



Суфийское братство Сефевидов: шиизм или суннизм? Историографический обзор трудов западноевропейских исследователей

Н. Ф. Ахундова^{1,2}

¹ Национальная академия наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан

² Варшавский университет, г. Варшава, Польша

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1638-2077>, e-mail: nara.akhundova@hotmail.com

Резюме: настоящая статья представляет поэтапное исследование религиозных и идеологических основ Сефевидской династии. Источник – современная, преимущественно западноевропейская историография. Метод – сравнительный анализ. Наряду с работами британских, французских, немецких, турецких, русских и других авторов привлечены материалы письменных источников на оригинальных восточных языках. Это труды придворных летописцев XVI–XVII вв. Фазлуллаха ибн Рузбихана Хунджи («Тарихи-и аламара-йи Амینی») и Искендер бек Туркмана Мюнши («Тарих-и аламара-йи Аббаси»). Сефевиды – одновременно династия шейхов и шахов. Поэтому понятия суннизма, шиизма и суфизма являются неотъемлемой составной частью ее культуры и истории. Данное научное исследование предоставляет читателю необходимые сведения относительно религиозных взглядов каждого из представителей суфийского Дома Сефевидов, начиная от основателя ордена и завершая его наследниками – правителями государства Сефевидов. Автор исследует вопрос о том, какой толк ислама первоначально исповедовали Сефевиды – суннизм или шиизм? Затем устанавливается период, в который Сефевиды перешли от одного исламского толка к другому. Уделяется также внимание некоторым аспектам развития суфийских традиций и идеологии на различных этапах истории династии Сефевидов.

Ключевые слова: Сефевиды, династия; орден, суфийский; Азербайджан, его шах; Ардебиль.

Для цитирования: Ахундова Н. Ф. Суфийское братство Сефевидов: шиизм или суннизм? Историографический обзор трудов западноевропейских исследователей. *Ориенталистика*. 2020;3(3):765–780. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-765-780.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





The Safavid fraternity: shiism or sufism? Historiographical review of the Western European researchers' works

N. F. Akhundova^{1, 2}

¹ Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan

² The University of Warsaw, Warsaw, Poland

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1638-2077>, e-mail: nara.akhundova@hotmail.com

Abstract: this article offers a detailed analysis of the religious and ideological foundations of the Safavid dynasty. It is based upon the modern predominantly Western European historiography. The methodological basis is the comparative analysis. Along with the works of British, French, German, Turkish, Russian and other scholars the author also uses medieval texts written in original (Oriental) languages. These are court chroniclers from the 16th–17th cent. by Fazl al-lah Ruzbikhan Khundji (*Tarih-e alamara-ye Amini*) and Iskender bek Turkman Munshi (*Tarih-e alamara-ye Abbasi*) and others. The Safavid dynasty was at the same time a dynasty of sheikhs and shahs. Therefore, the concepts of Sunnite teachings, Shi'ism and Sufism constitute an integral part of its culture and history. The article supplies a reader with the information necessary for establishing the religious views of each of the representatives of the Sufi House of *Safaviye*, starting from the founder of the Sufi Order and ending with his heirs, the rulers of the Safavid state. The author elaborates the topic regarding the original denomination of Islam the Safavids embraced – Sunni or Shi'a. Subsequently she deals with the exact period of the Safavid transition from one Islamic denomination to another. Special attention is also paid to some aspects of the development of Sufi traditions and ideology at various stages of the history of the Safavid dynasty.

Keywords: Safavid dynasty; Sufi order; the shah of Azerbaijan; Ardabil

For citation: Akhundova N. F. The Safavid fraternity: shiism or sufism? Historiographical review of the Western European researchers' works. *Orientalistica*. 2020;3(3):765–780. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-765-780.

Начало династии. Шах Исмаил Хатаи

Исмаил I – первый из пятнадцати сефевидских государей, один из выдающихся тюркских правителей и полководцев, создатель влиятельной на Востоке Сефевидской империи, потомок героического рода основателей суфийского ордена Сефевийе в Ардебиле. В возрасте семи лет он был провозглашен духовным главой этого суфийского ордена. Несмотря на юный возраст, Исмаил, проявив незаурядные лидерские качества, в возрасте четырнадцати лет поднял целые полчища муридов-кызылбашей во имя борьбы за трон Азербайджана и «объявил себя шахом Тебриза во главе династии Сефевидов», – писала К. Дедебан [1, р. 68]. Р. Таппер по этому поводу отмечал: «...в июле 1501 г. он короновался



в Тебризе как шах Азербайджана и объявил официальным вероисповеданием шиизм двенадцатников в противовес суннизму¹ оттоманских турок» [2, p. 57; см. также источники: 3, с. 27; 4, с. 57].

В возрасте 25 лет Исмаил I завоевал все Иранское нагорье. Милосердие не было в числе его достоинств, однако основатель династии прославился как пламенный поэт. Источники вменяют ему в вину насильственное насаждение шиизма. Но что значил для Исмаила шиизм? Был ли он проникнут его идеологией или шиизм послужил для основателя династии всего лишь вынужденным орудием в достижении политической власти? Достался ли он ему в наследство от знаменитых духовных предшественников? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к эволюции религиозных взглядов и суфийских традиций с момента зарождения суфийского ордена в Ардебиле.

В целом государственная политика стран средневекового Востока была неотделима от религиозной составляющей, на практике в большинстве случаев религия использовалась в интересах политической власти. История Сефевидов являет яркий пример использования мусульманскими династиями религиозного фактора в политике [5, с. 5], а именно того, как представители «династии пиров-сефевийе в Ардебиле, изначально суннитов, предстали тем не менее в XV в. воинствующими шиитами» [6, с. 696].

О вероисповедании ранних Сефевидов

Вопреки позднему преданию, исследователями установлено, что «родоначальник Сефевидов шейх Сефи ад-дин не был шиитом» и, по утверждению Кесреви Тебризи, «не претендовал на алидское происхождение» [7, с. 91]. «То, что шейх Сефи был суннитом, не вызывает и тени сомнения», – уверенно заявляет Г. Рёмер [8, с. 195]. Ульви называет шейха Сефи ад-дина «одним из уважаемых шейхов, познавших Бога (*'ариф-и би-Ллах*), из числа суннитов (*ахл-и сунна ва-л-джама'*)» [9, с. 328]. Суннитскую принадлежность шейха Сефи подчеркивает и Фазлуллах Рузбихан Хунджи в «Тарих-и алам-ара-йи амини» [10, с. 229]. Одним из убедительных аргументов в пользу причисления вероисповедания шейха Сефи ад-дина Исхака к суннитскому толку, по мнению М. Аббаслы, является наличие в отдельных главах труда XIV в. «Сафват-ас-Сафа» большого количества имен, присущих суннитскому населению. Среди *муридов* (учеников) и *халифэ* (заместителей наставника) ордена: «эмир Омер Буруди, Пир Омер Берниги, Хаджи Омер Ардебиле, Пир Омер Шерефан, Омер б. Исмаил, Омер Хальвети, Осман,

¹ Тем самым автор подчеркивает внешнеполитический фактор этого решения, которое, впрочем, диктовалось и рядом внутривосточных причин.



Пир Осман Ильяс, Мевлана Шерефеддин Осман, Пир Абу Бекр Байаты Мугари и др.» [11, с. 287–324]. В ходе исследований выясняется, что в первоначальных версиях «Сафват-ас-Сафа» суфийского автора Тавккуля ибн Баззаза настоящее имя деда шейха Сефи было Абу Бекр, а «Кутб ад-дин» служило всего лишь прозвищем (*лакаб*); а деда шейха по матери звали Омер Баруги. Со временем, в последующих списках этого источника, имена эти частично были переименованы в шиитские, а частично и вовсе исчезли. Хамдуллах Мостоуфи Казвини (1281–1351) в «Нузхат-уль-кулуб» указывал, что большинство в Ардебиле относились к шафиитскому мазхабу (суннитского толка) и являлись муридами шейха Сефи ад-дина:

«...اکثر مذهب شافعی و مرید حضرت سیخ صفی الدین اردبیلی...» [11, с. 302].

По утверждению большинства как средневековых, так и современных авторов, не был шиитом и сын шейха Сефи ад-дина, шейх Садр ад-дин, на что указывает также множество деталей из «Сафват-ас-Сафа». Подобной точки зрения придерживается и Иса Аде Белло. Он пишет, что «народ Ардебиля, большинство которого составляли сунниты, были приверженцами шейха и преимущественно представителями шафиитской школы. Шейх Сефи ад-дин, должно быть, был суннитским *муджтахидом*²» [5, с. 4]. Такую же точку зрения выражает М. М. Мацуи (см.: [12, с. 49]). Не был шиитом, по его мнению, и Садр ад-дин. «Суннитским лидером» называет шейха Сефи и Сидни Фишер [13, с. 215].

По вопросу о времени принятия Сефевидами шиизма исследователи расходятся во мнениях. Значительная часть ученых затрудняется ответить на вопрос о том, кто был первым представителем династии, принявшим шиизм: Исмаил I или его дед? Или Ходжа Али? Или... быть может, все же это был шейх Садр ад-дин «собственной персоной»? К сожалению, на этот предмет мы располагаем лишь косвенными, но не аксиоматическими сведениями. Ведь сам аспект антагонизма между шиитами и суннитами в Азербайджане и Иране также вызывает массу дискуссий. Более того, некоторые из исследователей полагают, что

² *Муджтахид* (مجتهد) – высокопоставленный исламский богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по важным вопросам мусульманского права на основе Корана и Сунны.



трансформацию эту следует характеризовать не столько как переход к шиизму, а скорее как переход к сейидам³.

Представляется затруднительным определить: имел ли место шиито-суннитский синкретизм в период монгольской экспансии? Если да, то сохранялся ли он и после падения Ильханидов? Э. Браун, например, разбирая этот вопрос, полагал, что первым *муршидом* (наставником) Дома Сефевийе, который показал тогда в единичном случае «явную шиитскую склонность», стал внук Сафи ад-дина и прапрадед шаха Исмаила – Ходжа Али, общавшийся в сновидениях с имамами. Его внук Джунейд, а затем и правнук Хайдар положили начало становлению воинственного характера семьи, они были «первыми, кто погиб на полях сражений» [17, с. 87–88; 18, с. 46, 47–48]. Однако явного свидетельства принятия Исмаилом форм шиизма от своих знаменитых предков автор обнаружить не может: «Шах Исмаил I, фактический основатель династии был шестым потомком от него (шейха Сефи ад-дина. – Н. А.), но я не обнаружил доказательств тому, что он сам принял жесткие (экстремистские) шиитские взгляды, характерные его потомкам...» [18, с. 19].

Здесь следует принять к сведению хронологическую последовательность исторических событий, которая, по сути своей, служит обоснованием данному утверждению автора. Шейх Хайдар, сын шейха Джунейда, родился в 864/1460 г., спустя несколько недель после смерти своего отца, и воспитывался при дворе Узун Гасана в Амиде, в среде, которую едва ли было возможно заподозрить в симпатиях к шиитской доктрине. Когда ему исполнилось девять лет, он отправился в Ардебиль, где влияние шейха Джафара было настолько велико, что даже предположение о какой-либо шиитской атмосфере там казалось маловероятным. Если он обратился в шиизм позднее, то и в этом случае у него не было возможности передать эти свои убеждения сыну Исмаилу I, который родился всего лишь за год до смерти отца. Следовательно, прямых доказательств

³ Эта проблема нашла свое подробное изложение в исследованиях японского ученого К. Моримото (см.: [14]). Он считает, что Ахмад Кесреви был первым исследователем современной историографии, который опроверг утверждения о наличии сейидского статуса у Сефевидов. Кесреви приводит ряд аргументов в пользу своего опровержения, главным из которых является тот факт, что в труде Ибн Инаба (ум. в 828/1425) *Umda al-talib* (авторитетном генеалогическом сочинении о сейидах, завершённом в самом начале XV в.) нет никаких упоминаний о Сефевидедах [14, с. 449–454]. Г. Рёмер также выражает несогласие с этим положением. С его точки зрения, на наличие у Сефевидов сейидского статуса могут указать разве что данные из источника Ибна ал-Карбала-и *Rawzat al-jinan*, однако их нельзя брать за основу, поскольку последний «покинул Персию ввиду своей суннитской приверженности, а его отношение к Сефевидам едва ли можно назвать симпатией» [15, S. 138–139]. Жан Обен так же считает, что утверждения о сейидском статусе династии ложны. Он указывает на то, что по времени их появления они совпадают с «введением деградированных форм шиизма, относящихся к периоду шейха Джунейда», и, возможно, данные утверждения относятся именно к этому факту [16, p. 43–45].



прямой преемственности шиитских идей между этими тремя поколениями ученые пока не нашли.

«Опосредованным свидетельством наличия явного шиизма, – продолжает Э. Браун, – может служить лишь письмо, написанное сыну Исмаила, шаху Тахмасибу, узбекскими правителями, датированное 1529/30 г.», в котором указывается, что еще «их глава – шейх Сафи ад-дин – был добропорядочным суннитом». Далее в связи с этим узбекский повелитель выражает свое удивление по поводу того, что Тахмасиб «не последовал ни примеру Его (Праведного) святейшества Муртаза Али, ни его праотца» [18, с. 19].

Первый представитель сефевидской фамилии, принявший шиизм

Далее, по вопросу об определении первого представителя Сефевидской династии, принявшего шиизм, выдвигается ряд самых различных версий. В отличие от Э. Брауна, И. П. Петрушевский считает, что это произошло при Садр ад-дине – сыне шейха Сефи [19, с. 67–68]. Фазлуллах Хунджи, будучи, как известно, ярким суннитом, напрочь отвергал все, что было связано с шиизмом, называя это учение ересью. Тем не менее, несмотря на негативное отношение автора к поздним ардебильским шейхам, он приводит множество интересных подробностей, которых нет ни в одном другом источнике [20, с. 9]. Эти свидетельства особенно ценны, если учесть, что автора его едва ли можно заподозрить в лояльности к Сефевидам, напротив, «презренным дьяволом» и «шайтаном» он называет Хунджи шейха Хайдара [10, с. 229].

Не секрет, что первоначально Хунджи был придворным историком-хронистом при дворе правителя государства Аккоюнлу султана Йакуба. Затем он оставался верен султану Байсунгуру Аккоюнлу и его воспитателю эмиру Сулейману. Однако происходивший из ревностного суннитского рода, он крайне негативно воспринял приход в Азербайджан кызылбашей-шиитов во главе с шахом Исмаилом I. Всю свою ненависть он излил в антишиитском трактате «Ибтал», после чего единственным выходом для него с приходом Исмаила оставалось уйти в изгнание. Впоследствии автор сделался верным придворным хронистом узбекских ханов [20, с. 17–19]. Тем не менее летописец указывает: «После смерти Сефи ад-дина слава Садр ад-дина распространилась повсюду... Покидая этот свет, Садр ад-дин оставил молитвенный коврик наставления святому полюсу... шейху Хваджа Али, чья слава распространилась по свету. Но когда дар наследования дошел до Джунейда, он изменил образ жизни своих предков... некоторые его действия были связаны с замыслами его отца...» [10, с. 229]. Похоже, эта точка зрения совпадает с выводом Э. Брауна [18, с. 78], хотя конкретно термин «шиит» в данном тексте Хунджи не употребляет.



Ученый Аде Белло не сомневается, что именно «эра» Ходжи Али знаменуется «поражительным перевоплощением ордена из чисто суннитского мистицизма в шиитский» [5, с. 5]. В. Минорский и М. Маццуи (последний, кстати, дает, как ни странно, довольно низкую оценку деятельности ардебильского ордена в целом) связывают принятие Сефевидской династией шиизма с именами шейхов Джунейда и Хайдара, не упоминая в этом контексте имена их предшественников. Примерно такой же точки зрения придерживается П. Лоуренс, утверждая, что «переход (тариката. – Н. А.) от суннизма к шиизму был внезапным, а не поэтапным и произошел он в середине XV в.» [21, с. 81]. Период этот хронологически совпадает со временем лидерства Джунейда (1447–1456) и Хайдара (1456–1488). В. Минорский же относит духовное правление шейха Джунейда к «периоду принятия орденом форм шиитского экстремизма» [22, с. 125]. Профессор Фишер видит ситуацию следующим образом. В момент упадка государства ильханов на рубеже XIV–XV вв. появляется ряд туркманских племенных объединений, а также действует множество независимых суфийских орденов. Некоторые суфийские ордена и туркманские племена обращаются в шиизм, поскольку суфийское лидерство становится наследственным и сочетает в себе отныне политический и религиозный факторы, что граничит с неортодоксальностью. Что касается Ардебильского ордена, то автор считает, что «Сефевиды обратились в шиизм примерно после 1392 г., а к 1450 г. стремились обрести политическую власть в союзе с туркманами Аккоюнлу» [11, с. 215].

Особое место в обсуждении данного вопроса, пожалуй, следует отнести выводам немецкого исследователя Г. Рёмера. Автор не сомневается в суннитской принадлежности шейха Сефи ад-дина. Тем не менее он полагает, что «ортодоксальность его вероисповедания не следует оценивать чрезмерно категорично», поскольку религиозные идеи эпохи, в которой он жил, не всецело соответствовали традиционным догматам. Сефи ад-дин относился к шафиитскому *мазбаху*, точнее, к той школе суннитского религиозного права, которая была ближе к шиитской доктрине и вдобавок в то время легко воспринималась шиитами, маскировавшимися под суннитов. По мнению автора, принадлежность к нему, приписываемая некоторым из наследников шейха Сефи, – лишь предположение, не имеющее под собой объективной основы и не подтвержденное письменными источниками. Так, Ходжа Али можно причислить к шиитам только лишь вследствие его имени и из-за его рассказов о своих сновидениях, в которых он видел Али, четвертого халифа и зятя пророка Мухаммеда, и воспевал ему хвалы в стихах, сохранившихся до наших дней. Подозрения же в принадлежности к нему Джунейда, деда Исмоила, высказывались именно со стороны суннитских авторов.

Османский историк Ашигпашазаде, друг знаменитого богослова шейха Абдалъ Латифа, передает прошиитские утверждения шейха



Джунейда, которыми он «будто бы скомпрометировал себя в 1450 г. в Конье в присутствии (упомянутого шейха. – Н. А.)» [9, с. 195], что также нельзя считать объективной информацией. По словам Рёмера, нельзя также категорично утверждать, что «когда шейх Джунейд умер, некоторые из его приверженцев называли его Богом, а его сына Хайдара – сыном Бога», поскольку это заявление недостоверно и исходит, по некоторым данным, от злейшего врага Сефевидов – Фазлуллаха Рузбихана Хунджи (о котором уже упоминалось ранее) и может выражать предвзятое мнение. О шейхе Гейдаре, отце Исмаила, также есть сообщения, что он видел во сне Али. Что же касается шаха Исмаила, то особое внимание привлекает его коллекция поэм⁴. Здесь находят место и мистические, и религиозные идеи. «Меня зовут шах Исмаил. Я тайна Бога... Моя мать – Фатима, мой отец – Али...» – писал Хатаи в стихах [23, с. 1042а]. Содержание их можно подразделить на три категории: поэмы автобиографического характера, поэмы религиозного смысла и обычные стихи, в которых «языческий гедонизм⁵ зачастую смешивается с суфийским экстазом» [23, с. 1025а]. По мнению же Рёмера, диваны эти, прежде всего, «демонстрируют его (Исмаила. – Н. А.) как человека мощного религиозного пыла и сильных мистических импульсов, свидетельствующих о многовековых суфийских традициях, превалирующих в его семье». И «наука пока еще не располагает убедительными аргументами» для того, чтобы относить идеи «о беспорном шиизме Сефевидов к периоду более раннему, чем период Исмаила» [9, с. 341].

Место суфизма в истории Сефевидской династии

Говоря о роли суфизма в период правления представителей дома Сефевидов, Э. Браун констатирует: «В начале пятнадцатого века Сефевиды были просто-напросто наследственными пирами, муршидами или духовными лидерами все более разраставшегося и влиятельного ордена дервишей, или Суфиев» [18, с. 20]. Тем самым автор хочет показать, что

⁴ Все известные копии диванов Хатаи (поэтический псевдоним шейха Исмаила) сохраниены на тюркском языке, за исключением «части персидских поэм в парижских манускриптах». Язык их основан на южно-тюркском диалекте, «прямо связанном с так называемым азербайджанским тюркским, на котором говорит северо-восточная Персия и северо-восточная часть Южного Кавказа» (см.: [23, с. 1010а]). На южно-тюркский диалект поэм Хатаи указывает и Д. Вилбер, по его словам, он схож «с так называемым азербайджанским тюркским» [24, 1948, р. 72]. В. Минорский писал: «Мой интерес к поэзии шаха Исмаила возник 36 лет назад, когда от моих друзей из Ahl-i Naqq я узнал, что Хатаи, который упоминался в одном из их гимнов, не кто иной, как основатель династии Сефевидов: Khata'i-da natiq oldi, Türkistanın piri oldi "(Бог) явился выступить в персоне Хатаи, который стал пиром Тюрк (Азербайджана)", согласно объяснению, которое было мне дано» (см.: [23, с. 1006а]).

⁵ Гедонизм – аксиологическое учение, в котором удовольствие является высшим благом и смыслом жизни.



шиизм даже на рубеже XIV–XV вв. не играл той особой роли в Сефевийе, которую играл суфизм – главный фундамент и поддержка сефевидской власти, в основе которого все еще лежали взаимоотношения между *муридом* и *муршидом*. Автор приводит свидетельства того, что «даже после того как глава сефевидского Дома стал называться не шейхом, а шахом, он продолжал считаться *пиром* или *муршидом* [18, с. 21]. Большинство европейских источников указывают на применение европейскими дипломатами, писателями и путешественниками к именам практически всех сефевидских шахов титула Великий Суфий (Great Sophi). Причем этот факт находит подтверждение не только в нарративных источниках, но и в дипломатических обращениях и письмах европейских монархов к Сефевидам⁶.

Суфийская система отношений «*муршид* – *мурид*» в ордене Сефевийе ярко продемонстрирована в описаниях батальных сцен из истории Сефевидской династии времен шейхов Джунейда и Хайдара в летописи Фазлуллаха ибн Рузбихана Хунджи «Тарих-и алам-ара-йи Амине» [20, с. 94–95]. О ней говорится и в источнике более позднего периода, времен не только шейха, но и шаха Исмаила I – «Великого Суфийа» – хронике Искендер бека Туркмана Мюнши, а также в трудах современной историографии: работах Я. Махмудова, представившего описания самых различных путешественников и дипломатов, посетивших Сефевидский двор [25], О. Эфендиева [26, с. 103], ссылающегося на нарративные источники XVI в., французского историка Ж. Обена, приводящего свидетельства французского дезертира из османской армии, находившегося в течение трех дней в плену у Сефевидов (1507), а также высказывания итальянца Гиовани Рота, посетившего сефевидский двор в 1505 г. [27, с. 42–43], и многих других.

Согласно этим описаниям, «по уставам дервишских орденов того времени мурид был обязан жертвовать своим имуществом, семьей и даже жизнью, если этого требовал его религиозный наставник, шейх... (Многие воины) вступают в битву без оружия, надеясь, что их владыка Исмаил убережет их в бою...» [26, с. 103–104]. Венецианец К. Ласкари сообщал: «Очень многие люди спрашивают, действительно ли Софий – пророк и человек, способный творить чудеса? Мой ответ этим людям таков: этот господин обычный человек... Совершенно верно также и то, что он уверен в своем величии и святости» [25, с. 125]. Согласно описаниям захвата дворца Ширваншахов, когда Исмаилу поднесли их сокровища, «он приказал, чтобы все сокровища бросили в море, поскольку принадлежали они неверным суннитам. Суфии бросали в море даже лошадей и мулов, что было особенно ощутимо в условиях 1500 г. ...» [27, с. 43]. Из

⁶ См. подробнее: Haus-, Hof- und Staatsarchiv/ Вох: P. I (1552–1798) (Венский государственный архив).



нарративной истории Исмаила мы выяснили, что боевой клич главных офицеров, звучавший на тюркском языке, гласил: «О, мой духовный наставник и учитель, кому я служу!» [18, с. 14–15]. «...Он [Исмаил. – Н. А.] был не только шахом... но и шейхом этих посвященных дервишей или суфиев, чье мужество восхищало венецианских путешественников и которых в Европе звали *Великий Суфий* или *Софи*» [18, с. 20–21].

О времени ослабления суфийских традиций

По мнению одних ученых, в период правления самого Исмаила I, других – Тахмасиба I, элементы суфизма в сефевидском государстве стали ослабевать, ибо развитие суфизма в условиях нового формата общественно-государственного и социально-политического устройства было невообразимо. По словам британского ученого П. Лоуренса, «превращение потомками шейха Сефи ад-дина (ум. 1334) их тариката в военное движение, поддерживаемое их тюркскими соплеменниками в Анатолии, в среде которых сефевидские лидеры утверждали свою божественность», явилось примером «самого драматического исхода» [21, с. 81]. При этом следует учесть, что многими этот процесс был воспринят непросто. Ведь общество, построившее сефевидское государство, из поколения в поколение рождалось, росло и жило по законам тариката. Вот как описывает события середины XVI в. М. Рихтим: «...многие туркманские беки, все еще желающие жить и управлять по законам тариката, не смогли свыкнуться с новыми условиями и отделились от управления армией и государством» [2, с. 206]. Впоследствии за пределами Азербайджана сефевидизм в самой своей широкой форме распространился в Анатолии [2, с. 204–205].

Подобно Исмаилу, его сын и преемник Тахмасиб рассматривался кызылбашскими приверженцами как обожествленная персона. Они присвоили ему мессианский титул *Повелитель Времени* (*Sahib-e-zaman*).

У шаха Аббаса I, в силу определенных исторических обстоятельств, связанных с убийством его матери Махди Ульи, не было возможности принять то же почитание от своих кызылбашских приверженцев, как это было при деде Исмаиле I и отце Тахмасибе I. Кроме того, его личное вероисповедание было неоднозначным. В свои ранние годы он увлекся еретическим течением *ногтавийе*⁷, затем, по мнению европейских путешественников и писателей, проявлял «необычный» интерес к учениям христианских миссионеров. Знания о христианских учениях и знакомства с христианскими миссионерами оказались ему полезны

⁷ Движение *нуктавийе* было основано Махмудом Пасихани, когда он провозгласил себя Махди в 1397 г. Эта группа является ответвлением движения *хуруфи* (одной из ветвей суфизма), из которого Пасихани был изгнан за высокомерие. Впервые эта группа возникла в Анджудане недалеко от Кашана, района, популярного среди низаритского ответвления шиитского ислама.



в ведении регулярных переговоров со Священной Римской империей, которая занимала немаловажное место в дипломатической политике Аббаса I в условиях османской угрозы. В конце концов, по примеру могольского императора Акбара, который совершил несколько паломничеств пешком в усыпальницу суфийского святого Муин ад-дин Чишти между 1562 и 1579 гг., шах Аббас I в 1601 г. решил очистить свою репутацию, совершив 41-дневное паломничество пешком из Исфагана в Мешхед для посещения усыпальницы Имама Резы. Более того, следуя традиции своих предшественников, он разрешил распространение шиитских траурных ритуалов в память о мученичестве имама Хусейна [28, с. 181–182].

С течением времени суфийские традиции в сефевидском государстве постепенно ослабевали, тем не менее они продолжали сохраняться и соблюдаться многими. Некоторые историки во главе с Э. Ньюманом полагали, что, например, реформы шаха Аббаса (первая половина XVII в.), сопровождавшиеся факторами социально-политического характера («новоиспеченные отряды гулямов, вторгшиеся во власть старой племенной элиты», «сокращение годового дохода как результат превращения государственных *tamalik* в шахские *khassa*» [29, с. 226–254]), носили, в первую очередь, характер «антисуфийской политики». Именно поэтому они и явились главной причиной кризиса в государстве [30, с. 95].

Разумеется, неверно было бы утверждать, что мощь суфийского братства в государстве оставалась незыблемой на протяжении всего периода его существования. Однако традиции суфийского ордена продолжали соблюдаться даже после смерти шаха Аббаса I в Мазандаране в 1629 г. (подробнее см.: [28]). Когда власть перешла к его преемнику, 18-летнему внуку шаху Сафи I (1629–1642), церемония коронации включала некоторые ритуалы сефевидского ордена. Это позволяет сделать вывод, что даже в поздний период правления Сефевидов роль Исмаила как суфийского муршида все еще не была забыта [31, с. 26].

Сафи I умер в 1642 г., передав правление своему сыну и наследнику Аббасу II (1642–1666). В то время Аббасу исполнилось всего лишь двенадцать, однако отец обеспечил его стране состояние стабильности. Аббас II не уделял особого внимания суфийскому ордену Сефевийе. В то же время, согласно сведениям С. Блэйка, подобно всем своим предшественникам после Исмаила, он продолжал пользоваться репутацией святого. Этот правитель больше поощрял распространение шиитских церемоний. Тем не менее демонстративный интерес к мессианским и эзотерическим сектам⁸ при нем продолжал сохраняться [31, с. 27].

Таким образом, источники позволяют проследить сохранение суфийских традиций в сефевидском государстве вплоть до конца XVII в.

⁸ Суфизм есть эзотерическое (мистическое) течение ислама.



Заключение

Вышеизложенное позволяет нам сделать следующие выводы:

– Принимая во внимание всю информацию средневековых источников, а также доводы современных авторов, можно утверждать, что изначально суфийская династия Сефевидов являлась суннитской.

– До момента основания сефевидского государства Исмаилом I едва ли можно говорить о сознательном переходе представителей этой династии к шиизму. Здесь, пожалуй, будет к месту применить высказывание Г. Рёмера: «Скорее всего, – пишет он, – шейх Сефи и его наследники, возможно, даже включая Исмаила I, буквально накануне своего прихода к власти, должны рассматриваться в структуре народного ислама (*Folk Islam*)...» [8, с. 195].

– Учитывая всю сложность внешней и внутренней политической ситуации как в Азербайджане, так Иране, трудно однозначно судить о причинах принятия шиизма Исмаилом. Провозглашая себя потомками Али, сефевидские шахи тем самым изначально намеревались под эгидой шиизма создать новую политическую силу, способную противостоять суннизму центробежных сил внутри страны и внешней силе в лице Великой Порты в целях укрепления и объединения страны.

– Значимое место в идеологии не только самой династии со времен ее родоначальника, но и всего государства во главе с кызылбашами, как видно из приведенных фактов, занимал суфизм. Взаимоотношения между муршидом и муридом лежали в основе суфийского союза кызылбашских племен, представители которых до середины XVIII в. принимали активное участие в управлении сефевидским государством.

Несмотря на ослабление *тариката* после установления государственности, сефевидские шахи оставались верны традициям суфизма, по меньшей мере до периода правления Аббаса II, и в европейских источниках они продолжали называться *Великими Софи*.

Литература

1. Dedeabant Ch. Deux rois pour un age d'or. *Geohistoire. Iran: des grands empires perses a la republique islamique*. 2017;(35, Octobre–Novembre).

2. Tapper R. Black Sheep, White Sheep and Red-Heads: A Historical Sketch of the Shāhsavan of Āzarbāijān. *Iran*. 1966;4:61–84.

3. Искандар-бег Торкеман. *Тарих-е Аламара-йе Аббаси = Украшающая мир история Аббасидов*. Тегеран: Амир Кабир; 1381. (На перс. яз.)

4. İskəndər bəy Münşi Türkmən. *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarixeləmətarəyе-Abbasi)*. Bakı: Şərq-Qərb; 2010. Cild 1. (На азерб. яз.)

5. Ade Bello Iyasa. The Safavid epizode: transition from spiritual to temporal leaders. *Islamic studies*. 1984;23(1):1–19.

6. Ходжсон М. *История ислама: Исламская цивилизации от рождения до наших дней*. М.: Эксмо; 2013. Режим доступа: <https://coollib>.



net/b/278519-marshall-gudvin-simms-hodzhson-istoriya-islama-islamskaya-tsivilizatsiya-ot-rozhdeniya-do-nashih-dney

7. Мовсумова Н. О некоторых проблемах из сефевидской истории. В: *International Conference*. Baku: Khazar University; 1997. P. 91–92.

8. Jackson P. *The Cambridge History of Iran*. London: Cambridge University Press; 1986. Vol. 6. DOI: [10.1017/CHOL9780521200943](https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200943).

9. Hulvi C. *Lemezât-i Hulviyye ez Lemezât-i Hulviyye*. İstanbul; 1993. (На турецк. яз.)

10. Фазил-аллах бин Рузбахан Ханджи Исфакхани. *Тарих-е Аламара-йе Амини: шарх-е хукмрани-йе салатин-е Ак-Куюнлу ва зухур-е Сафавийан* = Украшающая мир история Амини: толкование правления султанов Ак-Куюнлу и появление Сафавидов.

11. Abbaslı Mirza. *Safevilerin Kökenine dair*. Ankara: Belleten; 1976. P. 15.

12. Mazzoui M. M. *The origins of the Şafawids: Şī'ism, Şūfism, and the gulāt*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH; 1972.

13. Ochsenswald W., Fisher S. N. *The Middle East. A History*. 6th ed. New York: McGraw Hill; 2004.

14. Morimoto K. The earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status. *Iranian Studies*. 2010;43(4):447–470. DOI: [10.1080/00210862.2010.495561](https://doi.org/10.1080/00210862.2010.495561).

15. Roemer H. R. *Sheich Safi von Ardabil. Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*. Stuttgart; 1971.

16. Aubin J. Etudes safavides. I: Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1959;2(1):37–81. DOI: [10.1163/156852059X00027](https://doi.org/10.1163/156852059X00027).

17. Ахундова Н. (пер.). *Об истории Азербайджанских государств Каракоюнлу и Аккоюнлу. Выдержки из «Кембриджской истории Ирана» Туркманские династии*. Баку: НАНА, Институт Истории; 2016.

18. Browne E. G. *A history of Persian literature in modern times (1500–1924)*. Cambridge: Cambridge University Press; 1924. Available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.171253>

19. Петрушевский И. П. *Очерк по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XVII в. Л.*: Изд-во ЛГУ им. А. А. Жданова; 1949. Режим доступа: <https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014/12/ФЕОДАЛЬНЫХ-ОТНОШЕНИЙ.pdf>

20. Хунджи Фазлуллах ибн Рузбихан. *Тарих-и аламара-йи Амини*. Баку: Элм; 1987.

21. Potter L. G. Sufis and Sultans in post-Mongol Iran. *Iranian Studies*. 1994;27(1–4):77–102. DOI: [10.1080/00210869408701821](https://doi.org/10.1080/00210869408701821).

22. Minorsky V. V., Richatds J. F. *Tadkhirat Al-Muluk: A manual of Safavid administration (circa 1137/1725)*. London: Luzac and Co.; 1943.

23. Minorsky V. The Poetry of Shah Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African studies, University of London*. 1942;10(4):1006–1029. DOI: [10.1017/S0041977X00090182](https://doi.org/10.1017/S0041977X00090182).



24. Wilber D. N. *Iran: Past and Present*. Princeton: Princeton University Press; 1948.
25. Махмудов Я. М. *Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов с западноевропейскими странами*. Баку: Издательство Бакинского университета; 1991.
26. Эфендиев О. А. *Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке*. Баку: Элм; 1981. Режим доступа: <https://pl.b-ok.cc/book/3176223/97a4a7>
27. Aubin J. L'Avènement des Safavides reconsidéré. *Moyen Orient & Ocean Indien*. 1988;(5):1–130.
28. Calmard J. Shi'i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion. In: Melville C. (ed.). *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London: I. B. Tauris; 1996. P. 139–190.
29. Savory R. M. *Iran under the Safawids*. Cambridge: Cambridge University Press; 1980.
30. Newman A. J. Sufism and anti-sufism in safavid Iran: The authorship of the *HADIQAT AL-SHIA* revisited: *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. 1999;37:95–108.
31. Blake S. P. *Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal and Ottoman Empires*. In: Blake S. P. *Time in early modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press; 2013. P. 21–47. DOI: [10.1017/CBO9781139343305.004](https://doi.org/10.1017/CBO9781139343305.004).

References

1. Dedeabant Ch. Deux rois pour un age d'or. *Geohistoire. Iran: des grands empires perses a la republique islamique*. 2017;(35, Octobre–Novembre).
2. Tapper R. Black Sheep, White Sheep and Red-Heads: A Historical Sketch of the Shāhsavan of Āzarbāijān. *Iran*. 1966;4:61–84.
3. Iskandar-bīg Turkimān. Ta'rix-i-'alamārā-yi'Abbāsī. Tehrān; 1381. (In Persian)
4. İskəndər bəy Münşi Türkman. *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarixə-aləmarayə-Abbasi)*. Bakı: Şərq-Qərb; 2010. Cild 1.
5. Ade Bello Iysa. The Safavid epizode: transition from spiritual to temporal leaders. *Islamic studies*. 1984;23(1):1–19.
6. Hodgson M. G. S. *The venture of Islam Licensed*. Chicago, Illinois, U.S.A: Chicago Press; 1974. Available at: <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/V/bo4127169.html>
7. Movsumova N. Regarding some problems of the Safavid history. In: *International Conference*. Baku: Khazar University; 1997. P. 91–92. (In Russ.)
8. Jackson P. *The Cambridge History of Iran*. London: Cambridge University Press; 1986. Vol. 6. DOI: [10.1017/CHOL9780521200943](https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200943).
9. Hulvi C. *Lemezət-i Hulviyye ez Lemezət-i Hulviyye*. İstanbul; 1993.
10. Fazlallāh bin Rüzbahān Xanjī İşfahānī. *Ta'rix-i 'Alamārā-yi Aminī: şarh-i həkmrānī-yi şalāṭin-i āq-Quyūnlū va zuḥūr-i Şafaviyān*.
11. Abbaslı Mirza. *Safevilerin Kökenine dair*. Ankara: Belleten; 1976. P. 15.
12. Mazzoui M. M. *The origins of the Şafawids: Şr'ism, Şūfism, and the gūlāt*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH; 1972.



13. Ochsenswald W., Fisher S. N. *The Middle East. A History*. 6th ed. New York: McGraw Hill; 2004.

14. Morimoto K. The earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to *Sayyid* Status. *Iranian Studies*. 2010;43(4):447–470. DOI: [10.1080/00210862.2010.495561](https://doi.org/10.1080/00210862.2010.495561).

15. Roemer H. R. *Sheich Safi von Ardabil. Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*. Stuttgart; 1971.

16. Aubin J. Etudes safavides. I: Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1959;2(1):37–81. DOI: [10.1163/156852059X00027](https://doi.org/10.1163/156852059X00027).

17. Akhundova N. (transl.) *About the history of the Azerbaijani states Qaraqoyunlu and Aqqoyunlu. Extracts from the Cambridge History of Iran . The Turcoman dynasties*. Baku: The Azerbaijani National Academy of Sciences. Institute of History; 2016. (In Russ.)

18. Browne E. G. *A history of Persian literature in modern times (1500–1924)*. Cambridge: Cambridge University Press; 1924. Available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.171253>

19. Petrushevsky I. P. *An Essay about the history of the feudal relations in Azerbaijan and Armenia in the 16th – beginning of the 17th cent*. Leningrad: Leningrad State University; 1949. Available at: <https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014/12/ФЕОДАЛЬНЫХ-ОТНОШЕНИЙ.pdf> (In Russ.)

20. Fazl allah Ruzbikhan Khundji *Tarih-e alamara-ye Amini* Baku: Elm; 1987. (In Russ.)

21. Potter L. G. Sufis and Sultans in post-Mongol Iran. *Iranian Studies*. 1994;27(1–4):77–102. DOI: [10.1080/00210869408701821](https://doi.org/10.1080/00210869408701821).

22. Minorsky V. V., Richatds J. F. *Tadkhirat Al-Muluk: A manual of Safavid administration (circa 1137/1725)*. London: Luzac and Co.; 1943.

23. Minorsky V. The Poetry of Shah Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African studies, University of London*. 1942;10(4):1006–1029. DOI: [10.1017/S0041977X00090182](https://doi.org/10.1017/S0041977X00090182).

24. Wilber D. N. *Iran: Past and Present*. Princeton: Princeton University Press; 1948.

25. Makhmudov Ya. M. *Contacts between the States of Aqqoyunlu and Safavids with the States in Western Europe*. Baku: Baku University; 1991. (In Russ.)

26. Efendiev O. A. *The Azerbaijani State of Safavids in the 16th cent*. Baku: Elm; 1981. Available at: <https://pl.b-ok.cc/book/3176223/97a4a7> (In Russ.)

27. Aubin J. L'Avènement des Safavides reconsidéré. *Moyen Orient & Ocean Indien*. 1988;(5):1–130.

28. Calmard J. Shi'i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion. In: Melville C. (ed.). *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London: I. B. Tauris; 1996, pp. 139–190.

29. Savory R. M. *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press; 1980.



30. Newman A. J. Sufism and anti-sufism in safavid Iran: The authorship of the *HADIQAT AL-SHIA* revisited: *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. 1999;37:95–108.

31. Blake S. P. *Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal and Ottoman Empires*. In: Blake S. P. *Time in early modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press; 2013, pp. 21–47. DOI: [10.1017/CBO9781139343305.004](https://doi.org/10.1017/CBO9781139343305.004).

Информация об авторе

Наргиз Фаиг гызы Ахундова, доктор философии, доцент, ведущий научный сотрудник Института истории Национальной академии наук Азербайджана; Руководитель Центра азербайджановедения и лектор Варшавского Университета.

Information about the author

Nargiz F. Akhundova, Ph. D habil., associated professor, leading scientific researcher at the Institute of History of the Azerbaijan National Academy of Sciences; Head of the Centre for Azerbaijani Studies at the University of Warsaw.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 5 апреля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 8 июня 2020 г.
Принята к публикации: 11 июня 2020 г.

Article info

Received: April 5, 2020
Reviewed: June 8, 2020
Accepted: June 11, 2020