

УДК 86.38

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ШАХОВ СЕФЕВИДСКОЙ ДИНАСТИИ (1501–1722)

Спивак И. А.

*Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского,
Симферополь, Российская Федерация
E-mail: Ispivaq@mail.ru*

Анализируется религиозная политика представителей династии Сефевидов, решившей историческую задачу по распространению и утверждению ши'изма исна'ашаритского толка на территории Ирана. Выявляются причины, по которым Исма'ил I сделал выбор в пользу именно этого направления ши'итского движения, провозгласив его государственной религией своей державы. Показаны способы, при помощи которых сефевидским шахам удалось превратить первоначально суннитскую страну в государство с преобладающим ши'итским населением. Делается вывод о том, что наиболее результативными для распространения исна'ашаризма были мероприятия власти, направленные на привлечение в страну авторитетных ши'итских ученых и спонсирования их деятельности, организацию государственного аппарата, с включением в него чиновников, обеспечивавших связь власти и ши'итского духовенства, учреждение сети медресе и организацию системы религиозного образования. Акцентируется внимание на деятельности шахов по развитию центров паломничества, связанных с исна'ашаритскими имамами. Анализ исторических событий позволил автору проследить эволюцию взаимоотношений ши'итского духовенства и государственной власти в эпоху Сефевидов. В качестве подтверждения вывода о том, что благодаря усилиям сефевидских шахов сформировалась национальная иранская идентичность, неразрывно связанная с ши'измом исна'ашаритского толка, рассматривается провал религиозной политики Надир-шаха, направленной на слияние суннитской и ши'итской ветвей ислама.

Ключевые слова: 'Аббас I, Иран, Исма'ил I, исна'ашаризм, кызылбаши, Мешхед, мулла-баши, Мухаммад Бакир ал-Маджлиси, Надир-шах, садр, Сефевиды, Султан Хусайн, сунниты, Тахмасп I, ши'изм.

Превращение ши'изма исна'ашаритского толка в государственную религию державы Сефевидов было продиктовано рядом объективных исторических причин, среди которых на первом месте, безусловно, находится военно-политическое и идеологическое противостояние сефевидского государства с суннитской Османской империей. Не умаляя значение внешнеполитического фактора, тем не менее заметим, что определенную роль в выборе официальной религиозной идеологии сыграли и личные мотивы основателя сефевидской династии шаха Исма'ила. Абу л-Музаффар Исма'ил б. Хайдар ас-Сефевии (1486/7–1524 гг.) – наследственный глава суфийского ордена Сефевийе и племенного объединения тюркских (туркоманских) племен, известных под названием кызылбашей («красноголовых»), полководец, поэт, основатель державы Сефевидов (1501–1722 гг.), усилиями которого ши'изм исна'ашаритского толка занял в ней место государственной религии. Вопрос об этнических корнях предков Исма'ила ас-Сефевии до сих пор остается дискуссионным. По этому вопросу выдвигались различные гипотезы: тюркская,

иранская, курдская и арабская. Не останавливаясь на аргументации каждой из них, отметим, что точка зрения о тюркском происхождении Сефевидов является наиболее распространенной [1, с. 748]. Центром деятельности шейхов ордена Сефевийе был город Ардебиль, расположенный на Северо-западе Ирана. Отец Исма'ила шейх Хайдар был убит во время похода в Дагестан в 1491/2 г. в сражении с войсками Ширваншаха. Мать основателя сефевидского государства Аламшах-бегим была дочерью Узун Хасана (ум. в 1478 г.), главы могущественного военно-политического союза туркоманских племен и государства Ак Коюнлу, владевшего землями Ирана, частью земель Ирака, Анатолии, Армении и Азербайджана, а по материнской линии она приходилась внучкой императору Иоанну IV Комнину.

Как известно, после гибели шейха Хайдара Ардебиль попал в руки Йа'куба Ак Коюнлу, а Исма'ил с братьями оказались у него в плену. Братья были возвращены в Ардебиль Рустамом-падишахом Ак Коюнлу, который стремился использовать в своих интересах брата Исма'ила Султан-'Али. Несколько позднее Рустам-падишах решил избавиться от опасного союзника, что привело к смерти Султан-'Али. Благодаря помощи верных кызылбашей Исма'илу ас-Сефевии удалось укрыться в Гиляне. Ему было двенадцать лет, когда началась активная фаза покорения кызылбашами земель Азербайджана и Ирана. Момент для выступления был выбран удачно – в государстве Ак Коюнлу разгорелась междоусобная война (1498–1500 гг.), которая привела к его разделу. В августе 1499 г. Исма'ил с немногочисленной свитой покинул Гилян и направился к Ардебилу. Имея в своем войске около трехсот человек, Исма'ил ас-Сефевии предпринял неудачную попытку захвата города. Было принято решение двигаться к городу Эрзинджану, расположенному в восточной Анатолии, с целью пополнения войска. Этот расчет себя оправдал, в Эрзинджане, за счет присоединившихся малоазиатских кызылбашей, отряд вырос до семи тысяч человек. С этим отрядом Исма'ил ас-Сефевии выступил против ширваншаха Фарруха Ясара. В конце 1500 г. у крепости Гюлистан войска ширваншаха были разбиты. Фаррух Ясар пал, спасаясь бегством. «Из голов убитых были «воздвигнуты минареты»; захваченные трофеи были распределены между кызылбашами» [2, с. 49]. Кызылбаши овладели г. Шемахой, а весной 1501 г. Баку. В 1501 г. войска Исма'ила ас-Сефевии разбили армию, выступившего против них, Альванда Ак Коюнлу, что позволило овладеть Тебризом, где осенью Исма'ил ас-Сефевии был провозглашен шахиншахом. Одним из первых мероприятий, проведенных Исма'илом в качестве шахиншаха было введение в Тебризе ши'итской хутбы с упоминанием двенадцати имамов и проклятиями в адрес первых трех халифов. В 1503 г. была одержана победа над армией Мурада Ак Коюнлу, после чего были заняты города Казвин, Кум, Кашан, Шираз, Йезд, Керман. В результате к 1510 г. под властью Исма'ила ас-Сефевии оказались: Армения, Курдистан, Ирак. В 1510 г. был совершен успешный поход в Хорасан, где было разгромлено войско узбеков, а Мохаммед-хан Шейбани убит. Однако продвинуться дальше и подчинить себе Центральную Азию кызылбашам не удалось, в 1512 г. они потерпели поражение в битве с узбеками.

Военные успехи Исма'ила ас-Сефевии и территориальный рост его державы не могли не беспокоить османских правителей. Опасения были тем более обоснованы, что на территории Малой Азии проживало большое количество ши'итов, симпатизирующих основателю сефевидской династии. Два ши'итских восстания 1508 и 1511 гг. на территории Османского государства, которые, кстати, не были поддержаны Исма'илом ас-Сефевии, должны были убедить султана Баязида II Дервиша (1481–1512 гг.) в серьезности ситуации. Но если султан Баязид стремился поддерживать с державой кызылбашей дипломатические отношения, не доводя дела до прямого столкновения, то при его приемнике Селиме I Явузе (1512 – 1520 гг.) положение изменилось. В апреле 1514 г. началась война. На Чалдыранском поле 23 августа 1514 г. османы разгромили войска кызылбашей. Войска Селима I временно оккупировали Тебриз. Этими событиями было положено начало длительному периоду османо-иранских войн, как известно, мир был заключен только в 1555 г. Таков был исторический фон, на котором началось превращение Ирана в страну с преобладающим ши'итским населением.

В 1501 г. был обнародован указ с проклятиями в адрес трех первых халифов (Абу Бакр, 'Умар б. ал-Хаттаб, 'Усман б. Аффан), которые в соответствии с ши'итскими представлениями являются узурпаторами. Согласно автору анонимной истории шаха Исма'ила I, во время чтения ши'итской хутбы в Тебризе Исма'ил стоял с обнаженным мечом, готовый с соратниками силой подавить возможное сопротивление. Используя надежный способ государственной пропаганды, Исма'ил пустил в обращение монеты, на которых были выбиты имена двенадцати имамов и слова: «Нет Бога, кроме Аллаха. Мухаммад – посланник Аллаха. 'Али – друг Аллаха» [2, с. 58]. Сунниты, как, впрочем, и крайние ши'иты, на территории Ирана подвергались преследованиям, а христиане и иудеи, будучи «людьми писания», свободно исповедовали свою веру. «Формально держава Сефевидов была ши'итской теократией и шахиншах (согласно утвердившейся легенде о происхождении Сефевидов от седьмого имама Мусы Казима) признавался заместителем «скрытого» двенадцатого имама Мохаммеда Мехди, до появления последнего» [3, с. 173]. Очевидно, что ши'итская генеалогия Сефевидов была сфабрикована, с целью укрепления власти Исма'ила ас-Сефевии. Известно, что основатель ордена Сефевийе шейх Сефи ад-Дин Исхак Ардебели (1252–1334 гг.) был суннитом, последователем шафи'итского мазхаба. Отметим, что вопрос о времени принятия Сефевидами ши'итского толка ислама остается дискуссионным. По мнению некоторых исследователей: «до момента основания сефевидского государства Исма'илом I едва ли можно говорить о сознательном переходе представителей этой династии к ши'изму» [4, с. 776]. Вместе с тем известно, что уже в XV в. последователи ордена стали носить чалму с нашитыми на нее двенадцатью красными полосами, от чего и заслужили свое название «кызылбашии».

О содержании ши'итских взглядов Исма'ила I и причинах его личной заинтересованности в возвышении ши'изма до уровня государственной религии красноречивей всего говорят поэтические произведения, которые создавались им под псевдонимом Хатаи. В свое время собрание этих произведений («Диван») были

подвергнуты анализу выдающимся российским востоковедом В. Ф. Минорским (1877–1966 гг.), обратившим внимание на религиозную составляющую поэзии Хатаи [5]. ‘Али б. Аби Талиб, восхваляемый в традиционном для ши‘итов титуловании – («Шах», «Море истинной реальности»), – занимает в стихах Хатаи неизмеримо более важное место, чем Пророк Мухаммад. Об этом свидетельствует не только тот факт, что панегирик в честь ‘Али предшествует панегирику в честь Мухаммада, но и прямое утверждение божественности имама. Хатаи прямо говорит о том, что ‘Али – «Свет Бога», «Проявление Бога». В одном из текстов он назван демиургом, Создателем Земли и Небес. По его воле день и ночь сменяют друг друга. Он сошел с Небес на Землю, чтобы явить себя людям, он открыл миру «дверь ислама», у него «тысяча имен», одно из которых ‘Али. Другая линия, которую развивает Исма‘ил ас-Сефеви в своих поэтических произведениях – его собственное родство с ‘Али б. Аби Талибом и особое положение, которое он, в силу этого родства, занимает. «Исма‘ил гордится своим происхождением от ‘Али (через Хусайна, № 101) и Фатимы (№ 15). Он верит в реинкарнацию божественной сущности ‘Али. Сам он раньше пребывал с Богом, но теперь явился в мир (№ 237). В его личности сочетаются и пророческий, и имамитский дары (№ 15) ... Он уже появился в мире по приказу ‘Али (№ 168). Он имеет ту же сущность, что и ‘Али, и состоит из Тайны последнего (№ 211). Человек может быть проявлением Бога; Исма‘ил – это Адам, надевший новую одежду. Он пришел как Божий свет, как Печать Пророков, как Совершенный Проводник (№ 249), как направляющий Имам (№ 249)... Совершенно особенно Исмаил настаивает на суде, «поклонении, земном поклоне», которым обязаны ему его приверженцы (№№ 18, 204, 249). Это требование божественных прав было особенно неприятно ортодоксам» [5, р. 1026а]. Неудивительно при этом, что враги Исма‘ила, будучи неверными, являются и врагами ‘Али б. Аби Талиба.

Как свидетельствует анализ поэтических произведений Исма‘ила Хатаи, первоначально движение кызылбашей в религиозной сфере руководствовалось идеями, характерными для «крайних» ши‘итских течений – обожествление ‘Али б. Аби Талиба, идеи реинкарнации, антропоморфизм в отношении божества и т.д. Однако официальной религиозной доктриной Исма‘ил I объявил умеренный ши‘изм имамитского толка, более того, «крайние» ши‘иты в государстве Сефевидов подвергались гонениям. Здесь, на наш взгляд, возможны несколько объяснений. Во-первых, в рамках идеологии ши‘итов-имамитов Исма‘ил ас-Сефеви мог обосновать свое происхождение от имама ‘Али б. Аби Талиба. Во-вторых, вполне вероятно, что прав был профессор И. П. Петрушевский, когда писал о причинах, по которым шах Исма‘ил I не поддержал восстание кызылбашей на территории Малой Азии в 1511/2 г.: «...среди малоазиатских ши‘итов было много крайних ши‘итов, идеологов народных низов. Этих временных попутчиков и сам шах, и феодальная верхушка кызылбашей втайне боялись (и по социальным, и по религиозным мотивам) и не хотели поддерживать их до конца. Когда нужда в попутчиках миновала, шах разорвал с ними, и даже подверг крайних ши‘итов преследованиям... Став государственным исповеданием, имамитский ши‘изм в Иране окончательно утратил

свой прежний облик идеологии народных масс и превратился в опору феодализма» [6, с. 374].

Действительно, на территории Османской империи проживало значительное количество кызылбашей, и Исма‘ил в борьбе с Османами мог бы рассчитывать на их поддержку. Как мы отметили, два ши‘итских восстания в начале XVI в. (1508 и 1511 гг.) были жестоко подавлены османской властью, а Селим I Явуз (1512–1520 гг.), уничтожая своих противников, истребил около 40 тыс. человек, в том числе и ши‘итов. Вероятно, стремление к признанию легитимности своей власти ши‘итским исна‘ашаритским сообществом, а также социальная чуждость носителей милитаристских ши‘итских идей, не позволили Исма‘илу I использовать кызылбашей, проживавших в Османской империи. Кроме того, нельзя не принимать во внимание то обстоятельство, что в условиях дефицита собственных кадров авторитетных ши‘итских ученых, Сефевиды нуждались в их привлечении со стороны, а это также требовало демонстративного размежевания с воззрениями, которые были характерны для доктрин «крайних» ши‘итов. Наконец, необходимо учитывать тот факт, что исна‘ашаритская доктрина предоставляла Исма‘илу I возможность выступать в роли полномочного представителя скрытого имама. Роджер Сейвори (1925–2022 гг.) отмечал три составляющих религиозно-политической идеологии ранних Сефевидов: во-первых, Исма‘ил I и другие представители династии выступали как главы ордена кызылбашей, во-вторых, они претендовали, как минимум, на роль выразителей воли ожидаемого Махди, в-третьих, сфабрикованная генеалогия, восходящая к Хусайну б. ‘Али б. Аби Талибу предоставляла возможность использовать в своих интересах легенду о женитьбе имама Хусайна на дочери Йездигерда III [7, р. 27].

Учитывая сказанное, можно выделить как минимум несколько причин, по которым ши‘изм в начале XVI в. занял место государственного вероисповедования в сефевидской державе. Во-первых, это религиозное течение оказалось той идеологией, под знаменем которой возможно было объединить разобщенную страну. Одной из основных задач, стоявших перед Исма‘илом I и его приемниками, было достижение единства исконно иранского и господствовавшего над ним тюркского населения страны. Используя в качестве главной опоры своей власти военную мощь кызылбашских эмиров и выступая по отношению к ним как глава ши‘итского суфийского ордена, со всеми вытекающими из этого положения последствиями, Исма‘ил I принял единственно верное в этих условиях решение – обратить в ши‘изм коренное население Ирана. Следует отметить, что решение этой задачи растянулось во времени, а его результаты стали вполне ощутимыми только ко времени правления ‘Аббаса I. Во-вторых, ши‘изм в условиях XVI в., как мы уже сказали, был естественным идеологическим оружием в противостоянии государства Сефевидов с суннитской Османской империей. В данном случае нельзя не согласиться с мнением Роджера Сейвори, который отмечал, что ши‘итский ислам: «...четко отличал государство Сефевидов от суннитской Османской империи – главной державы в исламском мире в шестнадцатом веке и тем самым придал ему территориальную и политическую идентичность. Можно, конечно, утверждать, что

создание воинственного государства ши'итов на границе с Османской империей было актом провокации, сделавшим конфликт с Османами неизбежным и в этом смысле противоречащим интересам Ирана. Однако маловероятно, чтобы османские империалистические устремления не охватили Иран в шестнадцатом веке, в период наибольшего расширения Османской империи, независимо от того, увенчалась бы успехом революция Сефевидов; тот факт, что это действительно удалось, дал государству Сефевидов, по крайней мере, шанс выжить против самой грозной военной машины, когда-либо существовавшей в мире ислама» [7, р. 30].

Было бы ошибкой полагать, что утверждение ши'изма в качестве государственной религии в державе Сефевидов произошло автоматически, по той причине, что население Ирана в большинстве своем уже исповедовало ши'изм. Необходимо подчеркнуть, что до начала XVI в. Иран был по преимуществу суннитской страной. На основании анализа источников можно сказать, что к середине XIV в. ши'иты преобладали только на территории Ирака Арабского (Куфа, Басра, Хилла); в округах Рей, Ава, Кум, Ардистан, Ферахан, Нехавенд на территории Западного Ирана; в Гургане, Мазандаране, Гиляне. На территориях Дейлема и Кухистана удерживали свои позиции ши'иты-исма'илиты, но подавляющая часть знати и населения городов Ирана исповедовала суннизм [6, с. 370–371]. В этих условиях Сефевидам пришлось приложить немало усилий для утверждения ши'изма в своей державе. Одним из важных элементов их религиозной политики стала практика приглашения авторитетных исна'ашаритских богословов и правоведов на территорию сефевидского государства.

Так, время правления Исма'ила I и его сына Тахмаспа I (1524–1576 гг.) связано с деятельностью выдающегося исна'ашаритского правоведа 'Али ал-Караки ал-'Амили (ум в. 1534 г.), выходца из южного Ливана, который в 1504 г. переехал в Ирак, а затем и в Иран по приглашению шаха Исма'ила. Его деятельность была высоко оценена шахом, пожаловавшим ему наследственные земельные владения, включая поземельный налог с них (харадж). Шах послал 'Али ал-Караки восемьдесят тысяч динаров для того, чтобы он основал на эти деньги собственное медресе [8, р. 42]. Кстати, принятие ал-Караки даров шаха вызвало острую критику в его адрес со стороны других ши'итских ученых. Во время правления Тахмаспа I влияние ал-Караки усилилось, он получил «неограниченные полномочия и контроль за распространением ши'изма двенадцатников в персидских владениях» [9, с. 112]. В 1532 г. был издан фирман, согласно которому ал-Караки провозглашался «печатью муджтахидов» и «заместителем сокрытого имама» [10, р. 777–781]. Благодаря деятельности ал-Караки удалось во многом унифицировать ши'итские обряды поклонения, практикуемые населением сефевидского государства, подготовить многих местных ученых исна'ашаритского толка, обосновать роль ши'итского факиха как представителя сокрытого имама. Ал-Караки посвятил много энергии объяснению верований имамитов, отвергая отдельные народные и неортодоксальные представления, а также пропагандируя и развивая различные аргументы, используемые ши'итскими богословами в спорах с их суннитскими оппонентами.

Традиция строительства мечетей и учреждения медресе продолжала развиваться во времена правления Тахмаспа I. Шах построил и восстановил несколько мечетей в разных районах Персии. «Женщины – члены династии Сефевидов – также внесли свой вклад в обогащение культурной деятельности в Персии середины шестнадцатого века. Пари-Хан Ханум (ум. в 1576), дочь Шаха Тахмаспа, и Зайнаб Бегум (ум. в 1642), незамужняя тётя Аббаса Великого, построили в Исфахане два медресе» [8, р. 43]. Для содержания мечетей и медресе учреждались вакфы. Следует отметить, что практика пожертвований имущества на религиозные и благотворительные цели получила очень широкое распространение в эпоху Сефевидов. Первыми по объемам благотворительности и имущества, переданного в вакф, были сами шахи и члены их семей. По сути, Сефевиды превратили благотворительность в экономический инструмент утверждения ши'изма в качестве государственной религии. Учитывая высокий социальный престиж благотворительной деятельности, не удивительно, что в ней принимали участие не только высшие слои знати, но и все сколь-нибудь общественно значимые лица. «Объем дошедших до нас актов пожертвований, даже пожертвованных зданий, позволяет предположить, что в обществе того времени существовал большой энтузиазм по поводу института пожертвований. Такой энтузиазм мог быть вызван верой в Бога или способом заявить о себе и добиться признания в обществе благодаря статусу, который пожертвование принесло благотворителю» [11, р. 377].

Потребность в контроле над религиозной ситуацией и материальным обеспечением протекционистской политики в отношении ши'изма привела к возникновению в административном аппарате Сефевидов специального ведомства во главе с особым чиновником (садр), в задачи которого входило: управление вакфами, распределение средств между потомками Пророка (сейидами), защита их интересов и представительство в их делах, выделение необходимых средств богословам и правоведам, а также студентам, изучающим ши'итские религиозно-правовые дисциплины. Кроме того, садр исполнял и обязанности главного религиозного судьи. Первым на должность садра в 1501 г. был назначен воспитатель шаха Исма'ила I Шамс ад-Дин Лахиджи [2, с. 259]. В 1562/3 г. шах Тахмасп I, учитывая существовавшее деление земель государства на земли шахского домена (хассэ) и собственно государственные (мамалек) разделил должность садра между двумя исполнителями. «Новое формальное деление отражало территориальные, административные, а не религиозные интересы, поскольку юрисдикция каждого садра была одинаковой на его собственной территории» [12, р. 464]. Следует отметить, что среди исследователей отсутствует единство по вопросу о том, входило ли в непосредственные обязанности садра распространение и укрепление ши'изма, или его должность предполагала исполнение только финансовых и административно-судебных функций [12, р. 476–477]. Распространения ши'изма в крупных городах (Исфахан, Мешхед, Тебриз) привело к появлению здесь религиозных чиновников, которые носили титул шейх ал-ислам, кроме того, для руководства молитвенными собраниями стали назначаться предстоятели [9, с. 112].

Несмотря на определенные успехи в распространении ши'изма, едва ли можно не согласиться с профессором Э. Дж. Ньюманом, который считает, что на протяжении XVI в. усилия Сефевидов в этой области «имели ограниченный успех» [10, р. 777]. Действительно, в этот период шахам не удалось спровоцировать массовой миграции авторитетных исна'ашаритских богословов и правоведов на территорию своей державы. Кроме того, отрицательно на укреплении позиций ши'изма, а также имидже Сефевидов в глазах ши'итского сообщества, сказалась потеря ими Ирака Арабского со священными городами Наджаф и Кербела. Напомним, что итогом длительной персидско-турецкой войны стало мирное соглашение, заключенное в Амасье в 1555 г. По условиям этого соглашения Ирак Арабский перешел под власть османских султанов. О шаткости позиций ши'изма среди правящей верхушки при первых Сефевидах говорит попытка реставрации суннизма, предпринятая шахом Исма'илом II (1576–1577 гг.). Известно, что придя к власти, Исма'ил II запретил публичные проклятия в адрес первых трех халифов. Среди населения Казвина выявлялись люди, которые, как они утверждали, никогда в жизни не произносили такие проклятья, за что получали денежное вознаграждение. Наиболее видные представители суннитского духовенства были обласканы шахом различными дарами, напротив, некоторые влиятельные ши'итские ученые были удалены от двора и подвергнуты репрессиям. Из всех публичных мест удалялись надписи, прославлявшие 'Али б. Аби Талиба и других исна'ашаритских имамов. Наконец, прибегнув к испытанному средству пропаганды, Исма'ил II приказал отчеканить новые золотые и серебряные монеты, легенда на которых не содержала традиционного ши'итского символа веры: «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха, 'Али – друг Аллаха».

Встретив сопротивление со стороны ши'итского духовенства и столкнувшись с недоумением вождей кызылбашей, шах не отказался от своей политики, направленной на реставрацию суннизма, однако вынужден был перейти к более деликатным методам. Так, например, необходимость изменить легенду на вновь отчеканенных монетах, он обосновал тем, что монеты во время торговых операций часто попадают в руки неверных, что недопустимо, ибо на них выбито слово «Аллах» [2, с. 140]. Если не принимать в расчет встречающуюся в литературе версию о сумасшествии Исма'ила II, достаточно трудно объяснить его просуннитскую политику. Так, профессор О. А. Эфендиев считал, что главной причиной этой политики было стремление наладить мирные взаимоотношения с Османской империей. «При заключении мирного договора между султаном Сулейманом и шахом Тахмасибом в 1555 г. с османской стороны был сделан упор на то, чтобы Сефевиды признали бы и «первых трех халифов, если они хотят жить в мире с султаном». Можно поэтому высказать только предположение, что шах Исма'ил II, вступивший на престол почти одновременно с султаном Мурадом III (1574–1595 гг.), стремился установить с последним мирные отношения и в этих полях хотел смягчить ши'итско-суннитский антагонизм. Очень возможно, что именно поэтому за короткое правление Исма'ила II на сефевидско-османской границе царил покой; ни одна сторона не нарушала мир» [2, с. 141]. На наш

взгляд, в данном случае необходимо также учитывать стремление шаха обуздать кызылбашских вождей, для которых ши'изм стал своеобразным религиозно-этническим маркером, подчеркивающим их привилегированное положение по отношению к основной массе коренного населения Ирана.

Как бы там ни было, но смерть шаха Исма'ила II 25 ноября 1577 г. прервала эксперимент, направленный на укрепление позиций суннитского ислама в державе Сефевидов. В пользу того, что в основе просуннитской политики покойного шаха лежало стремление поставить под свой контроль власть вождей кызылбашей, свидетельствует тот факт, что пришедший после Исма'ила II к власти старший сын шаха Тахмаспа Мохаммад Худабанде («раб божий») (1577–1587 гг.), при котором распространение и развитие ши'изма снова стали основным внутривластным курсом шахской власти, допустил фактический раздел державы между эмирами кызылбашских племен. В 1578/79 г. главы племен: зулкадар, текелю, туркаман, устаджлу, ашраф, шамлу, румлу заключили соглашение о разделе территории державы Сефевидов [13, с. 106].

Новый подъем государства Сефевидов пришелся на время правления сына Мохаммада Худабанде 'Аббаса I (1587–1629 гг.), который еще при жизни заслужил лакаб «Великий». Шаху, когда он был возведен на престол, исполнилось всего шестнадцать лет. Вероятно, кызылбашские эмиры рассчитывали на то, что он будет послушным орудием в их руках, однако они просчитались. Перед 'Аббасом I стояли две задачи: укрепление центральной власти внутри страны и отражение внешней опасности, которая исходила от Османской империи на западе и от узбеков на востоке. Ему удалось взять под контроль знать кызылбашей: из более чем сотни известных в середине XVI в. кызылбашских эмиров во время правления Аббаса I осталось около трех десятков [13, с. 108]. Шах провел серию реформ, которые не только способствовали укреплению центральной власти, но и позволили ему реорганизовать армию, используя ее, 'Аббас I проводил эффективную и успешную внешнюю политику. В 1598 г. в результате войн с узбеками ему удалось вернуть власть над всем Хорасаном. Серия военных конфликтов с Османской империей (1614–1624 гг.) завершилась включением в державу Сефевидов территорий в Закавказье. Особое значение имело временное возвращение под власть Сефевидов Ирака Арабского со священными ши'итскими городами Наджаф и Кербела.

Принято считать, что именно во времена правления 'Аббаса I внешнеполитические успехи, богатство шахской казны, высокий внешнеполитический имидж державы Сефевидов, политика самого шаха, направленная на всемерную поддержку и развитие ши'изма исна'ашаритского толка – все это позволило добиться принципиальных сдвигов на пути превращения Ирана в страну с преимущественно ши'итским населением. При этом необходимо отметить, что 'Аббас I всегда оставался рациональным политиком, готовым временно поступиться религиозными интересами ради решения стратегических задач. Так, по условиям невыгодного для Персии мирного договора 1589 г., заключенного с Османской империей, во владениях шаха был наложен интердикт на публичные проклятия в адрес первых трех халифов [14, р. 8]. Желая заключить

союз с европейскими странами, шах обещал папе Клименту VIII (1592–1605 гг.) свободную практику христианского богослужения в своей державе, а также возможность основания христианских монастырей. Нельзя не согласиться тем, что: «Ради создания дееспособного государства со стабильной внутренней организацией, мощной экономикой и боеспособной армией, основанной на единоначалии, ‘Аббас был очень гибок в вопросах религии» [15, с. 119].

Важнейшей составляющей проши‘итской политики ‘Аббаса I стала организация соответствующих учебных центров. Ранее мы отмечали, что создание системы медресе в свое время помогло Сельджукидам в идеологическом противостоянии с Фатимидами и значительно укрепило позиции суннитского ислама в их владениях. Этим проверенным способом воспользовались и Сефевиды. В 1598 г. столицей сефевидского Ирана стал процветающий город Исфахан, в котором по распоряжению шаха ‘Аббаса I были основаны несколько религиозных школ. Шах построил мечети и медресе в новой столице Сефевидов. Масджид-и Шах и Масджид-и Шейх Лотфаллах относятся к числу архитектурных шедевров, включенных в список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО. Преемники Аббаса I и их придворные активно ремонтировали или строили религиозные учреждения, включая святыни, мечети и медресе. «Эти комплексы медресе-мечети, построенные в Исфахане в XVII и начале XVIII века были более крупными как по количеству, так и по размеру. Они часто располагались рядом с мечетью или внутри нее. Тесное функциональное соответствие между мечетью и медресе благоприятствовало использованию одного здания для нескольких целей. Обычно более крупные мечети, такие как пятничные мечети, содержали медресе, в которых были комнаты для иностранных студентов. Иногда к уже существующим мечетям добавлялись медресе» [8, р. 48]. Следует отметить, что союз исна‘ашаритского духовенства и государственной власти в империи Сефевидов осуществлялся именно через создание сети медресе и привлечения в них в качестве преподавателей наиболее авторитетных ши‘итских ученых.

Импульс заданный ‘Аббасом I в этом направлении привел к тому, что к концу XVII в. в Исфахане насчитывалось 150 мечетей и 48 религиозных школ [10, р. 778]. Итогом развития системы религиозного ши‘итского образования было то, что в XVII в. в державе Сефевидов сформировалась влиятельная прослойка исна‘ашаритских богословов и правоведов. Развитие ши‘итской религиозной философии привело к возникновению так называемой «исфаханской школы» [9, с. 113]. Основателем этой школы является Мир Бурхан ад-Дин Мухаммад Бакир ибн Шамс ад-Дин Мухаммад Хусейни Астарабади, более известный как Мир Дамад (ум. в 1630 г.). За выдающиеся знания в области ши‘итского религиозного права, ‘Аббас I назначил Мир Дамада в 1621 г. на должность шейха ал-ислам Исфахана, на которой он пребывал до момента своей смерти. В его обязанности, помимо руководства пятничной молитвой в главной мечети империи, входило вынесение окончательных решений по правовым вопросам, которые оформлялись в виде фетвы. «В качестве шейх ал-ислама Дамад руководил пятничной молитвой в главной мечети столицы и 28 января 1629 г. короновал преемника ‘Аббаса, его

внука Сафи (1629–1642 гг.)» [16, с. 137–141]. Среди многочисленных учеников Мир Дамада самым известным является Садр ад-Дин Мухаммад Ширази (1571–1640 гг.), более известный как Мулла Садра, о котором Мир Дамад сказал в стихотворной форме: «Твоему авторитету и положению, о Садра, отдают дань Небеса, Платон воздаст должное твоему превосходству и знанию, никто не может сравниться с тобой в познании» [17, с. 81]. Закончив свое ученичество, Мулла Садра некоторое время вел уединенный образ жизни, а затем в 1612 г. принял предложение правителя Фарса, вернулся в Шираз, где возглавил недавно построенное медресе. Религиозно-философское наследие Мулы Садры насчитывает более сорока произведений.

К началу XVII в. среди ши'итского населения Ирана прочно укоренилась практика совершения паломничеств к святыням, связанным с исна'ашаритскими имамами и некоторыми из их родственников. В этой связи, следует заметить, что Мир Дамад скончался, сопровождая шаха Сафи в его паломничестве к святым местам Ирака и был похоронен в Наджафе [16, с. 138]. В качестве главных объектов паломничеств выступали предполагаемые места захоронений имамов 'Али б. Аби Талиба в Наджафе и Хусайна б. 'Али в Кербеле, а также гробница имама 'Али ар-Риды в Мешхеде. Кроме указанных, следует отметить: гробницы имамов Мусы ал-Казима и Мухаммада ал-Джавада в Казимейне (северный район Багдада); места захоронений десятого и одиннадцатого имамов исна'ашаритов 'Али ал-Хади и Хасана ал-Аскари в Самарре. Одним из важнейших объектов паломничества на территории Ирана стала гробница Фатимы Ма'асумы (Непорочной) (ум. в 817 г.) – сестры восьмого имама 'Али ар-Риды в городе Кум. Следует сказать, что Сефевиды приложили немало усилий и потратили немало средств на развитие этих центров паломничества. Кроме того, они личным примером поощряли практику посещения святых мест. Так, например, 'Аббас I в 1601 г. совершил паломничество к гробнице имама 'Али ар-Риды из Исфахана в Мешхед, которое продлилось двадцать восемь дней, причем весь путь шах проделал пешком. Конечно, не всегда паломничества шахов выглядели столь смиренно и благочестиво. В 1706 г. паломничество к святыням Кума и Мешхеда совершил Султан Хусайн, вместе с которым в паломничество отправились его гарем и свита, состоящая из 60 тыс. человек. «Стоимость этой экспедиции не только истощила казну, но и возложила невыносимое бремя дополнительных налогов на провинции, через которые проходила королевская кавалькада» [7, р. 243]. Высокий статус объектов паломничества подчеркивался захоронениями сефевидских шахов в этих местах. Только в Куме находятся гробницы Сефи I (1629–1642 гг.), 'Аббаса II (1642–1666 гг.), Сафи II (1666–1694 гг.), Султан Хусайна I (1694–1722 гг.).

Одной из тенденций в религиозном развитии державы Сефевидов при приемниках 'Аббаса Великого стало усиление влияния высшей прослойки исна'ашаритских богословов-правоведов (факих), имевших право принимать решения по важным религиозно-правовым вопросам (муджтахид). В этой связи теософия отошла на второй план, а некоторые представители исфаханской школы даже были подвергнуты репрессиям. Следует отметить, что характер связи между

прослойкой авторитетных правоведов и представителями правящей династии, безусловно, менялся с течением времени. Если при первых Сефевидах, включая правление 'Аббаса I, факихи находились по отношению к монархам в подчиненном положении, чему в немалой степени способствовало введение в административный аппарат должности садра, то с ослаблением шахской власти положение стало меняться в их пользу. Для понимания религиозной подоплеку происходившего важно учитывать то обстоятельство, что вначале своего правления сефевидские шахи претендовали на роль как минимум полномочных представителей и выразителей воли скрытого имама, а их правление носило теократический характер. В тоже время, имея возможность принимать и обосновывать важные решения в религиозно-правовой области, муджтахиды претендовали на выполнение той же функции. Вероятно, следует признать правоту Роджера Сейвори, который полагал, что: «политический контроль над муджтахидами и представителями религиозных кругов был необходим, чтобы положение Сефевидского шаха как представителя на земле Махди, ши'итского мессии, не подвергалось угрозе, поскольку эта функция по праву принадлежала самим муджтахидам, и эта прерогатива была узурпирована шахом. Уже во время правления шаха Тахмаспа, когда влияние садра снизилось, появились признаки желания со стороны муджтахидов восстановить свою власть. Сильная власть 'Аббаса I препятствовала любым попыткам улемов бросить вызов власти шаха, и шах обычно хвастался, что его правление было свободно от разрушительных разногласий между соперничающими религиозными группировками чиновников, и от их стремления к политической власти» [7, p. 233].

Наглядным примером степени влияния ши'итских богословов и правоведов на религиозно-политическую ситуацию при последних Сефевидах является деятельность Мухаммада Бакира ал-Маджлиси (ум. в 1699 г.), получившего известность в качестве составителя одного из самых объемных сборников исна'ашаритских преданий – «Море огней» (Бихар ал-анвар). Мухаммад ал-Маджлиси был сыном известного ши'итского теолога Мухаммада Таки ал-Маджлиси. В 1687 г., во время правления шах Сулаймана I (1666–1694 гг.), Мухаммад Бакир получил должность шейха ал-ислам в Исфахане, он же короновал шаха Султан Хусайна I (1694–1722 гг.). Степень влияния Мухаммада Бакира ал-Маджлиси на религиозно-политическую ситуацию как в Иране, так и за его пределами, в значительной степени объясняется тем, что он имел широкий круг учеников и был плодовитым писателем. Его перу, помимо «Моря огней», принадлежит несколько десятков работ на арабском и персидском языках. Будучи выразителем интересов факихов и хадисоведов, ал-Маджлиси с одобрения шахской власти развернул масштабную кампанию, направленную против того, что он считал порицаемыми нововведениями (бид'а), а также против еретиков, суфиев, суннитов и философов. По его инициативе «индийские идолопоклонники» были выселены из страны, установлена выплата положенной джизьи для христиан и иудеев. Был принят закон о насильственном обращении иранских зороастрийцев в ислам, зороастрийский храм в Исфахане разрушен [18, с. 263]. С особым рвением Мухаммад Бакир ал-Маджлиси обрушился на суфиев. На то была личная причина.

Дело в том, что его отца подозревали если не в принадлежности, то в симпатии к суфиям. Мухаммад Бакир всячески отрицал связь Мухаммада Таки ал-Маджлиси с суфизмом. Он не только подверг критике наиболее фундаментальные принципы суфизма, но и занял по отношению к нему крайнюю позицию, «согласно которой все суфийские секты находились за пределами ислама» [7, р. 238]. Однако главным объектом репрессивной политики все же являлось суннитское население, проживавшее на окраинах страны. «По внушению ши'итских богословов шах Хусайн отказался от политики веротерпимости, проводившейся при его предшественниках, и открыл кровавое гонение на суннитов – на Кавказе, в Курдистане, Афганистане и других областях. В Ширване (Северный Азербайджан) где было много суннитов, суннитские мечети осквернялись или обращались в конюшни, духовенство подвергалось казни» [19, с. 309].

Очевидно, что кроме причин сугубо религиозного или личного характера, репрессии, которым было подвергнуто население, не исповедовавшее ши'изм исна'ашаритского толка, должны были иметь под собой более веские основания. Эти основания, как обычно, лежали в области политики. «Не одним только фанатизмом были вызваны эти гонения: шахское правительство опасалось, что суннитство, распространенное на восточных и западных окраинах государства, может стать знаменем для сепаратистских движений, что вскоре и случилось» [19, с. 309]. Беспрецедентное влияние, которое приобрели факихи и богословы при дворе Султан Хусайна привело к тому, что в народе шаха стали называть «мулла Хусайн». Установлению режима исна'ашаритской теократии, безусловно, способствовали слабость шахской власти и личные качества шахов. Известно, что Султан Хусайна в первую очередь интересовали дела его собственного гарема, а не проблемы государства. «Российский консул в Исфахане Самсон Аврамов в 1717 году наблюдал, как в Кашан вошел шахский караван из 525 верблюдов, который вез 1000 женщин, охраняемых двумястами евнухами. Чтобы заполнить ряды гарема, шах усилил давнюю королевскую практику выбора красивых девушек для двора со всей страны. 1700 год, похоже, выделяется в этом отношении, поскольку он стал известен как *kizlarun ili* – «год женщин» [20, с. 46].

Союз ши'итского ислама и государственной власти, достигнутый при Сефевидях, помимо превращения Ирана в страну с абсолютно преобладающим ши'итским населением, имел еще одно важное для исторических судеб ши'изма следствие – формирование иерархически организованной прослойки исна'ашаритского духовенства. Превращение ши'изма в государственную религию привело к созданию механизма государственного управления религиозными делами. Как было сказано, частично эта задача была решена путем введения в сефевидскую администрацию должности садра, о функциях которого мы уже упоминали. Еще одним важным элементом сефевидской системы взаимодействия государства и духовенства стало появление фигуры с титулом шейх ал-ислам, который назначался шахским указом в каждом крупном городе. Шейх ал-ислам столицы сефевидского государства автоматически становился самым авторитетным среди них. Следует отметить, что эта должность, как и должность садра, не является

новшеством сефевидской эпохи. Лица, носившие этот титул при предшественниках Сефевидов и твердо стоявшие на позициях суннитского ислама, были, по-видимому, устранены при первых представителях династии. Дошедшие до нас тексты шахских указов раскрывают содержание полномочий и обязанностей, связанных с должностью шейха ал-ислам. В указе шаха Сулаймана I о назначении шейха ал-ислам в город Мешхед от 1678 г. говорится о том, что шейх ал-ислам должен: «предписывать одобряемое и запрещать порицаемое», надзирать за выплатой религиозных налогов – хумса и заката, участвовать в делах о разделе наследства, заключении и расторжении браков, выносить правовые решения, разрешать конфликты, возникающие между мусульманами, надзирать за имуществом и благополучием сирот. Кроме того, шейх ал-ислам в пределах своей территориальной юрисдикции назначал судей, за исключением тех, которых были назначены непосредственно садром. Еще одной важной обязанностью, возложенной на шейха ал-ислам был контроль за деятельностью управляющих вакфами (мутавалли). К сказанному следует добавить, что шейх ал-ислам выполнял также функции государственного нотариуса, в том числе при заключении коммерческих сделок [12, р. 486–488].

Важное место в административно-религиозной системе сефевидского государства занимали главный судья (кади) столицы и судьи, назначаемые в столицы провинций. Эти должностные лица назначались садром и находились в подчинении ему. Функции судей во многом совпадали с функциями шейха ал-ислам: заключение браков и оформление разводов, раздел наследства, скрепление и регистрация актов купли-продажи и дарения. Кроме указанных судебных должностей, существовала также должность армейского судьи (кади-аскер). Как правило, на высшие судебные должности отбирались авторитетные религиозные лидеры и ученые, представители сословия знати. Необходимость надлежащего оформления операций с недвижимостью и актов личного состояния привела к тому, что судьи имелись в каждом, даже незначительном городе государства. Кроме судей, важную роль в распространении ши'изма среди населения Ирана играли и другие представители религиозной элиты такие как: имамы пятничных мечетей, преподаватели медресе, проповедники (ваиз).

В 1712 г. шах Султан Хусайн учредил новую высшую должность в государственной канцелярии, связанную с вопросами религии – мулла-баши, назначив на нее муллу Мухаммад Бакира Хатунабади [9, с. 115]. Мулла-баши являлся верховным главой теократической организации исна'ашаритских богословов и правоведов. Введение этой должности, во-первых, ознаменовало появление консолидированной независимой исна'ашаритской элиты, состоящей из профессиональных богословов и правоведов, во-вторых, означало решение на государственном уровне в пользу этой элиты ее спора с представителями старого духовенства. Мулла-баши назначался лично шахом, во время официальных церемоний он занимал предназначенное ему место в непосредственной близости от монарха. Одной из функций мулла-баши было обеспечение своевременного получения средств духовными лицами, ши'итскими учёными и студентами

религиозных учебных заведений. Мулла-баши обладал прерогативой в случае необходимости напрямую обращаться к шаху от лица обиженных и угнетенных, он мог также просить шаха о помиловании осужденных преступников. Необходимо отметить, что после падения державы Сефевидов в 722 г. должность мулла-баши не исчезла из государственных канцелярий их приемников. Она сохранилась при Афшаридах (1736–1796 гг.), хотя при Каджарах (1796–1925 гг.) влияние муллы-баши значительно снизилось, а возложенные на него функции ограничивались ролью наставника принцев.

Следует признать, что возникновение влиятельной и организованной прослойки ши'итского духовенства в период правления Сефевидов было одним из важнейших итогов их религиозной политики. Другим, не менее важным, ее результатом стала консолидация в рамках религиозной идеологии исна'ашаризма многоэтничного и поликультурного населения Ирана. Надо думать, что именно сочетание двух этих факторов превратило ши'изм на территории Ирана в религиозную систему, не только устойчивую к разнообразным историческим вызовам, но и способную к дальнейшему саморазвитию. За двухсотлетний период своего господства Сефевидам удалось решить историческую задачу, перед которой оказались бессильны многие их предшественники: Фатимиды, Бувайхиды, Карматы, исма'илиты Аламута. Религиозный и политический успех ши'изма в Иране в XVI – XVII вв., на наш взгляд, наглядно свидетельствует в пользу того, что результат исторического соперничества между двумя направлениями ислама напрямую зависел, во-первых, от прочности и долговременности союза религии и государственной власти, а во-вторых, от глубины проникновения соответствующих религиозных идей и практик в общество. Последнее, по нашему мнению, является производным от той общественно значимой функции религии, которую она выполняет в конкретных исторических условиях. Как мы видели, в Иране эпохи Сефевидов в качестве такой функции выступила консолидирующая роль ши'изма, в условиях существования внешней суннитской угрозы.

Вместе с тем ликвидировать эту угрозу Сефевидам не удалось. Экономический упадок державы, налоговый и религиозный гнет, слабость шахской власти привели к массовым восстаниям народов, проживавших на окраинах сефевидской державы. «Эти движения приняли религиозную окраску и происходили либо под лозунгом защиты гонимого суннизма от ши'итов, либо, как это было в Армении и Грузии, под лозунгом освобождения христиан от мусульманского ига» [3, с. 198]. Восстание афганского племени гильзаев, которое началось в 1709 г. под руководством Мир Вейса (1673–1715 гг.), оказалось роковым для державы Сефевидов. Перед началом восстания Мир Вейс совершил хадж и получил от мекканских богословов фетву, одобрявшую восстание суннитов против власти ши'итского шаха [19, с. 311]. В 1722 г. афганцы совершили поход на Исфахан, разбили шахское войско при Гольнабаде и осадили столицу, которая пала после семимесячной осады. Сын и приемник Мир Вейса Мир Махмуд (1697–1725 гг.) 22 октября 1722 г. получил из рук шаха Султана Хусайна корону и провозгласил шахом себя. Господство афганцев, сопровождавшееся грабежом и резней населения, вызвало отчаянное сопротивление

жителей Ирана. Положение осложнялось вмешательством Османской империи, которая оккупировала часть территории страны. В 1727 г. между османским султаном Ахмедом III (1703–1730 гг.) и Мир Ашраф-шахом (1725–1730 гг.) был подписан Хамаданский договор, по условиям которого Ашраф уступал Османской империи ряд городов и областей Ирана и признавал Ахмеда III халифом всех мусульман-суннитов. Султан, в свою очередь, согласился признать власть Ашрафа над Ираном, но на положении вассала Османской империи.

Заслуга изгнания из страны афганцев-гильзаев, нового объединения Ирана и его освобождения от османских войск, как известно, принадлежит Надир-шаху (1736–1747 гг.). В январе 1736 г. в Муганской степи был созван курултай, на котором Надир был избран новым шахом Ирана. Желая придать своему избранию максимальную легитимность, Надир-шах собрал практически всю высшую знать страны. Кроме того, на курултай были приглашены представители духовенства, включая католикоса армян Авраама Кретаца, городские старшины. Всего – около двадцати тысяч человек. Как известно, при своем избрании Надир-шах выдвинул перед представителями знати и духовенства ряд условий, среди которых был отказ от практики проклинания первых трех халифов и признание религиозно-правовой легитимности суннитского режима [21, р. 707]. Джафаритский мазхаб, восходящий к своему эпониму шестому имаму Джа'фару ас-Садику, должен был занять равноправное место среди существующих суннитских религиозно-правовых школ. Услышав эти требования, представители духовенства обратились к мулла-баши. Ответ мулла-баши демонстрирует не столько его неосторожность, сколько отражает положение дел, установившееся во времена последних Сефевидов, когда не светская власть руководила ши'итским духовенством, а напротив, представители духовенства указывали шахам направления религиозной политики. Мулла-баши якобы сказал: «что касается вопросов религии, то мы знаем закон Бога, и предания Его Пророка Мухаммада направляют нас, а потому не дело князей вводить в него новшества; я смиренно надеюсь, что ваше величество не начнет свое правление с попытки свергнуть установленную религию, так как мероприятие такого характера должно иметь опасные последствия» [22, с. 120].

Однако Надир-шах был твердо намерен изменить баланс между религиозной и светской властью в пользу последней. Неудивительно, что после такого замечания, мулла-баши был умерщвлен по приказу Надира, а представителям духовенства пришлось согласиться на предложения шаха. Шахский указ объявил о слиянии суннизма и ши'изма. К османскому султану были направлены послы для заключения договора, при условии, что султан признает джа'фаритский мазхаб пятым суннитским мазхабом [22, с. 120]. Султан, согласившись с шахским титулом Надира, отказался выполнить его требования в области религии. Не желая отступить от своей цели, Надир-шах устроил диспут ши'итских и суннитских богословов, на котором, по его замыслу, должно было состояться примирение двух ветвей ислама. Диспут прошел в священном для ши'итов Наджафе в 1743 г. Показательно, что среди его участников отсутствовали как представители османского духовенства, так и ведущие ши'итские ученые Наджафа. Точку зрения суннитов представляли улемы

Бухары и Афганистана, интересы ши'итов, то есть Надир-шаха, отстаивал, находившийся под его влиянием, мулла-баши. Формально было достигнуто соглашение, что при условии отказа ши'итов от очернения Абу Бакра, 'Умара б. ал-Хаттаба и объявления большинства сподвижников Пророка отступниками, признания легитимности правления первых трех халифов, отказа от практики временных браков, представители суннитского ислама готовы признать ши'итов правоверными мусульманами. Следует отметить, что предпринятая Надир-шахом попытка довольно грубого манипулирования религией успеха не имела, а достигнутое соглашение осталось нереализованным [21, р. 708–709].

Не оставлял шах и попыток добиться от османского султана признания джа'фаритского мазхаба, но регулярно получал отрицательные ответы. В конечном счете, используя систематические отказы султана как *casus belli*, летом 1743 г. Надир-шах начал военные действия против Османской империи. Война продолжалась с переменным успехом вплоть до лета 1746 г. Заключенный 4 сентября того же года мирный договор, оговаривавший, кроме прочего, права и безопасность иранских паломников на пути в Мекку, каких-либо упоминаний о необходимости признания султаном джа'фаритского мазхаба как равноправного среди четырех существовавших уже не содержал. Помимо провалившегося религиозного эксперимента, позиции ши'итского духовенства во время правления Надир-шаха были поколеблены его решением конфисковать в пользу государства часть вакфного имущества. Согласно шахскому приказу была конфискована большая часть вакфных земель, а доходы с них пошли на содержание армии [22, с. 121]. Убийство Надир-шаха в 1747 г. означало конец религиозной реформы и привело к улучшению положения ши'итского духовенства. Провал религиозной политики Надир-шаха и возврат к политике государственного протекционизма в отношении исна'ашаризма при представителях династии Зандов (1751–1794 гг.), на наш взгляд, красноречиво свидетельствуют в пользу того, что Сефевидам за двести лет своего правления удалось добиться превращения ши'изма не только в эффективный инструмент политической власти, но сделать его неотъемлемой частью иранской идентичности.

Список использованных источников и литературы

1. Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Бартольд В. В. Соч.– М.: Восточной литературы, 1963. – Т. II, ч. I.– 748 с.
Bartol'd V. V. Mesto prikaspjjskih oblastej v istorii musul'manskogo mira // Bartol'd V. V. Soch.– М.: Izd-vo Vostochnoj literatury, 1963. – Т. II, ch. I.– S.748.
2. Эфендиев О. Азербайджанское государство Сефевидов в XVI в.– Баку: ЭЛМ, 1981.– 335 с.
Efendiev O. Azerbajdzhanskoe gosudarstvo Sefevidov v XVI v.– Baku: Izd-vo «ELM», 1981.– 335 s.
3. История Ирана. – М.: изд-во МГУ, 1977.– 488 с.
Istoriya Irana. – М.: MGU, 1977.– 488 s.
4. Ахундова Н. Ф. Суфийское братство Сефевидов: шиизм или суннизм? Историкографический обзор трудов западноевропейских исследователей // Ориенталистика. 2020.– Вып. 3(3).– С. 765–780. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3- 3-765-780.

- Ahundova N. F. Sufijskoe bratstvo Sefevidov: shiizm ili sunnizm? Istoriograficheskiy obzor trudov zapadnoevropejskih issledovatelej // *Orientalistika*. 2020.– № 3(3).– S. 765–780. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3- 3-765-780.
5. Minorsky V. The Poetry of Shah Isma‘il I. // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 10, №. 4 (1942), P.– 1006a-1053a.
6. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. – СПб.: Изд-во С.– Петерб. ун-та, 2007.– 428 с.
- Petrushevskij I. P. Islam v Irane v VII–XV vekah: Kurs lekcij. – SPb.: Izd-vo S.– Peterb. un-ta, 2007.– 428 s.
7. Savory R. Iran under the Safavids. – London – New York – New Rochelle Melbourne Sydney. – Cambridge University Press, 1980. – 277 p.
8. Moazzen Maryam. Shi‘ite Higher Learning and the Role of the Madrasa-yi Sultānī in Late Safavid Iran.– Toronto: Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto, 2011.– 331 p.
9. Дафтари Фархад. История ши‘итского ислама. – М.: Наталис, 2017.– 352 с.
- Daftari Farhad. Istoriya shi‘itskogo islama. – M.: Natalis, 2017.– 352 s.
10. Newman A. G. Religious trends // *Encyclopaedia of Islam*.– 2 ed.: in 12 vol. – Leiden: E. J. Brill, 1995. – Vol. VIII. – P. 777–781.
11. Nozhat Ahmadi Vaqf in Safavid period // *The Safavid World*. – London and New York: Routledge, 2022. – P. 377.
12. Floor Willem. The sadr or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. – Vol. 150.– 2000.– P. 464.
13. Новосельцев А. П. Государство Сефевидов в XVI–XVIII вв // *История Востока*. – Т. III. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI–XVIII вв.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 99–119.
- Novosel'cev A. P. Gosudarstvo Sefevidov v XVI – XVIII vv // *Istoriya Vostoka*. – Т. III. Vostok na rubezhe srednevekov'ya i novogo vremeni. XVI – XVIII vv.– М.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1999. – S. 99–119.
14. Savory R. M. ‘Abbas I // *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed.: in 12 vol. – Leiden: E. J. Brill, 1986. – Vol. I. – P. 8.
15. Магилина И. В. Религиозное мировоззрение шаха ‘Аббаса I Сефеви (по материалам «Хроники кармелитов») // *Успехи современной науки*. – 2016. – Т. 10, № 12. – С. 119.
- Magilina I. V. Religioznoe mirovozzrenie shaha ‘Abbasa I Sefevi (po materialam «Hroniki karmelitov») // *Uspekhi sovremennoj nauki*. – 2016. – Т. 10, № 12. – С. 119.
16. Эштос Янис. Несколько слов о Мир Дамаде // *Ишрак*. – М.: Наука, Вост. лит., 2014.–№ 5. – С. 137–141.
- Eshotos YAnis. Neskol'ko slov o Mir Damade // *Ishrak*. – М.: Nauka, Vost. lit., 2014.–№ 5. – S. 137–141.
17. Сафави Саййид Салман Жизнь и философское учение Муллы Садры. – М.: ООО «Садра», 2020.– 160 с.
- Safavi Sajjid Salman ZHizn' i filosofskoe uchenie Mully Sadry. – М.: ООО «Sadra», 2020.– 160 s.
18. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. – 352 с.
- Bojs M. Zoroastrijcy: Verovaniya i obychai. – SPb.: Azbuka-klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003. – 352 s.
19. Пигулевская Н. В., Якубовский А. Ю., Петрушевский И. П., Строева Л. В., Беленицкий А. М. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. – Л.: изд-во ЛГУ, 1958.– 392 с.
- Pigulevskaya N. V., Yakubovskij A. Yu., Petrushevskij I. P., Stroevo L. V., Belenickij A. M. Istoriya Irana s drevnejshih времен do konca XVIII veka. – L.: LGU, 1958.– 392 s.
20. Леквейшвили Т. К вопросу о причинах упадка династии Сефевидов: историографический анализ // *Caucaso-Caspica*. – 2017–2018. – Вып. II–III. – С. 46.

Lekveishvili T. K voprosu o prichinah upadka dinastii Sefevidov: istoriograficheskiy analiz // *Caucaso-Caspica*. – 2017–2018. – Вып. II–III. – С. 46.

21. Algar Hamid. Religious forces in eighteenth-and nineteenth – century Iran // *The Cambridge history of Iran*. – Vol. 7.: From Nadir Shah to the Islamic republic. – Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 1991. – P. 707.

22. Арунова М. Р. Ашрафян К. З. Государство Надир-шаха Афшара. Очерки общественных отношений в Иране 30–40-х годов XVIII века. – М.: Издательство Восточной литературы, 1958. – 283 с.

Arunova M. R. Ashrafyan K. Z. Gosudarstvo Nadir-shaha Afshara. Ocherki obshchestvennyh otноshenij v Irane 30–40-h godov XVIII veka. – М.: Izdatel'stvo Vostochnoj literatury, 1958. – 283 s.

Spivak I. A. The religious policy of the Shahs of the Safavid dynasty (1501–1722)

The article is devoted to the study of the religious policy of the representatives of the Safavid dynasty, who solved the historical task of spreading and affirming Shi'ism of the Isna'asharite persuasion on the territory of Iran. The paper identifies the reasons why Ismail I chose this particular direction of the Shiite movement, declaring it the state religion of his country. The ways in which the Safavid shahs managed to turn an initially Sunni country into a state with a predominant Shiite population are shown. It is concluded that the most effective measures for the spread of Islamism were government measures aimed at attracting reputable Shiite scholars to the country and sponsoring their activities, organizing the state apparatus, with the inclusion of officials who provided communication between the government and the Shiite clergy, the establishment of a network of madrasahs and the organization of a religious education system. Attention is focused on the activities of the shahs to develop pilgrimage centers associated with Isna'asharite imams. The analysis of historical events allowed the author to trace the evolution of the relationship between the Shiite clergy and state power in the Safavid era. The failure of Nadir Shah's religious policy aimed at merging the Sunni and Shiite branches of Islam is considered as confirmation of the conclusion that thanks to the efforts of the Safavid Shahs, a national Iranian identity was formed, inextricably linked with Isna'ashari Shiism.

Keywords: Abbas I, Iran, Isma'il I, Isna'asharism, Kyzylbashi, Mashhad, Mullah Bashi, Muhammad Bakir al-Majlisi, Nadir Shah, Sadr, Safavids, Sultan Husayn, Sunnis, Tahmasp I, Shiism.