ИСТОРИЯ ИСЛАМА
Ответственный за рубрику: *Асатрян Г. С.*
© Исламоведение. 2026. Т. 17, № 2 (68)

HISTORY OF ISLAM
Person in charge of the section: *Asatryan G. S.*
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2026. Vol. 17, no. 2 (68)

DOI: 10.21779/2077-8155-2026-17-2-45-61

УДК 291

Содержание статьи

Введение.
Ал-джихад ал-асгар и внутренняя повестка политий «Суннитского пояса».
Джихад ал-акбар в приближении тысячелетия ислама.
Заключение.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 18.05.2026
Передана на рецензию: 22.05.2026
Получена рецензия: 16.06.2026
Принята в номер: 25.06.2026

Суннитская Евразия X/XVI в.: контуры властной и конфессиональной трансформации

Л. Н. Додхудоева[1]

Независимый эксперт; lola.dodkhudoeva@gmail.com ; loladod@mail.ru

Аннотация. В X/XVI в. евразийский континент испытал грандиозные политические потрясения в связи с формированием новых государственных образований, ведущими императивами в создании которых стали утверждение религиозно-конфессиональной идентичности и определение границ ортодоксии и ортопраксии. В христианской/европейской части континента идеология новых государств выражалась в появлении новых церквей, перешедших в жесткое противостояние с ранее доминировавшим католицизмом. В исламе концепция церкви была неизвестна, важнейшим компонентом социально-политического развития в мусульманской социально-политической и культурной традиции была община (фирка, джамаат), возглавляемая «людьми веры» (ахл ад-дин). В исламской части континента строительство государств проходило на основе суннитской и шиитской нормативности. Этот феномен привел к появлению текстов полемического характера, к созданию нарративов, контр-нарративов и ответов в качестве контр-контр-нарративов. Автор видит в этом феномене проявление общеисламского поиска новых смыслов безусловно, обогащавшего исламскую культуру и позволявшего ей оставаться постоянно развивающейся в стремлении находить ответы на вызовы конкретных времени и обстоятельств.

Ключевые слова: государствостроительство, идентичность, конфессия, нормативность, суннитско-шиитское противостояние, полемика, нарратив, ортодоксия, ортопраксия.

DOI: 10.21779/2077-8155-2026-17-2-45-61

UDC 291

Content of the article

Introduction.
Al-Jihad al-Asghar and the internal agenda of the Sunni Belt polities.
Jihad al-Akbar as the Islamic Millennium approaches.
Conclusion.

Information about the article

Received: 18.05.2026
Submitted for review: 22.05.2026
Review received: 16.06.2026
Accepted for publication: 25.06.2026

Sunni Eurasia in the Xth/XVIth centuries: contours of power and confessional transformation

L. N. Dodkhudoeva[2]

[1] *Додхудоева Лола Назаровна* – кандидат исторических наук, независимый эксперт.
[2] *Lola N. Dodkhudoeva* – Cand. Sc. (History), independent expert.

Independent expert; lola.dodkhudoeva@gmail.com ; loladod@mail.ru

Abstract. In the Xth/XVIth centuries, throughout its entire length Eurasia experienced enormous political upheavals. The leading imperative in the formation of new state entities was the affirmation of religious and confessional identity and defining the boundaries of orthodoxy and orthopraxy. In the Christian/European part of the continent, the ideology of the new states was expressed in the emergence of new churches that entered into a fierce confrontation with the previously dominant Catholicism. In Islam, the concept of the church was unknown; the most important component of socio-political development in the Muslim socio-political and cultural tradition was the community (*firqa*, *jama'at*), led by "the people of faith" (*ahl ad-din*). In the Islamic part of the continent, state-building at that time was taking place on the basis of both Sunni and Shia norms. This led to the emergence of polemical texts, the creation of narratives, counter-narratives, and responses in the form of counter-counter-narratives. In this phenomenon, the author sees a manifestation of the pan-Islamic discourse of searching for new meanings and answers, which undoubtedly enriched Islamic culture as a whole and contributed to its constant development in an effort to find answers to the challenges of specific times and circumstances.

Keywords: state-building, identity, confession, normativity, Sunni-Shiite confrontation, polemics, narrative, orthodoxy, orthopraxy.

Введение

В ответ на появление государства Сефевидов (902/1502 – 1148/1736), провозгласившего шиизм своей государственной идеологией, в мусульманской части Евразии возник так называемый «суннитский пояс» – союз Османской (857/1453 – 1342/1924) и Могольской империй (932/1526 – 1273/1857) и Шибанидского ханства Абу л-Хайридов (906/1007 – 1500/1599). Эти политические образования стремились утвердить превосходство суннитской ортодоксии и ортопраксии над шиитской как на поле боя, так и в идеологической сфере, т. е. путем ведения малого (ал-джихад ал-асгар) и большого джихада (ал-джихад ал-акбар). Эти три политии, вовлеченные в общий процесс конфессионально-политического противостояния, имели в своей социально-политической жизни много общих черт, однако наряду с этим их развитие определялось и рядом специфических особенностей. Политическая повестка каждой из них и своеобразие их культурной и религиозной жизни в значительной степени формировались под воздействием внутренних императивов, прежде всего, острой необходимости консолидации и централизации власти в условиях обостренных территориальных притязаний, а также вызовов, обусловленных сложной динамикой взаимодействия религиозных и этнических групп. Существенную роль играли и процессы масштабной миграции кочевых племен, а также необходимость адаптации к трансформациям демографической «стратиграфии» политий, вызванным в т. ч. конфликтами в других зонах военных действий.

Автор проводит исследование двух уникальных письменных источников этого периода: «Манакиб ал-хулафа» («Достоинства халифов») из академического фонда Таджикистана[3] и «Радд-и равафид» («Отвержение еретиков») из академической

[3] Исследование текста этой рукописи выполнено в рамках научных программ Института иранистики Австрийской академии наук. Автор выражает искреннюю признательность директору Института профессору Флориану Шварцу и доктору Бруно Ди Никола за поддержку, оказанную в ходе работы. Отдельная благодарность директору Центра исследований анатолийских цивилизаций Университета Коч (Турция) Кристоферу Х. Рузвельту и

коллекции Узбекистана[4] (Далее – МХ и РР соответственно). Первый был написан в 997/1588 г. бухарским улемом Кавам ад-Дином Мухаммадом ал-Харави (мулла Мир) после девятимесячной блокады Герата войсками Шибанидов. Второй составлен шейхом Ахмадом Сирхинди под впечатлением рассказов шиитов, бежавших в Могольскую Индию после четырехмесячной осады и захвата Мешхеда Шибанидами в 998/1589 г. Оба автора приветствовали действия Шибанидов в Хорасане по искоренению влияния шиизма и восстановлению доминирования суннизма.

Осмысление значимости этих образцов протестной литературы возможно только в ходе анализа общих проблем трансформации, произошедшей в сфере действия власти и религии в суннитской части Евразии. Наша работа представляет фрагмент исследования, освещающий лишь контуры этого многогранного процесса. Круг проблем выводит исследование за рамки региональной истории и позволяет включить его в более широкие дискуссии о природе власти, механизмах легитимации и взаимодействии религиозного и политического начал в исламском мире. За последние десятилетия изучение этой проблематики перестало быть уделом отдельных специалистов и превратилось в масштабное коллективное исследовательское направление, оказавшее существенное влияние на развитие современной гуманитарной науки. Это стало возможным благодаря радикальному пересмотру подходов к локальной и глобальной истории, критическому переосмыслению ряда устоявшихся концепций и отказу от многих интерпретационных моделей, долгое время определявших исследовательскую повестку.

В последние десятилетия особенно динамично развивались османистика и исследования мамлюкского султаната, свидетельствуя о настоящем качественном скачке в изучении этих обществ. Фундаментальные работы Йо ван Стенбергена, Сандера ван Нивенхёйзе [38], Гая Бурака [18], Тияны Крстич [32], Дерин Терзиоглу [37] и других исследователей существенно расширили горизонты дальнейших изысканий, многие из них используются и в настоящей работе. Османистика и мамлюковедение сегодня выступают уже не только областями региональной истории, но и своеобразными лабораториями для осмысления более широких проблем государства, права, конфессионализации, производства знания и имперской культуры. В то же время, в отличие от османистики и мамлюковедения, обладающих уже сложившимся исследовательским инструментарием, изучение восточной части суннитской Евразии – мира Шибанидов и Великих Моголов – лишь в последние десятилетия приобрело заметную динамику. Мавераннахр этого периода по сравнению с Индией изучен явно недостаточно. Тем не менее, работы Роберта МакЧесни [22], Анке фон Кюгельген [8], Томаса Вельсфорда [39] и других ученых убедительно показали, что сформированная Шибанидами модель чингизидской династической легитимности, основанная на сочетании ханской власти, исламского знания и суфийского авторитета, сохраняла свою эффективность вплоть до установления советской власти.

Обращение к достижениям современной османистики и мамлюкских исследований не может означать механического перенесения разработанных ими моделей на материал Мавераннахра и Индии. Напротив, подобное сопоставление позволяет выявить сложные процессы циркуляции идей, институтов и практик внутри общего суннитского интеллектуального пространства, в формировании которого на

координатору Дуйгу Таркан, где в 2020–2021 гг. автор проходила научную стажировку, изучая общие тенденции и особенности развития мусульманских государств Евразии в период предмодерна.

[4] К сожалению, нам оказались недоступны английский и турецкий переводы этого трактата, которые указаны в ряде исследований. Наша работа проводилась только по ташкентской рукописи текста.

разных исторических этапах Мавераннахр и Индия сыграли ключевую роль. В этом смысле материалы названных регионов и династий следует рассматривать не через призму отношений «центра» и «периферии», а как чрезвычайно тесно и сложно взаимосвязанные части единого исламского интеллектуального и политико-правового мира периода предмодерна.

Ал-джихад ал-асгар и внутренняя повестка политий «Суннитского пояса»

Несмотря на эпизодические призывы представителей той или иной династии к правителям других государств «пояса» к проведению совместных военных кампаний против Сефевидов, реализация согласованного «малого джихада», то есть организация общих военных действий в формате «единого фронта» всеми тремя, или, по крайней мере, двумя суннитскими государствами против шиитского Ирана, оказалась непростой задачей. С момента установления власти Шибанидов-Абу л-хайридов и до их падения ключевой задачей правящей династии оставалось преодоление фрагментации социального пространства, вызванной неподконтрольностью действий племен и сепаратизмом удельных правителей. Согласно письменным источникам, наиболее успешно в достижении этой цели проявил себя Абдаллах-хан II (пр. 992/1584 – 1004/1598) из клана Искандаридов, попытавшись установить реальный контроль над всей территорией ханства и подчинить разрозненные центры альтернативной власти. Признавая способности хана как искусного политика и воина, нельзя забывать, что его клан пришёл к власти после периода, названного Р. МакЧесни «гражданской войной» (957/1550–990/1582), когда репрессии и легитимация оказались неразрывно взаимосвязанными в ходе жестокого насильственного перераспределения собственности и масштабного подавления, вплоть до физического уничтожения, мятежных групп непокорных племен в Мавераннахре и Балхе [22].

Но даже несмотря на предпринятые меры по преодолению центробежных тенденций, «создание бюрократизированной империи ирано-исламского типа», по наблюдению Р. МакЧесни, «сдерживалось приверженностью социально-экономическим нормам Чингизидов», одним из наиболее показательных проявлений которой явилось отсутствие «административного аппарата имперской фискальной системы» [22]. Нормы чингизидского наследия продолжали функционировать не только как традиция, но и как устойчивый режим, препятствующий формированию централизованной бюрократической инфраструктуры, не переставая воспроизводить множественность альтернативных центров силы и затрудняя формирование единого административного порядка.

Постоянный рост числа претендентов на имевшиеся ресурсы и властные позиции как внутри кланов и племен, так и в масштабах всего ханства порождал высокую степень конкурентности, которая выражалась в практически непрерывных межклановых и внутриклановых конфликтах. Военные кампании Шибанидов на периферии ханства, временно перераспределяя внимание и интересы активных акторов за счет внешней экспансии и раздела военной добычи, лишь частично сдерживали данный процесс, но не могли окончательно устранить сопротивления племенных объединений, отдельных эмиров и султанов верховной власти хана. Эта практика конкурирующих властных притязаний и перманентной фрагментации в конечном счете привела к падению Шибанидской династии и установлению власти Аштарханидов (Джанидов/Тукай-Тимуридов) (1007/1599 – 1166/1753). Эта ветвь Чингизидов, происходившая от брата Шибана – Тукай-Тимура, находилась в родстве с Шибанидами по женской линии [39].

Экспансионистская политика Османской империи на протяжении столетия существенно трансформировала ее этно-религиозный состав. К концу правления Сулеймана I (пр. 926/1520 – 973/1566) численность населения империи, по оценкам

ученых, составляла около 15 млн человек [30, с. 206]. Управление столь масштабным и этно-конфессионально неоднородным населением требовало усиления институциональных механизмов регулирования во всех сферах – правовой, военной, финансовой и административной. Начало этой трансформации было инициировано ещё предшественником Сулеймана I.

После падения Византии и превращения Константинополя в столицу Османской империи сформировался социально-политический институт «миллет», структурировавший население по конфессиональному признаку: мусульмане, рум-миллет (буквально «римский»), включавший православных христиан (Константинопольский, Сирийский и Александрийский патриархаты), армяне, католики и иудеи. Миллеты обладали определённой автономией в реализации своих религиозных, политических и социальных практик и прав, однако в этом иерархически организованном поле представители немусульманских общин не получили полного равенства прав с мусульманами. Каждый миллет подчинялся собственному духовному «пастырю», однако верховенство султана в масштабах всей империи носило абсолютный характер. До завоевания Египта христиане составляли значительную часть населения Османской державы [33, с. 355].

В качестве одного из механизмов достижения конфессионального доминирования мусульман выступала государственная политика мобилизации немусульман, прежде всего, молодежи, захваченной в ходе завоеваний, в военные структуры, включая элитные корпуса янычар, она сопровождалась обязательным предварительным обращением в ислам. И для иных категорий социально активных немусульман принятие ислама «работало» как своеобразный «социальный лифт», обеспечивающий доступ к равным с мусульманами правам и ресурсам. Таким образом, система миллетов воспроизводила «регулируемую гибридность», где различие допускается, но остается структурно подчиненным доминирующему порядку [15].

В результате реформ Сулеймана I была достигнута, по меркам средневекового периода, максимально возможная степень централизации государственной системы, основанная на разветвленном бюрократическом аппарате, функционировавшем на принципах иерархии, формализованных норм и профессиональной подготовки служащих. В отличие от шибанидского контекста, в этом случае можно говорить о более успешной институционализации дисциплинарных практик и формировании устойчивого административного режима, обеспечивающего воспроизводство имперской власти.

Не менее сложной по своему составу была и Могольская (Бабуридская) империя, основанная в 932/1526 году потомком Тимура Бабуром (пр. 932/1526 – 936/1530), потерпевшим неудачу в ожесточенной борьбе за Мавераннахр. Государство, заложенное Бабуром, трансформировалось в крупную империю в период правления его внука – Акбара I (пр. 963/1556 – 1013/1605), которому удалось подавить сепаратистские тенденции и консолидировать власть на территории, охватывавшей к моменту его смерти большую часть Северной и Центральной Индии. Реформаторская программа Акбара I была направлена на создание централизованного государства и сопровождалась практикой инклюзии в административный аппарат представителей функционировавших в империи конфессий с предоставлением им равных прав и в государственных структурах, и в общественном поле. Учитывая, что большинство населения составляли индуисты, особое внимание уделялось признанию и обеспечению их прав, что рассматривалось как ключевой механизм поддержания социальной стабильности.

В социальной сфере реформы привели к ряду кардинальных изменений, в том числе и в отношении к межрелигиозным бракам. До Акбара браки между мусульманами и индуистами были практически невозможны, индуисты считали их

унизительными для себя. Акбар и сам женился на индуистке, и поощрял такие браки [21, с. 14]. Он отменил смертную казнь для индуистов, принявших ислам, а впоследствии отказавшихся от него и вернувшихся в свою веру [23, с. 187]. А в системе налогообложения были отменены налоги на немусульман, в частности, джизья. В результате реформ произошло фактическое уравнивание прав индуистов с мусульманами, при этом интересы наиболее влиятельных и экономически значимых групп индуистской элиты получили приоритетное внимание. Многие раджи были интегрированы в административную и военную иерархию империи.

Рассматривая своеобразие политической жизни этих трех династий, следует обратить внимание на особенности их представлений о легитимности собственной власти и способов ее репрезентации – своего рода поддержания «бренда» собственной легитимности, определявшего идеологические программы династического государствостроительства и производства смыслов. Эти программы требовали неотложной символической артикуляции, которая в рассматриваемый период могла быть выражена только в религиозном нарративе, с опорой на военную мощь, сакральный капитал, и/или генеалогические установки[5]. Мы выделяем доминирующий вариант легитимации, отмечая, что в каждом рассмотренном случае, как правило, обнаруживается не один, а сочетание нескольких вариантов, их гибридность.

Представители шибанидской династии – Абу’л-хайриды которая ведет свое происхождение от прямого потомка Чингис-хана, его внука Шибана (сына Джучи, основателю Золотой Орды), интерпретировали консолидацию своей власти в регионе, временно утраченной в пользу нечингизидов – Тимуридов, как акт восстановления исторической справедливости – возвращения власти «золотой линии» Чингизидов. Брачные союзы Мухаммада Шибани-хана и его родственников с Чагатаидами, которым ранее была передана власть над улусом, включавшим Мавераннахр с югом Хорезма, большую часть Семиречья и Восточного Туркестана вплоть до Турфана (включая Кашгарию), позволили Шибанидам объединить в своей генеалогии две ветви прямых потомков Чингис-хана – Шибана и Чагатая [3, с. 24, 139 и др.; 36, с. 89–91]. Существенную роль в легитимации этого играла не только кровнородственная связь, но и апелляция к завещанию самого Чингис-хана, согласно которому данные земли предназначались «потомкам его потомков» [6, с. 278].

Эти брачные союзы имели и другую цель. Они были призваны в определенной мере снизить претензии Великих моголов на власть в пространстве господства Шибанидов. Моголы считали себя преемниками Чагатая, имевшими все права претендовать на территорию бывшего улуса, попавшего в руки потомков Джучи – Шибанидам и Аштарханидам, и от этих планов они не отказывались. В отдельные моменты такая позиция приводила к жесткой конфронтации [14, с. 35]. В 920/1520-х гг. двум чингизидским правителям удалось нормализовать отношения, однако в этом же веке зафиксированы новые попытки моголов восстановить свои права на бывшие владения Чагатая. Таким образом, мы видим, что в этой части региона и в новом веке ключевым механизмом формирования политического авторитета продолжал выступать генеалогический дискурс.

X/XVI век традиционно рассматривается как «золотой век» в истории Османской империи, при этом 923/1517 год приобретает особое значение в идеологическом отношении. Именно в этот момент в ходе завоевания Каира Селимом

[5] По мнению А. фон Кюгельген, «на аналитическом уровне типы легитимации можно разделить на шесть категорий: 1) божественная легитимация, 2) генеалогическая легитимация, 3) электоральная легитимация, 4) легитимация посредством ориентации на образец для подражания, 5) легитимация посредством превосходящей силы и 6) легитимация посредством сохранения норм» [8, с. 52].

I (пр. 918/1512 – 926/1520) последний аббасидский халиф Мухаммад ал-Мутаваккил III (ум. в 949/1543) передал победителю титул и статус халифа вместе с его символическими атрибутами – мечом и накидкой Пророка Мухаммада, а также ключи от священных городов Мекки и Медины и почетный титул Хранителя двух святынь, что закрепило его власть над Хиджазом. В идеологическом смысле важно то, что в результате завоеваний Селима старые центры классического исламского знания превратились в провинции разраставшейся империи. Так, институционально было оформлено притязание османских султанов на универсальную религиозно-политическую гегемонию, в рамках которой до реформ Мустафы Кемаля Ататюрка в начале XIV/XX века османские правители позиционировали себя как халифы, а своё государство – как халифат. Однако подобный вариант легитимации династийной власти не был безусловно признан всеми партнерами-соперниками. Так, Бабур считал, что единственным легитимным основанием притязаний на власть может выступать только генеалогия. Возводя своё происхождение по отцовской линии к Тимуридам, а по материнской – к Чингизидам, он фактически не признавал османских султанов в качестве халифов. Со временем Акбар I, как и его дед, занял скептическую позицию по отношению к османским притязаниям на халифат, провозгласив себя «падишахом ислама» (конец 970-х – 1570-е гг.), а позже – предвестником новой исторической эпохи (с 992/1584).

Эволюция Акбара I представляет собой яркий пример трансформации религиозных представлений в ту эпоху. Начав как ревностный суннит-ханафит, он прибегал к практикам жёсткого конфессионального исключения, не останавливаясь перед эксгумацией тел шиитских духовных лиц и репрессивными мерами в отношении индуистского населения. Однако в 990/1582 г. он провозгласил новую программу социально-политического развития, основанную на разработанном им совместно с придворным историком и философом Абу л-Фазлом Аллами учении «Дин -и иллахи». Эта доктрина представляла собой синкретическое соединение элементов индуизма, зороастризма, ислама и, в определённой степени христианства, воплощая максимально возможную для Средневековья форму этно-конфессиональной толерантности [21].

Стремление правителей Мавераннахра к формированию антииранского блока с Индией, зафиксированное в ряде источников, не получило поддержки со стороны Великих Моголов [14, с. 35]. В своем ответе Акбар I подчеркивал бесперспективность кампаний против шиитов, указывая, что, несмотря на определённые отклонения шахов от норм сунны, их происхождение от Пророка заслуживает уважения. Более того, он заявлял о намерении поддержать Иран в противостоянии с Османской империей и призывал Абдаллах-хана к формированию альтернативного союза и активному участию в нем. Имеются также свидетельства того, что Акбар I предпринимал попытки склонить португальцев к союзу против Османов, однако эта идея не была реализована [28, с. 20].

Считается, что войны между Османами и Сефевидами 920/1514, 939–940 – 1533–1534, 955–956 – 1548–1549, и 960–961 – 1553–1554 годов имели религиозную окраску, а в последствие военные кампании, по сути, решали проблемы политического и территориального характера. Первый цикл войн между Турцией и Ираном, нацеленных на решение территориальных вопросов, продолжался с 986/1578 по 998/1590 гг., второй начался в 1013/1604 г. и завершился в 1049/1639 г. Зухабским (или Касриширинским мирным) договором [12]. По подсчетам О. Ф. Акимушкина, Шибанидами было проведено в Хорасане не менее 21 военной операции разного характера [1, с. 380, прим. 4], осуществленной под лозунгом борьбы с шиизмом. С окончанием турбулентного X/XVI в. на просторах мусульманской части Евразии подошел к концу и период религиозных войн.

Таким образом, легитимация политического авторитета трех династий выстраивалась по-разному: в случаях с Шибанидами и Моголами по праву преобладал генеалогический принцип. Османами же, не имевшими такого мощного чингизидского генеалогического компонента в вопросе происхождения, двигали универсалистские амбиции, реализованные через присвоение и институционализацию сакрального капитала, военной мощи, а также встраивания религиозной символики в механизмы легитимации власти. Практически для всех династий этого времени чрезвычайно важной оставалась и легитимация династии «посредством превосходящей силы» [8, с. 54]. Идеология завоеваний выдвинула понятия «газа, газават, джихад» в разряд наиболее популярных в истории всех династий, а почетное прозвание «Абу-л-гази» – в разряд наиболее востребованных в личностных характеристиках власть предержащих, фактически указывающее на их богоизбранность [8, с. 55]. По мнению отдельных ученых, особую значимость концепт «газават» в понимании «священная война» с IX/XV в. приобрел в Османской империи, именно он в отсутствии надежного генеалогического ресурса определил идентичность султаната/халифата Османов, перевесив все остальные ее (идентичности) смысловые и ценностные компоненты [25, с. 50–51].

Геополитические амбиции правителей суннитских политий, их изменчивые стратегические приоритеты, наличие или отсутствие значимых ресурсов (природных, технологических и др.) как факторов конкурентного преимущества, а также экономические, и просто практические нужды оказывали непосредственное влияние на возможность достижения соглашений о проведении совместных военных акций и их реализацию. При этом проблемы уникальной религиозной, этнической и социальной «стратиграфии» каждой политии, а также конфликтные пограничные вопросы нередко становились решающими факторами, приводившими к отказу от дипломатии и даже к открытому противостоянию. Изучение анти-шиитских военных кампаний политий «суннитского пояса» показывает, что практически во всех случаях геополитическая прагматика, настоятельная потребность превращения разобщенного социально-политического и религиозно-этнического пространства в централизованные государства явно преобладали над конфессиональной солидарностью, что демонстрирует разрыв между идеологическими конструктами единого «малого джихада» и реальными стратегиями имперской политики.

Джихад ал-акбар в приближении тысячелетия ислама

Долгое время в востоковедении доминировало мнение о том, что постклассический период в истории исламских народов был периодом стагнации в интеллектуальном развитии, и поскольку исламская культура по своей природе носит текстовый характер, считалось, что литературное творчество после VII/XIII в. фактически угасло, или, по крайней мере, жило «перепевами» классических работ. Однако количество разнообразных трудов, созданных в постклассический период (как введенных в научный оборот, так и только зафиксированных в каталогах), свидетельствует о неправомерности такого утверждения. Литературная традиция не только не угасла, но, напротив, мы обнаруживаем не прекращавшийся процесс передачи знаний и, что особенно важно, укрепление и диверсификацию интерпретационного процесса, то есть появление новых «цепочек» произведений, в том числе многочисленных и разнообразных по жанру и структуре комментариев к классическим трудам, в которых переосмысливались подходы к знаниям, укоренившимся в классическом исламе. Существенное влияние на этот феномен оказал объективный процесс формирования новых государств, требовавший идеологического обоснования. Дополнительным фактором, подстегивавшим эту тенденцию, стало

приближение двух событий – «Великого соединения высших планет» (Сатурна и Юпитера в Скорпионе) в 991/1583 г. и тысячелетия ислама в 1000/1592 г.

Идеологический настрой этого момента, с одной стороны, вынуждал интеллектуалов воскрешать в памяти единоверцев события и личности мусульманской сакральной антропологии. Это «возрождение» в массовом сознании событий и харизматичных личностей прошлого, имея явный мобилизующий эффект, представляло собой, по сути, практику «мнемоистории», имеющую отношение не к прошлому как таковому, а к тому прошлому, которое необходимо было актуализировать в свете возникавших социально-политических вызовов [11]. С другой стороны, авторы произведений, созвучных идеологической программе династий, на фоне тысячелетнего пути, пройденного мусульманами, с особым рвением доказывали, что современная им идеологическая и политическая реальность, сформированная благодаря усилиям конкретных правящих династов, есть проявление триумфа исламского миропорядка [5; 27].

Достаточно вспомнить созданное под патронатом Акбара «Тарих-и алфи» («Тысячелетняя история») и задуманный Бадр ад-Дином Кашмири в Бухаре грандиозный проект в 160 тысяч бейтов четырехчастный поэтический труд «Русул-наме» («Сафи-наме», «Искандар-наме», «Мустафа-наме», «Зафар-наме»), фактически образец всемирной мусульманской истории, охватывающий события от доисламского времени до подвигов современного автору правителя династии Шибанидов – Абдуллах-хана II [5; 26; 27]. В 965/1558 г. придворным поэтом и историком Османов Фетхулла Арифи Челеби (ум. в 968/1561–62) было завершено создание 617-листного, в 600 тысяч бейтов (!), богато иллюстрированного (69 иллюстраций) эпоса «Сулайман-наме», формировавшего идеальный портрет султана Сулеймана I за первые 35 первых лет его правления. Все эти и многие другие появившиеся в этот период произведения, восторженно описывавшие деяния современных авторам правителей, должны были высветить безупречность образа государя в следовании исламской нормативности как ключевой маркер легитимации правления его династии [8, с. 50].

Важным актом легитимации прав на власть в регионе бытования ираноязычных народов стало и копирование в дворцовых библиотеках бессмертного эпоса «Шах-наме»[6]. Грандиозный эпос Фирдоуси, объемом в два раза больше, чем «Илиада» и «Одиссея» вместе взятые, включал в себя описание правления пятидесяти царей как мифических, так и реальных. В исламской культуре «Шах-наме» суждено было стать тем транснациональным трансфером Знания, овладевая которым, вливавшиеся в глобальную умму народы и их правители, находили для себя «универсальную идентичность, которая бы могла, объединяя элиты завоевателей и завоеванных, позволить и тем, и другим сохранить собственную самость» [7, с. 290]. Воспроизведение этого эпоса, как и создание под его влиянием произведений, воспевающих деяния современных авторам реальных правителей в заданном «Шах-наме» стиле, «встраивали» династии в общий поток исламской истории, что придавало им легитимность.

Весьма интенсивное развитие отмечается в это время и в правовой сфере, что логично в процессе построения государств. Изучение юридических трудов того периода свидетельствует о том, что борьба с ересью и вероотступничеством (часто переведенными в эту категорию намеренно), выражавшаяся множеством различных понятий – куфр, бида, илхад, зандака, гулув и др. [35, с. 196] требовала юридического осмысления и определения степеней наказания за нарушение установленных нормативных границ события, т. е. разработки юридической «ортодоксии». Количественный рост появлявшихся трудов и комментариев к юридическим

[6] Об уникальном списке «Шах-наме», выполненном при дворе Шибанидов [10; 24].

произведениям классического периода, разнообразие их тематики позволили исследователям определять этот период как второй этап формирования исламского права [4; 18].

Динамичность и насыщенность интеллектуального дискурса, на страницах рукописей, в дискуссиях в научной среде и во время дворцовых маджлисов, возродили и распространили на все сферы знания практику *тахкик* (букв. «верификации, углубленного прочтения»), осознанного подхода к накопленному текстовому/духовному классическому наследию. По мысли отдельных ученых, тахкик представляет собой чрезвычайно продуктивную концептуальную основу для переосмысления и активизации изучения интеллектуальной, культурной, научной и литературной жизни на протяжении столетий, примерно с 1300 по 1700 год [20, с. 274].

Этот метод, получивший кросс-региональный охват, был разработан прославленным суфием Ибн ал-Араби (ум. в 355/1240) в рамках его мистического опыта. Применение метода тахкик не отрицало созданный ранее идейный фундамент различных научных направлений, но вводило определенную долю скептицизма по отношению к тому, что было создано в прошлом, и открытость к независимому рассуждению и синкретизму [13, с. 5].

Именно практика тахкик привела к росту числа комментариев и хашия (глоссы) – записей на полях рукописей сочинений прошлого, которое выявляется при работе практически со всеми рукописными коллекциями. Этот сегмент текстовой культуры ислама сравнительно недавно стал объектом глубокого изучения, но уже показал свое весьма значимое культурное и социальное значение [17]. В нем отражены те мысли и представления, которые вызвало во вполне определенном конфессионально-политическом контексте ознакомление с трудами ушедших эпох [29].

Интересно, что к этому же сегменту текстовой культуры относят сегодняшние ученые и дворцовые дебаты, и фетвы [17]. Последние исследования выявили, что «…значение фетвы было гораздо более многогранным, чем простое представление о том, что она является практическим решением практической проблемы» [16, с. 301]. «Фетва предоставляла возможность необразованным или среднестатистически образованным людям удовлетворить свое интеллектуальное любопытство. Поскольку концепции юриспруденции составляли основу любого базового образования, обычные мусульмане использовали структуру фетвы для получения уровня знаний, который мог включать в себя и доктринальные вопросы» [19, с. 170]

Комментарии, хашия и фетвы становились своеобразным пространством адаптирования к местным языкам текстов «высокого стиля», выполненных, как правило, на классическом арабском, способствуя развитию местных языков и более широкому доступу населения отдаленных от центральной части Дар ул-ислама регионов, к примеру, Юго-Восточной Азии, к наиболее значимым для формирования конфессиональной идентичности трудам.

Межконфессиональная борьба породила «культуру конфликта», придав популярность еще одному литературному направлению – полемической литературе как воплощению идеи «джихада», став своеобразным «духом времени» Zeitgeist. В то время как концепция «джихада ас-асгар» реализовывалась посредством военных кампаний упомянутых государств, актуализация идеи «джихад ал-акбар» явилась результатом деятельности многочисленных исламских интеллектуалов. В тех случаях, когда интеллектуал находился в орбите действия идеологической программы правителя, его произведения отвечали политическому мандату государя; в случаях же, когда он был независим от трона, в его трудах отражались его собственные идеи, его личное восприятие вызовов эпохи.

Появление полемического произведения одной конфессии почти всегда вызывало ответную критическую реакцию со стороны конкурирующей общины. Таким

образом, со временем количество критических откликов на них увеличивалось. Справедливости ради следует отметить, что ожесточенные религиозные споры, опровержение идей соперничавшей конфессии, веры или религиозной группы были характерны для ислама уже с этапа становления [9, с. 90 и далее]. Как верно отметил С. Ризви, «полемика была важной чертой мусульманского богословия с классического периода, основываясь на полемике, уже присутствовавшей в сакральном тексте [Коране]… Эти полемические конструкции из Корана о немусульманах перешли в вероучительные труды (‘акаид) и ересиографию, полемизировавшие с другими мусульманами. Подобные работы преследовали двойную цель: отличать мысли и практику защищаемой общины от других, а также обращаться к своей собственной общине, укреплять, уговаривать и утешать ее в ее убеждениях» [34, с. 10].

Проблема интерисламской критики занимала улемов и факихов на протяжении всей истории ислама. Так, известный средневековый правовед Ибн Таймийа (661/1263 – 726/1328) отмечал, что межконфессиональные разногласия несут в себе и положительный, и отрицательный общинный заряд. Он поставил вопрос о необходимости различать разногласия, в которые заложена «вариативность» (ихтилаф ал-танавву), и те, в которых выражена «оппозиция» или «контрадикция – суждение или позиция, находящиеся в жестком противоречии с мнением другого лица» (ихтилаф ал-тададд). Первое, по его мнению, должно быть принято, второе запрещено [40, с. 66–68].

Полемические работы, как правило, затрагивают ключевые вопросы исламского мировоззрения. И в ряду самых впечатляющих особенностей практически бесконечного появления трактатов, вовлекавшихся в дискурс, – их транстемпоральность и транслокальность. Хронологический и территориальный разрыв между временем и местом жизни авторов двух работ, введенных в дискурс, по существу, неограничен. Интеллектуал, живший, к примеру, на дальней периферии Дар ал-ислама в X веке хиджры, мог критически оценить произведение, написанное улемом, жившим в центре халифата в III веке хиджры. Оба они рассуждали о фундаментальных принципах существования их самих, их конфессии/религиозного направления, и этот разведенный во времени и пространстве дискурс способствовал развитию ислама в целом.

На наш взгляд, была еще одна причина развития этого феномена текстовой культуры в X/XVI в. Труды, представлявшие такое кодифицированное, стандартизированное знание основ «правильной веры» помогали преодолеть существенный недостаток знаний о собственной вере в рядах новообращенных, появившихся в этот период. Так, кочевники ханства Шибанидов чаще всего новую для себя исламскую идентичность воспринимали как племенную, не успевая познать глубин индивидуального обретения веры. Представители немусульманских народов, в т. ч. и те, кто осознанно переходили в ислам в надежде на укрепление своих социальных позиций в империи Османов, также не могли знать всех тонкостей новых религии и практики. В реалиях же религиозного многоголосия империи Моголов такие работы давали возможность лучше и глубже познать особенности своего вероучения, помогая не раствориться среди различных религий и культов.

С. Ривзи назвал стиль таких протестных произведений «войной слов» [34, с. 9)], на наш взгляд, это скорее, была «война интерпретаций», поскольку, чаще всего, в них обсуждались одни и те же концепты, лексически выраженные, как правило, одинаково, одними и теми же словами, разнилась лишь их интерпретация. Скрупулезность, с которой анализировались тексты, стимулировала интеллектуальное развитие обеих конкурирующих общин, не позволяя оставить тщательно проработанные тексты без ответа. Так, со временем создавались «цепочки» произведений как своеобразные «вызовы» и «ответы» на них. На наш взгляд, этот феномен – лучшее подтверждение

справедливости утверждения Талала Асада о том, что ислам – не что иное, как дискурсивная традиция [2].

Назовем только один близкий нашему материалу пример такой полемической «цепочки», состоящей из трёх трактатов, содержащих опровержение, контр-опровержение и контр-контр-опровержение. Ее основой можно считать сочинение шиитского теолога Хасана б. ал-Мухаййада б. Йусуфа б. ал-Мутаххира ал-Хилли (647/1250 – 725/1325) «Нахдж ал-хакк ва кашф ас-сидк» («Дорога правды и открытие истины»). Оно стало объектом резкой критики со стороны видного суннитского историка и теолога шафиитского толка, советника Мухаммада Шибани-хана, Фазлаллах Рузбехана ал-Хунджи ал-Ширази ал-Исфахани (ум. в 927/1521), который около 909/1503 г. написал труд под названием «Китаб ибтал нахдж ал-батил ва ихмал кашф ал-ʻатил» («Отказ от неверного пути и пренебрежение бесполезным открытием»), опровергающий идеи Хилли. В 1013/1605 г. Нураллах ал-Хусайни аш-Шуштари составил свой контр-нарратив «Ихкак ал-хакк ва изхак ал-батил» («Проверка истины и опровержение лжи») в ответ на трактат Ибн Рузбехана, в котором защищал ал-Хилли от полемических нападок автора «Ибталя», считая написание опровержения взглядов суннитов своим [большим] джихадом [34, с. 17].

В этой полемической «цепочке» обращают на себя внимание различия времени и места написания трактата в связке «автор –политико-конфессиональный контекст». Хилли, будучи весьма влиятельным человеком при дворе ильхана Ульджейту (пр. 703/1304 – 716/1316), в своем труде фактически сформулировал основы ортодоксии шиизма ильханидского времени за два столетия до его превращения в государственную религию Ирана. Рузбехан стоял на шафиитско-ханафитских позициях защиты той нормативности, которая укоренялась доминирующей суннитской общиной в период сложения ханства Шибанидов на фоне утверждения шиизма государственной религией Сефевидами. Шейх Нураллах Шуштари, известный шиитский интеллектуал, был назначен Акбаром, несмотря на его шиитскую идентичность, верховным судьей (кади куддатом) и судьей по военным делам (кади аскаром) Лахора и Агры, что заставило шейха вести судебные дела в соответствии с суннитскими правовыми нормами. В своих письмах [34, с. 14–17] Нураллах Шуштари писал о временном следовании практики такия, от которой все же отказался, посвятив себя открытой защите шиизма. Его ответ на трактат Рузбехана появился в момент, когда политико-религиозная программа Акбара «Дин-и иллахи» находилась на грани упразднения под мощным натиском суннитских улама и факихов.

Изучение полемических трудов показывает, что появление каждого из них связано с особым моментом в политико-конфессиональной истории исламских политий, представлявшим явные угрозы для функционирования защищаемой конфессии и риски потери/размывания принципов ее конфессиональной идентичности. При этом, как верно подметил А. Кныш, «сказывалось отсутствие в исламе церкви, которая брала на себя ответственность через проведение соборов фиксировать единую версию ортодоксии/ортопраксии и давать непререкаемое определение понятия “ересь”. Более того, поскольку в средневековом исламе не было духовенства, и религиозные люди “не были отрезаны от других верующих какой-либо формой посвящения”, теоретически каждый мусульманин был свободен распространять свое собственное видение ислама, одновременно осуждая другие видения как “искажения” изначально “чистого” коранического послания и пророческого завета» [31, с. 50].

Заключение

В исламе ответственность за закрепление «единственно верной» формы нормативности лежала на авторитетных лидерах конфессии, неизбежно выявляя плюрализм позиций по тем или иным вопросам, как ответ на совершенно конкретные

вызовы конкретного исторического периода и конкретного «состояния дел» в той или иной конфессии в строго определенный момент. В связи с этим создание нарративов, контр-нарративов и ответов в качестве контр-контр-нарративов представляло не одиночные акции опровержения в текстовой культуре, а развернутый во времени длительный дискурс поиска новых смыслов и ответов, безусловно обогащавший исламскую культуру в целом и позволявший ей не превращаться в некий застывший догматический конструкт, а оставаться постоянно развивающейся в стремлении находить ответы на вызовы конкретных времени и обстоятельств.

Эта общеконтинентальная тенденция обладала мощным созидательным потенциалом, неизбежно выявляя плюрализм позиций по тем или иным вопросам, что в результате привело к переоценке стереотипов, сформировавшихся в более ранний исторический период, и к появлению новых интерпретаций старых концепций и нарративов.

Литература

1. Акимушкин, О. Ф. Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI в. / О. Ф. Акимушкин // Средневековый Иран. Культура, история, филология. – СПб.: Наука, 2004. – С. 368–382.

2. Асад, Т. Идея антропологии ислама / Т. Асад // Islamology. 2017. № 7 (1). – С. 41–60.

3. Бабур, Захириддин. Бабур-наме / пер. М. Салье / Захириддин Бабур. – Баку: Нагыл Еви, 2011. – 272 с.

4. Додхудоева, Л. Н. Второй этап формирования исламского права в Мавераннахре периода предмодерна: свидетельство рукописей / Л. Н. Додхудоева // Исламоведение. 2023. Т. 14, № 3 (57). – С. 99–133.

5. Додхудоева, Л. Н. К вопросу об инструментах формирования имперской идеологии в период правления Шибанидов / Л. Н. Додхудоева // Средневековый Восток. Проблемы историографии и источниковедения. – Баку: Эльм, 2015. – С. 51–71.

6. Дробышев, Ю. И. У истоков имперской идеологии средневековых монголов / Ю. И. Дробышев // Общество и государство в Китае. 2012. Т. XLII, ч. 3. – С. 274–314.

7. Кузнецов, В. А. Ранняя арабо-мусульманская историческая мысль и иудео-христианская традиция / В. А. Кузнецов // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре. – Москва: Садра, 2015. – С. 264–291.

8. фон Кюгельген, А. Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.) / А. фон Кюгельген. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 516 с.

9. Прозоров, С. М. Ислам как идеологическая система / С. М. Прозоров. – Москва: Восточная литература, 2004. – 470 с.

10. Комсток-Скип, Ҷ. Шоҳномаи туркӣ... / Комсток-Скип, Ҷ. // Умре дар масири илм. – Душанбе: Дониш, 2024. – С. 279–296.

11. Assmann, J. Moses the Egyptian / J. Assmann. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. – 276 p.

12. Ates, S. Ottoman-Safavid Relations: A Religious or Political Rivalry / S Ates, V. Genç – URL: https://www.researchgate.net/publication/403669466_Ottoman-Safavid_Relations_A_Religious_or_Political_Rivalry

13. Balıkçıoğlu, E. M. Verifying the Truth on Their Own Terms. Ottoman Philosophical Culture and the Court Debate Between Zeyrek (d. 903/1497–98 [?]) and

Ḫocazāde (d. 893/1488). Series: Knowledge Hegemonies in the Early Modern World. 2 / E. M. Balıkçıoğlu. – Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2023. – 248 p.

14. Beisembiev, T. K. Chingiz Khan's Law in Eurasia / T. K. Beisembiev // Central Asia Quarterly. 1995. – Pp. 31–35.

15. Bhabha, H. The Location of Culture / H. Bhabha – London; New York: Routledge, 1994. – 295 p.

16. Bori, C. Religious Knowledge between Scholarly Conservatism and Commoners' Agency / C. Bori // The Wiley Blackwell history of Islam. 2018. – Pp. 292–310.

17. Bruckmayr, Phillip. The šarḥ/ḥāšiya Phenomenon in Southeast Asia. / Phillip Bruckmayr // Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales. 2017. № 32. – Pp. 27–52.

18. Burak, G. The Second Formation of Islamic Law / G. Burak // Comparative Studies in Society and History. 2013. Vol. 55, № 3. – Pp. 579–602.

19. Calder, N. Islamic Jurisprudence in the Classical Era, edited by Colin Imber / N. Calder. – Cambridge: Cambridge University Press. 2010. – 233 p.

20. Casale, G. Introduction: Cultures of Taḥqīq between the Mongols, the Mughals, and the Mediterranean / G. Casale // Journal of Early Modern History. 2023. Vol. 27. – Pp. 273–287.

21. Chandra, S. History of Medieval India / S. Chandra. – New Delhi: Orient Longman, 2007. – 304 p.

22. McChesney, R. D. Central Asia in the 16th–18th Centuries / R. D. McChesney // Encyclopedia Iranica. 1990. Vol. 2. – Pp. 176–193.

23. Chua, A. Day of Empire / A. Chua. – New York: Doubleday, 2007. – 435 p.

24. Comstock-Skipp, J. Heroes of Legend, Heroes of History: MA thesis / J. Comstock-Skipp. – London, 2015.

25. Darling, L. Reformulating the Gazi Narrative / L. Darling // Turcica. 2011. Vol. 43. – Pp. 13–53.

26. DeWeese, D. The Problem of the Siraj al-salihin / D. DeWeese // Studia Iranica. 2009. – Pp. 43–92.

27. Dodkhudoeva, L. The Neochinghisids on the Throne of Transoxiana / L. Dodkhudoeva // Le Siècle des Shibanides EN Asie Centrale. Pouvoir, Legitimité et Arts du Livre sous les Khans Shibanides (906–1007/1500–1599). Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2023. – P. 55–120.

28. Farooqi, N. R. Mughal-Ottoman Relations / N. R. Farooqi – Madison, 1989. – 276 p.

29. Ingalls, M. B. Šarḥ, Iḫtiṣār, and Late-Medieval Legal Change: A Working Paper / M. B. Ingalls // Annemarie-Schimmel-Kolleg. History and Society during the Mamluk Era, 1250–1517. – Bonne, 2014. – Pp. 1–20.

30. Kinross, Patrick. The Ottoman Centuries / Patrick Kinross. – New York, 1979. – 638 p.

31. Knysh, A. 'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam / A. Knysh // The Muslim World. 1993. Vol. 83. – Pp. 48–67.

32. Krstić, T. You Must Know Your Faith in Detail / T. Krstić // Historicizing Sunni Islam. – Boston: Brill, 2020. – Pp. 155–195.

33. Melvin-Koushki, M. Early Modern Islamicate Empire / M. Melvin-Koushki // The Wiley-Blackwell History of Islam. 2018. – Pp. 353–376.

34. Rizvi, S. Shiʿi Theology and Polemics / S. Rizvi // Entangled Religions. 2022. Vol. 13, № 5. – URL: https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/en/article/view/9808/9366

35. Schwarz, F. Derwische und Gesellschaft im Islamischen Mittelasien / F. Schwarz. – Berlin, 2000. – 270 p.

36. Subtelny, M.-E. Review: Babadjanov B., Muminov A. and Paul J., Schaibanidische Grabinschriften / M.-E. Subtelny // Bulletin critique des Annales islamologiques. 2000. № 16. – Pp. 89–91.

37. Terzioğlu, D. Confessional Ambiguity in the Confessional Age: Philo-Alidism, Sufism and Sunni Islam in the Ottoman Empire, 1400–1700 / D. Terzioğlu // Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries. – NY, USA: Gorgias Press, 2022. – Pp. 563–624.

38. Van Steenbergen J., Van Nieuwenhuyse S. Truth and Politics in Late Medieval Arabic Historiography: The Formation of Sultan Barsbāy's State (1422–1438) and the Narratives of the Amir Qurqumās al-Shaʿbānī (d. 1438) / J. Van Steenbergen, S. Van Nieuwenhuyse // Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. 2018. № 95 (1). – S. 147–188.

39. Welsford, T. Four Types of Loyalty in Early Modern Central Asia / T. Welsford. – Leiden: Brill, 2012. – 387 p.

40. Zaman, M. Q. Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism / M. Q. Zaman. – Cambridge University Press, 2012. – 374 p.

References

1. Akimushkin, O. F. "The Library of Shibanids in Bukhara of the 16th Century." *Medieval Iran. Culture, History, Philology*. SPb.: Nauka, 2004: 368–382. (In Russian).

2. Asad, Talal. "The idea of an anthropology of Islam." *Islamology*, no. 7 (1). (2017): 41–60. (In Russian).

3. Babur, Zahiriddin. *Babur-name* (transl. by M. Salier). Baku: Nagyl Evi, 2011. 272 p. (In Russian).

4. Dodkhudoeva, L. N. "The Second Stage in the Formation of Islamic Law in Maverannahr in the Pre-Modern Period: Evidence from Manuscripts." *Islamovedenie,* vol. 14, no. 3 (2023): 99–133. (In English).

5. Dodkhudoeva, L. N. "On the Instruments of Formation of Imperial Ideology During the Reign of the Shibanids." In: *The Medieval East: Problems of Historiography and Source Studies*. Baku: Elm, 2015. Pp. 51–71. (In Russian).

6. Drobyshev, U. I. At the Origins of the Imperial Ideology of the Medieval Mongols. In: *Society and State in China*. Vol. XLII, p. 3. 2012. Pp. 274–314. (In Russian).

7. Kuznetsov, V. A. "Early Arab-Muslim historical thought and the Judeo-Christian Tradition." In: *"Scattered" and "collected": strategies for organizing semantic space in Arab-Muslim Culture*. Moscow: Sadra, 2015. Pp. 264–291. (In Russian).

8. von Kügelgen, Anke. *Legitimation of the Central Asian Manghit Dynasty in the Works of Their Historians (18th- 19th Centuries)*. Almaty: Dyke-Press, 2004. 516 p. (In Russian).

9. Prozorov, S. M. *Islam as an ideological system*. Moscow: Oriental Literature, 2004. 470 p. (In Russian).

10. Comstock-Skipp, Jaimee. "Shohnoma-i Turki". In: *The Life Devoted to Science*. Dushanbe: Donish, 2024. Pp. 279–296. (In Tajik)

11. Assmann, Ja. *Moses the Egyptian*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. 276 p. (In English).

12. Ates, Sabri and Genç Vural. "Ottoman-Safavid Relations: A Religious or Political Rivalry." URL: https://www.researchgate.net/publication/403669466_Ottoman-Safavid_Relations_A_Religious_or_Political_Rivalry (In English).

13. Balıkçıoğlu, E. M. Verifying the Truth on Their Own Terms. Ottoman Philosophical Culture and the Court Debate Between Zeyrek (d. 903/1497-98 [?]) and Ḫocazāde (d. 893/1488). In: *Series: Knowledge Hegemonies in the Early Modern World*. 2. Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2023. 248 p. (In English).

14. Beisembiev, T. K. "Chingiz Khan's Law in Eurasia." *Central Asia Quarterly* (1995): 31–35. (In English).

15. Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 1994. 295 p. (In English).

16. Bori, Caterina. "Religious Knowledge between Scholarly Conservatism and Commoners' Agency." In: *The Wiley Blackwell History of Islam*, 2018. Pp. 292–310. (In English).

17. Bruckmayr, Ph. "The šarḥ/ḥāšiya Phenomenon in Southeast Asia." *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, no. 32 (2017): 27–52. (In English).

18. Burak, G. "The Second Formation of Islamic Law." *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 55, no. 3 (2013): 579–602. (In English).

19. Calder, N. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era* (edited by Colin Imber). Cambridge: Cambridge University Press. 2010. 233 p. (In English).

20. Casale, G. ««"Introduction". Cultures of Taḥqīq between the Mongols, the Mughals, and the Mediterranean." *Journal of Early Modern History*, vol. 27 (2023): 273–287. (In English).

21. Chandra, S. *History of Medieval India*. New Delhi: Orient Longman, 2007. 304 p. (In English).

22. McChesney, R. D. "Central Asia in the 16th – 18th Centuries." *Encyclopedia Iranica*, vol. 5. no. 2. (1990): 176–193. (In English).

23. Chua, A. *Day of Empire*. New York: Doubleday, 2007. 435 p. (In English).

24. Comstock-Skipp, Ja. *Heroes of Legend, Heroes of History*. MA thesis. London, 2015. (In English).

25. Darling, L. "Reformulating the Gazi Narrative." *Turcica*, vol. 43 (2011): 13–53. (In English).

26. DeWeese, D. *The Problem of the Siraj al-Salihin*. Studia Iranica. 2009. Pp. 43–92. (In English).

27. Dodkhudoeva, L. N. "The Neochinghisids on the Throne of Transoxiana." In: *Le Siècle des Shibanides EN Asie Centrale. Pouvoir, Legitimité et Arts du Livre sous les Khans Shibanides (906–1007/1500–1599)*. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino. 2023. Pp. 55–120. (In English).

28. Farooqi, N. R. *Mughal-Ottoman Relations*. Madison, 1989. 276 p. (In English).

29. Ingalls, M. B. "Šarḥ, Iḫtiṣār, and Late-Medieval Legal Change: A Working Paper." *Annemarie-Schimmel-Kolleg. History and Society during the Mamluk Era, 1250–1517*. Bonne, 2014. Pp. 1–20. (In English).

30. Kinross, P. *The Ottoman Centuries*. New York, 1979. 638 p.

31. Knysh, A. D. " 'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam." *The Muslim World*, vol. 83 (1993): 48–67. (In English).

32. Krstić, T. "You Must Know Your Faith in Detail." In: *Historicizing Sunni Islam*. Boston: Brill, 2020. Pp. 155–195. (In English).

33. Melvin-Koushki, Matthew. "Early Modern Islamicate Empire." In: *The Wiley-Blackwell History of Islam*. 2018. Pp. 353–376. (In English).

34. Rizvi, S. "Shiʿi Theology and Polemics." *Entangled Religions*. Vol. 13, no. 5 (2022). (In English). – URL: https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/en/article/view/9808/9366 (In English).

35. Schwarz, F. *Derwische und Gesellschaft im Islamischen Mittelasien*. Berlin, 2000. 270 p. (In English).

36. Subtelny M.-E. "Review: Babadjanov B., Muminov A. and Paul J., Schaibanidische Grabinschriften". *Bulletin critique des Annales islamologiques*, no. 16 (2000): 89–91. (In English).

37. Terzioğlu, D. "Confessional Ambiguity in the Confessional Age: Philo-Alidism, Sufism and Sunni Islam in the Ottoman Empire, 1400–1700." In: *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives onthe Politics of Piety and Community-Building*

in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries. N. Y., USA: Gorgias Press, 2022. Pp. 563–624. (In English).

38. Van Steenbergen, Jo, Van Nieuwenhuyse, S. "Truth and Politics in Late Medieval Arabic Historiography: The Formation of Sultan Barsbāy's State (1422–1438) and the Narratives of the Amir Qurqumās al-Shaʿbānī (d. 1438)." *Islam-Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, no. 95 (2018): 147–188.

39. Welsford, Th. *Four Types of Loyalty in Early Modern Central Asia*. Leiden: Brill, 2012. 387 p.

40. Zaman, M. Q., *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge University Press 2012. 374 p.