

И.В. Базиленко

ОСОБЕННОСТИ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ДОКТРИНЫ ШИИЗМА В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА

В статье приведены примеры шиитской государственности в истории ислама, описан шиизм как государственная религия Сафавидов и концепция шиизма как государственной верховной власти. Рассмотрена религиозная ситуация в период политико-экономического кризиса начала XVIII в. в Иране; проанализировано противостояние различных школ в иранском шиизме в XVIII–XIX вв. Описаны последствия бабидских восстаний в Иране и победа школы «усули».

Ключевые слова: ислам, шиизм, имамы, Махди, Сафавиды, Иран, ахбариты, шайхиты, усулиты, бабиды.

Введение

По мере успехов мусульмано-арабских завоевательных походов по смерти основателя ислама Мухаммада (632 г.) в новую веру обращалось — вольно или невольно — значительное число представителей неарабского этноса. Для многих из бывших последователей христианства, зороастризма, иудаизма, древнегреческой и древнеегипетской языческих традиций со всей палитрой пришедших им ересей, сект, толков и идейных течений, накопленных за предшествующие столетия и тысячелетия, новая религия мусульман казалась весьма упрощённой и духовно неразвитой. Многие из мусульман-неофитов на основании вышеизложенного полагали, что вполне смогут совмещать ислам со своими прежними верованиями при возможном аллегорическом толковании Корана, отличавшегося более художественной выразительностью образов, чем точностью определений. Осознав эту опасность, мусульмане-арабы приступили к сбору преданий (*хадисов*) из жизни Мухаммада, совокупность которых составила Сунну, предназначенную для упорядочения предписаний ислама и ограничения произвольного толкования Корана. Новообращённые мусульмане неарабского происхождения выступили против сторонников религиозного авторитета

Игорь Владимирович Базиленко — доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургской православной духовной академии, заведующий кафедрой этикоконфессионального страноведения Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.

Сунны — суннитов и отвергли большую часть собранных хадисов. Они стали творцами собственного предания — *ахбар*.

Второй основной причиной раскола, помимо отношения к преданию, стала проблема различного понимания преемственности духовной и светской власти. Мусульмане-арабы полагали, что после смерти Мухаммада при отсутствии наследников мужского пола главой общины должен быть выборный наместник — *халиф*. Другая партия (*шиа*), определившая своим вождём двоюродного брата и дважды зятя Мухаммада общепризнанного рыцаря ислама Али¹, ратовала за идею наследственной передачи власти. При активной завоевательной политике первых халифов арабская Мекка оставалась политическим центром всего лишь менее трёх десятков лет после смерти основателя ислама. Последующие религиозно-политические и интеллектуальные центры (Дамаск, Багдад) возникли уже за пределами Аравии. Духовная культура новообращённых мусульман вторгалась в первоначальную исламскую доктрину и оказывала существенное влияние на неё. В сознании неофитов идея божества стала принимать пантеистический характер, а тварный человек получил возможность мистического слияния с Богом.

При относительно либеральном третьем халифе Османе (644–656) некий учёный йеменский иудей, перешедший в ислам и ставший ревностным членом партии Али, по имени Абд-Аллах ибн Саба² предложил религиозное обоснование этой мистико-пантеистической идеи. Ссылаясь на Тору, он утверждал, что при каждом пророке был человек, который назначался преемником (*васи*): у Моисея — Аарон, у Иеремии — Варух, у Иисуса Христа — Пётр. Духовным преемником Мухаммада он назвал Али ибн Абу Талиба и утверждал, что истинным преемником пророка может быть лишь тот, на кого перешёл дух Божий. Ссылаясь на строфу Корана «Истинно, Тот, кто сделал для тебя этот Коран уставом, возвратит тебя в место твоего возврата» (айат 85, сура 28)³, Абд-Аллах ибн Са-

¹ Али был женат на двух дочерях Мухаммада.

² Некоторые современные шиитские теологи сомневаются в историчности этого персонажа и указывают, что почти все мусульманские историографы, которые упоминают Абд-Аллаха ибн Сабу, ссылаются на передатчика хадисов Сайфа ибн Умара, который не пользуется большим авторитетом. В то же время в подлинности исторической личности Абд-Аллаха ибн Сабы были уверены весьма почтенные в мусульманском мире авторы, такие как ат-Табари, ан-Наубахти, ал-Багдади, ал-Ашари и др. В историчности Абд-Аллаха ибн Сабы не сомневался великий немецкий исламовед Август Мюллер (1848–1892). См.: Мюллер А. История ислама. Т. 1. М., 2004. С. 422–423.

³ Коран / Пер. с арабск. Г.С. Саблукова. Казань, 1907. С. 735.

ба стал толковать «возвращение» как «воскресение» и уверял последователей в бессмертии не только Мухаммада, но и всех его возможных преемников. После убийства халифа Османа при участии сторонников Абд-Аллаха ибн Сабы новым халифом стал Али. Спустя пять лет (661 г.) Али также пал от рук заговорщиков. После этого Абдаллах ибн Саба и его единомышленники впервые ввели понятие ожидаемого имама⁴. Они считали, что Али не умер и вернется в качестве ожидаемого имама, чтобы восстановить справедливость и отомстить своим врагам. Сабaitы утверждали, что Али продолжает жить, что гром — это его голос, молния — его меч и что сам он придет, что бы наполнить землю правосудием.

Таким образом, иудейское учение о мессии (*машиах*) было впервые в исламе применено по отношению к Али. Позднее крайние шииты развили учение Абд-Аллаха ибн Сабы и дополнили его идеей о передаче божественной искры от одного имама к другому. Абд-Аллах ибн Саба создал также учение о возрождении Мухаммеда в Али, воплощении души Али в последующих имамах из его рода и грядущем возвращении (*раджа*) Али в конце времен. Умеренные шииты, которые составили большинство поклонников идеи имамата, почитали всех имамов из рода Али, назначенных предшественниками. Двенадцатый по счёту имам исчез бесследно в раннем отрочестве после смерти своего отца Хасана ал-Аскари и вступления в свои права в 873 г. По представлениям шиитов этот сокрытый имам, получивший титул «Махди» («ведомый»), продолжал поддерживать связь с верующими через четырёх, последовательно сменявших друг друга, посредников, названных «врата, дверь» (*баб*). Этот период вошел в историю шиизма как «малое отсутствие» (*гайбат-и суфра*) имама. После смерти четвёртого посредника в 951 г. имам Махди удалился в мистический город Джабулку, откуда он вернётся, согласно ортодоксальной шиитской эсхатологии, в день воскресения мертвых (*йаум ал-кийамат*), когда земля будет переполнена страданиями и бедствиями, для установления царства справедливости на земле⁵.

I. Примеры шиитской государственности в истории ислама и шиизм как государственная религия Сафавидов

В истории ислама были неоднократно представлены образцы шиитской государственности: династия Хамданидов в Сирии (905–1004), династия Фати-

⁴ Имам (от араб. глагола «амма» — «предстоять») букв. означает «предстоятель, предводитель». В шиизме имам представляется вочеловечившимся духом Божьим, переходящим из одного тела в другое в роду потомков Али (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 97–98).

⁵ Иванов М.С. Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982. С. 88.

мидов в Египте (909–1171), династия Мазйадидов в Хилле и Центральном Ираке (961–1150). В Иране до прихода к власти Сафавидов самым крупным шиитским государственным образованием была династия Буидов или Бувайхидов (932–1062)⁶. После завоевания государства Хорезмшахов монголами и образования на территории Иранского нагорья и сопредельных стран государства ильханов Хулагуидов (1256–сер. XIV в.) шиизм сохранился в качестве неотъемлемого компонента духовного мира не только иранцев, но и новых властителей страны. В 1309 г. ильхан Олджайту (1304–1316) принял шиизм и приказал читать в мечетях *хутбу*⁷ на имя двенадцати шиитских имамов. Несмотря на сопротивление большинства населения, исповедовавшего суннизм шафиитского мазхаба, ильхан сумел завести новый порядок на время своего правления. Хорасанский правитель-шиит Хусайн-мирза Байкара (1469–1506) из династии Тимуридов также пытался, хотя и безуспешно, заставить своих подданных читать подобную *хутбу*. Шиитские воззрения разделял и известный Джоханшах (1435–1467) из династии Кара-Коюнлу⁸.

Подлинное торжество последователей этого малого (в сравнении с суннитским) и часто преследуемого исламского толка⁹ связано с шахами из династии Сафавидов (1502–1736), которые объявили шиизм официальным государственным вероисповеданием стремительно созданной под их началом обширной и влиятельной империи.

К концу XV в. в Иране сложилась религиозно-политическая ситуация, которая позволила Исмаилу Сафавиду (в дальнейшем Исмаил I, 1502–1524) начать борьбу за власть и добиться успеха. К благоприятным для Сафавидов факторам помимо междоусобиц и споров о престолонаследии, ослабивших в Иране правителей Ак-Коюнлу (1468–1501), стоит отнести рост числа шиитов на территории

⁶ *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971. С. 78–137.

⁷ В средние века являлась молитвенным прошением о здравии местного правителя и содержала славословие в адрес наиболее почитаемых духовных авторитетов в исламе. Мусульманская средневековая *хутба* отдаленно напоминает просительную ектению в христианском богослужении. В современном исламе скорее является проповедью.

⁸ *Петрушевский И.П.* Государства Азербайджана в XVI в. Баку, 1944. С. 94.

⁹ В практике шиизма нашёл широкое применение принцип «благоразумного сокрытия своей веры» (*такийя*), т. е. право говорить и совершать то, что противоречит вере из соображений личной безопасности или во имя интересов общины единоверцев, оставаясь в душе преданным своей религии. Шииты прибегали к *такийе*, т.к. по ходу истории они часто оставались в меньшинстве и являлись объектом преследований.

Иранского нагорья, хотя большинство населения по-прежнему придерживалось суннизма¹⁰. Последователи шиизма преобладали, в основном, среди традиционно небогатых сельских жителей.

Малоимущие слои шиизм привлекал тем, что он был гоним суннитскими правителями, а также идеей мученичества, жертвенности за высокие идеалы справедливости, которую, по мнению шиитов, должен установить имам Махди, призванный покарать неправедных и воздать праведникам.

Род Сафавидов в шиизме привлекала доктрина наследственной верховной власти имамов, что и обусловило переход потомков шайха Сафи ад-Дина Исфаха (1252–1334) в имамитский шиизм. Сафавиды возводили свою родословную к седьмому шиитскому имаму и утверждали, что Сафи ад-Дин являлся потомком Мусы ал-Казима в 21 поколении, а самого Али и Фатимы - в 26. Дед Исмаила шайх Джунайд и его потомки обосновывали свои завоевательные походы элитарным алидским происхождением и шиитской концепцией верховной власти. Позднейшая сафавидская историография содержит религиозный рассказ о том, что и Исмаила на борьбу за власть в Иране благословил сам имам Махди¹¹. После усиления Сафавидов восемью воинственными малоазиатскими племенами, которые в знак своей приверженности имамитскому шиизму повязывали чалму из 12 складок (в честь 11 известных имамов и 1 «скрытого») вокруг высокой конусообразной фетровой шапки красного цвета, за что их прозвали «красноголовыми» (*кызылбаш*)¹², Исмаил начал завоевание Ирана.

После прихода к власти Сафавидов шиизм был объявлен государственной религией, после чего началась активная и не везде бескровная, шиитизация Ирана. Главными врагами молодого государства выступили суннитские Османская Турция на западе и захватившие тимуридские владения Шайбаниды на востоке. Это обстоятельство обусловило нетерпимость Сафавидов по отношению к суннитам (как и к крайним шиитам) при лояльном отношении к последователям

¹⁰ Возможно, что в ряде местностей шииты официально декларировали себя суннитами по принципу «такийя». См. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966. С. 352.

¹¹ *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини.* Фотухат-и шахи («Шахские победы»). Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301. Т. 2. С. 46–47.

¹² Позднее, при Аббасе I (1587–1629) в моду у кызылбашей постепенно вошёл другой головной убор — чалма, на которую крепились 12 красных полосок. Это и послужило причиной распространённого до сих пор ошибочного мнения в отечественном востоковедении, что племена называли «красноголовыми» из-за этого незначительного украшения на чалме. См. *История Ирана.* С. 170; *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране... С. 387; *Васильев Л.С.* История Востока. В 2-х тт. Т. 1. М., 1993. С. 299.

иных религий. В эпоху правления Сафавидов происходит дальнейшая эволюция умеренного шиизма.

II. Шиитская концепция верховной власти при Сафавидах

Шиитское духовенство и миряне согласно полагали, что правом верховной власти в стране обладают в отсутствие пророка и его наместника только прямые потомки Али и 11 имамов. Расхождения во взглядах сводились к требованиям, которые необходимо было предъявить к индивидуальным качествам той личности, которая должна была управлять Ираном и хранить место пророка или его законного наследника. При первых шахах из династии Сафавидов духовенство и набожные шииты считали, что до прихода имама Махди трон должен занимать «*муджтахид-и ма'сум*», под которым понимали праведного человека из рода Али с выдающимися познаниями в науках, способного незамедлительно дать ответ на любой насущный религиозно-политический вопрос. При бесцветных преемниках самого блистательного из Сафавидов Аббаса I Великого (1587–1629) постепенно возобладало мнение, что верховная власть должна принадлежать лишь прямому потомку имамов, который необязательно может быть добродетелен и высокоучён, т. к. от отсутствия этих качеств он не становился менее истинным представителем Бога, наместником пророка и имамов. Даже в период наивысшего расцвета империи иранцы считали Сафавидов временными правителями. Если светские власти явно тяготели к тому, чтобы религиозную условность шахской власти обратить в пустую формальность, то шиитская общественность всегда придерживалась иного мнения¹³.

Ожидание прихода имама Махди было чрезвычайно реальным для духовной культуры иранских шиитов при Сафавидах. Состоятельные люди, не исключая шахов, завещали либо дарили на имя имама Махди движимое и недвижимое имущество (*вакф*), платили духовенству плату за право пользоваться им при жизни. На случай неожиданного прихода «Владыки времён» (*сахиб аз-заман*) в столице и в двух других крупных городах страны существовали конюшни для коней Махди, в которых денно и нощно держали несколько оседланных лошадей, а сам монарх был в готовности стать стремянным имама (*джелудар*). Характерно, что все три больших шахских печати начинались со слов «Раб владыки страны имярек...»¹⁴.

¹³ Chardin J. Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient. V. 9. Paris, 1830. P. 157-160.

¹⁴ Ibid. V. 10. Paris, 1830. P. 151.

Таким образом, в глазах подавляющего большинства шиитов Ирана верховная власть в стране до прихода Махди могла принадлежать на законном основании лишь одному из Алидов, наиболее вероятно — из рода Сафавидов; при этом ни старшинство, ни личные достоинства не имели решающего значения.

Светская власть часто воспринималась иранцами как неизбежное зло, но в эпоху Сафавидов шах оставался почти незыблемым авторитетом, к которому могли прибегнуть в поисках справедливости не только вельможи, но и простолюдины. Власть Сафавидов ограничивалась не столько непосредственным вмешательством высших духовных авторитетов, сколько широким общественным мнением большинства иранских шиитов, реакция которых на важнейшие религиозно-политические события была достаточно активной. Иранские шииты твёрдо полагали, что воля шаха выше человеческого права, но ниже божественного закона; что приказы шаха надлежит неукоснительно исполнять за исключением тех случаев, когда они противоречат религии или совести¹⁵.

Население Сафавидской империи было убеждено в том, что монарху надо повиноваться во всём, что не противоречит шиитской вере, и даже следует отдать имущество и саму жизнь по слову шаха, т.к. его устами этого требует Бог¹⁶. Существовавшая вера в сверхъестественные способности шаха (способность превращать воду в целительное средство омочив в ней пальцы рук), а также его монопольное право выносить смертные приговоры¹⁷ основывались не на том факте, что шах являлся формальным и фактическим главой государственной администрации (свои полномочия он постоянно распределял между крупными чиновниками), а на глубоком убеждении в том, что только сафавидский монарх как наиболее достойный потомок Али был близок к Богу и мог принять перед Ним ответственность за предложенное людьми решение, утвердив его и указав исполнителя.

Фигура сафавидского шаха занимала центральное место в иранском обществе. В глазах иранских шиитов он являлся выразителем божественной воли, посредником между Богом и людьми при известной двойственности своей личности. С одной стороны, он был сыном Адама, т.е. простым смертным, подверженным греху, всяческим страстям и ошибкам; с другой стороны, сафавидский правитель как потомок пророка обладал, по мнению большинства подданных, уникальной способностью к постижению божественной воли и разрешению всех

¹⁵ Ibid. V.9. P. 181–183.

¹⁶ Ibid. V.9. P. 167.

¹⁷ Ibid. V.11. Paris, 1830. P. 82.

вопросов, на которые не имелось однозначного ответа в Коране и шиитских преданиях. Правверные шииты эпохи Сафавидов полагали, что если шах в ряде случаев действует наихудшим способом, то этим он оскорбляет, прежде всего, Всевышнего, перед которым рано или поздно будет держать ответ, а уже потом — потерпевшего, который, вследствие этого, не может и не должен судить о целесообразности действий монарха.

В тех случаях, когда сафавидский шах явно нарушал заповеди, изложенные в Коране, любой мусульманин (тем более, представитель шиитского духовенства) имел право и был обязан открыто заявить об этом и проявить неповиновение, усмотрев в поведении правителя лишь свидетельство его человеческой слабости¹⁸.

Шиитская доктрина, укоренившаяся в сознании подавляющего большинства иранцев с приходом к власти династии Сафавидов, существенно повлияла на принципы, по которым в дальнейшем была построена вся структура государственной власти в империи. Изучение влияния религиозных основ шиизма на светскую систему управления в сафавидском Иране позволяет прийти к следующим важным выводам. Во-первых, государственный аппарат и чиновничество всех уровней являлись не более чем орудиями исполнения божественной воли, выражаемой приказами шаха в тех случаях, когда они не противоречили догматам шиизма. Во-вторых, никто из государственных деятелей, даже если его должность предусматривала управление всей страной, не имел права принимать окончательное решение, т.к. это право не было делегировано ему Всевышним (это было равно справедливо и в отношении решений о личной участи самого должностного лица). В-третьих, ни одна государственная должность не была безусловно связана с тем или иным лицом и родом, поскольку само наличие таковой должности не являлось непреложным, и она могла быть аннулирована, заменена, занята или освобождена по приказу шаха, которого ничто не связывало там, где отсутствовали прямые предписания Корана и шиитских преданий.

Вышеназванные обстоятельства обусловили отсутствие прочных наследственных прав у высшей иранской знати, непрочное положение потомственных землевладельцев и, разумеется, произвол шахов в отношении своих приближённых, к которым Сафавиды относились не столько как к своим подданным, сколько как к купленным за деньги невольникам¹⁹. Права всех подданных сафавидских шахов являлись человеческими, все традиции, даже самые древние, считались

¹⁸ Ibid. V. 9. P. 167.

¹⁹ Ibid. V. 9. P. 184–185.

вытекающими из исторической практики, и, следовательно, при необходимости могли быть отменены более высочайшим правом — божественным.

III. Политико-экономический кризис начала XVIII в. в Иране

Политико-экономический кризис был вызван рядом объективных и субъективных причин, в том числе и неумелым правлением шаха Султан-Хусайна (1694–1722). Кризис привел к оккупации и разделу страны афгано-турецкими захватчиками и передачи шахом правления в Иране племенным вождям афганцев-гильзаев. Шиизм превратился в знамя сопротивления захватчикам-суннитам и сплотил иранцев на борьбу с иноземными администрациями всех уровней. Выходец из кызылбашского племени афшар Надир, будучи талантливым полководцем, стал во главе этого сопротивления и, изгнав оккупантов, вернул Сафавидам трон. В дальнейшем, на всенародном курултае 1736 г. честолюбие Надира в сочетании с его широкой популярностью сделали возможным отстранение от власти подорвавших доверие общества к себе Сафавидов. Единственной силой, высказавшейся за необходимость сохранения династии, объявившей шиизм государственной религией Ирана, было шиитское духовенство. Вследствие этого после коронации Надир-шах Афшар (1736–1747) приложил все усилия для искоренения господства шиитской идеологии в стране: от конфискации вакфного имущества до попыток включить шиизм в суннитский ислам в качестве пятого (джафаритского) мазхаба к уже имевшимся четырём²⁰ и изобретения новой универсальной религии²¹.

После убийства Надир-шаха в Иране начались смуты, власть в столице и регионах переходила из рук в руки. Свидетельством того, что шиитское духовенство принимало в борьбе за верховную власть активное участие, служит факт кратковременного правления столицей родственника Сафавидов по женской линии муджтахидом мирзы сайида Мухаммада, провозгласившего себя ша-

²⁰ Ханбалитского, ханафитского, маликитского и шафиитского. Об этой попытке см. *Muhammad Mahdi Astarabadi. Tarikh-i Nadiri. Bombay, 1849. P. 168–169.*

²¹ Богословам всех исповеданий Надир приказал перевести на персидский язык их священные книги для того, чтобы он мог выбрать из них понравившиеся ему догматы или составить собственное священное писание. Шиитские муллы переводили Коран (несмотря на религиозный запрет), иудеи — Тору, армяне-григориане — Деяния апостолов, Послания апостолов и Апокалипсис, а католики-миссионеры — Четвероевангелие в шахском дворце в течение года (см.: *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries. V. I. L., 1939. P. 366*). К сожалению, судьба этих любопытных переводов неизвестна.

хом Сулейманом II в результате успешного мятежа, организованного духовенством Мешхеда против внука Надира Шахроха.

К середине XVIII в. большая часть Ирана оказалась под властью Карим-хана из кочевого лурского племени занд, который, будучи шиитом, учитывал важность формального сохранения Сафавидской династии и некоторое время правил от имени марионеточного Исмаила III Сафавида. При покровительстве Карим-хана шиизм в Иране постепенно восстанавливал утраченные в годы междоусобиц и всеобщей разрухи позиции. Последовавший период (80–90-е гг. XVIII в.) анархии и борьбы за власть до установления стабильной власти династии Каджаров (1796–1925) существенно отбросил страну назад в её развитии²².

Основной формой выражения своего мироощущения для большинства населения Ирана в XVIII–XIX вв. по-прежнему оставались религиозные взгляды. Зарождавшиеся под влиянием Запада идеологии реформаторства, просветительства, материализма, индивидуализма, национализма и пр. часто находили свое отражение в верованиях религиозных сект, которые во множестве появились в Иране после прихода к власти Каджаров, которые не пользовались, в отличие от Сафавидов, прежней поддержкой шиитского духовенства. Религиозность традиционно являлась неотъемлемой частью общественной психологии иранцев, и распространение сектантских воззрений, отрицавших истинность ряда общеизвестных шиитских догматов, служило показателем серьезной социальной нестабильности и наличия кризисных тенденций в Иранском государстве.

IV. Противостояние различных школ в иранском шиизме в XVIII–XIX вв.

Все иранские шииты по-прежнему признавали факт постоянного руководства, попечительства (*велайат*) имама Махди над общиной верующих, хотя сама община была далеко неоднородной в своих духовных исканиях, принимая во внимание сложные внутривосточные события, которые пришлось пережить практически всем слоям народонаселения страны. Разочарование властью предрешающими, попытки не только осмыслить происходившие в стране катаклизмы, но и по необходимости принять в них деятельное участие привели к яростным дискуссиям и к окончательному формированию различных школ внутри ортодоксального²³ шиизма.

²² История Ирана. М., 1977. С. 210–215.

²³ При известной условности этого термина применительно к исламу вообще, и к шиизму — в частности.

До конца XVIII в. основной школой в шиизме являлась школа традиционалистов-ахбаритов, которые предписывали поиск ответов на все возникавшие вопросы исключительно в Коране и шиитских преданиях о жизни Мухаммада — *ахбар*. Ахбаритская школа сложилась к X–XI вв. и её доминировавшие в иранском шиизме позиции не подвергались сомнению вплоть до смерти Карим-хана Занда (1779 г.).

К началу XIX в. значительное распространение получила школа шайхитов, а во второй половине XIX в. религиозно-правовая школа усулитов (*усул-и фикх*) одержала победу над ахбаритами и шайхитами²⁴.

Отцы-основатели школы ахбаритов в Иране в новое время мулла Мухаммад Амин Астрабади, Нур ад-Дин Ахбари, Абд-Аллах ибн Салах, Сулайман ибн Абд-Аллах помимо обращения к Корану и ахбарам утверждали неизбежность высказываний пророка и имамов, собранных четырьмя главными шиитскими кодификаторами: Джафаром ас-Садиком (700–765), Хасаном ал-Кумми (ум. 903 г.), Абу Джафаром Кулайни (ум. 939 г.) и Мухаммадом ат-Туси (ум. 1067/8 г.). Они решительно отвергли идею возможного самостоятельного суждения по важным религиозно-политическим вопросам (иджтихад) и безусловно отказали в этом праве видным представителям шиитского духовенства. Ахбариты утверждали, что истина не исчезает со смертью имамов, которых они наделяли сверхчеловеческими свойствами. Хотя обычный человек не может сравняться с имамом-алидом, он, строго следуя учению имамов, в состоянии стать самостоятельным проповедником (*мукаллид*). Таким образом, ахбариты отвергали нужду в некоем «совершенном шиите» (*ши-йи камил*), посреднике между Махди и людьми, который мог толковать волю имама. Если в спорных вопросах не находилось приемлемого решения, ахбариты призывали воздержаться от его принятия или обратиться к сочинениям кодификаторов шиитской традиции²⁵.

В годы правления Фатх Али-шаха Каджара (1798–1834) ахбариты яростно дискутировали со сторонниками иджтихада (усулитами). Один из лидеров ахбаритов мирза Мухаммад Ахбари даже требовал от шаха искоренить усулитов и сделать ахбаритов единственной школой в шиизме. Фатх Али-шах после некото-

²⁴ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998. С. 44.

²⁵ Arjomend S.A. The Shadow of God and the Hidden Imam. Qajar Iran. Political, Social, Cultural Change 1800–1925. Edinburgh, 1983. P. 158.

рого раздумья отклонил это требование на том основании, что школа усулитов также имеет давнюю традицию в шиизме²⁶.

Против ахбаритского учения, которому следовало подавляющее число верующих, выступил бывший ахбарит и будущий основатель шайхизма шайх саййид Ахмад Ахса'и (1743–1828) из Бахрейна. Он был автором около 40 сочинений по шиитской теологии, проповедовал аллегорическое и метафорическое толкование общемусульманских и шиитских представлений в Эн-Неджефе, Кербеле, Кермане, Йезде, Казвине; пользовался благосклонностью Фатх Али-шаха²⁷. После смерти основателя (похоронен в Медине) шайхитов возглавил назначенный шайхом преемник — иранец саййид Казем Решти (1793–1843), ставший последователем Ахмада Ахса'и в Йезде. В свою очередь Казем Решти не назвал своего преемника, но перед смертью огласил некоторые признаки, по которым ученики должны опознать грядущего посредника между имамом Махди и людьми, и приказал своим последователям отправиться на его поиски.

Противники шайхизма утверждали, что основатель этой школы практиковал «сокрытие» (*китман*) наиболее еретических положений своего учения и раскрывал их только в кругу самых верных учеников. Будучи последователем теолога-пантеиста муллы Мухсина Файза Кашани (ум. в 1680 г.) и разделяя идею растворения материального мира, в том числе и человека, в Боге, а Бога — в человеке, шайх Ахса'и, тем не менее, отвергал теории своего учителя об извечности мира, которые, по его мнению, делали Бога излишним и противоречили концепции воскресения из мертвых. Согласно учению Ахса'и, люди воскреснут не во плоти, а в некотором воздухообразном эфирном облике, в котором пребывал и Мухаммад во время своего небошества (*ал-мирадж*)²⁸. В своих трудах Ахса'и часто обращался к идее мистического озарения, света как главного принципа Вселенной (*ишрак*), которую заимствовал у муллы Сафра Ширази (1572–1640)²⁹.

Последователи шайхизма наряду с верой в Бога, пророка и имамов утверждали, что среди шиитов всегда есть посредник, чудесным образом осуществляющий связь между имамом Махди и верующими, который необязательно должен быть высокообразованным муджтахидом. Шайхиты обвиняли ахбаритов в косности, неумеренном следовании традиции без её критического осмысления; от-

²⁶ Browne E.G. A Literary History of Persia. V. 4. Cambridge, 1930. P. 374.

²⁷ Gobineau A.M. Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. V. 1. P., 1866. P. 29.

²⁸ Ibid. V.1. P. 30.

²⁹ Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 170–171.

вергали телесное воскресение имамов и простых людей, полагая, что со смертью погибают четыре материальные части человека, а остаются только совершенные частицы 9 небес, которые и вернутся на Землю в день воскресения³⁰. Эсхатология шайхитов включала в себя зороастрийские представления об обновлении мира в конце времён. Шайхиты выражали сомнение в том, что женская природа существенно ниже мужской, порицали мусульманскую полигамию и полагали, что некоторые айаты Корана, возможно, продиктовал Мухаммаду не Аллах, а Джибрил (архангел Гавриил—И.Б.)³¹.

Среди приверженцев этой школы были представители иранской правящей и интеллектуальной элиты, каджарские принцы, члены правительства, крупное купечество. Шайхитам на первых порах симпатизировал Музаффар ад-Дин-шах (1896–1907)³².

V. Последствия бабидских восстаний в Иране. Победа школы «усули» в шиизме

В разряд «еретиков» шайхиты перешли после того, как стало ясно, что они обосновали законность и инспирировали появление лиц, претендовавших на знание воли имама Махди и провозгласивших принципы, невозможные для мусульман. Такими людьми в середине XIX в. в Иране стали бабиды — последователи саййида Али-Мухаммада Ширази (1820–1850), бывшего вождя одной из трёх партий шайхитов, образовавшихся после смерти шайха Казема Решти. Саййид Али-Мухаммад объявил себя посредником между имамом Махди и людьми³³, «вратами» (*баб*) к познанию воли Махди, а затем и самим имамом Махди. Самым опасным для Иранского государства стало то обстоятельство, что с приходом человека, претендовавшего на изъявление воли Махди, власть правящей династии и иерархия социальных ценностей, как и все духовные и светские законы, отменялись. Все должны были обратиться к Бабу и следовать указаниям того, через кого диктовал свою волю правоверным Махди, т.к. согласно шиитской доктрине всякий, не признавший Махди или отказавшийся исполнить его приказ, неизбежно попадал в ад. Бабидские восстания 1848–1853 гг. так сильно потрясли основы иранской государственности и веры, что едва не прекратили правление Каджарской династии и не вычеркнули страну из мусульман-

³⁰ *Чахардехи М.М.* Сима-йи бозорган. Тегеран, 1957. С. 191-192.

³¹ *Gobineau A.M.* Les religions et les philosophies... V. 1. P. 50.

³² *Чахардехи М.М.* Тарих-и фалсафе-йи ислам. Т.1. Тегеран, 1997. С. 72.

³³ *Базиленко И.В.* Бахаизм: история вероучения (сер. XIX–нач. XX вв.). М., 1994. С. 10

ского мира³⁴ После подавления бабидских восстаний преследованиям подверглись не только бабиды и бахайты, против которых была объявлена обязательная для каждого правоверного «священная война» (*джихад*)³⁵, но и шайхиты. Единственным идейным соперником для приверженцев шиитской школы усули оставались ахбариты, над которыми усулиты одержали победу во второй половине XIX в. Лидеры усулитов, опираясь на основы мусульманского права (*усул ал-фикх*), обосновали своё право на иджитihad. Тесные родственные и матримонические связи муджтахидов известных и влиятельных в Иране кланов Бахбахани, Маджлиси и Табатабаи, объединившихся ещё в XVII в., позволили им избежать экономической зависимости от светских властей и добиться успеха в разработке собственной доктрины, доказавшей право шиитских авторитетов на применение иджитхада на основании Корана, шиитских преданий (*ахбар*), согласованного мнения (*иджма*) и разума (*акл*). Усулиты согласились с шайхитской концепцией посредника между Махди и общиной правоверных шиитов, но уверяли, что таковым может быть только самый авторитетный и учёный теолог-муджтахид — источник для подражания (*марджа' ат-таклид*) или конклав муджтахидов³⁶.

Шииты-усулиты предоставили возможность муджтахидам пользоваться логикой, отказались от некритического отношения к наследию четырёх главных шиитских кодификаторов, высказались против бездумного подражания покойным духовным вождям (*таклид*) и призвали подчинению живым шиитским лидерам. Усулиты существенно расширили границы дозволенного в области мусульманской юриспруденции, утвердив законность относительного человеческого знания³⁷.

В экономической области усулиты, в отличие от других шиитских школ, обеспечили себе финансовую независимость, добившись права собирать «долю

³⁴ Подробно о бабизме и бахаизме см.: *Абд-Аллах Салих ал-Хамави*. Ал-бахайят; *Абд ал-Хамид Мухсин*. Хакикат ал-бабийят ва ал-бахайят. Бейрут; Дамаск, 1985; *Аиша Абд ар-Рахман (Бинт аш-Шати)*. Васаик ал-бахайят. Каир, 1986; *Browne E.G.* Materials for the Study of the Babi Religion. Cambridge, 1918; *Базиленко И.В.* Бахаизм...; *Базиленко И.В.* Краткий очерк истории и идеологии бахайтской международной общины (XIX–XX вв.). СПб., 1998. *Базиленко И.В.* *Барсукова О.В.*, *Кузнецова Н.А.* и др. Практикум по новой истории стран Азии. М., 1990; *Иванов М.С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.

³⁵ *Базиленко И.В.* Краткий очерк... С. 49.

³⁶ *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L., 1982. P. 168. В современном Иране выразителем воли имама Махди является весь институт шиитского духовенства.

³⁷ *Ibid.*

имама» (*сахм-и имам*) или хумс — 20% годового дохода, налог, который был призван обеспечивать нужды саййидов, вдов, сирот и обездоленных и который часто бесконтрольно потребляли шах и правительство³⁸.

В политической сфере усулиты призвали всех шиитов к повиновению муджтахидам. Усулитская доктрина об *иджстихаде* предоставила верхушке шиитского духовенства действенные средства для вмешательства в политическую жизнь иранского общества. Эти широкие возможности для участия в общественно-политической борьбе муджтахиды-усулиты неоднократно применяли в истории Ирана: от народного движения против табачной монополии Тальбота (начало 90-х гг. XIX в.) и революции 1905–1911 гг. до исламской революции 1979 г., образования ИРИ и последних событий в современном Ираке.

Заключение

Шиизм, возникший в середине VII в. как самостоятельное направление в исламе и окончательно прервавший былое общемусульманское единство, с течением времени, в свою очередь, подвергся постепенному и неуклонному процессу разделений и расколов на различные сектантские и многочисленные догматические школы и группировки.

Помимо «умеренных» течений в шиизме, не претендовавших на глубинные, принципиальные расхождения с основными положениями учения, параллельно существовали и «крайние», радикальные направления, деятельность которых порой ставила под угрозу само представление о шиизме как целостной части и одном из двух основных течений ислама. Именно эти радикальные направления в шиизме подготовили, по большей части, почву для возникновения и организационного оформления в период мусульманской реформации нового времени разнообразных сект и движений, признанных в шиитской среде, а позднее и среди всех мусульман, еретическими и противоречащими мусульманскому вероучению. Расхождения как в области религиозной догматики, так и в повседневной практике и политических симпатиях оказались столь значительными, что в ряде случаев привели к объявлению «джихада» — священной войны за веру против еретиков, что само по себе достойно удивления с учетом традиционной веротерпимости ислама и общеизвестного лояльного отношения к многочисленным проявлениям религиозного инакомыслия в шиизме, только и состоящего, на первый взгляд, из сект, школ, толков и т.п.

³⁸ Ibid.

Признавая известную степень условности такого понятия как «ересь» применительно к шиизму, представляется все же возможным выделить два основных признака, позволяющих судить о «еретической» сущности того или иного направления, течения, общины в шиитской среде. Для ереси всегда характерны, во-первых, намеренное и осознанное отрицание или уклонение от исполнения принципиальных догматов — столпов веры (одного или сразу нескольких); во-вторых, оформление новой организационной структуры и выделение ее из мусульманской общности в качестве самостоятельной и почти всегда антагонистически ориентированной к этой общности единице.

Исторические судьбы разнообразных направлений в шиизме, возникших в новое время, в эпоху мусульманской реформации, в период острой постановки «восточного вопроса» при наличии крайних противопоставлений в дихотомии «Восток — Запад» оказались отличными. Одним после непродолжительного взлета популярности и кратковременных общественных симпатий было уготовано столь же стремительное падение социального интереса к ним и почти полное забвение. Другие, выполнив свою историческую задачу и утратив привлекавшую новизну и свежесть идей, потеряли значительное количество последователей и превратились в экзотические течения закрытого типа, не претендующие на широкое участие в общественной жизни. Третьи, обладавшие влиятельными внешними и внутренними источниками эволюции и саморазвития, при помощи которых они перешагнули через различные исторические эпохи и географические пространства, оставили свой след в мировой истории и сохранили определенные позиции не только в шиитском мире, но и в других мусульманских регионах. Вышеупомянутые шиитские школы и направления завоевали право активного участия в общественно-политической жизни стран Ближнего и Среднего Востока, превратились в феномен всемирного масштаба и, хотя бы вследствие этого, достойны изучения и осмысления.

Ислам структурно разрушил прежнюю веру коренных жителей Ирана, но сохранил ее духовно-нравственные ценности. Этот процесс, который осуществлялся на протяжении многих лет, отличался сложностью и противоречивостью. Ломка старой религии, уничтожение отживших религиозных стереотипов совершались одновременно с утверждением новой веры, формированием нового религиозного сознания и религиозной психологии. Одновременно шел и другой процесс: зарождение новой цивилизации сопровождалось становлением ислама в качестве господствующей религии во многих странах Ближнего и Среднего Востока. Многие шиитские имамы окончили свои дни трагически, что и опре-

делило трагическое мироощущение шиизма как одного из основных толков ислама. С течением времени в шиитском исламе сформировался идеал мученика за веру (*шахид*), который идет сражаться против многократно превосходящей его силы. Самый почитаемый шиитский мученик имам Хусайн, вышел против четырехтысячного войска халифа Йазид I (645–683) с отрядом в 70 человек. Можно говорить, что в Иране сложилась уникальная тысячелетняя традиция мученичества (*шахадат*), во многом сформировавшая менталитет одной из самых древних наций на земле и воспитавшая новые поколения шиитов.

Бытует мнение, что шиизм достиг своего расцвета именно в Иране. В шиитском мире популярна идея богоизбранности иранской земли ввиду фатального переселения туда имамов, означавшего перемещение центра шиизма и духовного авторитета ислама с арабских земель в направлении Иранского нагорья. Вобрав многие элементы из духовного наследия богатого прошлого Ирана, шиизм как мусульманская деноминация стал национально-историческим достоянием иранцев, занимая при этом первое место в перечне их приоритетных ценностей.

Эволюция шиизма не закончена, как и не поставлена точка в теологических спорах представителей различных шиитских школ. В частности, продолжаются дискуссии и идейное противостояние ахбаритов и усулитов, в том числе и в современном Ираке.

Ранняя история шиизма на протяжении всей истории востоковедения вообще и исламоведения в частности была предметом всестороннего изучения как отечественных, так и зарубежных исследователей. Мусульманские историки и теологи, философы и политические деятели также неоднократно осмысливали и переосмысливали историю ислама и труды своих предшественников.

В силу различных причин значительно меньшее внимание было уделено более поздним историческим реалиям, приближенным к новому времени и к современности, объективное изучение которых, очевидно, станет долгом и задачей нынешнего и последующих поколений исследователей.

Источники и литература

1. *Абд-Аллах Салих ал-Хамави*. Ал-бахайят. Эр-Рияд, 1983.
2. *Абд ал-Хамид Мухсин*. Хакикат ал-бабийят ва ал-бахайят. Бейрут-Дамаск, 1985.
3. *Аиша Абд ар-Рахман (Бинт аш-Шати)*. Васаяк ал-бахайят. Каир, 1986.
4. *Ал-Хасан ибн Муса Наубахти*. Шиитские секты. М., 1973.

5. *Амир Садр ад-Дин Султан Ибрахим ал-Амини*. Фотухат-и шахи («Шахские победы»). Фонд восточных рукописей РНБ. Рук. № 301.
6. *Базиленко И.В.* Бахаизм: история вероучения (сер. XIX–нач. XX вв.). М., 1994.
7. *Базиленко И.В.* Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX–XX вв.). СПб., 1998.
8. *Базиленко И.В. Барсукова О.В., Кузнецова Н.А. и др.* Практикум по новой истории стран Азии. М., 1990.
9. *Бартольд В.В.* Работы по истории ислама и арабского халифата // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. VI. М., 1966.
10. *Беляев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1965.
11. *Большаков О.Г.* История халифата. Т. 1-3. М., 1989–1998.
12. *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.
13. *Васильев Л.С.* История Востока. В 2-х тт. М., 1993.
14. *Гибб Х.А.Р.* Мусульманская историография. М., 1960.
15. *Гольдциэр И.* Ислам. СПб., 1911.
16. *Грюнебаум фон, Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1986.
17. *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998.
18. *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.
19. *Иванов М.С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.
20. *Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.
21. *История Ирана.* М., 1977.
22. *Коран / Пер. с арабск. Г.С. Саблукова.* Казань, 1907.
23. *Крымский А.Е.* История мусульманства. М., 2003.
24. *Кузнецова Н.А.* Иран в первой пол. XIX века. М., 1983.

25. *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 1961.
26. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М., 1977.
27. *Мюллер А.* История ислама. В 2-х тт. М., 2004.
28. *Петрушевский И.П.* Государства Азербайджана в XVI в. Известия Азербайджанского филиала. Баку, 1944.
29. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966.
30. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
31. *Смирнов Н.А.* Мусульманское сектанство. М., 1930.
32. *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М., 1982.
33. *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
34. *Хрестоматия по исламу.* М., 1994.
35. *Чахардехи М.М.* Сима-йи бозорган. Тегеран, 1957.
36. *Чахардехи М.М.* Тарих-и фалсафе-йи ислам. Т.1. Тегеран, 1997.
37. *Algar H.* Religion and State in Iran. L-A., 1969.
38. *Amanat A.* Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850. N. Y., 1989.
39. *Arjomend S.A.* The Shadow of God and the Hidden Imam. Qajar Iran. Political, Social, Cultural Change 1800–1925. Edinburgh, 1983.
40. *Browne E.G.* A Literary History of Persia. V. 4. Cambridge, 1930.
41. *Browne E.G.* Materials for the Study of the Babi Religion. Cambridge, 1918.
42. *Chardin J.* Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l’Orient. V. 9–11. Paris, 1830.
43. A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Centuries. V. I. L., 1939.
44. *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L., 1982.

45. *Gobineau A.M.* Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. V. 1. P., 1866.
46. *Lambton A.K.S.* Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia // *Studia Islamica*. 1974. 39. P. 95–128.
47. *Mahmassani S.* The Philosophy of Jurisprudence in Islam. Leiden, 1961.
48. *Muhammad Mahdi Astarabadi.* Tarikh-i Nadiri. Bombay, 1849.
49. *Nasr S.H.* Religion in Safavid Persia. Iranian Studies. V. 7. № 1, 2. Boston, 1974.
50. *Savory R.M.* Studies on the History of Safavid Iran. L., 1987.
51. *Watt W.M.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.