого свода правил поведения (*ādāb*), регулировавшего среди прочего социальную жизнь последователей движения. Выработка правильных взаимоотношений с наставником, другими суфиями и людьми извне общины становилась важнейшим измерением педагогических практик суфиев и одной из ключевых составляющих суфийской литературы. В этом смысле показательным является высказывание хорасанского мистика Абу Хафса Хаддада (ум. между 874 и 879), приводимое одним из ключевых суфийских авторов ʻАбд ар-Рахманом ас-Сулами (ум. 1021): «суфийство – это вежество (*ādāb*), вежество в каждый миг, вежество на каждой стоянке (*maqām*). Тот, кто считает необходимым вежество в каждый миг, достигает степени мужей. А кто теряет вежество, тот отдаляется от помыслов о близости и от надежды на принятие [Богом]» [Sulamī 2003: 106].

В авторитетном суфийском руководстве исследуемого периода – «Послании» ʻАбд ал-Карима ал-Кушайри (ум. 1072) – недвусмысленно говорится, что правила поведения послушника находятся строго в рамках религиозного закона: «Единство Божье (*tawḥīd*) – обязанность, требующая веры (*īmān*). Тот, в ком нет веры, нет [уверенности] в единстве Божьем. Вера – обязательство, требующее [следования] Закону (*šarīʻa*). Тот, в ком нет [следования] Закону, нет ни веры, ни [уверенности] в единстве Божьем. А [следование] Закону – обязательство, требующее [соблюдения] правил поведения (*adab*). Тот, в ком нет [соблюдения] правил поведения, нет ни [следования] Закону, ни веры, ни [уверенности] в единстве Божьем» [Qušayrī 1989: 473]. Именно на основании такой рамки «вежества» происходит формулирование правил поведения суфиев, в том числе и постулируемой далее идеи не причинять вред другим [Ibid.]. Достохвального отношения, таким образом, достойны все люди, однако, стоит заметить, специально взаимодействия с иноверцами в суфийских руководствах не описываются, а общие границы допустимого регламентируются шариатом[2].

[2] Ср. наблюдение Дж. Велле о взаимоотношениях с иноверцами в сочинении ас-Сулами: духовное общение бывает и в среде немусульман, однако послушнику следует сторониться их, равно как и нерадивых мусульман [Welle 2024: 74–75].

При этом сама по себе идея неверия (*kufr*) имеет широкое поле интерпретаций в суфийских текстах – это особенно заметно на примерах дидактических поэм, в притчах из которых суфии часто взаимодействуют с иноверцами. Можно с уверенностью утверждать, что самой известной историей подобного рода является рассказ о шейхе Сан'ане из поэмы «Беседа птиц» Фарид ад-дина 'Аттара. В этой истории благочестивый и прославленный шейх влюбляется в христианку, которая заставляет его демонстративно и последовательно отказаться от своей веры: он поклоняется идолу, сжигает Коран, пьет вино и повязывает зуннар – пояс, маркировавший неверных в средневековом мусульманском мире, а затем становится свинопасом. Финал истории содержит важную дидактическую максиму – несмотря на внешнюю набожность, Сан'ан тайно гордился собственным благочестием [Ritter 2003: 400–401]. Осознав свою греховность, шейх раскаивается и умирает, а девушка, увидев глубину его психологической трансформации, принимает ислам. Погружение во «внешние» признаки неверия позволяет, таким образом, разглядеть неверие внутреннее, которое в понимании 'Аттара является значимым препятствием, стоящим перед суфием на его пути к Богу [de Bruijn 1997: 102–103].

История об обращении иноверца под воздействием благодати или чудотворства суфийского наставника, пожалуй, встречается чаще других. Примеры таких рассказов – как об индивидуальном, так и о групповом принятии ислама – можно найти в «Тайнах единобожия». В одном из них Абу Са'ид встречает красиво одетого иудея, идущего в синагогу. Тот осознает духовное величие наставника и убегает от него, однако скрыться ему не удается. В конце концов Абу Са'ид настигает иудея и говорит:

> О несчастный! Да продлит Аллах твою жизнь! Как ты [чувствуешь себя] и каково твое состояние? Можешь ли ты жить без Него?

После этого иудей обращается в ислам и становится «хорошим мусульманином» под влиянием благодати Абу Са'ида [Мухаммад ибн Мунаввар 2010: 170–171].

Среди историй об индивидуальном обращении неверных есть отдельный мотив, связанный с врачом-христианином, что очевидным образом указывает на распространенную профессиональную функцию представителей этой религии. Сразу несколько типологически схожих – вплоть до риторических формул рассказов об этом есть в «Поминании Друзей Божиих». Героем одной из них является основоположник суфизма Джунайд Багдади:

> Передают, что однажды у него заболели глаза. Врач сказал: «Если глаза тебе нужны, не мочи водой». Когда врач ушел, [Джунайд] совершил омовение, помолился и уснул. Когда он проснулся, глаза были здоровы. Он услышал голос: «О Джунайд! Ты пренебрег глазами, чтобы Нам угодить. Если бы ты с таким намерением просил Нас за обитателей ада, твое желание было бы исполнено». Врач, придя вновь, увидел, что его глаза здоровы, и спросил: «Что ты применял?» [Джунайд] ответил: «Омовение и молитву». Врач был христианином. Он тут же принял [мусульманскую] веру и сказал: «Это было исцеление от Творца, а не от сотворенного.

> Болезнь глаз была у меня, а не у тебя. Врачом был ты, а не я» [Алонцев и др. 2016: 401][3].

Пафос таких историй вполне очевиден: неверие в данном случае представлено как недуг, носителем которого является тот, кто по роду занятий должен исцелять болезни. Однако исцеление в житийном нарративе происходит под влиянием благодати суфийского наставника, а не методов врачебной науки. Отдельно стоит отметить детали истории о Джунайде и враче – в ней обращение в ислам уподобляется обретению «света глаз», прозрению.

Световая символика является важным маркером историй об обращении. В житии Абу Йазида Бистами в «Поминании» веру обретает его сосед-зороастриец:

> Рассказывают, что по соседству с шейхом жил гебр, а у того был грудной ребенок, и все ночи напролет он плакал, [боясь] темноты, так как [у соседа] не было светильника. Шейх каждую ночь брал светильник и нес в их дом, чтобы ребенок замолчал. Когда гебр вернулся из путешествия, мать ребенка рассказала ему о шейхе. Гебр сказал: «Когда пришел свет от шейха, печально было бы снова вернуться к своей темноте». Он тотчас пошел и стал мусульманином [ʻAṭṭār 2007: 152].

Благодать суфийского наставника в агиографическом нарративе способна обращать в ислам массы иноверцев. В «Тайнах единобожия» Абу Саʻид направляется к церкви и произносит грозные увещевания, видя, как христиане молятся «ликам ʻИсы и Марйам»:

> Когда шейх произнес эти слова, оба изображения тотчас упали на землю, так что лики их повернулись в сторону Каабы. Когда христиане увидели это, то раздались их крики, и сразу же сорок человек разорвали свои зуннары, и стали мусульманами, и надели муракки [Мухаммад ибн Мунаввар 2010: 131–132].

Более масштабное описание воздействия благодати наставника приводится в житии Ахмада ибн Ханбала в «Поминании» ʻАттара. Во время его похорон

> сорок две тысячи гебров, иудеев и христиан стали мусульманами, порвали зуннары, издали вопль и произнесли: «*Нет божества, кроме Бога!*» [Алонцев 2016: 226].

Посмертное чудо от благодати подвижника приводит к массовому обращению в духе «Историй о пророках».

Зуннар, который в мусульманском обществе обязаны были носить иноверцы, является как частым элементом житийного повествования, так и значимым явлением символического ряда персидской суфийской поэзии. В обоих случаях он не столько маркирует иноверца, сколько служит символом греховности протагониста или его окружающих. В одной из подобного рода историй в «Тайнах единобожия» Абу Саʻид обращается к примеру раннего подвижника ʻАбдаллаха ибн Мубарака (ум. 797):

---

[3] Схожая история приводится и о Суфйане Саури, см. [Лахути 2016: 233].

> Некий человек сказал Абдаллаху бин Мубараку: «Один иудей моими руками стал мусульманином, я разорвал его зуннар – Абдаллах сказал – Ты разорвал его зуннар, а что ты сделал со своим зуннаром?» [Мухаммад ибн Мунаввар 2010: 304].

В этой истории внимание к собственным грехам и порокам оценивается куда выше, чем обращение в ислам неверного, а «внутренний зуннар» мусульманина становится важнее разорванного «внешнего зуннара» иноверца.

Интересным преломлением статуса иноверца в житийном тексте является его участие во внутримусульманской полемике в качестве своеобразного арбитра. Эта полемика связана с конкуренцией суфиев с другими представителями мусульманской учености за особые права в интерпретации религиозных истин для простых верующих. В таких историях иноверец сам определяет степень благочестия суфия и других участников спора. В житии Абу Йазида из «Поминания» встречается такой эпизод:

> Рассказывают, что гебру сказали: «Стань мусульманином». Он сказал: «Если мусульманство – это то, что делает Байазид, мне это не под силу и этого не могу, а если это то, что делаете вы, то нет мне в этом надобности» [ʿAṭṭār 2007: 152].

Если в житии Абу Йазида речь идет о довольно абстрактном сопоставлении, то в «Тайнах единобожия» конкуренция между суфиями и *ʿулама* персонифицируется. В одной из историй восхваляется прозелитизм Абу Саʿида, которому завидует Абу Мухаммад ал-Джувайни, отец знаменитого шафиитского правоведа. Он безуспешно пытался обратить своего распорядителя-иудея и даже предлагал тому часть имущества в обмен на переход в ислам. Обращение иудея происходит на одном из собраний Абу Саʿида в присутствии ал-Джувайни. Иноверец попадает туда тайком и прячется за колонной, однако шейх Абу Саʿид своей проницательностью обнаруживает его и наставляет на путь истинной веры, заодно подшучивая над неудачей ал-Джувайни:

> Иди к ходже имаму Абу Мухаммаду Джувейни, чтобы он научил тебя мусульманству, и скажи ему: «Разве ты не знал, что дела зависят от времени; когда подошло время, то нет нужды отдавать треть имущества или половину или две трети» [Мухаммад ибн Мунаввар 2010: 171–172].

Превосходство суфиев утверждается не только в их прямом противостоянии с представителями религиозных ученых, но и утверждении их влияния на правителей. Авторитет суфия оказывается настолько высок, что ему подчиняются могущественные султаны, ищущие поддержки и благословения. В этой связи показательной является история из агиографии Абу-л-Хасана Харакани, в которой его навещает Махмуд Газневи перед походом в Индию – в знак благословения подвижник дарит султану свое рубище (*khirqa*). Битва складывается не в пользу мусульман, и ради победы Махмуд клянется совершить акт «нормативного» благочестия – раздать милостыню. Однако это не помогает, из-за чего правитель вынужден прибегнуть к заступничеству суфийского наставника и клянется его рубищем. Это помогает «войску ислама» одержать победу, а в ту же ночь Харакани является во сне к Махмуду и язвительно

упрекает его: «О Махмуд, если ты прибег к заступничеству моей хырки, зачем ты не потребовал всей Индии и Рума?» [Бертельс 1965: 274]. Благодать шейха в житийном нарративе оказывается выше «нормативного» благочестия.

В житийных нарративах иноверец в целом ряде случаев принимает на себя функции наставника. Подобная смена ролей, в которой суфийский авторитет становится послушным учеником, выполняет педагогические функции – своим примером шейх хочет обуздать гордыню учеников, делающих первые шаги по суфийскому пути. Таковым, например, является рассказ о Шакике Балхи из «Поминания» ʻАттара. Во время торговой поездки он переживает покаяние после разговора с иноверцем (возможно, буддистом) и возвращается в родной город [Лахути 2016: 238]. Статус суфийского наставника иногда выражается в его способности травестировать общепринятые нормы и установленные порядки в педагогических целях. Роль иноверца в данном случае состоит в усилении этого эффекта – наиболее явно он выражен в истории о предсмертной воле Сахла Тустари. У смертного одра подвижника находятся порядка четырехсот его учеников – они ждут решения наставника о преемнике. Сахл отвечает им, что после его смерти с кафедры будет проповедовать «Шаддил-гебр», и приказывает найти его. Ученики возмущаются таким решением наставника, однако приводят Шаддила. Находящийся на последнем издыхании Сахл говорит, что иноверец должен обратиться к людям с проповедью на третий день после кончины:

> На третий день после предвечерней молитвы собрался народ, Шаддил поднялся на кафедру, а люди глядели на него – мол, что же это такое! Гебр, да в гебрской шапке, да подпоясанный зуннаром! Он сказал: «Ваш глава послал меня к вам со словами “О Шаддил, не пора ли тебе разорвать зуннар гебров?” Теперь я разрываю его!» Он приложил нож, разорвал [зуннар], снял с головы гебрскую шапку и произнес: «Свидетельствую, что нет бога кроме Бога, и свидетельствую, что Мухаммад – посланник Бога!» Потом сказал: «Шейх велел: “{Скажи, что} это ведь ваш старец и учитель {дал наставление, а наставлению своего учителя положено следовать}. Вот – Шаддил разорвал внешний зуннар. Если хотите увидеть меня в День воскресения, пусть достанет вам отваги разорвать все внутренние зуннары!”» Когда он произнес это, в том сообществе поднялось волнение и проявились удивительные состояния (ḥālāt) [Чалисова 2016: 275].

Агиографические тексты, повествующие об отношениях суфиев с иноверцами и моделирующие определенный набор ситуаций, формируют особое восприятие границы между «своими» и «чужими». Социальная логика жития особым образом впитывает политический, религиозный и культурный контексты и подчиняет их своим целям – укреплению и распространению культа суфийских наставников, внутримусульманской полемике и воспитанию послушников. Преследуя эти цели, авторы агиографических сочинений опираются на инструментарий придворной литературы *адаба*, а также популярных сочинений в жанре «Историй о пророках», изображая суфийских подвижников как посредников между Богом и людьми, наставляющих мусульманскую общину, распространяющих и охраняющих веру. Другими словами, в агиографии суфии становятся «наследниками пророков».

Истории о суфиях и иноверцах призваны подчеркнуть этот высокий статус подвижников. Богоданная благодать суфийских наставников позволяет им обращать неверных в ислам и быть в этом эффективнее конкурентов. Их благочестие влияет не только на простых людей, но и на правителей, которые уповают лишь на их помощь. Кроме того, авторитет суфиев позволяет им по-своему интерпретировать «правила игры», самим принимая совет от иноверца или, наоборот, заставляя других прислушиваться к наставлениям неверного. Наконец, в историях про иноверцев проявляется еще и особое восприятие самих по себе понятий веры и неверия – зуннар, маркирующий иноверцев пояс, становится еще и символом греховности «правоверных», по-новому выстраивая границу между верой и неверием.

Заключение

Подводя итог, следует подчеркнуть, что рассмотренный материал позволяет уточнить и в ряде случаев скорректировать устойчивый образ суфийской «веротерпимости», воспроизводимый как в академических обобщениях, так и в популярном дискурсе. Иноверец в ранней суфийской агиографии XI–XIII вв. выступает прежде всего функциональным персонажем: через него в житийном нарративе моделируются ситуации испытания, обращения и духовного наставления, а значит – дисциплинируются представления аудитории о границах «своего» и «чужого» в условиях меняющегося религиозного ландшафта Хорасана. Эти сюжеты, укорененные в нормативных представлениях Корана и Сунны, в риторике литературы *адаба* и в дидактической логике «Историй о пророках», одновременно служат задачам институционализации суфийской общины и внутримусульманского противостояния за право говорить от имени «истинного» благочестия. Суфийские наставники на просторах агиографии предстают «наследниками пророков», чья благодать обращает иноверцев, влияет на правителей и превосходит усилия конкурирующих с ними религиозных авторитетов. Однако помимо легитимирующих функций у подобных историй проявляется и педагогическое измерение. Реинтерпретируя представления о вере и неверии (в том числе на символическом уровне), суфийская агиография активно использует метафору «внутреннего неверия», тем самым смещая фокус с конфессиональных границ в сторону психологической трансформации послушника и делая нарратив об инорелигиозном «чужом» инструментом наставничества.

Список литературы

Алонцев 2016 – *Алонцев М.А.* «Ты не назвал Коран сотворенным»: культ Ахмада ибн Ханбала в «Поминании друзей Божиих» Фарид ад-дина ʻАттара // Шаги / Steps. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 218–228.

Алонцев и др. 2016 – *Алонцев М.А., Лахути Л.Г., Никитенко Е.Л., Заглубоцкая (Счетчикова) Т.А., Чалисова Н.Ю.* Джунайд Багдади: «Павлин ученых» и «Султан приобщенных к истине» // Ya evaṃ veda. Кто так знает… Памяти Владимира Николаевича Романова / Под

общ. ред. И.С. Смирнова; сост. Н.Ю. Чалисова, Н.В. Александрова, М.А. Русанов. Т. LXI (Orientalia et Classica). М.: Изд-во РГГУ, 2016. С. 381–439.

Бертельс 1965 – *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М.: Наука – Главная редакция восточной литературы, 1965.

Лахути 2016 – *Лахути Л.Г.* Осмотрительность и упование: образы иноверцев в «Поминании друзей Божиих» ʻАттара // Шаги / Steps. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 229–239.

Мухаммад ибн Мунаввар 2010 – *Мухаммад ибн Мунаввар.* Тайны единобожия в деяниях шейха Абу Са'ида / Пер. с перс., предисл., примеч. и указ. М.Д. Кязимова. Баку: Nafta-press, 2010.

Чалисова 2016 – *Чалисова Н.Ю.* «Сила моя от голода…»: притча о мнимом огне и трудности пути в суфийском повествовании // Шаги / Steps. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 267–278.

Afsaruddin 2013 – *Afsaruddin A.* Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Afšār n.d. – *Afšār I.* Ferdaws al-Moršedīya fī Asrār al-Ṣamadīya // Encyclopaedia Iranica (online edition). URL: https://www.iranicaonline.org/articles/ferdaws/ (дата обращения: 15.12.2025).

ʻAṭṭār 2007 – *Šaykh Farīd ad-Dīn Muḥammad ʻAṭṭār Nišābūrī.* Taẕkirat al-awliyā'. Barrasī, taṣḥīḥ-i matn, tawżīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti'lāmī. Tihrān, 1386/2007.

Bukhārī 2001 – *al-Bukhārī Muḥammad b. Ismāʻīl*. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1422/2001.

Jāḥiẓ 1938–1945 – *al-Jāḥiẓ Abū ʻUthmān ʻAmr b. Baḥr.* Kitāb al-Ḥayawān / Ed. ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938–1945.

Jāḥiẓ 2002 – *al-Jāḥiẓ Abū ʻUthmān ʻAmr b. Baḥr*. al-Bayān wa-l-tabyīn / Ed. ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira: Maktabat al-Khānjī, 2002.

Jāḥiẓ 1991 – *al-Jāḥiẓ Abū ʻUthmān ʻAmr b. Baḥr*. al-Mukhtār fī'r-radd ʻalā an-Naṣārā. Taḥqīq Muḥammad ʻAbd Allāh al-Sharqāwī. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1411/1991.

Böwering n.d. – *Böwering G.* Deylamī, Abū'l-Ḥasan ʻAlī b. Moḥammad // Encyclopaedia Iranica (online edition). URL: https://www.iranicaonline.org/articles/deylami-abul-hasan-ali/ (дата обращения: 15.12.2025).

Bosworth 1975 – *Bosworth C.E.* The Sāmānids // The Cambridge History of Iran. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs / Ed. R.N. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Brinner 2002 – *Brinner W.M.* (trans.). ʻArā'is al-Majālis fī Qiṣaṣ al-Anbiyā' (The Lives of the Prophets) by Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad al-Thaʻlabī. Leiden; Boston: Brill, 2002.

Brown 1981 – *Brown P.* The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Bulliet 1979 – *Bulliet R.W.* Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

de Bruijn 1997 – *de Bruijn J.T.P.* Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems. Richmond: Curzon, 1997.

Eaton 2000 – *Eaton R.M. Essays on Islam and Indian History*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Friedmann 2003 – *Friedmann Y.* Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ḥakīm 2009–2010 – *Ḥakīm S.M.Ḥ.* Rivāyatī dīgar az Nūr al-ʻUlūm-i Kharaqānī // Maʻāref. Sh. 69 (Āzar va Esfand 1388/2009–2010). P. 72–96.

Karamustafa 2007 – *Karamustafa A.T.* Sufism: The Formative Period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Klar 2009 – *Klar A.* Interpreting al-Thaʻlabī's Tales of the Prophets: Temptation, Responsibility and Loss. London; New York: Routledge, 2009.

Krueger 2004 – *Krueger D.* Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Mottahedeh, al-Sayyid 2001 – *Mottahedeh R.P., al-Sayyid R.* The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World / Ed. A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001. P. 23–29.

Qušayrī 1989 – *Qušayrī ʻAbd al-Karīm*. ar-Risāla al-qushayriyya fī ʻilm al-taṣawwuf. Taḥqīq M. Šarīf. al-Qāhira, 1409/1989.

Ritter 2003 – *Ritter H.* The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din ʻAttar / Trans. J. O'Kane (with editorial assistance by B. Radtke). Leiden; Boston: Brill, 2003.

Rypka 1968 – *Rypka J.* History of Iranian Literature. Dordrecht: D. Reidel, 1968.

Spiegel 1990 – *Spiegel G.M.* History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages // Speculum. 1990. Vol. 65, no. 1. P. 59–86.

Subtelny 2007 – *Subtelny M.E.* Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Sulamī 2003 – *Sulamī Abū ʻAbd ar-Raḥmān*. Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya wa ẕikr an-niswat al-mutaʻabbidāt aṣ-ṣūfiyyāt. Taḥqīq Muṣṭafā ʻAbd al-Qādir ʻAṭā. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1424/2003.

Tottoli 2002 – *Tottoli R.* Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature. London; New York: Routledge Curzon, 2002.

Tor 2005 – *Tor D.G.* Privatized Jihād and Public Order in the Pre-Seljuk Period: The Role of the Mutatawwiʻa // Journal of the American Oriental Society. 2005. Vol. 125, no. 4. P. 555–573.

Welle 2024 – *Welle J.* Companionship and Virtue in Classical Sufism: The Contribution of al-Sulamī. London: I.B. Tauris (Bloomsbury Publishing), 2024.

References

Afsaruddin, A. *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Afšār, I. "Ferdaws al-Moršedīya fī Asrār al-Ṣamadīya". *Encyclopaedia Iranica* (online edition). Available at: https://www.iranicaonline.org/articles/ferdaws/ (accessed on 15.12.2025).

ʻAṭṭār, Farīd al-Dīn Muḥammad. *Taẕkirat al-awliyāʼ* [The Memorial of God's Friends]. Ed. Muḥammad Istiʻlāmī. Tehran, 1386/2007. (In Persian)

Alontsev, M.A. "Ty ne nazval Koran sotvorennym": kul't Akhmada ibn Khanbala v "Pominanii druzei Bozhiikh" Farid ad-dina ʻAttara ["You did not call the Qur'an created": the cult of Aḥmad b. Ḥanbal in Farīd al-Dīn ʻAṭṭār's *Taẕkirat al-awliyāʼ*]. *Shagi / Steps*, 2016, vol. 2, no. 2–3, pp. 218–228. (In Russian)

Alontsev, M.A., Lakhuti, L.G., Nikitenko, E.L., Zaglubotskaia (Shchetchikova), T.A., Chalisova, N.Iu. Dzhunaid Bagdadi: "Pavlin uchenykh" i "Sultan priobshchennykh k istine" [Junayd of Baghdad: "the peacock of scholars" and "the sultan of those initiated into the Truth"], in: Smirnov, I.S. (ed.), Chalisova, N.Iu., Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A. (comps.). *Ya evaṃ veda… Kto tak znaet… Pamiati Vladimira Nikolaevicha Romanova* [Ya evaṃ veda… "Who thus knows…" In memory of Vladimir N. Romanov]. Vol. LXI (Orientalia et Classica). Moscow: RGGU Publ., 2016, pp. 381–439. (In Russian)

al-Buk̲hārī, Muḥammad b. Ismāʻīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [The *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī]. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1422/2001. (In Arabic)

Bertels, E.E. *Izbrannye trudy. T. 3: Sufizm i sufiiskaia literatura* [*Selected Works. Vol. 3: Sufism and Sufi Literature*]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1965. (In Russian)

Bosworth, C.E. "The early Ghaznavids", in: Frye, R.N. (ed.). *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 162–197.

Brinner, W.M. (trans.). *'Arā'is al-Majālis fī Qiṣaṣ al-Anbiyā' (The Lives of the Prophets) by Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad al-Tha'labī*. Leiden; Boston: Brill, 2002.

Brown, P. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Bulliet, R.W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Chalisova, N.Iu. "Sila moia ot goloda…": pritcha o mnimom ogne i trudnosti puti v sufiiskom povestvovanii ["My strength is from hunger…": the parable of the imaginary fire and the hardships of the path in Sufi narrative]. *Shagi / Steps*, 2016, vol. 2, no. 2–3, pp. 267–278. (In Russian)

de Bruijn, J.T.P. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Richmond: Curzon, 1997.

Eaton, R.M. *Essays on Islam and Indian History*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Friedmann, Y. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ḥakīm, S.M.Ḥ. Rivāyatī dīgar az Nūr al-'Ulūm-i Kharaqānī [Another account of *Nūr al-'Ulūm* of Kharaqānī]. *Ma'āref*, no. 69 (Āzar – Esfand 1388/2009–2010), pp. 72–96. (In Persian)

al-Jāḥiẓ, Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr. *Kitāb al-Ḥayawān* [The Book of Animals]. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo, 1938–1945. (In Arabic)

al-Jāḥiẓ, Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr. *al-Bayān wa-l-tabyīn* [The Book of Clarity and Clarification]. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2002. (In Arabic)

al-Jāḥiẓ, Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr. *al-Mukhtār fī'r-radd 'alā al-Naṣārā* [Selections in Refutation of the Christians]. Ed. Muḥammad 'Abd Allāh al-Sharqāwī. Beirut: Dār al-Jīl, 1411/1991. (In Arabic)

Karamustafa, A.T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Klar, A. *Interpreting al-Tha'labī's Tales of the Prophets: Temptation, Responsibility and Loss*. London; New York: Routledge, 2009.

Krueger, D. *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Lakhuti, L.G. Osmotritel'nost' i upovanie: obrazy inovercev v «Pominanii druzei Bozhiikh» 'Attara [Prudence and trust in God: images of non-Muslims in 'Aṭṭār's *Tazkirat al-awliyā'*]. *Shagi / Steps*, 2016, vol. 2, no. 2–3, pp. 229–239. (In Russian)

Mottahedeh, R.P., al-Sayyid, R. "The idea of the jihād in Islam before the Crusades", in: Laiou, A.E., Mottahedeh, R.P. (eds.). *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, pp. 23–29.

Muḥammad ibn Munavvar. *Tainy edinobozhiia v deianiiakh sheikha Abu Sa'ida* [*Asrār al-tawḥīd: The Secrets of Unity in the Acts of Shaykh Abū Sa'īd*]. Trans. from Persian, introd., notes and indices by M.D. Kiazimov. Baku: Nafta-Press, 2010. (In Russian)

Qušayrī, 'Abd al-Karīm. *ar-Risāla al-qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf* [The Qušayrī's Epistle on Sufism]. Ed. Muḥammad Šarīf. Cairo, 1409/1989. (In Arabic)

Ritter, H. *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar*. Trans. J. O'Kane (with editorial assistance by B. Radtke). Leiden; Boston: Brill, 2003.

Rypka, J. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel, 1968.

Spiegel, G.M. "History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages". *Speculum*, 1990, vol. 65, no. 1, pp. 59–86.

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

Sulamī, Abū ʻAbd al-Raḥmān. *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya wa ḏikr al-niswat al-mutaʻabbidāt al-ṣūfiyyāt* [The Generations of Sufis, and the Remembrance of the Devout Sufi Women Ascetics]. Ed. Muṣṭafā ʻAbd al-Qādir ʻAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1424/2003. (In Arabic)

Tottoli, R. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. London; New York: Routledge Curzon, 2002.

Tor, D.G. "Privatized jihād and public order in the pre-Seljuk period: the role of the mutaṭawwiʻa." *Journal of the American Oriental Society*, 2005, vol. 125, no. 4, pp. 555–573.

Welle, J. *Companionship and Virtue in Classical Sufism: The Contribution of al-Sulamī*. London: I.B. Tauris (Bloomsbury Publishing), 2024.

Böwering, G. "Deylamī, Abū'l-Ḥasan ʻAlī b. Moḥammad." *Encyclopaedia Iranica* (online edition). Available at: https://www.iranicaonline.org/articles/deylami-abul-hasan-ali/ (accessed on 15.12.2025).