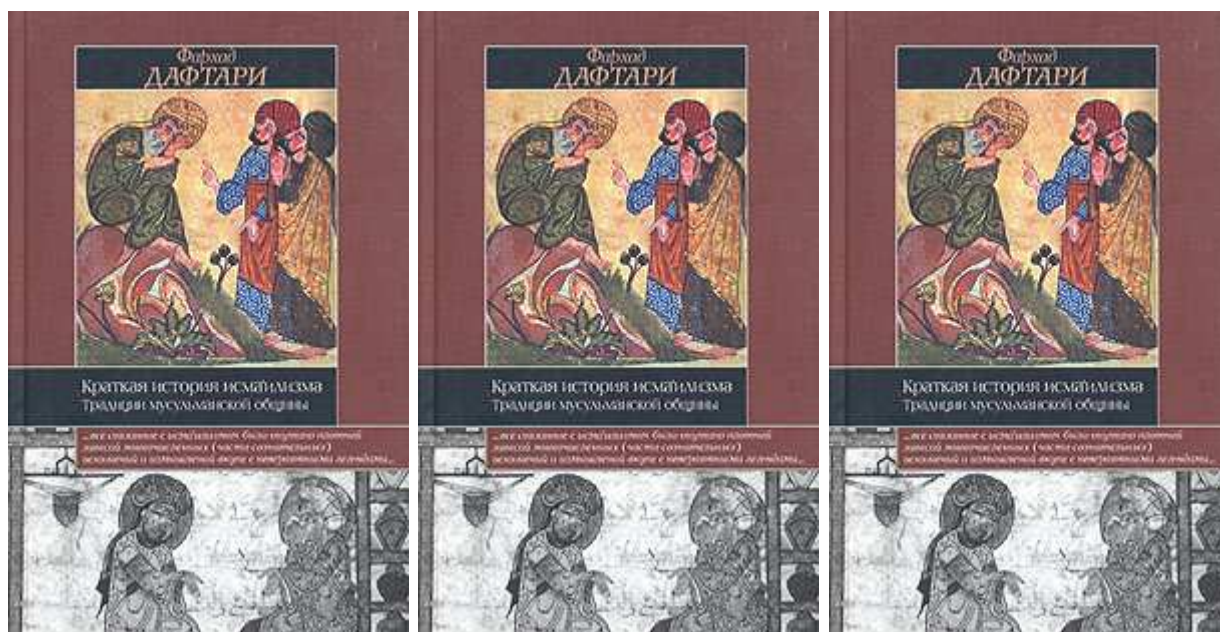




Фархад Дафтари

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ИСМАИЛИЗМА

Традиции мусульманской общины

**АСТ
Ладомир
Москва
2004**

Farhad Daftary
A SHORT HISTORY OF THE ISMAILIS 1998

Перевод с английского Л. Р. Додыхудоевой (главы 1—3), Л.Н. Додхудоевой (главы 4, 5)

Предисловие О. Ф. Акимушкина

Научный редактор русского перевода О. Ф. Акимушкин

Дафтари Ф.

Д12 Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины / Ф. Дафтари; Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. — М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2004. — 273, [15] с. — (Историческая библиотека).

ISBN 5-17-021160-0 (ООО «Издательство АСТ»)

ISBN 5-86218-429-5 («Ладомир»)

Исма'илизм.

Одно из основных направлений ши'итского ислама.

Априори — изначально — «учение избранных», которое при всей его значительности и организованности, вплоть до 30-х годов XX века оставалось «тайной за семью печатями» не только для европейцев, но и для многих мусульман.

До сих пор об исма'илизме мы могли узнать лишь из произведений его оппонентов, сознательно искажающих, а то просто не понимающих основных постулатов этого движения.

Однако теперь нам представляется возможность увидеть исма'илизм во всей полноте объективного научного исследования...

УДК 297 ББК 86.38

© Farhad Daftary, 1998

© Предисловие. О.Ф. Акимускин, 2004

© Перевод. Л.Р. Додыхудоева, 2004

© Перевод. Л.Н. Додхудоева, 2004

© Научно-издательский центр «Ладомир», 2004

© Оформление. ООО «Издательство АСТ», 2004

СОДЕРЖАНИЕ

О. Ф. Акишушкин. От научного редактора	7
Предисловие к русскому изданию	9
От автора.....	13
Замечания по транслитерации, датам и сокращениям	14

Глава 1

История и историография исма'илизма: этапы, источники и исследования

Этапы исследования истории исма'илизма	15
Эволюция историографии исма'илизма	19
Антиисма'илитские работы других мусульман	24
«Легенды об ассасинах» средневековых европейских исследователей	28
Перспективы ориенталистики.....	29
Прогресс в исследованиях исма'илизма на современном этапе	31

Глава 2

Происхождение и ранняя история: ши'иты, исма'илиты и карматы

Расхождения в раннем исламе	34
Происхождение ши'изма	36
Ранняя истори ши'изма: <i>кайсанийа</i> и <i>илтлтийа</i>	39
Имамат Джа'фара ас-Садика, Абу-л-Хатгаб и Исма'ил	43
Ранние исма'илиты.....	48
<i>Да'ва</i> в III/IX веке	50
Раскол 286/899 года и его последствия	58

Ранние исма'илитские доктрины	65
-------------------------------------	----

Глава 3

Эпоха Фатимидов: давла и да'ва

Обзор	75
Образование и консолидация халифата Фатимидов.....	78
Достижения Фатимидов в период ал-Му'изза.....	85
Философский исма'илизм персидских да`и.....	91
Фатимидские исма'илистские да'ва и 'да`и: Каир и «острова»	100
Низаритско-муста'литский раскол 487/1094 года	117
Поздние Фатимиды и ранний исма'илизм муста'литов	119

Глава 4

Аламутский период в истории низаритского исма'илизма

Обзор.....	126
Хасан ас-Саббах и восстание персидских исма'илитов	129
Доктрина <i>та'лпм</i> и консолидация низаритского государства.....	138
Низаритско-сельджукский тупик	143
Провозглашение <i>кийама</i> (Воскресения)	146
Сближение с суннитским исламом и комментарии ат-Туси	154
Последние десятилетия.....	158

Глава 5

Дальнейшее развитие: следование традиции и модернизация

Модели развития исма'илизма в посталамутский период и проблемы исследования	163
Ранний посталамутский период и отношения низаритов к суфизму	165
Значение возрождения Анджудана в истории низаритов	175
Исма'илизм: ходжа и сатпант	182
Исма'илизм: бохра и таййиби	190
Современное развитие общины низаритов	199
Примечания.....	217
Глоссарий.....	237
Избранная библиография.....	241
Указатель.....	251

ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Труд, предлагаемый вниманию читателя в переводе на русский язык, посвящен истории возникновения, сложения и эволюции исма'илизма — одной из основных ветвей ши'итского ислама. Являясь одной из самых значительных и самых организованных, эта ветвь вплоть до последнего времени (30-е гг. XX в.) оставалась самой таинственной и весьма плохо изученной. Последнее было обусловлено тем обстоятельством, что при изучении истории исма'илитских государств и религиозно-философских положений исма'илитского вероучения немногочисленные исследователи, по существу, полностью зависели от тех сведений, которые они черпали из сочинений оппонентов и противников исма'илитского движения, включая труды мусульманских суннитских полемистов и европейских хронистов эпохи крестовых походов, тогда как оригинальные труды исма'илитских авторов оставались недоступными, поскольку тщательно скрывались исма'илитскими общинами от посторонних взглядов. В результате всё связанное с исма'илизмом было окутано плотной завесой многочисленных (часто сознательных) искажений и измышлений вкупе с невероятными легендами, плодившимися многие века политическими и идеологическими противниками исма'илитов, немало преуспевших в этом деле.

Пионером и признанным основателем научного подхода к изучению исма'илизма, опирающегося на всестороннее исследование подлинных сочинений и трактатов, написанных самими исма'илитами, стал наш соотечественник, глубоко эрудированный в этой области ученый Владимир Алексеевич Иванов (СПб., 1886 — Тегеран, 1970). Во многом благодаря его усилиям и инициативе, а также деятельности целого ряда западных и восточных ориенталистов в науку были введены, изданы и исследованы десятки оригинальных исма'илитских текстов из прежде недоступных собраний и коллекций исма'илитских общин Бадахшана, Памира и Индии. Эти источники позволили объективнее представить историю исма'илизма и кардинально пересмотреть представления о доктринах и концептуальных основах этого вероучения. Наконец, они помогли выявить организационные формы исма'илитских общин и отразить структурные изменения, происходившие внутри них на разных этапах их функционирования в различных регионах мусульманского мира. Эти изменения определялись складывавшейся на местах политической и конфессиональной обстановкой, а также теми историческими коллизиями, оборачивавшимися подчас катастрофическими последствиями для исма'илитских общин.

Говоря о данном труде д-ра Фархада Дафтари, хотелось бы отметить, что впервые на русском языке появилось столь добротное научное исследование, в котором подвергнута анализу и освещена весьма сложная и запутанная история исма'илизма. В книге четко и последовательно выдержана композиционная архитектура каждой главы (исторический экскурс, обзор источников, государственное устройство, доктрина и ее эволюция, персоналии) и работы в целом. Доступным языком, в краткой и сжатой форме, но в то же время логично и последовательно автор рассказывает нам об основных периодах эволюции исма'илизма на всех главных этапах его истории, включая ранний период становления исма'илитского движения, его «золотой век» — Фатимидское государство в Египте, аламутский и посталамутский периоды и оканчивая анализом ситуации, сложившейся к настоящему времени. Значительное внимание уделено и главнейшим расколам в среде исма'илитов. Насыщенность фактическим материалом, несомненно, придаст исследованию Ф. Дафтари значение надежного справочника общего плана по исма'илизму. Данный

труд — это серьезное научное исследование, в котором адекватно отражены в едином комплексе результаты современного изучения проблем исма'илизма (Ф. Дафтари привлечены 80 первоисточников и 156 монографий и статей различных авторов по различным вопросам исма'илитского движения VIII—XX вв.). Наконец, что существенно, процесс зарождения, сложения и эволюции исма'илизма рассмотрен в тесной связи с мусульманским вероучением в целом, а также увязан с развитием собственно ши'итской доктрины. Естественно, что не всё в настоящей книге освещено с надлежащей и всесторонней полнотой. Например, практически лишь очерчен период раннего этапа исма'илитского движения (IX—X вв.) и начальная фаза в разработке его собственной доктрины, лишь обозначена двухвековая лакуна в истории посталамутского периода функционирования исма'илитских общин (сер. XIII—XV вв.). Всё это отнюдь не является недосмотром автора или его промахом, просто по этим периодам в настоящее время практически отсутствуют (или еще не выявлены) соответствующие оригинальные источники и аутентичные документы.

Д-р Фархад Дафтари, автор настоящей книги, является руководителем Отдела научных исследований и публикаций Института исследований исма'илизма, основанного в 1977 году нынешним имамом исма'илитов низаритов принцем Каримом Ага-Ханом IV в Лондоне для проведения фундаментальных научных изысканий в различных областях материального и духовного наследия народов мира, традиционно исповедующих ислам. Институт играет к тому же роль ведущего университетского центра, в котором слушатели могут получить высшее образование по самому широкому спектру гуманитарных дисциплин, а специалисты, в круг научных интересов которых входят те или иные аспекты прошлого и настоящего мусульманских народов, могут пройти плодотворную стажировку. Д-р Дафтари известен в научном мире как один из наиболее авторитетных специалистов в области изучения истории исма'илизма. Его исследования отличаются глубоким проникновением в тему и построены строго на всестороннем изучении и анализе первоисточников, которые он широко привлекает. Вместе с тем в своих трудах он использует практически все серьезные научные работы, написанные как западными, так и восточными учеными. Помимо данной работы, д-р Дафтари написал несколько обстоятельных монографий по проблемам исма'илизма: «Исма'илиты: их история и доктрины» (Лондон, 1990; переведена на персидский (1996 г.), таджикский (1999 г.) и др. языки); «Легенды ассасинов: мифы об исма'илитах» (Лондон, 1994; переведена на персидский (1997 г.)). Его перу принадлежит также серия научных публикаций и статей в различных энциклопедиях («Энциклопедии "Iranica"», «Энциклопедии ислама» и др.).

О. Ф. Акимущин

Предисловие к русскому изданию

Прогресс, наблюдаемый сегодня в современных исследованиях исма'илизма, поистине удивителен. До 1930-х годов история исма'илизма была доступна почти исключительно в изложении враждебных исма'илитам суннитских источников, причудливо приправленных фантастическими средневековыми описаниями крестоносцев и очевидцев-европейцев. В результате этого об исма'илитах и их доктрине распространялось множество легенд и очевидных диффамаций. Мифы об исма'илитах, существующие на протяжении веков, в основной своей части были приняты далее в среде ориенталистов как подлинное описание исма'илитского учения и практики.

Тем временем, к началу XX века была подготовлена почва для научного

изучения исма'илизма, с опорой на собственно исма'илитские рукописные источники. Поначалу эти манускрипты были обнаружены в Сирии и Йемене. Но вскоре ведущую роль стали играть русские ученые, такие как И. И. Зарубин и А. А. Семенов, которые, проводя в начале XX века исследования в Шугане и других районах Бадахшана в Центральной Азии, установили, что исма'илиты низари-ты фактически проживали в пределах Российской империи. Исследователи обнаружили также, что местные исма'илиты сохранили значительную часть литературного наследия низаритов аламутского и посталамутского периодов. А. А. Семенов был фактически первым ученым, кто стал изучать персоязычных (таджикоязычных) исма'илитов низаритов Бадахшана на основе их собственного письменного наследия, а также местной устной традиции. В 1916 году этот пионер исма'илитских исследований из Ташкента приобрел коллекцию персидских исма'илитских рукописей центральноазиатского происхождения для Азиатского музея в Санкт-Петербурге. Ко времени Октябрьской революции исма'илитские коллекции, собранные А. А. Семеновым и И. И. Зарубиным в Азиатском музее, представляли собой наиболее крупное из известных к тому времени собрание письменных источников подобного рода.

Эти коллекции привлекли внимание В. А. Иванова, еще одного русского пионера исма'илитских исследований, этой вновь развивающейся отрасли знаний об исламе. В. А. Иванов внес значительный вклад практически во все отрасли изучения исма'илизма, и особенно в разыскания в области истории и доктрины исма'илитов низаритов. Несколько позднее значительную роль сыграли и такие русские ученые как А. Е. Бертельс и Л. В. Строева. Между тем ученые на Западе и в мусульманском мире продолжали научный поиск в области исма'илизма, переводя арабские и персидские документы, снабжая их комментариями.

Данная книга представляет собой попытку в сжатой форме и в то же время всесторонне синтезировать результаты современных исследований в области исма'илизма, а также результаты, которые я получил, изучая исма'илизм с начала 1960-х, будучи студентом Калифорнийского университета, в Беркли, и переписываясь с В. А. Ивановым, жившим в то время в Тегеране. Именно В. А. Иванов побудил меня к выбору исма'илизма в качестве темы моего полевого исследования. С 1988 года мне посчастливилось присоединиться к работе Института исследований исма'илизма в Лондоне, держателя крупнейшей коллекции исма'илитских рукописей на Западе. В мои академические обязанности в Институте входит руководство в качестве ответственного редактора двумя основными сериями «Наследие исма'илизма» и «Исма'илитские тексты и переводы», которые, я надеюсь, внесут вклад в дальнейший прогресс в области исма'илитских штудий.

Мне остается лишь выразить глубокую благодарность кандидату филологических наук Лейле Рахимовне Додыхудоевой и кандидату исторических наук Лоле Назаровне Додхудоевой, которые перевели эту книгу. Я от души благодарю проф. Олега Федоровича Акимушкина из Института востоковедения РАН (Санкт-Петербург), взявшего на себя редактирование русского перевода, а также снабдившего настоящее издание предисловием.

Лондон, июнь 2002

Посвящается Фариме

От автора

После «двунадесятников» (*исна'ашарийа*) исма'илиты представляют собой

вторую по численности общину мусульман ши'итов, составляя сегодня религиозное меньшинство более чем в 25 странах Азии, Африки, Европы и Северной Америки. Несмотря на свою долгую историю и вклад в исламскую цивилизацию, до недавнего времени исма'илиты являлись наименее известной из мусульманских общин. И хотя множество средневековых легенд и мифов об исма'илитском учении и практиках весьма популярны сегодня, подлинное богатейшее литературное наследие этой ветви мусульман на протяжении веков оставалось недоступным исследователям, находившимся вне общины. Прорыв в освоении исма'илизма, в восстановлении, введении в научный оборот и изучении значительного числа исма'илитских источников — феномен, который наблюдается с неизменной интенсивностью с 1930-х годов XX века. Современные научные разработки дали значительные результаты в установлении и отделении действительных фактов от вымыслов во многих областях исма'илитской истории и мысли.

Исследованиями исма'илизма я заинтересовался в 1960-е годы, предприняв попытку собрать и синтезировать результаты современных изысканий по сложной истории исма'илитов, причем настолько исчерпывающе, насколько это было возможно в то время. Результаты этих усилий нашли отражение в монографии «Исма'илиты: их история и доктрины» (1990). Настоящая работа, адресованная более широкому кругу читателей, композиционно отличается от моей предыдущей книги и не является ее переработанной версией. В данном случае я применил актуализирующий подход к каждому историческому периоду, уделив дополнительное внимание историческим и доктринальным обзорам. В частности, в настоящей книге описаны разнообразные интеллектуальные традиции и институты, созданные исма'илитами, а также их реакция на неблагоприятные обстоятельства, с которыми они часто сталкивались на протяжении своей истории.

Хочу выразить особую признательность Негин Иовари и Кутубу Кассаму, прочитавшим рукопись этой книги и внесшим множество ценных предложений по ее совершенствованию. Благодарю Джан Малик, скрупулезно подготовившую машинопись к публикации. Нет нужды добавлять, что я один несу всю ответственность за конечный продукт и взгляды, в нем изложенные.

Ф.Д

Замечания по транслитерации, датам и сокращениям

Система транслитерации, использованная в данной книге для арабских и персидских терминов, опирается на справочник «Ислам. Энциклопедический словарь» (М., 1991). Для удобства, в случае некоторых часто используемых терминов и имен, диакритические знаки опущены и слова представлены в обычной для русского языка подаче. Примерами такого рода терминов и названий могут служить: Аббаси-ды, Фатимиды, исма'илиты, суфии, сунниты, Сельджуки, Сефевиды. Лунные годы исламского календаря даны параллельно с соответствующими годами Григорианского солнечного календаря (например: 11/ 632). Даты по исламскому солнечному календарю из источников, опубликованных в современном Иране (начало года — 21 марта), также снабжены параллелями по современному европейскому календарю. Для периодических изданий и энциклопедий, часто упоминаемых в разделах «Примечания» и «Избранная библиография», введены следующие сокращения:

BIFAO	Bulletin de l'Institut Francais d'Archeologie Orientale
BSO(A)S	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies
EI2	The Encyclopaedia of Islam. New edition

EIR	Encyclopaedia Iranica
IJMES	International Journal of Middle East Studies
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
NS	New Series
WO	Die Welt des Orient

Глава 1

История и историография исма'илизма: этапы, источники и исследования

Будучи весьма значительной ши'итской мусульманской общиной, община исма'илитов прошла долгий и сложный исторический путь, восходящий ко временам становления ислама, когда различные сообщества еще только создавали и развивали свое понимание основных положений доктрины. Ко времени революции Аббасидов в 132/750 году имамитский ши'изм — общее наследие основных ши'итских общин: *исна'ашарийа* (двунадесятники, имамиты) и *исма'илийа* — обрел свою специфическую форму. Ши'иты имамиты, которые, как и другие ши'итские общины, поддерживали права семьи Пророка Мухаммада (*ахл ал-байт*) на руководство *умма*, выработали особую концепцию божественной институционализации религиозного авторитета, положив в ее основу признание потомственного ряда Алидов — прямых наследников Пророка (по линии его двоюродного брата и зятя 'Али) своими духовными руководителями, или имамами, обладающими неоспоримым религиозным авторитетом. Ши'итская концепция религиозной власти, которая отделила ши'итов от групп, позднее оформившихся как сунниты, воплотилась в центральной ши'итской концепции имамата, изложенной имамом Джа'фаром ас-Садиком и его сподвижниками. Концепция имамата заняла центральное место и в учении исма'илитов.

ЭТАПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ ИСМА'ИЛИЗМА

После смерти имама ас-Садика в 148/765 году его последователи ши'и-ты имамиты разбились на несколько групп, включая и группу, которую далее мы будем называть ранними исма'илитами. Сами исма'илиты пережили несколько крупных и мелких расколов в ходе их богатой событиями истории; поводом к расколу обычно служил вопрос о законности права наследования имамата. К середине III/X века исма'илиты выступили против режима, установленного Аббасидами. Первому наиболее крупному расколу, связанному с проблемой имамата, объединенное исма'илитское движение подверглось в 286/899 году. Исма'илиты разбились на два крупных соперничавших лагеря: верноподданных исма'илитов и своего рода диссидентов — карматов. Поддерживая преемственность в исма'илитском имамате, преданные исма'илиты признавали своими имамами основателя династии Фатимидов и его наследников. Карматы же, сосредоточенные в Бахрейне, не желали признавать фатимидских халифов своими имамами и время от времени бунтовали против Фатимидов. К концу III/IX века, когда исма'илитские религиозно-политические миссионеры — *да`и* — стали активно проповедовать на территориях от Магриба в Северной Африке до Трансоксиании в Центральной Азии, исма'илизм (получивший, кстати, свое название в честь Исма'ила — старшего сына имама ас-Садика, см.

ниже) обрел широкую поддержку среди различных слоев населения.

Исма'илитский призыв (*да'ва*) достиг успеха в 297/909 году и привел к образованию исма'илитского государства (*давла*) — халифата Фатимидов в Северной Африке. Отныне исма'илиты вступили в новую фазу своей истории. В результате решительных реформ ранних исма'илитов, направлявшихся наследниками их первых лидеров, было образовано государство, в котором Исма'илитский имам был официально признан халифом, что не могло не вызвать неудовольствия аббасидского халифа, правившего в Багдаде. Установление этого первого ши'итского халифата представляло собой дерзкий вызов авторитету аббасидского халифа — официального представителя суннитского ислама — и позициям суннитских '*улама*', легитимизировавших аббасидский авторитет и определявших суннизм как единственно верное толкование ислама. Исма'илиты, которые наряду с ши'итами имамами-тами развили свое собственное понимание исламского Откровения, предложили своим сторонникам реальную жизнеспособную альтернативу суннитской «ортодоксии».

Фатимидский период можно охарактеризовать как «золотой век» исма'илизма, когда имам исма'илитов правил обширной империей и исма'илитская мысль и литература достигли своей вершины. Подтверждением богатства духовного наследия, накопленного исма'или-тами во времена Фатимидов, служит исма'илитская литература, появившаяся в настоящее время. В течение первого века правления этой династии, определяемого Луи Массиньоном (1883—1962) как «век исма'илитов» в исламе¹, «Братья чистоты» («Ихван ас-Сафа'), связанные с исма'илитами, разработали свои энциклопедические «Послания» («Раса'ил»), отражавшие современное на тот момент состояние знаний в области различных наук, а также свидетельствовавшие о плюралистическом понимании ими религии и философии. В то же время в персоязычных странах *да'и* успешно синтезировали теологию с различными философскими традициями, что положило начало отчетливо проявленной интеллектуальной традиции, обозначенной Полом Волкером как «философский исма'илизм»². *Да'и* из арабских стран, а также *да'и*, проживавшие во владениях Фатимидов, создали трактаты по различным экзотерическим и эзотерическим вопросам, параллельно развивая *та'вги*, или эзотерическую экзегезу (аллегорическое толкование), которая стала отличительным признаком исма'илитской мысли. Можно уверенно констатировать, что ко второй половине V/XI века исма'илиты внесли по-настоящему важный вклад в исламскую мысль и культуру.

Новый этап исма'илитской истории начался вслед за смертью фатимидского халифа-имаму ал-Мустансира в 487/1094 году и последовавшим за ней низаритско-муста'литским расколом. Право наследования имаму ал-Мустансиру его старшим сыном Низаром, провозглашенным наследником, было оспорено младшим сыном почившего имаму Ахмадом, который при помощи всесильного фатимидского вс-зира ал-Афдала фактически взял в свои руки бразды правления халифатом, приняв титул «Ал-Муста'ли Би'ллах». Впоследствии Низар поднял восстание, чтобы отстоять свои притязания, но проиграл и был казнен в 488/1095 году. В итоге исма'илитское сообщество, единое в последние десятилетия правления ал-Мустансира, оказалось расколото на два соперничающих лагеря: низаритов и муста'литов.

Вскоре после смерти в 524/1130 году ал-Амира, сына и наследника ал-Муста'ли, исма'илиты муста'литы разделились на фракции хафи-зитов и таййибитов. Исма'илиты хафизиты, признававшие поздних Фатимидов своими

имамами, сошли с исторической сцены после падения Фатимидской династии в 567/1171 году. Исма'илиты таййибиты, которые после ал-Амира не имели явленного имама, обрели постоянный оплот в Йемене. С тех пор таййибитами руководил главный *да`и*. К концу X/XU1 века таййибиты, не пришедшие к единому мнению по вопросу о правомочности наследования должности *да`и*, разделились на ветви *да`уди* и *сулаймани*. К этому времени индийские таййибиты, известные как «бохра» и принадлежавшие, в основном, к ветви *да`уди*, значительно превзошли в численном отношении своих собратьев по вере (*сулаймани*), проживавших в Йемене. Таййибиты уделяли большое внимание сохранению интеллектуальных и литературных традиций фатимидских исма'илитов, а также сбережению значительного исма'илитского литературного наследия этого периода. Образованные таййибитские *да`и* Йемена оставили значительную по объему исма'и-литскую литературу. В силу частых размежеваний в общине и длительных преследований, таййибиты считаются сегодня меньшинством среди исма'илитов.

В отличие от таййибитов, исма'илиты низариты достигли выдающегося политического положения при Сельджуках. На севере Персии они создали свое низаритское государство с центром в горной крепости Аламут. Оно просуществовало 166 лет до своего падения под натиском монгольских орд в 654/1256 году. Его первый правитель Хасан ас-Саббах (ум. 518/1124) разработал революционную стратегию, направленную против Сельджуков. Хасан не достиг этой важной политической цели, но снискал успех в становлении и консолидации независимого низаритского *да`ва* и государства, территория которого раскинулась от Сирии до Восточной Персии.

После кончины Хасана ас-Саббаха и двух его наследников, которые как представители имама правили в качестве *да`и* и *худжжа*, низаритские имамы решили, что назрела потребность в их личном присутствии в Аламуте с целью прямого руководства общиной своих последователей. Низаритское государство периода Аламута управлялось последовательно тремя *да`и* и пятью имамами, обычно именуемыми в персидских источниках «владельцами Аламута». Занятые революционными кампаниями и постоянно живущие во враждебном окружении, низариты не создали значительной литературы. Их *да`и* были, в основном, не образованными теологами, а профессиональными военными и комендантами крепостей. Несмотря на это, низариты сохранили литературную традицию, уделяя должное внимание разработке основных положений своего учения соответственно изменившимся условиям аламутского периода.

Разгром монголами крепости исма'илитов низаритов и их государства положил начало новому этапу в истории этой ветви исма'илизма. Источников, освещающих события первых двух веков посталамутского периода, чрезвычайно мало, поэтому история этого времени практически неизвестна.

После падения Аламута низаритские имамы были вынуждены скрываться, утратив в результате прямой контакт со своими последователями. Многие исма'илиты Персии, избежавшие преследований монголов, нашли убежище в Центральной Азии, Афганистане или Индии. Рассеянные низаритские общины развивались независимо друг от друга под руководством местных лидеров. В течение нескольких веков после падения Аламута низариты Персии и смежных регионов были вынуждены прикрываться суфизмом как средством для сохранения и сокрытия их религиозной принадлежности.

К середине 1X/XU века низаритские имамы объявились в Центральной Персии, в Анджудане, положив начало тому, что В. А. Иванов обозначил как

возрождение Анджудана в низаритском *да'ва* и литературной деятельности³. В течение этого периода, длившегося около двух веков, имамы утвердили свою централизующую власть среди различных низаритских общин, возродив также прозелитическую деятельность своего *да'ва*. Низаритский *да'ва* был особенно успешным на Индийском субконтиненте, в Синде и Гуджарате, где было обращено в исма'илизм значительное число индуистов; индийские низариты стали известны как «ходжа». В посталамутский период низариты Сирии, Центральной Азии и Индии заложили основы оригинальной литературной традиции. В частности, низариты ходжа развили уникальный литературный жанр — религиозный гимн, известный как *гинан*.

В 1840 году низаритский исма'илитский имамат переместился из Персии в Индию, положив начало современному периоду в истории низаритской общины. Пользуясь новыми политическими методами и развитой сетью институтов и организаций, созданных двумя последними имамами, получившими международную известность под наследственным титулом «Ага-Хан», низариты стали образованным и процветающим сообществом. В настоящее время община мусульман низаритов исма'илитов насчитывает несколько миллионов человек, которые проживают более чем в 25 странах Азии, Африки, Европы и Северной Америки.

ЭВОЛЮЦИЯ ИСТОРИОГРАФИИ ИСМА'ИЛИЗМА

Исма'илитская историография имеет отличительные черты и собственную эволюцию, которые тесно связаны с самой природой исма'илитского движения и переменчивой политической судьбой исма'илитов. Исма'илитов часто подвергали гонениям на территориях стран их проживания, что вызывало необходимость строгого следования принципу *такийя*, или мерам предосторожности. В основном, исма'илитские авторы были теологами, часто выступавшими в роли *да'и* своей общины, находящейся во враждебном окружении. В силу специфики своего образования, а также необходимости соблюдения строжайшей конспирации в ходе проповеднической деятельности, исма'илитские авторы не были заинтересованы в составлении хроник или других видов исторических сводок. Этот общий недостаток интереса к историографии подтверждает тот факт, что лишь немногие исторические труды из огромного числа исма'илитских текстов были открыты в результате современных изысканий. Это такие сочинения, как «Начало призыва» («Ифтитах ад-да'ва») ал-Кади ан-Ну'мана, законченная в 346/957 году, самый ранний из известных исторических трудов в исма'илитской литературе, в котором описывается образование Фатимидского халифата. Позднее, в средние века исма'илитским автором была составлена лишь одна общая история исма'илизма. Речь идет об Идрисе 'Имад ад-Дине (ум. 872/1468), девятнадцатом главном *да'и* таййиби муста'ли Йемена, и его семитомной истории от времен Пророка до начала таййибитского *да'ва* в Йемене в первой половине VI/XII века «'Уйун ал-ахбар». К сожалению, в исма'илитской историографии не получили должного освещения как дофатимидский период исма'илитской истории, так и начальные этапы становления исма'илизма. Существуют и краткие, но чрезвычайно значимые исторические хроники, описывающие особые события исма'илитской истории; в первую очередь это «Соккрытие имама» («Иститар ал-Имам») фатимидского *да'и* ан-Нисабури, где рассказывается о жизни раннего исма'илитского имама 'Абдаллаха ал-Акбара в Саламийе и бегстве из Сирии в Северную Африку более позднего имама, будущего основателя Фатимидской династии.

В исма'илитской истории были, однако, два периода, когда исма'илиты

уделяли большое внимание историческим исследованиям. В это время они создали или поручили написать работы, которые могут рассматриваться как официальные хроники. Во времена Фатимидов и Аламута, когда у исма'илитов сложились собственные государства и династии, появилась нужда в осведомленных и надежных летописцах, которые могли бы оставить письменные свидетельства о политических событиях, коим они были очевидцами, а также поведать потомкам о деяниях современных им правителей. При Фатимидах, особенно после перенесения в 362/973 году столицы Фатимидского государства из Ифрикии в Египет, многочисленные хроники составлялись жившими в то время историками, как исма'илитами, так и неисма'илитами. Однако, за исключением нескольких единичных случаев, фатимидские хроники не пережили падения династии. Сунниты Аййубиды, сменившие Фатимидов в Египте, систематически разрушали знаменитые фатимидские библиотеки в Каире, преследуя исма'илитов и уничтожая их религиозную литературу.

Ибн Зулак (ум. 386/996) — один из наиболее ранних фатимидских хронистов, чьи работы оказались безвозвратно утрачены. Судя по всему, он автор нескольких биографий халифов Фатимидов, а также истории фатимидского Египта, которая впоследствии дописывалась его потомками. Традиция фатимидской историографии была продолжена ал-Мусаббиhi (ум. 420/1029), состоявшим на службе у Фатимидов. Вероятно, этот ученый сам был исма'илитом. В правление Фатимидов он создал обширную историю Египта, но лишь небольшой фрагмент ее сорокового тома уцелел в виде уникального манускрипта. К счастью, факты, собранные этими и другими летописцами фатимидского периода, такими как ал-Куда'и (ум. 454/1062), были частично сохранены позднейшими египетскими летописцами.

Кроме этих сугубо исторических источников, исма'илиты фатимидского периода составили и несколько биографических работ жанра *сира*, имеющих особую историческую ценность. Среди сохранившихся работ этой категории, следует упомянуть «Сира» Джа'фара б. 'Али, доверенного лица (*хаджиб*) основателя династии Фатимидов ал-Мах-ди, «Сира» ал-Устада Джаудара (ум. 363/973—974), доверенного фатимидского придворного, а также автобиографию ал-Му'аййада фи'-д-Дина аш-Ширази (ум. 470/1078), возглавлявшего канцелярию главного *да'и* в Каире на протяжении 20 лет. Другие биографические сочинения, такие как, например, труд *да'и* Ибн Хавшаба Мансура ал-Йаман (ум. 302/914), записанный его сыном Джа'фаром, автобиография *да'и* Абу 'Абдаллаха аш-Ши'и (ум. 298/911), цитируемая в «Ифтихах ад-да'ва» ан-Ну'мана, и «Сйрат ал-имам ал-Махдй», упоминаемая *да'и* Идрисом, не сохранились.

Фатимидский период важен для нас и с точки зрения обилия архивных документов, имеющих историческую ценность, большого разнообразия договоров, писем, указов и посланий [*сиджилат*], распространявшихся фатимидской государственной канцелярией (*диван ал-инша'*)*.

Многие из этих документов сохранились непосредственно или были воспроизведены в позднейших литературных источниках, особенно в энциклопедическом руководстве для секретарей, озаглавленном «Субх ал-а'ша'» составленном ал-Калкашанди (ум. 82/1418). В этом контексте следует также упомянуть «документы Генизы», обнаруженные в Каире в 1890 году, — важный источник информации по социально-экономической и культурной жизни фатимидского Египта.

Исма'илиты низариты аламутского периода также поддерживали традиции историографии. Ими были написаны несколько доктринальных трудов. В Персии они создавали хроники на персидском языке, последовательно фиксируя

исторические этапы развития персидского Государства низаритов в правление владетелей Аламута³. Данная историографическая традиция открывается работой «Саргузашт-и Саййидна», представляющей собой биографию Хасана ас-Саббаха, получившего при жизни от своих единоверцев прозвище «Наш Господин» («Саййидна»), с описанием основных событий его правления. Правление наследника Хасана в Аламуте, Кийа Бузург-Уммида (518—532/1124—1138), описано в другой хронике, известной как «Китаб-и Бузург-Уммид». Известный Диххуда 'Абд ал-Малик б. 'Али Фашанди, который, помимо прочего, был правителем низаритской крепости Маймундиз близ Аламута, составил официальную хронику правления сына и наследника Бузург-Уммида — Мухаммада (532—557/1138—1162). События, которыми была отмечена жизнь низаритского государства в аламутский период, были отражены целым рядом летописцев, в частности *ра'ис* Хасаном Салах ад-Дином, лаякшиБирджанди, талантливым поэтом, подвизавшимся в роли секретаря (*мунши*) правителя низаритов в Кухистане. Все эти официальные хроники, хранившиеся в Аламуте и других низаритских оплотах в Персии, исчезли во время монгольского завоевания или вскоре после него во времена правления Илханидов. Однако низаритские хроники и другие труды и документы были известны и служили подспорьем группе персидских историков илханидского периода, а именно: Джувайни (ум. 681/1283), Рашид ад-Дину Фадлаллаху (ум. 718/1318) и Абу-л-Касиму Кашани (ум. 736/1335). Именно их работы и остаются нашими основными источниками по истории государства низаритов в Персии.

Более поздние персидские историки, такие как Хамдаллах Мустав-фи (ум. после 740/1339—1340) и Хафиз-и Абру (ум. 833/1430), посвятившие отдельные части своих общих историй персидским исма'илитам, опирались, в основном, на Джувайни и Рашид ад-Дина, поскольку сами низаритские хроники были недоступны в постмонгольской Персии. Персидские исма'илиты аламутского периода также упоминаются в ряде сельджукских хроник того времени, таких как «Салджук-нама» Захир ад-Дина Нишапури, составленной около 580/1184 года, и «Рахат ас-судур» ар-Раванди, законченной в 603/1206—1207 году, которые, как и другие суннитские тексты, несут в себе заряд чрезвычайной враждебности к исма'илитам. Сирийские низариты, в отличие от своих персидских собратьев по религии, сами не составлявшие хроник, фигурируют в различных региональных историях Сирии, таких как хроники, принадлежащие перу Ибн ал-Каланиси (ум. 555/1160) и Ибн ал-'Адима (ум. 660/1262)⁶.

Много ценной информации об исма'илитах содержится во всеобщих историях мусульманских авторов, начиная с «Та'рих» ат-Табари (ум. 310/923) и ее продолжения, написанного 'Арибом б. Са'дом (ум. 370/980). В этом ряду «Таджариб ал-умам», сочиненная Мискавайхом (ум. 421/1030), остается наиболее важной ранней всеохватывающей исторической работой, наполненной информацией об исма'илитах. Традиция составления руководств по универсальной истории наиболее ярко представлена трудом Ибн ал-Асира (ум. 630/1233) «Ал-Камил» — наилучшем образце мусульманского историографического творчества. Труд Ибн ал-Асира ценен для нас богатой информацией о Фатимидах, а также низаритах Персии и Сирии.

Несмотря на бедность историческими деталями, религиозная литература самих исма'илитов является для нас бесценной, поскольку прослеживает историю развития их учения во времени. Теологические и философские трактаты фатимидского периода значимы не только с точки зрения изучения интеллектуальной традиции и доктрины фати-мидских исма'илитов, но также и для понимания развития доктрины в дофатимидские времена, когда исма'илиты распространяли свои идеи изустно. Некоторые исма'илитские тексты фатимидского

периода, такие как *маджалис*, то есть собрание произведений различных авторов, содержат исторические справки, которые отсутствуют в других источниках. *Маджалис* представляют собой специфический исма'илитский литературный жанр, это тексты, которые обычно самостоятельно составлялись главным фатимидским *да'и* или подготавливались для него секретарями для проповеди во время собраний исма'илитов, известных как «собрания мудрости» («*маджалис ал-хикма*»). Сходным образом, развитие низаритской доктрины в период Аламута можно изучать на основе весьма скудной наличной литературы этого периода, особенно трудов Насир ад-Дина ат-Туси (ум. 672/1274), отчетов персидских историков времени Илханидов и соответствующих отсылок в ряде посталамутских низаритских источников.

Низаритская историографическая традиция была прервана в связи с падением Аламута в 654/1256 году. В неопределенных условиях раннего посталамутского периода низариты не придавали особого значения литературной деятельности. Кроме того, они не имели доступа к ранней исма'илитской литературе. По существу, они были отрезаны от своего исторического наследия, что сказалось на уровне представлений о начальном этапе исма'илитской истории в большей части корпуса низаритских текстов посталамутского периода. Из всех заново открытых впоследствии работ низаритов посталамутского периода только одну можно классифицировать как историческую в широком смысле, а именно агиографическую биографию Рашид ад-Дина Синана (ум. 589/1193), наиболее известного сирийского *да'и* аламутского периода. Как и в более ранний период, труды, связанные с разработкой доктрины, написанные во время анджуданского возрождения персидскими низаритскими авторами, такими как Абу Исхак Кухистани (ум. после 904/1498) и Хайрхва-и Харати (ум. после 960/1553), содержат и важные исторические справки. Литература низаритских *ходжа*, едставленная жанром *гинан* и развившаяся в посталамутский период на Индийском субконтиненте, представляет собой, по существу, отражение представлений общины в меняющемся культурном окру-. *Гинан*, вобравшие в себя взгляды различных *пиров*, а также местных руководителей общины, не могут рассматриваться в качестве надежных источников исторической информации в силу мифо-поэтического характера этих религиозных гимнов, которые первоначально, в течение нескольких веков, передавались исключительно изустно.

Низариты Бадахшана и примыкающих к нему областей по верхнему Оксу (Амударья) сохранили свою собственную отчетливую литературную традицию, опирающуюся на персидскую исма'илитскую традицию, для которой характерно значительное влияние работ Насир-и Хусрава (ум. после 465/1072), а также суфийских традиций Центральной Азии. Исма'илиты этого отдаленного района Памира, принадлежащие к низаритской ветви исма'илизма, как кажется, не выдвинули в посталамутский период значительного числа авторов, заслуживающих внимания, но они сберегли много персоязычных исма'илитских работ, созданных в других регионах. В настоящее время эти труды хранятся в частных собраниях, в первую очередь у местных религиозных авторитетов — *халифа*, в Шугнани, Рушани, Ишкашине, Вахани и других районах Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана. Много манускриптов, сберегавшихся исма'илитами Бадахшана в Таджикистане, погибло в XX веке в результате антирелигиозных акций советских властей. Исма'илиты Бадахшана, писавшие на таджикском языке, близком персидскому, в советское время пользовались алфавитом, созданным на основе кириллицы, что привело к утрате рядовыми членами общины навыков чтения персидских исма'илитских текстов, имевшихся в общине и написанных арабской графикой.

Известно, что низариты Афганского Бадахшана владеют обширной коллекцией рукописей, но эти манускрипты недоступны. Низариты Хунзы, Читрала, а также Ясина, Ишкомана и других районов Гилгита, относящихся в настоящее время к Северному Пакистану, сохранили ряд избранных низаритских исма'илитских работ, хотя сами они и не говорят на персидском языке. Общий уровень фамотности в этом регионе, где в обиходе местные языки и диалекты, такие, например, как бурушаски, ваханский и шина, достаточно низок. Первоначально исма'илитские рукописи становились доступными исма'илитам этих северных районов благодаря их бадахшанским соседям и собратьям по вере.

Отсутствие у низаритов исма'илитов интереса к историографии, отмеченное в посталамутский период, сохранялось вплоть до недавнего времени. В Персии в начале XX века низаритским автором Фида'и Хорасани (ум. 1342/1923) была создана только одна историческая работа — история исма'илизма со дня его основания и до настоящего времени. К сожалению, она изобилует анахронизмами и очевидными ошибками⁷. Исма'илиты Бадахшана также, как кажется, не составили подробной истории своей общины. Однако упоминания об исма'илитах всё же встречаются в ряде общих исторических работ, посвященных этому региону⁸. Низаритские ходжа, как указано выше, выработали собственную литературную традицию — *гинан*⁹. До последнего времени исма'илитам Индийского субконтинента, пользовавшимся для записи *гинан* письменностью ходжки, не были доступны ранние исма'и-литские арабо- и персоязычные сочинения. В XIX веке низариты ходжа составили на языке гуджарати несколько исторических работ, описывающих, в основном, историю жанра *гинан* и свою устную традицию.

АНТИИСМА'ИЛИТСКИЕ РАБОТЫ ДРУГИХ МУСУЛЬМАН

Изучение нами различных жанров исма'илитской литературы позволило выявить богатое письменное наследие исма'илитов, в первую очередь периода Фатимидов. Однако до восстановления и введения в научный обиход в самое последнее время большей части этих текстов исма'илитские сочинения не были доступны вне общины. Как было указано выше, исма'илиты и их *да'и* весьма тщательно охраняли свои религиозные книги. Фактически большая часть написанного исма'или-тами из имеющего отношение к эзотерическим проблемам была создана в оправдание исма'илитов, особенно наиболее образованной их части. С другой стороны, общедоступные фатимидские и низаритские хроники постигла печальная участь — они исчезли в течение VI—VII/ XII—XIII веков. В любом случае, авторы сунниты и другие мусульмане неисма'илиты, а также те историки, которые находились в контакте с исма'илитами, как в случае с крестоносцами-христианами, очень часто не были заинтересованы в предоставлении достоверной информации об исма'илитах, содержащейся непосредственно в самих исма'и-литских источниках, даже тогда, когда они были вполне доступны.

Непосредственным следствием образования халифата Фатимидов стало то, что суннитский истеблишмент предпринял официальную кампанию по антиисма'илитской пропаганде. Целью этой длительной акции, полностью одобренной и поддержанной халифами Аббасида-ми, была дискредитация самого исма'илизма, начиная с его основания, так что исма'илиты были сразу же объявлены *малахида*, еретиками или отступниками от праведного религиозного пути. Мусульманские теологи, юристы, ересиографы и историки участвовали в этой кампании каждый на свой лад. В частности, оппоненты сфабриковали. Необходимые доказательства, поддерживавшие осуждение исма'илитов на основе ряда доктринальных положений. Были составлены детальные описания недостойных целей, аморальных взглядов и распутных практик исма'илитов,

отрицалось происхождение исма'илитских имамов от Алидов. Полемисты сфабриковали также ряд работ, где исма'илитам приписывались шокирующие верования и практики; причем эти компиляции повсеместно преподносились как подлинные исма'илитские трактаты. Суннитские авторы, не заинтересованные в изучении внутренних течений ши'изма и рассматривавшие все ши'итские интерпретации ислама как «гетеродоксию» или даже ересь, воспользовались случаем обвинить Фатимидов и, соответственно, всю исма'илитскую общину в жестокостях и преступлениях, совершенных карматами Бахрейна.

Распространяя эту диффамацию, а также ложные труды, имитирующие исма'илитские, антиисма'илитские авторы последовательно в течение 1У/Х века творили «черную легенду». Исма'илизм был искусно представлен как сверхъересь (*илхад* — «отклонение», «раскольничество») в исламе, созданная самозванцами неалидами, а возможно даже и еврейскими магами, замаскировавшимися под мусульман, и нацеленная на подрыв ислама изнутри. К концу IV/Х века эта «черная легенда», одобренная нелицеприятными подробностями, была воспринята многими как достоверное, надежное описание мотивов, верований и практик исма'илитов и породила дальнейшую антиисма'илитскую полемику, призванную мобилизовать против исма'илитов весь исламский мир. Клеветнические детали этой кампании будоражили воображение несчетных поколений средневековых суннитских авторов.

Корни многих из существенных эпизодов антиисма'илитской «черной легенды», преследовавшей исма'илизм с самого его зарождения, восходят непосредственно к некоему Ибн Ризаму, жившему в Багдаде примерно в IV/Х веке. Опираясь на информантов-современников, принадлежавших к антифатимидским карматским кругам Ирака, он написал трактат, послуживший своеобразной идейной основой для всех последующих работ, направленных против исма'илизма. Текст Ибн Ризама не сохранился, однако его интенсивно использовал другой антиисма'илитский оппонент, Шариф Абу-л-Хусайн Мухаммад б. 'Али, более известный как Аху Мухсин. Составитель генеалогий ранних Алидов, Аху Мухсин написал свою антиисма'илитскую работу вскоре после 372/982 года. Его трактат, делившийся на историческую часть и изложение учения, ставил целью раскрыть «еретические устремления» доктрины исма'илитов и доказать, что их имамы не имеют алидского происхождения. Эта работа не дошла до нас, но значительные ее части были воспроизведены в текстах более поздних египетских историков, таких как ан-Нувайри (ум. 732/1332), Ибн ад-Давадари (ум. после 736/1335) и ал-Макризи (ум. 845/1442).

Именно в полемическом трактате Аху Мухсина была впервые упомянута «Книга методологии» («Китаб ас-сийаса») как одна из работ, принадлежавших ранним исма'илитам. Этот фальсификат фигурировал в трудах нескольких поколений полемистов и ересиографов в качестве основного источника информации по тайной доктрине и практикам исма'илитов; подделка содержала полный набор положений, пригодных для того, чтобы обвинить исма'илитов в ереси на основании их псевдовольнодумства и безбожия. Аху Мухсин заверял, что читал эту книгу, и цитировал из нее пассажи с описанием процедур, предположительно проводившихся исма'илитскими *да'и* для обращения и проведения новообращенных по семи ступеням посвящения (*балаа*), с достижением в конечном счете состояния полного неверия¹⁰. Тот же источник или другой псевдоисма'илитский трактат, озаглавленный «Китаб ал-балаг», был прочтен вскоре Ибн ан-Надимом, упомянувшим его в своей известной библиографии арабских книг, законченной в 377/987 году¹¹. Ересиолог ал-

Багдади (ум. 429/1037) заявлял даже, что трактат «Китаб ас-сийаса» был послан основателем династии Фатимидов Абу Тахиру ад-Джаннаби, главе карматского государства в Бахрейне. Этим утверждением ал-Багдади постарался не только создать иллюзию подлинности этой злобной подделки, но связал карматов с Фатимидами, чтобы позднее опорочить последних¹². Нет надобности указывать, что исма'илитская традиция знакома со всей этой искаженной информацией лишь из полемики со своими врагами. В любом случае антиисма'илитские полемические работы представляют собой основной источник сведений для суннитских ересиографов, таких как упоминавшиеся ал-Багдади и Ибн Хазм (ум. 456/1064), положивших начало еще одной весьма важной группе текстов, направленных против исма'илитов. Понятно, что полемические и ересиографические традиции, в свою очередь, влияли на историков, theologов и юристов, связанных с проблемами исма'илизма.

К концу V/XI века широкая литературная кампания против исма'илитов в основных мусульманских странах достигла значительных успехов. Восстание персидских исма'илитов под предводительством Хасана ас-Саббаха против сельджукских тюрок, при новых правителях Аббасидах, породило еще одну энергичную волну суннитской реакции против исма'илитов вообще и низаритов в частности. Новая литературная кампания, поддержанная военной, была инициирована Низам ал-Мулком (ум. 485/1092) — сельджукским везиром и фактическим правителем сельджукских владений на протяжении более чем двух десятилетий, при полной поддержке аббасидского халифа и сельджукского султана. Низам ал-Мулк посвятил большую главу своей «Книги правления» («Сийасат-наме») осуждению исма'илитов, которые, по его мнению, имели целью «упразднить ислам, ввести человечество в заблуждение и бросить его навстречу гибели»¹³.

Самый ранний полемический трактат, направленный против персидских (низаритских) исма'илитов и их доктрины *та'лим*, был написан ал-Газали (ум. 505/1111), известным суннитским теологом, юристом и мистиком. В 484/1091 году он был назначен Низам ал-Мулком в багдадское медресе Низамийа преподавателем, и аббасидский халиф ал-Мустансир (487—512/1094—1118) уполномочил ал-Газали написать трактат, компрометирующий батинитов (еще одно обозначение исма'илитов). Эта книга, «Фада'их ал-Батинийа», широко известная как «Ал-Мустазхирй», была закончена незадолго до отъезда ал-Газали из Багдада в 488/1095 году. В этом получившем весьма широкое хождение труде он представил свое собственное описание «исма'илитской» доктрины, ведущей к высшей степени неверия (*ал-балаг ал-акбар*) и детально разработанную иерархическую систему посвящения¹⁴. Вымыслы ал-Газали были подхвачены суннитскими авторами, хорошо знакомыми с более ранней версией «черной легенды». Суннитские историки, включая в первую очередь суннитских летописцев и местных историографов Сирии, деятельно подключились к возобновленной антиисма'илитской кампании.

В первые десятилетия VI/XII века исма'илиты подверглись атаке с новых позиций. К радости своих врагов суннитов, раздробленное исма'илитское сообщество было теперь вовлечено во внутриобщинные распри. Известно, что Хасан ас-Саббах посылал тайных агентов в Египет, чтобы подорвать там авторитет муста'литского *да'ва*, в то время как муста'литы инициировали свою собственную антинизаритскую полемику для дискредитации претензий Низара и его потомков на имамат. В одной из таких полемических эпистол, созданной в 516/1122 году во время правления фатимидского халифа ал-Амира, низариты

Сирии были впервые названы оскорбительным именем *хашишийа* без каких-либо объяснений¹⁵. Позднее в самой ранней сельджукской хронике, содержащей упоминания низаритов, «Нусрат ал-фатра», написанной в 579/1183 году 'Имад ад-Дином Мухаммадом ал-Катибом ал-Исфахани (ум. 597/1201), этот оскорбительный термин был вновь употреблен по отношению к сирийским исма'илитам¹⁶. Другие историки, такие как Абу Шама (ум. 665/1267)¹⁷ и Ибн Муйассар (ум. 677/1278)¹⁸, также сочли возможным употребить пейоративный термин «*хашишийа*» по отношению к сирийским низаритам, не обвиняя их, впрочем, в употреблении гашиша, изготовляемого из конопли. В некоторых зайдит-ских источниках, появившихся в Северной Персии в аламутский период, персидские низариты также объявлялись *хашиши*¹⁹. Важно отметить, что во всех мусульманских источниках, где низариты названы *хашиши*, этот термин применен метафорически в уничижительном значении «чернь, низшие классы» и «неверующие социальные парии». Употребление данного определения по отношению к низаритам коренится в необоснованных фантазиях средневекового западного мира и его тенденциозном «имагинативном невежестве» по отношению к исламу вообще и исма'илитам в частности.

«ЛЕГЕНДЫ ОБ АССАСИНАХ» СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЕВРОПЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Новым общим грозным врагом Фатимидов и низаритов исма'илитов стали христиане крестоносцы. Во время правления ал-Муста'ли, когда Хасан ас-Саббах консолидировал свои позиции в Персии, крестоносцы впервые появились на Святой Земле. Они легко победили в 492/1099 году, захватив свою основную цель Иерусалим. Основав в регионе четыре самостоятельных государства, крестоносцы приняли участие в многочисленных военных и дипломатических столкновениях с Фатимидами в Египте и низаритами в Сирии. К 518/1124 году, когда город Тир также оказался в руках крестоносцев, Фатимиды утратили все свои прежние владения в Ливане. В последние десятилетия правления Фатимидов армии крестоносцев неоднократно завоевывали Египет, вынуждая Фатимидов платить дань королю Иерусалимского королевства, созданного в результате захвата Иерусалима в 1099 году участниками I крестового похода.

Низариты и крестоносцы много раз сталкивались друг с другом в Сирии, что обусловило появление антинизаритских сочинений, а также послужило формированию в Европе извращенного образа низаритов. Первое столкновение такого рода датируется началом У1/ХП века. Позднее низариты и крестоносцы спорадически вступали в схватки друг с другом за различные укрепления в Центральной Сирии. Сирийские низариты достигли пика своих возможностей под предводительством Рашид ад-Дина Синана, их главного *да'и* с 558/1163 года на протяжении трех десятилетий. Именно во времена Синана, известного по источникам крестоносцев как Старец Горы, западные летописцы крестоносцев и ряд европейских путешественников и эмиссаров стали подробно описывать исма'илитов низаритов, называя их *ассасинами*. Очевидно, термин был производным от различных вариантов арабского слова *хашиши* (мн. ч. *хашишийа* или *хашишин*), пейоративно использовавшегося по отношению к низаритам другими мусульманами и подхваченного крестоносцами и их европейскими хронистами. Несмотря на затянувшееся противостояние мусульманам на Ближнем Востоке, крестоносцы и их летописцы, отнюдь не заинтересованные в получении объективной информации о сирийских низаритах и других местных мусульманских общинах, оказались плохо информированными об исламе, как религии, и его внутренних течениях. В

конечном счете за фабрикацию и распространение на латинском Востоке, а также в Европе ряда легенд о тайных практиках низаритов исма'илитов несут ответственность сами же средневековые западные составители хроник.

Особенное впечатление производили на крестоносцев сильно преувеличенные рассказы об актах насилия и дерзких выходках «посвященных» (*фида'и*) — преданных делу низаритов, которые выполняли свою миссию прилюдно, чаще всего жертвуя собственной жизнью. Это объясняет, почему легенды касались, в основном, набора, обучения

К комплексу физических упражнений и посвящения в *фида'и*; художественный вымысел был необходим для вразумительного объяснения поведения ассасинов, которое иначе выглядело бы весьма странным для средневекового европейского ума. Эти так называемые «легенды ассасинов» состояли из ряда отдельных, но внутренне связанных между собой рассказов, включавших «легенды обучения», «легенды о рае», «легенды о гашише» и «легенды о смертельном прыжке». Корпус легенд разрастался постепенно и, наконец, был оформлен Марко Поло (1254—1324) в синтезированную версию, ставшую весьма популярной.

Венецианский путешественник внес также свой собственный весьма оригинальный вклад, добавив к этим легендам рассказ о «тайном райском саде», где в состав программы обучения *фида'и* входили телесные наслаждения.

Различные легенды «создавались» независимо, иногда одновременно разными авторами, и с течением времени обрастали новыми подробностями. Начиная с Буркхардта из Страсбурга, посетившего Сирию в 1175 году, европейские путешественники, хронисты и разного сорта личности, посещавшие латинский Восток со всевозможными поручениями, которые имели что сказать об ассасинах, принимали непосредственное участие в этом непрекращавшемся процессе фабрикации, распространения и легитимизации легенд об ассасинах²⁰. К началу УШ/ХІУ века эти мифы получили весьма широкое распространение и были приняты как надежное описание тайных культов низаритов, подобно тому как прежде антиисма'илитские «черные легенды» мусульманских полемистов воспринимались как достоверные объяснения исма'илитских мотивов, верований и практик. Начиная с этого времени, исма'илиты низариты предстали в средневековых европейских источниках как зловещий орден террористов, употреблявших наркотики, нацеленных на бессмысленные убийства и нанесение целенаправленного ущерба.

ПЕРСПЕКТИВЫ ОРИЕНТАЛИСТИКИ

К началу ХІХ века объем накопленных европейцами знаний об исма'и-литах не изменился радикально по сравнению с тем, что сохранился со времен крестоносцев и других западных источников того времени. Так, еще во времена Возрождения низариты упоминались путешественниками и паломниками в Святую Землю, но без приведения о них каких бы то ни было особых подробностей. Между тем к середине УШ/ХІV века слово «ассасин», вместо обозначения названия «таинственного» сообщества в Сирии, приобрело в итальянском, французском и других европейских языках новое значение: оно стало обычным термином, обозначающим профессионального убийцу. Само слово было широко распространено и регулярно употреблялось, происхождение же его и этимология постепенно забылись; в то же время легенды об ассасинах сохраняли популярность у европейцев. В 1603 году была опубликована первая

западная монография, посвященная проблеме ассасинов и их происхождению²¹. Ее автор, французский придворный при дворе короля Генриха IV, совершенно произвольным образом связал несколько западных источников с рассказами Марко Поло, однако он не смог объяснить генезис самого термина. С этого времени всё увеличивающееся число европейских филологов стали собирать варианты происхождения этого термина, встречавшиеся в средневековых западных источниках, добавляя свои своеобразные, зачастую эксцентричные этимологические толкования. Впрочем, в пионерской энциклопедии, посвященной проблемам востоковедения на Западе, составленной Бартеlemi д'Эрбело (1625—1695), исма'илиты были верно идентифицированы как мусульмане ши'иты²².

Ориенталисты XIX века во главе с Силвестром де Саси (1758—1838) создали научные исследования по проблеме исма'илизма, на этот раз впервые в Европе, используя также исторические работы мусульманских авторов. На основе этих работ и в связи с неизменным интересом к имеющим длительную традицию легендам об ассасинах, сам де Саси в конце концов преуспел в разрешении проблемы происхождения термина «ассасин». В «Memoir», составленном в 1809 году, он показал связь различных форм этого имени, таких как «ассисини» и «ассасини», с арабским словом «*хашиш*», ссылаясь на употребление Абу Шама термина «*хашиши*» (мн. ч. «*хашишийа*») в отношении низаритов средневековой Сирии²³. В связи с неугасающим интересом к религии друзов де Саси провел важные исследования, посвященные ранним исма'илитам, рассматривая их в качестве первоосновы для изучения верований друзов²⁴. Черпая материал в основном из враждебных исма'илитам суннитских источников и причудливых рассказов крестоносцев, де Саси передал, по крайней мере частично, антиисма'илитские «черные легенды» суннитских полемистов и легенды об ассасинах из цикла крестоносцев. По существу, в своем исследовании де Саси опирался, с одной стороны, на совершенно невероятную информацию из работ Ибн Ризама—Аху Мухсина о раннем исма'илизме и изложенном в них учении о семи ступенях, ведущих к безбожию, с другой — на рассказ Марко Поло о том, как Старец Горы низаритов тайно давал своим *фидаи* гашиш с целью вызвать у них ощущение рая на земле.

Таким образом, работы де Саси заложили основы для исследований более поздних ориенталистов, чей интерес к исма'илизму в то время вновь был инспирирован антиисма'илитскими работами, а также вновь открытыми на тот момент суннитскими хрониками, которые, казалось бы, подтверждали и дополняли легенды об ассасинах, выявленные в западных источниках. В этих же условиях другие ориенталисты XIX века, такие как Микаел Ёан де Гуйе (1836—1909), опубликовали свои сугубо исторические исследования по раннему исма'илизму, Фатимидам, карматам Бахрейна, низаритам Сирии и Персии периода Аламута. Впрочем, наиболее широко читаемой была книга, написанная Иозефом фон Хаммер-Пургшталлом (1774—1856). Сосредоточившись на персидских низаритах аламутского периода, этот австрийский дипломат-востоковед полностью воспроизвел рассказ Марко Поло, так же как и клевету, возведенную на исма'илитов их врагами суннитами. Книга имела громкий успех в Европе и вплоть до 1930 года считалась хрестоматийной историей по проблемам низаритов²⁵. Отметим еще раз, что в Европе до сих пор сохранилась традиция называть низаритов исма'илитов «ассасинами» — термином, употребление которого уходит корнями в средневековое уничижительное обозначение конфессиональной группы и используемым в ряде современных европейских языков в значении «убийца».

Проводившиеся в то время изыскания не приводили к каким-либо качественным сдвигам в научных исследованиях, посвященных ши'и-там вообще и исма'илитам в частности. По-видимому, давало себя знать искажение образа исма'илитов

суннитскими учеными — оппонентами и ересиографами, а также наследие западных легенд об ассасинах.

ПРОГРЕСС В ИССЛЕДОВАНИЯХ ИСМА'ИЛИЗМА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Прорыв в исследованиях по исма'илизму мог произойти лишь в результате введения в научный обиход и изучения в подлинниках значительного корпуса оригинальных исма'илитских текстов. Несколько исма'илитских источников сирийского происхождения уже появились в Европе в XIX веке. Часть фрагментов этих работ была отредактирована и исследована. В 1898 году Поль Казакова (1861—1926), позднее опубликовавший важное исследование по исма'илизму, обнаружил в Национальной библиотеке в Париже фрагмент «Раса'ил» — сочинения, авторство которого принадлежало «Братьям чистоты» («Ихван ас-сафа»). Впервые в европейской традиции было признано исма'илитское происхождение этого энциклопедического компендиума²⁶. В первые десятилетия XX века было обнаружено значительное число исма'илитских рукописей, сохранившихся в отдаленных районах Йемена и Центральной Азии; они вошли в коллекции Библиотеки Ам-брозиа в Милане и Азиатского музея в Санкт-Петербурге. К 1922 году, когда была опубликована первая западная библиография исма'илитских работ²⁷, знакомство европейских научных кругов с исма'илит-ской литературой все еще оставалось предельно скромным.

Современные научные изыскания по проблемам исма'илизма фактически начались в 1930-е годы в Индии, где в исма'илитской общине бохра были накоплены значительные собрания рукописей. Этот долгожданный прорыв явился результатом усилий нескольких индийских ученых исма'илитов и русского ориенталиста Владимира Алексеевича Иванова (1886—1970), который к тому времени поселился в Бомбее. Произошло событие, не имевшее прецедента: три широко образованных исма'илита бохра, получившие образование в Англии, Захид 'Али (1888-1958), Хусайн Ф. ал-Хамдани (1901-1962) и Асаф А. А. Файзи (1899—1981), приступили к научному изучению исма'илит-ского наследия, опираясь на собрания рукописей своих предков. Эти пионеры современных исма'илитских исследований сотрудничали с В. А. Ивановым, который, заручившись их поддержкой, получил доступ к низаритским текстам, сохранившимся в Центральной Азии, Персии (Иране), Афганистане и других местах, наладив собственные связи с общиной низаритов исма'илитов ходжа. Впоследствии он составил первый детализированный каталог работ по исма'илизму авторов-исма'илитов, включив в него более 700 отдельных наименований, свидетельствовавших о неведомом доселе богатстве и разнообразии исма'илитской литературы и ее литературных традиций²⁸. Публикация этого каталога в 1933 году подвела научную базу под дальнейшие исследования в этой области, положив начало новой эре в исследованиях исма'илизма.

Эти исследования получили дополнительный мощный стимул в результате учреждения в 1933 году Ассоциации исламских исследований, которая в 1946 году была преобразована в Исма'илитское общество Бомбея под патронажем Султан-Мухаммад-Шаха, Ага-Хана III (1877—1957), сорок восьмого имама исма'илитов низаритов. В. А. Иванов сыграл ключевую роль в учреждении обеих этих организаций. Публикации под грифами этих институтов состояли, в основном, из его собственных работ по исма'илизму²⁹. К 1963 году, когда русский ученый выпустил второе расширенное издание своего исма'илитского каталога³⁰, в исследовании проблем исма'илизма обозначились уже

значительные успехи. В дополнение к ряду новаторских трудов стали одно за другим появляться научные издания исма'илитских текстов, создавая тем самым основу для дальнейшего прогресса. В этой связи особого упоминания заслуживают: (1) низаритские тексты, изданные непосредственно под редакцией В. А. Иванова; (2) фатимидские и более поздние тексты под редакцией и с подробным контекстуализирующим введением Анри Корбэна (1903—1978), опубликованные одновременно в Париже и Тегеране в его серии «Bibliothèque Iranienne»; (3) фатимидские тексты под редакцией египетского ученого Мухам-мада Камил Хусайна (1901—1961), вышедшие в его серии «Silsilat Makhtutat al-Fatimiyyin»; (4) исма'илитские тексты сирийского происхождения, изданные 'Арифом Тамиром, ученым-исма'илитом из Са-ламийи. Между тем новое поколение ученых, таких как Бернард Льюис, Сэмюэл М. Штерн (1920—1969), Вилфред Маделунг и Аббас Хамдани, внесло свой важный вклад в современные исследования исма'илизма. Особенного внимания здесь заслуживает Маршалл Г. С. Ходжсон (1922—1968), написавший первую научную монографию, посвященную низаритам аламутского периода.

Устойчивый прогресс в исма'илитских исследованиях наблюдается в течение последних десятилетий благодаря усилиям еще одного поколения специалистов, таких как Исмаил К. Пунавала, Хайнц Халм, Пол Е. Волкер и Азим А. Нанджи. С реконструкцией исма'илитских сочинений и их фрагментов по различным источникам, появлением новых данных, все очевидней становится прогресс в исследованиях ИЕ исма'илизма, что дает надежду на прояснение еще значительного количества темных пятен и неясных аспектов исма'илитской истории и мысли. Корпус исма'илитских работ, известных к настоящему моменту, и состояние дел в части изученности исма'илитской литературы хорошо описаны в монументальной библиографии И. К. Пунавалы 1977 года; в ней атрибутировано около 1300 названий, принадлежащих более чем 200 авторам³¹.

На сегодняшний день самая крупная коллекция низаритских исма'илитских рукописей, написанных на персидском языке, была обнаружена в Шугнани, Рушани и других районах Горного Бадахшана (Республика Таджикистан)³². Обширные коллекции арабских рукописей библиотек бохра в Сурате и Бомбее (Мумбай), находящиеся под строгим контролем лидера общины да'уди таййиби, остаются, в основном, недоступными современным ученым. Наиболее многочисленное собрание исма'илитских рукописей на Западе состоит из более чем 1200 наименований на арабском, персидском, а также гуджарати и других языках Индии и находится в Институте исследований исма'илизма в Лондоне³³. Созданный в 1977 году под патронажем Его Высочества принца Карима Ага-Хана IV, нынешнего имама исма'илитов низаритов, этот институт выпускает в настоящее время серию «Наследие исма'илизма», где публикуются научные монографии, посвященные проблемам этой ветви ислама. В институте ведутся научные исследования по ряду программ, выходят в свет различные монографические издания, проводится работа по сбору и сохранению рукописей.

Глава 2

Происхождение и ранняя история: ши'иты, исма'илиты и карматы

Пророк Мухаммад заложил основы новой религии, которая была определена как «печать» великих религий Откровения, следующих

авраамической традиции. Таким образом, с самого начала ислам заявлял о завершении и вытеснении посланий иудаизма и христианства, чьим приверженцам, как «людям Писания» (*«ахл си-китаб»*), был предоставлен особый статус среди мусульман. Однако возникшее во времена Пророка единое мусульманское сообщество (*умма*) вскоре распалось на многочисленные соперничающие общины и группировки, поскольку мусульмане не смогли выработать единую точку зрения по ряду фундаментальных проблем. Канонический текст самого Корана, основной источник священного закона ислама (*шари'а*), к которому мусульмане должны обращаться за божественным руководством, не записывался в течение еще нескольких десятилетий после смерти Пророка в 11/632 году, в то время как концептуальные положения различных мусульманских общин последовательно разрабатывались в течение нескольких веков.

РАСХОЖДЕНИЯ В РАННЕМ ИСЛАМЕ

Современные исследования подтвердили, что, по крайней мере, в течение первых трех веков своей истории ранние мусульмане жили в интеллектуально динамичном и постоянно меняющемся окружении. Время становления ислама отмечено появлением множества различных точек зрения и идеологических школ, а также широким разнообразием взглядов на основные религиозно-политические проблемы, требовавшие разрешения на начальных этапах развития ислама. В это время мусульмане столкнулись с острой нехваткой религиозных знаний и множественными лакунами в понимании собственной религии, особое внимание ими уделялось таким проблемам, как божественные атрибуты, характер происхождения власти, вырабатывались дефиниции для различения истинно верующих и грешников. Неудивительно, что различные религиозные общины и теоретические школы были вынуждены формировать собственные доктрины, постепенно обретая известность и отличительные черты. В этой постоянно меняющейся интеллектуальной обстановке, когда как отдельные верующие, так и теоретики ислама легко перемещались из одной общины в другую, мусульмане то и дело втягивались в оживленные дискуссии по широчайшему кругу теологических, юридических и политических проблем. Политические и теологические взгляды, отмеченные в раннем исламе широким разнообразием, далеко отстояли от того, что позднее было обозначено как суннизм, оказавший основополагающее влияние на последующее развитие событий, особенно — становление исторического халифата и его авторитарно-властных структур, что вело, по сути, к появлению в мусульманском сообществе различных религиозно-политических оппозиционных общин, в первую очередь *хаваридж* и *ши'а*, стремившихся к утверждению нового общественного порядка.

Мусульмане сунниты или, вернее, группа религиозных ученых (*'улама'*), представлявшая эти взгляды, создали в средние века такую картину раннего ислама, которая сильно отличалась от того, что известно сегодня исследователям этого вопроса. Согласно этим средневековым взглядам, ислам с самого начала представлял собой монолитный феномен с превосходно артикулированной и четко разработанной догматической основой, из которой время от времени отпочковывались отдельные группы. Суннитский ислам был, таким образом, изображен его комментаторами как «истинная» интерпретация ислама, в то время как все несуннитские общины, особенно ши'итские, объявлялись «отклоняющимися» от правильного пути и были обвинены в ереси (*илхад*). Классификации, предложенные средневековыми

суннитами и их ересиографами, были приняты ориенталистами XIX века, изучавшими ислам на основе суннитских источников, без должной критики. Востоковеды в свою очередь заявили о нормативности суннизма, который был теперь отделен ими от несуннитской интерпретации ислама с помощью терминов «ортодоксия» и «гетеродоксия», заимствованных из собственно христианского опыта европейских исследователей и не вполне отражавших реалии исламской действительности.

Тем временем ши'изм (см. следующий параграф) развил идеализированную модель «истинного» ислама, основанную на особой интерпретации ряда коранических стихов и событий ранней исламской истории, а также особой концепции религиозной власти, принадлежащей по праву семье Пророка. Внутри толка *ши'а* также проявились разногласия по поводу личности легитимных лидеров, или имамов, общины. В результате *ши'а* распался на ряд основных общин, таких как *исна'ашарийа*, или двенадцатники, *зайдийа* и *исма'илийа*, а также несколько небольших подгрупп. Сюда входили и такие ши'итские общины, как *кайсанийа* (см. ниже), которые не сохранились, хотя в период формирования ши'изма и лидировали по числу приверженцев. Во всяком случае каждое ши'итское сообщество обладало хорошо разработанным идеализированным представлением о своем образе, рационализируя свои требования и легитимизируя власть своей линии имамов. В такой среде, при подобном разнообразии и противоречивых интерпретациях мусульманского прошлого различными общинами, в изобилии представленными в традиции мусульманской ересиографии, консенсус в отношении определения «истинного» ислама не мог быть достигнут в принципе, поскольку отдельные религиозно-политические режимы были легитимизированы в ряде государств своими «улама», которым, в свою очередь, предоставлялся привилегированный социальный статус в государственной элите.

Таким образом «истинный» ислам представлял собой, в сущности, «официальный» ислам, который широко варьировался от региона к региону. Среди различных «официальных» вариаций ислама можно отметить как суннизм халифата Аббасидов и хариджизм Северной Африки, так и ши'изм исма'илизм Фатимидского халифата и ши'изм толка *зайди* в Йемене и Северной Персии. Нет нужды добавлять, что множество существенных расхождений между суннитами, ши'итами и другими мусульманами имеет место и до сих пор, и эти проблемы, вероятно, вряд ли будут разрешены, в том числе и современными исследователями.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ШИ'ИЗМА

Распад ислама на два основных толка — ши'изм и суннизм — восходит ко времени кризиса в связи с правом наследования Пророку Мухаммаду, который, будучи «печатью пророков» («*хатим ал-анбийа*»), не мог иметь в качестве преемника другого пророка (*наби*). Однако мусульманам был нужен некто, кто взял бы на себя функцию лидера исламской общины и государства, чтобы обеспечить единство *умма* под единым правлением. На практике этот выбор был осуществлен группой мусульманских предводителей, которые выбрали Абу Бакра преемником Посланника Бога (*халифатрасул Аллах*), отсюда слово «халиф» в западных языках. Таким образом мусульмане создали специфически исламский институт — халифат. Легитимность власти Абу Бакра и его непосредственных наследников до сих пор не доказана. Это особенно важно в свете того, что, по нашему мнению, давно уже стало очевидным: с самого начала исторический халифат предполагал не только политические, но также и

религиозные аспекты руководства общиной. Множество различных групп было постоянно вовлечено в процесс разработки религиозно-политических концепций власти, а также выработки представлений о моральной ответственности халифа перед общиной. Абу Бакр (11—13/632—634) и два его последующих преемника, Омар (13-23/634-644) и Осман (23-35/644-656), принадлежавшие к влиятельному мекканскому племени курайш, были среди первых новообращенных в ислам, они же являлись сподвижниками Пророка. Только четвертый халиф, 'Али б. Аби Талиб (35—40/ 656—661), занявший особое место в анналах ши'изма, принадлежал к клану самого Пророка бану хашим в составе племени курайш. 'Али был также тесно связан с Пророком, будучи его двоюродным братом и став его зятем после вступления в брак с дочерью Пророка Фатимой.

После смерти Пророка небольшая группа жителей Медины поддержала 'Али в его притязаниях на должность главы халифата, поскольку считала, что он больше других кандидатов подходит на роль наследника Пророка. Со временем маленькая группа разрослась и стала широко известна как «Партия 'Али» («*ши'ат 'Али*» или просто «*ши'а*»). Фундаментальным верованием ши'итов, как и крупнейших ши'итских общин *исна'ашарийа* и *исма'илийа*, является вера в то, что Пророк лично назначил 'Али своим преемником, само назначение состоялось по Божественному волеизъявлению и было открыто Пророком (*насс*) в Гадир Хумм незадолго до его смерти. Сам 'Али был убежден в легитимности своих прав на лидерство. Соответственно, приверженцы будущего четвертого халифа были вынуждены протестовать против мусульманского большинства, которое игнорировало это назначение. Согласно взглядам *ши'а*, именно этот протест положил начало отделению сторонников 'Али от остальной мусульманской общины¹.

У *ши'а* была также своя особая концепция религиозной власти, которая выделяла их из состава других мусульман. С самого начала сторонники 'Али были убеждены, что Послание ислама содержит сокровенные истины, которые не могут быть постигнуты непосредственно человеческим разумом. А потому они признавали необходимость в авторитетном религиозном руководителе, или имаме, — так ши'иты стали называть своих духовных учителей и руководителей. В дополнение к функции носителя исламского Откровения и роли лидера общины, что признавалось большинством мусульман, ши'иты, кроме того, усматривали в наследнике Пророка носителя ключевой духовной функции. Преемник как таковой имел право религиозного разъяснения Послания ислама. Согласно *ши'а*, человек, обладающий такими качествами, мог принадлежать лишь к семье Пророка (*ахл ал-байт*), члены которой одни только и могли обеспечить легитимный путь для объяснения и интерпретации учения ислама. Вскоре внутри самого ши'итского толка разгорелись дискуссии по поводу точной дефиниции и определения состава семьи Пророка, что вызвало необратимый внутренний раскол. Только после аббасидского переворота состав *ахл ал-байт* был окончательно определен и стал включать лишь 'Али, Фатиму и нескольких их потомков.

Ши'итские взгляды на происхождение самого ши'изма содержат весьма специфическую доктринальную черту, которая не может быть отнесена лишь к раннему ши'изму, особенно ко времени первых сторонников 'Али. С самого начала ши'изм подчеркивал, что необходимыми предпосылками для обладания требуемыми имаму религиозными знаниями (*'илм*) и авторитетом служат определенные качества личности, передающиеся лишь по наследству, а также родство имама с Пророком. Впоследствии ши'иты продолжали настаивать на

том, что и после 'Али руководство мусульманской общиной остается исключительно прерогативой Алидов, то есть потомков четвертого халифа, принадлежащих к *ахл ал-байт*. Наиболее ранние ши'итские идеи и идеологические течения были полностью сформулированы и сгруппированы в центральной ши'итской доктрине имамата.

Выступающие в поддержку 'Али и ши'итов группировки существовали уже при его жизни, обретая особенно много сторонников в Куфе на Евфрате, среди кочевых арабов-воинов, преимущественно из южноарабских племен. Куфа — место, где в ранней истории ши'изма происходило множество событий, — служила также временной столицей 'Али во время его короткого и бурного халифата. В этот период гражданской войны и внутриобщинного противостояния авторитету 'Али как халифа был брошен вызов Му'авией б. Аби Суфйаном, полновластным правителем Сирии, который преуспел и привел свой аристократический мекканский клан бану умайя к руководству мусульманской общиной. Продолжительная вражда между 'Али и Му'авией породила движение: *хаваридж*, которое позднее выступило как оппозиция и суннитам и ши'итам.

Вскоре после убийства 'Али в 40/661 году большинство мусульман, за исключением ши'итов и хариджитов, признало Му'авию новым халифом. Он стал родоначальником первой мусульманской династии Омейядов, правивших около века (41—132/661—750). Ко времени Му'авии объединенная мусульманская *умма* первых десятилетий исламской истории раскололась на несколько партий, каждая из которых по-своему толковала, кого следует считать правомочным руководителем (халифата или имамата) общины и в чем должна состоять его моральная ответственность. Эволюция взглядов на указанные проблемы привела к тому, что эти группировки выделились в отдельные общины. В число сторонников Му'авии, которые отвергли халифат 'Али, входили также приверженцы принципов раннего халифата, особенно прав не-хашимитов, первых сподвижников Пророка по халифату. Сторонники 'Али, *ши'ат 'Али*, воспринимавшие себя как *ши'ат ахл ал-байт*, отвергали претензии Му'авии на лидерство; их целью было восстановление законного имамата в общине через хашимитов, членов клана Пророка, и, в частности, через сыновей 'Али. Хариджиты же, занимавшие весьма жесткие позиции, противостоя другим общинам, придерживались строгих исламских эгалитарных принципов, утверждая, что каждый достойный мусульманин, принадлежащий к любой этнической группе или племени, может быть выбран законным главой, или имамом, общины путем широкого всенародного голосования. Их целью было установление такой «исламской демократии», которая бы исключала возможность передачи административной власти и духовного руководства на основе родоплеменного или наследственного права.

Первые ши'иты, сосредоточенные в Куфе, пережили убийство 'Али и череду трагических событий, последовавших при Омейядах. После 'Али ши'иты признали своим имамом его старшего сына ал-Хасана. Однако он вовсе не стремился к какой бы то ни было политической деятельности, как во времена своего недолгого правления халифатом, так и после отречения от него и подписания мирного договора с Му'авией. После смерти ал-Хасана в 49/669 году надежды ши'итов на восстановление халифата Алидов, возглавлявшегося теперь их следующим имамом, ал-Хусайном, вторым сыном 'Али и Фатимы, ожили. Они настойчиво приглашали ал-Хусайна в Куфу, чтобы поднять восстание против Омейядов, и в конце концов внук Пророка поддался на эти уговоры. Трагическое мученичество ал-Хусайна и его соратников у Кербелы, неподалеку от Куфы, где в 61/680 году армия Омейядов устроила резню, сыграло важную роль в формировании ши'итского эпоса, а также привело к появлению радикальных

течений среди самих ши'итов. Самым первым течением подобного типа стало движение ал-Мухтара, который в 66/685 году, открыто восстав, завоевал Куфу. Мстя за убийство ал-Хусайна, ал-Мухтар предпринял свое выступление от имени третьего сына 'Али и сводного брата ал-Хусайна Мухам-мада, известного как Ибн ал-Ханафийа (его мать была родом из племени ханифа). Ал-Мухтар объявил Ибн ал-Ханафийю Махди, «божественно руководимым» имамом, спасителем-мессией и реставратором истинного ислама, который призван восстановить справедливость на земле и избавить угнетенных от тирании.

Новая эсхатологическая концепция имама Махди оказалась особенно притягательной для *мавали* - неаравов, обращенных в ислам, которые режимом Омейядов рассматривались как мусульмане второго сорта, то есть как переходная категория между арабами мусульманами и гражданами немусульманами исламского государства. Именно в Куфе и других городках окрест нее был сосредоточен большой и не имеющий привилегий социальный класс, который нуждался в течении, основанном на эгалитарных законах ислама. Мавали здесь служили основой для пополнения любого движения, находящегося в оппозиции к исключительно арабской гегемонии Омейядов и их социальной структуре. Примкнув к движению, организованному ал-Мухтаром и опирающемуся на концепцию Махди, мавали оказались вовлечены в ши'итское движение. Многочисленными группами они переходили на сторону ал-Мухтара, называя себя «*ши'ат ал-Махдл*», или «Партией Махди». Успех ал-Мухтара был недолгим из-за появления сильной коалиции, направленной против его сторонников и представляющей интересы Омейядов и других групп арабской племенной аристократии. И тем не менее движение ал-Мухтара пережило в 67/687 году его смерть и кончину в 81/700 году Ибн ал-Ханафийи, который лично не играл в нем активной роли. Вплоть до переворота Абба-сидов оно продолжало играть центральную роль в раннем ши'изме под общим названием «*кайсанша*».

Первоначально ши'изм представлял собой объединенное движение или общину с весьма ограниченным составом. Ши'итское движение, состоявшее в то время, главным образом, из арабов мусульман, в этот начальный период, в течение более пятидесяти с лишним лет, признавало своими имамами последовательно 'Али, ал-Хасана и ал-Хусайна. Но со времени движения ал-Мухтара появились различные ши'итские общины и группировки, состоявшие из арабов и мавали, каждая из которых имела в свою очередь собственную линию имамов и предлагала свои оригинальные идеи. Кроме того, ши'итские имамы вели теперь свою родословную не только из основных ветвей расширенной семьи 'Али, а именно: Хусайнидов (потомков ал-Хусайна б. 'Али), Ха-нафитов (потомков Мухаммада б. ал-Ханафийи) и, позднее, Хасани-дов (потомков ал-Хасана б. 'Али), но и других ответвлений клана Пророка — бану хашим. Это происходило потому, что при определении состава семьи Пророка, святость которой была для ши'итов непреложной, — именно поэтому вопрос о персоналиях оказывался принципиальным, — ши'итское движение руководствовалось традиционным для арабов представлением о семье как родовом племени, то есть толковало ее состав в расширенном смысле.

Поначалу ши'изм развивался, в основном, в русле двух основных ветвей или тенденций, кайсанитов и имамитов, каждая со своей собственной внутренней группировкой; позднее другое движение, Али-дов, привело к образованию еще одной крупной ши'итской общины — зайдитов. Существовали также ши'иты *гулат* — отдельные теоретики со своими небольшими группами последователей, — входившие непосредственно в крупные ши'итские общины или примыкавшие к ним. В какой-то момент от движения ал-Мухтара отделилось радикальное течение, радикальное как в части доктрины, так и политики, примыкая к основному движению

лишь номинально, для увеличения общего числа сторонников ши'итов; это положение сохранялось вплоть до завершения аббасидской революции. Отойдя от религиозных умеренных взглядов ранних ши'итов Куфы, это течение получило у ере-сиографов название «*кайсанийя*». Любопытно, что именно ересиографам принадлежит авторство большинства названий многих ранних мусульманских общин. Кайсаниты, состоявшие из ряда связанных между собой групп, признавая в качестве своих имамов различных представителей Ханафитов Алидов и других хашимитов, выработали доктрины, ставшие идейным фундаментом для радикального крыла раннего ши'изма. Так, например, они подвергли проклятию трех первых халифов до 'Али как узурпаторов и заявили, что община пошла по ложному пути, согласившись на их правление. Кайсаниты считали 'Али и трех его сыновей, ал-Хасана, ал-Хусайна и Мухаммада, четырьмя своими подлинными имамами, наследниками Пророка, которые Божественным образом назначены и наделены сверхъестественными атрибутами. Позднее, в период ранних Аббасидов, отдельные положения интеллектуального наследия кайсанитов были включены в учение основных ши'итских общин, в том числе двенадцатников (*има'ашарийя*) и исма'илитов.

Кайсаниты опирались, в основном, на поддержку поверхностно исламизированных *мавали* Южного Ирака, Персии и других мест. *Мавали* играли важную роль в трансформации ши'изма из арабской партии, ограниченной по размеру и исходной догматической основе, в активно действующее движение, опирающееся на разнообразные доисламские традиции. Многие положения догматической системы кайсанитов были подхвачены *гулат*, или «крайними», которые были обвинены более сдержанными ши'итами позднего времени в неумеренности (*гулуз*) при решении религиозных проблем. В дополнение к неприятию ими трех халифов — предшественников 'Али, самой общей чертой идей, пропагандировавшихся ранними ши'итами *гулат*, было наделение имамов сверхъестественными свойствами или даже признаками Божественной сущности. Поначалу представители *гулат* поднимали самые разнообразные проблемы; именно они выдвинули ряд идей, таких, например, как духовная интерпретация концепций Воскресения (*кийама*), рая и ада, подчеркнув их актуальность. Часть этих групп придерживалась «циклических» взглядов на религиозную историю человечества, возвещая появление пророков в каждую новую эру. Ши'иты *гулат*, равно и другие мусульмане того времени, считали себя истинно верующими. Признание подлинного ши'итского *имама времени* считалось кайсанитами и *гулат* наиболее важной религиозной обязанностью истинно верующего, роль же находившегося тогда в стадии становления *шару'а* была менее значимой. В силу этого кайсанитов и *гулат* часто обвиняли в защите антиномианизма (*убаха*).

Не признавая ранних халифов до 'Али и Омейядов, рассматривая их как узурпаторов прав 'Али и его потомков и стремясь вернуть Алидам бразды правления мусульманской общиной (*умма*), кайсаниты проводили активную политику, направленную против омейядского истеблишмента. Несколько кайсанитских групп, вдохновляемых порой идеологами *гулат*, агитировали против режима Омейядов в окрестностях Куфы. Поскольку восстания кайсанитов были плохо организованы, а центры их активности находились слишком близко к центрам властных структур халифата, все они оказались неудачными. К концу правления Омейядов основная масса кайсанитов, известных как «*хашимийя*», засвидетельствовала свою преданность семье Аббасидов, то есть потомкам дяди Пророка 'Аббаса, проводившей антиомейядскую кампанию в поддержку анонимного члена *ахл ал-байт*, признававшегося ши'итами. В итоге хашимиты примкнули к Аббасидам, которые получили всех последователей хашимитов и

да'ва, их миссионерскую организацию, что сыграло главную роль в деле их окончательной победы над Омейядами.

Между тем появилась еще одна большая ветвь, или фракция, ши'изма, определенная позднее как «*имамийа*». Эта фракция, объединившая поначалу исма'илитов и ши'итов двенадцатников, признавала особую линию имамов Хусайнидов Алидов и оставалась полностью отстраненной от каких бы то ни было политических действий. На политической арене имамиты придерживались «политики невмешательства», в то время как теоретически, с точки зрения доктрины, они были сторонниками некоторых радикальных взглядов кайсанитов, таких как непризнание предшественников 'Али в халифате. Имамиты, которые, как и другие ши'иты периода Омейядов, были локализованы в Куфе, вели наследственную линию имамата от ал-Хусайна б. 'Али, единственного оставшегося в живых сына 'Али б. ал-Хусайна (ум. 95/714), носившего почетный эпитет «Зайн ал-'Абидйн» («Украшение благочестивых»). Именно благодаря сыну Зайн ал-'Абидина Му-хаммаду ал-Бакиру хусайнидская линия алидских имамов выделились в раннем ши'изме в отдельную общину имамитов. Подобно своему отцу, имам ал-Бакир воздерживался от политической активности и был озабочен единственно религиозными аспектами своих полномочий. В частности, он развил ряд идей, которые позднее легли в основу принципов легитимности ши'итов имамитов. Кроме того, он описал атрибуты и функции имамов как духовных лидеров общины. Он ввел также важный принцип благоразумного сокрытия своей истинной веры в силу неблагоприятных обстоятельств (*такийя*), принцип, который позднее был принят исма'илитами и двенадцатниками².

Несмотря на значительные трудности, заключающиеся в наличии альтернативных претензий на имамат других Алидов, ал-Бакиру удалось за время своего имамата (почти 20 лет) увеличить число своих сторонников. Он был также первым имамом Хусайнидом, которому удалось привлечь к себе нескольких интеллектуалов *гулат*, включая ал-Мугира б. Са'ида (ум. 119/737) и Абу Мансура ал-'Иджли (ум. 124/ 724), позднее основавших собственные принципиально важные для истории ши'изма группировки. История становления религиозной элиты ши'итов может быть реконструирована на основе имеющихся в нашем распоряжении сведений, вплоть до этих, названных выше, двух ранних групп ши'итов *гулат*; именно они, имея дело с религиозно-политическими противниками, заложили основы воинствующей веры. Кроме того, имам ал-Бакир смог привлечь на свою сторону известных традиционалистов и юристов своего времени.

Имамат ал-Бакира совпал с появлением в исламе различных правовых и теологических школ. В этих условиях соперничающие ши'ит-ские группировки стремились к руководству именно своего имама как 'наиболее авторитетного руководителя. Ал-Бакир действительно был первым имамом линии Хусайнидов, который играл подобную роль, и его приверженцы рассматривали своего лидера в качестве единственного представителя легитимной религиозной власти того времени. Его поминали как передатчика хадисов, или рассказов о Пророке, в особенности тех, что свидетельствовали о поддержке дела ши'итов Алидов и которые возводились к 'Али б. Аби Талибу. Однако ал-Бакир и его сын и преемник Джа'фар ас-Садик взяли за правило толковать закон, положив в основу лишь собственный авторитет, не слишком считаясь с хадисами, переданными более ранними авторитетами. Следует заметить, что в ши'изме хадис передается со ссылкой на авторитет имамов и в дополнение к самому рассказу о Пророке включает их изречения. Абу Джа'фар Мухаммад б. 'Али ал-Бакир умер около 114/ ' 732 года, спустя почти век после кончины Пророка, успев

разработать систему отличительных признаков имамитского ши'изма.

ИМАМАТ ДЖА'ФАРА АС-САДИКА, АБУ-Л-ХАТТАБ И ИСМА'ИЛ

Имамиты существенно расширили свое влияние и стали основным религиозным сообществом в период длительного и полного событий имамата сына и наследника ал-Бакира Джа'фара ас-Садика, выдающегося ученого и учителя из среды имамов Хусайнидов. После смерти ал-Бакира его ши'итские сторонники разбились на несколько групп, но большинство признало имамом его старшего сына Абу 'Абдаллаха, позднее получившего прозвище «Ас-Садик» («Правдивый»), по эпитету, данному ему отцом. Ас-Садик постепенно завоевывал выдающееся положение в тот бурный период, когда Аббасидам удалось наконец искоренить Омейядов. Впрочем, в течение первых 20 лет его имамата имамиты находились в тени кайсанитов, ряды которых включали, в частности, бунтующих хашимитов и других сторонников Аббасидов, активно проводивших тогда антиомейядскую кампанию.

Первые годы имамата ас-Садика в Куфе были омрачены началом оппозиционного движения Зайда б. 'Али, сводного брата ал-Бакира и дяди ас-Садика. В соответствии со взглядами *хаваридж*, Зайд провозглашал необходимость в справедливом имаме и вменял в обязанность членам общины смещение несправедливого правителя. Более того, известно его суждение о том, что имам, взыскующий признания общины, должен отстаивать свои притязания публично и, если понадобится, с мечом в руках. Другими словами, Зайд не придавал значения наследованию имамата и пассивной политике, не был он готов принять и эсхатологические представления, связанные с концепцией мессиянства имама Махди. Соблюдение принципа *такийя* также было скорее чуждо активной политике Зайда. В теоретической части доктрины, впрочем, он придерживался примиренческих взглядов, отражавших умеренную позицию ранних куфийских ши'итов. Дядя ас-Садика заявлял, что, несмотря на то, что 'Али был самым достойным (*ал-афдал*) наследником Пророка, следовало хранить преданность и предыдущим халифам, хотя они были и менее достойными (*ал-мафдул*). Этот взгляд, отвергнутый зайдитами позднее, завоевал Зайду симпатии многих мусульман неши'итов. Сочетание воинствующей политики Зайда и его консервативного учения привлекло к нему также и многих ши'итов. Движение Зайда пережило его неудавшееся выступление в Куфе в 122/740 году; во второй половине VII/X века зайдиты преуспели в создании двух государств: одного — в Йемене, а другого — в прикаспийских провинциях Северной Персии, в области, известной в средние века как Дайлам.

В ранние годы имамата ас-Садика также начало приобретать значимость движение Хасанидов Алидов Мухаммеда ан-Нафса аз-Закийя («Чистая Душа»). Это движение было основано отцом Мухаммада 'Абдаллахом, внуком ал-Хасана б. 'Али б. Аби Талиба. 'Абдаллах, глава семьи Хасанидов, отвел своему сыну Мухаммаду, со времени его рождения, роль Махди. Этому хасанидскому движению недоставало четкости внутренней организации, и его очень скоро опередило движение Аббасидов, которые позднее, в 145/762 году подавили восстание ан-Нафса аз-Закийя и его брата Ибрахима.

Между тем из своих неудачных восстаний против Омейядов Аббасиды извлекли важный урок. Они обратили особое внимание на организационные аспекты своего собственного религиозно-политического *да'ва*, создав тайную штаб-квартиру в Куфе и сосредоточив в то же время свои усилия на дальней провинции Хорасан. Многочисленные *да'и* несли революционное послание аббасидского движения, которое велось от имени *ахл ал-байт*, что привлекало ши'итов и персидских

мавали. В результате активной деятельности на протяжении нескольких десятилетий Аббасиды получили наконец в 132/750 году в наследство халифат, оставаясь действительно или номинально у власти почти пять веков вплоть до 656/1258 года.

Восстание Аббасидов ознаменовало поворотный момент в истории раннего ислама, инициировав многочисленные социо-политические и экономические изменения в уже сложившемся строе, в том числе и достижение равноправного положения арабов мусульман и мавали. Однако победа Аббасидов обернулась крахом иллюзий ши'итов, тщетно надеявшихся, что халифат наследует один из Алидов. Ши'иты были еще больше обескуражены, когда вскоре после вступления на престол Аббасиды начали гонения против них — своих недавних сторонников — и многих Алидов. В это время аббасидский халиф фактически стал духовным выразителем суннитского ислама, оказывая всяческое содействие выработке суннитского понимания Послания ислама. Произошедшие изменения подвигли оставшихся ши'итов кайсанитов, не посчитавших возможным присоединиться к партии Аббасидов, к выступлениям вместе с альтернативными ши'итскими общинами. Значительное число отколовшихся ши'итов Хорасана и других восточных регионов халифата примкнуло к группе под общим названием «хуррабийя» (или «ууррамдинийя»), взяв на вооружение антиаббасидские и антиарабские идеи. В Ираке они разошлись по двум лагерям основных претендентов алидского происхождения на имамат — Джа'фара ас-Садика или Мухаммада ан-Нафса аз-Закийи. После того, как движение ан-Нафса аз-Закийи утратило былую активность, менее радикально настроенный Джа'фар ас-Садик выступил в качестве лидера, призванного объединить ши'итов всех течений, отличных от зайдитов, следовавших своим собственным имамам.

Будучи сторонником имамитской традиции политического пацифизма, Джа'фар ас-Садик приобрел со временем известность в качестве ученого-теолога. Он передавал хадисы и позднее стал упоминаться в цепях передатчиков хадисов (*иснад*), одобренных суннитами; он обучал юриспруденции (*фикх*) и, опираясь на работы своего отца, заложил основы ши'итской школы религиозного права (*мазхаб*), названной в честь него джа'фаридской. Джа'фар ас-Садик приобрел славу признанного авторитета в области духовного законоведения не только среди своих сторонников ши'итов, но и в более широких кругах, в частности в среде значительного числа благочестивых мусульман из числа горожан Медины, постоянного места жительства Алидов, и Куфы — места пребывания основной массы имамитов. В последнее десятилетие своего правления ас-Садик собрал вокруг себя группу достойных упоминания мыслителей и коллег, куда входили многие из наиболее выдающихся юристов-традиционалистов, а также теологов своего Времени, таких как Хишам б. ал-Хакам (ум. 179/795), крупнейший представитель имамитского направления схоластической теологии — *калам*. В результате интенсивной интеллектуальной деятельности имама ас-Садика и его образованных соратников имамиты получили четко разработанный комплекс ритуалов, а также строгую теологическую и правовую доктрину.

Опираясь на фундамент, заложенный отцом, имам ас-Садик и его группа сформулировали также основную концепцию доктрины имамата, которая, по существу, была сохранена поздними ши'итами исна'ашаритами и исма'илитами³. Центральная доктрина имамитского ши'изма базировалась на вере в необходимость для человечества постоянного Божественного руководства со стороны безгрешного и непогрешимого (*ма'сум*) имама, который после Пророка Мухаммада станет авторитетным учителем, наставником и руководителем людей. Во всех их духовных начинаниях. Имам, наделенный правом применять в случае

необходимости принцип *такийя*, обладает необходимыми полномочиями на руководство и является также религиозным авторитетом; при этом его духовные полномочия не связаны с его явным мирским правлением. Согласно доктрине имамитов, Пророк лично назначил 'Али своим наследником (*васи*) и преемником, открыто указав (*насс*, букв.: явное указание) на него в силу Божественного волеизъявления. После 'Али имамат должен был передаваться потомкам 'Али и Фатимы, от отца к сыну, согласно правилу *насс*, а после ал-Хусайна наследование должно было продолжиться по линии Хусайнидов до конца времен. Дело в том, что имам Хусайнид Алид — единственно легитимный имам в любой момент времени — обладает особым знанием (*'илм*) и превосходит всех в понимании экзотерического (*захир*) и эзотерического (*батин*) значений Корана. Мир не может существовать без имама, который, по существу, является представителем Аллаха (*худжжат Аллах*) на земле. Признание *подлинного имама времени* и подчинение ему являются абсолютной обязанностью каждого верующего.

Это теоретическое положение дало имаму ас-Садику возможность естественным образом консолидировать ши'изм после многочисленных предыдущих поражений, поскольку от имама больше не требовалось, чтобы он восставал против установившегося режима и силой отстаивал свои требования. Другими словами, с тех пор институты имамата и халифата были теоретически отделены друг от друга. На базе знания (*'илм*) имама, Божественным образом данного и переданного посредством *насс* предыдущим имамом, наделенный правами имам становился единственным полноправным авторитетным источником религиозного руководства, даже если он и не правил как халиф. Как и в случае с *насс*, *'илм* имама восходит по линии Алидов непосредственно к самому Пророку. Выработав концепцию имамата, основанную на этих двух взаимосвязанных принципах, *насс* и *'илм*, и обосновав практику *такийя*, Джа'фар ас-Садик дал совершенно новую интерпретацию функций и атрибутов имама.

Имам ас-Садик вовлек в круг своих соратников также нескольких мыслителей *гулат*, но сдерживал в границах допустимого теоретические спекуляции своих наиболее экстремистски настроенных последователей. Крупнейшим ученым этой группы был Абу-л-Хаттаб ал-Аса-ди, наиболее видный из всех ранних ши'итских *гулат*. С самого начала имам назначил его своим основным представителем в Куфе, центре ши'итов имамитов. Однако, наряду с другими радикальными положениями, Абу-л-Хаттаб пропагандировал экстремистские взгляды на имамат. Со временем он обзавелся собственными последователями, сформировавшими особое течение *хаттабийя* и исповедовавшими крайнюю политику, в отличие от сбалансированных шагов имама. В результате имам был вынужден удалить этого человека из своего окружения и открыто осудить его взгляды. Вскоре после этого в 138/ 755 году Абу-л-Хаттаб и группа его приверженцев, собравшиеся в мечети Куфы для восстания, были атакованы и уничтожены силами бдительного правителя города.

После смерти Абу-л-Хаттаба хаттабиты, центр которых находился в Куфе, разбились на несколько небольших групп. Некоторые из хат-табитов перешли на сторону старшего сына имама ас-Садика Исма'ила, который открыто поддерживал радикальную политику Абу-л-Хаттаба. Об этом сообщают позднее имамитские ересиографы — ан-Навбахти (ум. после 300/912) и ал-Кумми (ум. 301/913-914), — которые фактически отождествляли зарождавшихся исма'илитов с хаттабитами. Эта увязка может быть объяснена параллелями

между рядом исма'илитских учений и идеями, исходно пропагандировавшимися Абу-л-Хаттабом и ранними хаттабитами⁴. Согласно учению Абу-л-Хаттаба, во времена должен существовать пророк, вербализующий учение — «провозглашающий» («*натик*»), и его помощник — «молчащий» («*амит*»). Помимо этого, первые хаттабиты основывались на эзотерической интерпретации (*батини та'вил*) коранических изречений, строили свое мировоззрение на онтологических концепциях цикличности и иерархии. С другой стороны, хаттабиты утверждали божественность имамов на основе Божественного света (*нур*), унаследованного имамами, что не нашло отражения в учении имамитов об имамате, принятом исма'илитами. Фактически, в ранней исма'илитской литературе, содержащей ссылки на хаттабитов, Абу-л-Хаттаб был объявлен еретиком, а его последователи преданы анафеме⁵. В настоящее время исследователям известны лишь некоторые детали биографии Исма'ила б. Джа'фара⁶. Исма'ил и его брат 'Абдаллах были старшими сыновьями имама ас-Садика от его первой жены Фатимы, внуки ал-Хасана б. 'Али б. Аби Талиба. Родившийся в начале II века по мусульманскому летоисчислению, Исма'ил был на 25 лет старше своего сводного брата Мусы ал-Казима, появившегося на свет в 128/745—746 году. Существует достаточное количество сведений, подтверждающих, что Исма'ил имел тесные отношения с наиболее радикальными кругами последователей своего отца. Источники свидетельствуют о том, что он участвовал, по крайней мере, в одном антиаббасидском заговоре в 138/755 году⁷. Очевидно, имели место и контакты между Исма'илом и Абу-л-Хаттабом. Эти сообщения восходят к весьма загадочному персидскому тексту, известному как «Умм ал-китаб», в котором утверждается, что исма'илитская религия была основана потомками Абу-л-Хаттаба, пожертвовавшими своими жизнями ради Исма'ила⁸. Однако позднейшие исследования рукописи «Умм ал-китаб», сохраненной исма'илитами Центральной Азии, установили, что текст не содержит положений доктрины ранних исма'илитов или хаттабитов; его оригинал был написан во П/УШ веке на арабском языке одной куфийских ши'итских групп *гулат*, известных как «*мухаммиса*» («пентадисты», или «пятеричники»).

Согласно большинству источников, как исма'илитских, так и неисма'илитских, имам ас-Садик первоначально, в соответствии с принципом *насс*, назначил своим наследником Исма'ила. Не может быть никаких сомнений в исторической достоверности этого назначения, поскольку оно соответствует самой сути требований исма'илитов.

Но ситуация не вполне ясна в связи с тем, что, с одной стороны, большинство источников сообщает о преждевременной кончине Исма'ила еще при жизни его отца и предъявлении другими сыновьями ас-Садика своих прав на наследство. С другой стороны, согласно исма'илитской религиозной традиции, опирающейся на ряд исма'илитских источников, Исма'ил пережил своего отца, наследовав ему должным образом.

Согласно неисма'илитским источникам, Исма'ил скончался прежде своего отца. Наиболее поздняя дата, упоминаемая в этой связи, — 145/762—763 год, момент похорон Исма'ила в Медине, когда во время погребальной процессии имам ас-Садик сделал несколько попыток показать собравшимся лицо своего почившего сына; в то же время некоторые из тех же источников утверждают, будто позднее Исма'ила видели в Басре⁹. При описании смерти и похорон Исма'ила всякий раз в качестве правившего аббасидского халифа упоминается ал-Мансур (136—58/754—775). Ал-Бхаручи, индийский автор исма'илитского происхождения, описывает свое посещение в 904/1498 году могилы Исма'ила,

похороненного на мединском кладбище Баки'; погребение просуществовало там до 1302/1885 года, но позднее было разрушено ваххабитами вместе с могилой отца Исма'ила, Джа'фара ас-Садика, и других имамов, обретших на этом кладбище последнее земное пристанище¹⁰.

Заложив солидный фундамент доктрины ши'итов имамитов, Абу 'Аб-даллах Джа'фар 6. Мухаммад ас-Садик, последний имам, признаваемый как исна'ашаритами, так и исма'илитами, скончался в 148/765 году. Спор между его наследниками обернулся историческим расколом в има-митском толке ши'изма, что привело к появлению исма'илизма.

РАННИЕ ИСМА'ИЛИТЫ

Как было указано, первоначально Джа'фар ас-Садик назначил своим наследником своего старшего сына. Однако, согласно большинству источников, Исма'ила не было в Медине или Куфе в момент смерти его отца. Возможно, благодаря этому обстоятельству, три других сына имама ас-Садика стали одновременно добиваться права наследования. В результате ши'иты имамиты разбились на шесть групп, две из которых могут быть идентифицированы как самые ранние исма'илиты. Пока некоторые из последователей ас-Садика отрицали его смерть и ожидали его прихода в качестве Махди, большинство ши'итов имамитов признали своим новым имамом его старшего из здравствовавших сыновей, 'Абдаллаха ал-Афтах, брата Исма'ила; в дальнейшем эти ши'иты имамиты стали известны под именем «*афтахийа*». Когда несколько месяцев спустя 'Абдаллах ал-Афтах умер, основная часть его приверженцев последовала за его сводным братом Мусой ал-Казимом, позднее ставшим седьмым имамом двенадцатников, но прежде заручившимся поддержкой группы имамитов. Другая небольшая группа имамитов признала имамат Мухаммада 6. Джа'фара, известного также как ад-Дибадж, который безуспешно восстал против Аббасидов в 200/815 году и скончался вскоре после этого.

Две другие группы отделились от имамитов в 148/765 году. Незначительные по количеству и территориально расположенные в Куфе, эти ранние группы исма'илитов поддерживали претензии на имамат. Исма'ила б. Джа'фара и его сына Мухаммада. Представляется, что поначалу эти группы появились на свет как поддерживавшие Исма'ила или протоисма'илитские фракции имамитов, однако фактически они отделились от других ши'итов имамитов только после смерти ас-Садика. Согласно сочинениям ан-Навбахти и ал-Кумми, ныне нашим основным источникам по ранним исма'илитам¹¹, написанным незадолго до 286/899 года, одна из отколовшихся групп отрицала смерть Исма'ила при жизни его отца. Они считали, что Исма'ил стал подлинным имамом после ас-Садика и что рано или поздно он возвратится в качестве Махди. В работах ан-Навбахти и ал-Кумми члены этих групп названы «истинными исма'илитами» («*ал-исма'илийа ал-халиса*»). Позднее именно эти историки утверждали, что имам ас-Садик провозгласил смерть Исма'ила лишь в качестве уловки, дабы защитить своего старшего сына от преследований Аббасидов, раздраженных его (Исма'ила) политической активностью. Вторая происма'илитская группа, названная ан-Навбахти и ал-Кумми «*мубаракийа*», утверждала, что Исма'ил умер при жизни своего отца, а потому имамом следовало признать его сына Мухаммада, старшего внука имама ас-Садика. Они считали, что дед лично назначил его правомочным наследником Исма'ила после смерти одного. Более того, *мубаракийа* полагали, что имамат не следует более передавать от брата к брату после случившегося с ал-Хасаном и ал-Хусайном, сыновьями 'Али б. Аби Талиба; вот почему *мубаракта* не могли согласиться с требованиями братьев

Исма'ила. *Мубаракийя*, получившие свое прозвище по эпитету Исма'ила «Ал-Мубарак» («Благословенный»), заявили о себе как о группе еще при жизни Исма'ила и первоначально поддерживали его. *Мубаракийя* можно рассматривать в качестве одной из изначальных групп, давших рождение непосредственно исма'илитам.

Как и в случае с Исма'илом, о жизни и деятельности Мухаммада б. Исма'ила, седьмого имама исма'илитов, известно чрезвычайно мало. Соответствующие биографические сведения, разбросанные по ранним исма'илитским источникам, были собраны *да'и* Идрисом¹². Мухаммад был старшим сыном Исма'ила и старшим внуком имама ас-Садика. Он родился около 120/738 года, к моменту смерти Джа'фара ас-Садика ему исполнилось около 26 лет. После кончины дяди, 'Абдаллаха ал-Афтахы, в 149/766 году Мухаммад остался старшим в семье ас-Садика; дядя Муса был младше его на восемь лет. Вскоре после признания имамата Мусы большинством имамитов Мухаммад б. Исма'ил оставил Медину и отправился на восток, чтобы избежать преследований Аббасидов. Так, имам исма'илитов ушел в сокрытие, положив начало так называемому «периоду сокрытия» («*давр ас-сатр*») в ранней исма'илитской истории. С этого времени Мухаммад, в дополнение к эпитету «Ал-Маймун» («Счастливый»), получил эпитет «Ал-Махтум» («Сокрытый»). Однако он сохранил свои контакты с *мубаракийя*, локализованными в Куфе. По некоторым данным, остаток своей жизни Мухаммад провел в Хузистане (Южная Персия), где у него было много последователей. Умер он вскоре после 179/795 года во время халифата небезызвестного Харуна ар-Рапшда (170—193/786—809).

Не сохранилось никаких сведений о ранних отношениях между *ислм'илийя ал-халиса* и *мубаранина*. Впрочем, основываясь на том, что известно по ан-Навбахти и ал-Кумми, этот отрезок в истории наиболее ранних исма'илитов может быть представлен следующим образом. После смерти Мухаммеда б. Исма'ила *мубаракийя* разбились на две группы. Большинство, определявшееся имамитскими ересиографами как непосредственные предшественники диссидентов карматов, отказалось поверить в смерть Мухаммеда б. Исма'ила. Они признали его своим седьмым и последним имамом, ожидая его близящегося возвращения в качестве Махди, или *ка'им* («Восставший в Судный день»; первоначально эти термины использовались исма'илитами и другими ши'итами в основном как синонимы). Вторая группа, очень малочисленная и о которой мало что известно, признала смерть Мухаммеда б. Исма'ила и стала возводить имамат по линии его наследников. В итоге ко времени смерти Мухаммеда б. Исма'ила ранние исма'илиты были разделены на три четко оформившиеся группы. Рассматривая последующую историю этих групп и их взаимоотношения, можно сказать, что примерно до середины III/IX века, когда объединенное исма'илитское движение вышло на историческую сцену, какие-либо определенные данные о них отсутствуют.

ДА'ВА В III/IX ВЕКЕ

Опираясь на различные источники, в первую очередь исма'илитские тексты и документы, составленные в традициях раннего фатимидско-го периода, а также ересиографические работы ученых имамитов и даже антиисма'илитские полемические трактаты суннитов, современные исследователи преуспели в выяснении обстоятельств, приведших к подъему исма'илигского движения в Ш/IX веке. Представляется убедительным, что в течение почти целого века после Мухаммеда б. Исма'ила группа лидеров, добившаяся с самого начала стабильного положения внутри зарождавшегося исма'илигского течения, систематически и тайно

трудилась над созданием объединенного широкого исма'илит-ского движения. С самого начала эти лидеры, будучи связанными с ранними исма'илитскими группами, являлись, по всей вероятности, имамами скрытой группировки, происходившей от *мубаракийя*, которые сохранили линию имамата в потомстве Мухаммада б. Исма'ила. Похоже, что эти лидеры, чье происхождение от Фатимидов Али-50рдев было должным образом признано исма'илитами, в течение трех поколений не притязали на имамат открыто. Это была тактическая предосторожность, имевшая целью избежать преследований со стороны Аббасидов. Фактически истинная родословная этих лидеров была известна лишь горстке облеченных доверием сторонников. Существовала, однако, и другая более важная причина того, почему эти лидеры сразу не заявили о своих правах на имамат. В качестве тактической меры 'Абдаллах, самый первый из них, сфокусировал пропаганду учения вокруг наиболее важного по сути положения о непосредственном составе группы ранних исма'илитов, именно тех, что выделились из *мубаракийя* и признали Мухаммада б. Исма'ила своим Махди. Учение, конечно, отрицало вероятность появления другого имама после Махди, находившегося тогда в сокрытии (*гайба*). Организация революционного движения от имени скрытого имама, недостижимого для аббасидских агентов, имела свои очевидные преимущества. Эта весьма искусная стратегия продолжала оставаться центральной в учении «ранних исма'илитов до тех пор, пока в 286/899 году лидер движения того времени, 'Абдаллах ал-Махди, не почувствовал себя достаточно уверенным, чтобы отказаться от конспиративных мер своих предшественников.

Существование подобной группы ранних исма'илитских лидеров подтверждено как официальными данными поздних фатимидских исма'илитов, описавших дофатимидский этап своей истории, так и текстами того же периода отнюдь не дружественных Ибн Ризама— Аху Мухсина. Из этих источников со всей очевидностью следует, что лидеры, о коих идет речь, представляли группу членов одной семьи, в которой главенство передавалось из рук в руки по праву наследования. Это еще раз подтверждается тем, что, несмотря на некоторые вариации, имена этих лидеров ('Абдаллах, Ахмад, ал-Хусайн, или Мухаммад, и, наконец, 'Абдаллах ал-Махди) почти идентичны тем, что мы находим как в работах исма'илитов периода поздних Фатимидов¹³, так и в списках, восходящих к Аху Мухсину и его источнику Ибн Ризаму¹⁴. И всё это несмотря на то, что исма'илитские источники в конечном счете возводят алидское происхождение 'Абдаллаха, первого лидера после Мухаммада б. Исма'ила, к имаму ас-Садику, тогда как в полемических сочинениях оппозиции утверждается, что тот же самый 'Абдаллах не имеет алидских корней, а является сыном некоего Маймуна ал-Каддаха.

Современные исследования показали, что распространенные утверждения о каддахидском происхождении лидеров ранних исма'илитов, а потому и их потомков и наследников в Фатимидской династии были мотивированы антифатимидскими убеждениями оппонентов, взявшихся за написание своих сочинений непосредственно после образования халифата Фатимидов. Верно идентифицировав личности Маймуна ал-Каддаха и его сына 'Абдаллаха, живших во II/III веке и тесно связанных с имамами ал-Бакиром и ас-Садиком, В. А. Иванов раз и навсегда опроверг миф о том, что 'Абдаллах б. Маймун ал-Каддах, или Ибн ал-Каддах, являлся основателем исма'илизма и наследником исма'илитских имамов¹⁵. Как было указано выше, эпитет «Ал-Маймун» («Счастливый») был в действительности одним из закодированных имен самого Мухаммада б. Исма'ила, чьи последователи вошли в историю как *маймунийя*. Это объясняет, почему Ибн Ризам — невольный творец этого мифа, запутавшийся в учении исма'илитов, — идентифицировал 'Абдаллаха б.

Мухаммада б. Исма'ила (ал-Маймуна), Алида, которого могли называть 'Абдаллахом б. ал-Маймуном, как 'Абдаллаха б. Маймуна ал-Каддаха, не-Алида, жившего почти на целый век раньше и лично не имевшего никакого отношения к исма'илизму.

Исма'илитская традиция, подтвержденная трудами Ибн Ризама— Аху Мухсина, признает три поколения между Мухаммедом б. Исма'и-лом и 'Абдаллахом ал-Махди, основателем государства Фатимидов и последним правителем периода *давр ас-сатр* в ранней истории исма'илизма. Первым из этих правителей, тонким стратегом был, как известно, 'Абдаллах, именуемый в поздних исма'илитских источниках «ал-Акбар» («Старший»), возможно, для того, чтобы отличить его от 'Абдаллаха ал-Махди. Исма'илитский *да`и* Ахмад б. Ибрахим ан-Нисабури, проповедовавший во второй половине IV/X века, установил важные подробности биографии 'Абдаллаха ал-Акбара и его наследников, вплоть до 'Абдаллаха ал-Махди¹⁶. Интересно отметить также, что мнение ан-Нисабури об 'Абдаллахе ал-Акбаре подтверждает в общих чертах данные таких хронистов, как Ибн Ризам и Аху Мухсин. Оба источника согласны в том, что 'Абдаллах был выходцем из окрестностей Ахваза в Хузистане, где Мухаммад б. Исма'ил провел последние годы своей жизни. В конце концов 'Абдаллах обосновался в 'Аскар Мукраме, процветавшем в то время городке, раскинувшимся в 40 километрах севернее Ахваза. Сегодня руины 'Аскар Мукрама можно обнаружить к югу от Шуштара; это местечко известно как Банд-и Кир. 'Абдаллах жил как состоятельный купец в 'Аскар Мукраме, где у него было два дома. Именно отсюда он решил организовать широкое исма'илитское движение, засылая *да`и* в различные районы самого Хузистана и окрест него. Вскоре 'Абдаллах столкнулся с весьма враждебной реакцией на свои действия, что вынудило его покинуть Хузи-стан.

Впоследствии имам тайно посетил близлежащую Басру, где оставался некоторое время у своих дальних родственников (двоюродных братьев), наследников 'Укайла б. Аби Талиба, брата 'Али. В антиисма'и-литских источниках говорится, что в то время 'Абдаллах мог даже претендовать на то, чтобы считаться потомком 'Укайлидов. Но и в Басре он не смог укрыться от преследований оппонентов. Примерно в первой половине III/IX века 'Абдаллах был вынужден снова бежать. В этот раз он скрылся в Сирии, где поначалу нашел пристанище в христианском монастыре, возведенном в горах Джабал ас-Суммак, близ Йа'аррат ан-Ну'мана. Группа *да`и*, всё это время повсюду тщетно разыскивавшая своего лидера, в конце концов смогла восстановить контакт с 'Абдаллахом. В то время в древнем городе Саламийе, расположенном на краю Сирийской пустыни в 35 километрах к юго-востоку от Хамы, вновь обосновался Мухаммад б. 'Абдаллах б. Салих, Абба-зд, являвшийся правителем данной местности. Исма'илитские *да`и* приобрели для 'Абдаллаха ал-Акбара участок земли в Саламийе, где он и поселился под видом процветавшего хашимитского купца. Подлинная личность 'Абдаллаха была известна лишь горстке горожан — родственников и близких соратников. Имам воздвиг для себя в Саламийе роскошный дворец, служивший тайным штабом исма'илитов на протяжении нескольких десятилетий, вплоть до 289/902 года. По не-уточненным данным, умер он здесь же вскоре после 261/874 года. Примерно в 400/1009 году Фатимиды соорудили над его могилой мавзолей с куполом, который существует и поныне и известен в окрестностях как «*макам ал-имам*»¹⁷.

Продолжительные усилия 'Абдаллаха ал-Акбара по реорганизации и укреплению исма'илитского движения начали давать конкретные плоды в начале

260/870-х годов, когда многочисленные *да'и* появились в г Южном Ираке и других регионах. В 261/874 году ал-Хусайн ал-Ахвази, влиятельный *да'и*, сопровождавший 'Абдаллаха в Саламийю, обратил в исма'илизм Хамдана Кармата, который затем был послан в Ирак. Хамдан организовал *да'ва* в Саваде (сельских окрестностях Куфы) — местах, откуда он был родом, а также в других районах Южного Ирака. Главным помощником Хамдана был его зять 'Абдан, выходец из Ахваза. Образованный теолог, 'Абдан обучил многочисленных *да'и*, включая Абу Са'ида ал-Хасана б. Бахрама ал-Джаннаби, выходца из Джаннабы (перс. Ганнава) — порта, расположенного на северном берегу Персидского залива, — и будущего основателя карматского государства Бахрейн. Хамдан и 'Абдан быстро приобрели популярность среди исма'илитов Южного Ирака и помимо этого обратили в исма'илизм значительную часть крестьянского населения Савада близ Куфы. Вскоре их последователи в этом регионе стали известны как «*карамита*» (ед. ч. *кармату*), по имени их первого местного лидера. Позднее тот же термин стал применяться пейоративно по отношению к исма'илигам других регионов.

В то время это было единственное исма'илитское движение, централизованно управлявшееся из Саламийи. Теперь исма'илиты называли свою религиозно-политическую кампанию и движение просто «призывом» («*ад-да'ва*») или «правильно руководимым призывом» («*ад-да'ва ал-хадийа*»), кроме того использовались такие выражения как «призыв истины» («*да'ва ал-хакк*») или «религия истины» («*дин ал-хакк*») соответственно участники этого религиозного движения называли себя «плюдми истины» («*ахл ал-хакк*»). Как было отмечено, объединенные исма'илиты сплотились в то время на основе учения Мухаммада б. Исма'ила о Махди¹⁸.

Сфокусированное на ожидании близкого явления Махди, который установит в мире царство справедливости, исма'илитское движение III/IX века обращало свой мессианский призыв к бесправным группам различного социального происхождения. Махди должен был освободить множество угнетенных и недовольных от несправедливого социального порядка, установленного Аббасидами — узурпаторами легитимных прав Алидов на руководство. Среди тех, кому были адресованы эти призывы, могут быть названы, в частности, безземельные крестьяне и представители бедуинских племен, чьи интересы отличались от интересов процветавших городских слоев. В самом деле, исма'илитский *да'ва* предстал теперь как движение социального и религиозного протеста против Аббасидов и их порядков, в первую очередь против привилегированных городских слоев и централизованной администрации государства. Исма'илитские *да'и* извлекали пользу также из региональных противоречий. На основе столь хорошо разработанной стратегии религиозно-политическое послание исма'илитского *да'ва* распространялось в различных районах и самом широком спектре социальных слоев. Первоначально пропаганда *да'и* была более продуктивной в сельских районах, удаленных от административных центров Аббасидского халифата. Это объясняет успехи исма'илизма на раннем этапе среди сельского населения и бедуинских племен Аравии, особенно Южного Ирака, Восточной Аравии (Бахрейн) и Йемена. Напротив, в иранских областях, особенно в Джибале, Хорасане и Трансоксиании *да'ва* был обращен, в основном, к правившим классам и образованной элите.

Раннее исма'илитское движение достигло определенных успехов среди тех ши'итов имамитов Ирака и других мест, которые признали Мусу ал-Казима и ряд его потомков своими имамами. Эти имамиты разделяли теологическое наследие с исма'илитами, в частности, идею имамата, в то время как некоторые из них

постепенно разочаровывались в квиетистской политике* своих имамов. На какое-то время в период имамата сына и наследника Мусы ал-Казима, 'Али ар-Рида (ум. 203/ 818), позднее — зятя и несомненного наследника аббасидского халифа ал-Ма'муна (198—218/813—833), появилась даже определенная надежда на длительное мирное сосуществование между Аббасидами и этой особой ветвью Фатимидов Алидов. Как бы то ни было, имамиты тоже пережили несколько расколов, разделившись в результате на различные группы внутри общины, со своими собственными претензиями на имамат. В этих условиях основная группа имамитов, позднее названные «*исна'ашари*» («двунадесятники»)¹⁹, столкнулась в 260/874 году с серьезным кризисом. В этом году, после смерти их одиннадцатого имама ал-Хасана ал-'Аскари и одновременного исчезновения его несовершеннолетнего сына Мухаммада, имамиты остались без имама и оказались в состоянии совершенного смятения. Значительное число недовольных из числа имамитов присоединилось к исма'илитскому *да'ва*, распространенному в их среде.

Революционное движение исма'илитов вышло на историческую сцену во второй половине III/IX века не случайно. К этому времени важные изменения произошли как в центре Ирака — местопребывании представителей власти халифа, так и в провинции, способствуя дальнейшей раздробленности Аббасидского государства. В результате неурядиц, вызванных тюркскими солдатами-рабами и их командирами, которые стали играть важную роль в событиях в центре государства, контроль представителей властных структур Аббасидов над отдаленными провинциями был ослаблен. Это позволило новым политическим силам, опиравшимся на военную мощь, утвердиться на окраинах халифата. Саффарицы, обосновавшиеся в Систане, стали первой весьма мощной военной силой, которая появилась в восточной части халифата; они образовали династию в 247/861 году, заняв обширные территории владений Аббасидов. Несколько лет спустя, в 250/864 году в прикаспийской провинции Северной Персии было установлено правление зайдитов Алидов. К этому времени различные местные династии Северной Африки подчинялись Аббасидам лишь номинально. В непосредственной близости от центра власти Аббасидов в Ираке начали свое повстанческое движение черные рабы, известные как «*зинджи*», трудившиеся на болотах Басры. На протяжении 15 лет (255-270/969—983) зинджи терроризировали южную часть Ирака, всерьез отвлекая внимание аббасидских чиновников в Багдаде.

В этих условиях Хамдан, о котором говорилось выше, развернул в Ираке антиаббасидские действия. Его быстрый успех подтверждается тем фактом, что карматы стали упоминаться в хрониках вскоре после 261/874 года, и к 267/880 году, когда Хамдан безуспешно попытался объединить силы с зинджами, карматы по-настоящему широко распространились в Ираке. Кроме сведений, восходящих к Ибн Ризаму и Аху Мухсину²⁰, ценные подробности истории ранних исма'илитов (карматов) в Ираке были сохранены ат-Табари (ум. 310/923), имевшим доступ к информантам карматов²¹. В это время Хамдан признал власть лидера основного исма'илитского движения Саламии, с которым он состоял в переписке, но чье имя сохранялось в строгой тайне. В Калвазе близ Багдада Хамдан основал свою собственную тайную штаб-квартиру.

Хамдан и 'Абдан получили из Саламии инструкции распространять свой

* Квиетизм — религиозно-этическое учение, проповедующее мистически-созерцательное отношение к миру, пассивность, спокойствие души, полное подчинение Божественной воле. (Прим. Перев.)

призыв от имени Махди Мухаммада б. Исма'ила. Готовясь к появлению Махди, Хамдан построил в 277/890 году близ Куфы укрепленное «убежище для изгнанных» («дар си-хиджра»), снабженное запасами оружия и провианта. Это сооружение должно было служить карматам в качестве прообраза ячейки нового общества и сыграть роль, подобную той, что сыграла Медина в судьбе Пророка Мухаммеда после его переселения из Мекки. «Убежище» должно было также стать базой для операций по подготовке нападений на Аббасидов. Сходные *дар ал-хиджра* других ранних исма'илитских общин были найдены позднее в Йемене, Бахрейне, Северной Африке и других местах. Чтобы аккумулировать необходимые финансовые ресурсы, карматские лидеры Ирака ввели тщательно разработанную систему налогов; эти налоги включали *пятую* часть доходов (*хумс*), выделявшуюся для Махди.

Между тем исма'илитские *да`и* появлялись и в других районах. Химдан и 'Абдан распространили свои действия на территории, прилегающие к Южному Ираку, особенно Фарс (Южная Персия), где Абу Са'ид ал-Джаннаби и брат 'Абдана ал-Ма'мун действовали в качестве *да`и*. Позднее Абу Са'ид был послан в Восточную Аравию, известную тогда как Бахрейн, где он успешно проповедовал среди бедуинских племен и местной персидской общины. Ибн Хавшаб, упоминавшийся в хрониках как Мансур ал-Йаман, родом из видной имамитской семьи Куфы, был обращен 'Абданом в исма'илизм и затем послан распространять *да`ва* в Йемен, куда он прибыл в 268/881 году в сопровождении своего главного соратника Ибн ал-Фадла, одного из первых *да`и*, обращенных из ши'итов имамитов. В результате успехов этих *да`и* ис-ма'илитская проповедь к 270/883 году велась в Йемене открыто; и к 293/905—906 году, когда Ибн ал-Фадл занял Сану (Са'н'а), почти весь Йемен находился под контролем исма'илитов<sup>22</sup>. Йемен стал играть роль базы по распространению *да`ва* как в близлежащих регионах, так и в отдаленных областях. Например, в 270/883 году Ибн Хавшаб послал своего родственника ал-Хайсама в Синд (современный Пакистан), чтобы тот развернул *да`ва* на Индийском субконтиненте. В 280/893 году по указанию Ибн Хавшаба Абу 'Абдаллах аш-Ши'и уже активно проповедовал среди кутамских берберов в горах Малой Кабилии в Маг-рибе (современный Восточный Алжир). *Да`и* Абу 'Абдаллах также принадлежал к общине имамитов Куфы; он и его старший брат Абу-л-'Аббас были обращены в Ираке *да`и* Абу 'Али. Ряд *да`и* Ибн Хавшаб отправил проповедовать исма'илизм в Иамаму, Египет и Бахрейн.

Начало *да`ва* в северо-западной и центральной части Западной Персии, районе, обычно называемом арабами Джибал, также относится к 260/870 годам. Халаф ал-Халладж был первым *да`и* Джибала, посланным туда главным лидером исма'илитского движения. Халаф обосновался в районе Рея (к югу от современного Тегерана), где уже существовала крупная община имамитов; длительное время это место продолжало служить штаб-квартирой *да`ва* в Джибале. При наследниках Халафа *да`ва* распространился на Кум — другой важный центр имамизма в Персии, а также Кашан, Хамадан и другие города Джибала. Однако усилия *да`ва* мобилизовать сельское население на поддержку восстания оказались бесплодными; успехам исма'илизма в Ираке не суждено было повториться в Персии. *Да`и* Джибала вскоре предприняли новую попытку, прибегнув к новой тактике, обращенной к элите и правящим классам. После ее успеха в Джибале, та же тактика была применена *да`и* Хорасана и Трансоксиании. Гийас, третий *да`и* Рея, по собственной инициативе распространил *да`ва* на Хорасан. Основным представителем Гийаса был образованный теолог-философ Абу Хатим Ахмад б. Хамдан ар-Рази, который со временем стал главным *да`и* Рея, откуда он был родом. В дальнейшем Абу Хатим проповедовал исма'илизм (толка *кармати*) в

Азербайджане, Северо-Западной и различных провинциях Дайлама, Северной Персии, включая Гилян, Табаристан и Гурган. Он преуспел в обращении нескольких амиров Дайлама и правителя Рея.

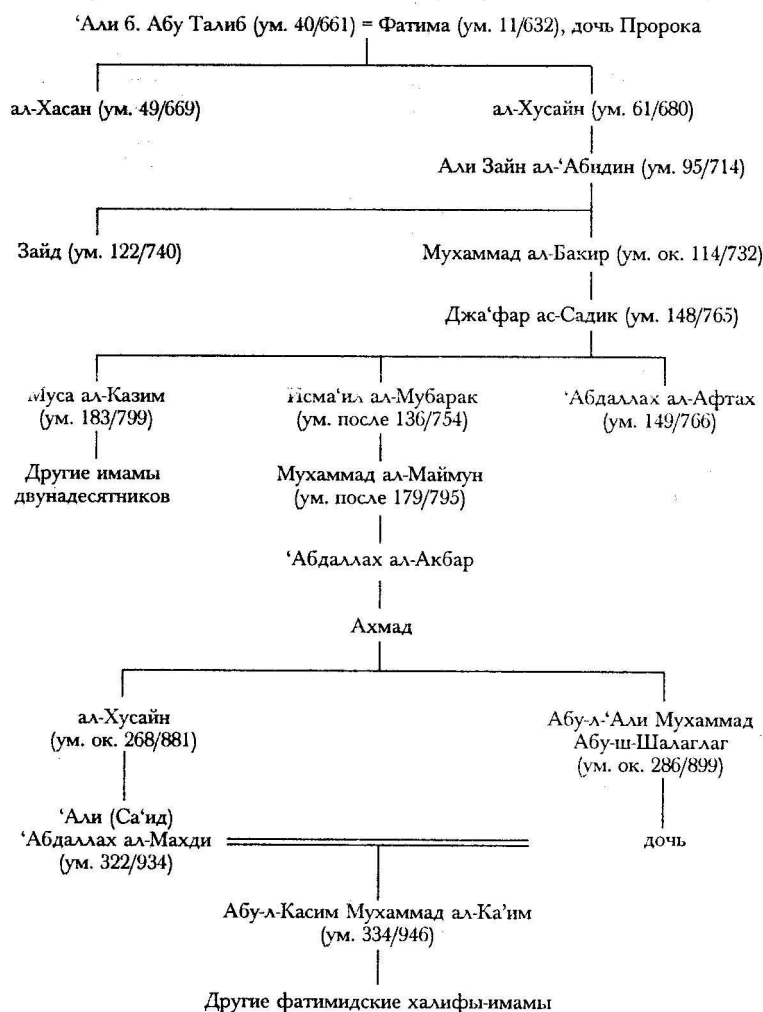
Исма'илитский призыв был официально провозглашен в Хорасане в последнее десятилетие III века/903—913 годы. Гийас, как указано, уже проповедовал там исма'илизм, когда в качестве главного *да'и* Хорасана был назначен Абу 'Абдаллах ал-Хадим, который основал свою тайную резиденцию в Нишапуре. Один из более поздних главных *да'и* Хорасана, ал-Хусайн б. 'Али ал-Марвази, будучи именитым военачальником (*ампр*) Саманидов, с готовностью распространял *да'ва* во вверенных ему районах, включая Маймана, Герат, Гарджистан и Гур. Региональную штаб-квартиру *да'ва* он решил перебазировать из Нишапура в Марв ар-Руд (современный Бала Мургаб в Северном Афганистане). Преемником ал-Хусайна ал-Марвази в качестве главного *да'и* Хорасана стал выходец из Центральной Азии Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи. Высоко образованный теолог-философ, ан-Насафи ввел в исма'илитскую мысль элементы неоплатонизма. Центр своей активности он перенес в свой родной город Нахшаб (Насаф арабских источников), а затем — в Бухару, столицу Саманидов (современный Узбекистан), откуда распространял *да'ва* по всей Трансоксиании. Успех ан-Насафи увенчался обращением в исма'илизм саманидского амира Насра II б. Ахмада (301—331/914—943), а также его везира и других сановников при дворе Саманидов. Однако этот успех был кратковременным. После восстания в Бухаре тюркских солдат, свергших Насра, *да'и* ан-Насафи и его сподвижники были казнены в 332/943 году. Их единоверцы жестоко преследовались сыном и наследником Насра Нухом I (331—343/943—954), умиротворившим суннитских '*улама*' призывами к священной войне (*джихад*) против «еретиков» карматов. Несмотря на этот откат, *да'ва* в Хорасане и Трансоксиании «выжил» под предводительством других *да'и*, в первую очередь Абу Йа'куба Исхака ас-Сиджистани²³.

Между тем 'Абдаллах ал-Акбар скончался в Саламийе приблизительно после 261/874 года, более точная дата остается неопределенной. Исма'илитское движение возглавил его сын и наследник Ахмад, о котором почти ничего не известно. У Ахмада было два сына, ал Хусайн и Мухаммад, вошедшие в историю также как ал-Хаким и Абу ш-Шалаглаг. Согласно исма'илитской традиции, Ахмаду наследовал ал-Хусайн, который, как кажется, восстановил опорный исма'илитский пункт в 'Аскар Мукраме. Ал-Хусайн преждевременно скончался около 268/881 года, когда его сыну 'Али, будущему фатимидскому халифу 'Абдаллаху ал-Махди, исполнилось всего 8 лет. С этого времени ребенок был предоставлен заботам Мухаммада б. Ахмада, брата отца, ставшего опекуном и духовным отцом своего племянника 'Али ('Аб-даллаха) и потому получившего прозвище (*куша*) «Абу-л-'Али». Руководство движением перешло в руки Мухаммада на многие годы. Со временем он выдал одну из своих дочерей замуж за 'Али; и от этого брака в 280/893 году в Саламийе родился ал-Ка'им, второй халиф-имам Фатимид. Имеются сведения, что Мухаммад б. Ахмад несколько раз безуспешно пытался узурпировать власть в пользу своих сыновей. Однако после его кончины в 286/899 году 'Али (Абдаллах) в конце концов сам взялся за дело исма'илитского *да'ва*. Новый лидер, который с тех пор стал именоваться 'Абдаллах ал-Махди, немедленно ввел изменения в инструкции для своих *да'и*, отразившие кардинальные изменения в стратегии возглавлявшегося им *да'ва*.

В результате нового резкого идейного поворота исма'илитское движение X века окончательно раскололось на две группировки, противоборствовавшие до того внутри него, — верных исма'илитов и крайних раскольников карматов.

РАСКОЛ 286/899 ГОДА И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

В начале 280/890-х годов объединенное исма'илитское движение полностью вообрало в себя более ранние раздробленные группы Куфы. Лидеры этого заново организованного *да'ва*, как известно, делали все возможное, чтобы сохранить в тайне свою личность, проповедуя революционное мессианское послание от имени скрытого имама-Махди Мухаммада б. Исма'ила, чье пришествие ожидалось с нетерпением. В 286/899 году, вскоре после прихода к власти 'Абдаллаха ал-Махди, лидер карматов Хамдан обнаружил значительные изменения в письменных инструкциях, приходивших из Саламийи. Чтобы выяснить причины этого, он отправил в штаб-квартиру *да'ва* своего заместителя 'Абдана. Лишь по приезде в Саламийю 'Абдан узнал о недавнем вступлении в имамат 'Абдаллаха, с коим он когда-то встречался. К своему удивлению, 'Абдан обнаружил, что вместо признания в качестве Мах-ди Мухаммада б. Исма'ила новый лидер выступал теперь с претензией на имамат для себя и своих предков, то есть для тех людей, которые фактически организовали и руководили исма'илитским движением после Мухаммада б. Исма'ила. Получив эти сведения от 'Абдана, Хамдан отказался подчиниться руководству центра в Саламийе и при казал своим *да'и* в Ираке прекратить всяческую деятельность в кон; ролируемых ими районах. Вскоре после этого Хамдан исчез, а 'Абда» был убит по подстрекательству Зикравайха б. Михравайха, главного *да'и* Ирака, остававшегося верным Саламийе. Согласно источникам все эти события разворачивались в 286/899 году²¹.

Ранние имамнитские и исма'илитские имамы

После восшествия на престол фатимидского халифата 'Абдаллахом ал-Махди было составлено письменное обращение к исма'илитской общине Йемена (по настоянию придворного исма'илитского ученого Джа'фара б. Мансура ал Иамана оно было сохранено в тайне), в котором ал-Махди пытался примирить свою реформу с действительным ходом событий в более ранний период исма'илитской истории, впервые предав огласке некоторые приемы миссионерской тактики своих предшественников. Как говорилось в обращении и подтверждается несколькими сохранившимися ранними исма'илитскими источниками²⁵, лидеры центрального исма'илитского движения до 'Абдал лаха ал-Махди фактически присвоили себе духовное звание «худджа» («доказательство»), то есть без всяких на то оснований провозгласили себя полноценными представителями отсутствующего имама-Махди Мухаммада б. Исма'ила. Следует пояснить, что контакт со скрытым имамом осуществляется через худджа. Таким образом, своей реформой 'Абдаллах поднимал собственный ранг и ранг своих предшественников от худджа, ожидавшего Махди, до непосредственно имама, растолковывая своим приверженцам, что индивидуумы, о которых идет речь, на самом деле все время тайно уже являлись легитимными имамами, наследовавшими Джа'фару ас-Садику, но скрывали это до поры до времени из соображений безопасности.

Все эти вопросы рассматривались 'Абдаллахом в послании с разных точек

зрения, в частости, объяснялось, что принятие его предшественниками различных псевдонимов, таких как «Мубарак» («Благословенный») и «Маймуа» («Удачливый»), и сведение ими своей миссии к роли художца отсутствовавшего имама, было избрано в качестве одной из форм *такийя* во избежание преследований со стороны Аббасидов. 'Абдаллах, сам пользовавшийся закодированным именем Са'ид (Счастливый), утверждал далее, что предшествующая вера в пришествие Махди — Мухаммада б. Исма'ила, была, по сути, недоразумением. Фати-мидский халиф подчеркивал, что лидеры, осуществлявшие руководство до него, столь успешно придерживались практики *такийя*, что сами ис-ма'илиты поверили в пришествие Махди — Мухаммада б. Исма'ила. По существу, это была лишь одна из мер по обеспечению безопасности. Теперь настала пора сказать прямо, что имя Мухаммада б. Исма'ила было тайным именем, относившимся скорее к каждому истинному имаму — потомку Джа'фара ас-Садика, нежели непосредственно к его внуку, который фактически носил это имя. Концепция пришествия Махди — Мухаммада б. Исма'ила трактовалась как идея пришествия мессии, проявленного в собирательном образе, что означало как бы мессианство Махди в образе всех легитимных имамов — потомков Джа'фара ас-Садика. Помимо этого письмо 'Абдаллаха содержало несколько противоречивых пассажей касательно его собственного происхождения якобы от Алидов. Эти заявления можно не воспринимать всерьез, поскольку они не были подтверждены его наследниками по фатимидской линии.

Реформа 'Абдаллаха ал-Махди расколола единое исма'илитское движение на две враждующие фракции. Одна оставалась верной центральному руководству, принимая разъяснения 'Абдаллаха по вопросу наследования исма'илитского имамата. Эти лояльные исма'илиты, позднее известные как исма'илиты фатимиды, поддерживали концепцию (со временем признанную официальной фатимидской исма'илитской доктриной) о передаче имамата по наследству. Соответственно фатимидские исма'илиты признавали, что между Мухаммадом б. Исмаилом и 'Абдаллахом ал-Махди движением руководили три сокрытых имама (*ал-а'имма ал-мастурин*). Это умеренное исма'илитское крыло включало основную массу исма'илитов Йемена и общин, лояльных по отношению к центральной власти, которые были образованы да'и, посланными Ибн Хавшабом, в Северной Африке, Египте и Синде. Эта реформа, однако, была отвергнута другой частью исма'илитской общины. Диссиденты сохранили исходную веру в пришествие Махди — Мухаммада б. Исма'ила. С этого времени термин «карамита» использоваться только в отношении этих «крайних» исма'илитов, которые не признали 'Абдаллаха ал-Махди и его предшественников в качестве имамов, равно как и его наследников по линии Фатимидов. Еще многие годы лидеры различных карматских общин возвещали пришествие Махди, имея в виду себя или других, с катастрофическим результатом для карматства в целом. Диссидентская карматская фракция включала общины в Ираке, Бахрейне и значительное число общин, сложившихся в иранских областях²⁶. Можно, впрочем, отметить, что сплоченные диссидентские группы еще сохранялись некоторое время в Йемене, в то время как бок о бок с диссидентскими карматскими общинами Ирака и восточной части иранского региона сосуществовали умеренные общины.

Исчезновение лидера иракских карматов Хамдана и убийство его верного заместителя 'Абдана повергли их единомышленников в состояние замешательства. Вскоре 'Иса б. Муса, родственник 'Абдана, занял высокое

положение в руководстве общины и от имени скрытого Махди возродил карматский да'ва в Южном Ираке. В 313/925 году аббасидские чины в Багдаде обнаружили у нескольких пленных карматов белые глиняные печати с надписью на них: «Мухаммад ибн Исма'ил ал-имам ал-Махди вали Аллах»²⁷. И все же карматство не сохранялось в Ираке после ГУ/Х века. Чтобы подчеркнуть непрерывность традиции, 'Иса б. Муса и другие карматские да'и Ирака стали приписывать свои сочинения 'Абдану²⁸. В Бахрейне Абу Са'ид ал-Джаннаби, примкнувший в свое время к Хамдану и 'Абдану, претендовал на то, чтобы выступить в роли ожидаемого Махди. В тот же полный событиями 286/899 год Абу Са'ид установил свое господство над Бахрейном и основал независимое карматское государство Бахрейн, которое существовало вплоть до 470/1077 года.

В 300/913 году Абу Са'ид был убит. Позднее несколько его сыновей возглавляли карматское государство в Бахрейне. Во времена его младшего сына Абу Тахира Сулаймана (311—332/923—944) карматы Бахрейна прославились своими набегами на Ирак и регулярными грабежами караванов паломников в Мекку. Кульминацией разрушительных действий Абу Тахира явился его захват Мекки непосредственно в период паломничества 317/930 года. В течение недели карматы грабили паломников, совершали многочисленные оскверняющие действия в наиболее почитаемых мусульманами священных местах. Они выломали Черный Камень (*ал-хаджар ал-асвад*) из стен Каабы и увезли его с собой в Ахсу, свою новую столицу в Бахрейне, где Абу Тахир уже начал строить *дар ал-хиджра*. Этот кощунственный акт, совершенный, по-видимому, в ходе подготовки к пришествию карматского Махди, возмутил весь исламский мир и предоставил Ибн Ризаму и другим анти-исма'илитским авторам уникальную возможность представить исма'илизм как заговор, имеющий целью разрушить ислам; они утверждали также, что Абу Тахир тайне получал свои инструкции от 'Абдаллаха ал-Махди, который правил тогда в качестве первого фатимидского халифа в Северной Африке.

Современные исследования показали, однако, что карматы Бахрейна, как и другие карматские общины, ожидали в то время появления Махди, а потому не признавали первого фатимидского халифа или кого-либо из его преемников своими имамами. На базе ряда астрологических прогнозов карматы предсказывали появление Махди в 316/ 928 году, что, согласно карматскому учению того времени, должно было привести к окончанию эры ислама и его законов, после чего должна была начаться заключительная эра в истории человечества. Это объясняет, почему Абу Тахир разграбил Мекку и затем опознал ожидаемого Махди в молодом персе, коему передал правление в 319/ 931 году. Персидский Махди, однако, оказался реставратором «персидской религии». Он упразднил *шари'a* и исламские богослужения, а также предал осуждению всех пророков, признанных в исламе. Через 80 дней, когда Махди предпринял экзекуцию выдающихся представителей карматов Бахрейна, Абу Тахир был вынужден схватить его и убить, признав, что Махди оказался самозванцем. Этот темный эпизод с «персидским Махди» серьезно деморализовал карматов, ослабив также влияние карматских лидеров Бахрейна на другие карматские общины. В результате карматы Бахрейна вернулись к своим прежним верованиям и своим лидерам, вновь призывая действовать от имени скрытого Махди. В конце концов в 339/950 году они вернули Черный Камень на свое исходное место в Мекке, получив огромный выкуп, выплаченный Аббасидами, а не, как утверждают антиисма'илитские источники, поддавшись уговорам фатимидского халифа.

Тоначалу исма'илиты Йемена оставались преданными 'Абдаллаху ал-Махди. К 291/904 году или, возможно, ранее некогда верный соратник Ибн Хавшаба, Ибн ал-Фадл, проявил признаки неповиновения. В 299/911 году после захвата Саны Ибн

ал-Фадл, открыто заявляя о своей верности 'Абдаллаху, объявил войну Ибн Хавшабу и, вероятно, провозгласил себя Махди. Однако он был вынужден сдаться и добиваться союза с бывшим патроном, который вплоть до своей смерти в 302/914 году оставался верным 'Абдаллаху. Со смертью Ибн Хавшаба в 303/915 году карматское движение в Йемене быстро сошло на нет.

Персии карматство продолжало распространяться и после 286/899 года. *Да`и* Рея не признали имамат 'Абдаллаха ал-Махди, ожидая возвращения Мухаммада б. Исма'ила в качестве Махди. Абу Хатим Рази предсказал даже конкретную дату пришествия Махди — 316/928 год. Поскольку предсказание не сбылось, он столкнулся с серьезной враждебностью со стороны своих единоверцев и был вынужден искать убежища у амира Азербайджана, где он и умер вскоре после 322/934 года. Позднее некоторые правители Азербайджана и Дайлама, принадлежавшие к династии Мусафиридов (или Салларидов), заявляли о своей приверженности карматству и признавали в качестве Махди Мухаммада б. Исма'ила; эти сведения подтверждаются одной редкой мусафиридской монетой, датированной 343/954—955 годом. В Хорасане и Трансоксии диссиденты карматы продолжали существовать и после основания Фатимидского государства. В своем основном трактате, озаглавленном «Китаб ал-махсул», который вскоре получил признание в карматских кругах, *да`и* ан-Насафи признавал в качестве Махди Мухаммада б. Исма'ила.

В то же время всегда такой умеренный *да`и* Зикравайх б. Михравайх вдруг предпринял рискованную кампанию от имени 'Абдаллаха ал-Махди, с которым не согласовал своих действий. Дело в том, что после событий 286/899 года, возможно, опасаясь мести со стороны сторонников 'Абдана, Зикравайх ушел в сокрытие. Но через два года он неожиданно проявил инициативу, отправив нескольких своих сыновей в качестве *да`и* в Сирийскую пустыню, где вскоре они обратили в исма'илизм значительное число бедуинов, в первую очередь из племени калб, контролировавшего район Самавы между Пальмирой и Евфратом²⁹. Существует несколько средневековых и современных интерпретаций намерений и действий Зикравайха. На основе различных источников Х. Халм убедительно доказал, что Зикравайх и его сыновья с самого начала оставались преданными исма'илитским лидерам Саламийи, желая лишь основать для 'Абдаллаха ал-Махди Фатимидское государство, не получив его одобрения³⁰. В действительности эта не до конца продуманная кампания создала для ал-Махди массу проблем, поскольку чересчур усердные сыновья Зикравайха рассекретили личность последнего и призвали своих последователей бедуинов отправиться в Саламийю и отдатщ дань уважения имаму. Чтобы избежать пленения Аббасидами, 'Абдаллах ал-Махди был вынужден спешно покинуть Саламийю на пике успеха Зикравайха в 289/902 году. В сопровождении своего младшего сына и будущего наследника ал-Ка'има, главного *да`и* Фируза и нескольких приверженцев ал-Махди отправился сначала в Рамлу (Палестина), где оставался некоторое время, ожидая результатов рискованного предприятия Зикравайха. Джа'фар б. 'Али, доверенное лицо (*ха'джиб*) ал-Махди, оставил весьма ценный отчет об этой исторической поездке, которая закончилась несколько лет спустя в Северно-Африке возведением ал-Махди на престол Фатимидского халифата³¹.

Первоначально сыновья Зикравайха и их армия бедуинов исма'илитов, называвших себя «фатимидами» («*фатимиййун*»), добились серьезных успехов в Сирии. К 290/903 году они захватили Саламийю, Хим и несколько других небольших городов района Оронты, где ненадолго основали государство от имени 'Абдаллаха ал-Махди. В этих мес тах, находившихся под контролем

исма'илитов, впервые была прочитана *хутба* во здравие не аббасидского халифа, а исма'илитского имама, и отчеканены монеты с его именем. Сыновья Зикравайха установил, контакты с ал-Махди в Рамле и безрезультатно пытались убедить его вернуться в Саламийю и возглавить вооруженные силы. Исма'илитский лидер все еще не был готов лицом к лицу сойтись с Аббасидами и его предосторожность вскоре оправдала себя. В 291/903 году бедуины исма'илиты были практически полностью разгромлены мощной аббасидской армией, высланной против них. Непосредственным отголоском этого ужасного поражения было то, что ал-Хусайн б. Зикра вайх, тогдашний предводитель бедуинов, обратил свой гнев на 'Абдал лаха ал-Махди. Он разгромил его дворец в Саламийе, отправив на тот свет также его родственников и слуг, которые оставались там. В 291/ 904 году ал-Хусайн был схвачен войсками Аббасидов и доставлен: к халифу в Багдад, где был допрошен и подвергнут пыткам. Перед казнью он открыл личность и местонахождение исма'илитского имама. Вслед за этим Аббасиды развернули широкую кампанию по розыску 'Абдаллаха ал-Махди, который поспешно отбыл в Египет. По еле гибели своих сыновей Зикравайх сам вышел из сокрытия и попытался активизировать свое движение, которое к тому времени приобрело черты радикального карматства. В конце концов он был разбит правительственными войсками в Ираке в 294/907 году и скончался в плену от ран.

РАННИЕ ИСМА'ИЛИТСКИЕ ДОКТРИНЫ

Основные вехи в становлении исма'илитской системы религиозной мысли были заложены еще во времена дофатимидского этапа исма'илитской истории. К 286/899 году, когда исма'илизм раскололся на соперничающие группировки, исма'илитская интеллектуальная традиция уже обрела отчетливую форму. Поскольку от этого времени до нас дошло лишь несколько текстов, а литература карматов исчезла почти полностью, невозможно проследить развитие раннего исма'илизма сколь-либо подробно. Именно поэтому современные исследователи до сих пор не пришли к единому мнению по целому ряду проблем, относящихся к этому периоду. Тем не менее уже сейчас в первом -приближении можно говорить о фундаментальных интеллектуальных традициях и центральном учении раннего исма'илизма. Силами объединенного исма'илитского движения они были сформулированы в 261— .186/874—899 годах, В дальнейшем ранние доктрины были развиты фатимидскими исма'илитами, которые в свою очередь видоизменили или отказались от ряда аспектов раннего исма'илизма, в то время как карматы следовали собственным путем.

Ранние исма'илиты подчеркивали фундаментальные отличия между экзотерическими (*захир*) и эзотерическими (*батин*) аспектами священных текстов, религиозных заповедей и запретов. Ранние ши'итские группы, существовавшие во П/УШ веке в Южном Ираке, включая и ши'итские группы *гулат*, уже сформулировали ряд концепций на основе этих различий, нашедших прекрасное применение в системе исма'илитской мысли. А потому ранние исма'илиты утверждали, что открытые тексты, включая в первую очередь Коран и законы, на нем основанные, имеют свое явное или буквальное значение *захир*, которое следует отличать от внутренней или духовной реальности *хакика*, скрытой в *батин*. Далее они утверждали, что *захир*, или религиозные законы, провозглашенные пророками, подвержены периодическим изменениям, в то время как *батин*, содержащие духовные истины *хака'ик*, остаются вечными и непреложными. Эта скрытая правда может быть

актуализирована путем эзотерической экзегезы *та'вил* — процесса выведения *батин* из *захир*, который состоит в возведении толкования идей к их происхождению. Хотя сходный процесс экзегезы, или герменевтики, существовал в предыдущих иудео-христианских, а также гностических традициях, непосредственным предшественником исма'илитской традиции *та'вил*, известной также как *батинп та'вил*, можно считать ши'итские круги Ирака 11/VIII века.

Согласно учению ранних исма'илитов, в каждую эпоху эзотерический мир духовной реальности может быть *доступен* лишь элите человечества *хавасс*, в отличие от обычных людей *'авамм*, которые могут воспринимать и понимать лишь явное значение Откровения. Соответственно в эру ислама, открытую Пророком Мухаммедом, истинная суть религии можег быть объяснена только тем, кто должным образом инициирован в исма'илитскую общину и признал в качестве авторитетного учителя прямого преемника (*васи*) Пророка Мухаммада, 'Али б. Абу Талиба, и легитимных имамов, наследовавших ему (поскольку в эру ислама они представляют единственный источник *та'вил*). То, что для ранних исма'илитов концепция *та'вил* являлась центральной, подтверждается тем, что практически весь корпус их текстов оказался составлен из сочинений в жанре *та'вил*, целью которых было найти подтверждение исма'илигского учения в коранических стихах.

Посвящение в исма'илизм, известное как *бсиаг*, начиналось после того, как неофит приносил обет верности, известный как «'ахд» или «*ипсак*», Иницианты были связаны своими обетами и обязаны были хранить секрет *батин*, доверенный им иерархией (*худуд*) учителей, назначенных имамом. Таким образом, *батин* был не только скрытым, но и тайным, и знание, составляющее его, не следовало раскрывать непосвященным обычным людям, неисма'илитам, которые всё равно были не в состоянии постичь его. Инициация в исма'илитскую общину была постепенной, предусматривая также выплату определенных взносов за получение инструкций. «Книга учителя и ученика» («Китаб ал-'алим в-ал-гулам») — один из нескольких сохранившихся ранних текстов, приписываемый Ибн Хавшабу Мансуру ал-Йаману или его сыну Джа'фару. Эта книга содержит ценные подробности процесса инициации³², однако в ней отсутствуют свидетельства какой-либо фиксированной системы ступеней посвящения (семь или более), как утверждают антиисма'илитские авторы.

Превознося *батин* и истины *хака'ик*, содержащиеся в нем, ранние исма'илиты стали рассматриваться остальным мусульманским сообществом как наиболее представительная ши'итская община, толкующая эзотеризм в исламе, отсюда их широко распространенное название «*батинийа*». Следует, однако, отметить, что в антиисма'илитских источниках, обвиняющих исма'илизм в игнорировании *захир*, то есть заповедей и запретов ислама, термин «*батин*» часто используется в уничижительной форме. Доступные письменные свидетельства, содержащие фрагментарные тексты исма'илитского обета верности³³, ясно показывают, что ранние исма'илиты ни в коей мере не были освобождены от соблюдения правил и предписаний *шари'а*. Напротив, уже на раннем этапе исма'илитские учения придавали равное значение как *захир*, так и *батин* и их неделимости — идеям, которые позднее, в фатимидский период, были тщательно разработаны. Представляется, что подобные обвинения в антиномианизме (*убаха*), направленные против ранних исма'илитов, являлись результатом неприязненного к ним отношения со стороны их противников, обвинявших всё исма'илитское движение в антиисламских взглядах, исповедовавшихся карматами, в частности карматами Бахрейна. Сунниты

умышленно и безосновательно приписывали ранним исма'илитам суждения, отличавшие ранних ши'итов *гулат*, открыто учивших тому, что предписания *шари'а* ни в коей мере не могут распространяться на тех мусульман, которые признают и подчиняются правомочному имаму времени.

Исма'илиты учили, что вечные истины (*хака'ик*), сокрытые в *батин*, представляют собой, по сути, истинное послание, общее для иудаизма, христианства и ислама. Однако истинность монотеистических религий, утвержденная Кораном, завуалирована различными экзотерическими законами, как того требуют меняющиеся обстоятельства времени. Полностью осознавая свой «экуменический» подход, ранние исма'илиты разработали теорию этих вечных истин в терминах гностической системы мысли, системы, которая четко и элегантно представляла эзотерический мир духовной реальности исма'илитов. Двумя основными компонентами этой системы были цикличность истории и гностическая космологическая доктрина.

К началу 280/890-х годов исма'илиты уже развили представление о цикличности времени и религиозной истории человечества. Этот подход они применили к иудео-христианским откровениям так же, как и к ряду других доисламских религий. Исма'илиты разработали особую концепцию полуциклического и полупряминейного времени. Время исма'илиты представляли себе как прогрессию последовательных циклов, или эр, с началом и концом. На базе этого эклектичного взгляда на время, отражавшего греческие, иудео-христианские и гностические влияния, так же как и ши'итские эсхатологические идеи, исма'илиты развили своеобразное представление о религиозной истории как эпохе пророков, признанных в Коране. Это положение было тесно увязано с учением об имамате, которое, по существу, являлось наследием раннего ши'изма имамизма.

Согласно этим «циклическим» взглядам, ранние исма'илиты верили, что религиозная история человечества прошла через семь пророческих эпох (*давр*), различных по длительности и инаугурированных очередным «провозглашающим» («глаголящим», «глашатаем», «*натик*») Божественное открытое послание, которое в своем экзотерическом (*захир*) аспекте содержит религиозный закон, *шари'а*. *Натик* первых эпох в истории человечества были Адам, Ной (Нух), Авраам (Ибрахим), Моисей (Муса), Иисус ('Иса) и Мухаммад. Эти «провозглашающие» вербализовали явные внешние (*захир*) аспекты каждого Откровения с их ритуалами, заповедями и запретами, без особой детализации и объяснения их внутреннего значения. Для этой цели у каждого *натик* был наследник (*васи*), называвшийся вначале «молчащим» (*самит*), а позднее — «основой» (*асас*), который посвящал в эзотерические истины (*хака'ик*), являющиеся внутренним (*батин*) содержанием послания данной эпохи, лишь элиту. Первыми шестью *васи* в истории человечества были: Сиф (Шис), Сим (Сам), Исма'ил (Исма'ил), Аарон (Харун), Симон Петр (Шам'ун ас-Сафа') и 'Али б. Аби Талиб. В каждую эпоху каждому *васи* в свою очередь наследовали семь имамов, называвшихся «*атимма'*» (ед. ч. *мутимм*, «завершающий»), которые сохраняли истинное значение божественных текстов и законов как с точки зрения *захир*, так и *батин*. Седьмой имам (*мутимм*) повышался в ранге и становился *натик* следующей эпохи, отвергая *шари'а* предыдущей эпохи и провозглашая новый. Такое положение вещей изменится лишь в седьмую, заключительную эпоху истории.

Мухаммад б. Исма'ил был седьмым имамом в шестую эпоху (*давр*), эпоху ислама. В какой-то момент он ушел в сокрытие как Махди. По возвращении он станет седьмым *натик*, обозначив начало заключительной эпохи. Однако, в

отличие от предыдущих «провозглашающих», Мухаммад б. Исма'ил не принесет новый *шарп'а*, заменяющий священный закон ислама. Вместо этого, что собственно и ожидается в итоговую эсхатологическую эпоху, его миссия сведется к тому, чтобы в полной мере открыть человечеству скрытые до сего времени эзотерические истины всех предшествующих поколений. Таким образом, Мухаммад б. Исма'ил объединит в себе ступени *натик* и *васп*, он станет также последним имамом — эсхатологическим имамом Махди. В заключительную тысячелетнюю эпоху подлинных духовных знаний вечные истины (*хака'ик*) будут полностью открыты и освобождены от всякого рода иносказаний и символов. В мессианскую эпоху Махди уже не останется различий между *захир* и *Патин*, буквой закона и его внутренним духовным смыслом. По пришествии Махди, знаменующем конец времен, Мухаммад б. Исма'ил будет справедливо править до тех пор, пока существует физический мир³⁴.

В свете этих доктрин, укорененных в синкретическом и экуменическом мировоззрении, ранние исма'илиты развили свою мировоззренческую систему, систему, которая была обращена не только к мусульманам, принадлежащим к различным общинам и социальным стратам, но и к различным неисламским религиозным сообществам. Из всех мусульманских общин только исма'илиты аккумулировали так всесторонне и явно в своей цикличной схеме истории иудео-христианские традиции, равно как и другие разнообразные доисламские верования, особенно зороастризм и маздеизм, которые в то время все еще занимали некоторое положение в иранском мире. В этой связи существенно, что значительное число групп так называемых «хуррамитов», или «хуррамдинитов», активно действовавших в различных областях иранского мира в первые века правления Аббасидов, вошли в исма'илитское движение. Эти группы, разбросанные от Азербайджана до Хорасана и Центральной Азии, объединили исламское учение с иранскими религиозными традициями и мыслью; в области политики они разделяли с исма'илитами враждебность по отношению к Аббасидам. Проповедь пришествия Мухаммеда б. Исмаила в качестве Махди придала раннему исма'илитскому *да'ва* в глазах мусульманского окружения, особенно среди ши'итов имамитов, значимость мессианского призыва. Освобождение в этом мире и спасение в следующем оказывалось, таким образом, практически гарантированы адепту истинной инициацией в исма'илизм. На основе всех этих положений объединенное исма'илитское учение быстро развивалось во второй половине III/IX века.

Концептуальная реформа 'Абдаллаха ал-Махди привнесла важные изменения в теорию «цикличности» истории, предложенную ранними исма'илитами. Фактически, после раскола 286/899 года, в то время, когда «крайние» карматы продолжали придерживаться более ранней схемы, умеренная фатимидская исма'илитская группировка разработала другую концепцию шестой эпохи религиозной истории, эры ислама. Введя в имамате принцип преемственности, 'Абдаллах ал-Махди допустил для эпохи ислама более чем семь имамов. На деле седьмая эпоха, ранее определявшаяся как духовная эра Махди, теперь совершенно утратила ореол мессианского призыва в глазах фатимидских исма'илитов. Заключительная эра, какова бы она ни была по характеру, была с этого времени отодвинута на неопределенное время в будущее; и функции Махди, или *ка'им*, который в конце времен иницирует день Воскресения («*йаум ал-кийама*»), оказались сходными с представлениями других мусульманских общин.

Карматы, напротив, сохранили свои изначальные верования в пришествие в

качестве Махди Мухаммеда б. Исма'ила и его роли как седьмого *натик*. После раскола 286/899 года они выступили с особым предсказанием о его пришествии. Действительно, карматы особенно интересовались такими прогнозами и обстоятельствами седьмой эпохи, которая придет на смену эпохе ислама. Например, в «Китаб ал-махсул» ан-Насафи представил эту эпоху временем без религиозного закона. Он также утверждал, что эра ислама закончится с первым появлением Мухаммеда б. Исма'ила. Другими словами, согласно карматскому *да'и* ан-Насафи, седьмая эра уже началась в его время. Разграбление карматами Мекки и трагическая история «персидского Махди» в Бахрейне также должны рассматриваться в этом ключе. Всё происходившее было, конечно, катастрофой для движения карматов, подрывая их шансы на длительный успех в мусульманском мире. Как уже говорилось, теологи-сунниты использовали карматское учение, чтобы обвинить всё исма'илитское движение в вольнодумстве и противоречивости (*ибаха*).

Вторым главным компонентом ранней исма'илитской системы *хака'ик* была космология. Развитая во второй половине 1П/1Х века, эта Концепция, по-видимому, устно проповедовалась в исма'илитских кругах. Во всяком случае ни в одном из известных ранних исма'илитских текстов не было разработано стройной оригинальной космологической концепции. Большой вклад в ее изучение внесли такие современные ученые, как С. М. Штерн и Х. Халм, частично восстановившие и исследовавшие оригинальную космологию исма'илитов на базе фрагментарных свидетельств, содержащихся в более поздних работах, особенно трактате Абу 'Исы ал-Муршида, фатимидского *да'и* и судьи, проживавшего в Египте во времена халифа-имама ал-Му'изза (341-365/953—975), а также ряде ссылок в фатимидских источниках и упоминаний, сохранившихся в современных зайдитских текстах, созданных в Йемене³⁵. Согласно Штерну и Халму, дофатимидская космология, представляя, по существу, гностический космогонический миф, использовалась всем исма'илитским миром до тех пор, пока в IV/ X веке не была вытеснена новой космологией неоплатонического происхождения.

Согласно этой ранней космологической доктрине, Бог существовал, когда еще не было ни пространства, ни вечности, ни времени. С Его соизволения (*ирада*) и желания (*маши'а*) впервые был создан свет (*нур*), и Он обратился к Своим созданиям с кораническим креативным императивом *кун* («Будь!»), вызвав тем самым к бытию творческую субстанцию. Повторно используя буквы *каф* и *нун*, *кун* приобрело свою женскую форму и стало *Кунп*. По велению [*амр*] Бога, *Куни*, первое творение, именуемое также Предшествующим (*сабик*), породило из Божественного света второе творение — Предопределение (*Кадар*), чтобы оно стало первому советником и помощником. *Кадар*, также известный под именем Следующий (*тали*), представляет собой мужское начало в противовес *Куни* — женскому началу. *Куни* и *Кадар* явились, таким образом, двумя первыми принципами созидания, определенными соответственно кораническими терминами «тростниковое перо» (*калам*) и «небесная скрижаль» (*мух*). Через *Куни* Бог вызвал к жизни (*каввана*) все существа, а через *Кадар* предопределил (*каддара*) их. Сходные рассуждения, опирающиеся на некоторые коранические стихи, были сильно искажены в начале 1У/Х века зайдитами, утверждавшими, что в те времена исма'илиты (карматы) Йемена считали *Кунп* и *Кадар* своими богами³⁶.

Арабские имена первой пары *Куни* и *Кадар* состояли из семи согласных, называвшихся также «небесными» («*ал-хуруф ал- 'улвийа*»), они получили в философии значение «начала», «стихий» и были интерпретированы как

архетипы семи *натик* и их посланий, начиная с *к* для Адама и кончая *р* для Махди, или *ка'им*. Вне семи первоначальных букв возникли все остальные буквы и имена. Одновременно с именами появились сами вещи, которые имена обозначали. При посредстве первоначальной пары Бог сотворил сначала духовные силы — плерому (множественное единство духовных сущностей). В соответствии с семьей *натик*, *Куни* породила из собственного света семь херувимов (*карубийа*), наделив их эзотерическими именами (*асма' батина*), чьи значения могли быть поняты лишь «друзьями Бога» («*авлийа' Аллах*») и истинно верующими, что следуют им, а именно — исма'илитами. Затем по велению *Куни Кадар* создал из света двенадцать духовных сущностей (*руханийа*) и поименовал их. Имена нескольких духовных сущностей хорошо известны из исламской ангелологии, например: Ридван (страж Рая), Малик (Ангел Ада) и два ангела смерти, Мункар и Накир. В истории человечества духовные сущности выступают в роли посредников между *Кадар* и провозглашающими — пророками и имамами, *Куни* же не проявляет себя в процессе созидания. Первые три духовные сущности именуются Джадд (Счастливая Фортуна), Фатх (Победа), Хайал (Воображение) и идентифицируются с архангелами — Джибра'йлом (Гавриилом), Мика'йлом (Михаилом) и Исраф'йлом (Серафилом), играющими ведущую роль в посредничестве между духовным миром и религиозной иерархией в физическом мире. Фактически эти три духовных начала образуют весьма значимую пентаду с *Куни* и *Кадар*, логически увязывая концепцию космологии ранних исма'илитов с их «циклическими» взглядами на религиозную историю человечества. То же космологическое учение служит и для описания сотворения нижнего физического мира. Материальный мир также был создан при посредничестве *Кунп* и *Кадар*, начиная с сотворения воздуха и воды, соотносенных эзотерически с кораническими терминами «престол» («*арш*») и «трон» («*курси*»), затем — семи небесных сфер, земли, семи морей и т. д.

В системе исма'илитской космологии имеется значительное число параллелей между духовным и физическим мирами; почти всё в высшем мире коррелирует с чем-либо в нижнем мире, таковы соответствия между *Куни* и солнцем, *Кадар* и луной, семью херувимами и семью небесными сферами, двенадцатью духовными сущностями и двенадцатью знаками зодиака. Эта космология имела также особую сотериологическую цель. Человек, появляющийся в конце процесса созидания Вселенной, далек от своего оригинала и своего Творца. Космология же призвана указать путь, сокращающий эту дистанцию, и нести человеку спасение. Последнее может быть достигнуто лишь при условии, если человек воспримет знание (греч. *gnosis*) о своем происхождении и о причинах своего отдаления от Бога, знание, которое должно быть ниспослано сверху посланниками (*напшк*) Бога, о чем говорится в Коране.

Дофатимидская космология исма'илитов содержит все существенные характеристики гностической системы. Реминисценция системы древних гностиков, в которой первые творения Бога обычно являются женскими существами, наблюдается также и в этой космологии. Исходная кораническая созидательная посылка *кун* трансформируется в свою женскую форму — *Куни*. Поступательная направленность созидательной деятельности, первоначально — духовного мира, а затем — физического, и дистанция между человеком и Богом, а также спасение человека посредством знания, полученного им от посланников, являются следующими отличительными чертами этой гностической системы. Действительно, многие из составляющих ее

мифологических тем и концепций, символических цифр и герменевтических предположений имеют параллели в системах взглядов ранних гностиков, таких, как, например, самаритянская система, или мандеизм (от арама, гнозис), разработанных в Южном Ираке, где ранние исма'илиты весьма преуспевали. Очевидно, что довольно много космологической терминологии последние почерпнули из Корана и исламских традиций и целом. Просматривается также некоторое иудео-христианское влияние, например, в рассуждениях о первичном происхождении херувимов. Опираясь на нынешний объем имеющейся в нашем распоряжении информации, трудно добавить еще что-либо об особенностях источников ранней исма'илитской космологии, которая являла собой вполне оригинальную модель.

Мусульманские противники исма'илизма с самого начала пытались представить это учение как антиисламское, глубоко укоренившееся в неисламской традиции. Некоторые из них рассматривали исма'илизм даже в качестве иранского заговора, основанного на доисламских воззрениях и имеющего целью разрушить ислам изнутри. В. Маделунг, скрупулезно проанализировав то, что накоплено в этой области современными учеными, отметил, что утверждение антиисма'илитских авторов и срезисографов, будто исма'илизм исходит из различных дуалистических религий, таких как зороастризм, манихейство, маздеизм и *хуррамдинийа*, отнюдь не следует из исма'илитского учения, даже если принимать во внимание лишь начальные этапы формирования доктрины; *Куни* и *Кадар* не являются отражением космического дуализма света и тьмы или добра и зла, что присуще ряду предшествующих религиозных традиций³⁷. Доступный материал свидетельствует о том, что исма'илиты разработали свою собственную исламскую гностическую традицию, где космология была тесно связана с сотериологией и оригинальными взглядами на сакральную историю. В этой мировоззренческой системе спасение человека зависит исключительно от его знаний о Боге, созидании и себе самом, знаний, которые периодически ниспосылаются ему через специальных посланников Бога.

Глава 3 Эпоха Фатимидов: *давла* и *да'ва*

ОБЗОР

Фатимидский период часто описывают как золотой век исма'илизма, «интерлюдия» в истории исма'илизма. Образование Фатимидского халифата в 297/909 году в Северной Африке, без сомнения, увенчало успех ранних исма'илитов. Религиозно-политический призыв (*да'ва*) исма'илитов в конце концов привел к основанию государства (*давла*), возглавляемого исма'илитским имамом. Это было немалое достижение. Лидер тайного революционного движения, тактично избегая конфронтации с военными силами Аббасидов, возглавил ши'итский халифат. Образование Фатимидского халифата ознаменовало большой успех не только исма'илитов, имамы которых впервые встали во главе крупного государства, но и всего ши'итского мира в целом. Со времени 'Али ши'иты впервые могли констатировать то, что Алиды из *ахл ал-байт* на деле унаследовали власть в крупном мусульманском государстве. Поэтому победа Фатимидов, преемников Алидов по линии дочери Пророка Мухаммеда Фатимы, возвестила возможность воплощения долгожданного ши'итского идеала, не находившего воплощения и отложенного более чем на 2 века в силу многочисленных поражений и иных причин.

Исма'илитский имам, как Божественно назначенный и непогрешимый духовный руководитель мусульман, всегда претендовал на то, чтобы обладать исключительным правом на легитимный религиозный авторитет, при этом Аббасиды, как до них и Омейяды, рассматривались в качестве узурпаторов, лишивших правомочных имамов Алидов их прав на руководство *умма*. С победой Фатимидов в Северной Африке ход событий в этом отдаленном регионе исламского мира был круто изменен. Овладев политической властью и превратив свое молодое государство в обширную цветущую империю, исма'илитский имам бросил от имени ши'изма вызов аббасидской гегемонии и суннитской исламской традиции. Среди поддерживаемых государством общин с собственным истолкованием ислама исма'илизм занял теперь свое место, коего был так долго лишен. Впредь исма'илитский фатимидский халиф-имам получил свободу действий в качестве духовного представителя ши'итского ислама вообще, подобно тому как аббасидский халиф был выразителем мнений суннитского ислама. Даже после прихода к власти в халифате в 320/930-х годах на смену Аббасидам ши'итов Бундов (Бувайхидов) положение Фатимидов оставалось неизменным не только потому, что Бунды сами не претендовали ни на происхождение от Алидов, ни на религиозный авторитет, но, главным образом, в силу того, что они позволили беспомощному в то время аббасидскому халифу номинально оставаться у власти в качестве титульного главы суннитского ислама. Когда в середине У/Х1 века более жесткие сунниты Сельджуки пришли на смену ши'итам Бундам в качестве хозяев Аббасидского халифата, статус халифа в Багдаде в качестве номинального главы суннитского ислама был не только подтвержден, но и упрочен.

В период правления Фатимидов исма'илитам было разрешено открыто практиковать свою веру непосредственно в фатимидских владениях, не опасаясь преследований, в то время как вне границ халифата они были вынуждены продолжать соблюдать *такийя*. Хотя исма'и-лизм никогда не навязывался в фатимидских землях, с установлением фатимидского *давла* обозначилась необходимость во введении государственной религии и выработке легализованного свода законов. Исма'илитское право, не разрабатывавшееся в период предыдущего подпольного этапа развития исма'илизма, в ранний фатимидский период было кодифицировано. Теперь при Фатимидах исма'илиты создали свою собственную школу религиозного законоведения (*мазхаб*), подобную суннитской системе юриспруденции и ши'итской системе джа'фаритов имамитов (двунадесятников).

Наряду с деятельностью, направленной на укрепление государства, халифы-имамы Фатимиды, приняв власть, не прекратили практику, связанную с *да'ва*. Преследуя такую цель как усиление власти и повышение собственного авторитета среди всей мусульманской *ушсы* и в других слоях общества, они сформировали сеть религиозно-политических миссионеров — *да`и*, действовавших в их интересах и от их имени как в фатимидских владениях, так и за их пределами. Фати-мидские халифы-имамы были особенно озабочены проблемами своего *да'ва* после перемещения столицы в Египет, завоевание которого в 358/969 году стало промежуточным этапом в фатимидской стратегии экспансии на восток. Каир, основанный как столица Фатимидов, стал штаб-квартирой сложной иерархической организации *да'ва*. Верховное руководство исма'илитским *да'ва* и фатимидским *давла* оставалось прерогативой халифов-имамов Фатимидов. Были открыты специальные заведения, где обучались *да`и* и инструктировались рядовые исма'илиты. Фатимидские *да`и*, получившие теологическое образование, являлись в то же

время учеными и авторами многих научных работ о своей общине, создавая то, что впоследствии стало классическим корпусом исма'илитских текстов, связанных с различными экзотерическими и эзотерическими постулатами. *Да`и* фатимидского периода заложили четко оформленные исма'илитские интеллектуальные традиции. Именно *да`и* восточных иранских областей, синтезировав исма'илитскую теологию с различными философскими учениями, превратили ее в элегантную и достаточно сложную метафизическую мировоззренческую систему. Некоторые из этих *да`и* вошли в историю как наиболее выдающиеся мусульманские философы своего времени. Именно в этот период исма'илиты сделали свой наиболее весомый вклад в исламскую теологию и философию вообще и в ши'итскую мысль в особенности. Современные представления, сформированные на основе вновь открытой и реконструированной исма'илитской литературы, свидетельствуют о богатстве и разнообразии литературного и интеллектуального багажа исма'илитов фатимидского периода.

В период 297—362/909—973 годов структура Фатимидского государства в Северной Африке оставалась сравнительно простой, но уже в Египте Фатимиды развили сложную административную и финансовую системы, основанные на централизованной модели, принятой ранее Аббасидами. Центральная администрация Фатимидов, возглавлявшаяся халифом и его везиром, состояла из министерств, или департаментов (*диван*), среди которых важнейшими были министерство финансов (*диван ал-амвал*), военный департамент (*диван ал-джайш*) и государственная канцелярия (*диван ал-инша'*), отвечавшая за издание и распространение официальных документов. В ходе публичных церемоний фатимидские чиновники административных, финансовых, военных, юридических, а также религиозных учреждений придерживались строгой иерархии в соответствии со своим рангом, знаками отличия и правом старшинства. Фатимиды разработали четкую систему ритуалов и церемониал с соответствующими символикой и процессуальной регламентацией¹.

За некоторыми исключениями, Фатимиды толерантно относились к различным религиозным и этническим сообществам, что едва ли было присуще какой-либо другой мусульманской династии средних веков, уже не говоря о современной им Европе. Фатимидские чиновники, включая везиров, подбирались, в основном, на основе личных достоинств и квалификации, невзирая на религиозную принадлежность и этническое происхождение. Эта политика объясняет, почему при Фатимидах несколько везиров христиан, в частности армян, получили возможность наследовать везират. В качестве секретарей в фатимидском архиве работало значительное число евреев. Достаточно часто юристы-сунниты возглавляли судебную систему Фатимидов в должности верховного судьи (*кади ал-кудат*). Всё это обеспечивало гибкость и эффективность административной системы. Однако либеральная кадровая политика в отношении берберов, тюрок, суданцев, дайламитов и арабов привела к острому соперничеству и фракционизму в армии и администрации и послужила основной причиной волнений и смуты в фатимидском Египте.

Закрепившись в Египте, Фатимиды развернули там широкую торговую сеть. Соперничая с Аббасидами, использовавшими Персидский залив в коммерческих целях, Фатимиды начали осваивать другой торговый путь в Индию, пролежавший через Красное море. Вскоре они взяли под контроль всю международную торговлю между Индийским океаном и Средиземным морем, В результате фатимидская казна пополнилась значительными доходами, уступавшими только сборам от земельного налога (*харадж*) и таможенных

платежей, взимавшихся с импорта специй и предметов роскоши из Индии, Китая и других частей Азии. Время от времени торговая активность Фатимидов подпитывалась, а возможно, даже и мотивировалась религиозными соображениями и расчетами. В частности, в результате развития торговли Фатимидов с Западной Индией *да'ва*, непосредственно руководимый Сулайхидами Йемена, признававшими протекторат Фатимидов, распространился на Гуджарат.

Фатимидский халифат заложил в Египте значительную экономическую базу, поддерживавшуюся не только коммерцией, но и процветающим сельским хозяйством, полностью зависимым от Нила, а также разнообразной местной предпринимательской деятельностью². При этом продукция высокого качества и изящные предметы искусства, изготавливавшиеся в мастерских по всему фатимидскому Египту, такие как шерстяные и льняные ткани, керамика и стекло, оставались предметами постоянного экспорта на рынки средневековой Европы. Фатимидский *да'и* — автор и путешественник Насир-и Хусрав, посетивший Каир в 439—441/1047—1050 годах, оставил живое описание благополучной жизни египтян, великолепия и пышности фатимидской столицы с ее 20 000 лавок и магазинов, бесчисленными базарами, караван-сараями и банями, а также изумительными домами и садами. Всё это затмевала красота дворца Фатимидов, обнесенного высокими стенами. Насир-и Хусрав с удивлением отмечал, что торговцы мануфактурой, менялы и ювелиры Египта не запирали своих лавок, что говорило о высоком уровне социальной стабильности в стране³. В самом деле, отсутствие политических катаклизмов и экономическое процветание позволили Фатимидам мобилизовать ресурсы, необходимые для поддержания государственной администрации, армии (*джуйуш*) и обширного флота, контролировавшего всю акваторию Средиземного моря. Примерно с У/Х1 века фатимидский Египет стал основной морской державой, соперничавшей с Византийской империей от Сицилии до северных берегов Сирии. Однако высокие военные расходы сказались в конце концов на положении в области государственных финансов и привели к беспорядкам в армейской среде.

Фатимиды покровительствовали творческой и интеллектуальной деятельности. В Каире они основывали библиотеки, именно их усилиями фатимидская столица, наряду со славой крупнейшего узла международной торговли приобрела известность и как центр исламской богословской мысли, науки, искусства и культуры. В целом, фатимидский период — это не только славное время исма'илитской истории, но также одна из величайших страниц в египетской и в целом исламской истории и, без сомнения, ключевая веха в развитии исламской цивилизации.

Фатимидам не было суждено воплотить в жизнь свои всеобщие идеалы. Но им удалось, хотя бы на время, заставить считаться со своей властью страны от Северной Африки и Египта вплоть до Хиджаза, Палестины и Сирии. В Хиджазе они заняли место Аббасидов в качестве защитников священных городов Мекки и Медины; и на один короткий, но запомнившийся год, 450—451/1058—1059-й, *хутба* во время пятничной молитвы в Багдаде читалась во здравие халифа Фатимида. Во второй половине У/Х1 века, почти за целый век до своего окончательного падения, фатимидский халифат столкнулся с многочисленными внутренними и внешними трудностями. Фатимидские *да'и*, активно действовавшие в центральных и восточных областях, от Сирии до Центральной Азии, к этому времени достигли значительных успехов в распространении ислама. Они завоевали преданность постоянно растущего

числа обращенных на территории всех владений Аббасидов, как в городах, так и сельской местности, включая земли, находившиеся под контролем Бундов, Сельджуков, Саффаридов, Газневидов и других династий, возникших на Востоке. Эти неофиты признали фатимидского халифа своим правомочным имамом времени. Все сохранившиеся группы «крайних» карматов, проживавших вне Бахрейна, также были к тому времени преданы фатимидскому исма'илитскому да'ва. Именно благодаря успеху таких широко известных фатимидских да'и, как Абу Йа'куб ас-Сиджистани, Хамид ад-Дин ал-Кирмани и Насир-и Хусрав, а также ряду других менее известных да'и, исма'илизм смог пережить падение Фатимидской династии и халифата, выжив даже в условиях возрождения суннизма в V—У1/X1—XП веках.

После смерти ал-Мустансира в 487/1094 году имел место раскол; исма'илиты распались на фракции низаритов и муста'литов, названные по именам сыновей ал-Мустансира, претендовавших на его наследство. С тех пор исма'илиты низариты и муста'литы следуют разным линиям имамов. Первые основали ряд независимых государств на территории Персии и Сирии, сохраняя политическое господство до тех пор, пока монголы не разгромили их в 654/1256 году. Вторые разделились к 526/1132 году на фракции таййибитов и хафизитов, и лишь последние признали поздних Фатимидов своими имамами.

Заключительный этап халифата Фатимидов с 487/1094 по 567/1171 год оказался весьма бурным. Территория государства сократилась вплоть до границ Египта. Государство Фатимидов теперь почти постоянно сотрясали политические и экономические катаклизмы, катализировавшие сепаратистскими устремлениями региональных лидеров и беспорядками внутри армии. Все поздние правители династии Фатимидов скончались преждевременно или вследствие насилия и были не более чем марионетками в руках своих везиров, которые со времени Бадра ал-Джамали (ум. 487/1094) не выпускали из своих рук рычагов правления Фатимидским государством. По иронии судьбы, именно последний фатимидский везир Салах ад-Дин, Саладин западных источников, положил конец власти Фатимидов в 567/1171 году.

Династии халифов-имамов Фатимидов (297-567/909-1171)

1. ал-Махди (297-322/909-934)
2. ал-Ка'им (322-334/934-946)
3. ал-Мансур (334-341/946-953)
4. ал-Му'изз (341-365/953-975)
5. ал-'Азиз (365-386/975-996)
6. ал-Хаким (386-411/996-1021)
7. аз-Захир (411-427/1021-1036)
8. ал-Мустансир (427-487/1036-1094)
9. ал-Муста'ли (487-495/1094—1101)
10. ал-Амир (495-524/1101-1130)
11. ал-Хафиз
в качестве регента (524-526/1130-1132)
в качестве халифа (526-544/1132-1149)
12. аз-Зафир (544-549/1149-1154)
13. ал-Фа'из (549-555/1154-1160)
14. ал-'Адид (555-567/1160-1171)

Порядковый номер соответствует очередности наследования власти фатимидскими халифами. Халифы от ал-Махди до ал-Мустансира были признаны имамами современными им фатимидскими исма'и-литами и, соответственно, всеми исма'илитами низаритами и муста'-литами. После ал-Мустансира низариты

и муста'литы разошлись в своих представлениях о легитимности последующих имамов; низариты, например, в отличие от исма'литов муста'литов хафизитов, не признали своими имамами поздних фатимидских халифов (11—14). Что касается ал-Амира, то он признавался имамом всеми исма'илитами муста'литами.

ОБРАЗОВАНИЕ И КОНСОЛИДАЦИЯ ХАЛИФАТА ФАТИМИДОВ

'Абдаллах ал-Махди покинул Саламию в 289/902 году незадолго до опустошительного набега на город сыновей Зикравайха и сирийских бедуинов. Вскоре после этого личность и место пребывания ал-Махди стали известны Аббасидам, которые начали его преследование. Ис-ма'илитский лидер вынужден был спешно покинуть временное убежище в Рамле, столице Палестины. Доверенное лицо (хаджиб) ал-Махди, Джа'фар, оставил потомкам скрупулезное описание последней части судьбоносного путешествия своего хозяина. В начале 291/904 года небольшой отряд ал-Махди прибыл в Египет, находившийся тогда под квазиавтономной властью Тулунидов. Там имам был встречен главным местным да`и Абу 'Али, возглавлявшим некоторое время да`ва в Египте. Ибн Хаукал, географ и путешественник второй половины IV/X века, чрезвычайно информированный и, возможно, состоявший на службе у Фатимидов, приводит необычное сообщение, что этим да`и на самом деле был не кто иной, как лидер иракских карматов Хамдан Кармат⁴. Если отнестись к данному утверждению всерьез, то это означает, что вследствие раскола 286/899 года Хамдан вновь перешел на сторону ал-Махди и стал служить ему в новом качестве.

Как бы то ни было, ал-Махди около года оставался в столице Тулунидов Фустате (Старый Каир), продолжая играть роль хашимитского купца. В 292/905 году аббасидская армия, после победы над бедуинами, обращенными в исма'илизм сыном Зикравайха в Сирии, еще одном владении Тулунидов, была отправлена в Египет, дабы восстановить прямое правление Аббасидов. Подобное развитие событий сделало пребывание ал-Махди в Египте невозможным. Вместо того, чтобы направиться в Йемен, на что, судя по всему, рассчитывали его спутники, имам решил двинуться в Магриб, в страну берберов кутама, где да`и Абу Абдаллах аш-Ши'и уже достиг значительных успехов. По всей видимости, из-за опасения преследования со стороны Аббасидов ал-Махди воздержался от поездки в Йемен, где преданная исма'илитская община, возглавлявшаяся Ибн Хавшабом Майсуром ал-Йаманом тщательно ждала его. Вполне возможно также, что в этой части Южной Аравии уже начались выступления «крайних» карматов, порождая еще большую угрозу для имама. Эти соображения подтверждаются тем фактом, что главный да`и Фируз покинул имама в Египте и присоединился к Ибн ал-Фадлу, возглавившему вскоре карматское движение Йемена.

Тем временем ал-Махди присоединился к каравану купцов, направлявшихся в Магриб. Добравшись до Триполи, он отправил вперед, к кутаме, да`и Абу-л-'Аббаса, дабы уведомить Абу 'Абдаллаха, младшего брата Абу-л-'Аббаса, о своем скором прибытии. Однако Абу-л-'Аббас был опознан в Кайраване, схвачен и арестован Аглабидами, правителями Ифрикии (ныне — территория современного Туниса и Восточного Алжира), уполномоченными своими хозяевами Аббасидами отыскать исма'илитского имама и его соратников. И снова ал-Махди был вынужден круто изменить свои планы. В сопровождении одного лишь своего сына ал-Ка'има и преданного помещика Джа'фара, ал-Махди присоединился к другому каравану и, миновав Южную Ифрикию, прибыл в конце концов в шаввале 292/ августе 905 года в отдаленный город Сиджилмасу (ныне — современный Риссани в Юго-Восточном Марокко). Сиджилмаса, стоявшая на важном торговом пути на краю Сахары, находилась тогда под управлением семьи

берберов хариджи из бану мидрар. В этом процветавшем городке ал-Махди провел 4 года (292—296/905—909), не тревожимый никем, и выдавая себя за одного из местных купцов. Всё это время он поддерживал контакты с да`и Абу 'Абдаллахом, который был занят подготовкой заключительной фазы своих военных операций в Магрибе.

Абу 'Абдаллах ал-Хусайн б. Ахмад, известный благодаря своим религиозным убеждениям как аш-Ши'и, с 280/893 года активно действовал в качестве да`и среди берберов кутама в Малой Кабилии (са временный Восточный Алжир). Первоначально он устроился в Икджане, близ Милы, и проповедовал исма'илизм от имени ал-Махди. Впоследствии он перенес свою штаб-квартиру в Тазрут, где построил *дар ал-хиджра* для обращенных в исма'илизм берберов. Тазрут, приютившийся в нескольких километрах к юго-западу от Милы, почти десять лет оставался местом пребывания да`и аш-Ши'и в Магрибе; именно отсюда он обратил основную массу берберов кутама, преобразовав племенной союз кутама в дисциплинированную армию. За время своих военных набегов и кампаний воины кутама захватили огромную добычу, которая, как и в случае ранних исламских военных завоеваний, помимо финансовой поддержки да`и, служила воинам важным материальным стимулом.

Ислам ши'итского толка никогда не имел глубоких корней в Магрибе, где берберы придерживались, в основном, разнообразных школ хариджизма, в то время как собственно Кайраван, основанный как гарнизонный городок и населенный воинами арабами, являлся бастионом маликитского суннизма. В этих условиях понимание вновь обращенными берберами исма'илизма, в то время еще нуждавшегося в четкой правовой школе, должно было быть весьма поверхностным. Известно, что Абу 'Абдаллах пользовался непререкаемым авторитетом в делах своих последователей и активно, впрочем не без труда, вводил *шари'а* среди берберов, руководствуясь собственным обычным правом. Ведя непритязательный образ жизни и демонстрируя добропорядочное поведение, он обходился с редкими непокорными и скупыми представителями кутама с особой строгостью, прибегая, согласно Корану, к наказаниям (*хууд*) в случае совершения неправомерных поступков. Да`и лично обучал посвященных кутама, — обращаясь друг к другу, они использовали слово «брат» (*ихван*), — регулярно проводя занятия по учению исма'илитов. Эти занятия были известны как «собрания мудрости» («*маджалис ал-хикма*»), поскольку в этой среде эзотерическое исма'илитское учение получило название «мудрость» («*хиклю*»). Абу 'Абдаллах обучал да`и тому, как проводить подобные занятия в местах их непосредственной юрисдикции, особо настаивая при этом на участии в этих занятиях женщин⁵.

К 290/903 году Абу 'Абдаллах решился на завоевание Ифрикии. С 184/800 года этой частью Магриба и Сицилией правили сунниты Аглабиды, во всем подчиняясь Аббасидам. После захвата всего района Кутама Абу 'Абдаллах приступил к систематическим наступательным операциям на Тубну и другие главные города Ифрикии. К 296/908 году армия кутама достигла значительных успехов, о чем красноречиво свидетельствовало падение Кайравана, столицы Аглабидов. Зийадаталлах Ш, последний аглабидский правитель, спешно покинул дворец в городе Раккада, в окрестностях Кайравана, и бежал в Египет. После его бегства жители Кайравана в течение нескольких суток грабили дворцы Раккады. Первого раджаба 296/25 марта 909 года, через день после того, как воины кутама захватили дворцы Аглабидов, Абу Абдаллах

вошел в Раккаду и немедленно принял делегацию сановников Кайравана, пришедших поздравить *да`и* с победой. Абу 'Абдаллах и предводители кутама устроили в Раккаде свою резиденцию.

Абу 'Абдаллах ал-Ши'и, как представитель ал-Махди, правил Ифрикийей почти целый год. Одним из его первых деяний было издание указа о всеобщей гарантированной амнистии, выдача охранных грамот (*аман*) жителям Кайравана, а также празднование победы «поборников правды» («*ансар ал-хакк*») — так именовались берберы кутама, обращенные *да`и* в исма'илизм. Абу 'Абдаллах сразу же поставил новых правителей в каждый город и ввел ши'итский призыв (*азан*) к молитве. В *хутба* на пятничной церемонии он добавил благословение *ахл ал-байт*, опустив, однако, имя ал-Махди, который все еще скрывался в Сиджилмасае. Отчеканенные заново монеты Абу 'Абдаллаха возвещали появление «Божественного доказательства» («*худжжат Аллах*»), отражая раннюю ши'итскую имамитскую традицию использования терминов «худджа», или «худжжат Аллах», и «имам» в качестве синонимов. Главным помощником Абу 'Абдаллаха был его брат Абу-л-'Аббас, широко образованный и интеллектуально развитый *да`и*, участвовавший в публичных диспутах в главной мечети Кайравана с ведущими суннитскими правоведами (*факих*) маликитами, причастный к разработке ши'итских основ нового государственного строя и отстаивавший легитимные права *ахл ал-байт* на руководство мусульманской общиной (*умма*). Таким образом, в кратчайшие сроки были выработаны теоретические основы образования нового ши'итского халифата.

Обеспечив контроль над Ифрикийей, в рамадане 296/июне 909 года Абу 'Абдаллах отправился в поход во главе своей армии на Сиджилмасу, чтобы после завершения военной кампании передать правление ал-Махди. На своем пути *да`и* сверг еще одну местную династию Магриба — хариджитов Рустамидов из Тахарта (Западный Алжир). Через два месяца Абу 'Абдаллах прибыл в Сиджилмасу. Ал-Махди, посаженный мидраридским амиром двумя месяцами ранее под домашний арест, был освобожден и получил разрешение воссоединиться со своим *да`и*. Берберы кутама с готовностью установили контроль над Сиджилмасой, где на особой церемонии, продолжавшейся несколько дней в месяце зу-л-хиджжа 296/августе 909 года, ал-Махди был провозглашен халифом. Все эти события обозначили конец периода сокрытия (*давр ас-сатр*) в раннем исма'илизме.

В мухаррамс 297/октябре 909 года ал-Махди отправился в Ифрикийю, и его триумфальный въезд в Раккаду состоялся 20 раби' II 297/ 4 января 910 года. В тот же день старейшины Кайравана и берберов кутама провозгласили его правителем. На следующий день, в пятницу 21 раби' II 297/5 января 910 года, впервые во всех мечетях Кайравана *хутба* читалась во здравие 'Абдаллаха Абу Мухаммада, с упоминанием всех его титулов, а именно: «Имам, Ведомый Верным Путем, Руко водимый Богом» («*ал-имам ал-махди биллах*») и «Повелитель Верующих» («*амир ал-му'минин*»)⁶. В то же время с минбаров мечетей был зачитан манифест, где говорилось, что наконец имамат унаследовал член семьи Пророка (*ахл ал-байт*). С самого начала новые власти обратились к правоведам Ифрикийи с требованием о приведении законов в соответствие с ши'итскими принципами юриспруденции. Особое внимание при этом должно было быть обращено на учение имама Джа'фара ас-Садики. Занятия с исма'илитами, мужчинами и женщинами, начатые Абу 'Абдаллахом, были продолжены под руководством Афлаха б. Харуна ал-Малуси, исма'илита бербера кутама, которому было поручено

исполнять должность судьи Раккады. Так, в отдаленной Ифрикийе, по существу, был заложен ши'итский халифат Фатимидов. Новая династия стала известна как Фатимиды (*fatimīya*), по имени дочери Пророка Фатимы, к которой ал-Махди и его потомки возводили свое происхождение от Алидов.

Первые четыре фатимидских халифа-имамов, правившие из Ифрикийи, испытали значительные сложности в процессе консолидации дружественных им сил. В дополнение к выступлениям Аббасидов и Омейядов Испании, которые, как соперничающие претенденты на халифат, имели собственные виды на Северную Африку, Фатимиды увязли в многочисленных военных столкновениях с Византией на Сицилии и других местах. На пороге своих владений Фатимиды были вынуждены направлять значительную часть своих усилий на подавление восстаний берберов хариджи, особенно тех, что принадлежали к конфессии дерации заката, и противостоять враждебным выпадам суннитов, проживавших в Кайраване и других городах Ифрикийи и возглавляемых влиятельными маликитскими правоведом. Поначалу всё это чрезвычайно осложняло первым Фатимидам контроль над любым из регионов Магриба, вне центра Ифрикийи. Однако наиболее ощутимый удар по ал-Махди был нанесен с совершенно неожиданной стороны. *Да'и* Абу 'Абдаллах обладал абсолютной властью в Магрибе и пользовался всеобщим уважением среди берберов кутама. Но прибытие имама существенно ограничило его власть и свободу в проведении самостоятельной политики. Вскоре между халифом-имамом и *да'и* обозначились принципиальные разногласия. Помимо ограничений, наложенных теперь на властные полномочия Абу 'Абдаллаха, разгорелись также дискуссии по ряду сложных вопросов внутренней политики, особенно в части налогообложения. Через год после своего вступления на престол ал-Махди обнаружил, что Абу 'Абдаллах и его брат, сговорившись с некоторыми вождями кланов кутама, вступили против него в заговор. Ал-Махди мгновенно отреагировал и в 298/911 году расправился с изменниками. Смерть инициатора победы Фатимидов была сродни участи Абу Муслима ал-Хорасани после переворота Аббасидов. В обоих случаях революционные *да'и*, некогда проложившие путь новой династии, оказались несостоятельными в постреволюционной стадии, не соответствовали целям и политике своих хозяев, соглашаясь, впрочем, что требования успешного *да'ва* отличались от насущных проблем *давла*. Вспыхнувшее после казни Абу 'Абдаллаха восстание берберов кутама ал-Махди мгновенно и решительно подавил. После этого халиф был признан неоспоримым лидером нового режима, а кланы берберов кутама впредь преданно служили Фатимидам, являясь надежной опорой их армии.

Вскоре после вступления на престол ал-Махди провозгласил своего сына, верного спутника в долгом путешествии из Саламийи, будущим наследником. То, что наследник ал-Махди принял имя Абу-л-Касим Мухаммад б. 'Абдаллах, то есть имя Пророка, говорит о значении для ранних исма'илитов идей, связанных с появлением Махди, или *ка'им*, которые в различной форме были распространены также среди исма'илитов берберов Магриба. Здесь следует упомянуть, что, согласно ши'итской традиции, ожидалось, что имя ожидаемого Махди, или *ка'им*, то есть члена семьи *ахл ал-байт*, восстанавливающего истинный ислам, будет точно соответствовать имени Пророка. Выбор титулов «Ал-Махди Би'ллах» и «Ал-Ка'им Би-амр Аллаха» для первого правящего халифа-имамов Фатимида и его наследника указывает, что ко времени вступления ал-Махди на престол идеи пришествия эсхатологического Махди и особенности его будущего правления продолжали волновать умы большинства берберов

исма'илитов. Замену имени ал-Махди с 'Али и Са'ида на 'Абдаллаха и имени ал-Ка'има с 'Абд ар-Рахмана на Мухаммада, Пророка, следует рассматривать в том же контексте. Карматы между тем сохранили веру в пришествие Махди в лице Мухаммада б. Исма'ила; они не пожелали признать в качестве ожидаемого Махди основателя династии Фатимидов.

Выражая общие взгляды Фатимидов, ал-Махди с самого начала планировал расширение своих владений на восток. Завоевание Египта, управлявшегося тогда Ихшидидами, признававшими Аббасидов своими сюзеренами, представляло первый этап в этой стратегии завоевания восточных земель, осуществление которой заняло у Фатимидов с перебоями половину века, вплоть до 358/969 года, пока успех не был наконец достигнут. К 208/921 году ал-Махди обосновался в новой 'столице, названной его именем, — городе Махдийа. Он лично выбрал местоположение этого царственного города на берегу моря в Ифрикийе. Древние архитектурные постройки Фатимидов до сих пор сохранились в городке Махдийа на территории современного Туниса, включая, в частности, мечеть, возведенную там по указанию ал-Махди. Как наследники Аглабидов, Фатимиды наследовали и их флот, равно как и остров Сицилию в Южной Италии. Таким образом, с самого начала государство Фатимидов стало морской державой. Мах дийа, имевшая оснащенный порт, служила морской базой. Фатимид ский флот активно проводил операции в Средиземноморье, где соперничал за превосходство с византийцами. Фатимиды назначали на Сицилию правителей, игравших важную роль в популяризации исламской культуры в Европе. С 336/948 года, в течение примерно около века фатимидская Сицилия управлялась полунезависимыми вассалами династии Калбидов. В конце концов в 463/1070 году Сицилию завоевали норманны.

'Абдаллах ал-Махди скончался в 322/934 году, заложив фундамент фатимидской власти, подчинившей к тому времени территорию от современного Алжира и Туниса до берегов Тршюлитании в Ливии. Первому халифу-имаму Фатимидов наследовал его сын ал-Ка'им, продолживший политику консолидации, начатую его отцом. На время правления ал-Ка'има пришлось продолжительное восстание берберов хариджи, которые почти что преуспели в свержении новой династии.

Это восстание хариджитов было организовано и возглавлено Абу Иазидом Махладом б. Кайдадом, род которого проистекал из важной ветви берберов заната, соперничавших с берберами санхаджа, сторон никами Фатимидов. Истоки восстания уходили корнями в региональные, племенные и религиозные конфликты. Даджал фатимидских источников, получивший известность как «Человек на Осле» (*«сахиб ал-хумар»*), поскольку он предпочитал ездить верхом на этом животном, известный также, как «великий предатель мусульманской традиции Абу Иазид», в конечном счете стал руководителем общины нуккари ибади хариджитов Магриба. Отступая от умеренного учения хариджитов ибади, он проповедовал уничтожение религиозно-политических противников вместе с их женщинами и детьми. Свое антифатимид-ское восстание Абу Йазид начал в 332/943 году; его берберы хариджиты заната быстро опустошили Ифрикийю, захватив Кайраван, суннитские жители которого с самого начала оказывали поддержку восставшим. Со временем Абу Йазид осадил и Махдийю, но не смог взять фатимидскую столицу приступом. На пике этого восстания в 334/946 году ал-Ка'им умер, и ему наследовал его сын Абу Тахир Исма'ил, принявший династийный титул «Ал-Мансур Би'ллах». В течение нескольких лет ал-Мансур лично выступал против Абу Йазид, которого к тому времени жители Ифрикии, сунниты, перестали поддерживать из-за

опустошительных набегов, совершавшихся его безжалостными воинами хариджитами. В 336/947 году ал-Мансур нанес сокрушительное поражение Абу Йазиду и покончил с остатками его движения⁷. Ал-Мансур, который не дал погибнуть государству Фатимидов, скоропостижно скончался в возрасте 39 лет в 341/953 году после короткого семилетнего правления.

Ал-Мансур, первый фатимидский халиф-имам, родившийся в Ифрикийе, заложил там новый великолепный город, названный в его честь Мансурийей. Мансурийа, раскинувшаяся вблизи селения Сабра к югу от Кайравана, служила столицей Фатимидов с 337/948 года — момента, когда там поселился ал-Мансур, до тех пор, пока в 362/973 году его сын и наследник ал-Му'изз не перенес столицу государства в основанный им Каир. Мансурийа, с ее дворцами, мечетью ал-Азхар и воротами, служила моделью для строительства Каира. Позднее Мансурийа была покинута и подверглась разграблению жителями Кайравана; сегодня от этого главного города Фатимидов не осталось ничего, кроме того что удалось обнаружить благодаря современным археологическим раскопкам — ее исходного кругового плана и фундамента ряда построек.

ДОСТИЖЕНИЯ ФАТИМИДОВ В ПЕРИОД АЛ-МУ'ИЗЗА

Фатимидское правление окончательно закрепилось в Северной Африке только во время правления четвертого фатимидского халифа-имам Абу Тамима Ма'адда ал-Му'изза ли-Диналлаха (341—365/953— 975). Используя преимущества мирной жизни и стабильность в государстве, определившие в значительной мере преданность берберов кутама и санхаджа, ал-Му'изз, в своем стремлении к расширению подвластных территорий и добрососедским отношениям с местными династиями Северной Африки, имел все предпосылки для проведения успешной военной и дипломатической политики. Его главной целью, однако, стало распространение всеобщей власти и гегемонии Фатимидов на пространства противостоявших им главных соперников: Омейядов Испании, византийцев и, разумеется, Аббасидов. Документы превозносят искусство ал-Му'изза управлять государством, его дипломатические навыки, организаторские способности и вклад в развитие государственных политических, административных и финансовых институтов халифата. Ал-Му'изз сыграл решающую роль в трансформации государства Фатимидов из региональной силы в великую империю, «способствуя подъему интеллектуальной жизни и расцвету искусства, он положил начало развитию выдающейся цивилизации, которая достигла на берегах Нила своего полного расцвета»⁸.

Ал-Му'изз был хорошо образован в области литературы и схоластики и лично сочинил несколько эпистол⁹, а также подверг анализу работы ал-Кади ан-Ну'мана (ум. 363/974), выдающегося исма'илитского правоведа фатимидского периода. Четвертый фатимидский халиф-имам стал также первым членом своей династии, кто всерьез занялся „проповедью исма'илизма за пределами владений Фатимидов; он предпринял до некоторой степени успешную попытку заручиться поддержкой карматов раскольников в восточных областях империи Фатимидов. Политика ал-Му'изза, включая и его взгляды на теологию и правоведение, хорошо описана в работах ал-Кади ан-Ну'мана и в биографии ал-Му'изза, составленной Джаударом (ум. 362/973), доверенным лицом первых четырех фатимидских халифов-имамов¹⁰.

С самого начала Фатимиды уделяли особое внимание проблемам законности, однако сразу после образования халифата их оппоненты сунниты начали активную антиисма'илитскую пропаганду, заявляя, что исма'илиты не

соблюдают *шарп'а*, поскольку считают, что обладают непосредственным знанием его скрытого смысла. Фактически же исма'илитская литература фатимидского периода всячески подчеркивала неразрывность внешней стороны законодательных актов и заповедей (*жхир*) и их внутреннего духовного содержания (*батин*). В этом плане ранние Фатимиды столкнулись с фундаментальной практической проблемой, поскольку в ту пору не существовало четко выраженной концепции исма'илитского права. Вплоть до той поры исма'илиты, принадлежа к тайному революционному движению, внешне следовали закону страны проживания. Процесс кодификации исма'илитского права начался во время правления ал-Махди, когда заповеди и правила ши'итского закона начали применяться на практике. Известно, что Афлах б. Харун ал-Малуси, первый верховный судья (*кади ал-кудат*) государства Фатимидов при ал-Махди, лично составил несколько трактатов по правоведению (*фихх*). Начиная с этого времени главный судья Фатимидов нередко назначался ответственным за дела *да'ва* в качестве главного *да'и* (*да'и ад-ду'ам*). Таким образом, ответственность за объяснение и следование букве закона (*мхир*) и интерпретация его внутреннего содержания (*батин*) были вверены контролю одного и того же человека и находились под руководством и бдительной опекой самого имама времени.

Распространение исма'илитского мазхаба увенчалось успехом, во многом вследствие усилий ал-Кади Абу Ханифа ан-Ну'мана, официально облеченного ал-Му'иззом полномочиями по составлению юридического кодекса¹¹. Еще во времена правления ал-Махди ан-Ну'ман начал оказывать Фатимидам различные услуги и в 337/948 году был назначен ал-Мансуром на высочайший судейский пост в государстве. В 343/954 году ал-Му'изз подтвердил статус ан-Ну'мана как главного судьи, разрешив к тому же этому образованному юристу проводить каждую пятницу после полуденной молитвы «собрания мудрости» («*маджалис си-хикма*»)¹². Ан-Ну'ман кодифицировал исма'илитское право, систематически собирая наиболее достоверные хадисы, имевшие надежное происхождение, переданные через *ахл ал-байт* и опиравшиеся на работы таких имамитов, как ал-Кулайни и ряд ранних авторитетных авторов. Результаты этих усилий были сведены во внушительный компендиум, озаглавленный «Китаб ал-Идах» («Книга разъяснения»), из которого до наших дней дошел лишь один короткий фрагмент. Впоследствии Нуман создал несколько сокращенных вариантов «Идах», рассматривавшихся Фатимидами как полуофициальные кодексы. Помимо этого его усилия увенчались компилятивной работой «Устои ислама» («Да'а'им ал-Ислам»), которая была внимательно прочитана ал-Му'иззом и признана официальным кодексом государства Фатимидов. Ал-Му'изз призвал каждого исма'илита изучать и копировать «Да'а'им», регулярно читавшийся на еженедельных *маджалис ал-хикма*¹³. Подобно суннитам и ряду неисма'илитских ши'итских общин, исма'илиты разработали также систему юриспруденции и законодательства, подкрепленную исмаилитской парадигмой управления.

В сформулированных ан-Ну'маном основах исма'илитского права первое место заняло центральное ши'итское положение об имамате. В четком изложении эта доктрина была представлена во вводной главе «Да'а'им ал-Ислам», посвященной *валайа* (святости), в которой говорится о необходимости признания законного имама времени и необходимости обеспечения исламской легитимности государству Алидов, управляемому семьей Пророка¹⁴. В силу этого авторитет непогрешимого имама Алида и его проповедь становились третьим принципом источником исма'илитского закона после Корана и Сунны Пророка, которые были приняты всеми мусульманскими общинами. Таким

образом, ал-Ну'ман сформулировал принцип *захир* — основное положение учения о легитимности власти Фатимидов как правящих имамов, поддержав их амбиции на всеобщее руководство *умма*. Как известно, для сбора и тщательного анализа хадисов и развития юридического кодекса Фатимидов ал-Кади ан-Ну'ман привлек многочисленные ранние источники как ши'итского, так и суннитского происхождения. А потому в правовой системе, изложенной в «Да'а'им ал-Ислам», столь ощутимо влияние взглядов ши'итов имамитов (двунадесятников) и зайдитов. Этой законодательной системе присуща, кроме того, тенденция к примирению ряда расхождений между доктринами исма'илитов и доктриной суннитов маликитов, выдвинутой некогда популярной в Ифрикийе школой юриспруденции¹⁵. В определенном смысле ан-Ну'ман, руководимый непосредственно ал-Му'иззом, признавал статус исма'илитов как меньшинства в Северной Африке и пытался осуществить их легализованное сближение с суннитским исламом, желая, по-видимому, ослабить опасную изоляцию исма'илитской элиты, находившейся в превосходящем по численности неисма'илитском окружении. В государстве Фатимидов ан-Ну'ман стоял у истоков выдающегося рода, из которого впоследствии вышел целый ряд верховных судей, однако это практически никак не сказалось на развитии исма'илитского законодательства. «Да'а'им ал-Ислам» веками продолжала служить исма'илитам муста'литам таййиби основным руководством в вопросах права. Исма'илитами низаритами в правовых вопросах руководили их имамы времени.

Ал-Му'изз активно пропагандировал *да'ва* вне пределов владений Фатимидов, преследуя также цель завоевать преданность диссидентов карматов. В дополнение к подготовке идеологической почвы для правления Фатимидов, политика *да'ва* ал-Му'изза исходила из необходимости решения ряда более частных религиозно-политических задач.

Карматство, распространенное в Бахрейне, Ираке и различных областях Персии, существенно подрывало фатимидский *да'ва*, усложняя и без того чрезвычайно затруднительное положение фатимидских *да'и*. Именно благодаря учению и практике карматов, исма'или ты обвинялись суннитскими оппонентами в полном пренебрежении религией и законом, особенно после набега карматов на Мекку. Есп. все основания полагать, что учение карматов сказалось нежелательным образом на верованиях ряда исма'илитских общин восточных владений, которые до тех пор признавали имамат Фатимидов. Наконец, ал-Му'изз сознавал военные преимущества от привлечения на свою сторону огромной армии карматов Бахрейна, военная коалиция с которой могла бы значительно усилить шансы Фатимидов справиться с Аббасидами и их союзниками.

Чтобы достичь своих целей, ал-Му'изз старался придерживаться и отношении карматов сдержанной политики и, как представляется, положил в основу своей внешнеполитической стратегии признанные и поддерживаемые большинством ранних исма'илитов общие аспекты их учения¹⁶. В частности, ал-Му'изз вновь заговорил о признании Мухаммада б. Исма'ила в качестве Махди, или *ка'им*, но несколько измстил толкование его роли. Поскольку Мухаммад б. Исма'ил появился и эпоху сокрытия (*сапр*), он не мог выполнить задачу раскрытия внутреннего смысла религиозных законов. Эту функцию, однако, взяли на себя его заместители (*хулафа*), бывшие его наследниками. Первоначально эти заместители также оставались скрытыми, но, начиная с 'Абдаллаха ал-Махди, они стали явными и впредь будут продолжать править до конца материального мира. В любом случае, никто больше не ожидал

явления самого Мухаммеда б. Исма'ила как *ка'ум*, поскольку его заместители, фатимидские халифы-имамы, уже выполняли его функции.

Стратегия *да'ва* ал-Му'изза оказалась весьма успешной, поскольку дело Фатимидов получило широкое распространение и за пределами Фатимидского государства. Однако ал-Му'изз добился лишь частичного успеха в победе над карматскими группировками, нейтрализуя их пропаганду. Особенно важным оказалось то, что *да'и* Абу Иа'куб ас-Сиджистани, принадлежавший некогда к диссидентскому исма'илитскому лагерю, был привлечен на сторону Фатимидов. В результате этого значительное число последователей ас-Сиджистани в Хорасане Систане (арабизованное Сиджистан), Мекране и Центральной Азии выразило свою преданность фатимидскому исма'илитскому имаму. Вскоре после 361/971 года ас-Сиджистани был казнен как «еретик» саффаридским амиром Систана, Халафом б. Ахмадом (352—393/963— 1003). При Фатимидах исма'илизм укрепился и в Синде, где распространен и по настоящее время. Около 347/958 года усилиями фатимидского *да'и* Систана, обратившего в свою веру местного правителя, исма'илитское княжество было образовано в Синде, с центром в Мультане (современный Пакистан), который служил *дар ал-хиджра* для исма'илитов этой части Индийского субконтинента. Много индусов этого княжества обратились в исма'илизм, *хутба* здесь читалась во здравие ал-Му'изза. Правление исма'илитов в Синде длилось вплоть до 396/1005 года, когда султан Махмуд Газневи захватил Мультан и начал их преследовать. Тем не менее исма'илизм Фатимидов выжил в Синде и позднее получил поддержку исма'илитской династии Сумра, независимых правителей, продержавшихся в Тхатте почти три века¹⁷. С другой стороны, карматство продолжало существовать в некоторых частях Персии, особенно в Дайламе, и Азербайджане, а также в Ираке. Несмотря на все старания, ал-Му'изз не смог заручиться поддержкой карматов Бахрейна, напавших на Палестину и Сирию в 353/964 году и в итоге серьезно осложнивших его экспансию в восточном направлении.

В то же время ал-Му'изз был занят составлением детальных планов завоевания Египта — мечты Фатимидов, оставшейся нереализованной. В то время Египет сотрясали многочисленные экономические и политические кризисы; и в 357/968 году, со смертью Кафура, весьма эффективно правившего от имени ослабленной династии Ихшидидов, в стране воцарилась анархия. Составной частью фатимидского плана покорения Египта стало усиление деятельности многочисленных *да'и*, в частности Абу Джа'фара Ахмада б. Насра, богатого купца, адепта фатимидов в столице ихшидидов Фустате. Засылавшиеся *да'и* обещали мир и процветание в случае капитуляции перед Фатимидами, являвшимися тогда наиболее сильными правителями Северной Африки, способными вызволить египтян из нищеты. Получив действительную независимость от Аббасидов, Ихшидиды не могли более надеяться на помощь халифа Багдада, чье собственное положение было теперь подорвано карматами Бахрейна. В этой ситуации последний номинальный правитель ихшидидского Египта, после смерти Кафура временно обосновавшийся в Фустате, призвал в Египет ал-Му'изза. Нет необходимости отмечать, что ответ Фатимидов не заставил себя долго ждать.

Руководить экспедицией в Египет от имени ал-Му'изза должен был Джаухар, раб славянского происхождения, освобожденный Фатимидами и высоко поднявшийся по служебной лестнице за время долгого служения династии. В свое время Джаухар продемонстрировал свои выдающиеся полководческие и

административные способности в подавлении мятежных правителей по всему Магрибу. Фатимидская армия вышла из Раккады в раби' I 358/феврале 969 года, после специальной церемонии, на которой присутствовал ал-Му'изз, и вошла в Египет примерно через 4 месяца. Джаухар не встретил никакого сопротивления. Он разбил лагерь на подступах к Фустату, двумя километрами севернее мечети Ибн Тулун, и немедленно вступил в мирные переговоры с делегацией сановников, включавшей главного судью столицы Абу Тахира аз-Зухли, да`и Абу Джа'фара и глав родов Хасанидов и Хусайнидов Алидов Египта, признававших алидское происхождение фатимидских халифов-имамов. Джаухар обнародовал также указ — охранную грамоту (*аман*), гарантировавшую возврат к подлинной Сунне Пророка и безопасность паломнических путей. Позднее Фатимиды постепенно ввели исма'илитский мазхаб, требовавший внешних изменений части ритуалов. Но Фатимиды никогда не пытались обратить кого-либо в исма'илизм силой, и потому большинство египтян оставалось суннитами, принадлежа к мазхабу шафи'и; в стране оставалась и значительная община христиан коптов. Весьма показательно, что до Фатимидов ши'иты составляли в Египте меньшинство, и их статус меньшинства оставался неизменным в течение двух веков правления Фатимидской династии.

Джаухар правил Египтом как вице-король 4 года, до 362/973 года. Как и после взятия власти Фатимидами в Ифрикийе, Джаухар сохранил от предыдущего режима администрацию и чиновников, занимавшихся правовыми вопросами, включая везира Ибн ал-Фурата и главного судью Абу Тахира аз-Зухли. Однако к каждому высшему чиновнику государства был приставлен специальный человек из берберов кутама в качестве лица, инспектировавшего деятельность чиновника. Всё это сделало переход к правлению Фатимидов и восстановление экономики более мягким и реально осуществимым. В рамках устремлений династии на восток Джаухар послал в мухарраме 359/ноябре 969 года основную часть подразделений фатимидской армии на завоевание Палестины и Сирии. Однако успехи Фатимидов в Сирии были недолгими. В 360/971 году карматы Бахрейна в союзе с Бундами и другими силами нанесли Фатимидам поражение в Дамаске, ставшее первым в ряду многочисленных позднейших неудач Фатимидов в Сирии. Воодушевленный своей победой и впечатляющей коалицией союзников, ал-Хасан ал-'Асам, племянник Абу Тахира ал-Джаннаби, командуя карматскими силами в большинстве кампаний, сам вторгся в свою очередь в Египет и подступил к воротам Фустата, но в 361/971 году был вынужден отойти. Эти события послужили началом многочисленных военных столкновений между Фатимидами и карматами Бахрейна, отдалив установление власти Фатимидов над Палестиной и Сирией еще на несколько десятилетий.

Между тем лагерь Джаухара под Фустатом быстро превращался в городок, первоначально названный Мансурийей, как и его тезка в Ифрикийе, где тогда все еще находился ал-Му'изз. Последний сам утвердил план нового города, в котором, как и в его предшественнике в Северной Африке, были предусмотрены северные и южные ворота, соответственно «Баб ал-Футух» и «Баб аз-Зувайла», а также мечеть под названием ал-Азхар. Джаухар выстроил также два дворца, разнесенные на большое расстояние друг от друга, для халифа-имам и его будущих наследников. Специальные террасы и административные пост были возведены для правительственных департаментов и фатимидской армии. К лету 361/972 года ал-Му'изз был готов придать Фустату статус столицы Фатимидского государства в Египте. Прежде чем отправиться в Египет, он

назначил Булуггина правителем Ифрикии и всего Магриба. Булуггин, сын амира санхаджа, Зири б. Манада, погибшего во время верной службы Фатимидам, стал основателем династии Зиридов в Магрибе.

В сопровождении всего семейства Фатимидов, исма'илитских сановников, вождей кланов кутама, а также государственной казны, с ал-Кади ан-Ну'маном, ехавшим верхом рядом со своим халифом-имамом, ал-Му'изз пересек Нил и в рамадане 362/июне 973 года вступил в царскую резиденцию своей новой столицы. Он привез с собой гробы своих предков — ал-Махди, ал-Ка'има и ал-Мансура. Новая столица ал-Му'изза была названа ал-Кахира ал-Му'иззийа (Победоносная столица ал-Му'изза), кратко — ал-Кахира (Каир). Переносом столицы окончился североафриканский этап Фатимидского халифата (297—362/909—973). Однако сам Египет, как известно, представлял лишь промежуточный этап в ориентированной на восток стратегии династии, которая устремлялась к Багдаду, как конечной цели. Эта далекая цель была воспета придворным поэтом и панегиристом Ибн Хани' ал-Андалуси (ум. 362/973) в произведениях, прославляющих завоевание Египта Фатимидами.

Правление ал-Му'изза в Египте длилось два полных года, прошедших, в основном, под знаком укрепления правления Фатимидов в Каире, а также дальнейшего отражения нападений карматов. В 365/ 975 году ал-Му'изз умер в своей новой столице, превратив фатимидское *давла* в империю с весьма устойчивым аппаратом *да'ва*. Его мавзолей, в котором покоятся также его предшественники, наследники и другие члены семьи Фатимидов, украшен лепным орнаментом и богатыми драпировками, одна из которых представляет собой совершенно удивительное покрывало из голубого шелка с вышитыми золотом районами и городами, завоеванными под предводительством ал-Му'изза в 353/964 году¹⁸.

ФИЛОСОФСКИЙ ИСМА'ИЛИЗМ ПЕРСИДСКИХ ДА'И

К концу III/X века большая часть интеллектуального наследия античности была уже доступна мусульманам. Это произошло вследствие интенсивной работы по переводу на арабский язык многочисленных текстов греческих мыслителей. Работы Платона (Афлатун), Аристотеля (Аристуталйс), Галена (Джалйнус), Птолемея (Батлабийус) и многих других древнегреческих мыслителей были первоначально переведены на арамейский язык, в основном, христианами учеными Месопотамии и Сирии, которые затем перевели их на арабский. После спорадических усилий, предпринимавшихся во времена Омейядов, этой тенденции к переводу древнегреческих трудов на арабский язык официально покровительствовали ранние Аббасиды, особенно халиф ал-Ма'мун {198—218/813—833}, открывший в своем дворце в Багдаде «Дом мудрости» («*байт ал-хикма*») с библиотекой, где группа ученых систематически занималась переводами. В результате мусульмане смогли вплотную познакомиться не только с различными направлениями греческой мысли в таких областях, как медицина, физика, математика и астрономия, но и с логикой и метафизикой. Будучи проникнуты эллинистическим мировоззрением, эти труды естественным образом повлияли на методологию науки и традиции образования в мире ислама.

К III/X веку, наряду с трудами великих древнегреческих учителей, на арабский были переведены и прокомментированы сочинения неоплатоников. Арабские переводы этих текстов послужили мощным толчком к развитию исламской философии вообще и исма'илитской мысли фатимидского периода в частности. Неоплатонизм — термин, ныне распространенный в среде современных

историков философии, — был введен Плотинем (ум. 270 н. э.), известным мусульманам как шейх ал Иунани, который в оригинальной манере переработал сочинения Платона. После ряда разработок нескольких учеников Плотина основная систематизация неоплатонической философии была осуществлена Проклом Афинским (ум. 485 н. э.).

Мусульмане, как правило, не придавали особого значения различиям между греческими философскими школами, выделяя в первую очередь Аристотеля. Это объясняет атрибуцию многих переводившихся работ как сочинений Аристотеля, а также раннюю популярность в мусульманских интеллектуальных кругах этих «псевдоаристотелевых» текстов. К IV/X веку появилось несколько арабских трактатов, опиравшихся на неоплатоническую доктрину, уходившую корнями в учения Плотина и ряда других греческих философов. Хотя часть этих неоплатонических работ была переведена на арабский язык непосредственно под именами своих греческих авторов, большинство получило ложную атрибуцию, при этом авторство, в основном, приписывалось Аристотелю. Самой главной работой среди неоплатонических текстов, переведенных на арабский язык, которые распространяли среди мусульман теорию неоплатонизма, а также оказали влияние на исма'илитских (карматских) да`и персидских областей, была парафраза части основной работы Плотина «Эннеады». Существовавшая в «полной» и «сокращенной» версии, этот трактат, по сути извлечение из «Эннеад», распространялся под именем «Теологии Аристотеля» (арабское название «Усулуджйа»). Исма'илитские да`и и другие мусульманские ученые имели в своем распоряжении также «Рассуждения о чистом добре» («Калам фй махд ал-хайр»), еще одну важную псевдоаристотелеву работу, которая на самом деле была парафразой сочинения Прокла «Начала теологии». Когда в начале VI/XП века средневековая Европа благодаря арабским версиям получила доступ к греческим научным и философским трудам, «Калам» стал широко известным в латинском переводе трактатом под заглавием «Книга причин» («Liber de causis») ¹⁹.

Арабские переводы псевдоаристотелевых работ и других греческих философских сочинений, имевших хождение среди образованных мусульман, и лежавшие в основе этих текстов неоплатонические доктрины были особенно притягательны для мусульманских мыслителей, которые приняли и адаптировали их в ГУ/X веке. В этом контексте можно отметить таких выдающихся интеллектуалов, как Абу Сулайман ас-Сиджистани, мусульманского логика и философа, жившего в Багдаде во второй половине этого века, Исхака б. Сулаймана ал-Изра'или, более известного как Исаак Израили, самого раннего еврейского ученого-неоплатоника, который был также врачом первого фатимидского халифа-имама ал-Махди в Северной Африке и умер незадолго до 320/932 года. Заслуживают упоминания также проживавшие в Басре «Братья чистоты» («Ихван ас-сафа'), которые в IУ/X веке втайне создали свою энциклопедию «Раса'ил» («Послания»), где был затронут самый широкий круг вопросов. Члены этой группы, скрывавшие свою исма'илитскую принадлежность, попали под влияние неоплатонизма. Однако «Ихван ас-Сафа'», целью которых, подобно современникам исма'илитам (карматам) да`и иранских земель, было достижение гармонии между религией и философией, не оказали сколь-либо заметного влияния на исма'илитскую мысль периода Фатимидов; только в УI/XП веке «Раса'ил» были включены в корпус литературы по да`ва йеменских исма'илитов таййибитов муста'литов и после этого стали комментироваться таййибитскими да`и ²⁰.

Распространение в мусульманском мире арабских переводов греческих

текстов привело к развитию четко проявленной философской традиции. Успех этой философской традиции, инициированный ал-Кинди (ум. после 256/870), достиг своего апогея в работах ал-Фараби (ум. 339/950), широко известного в исламском мире как «второй учитель» (*ал-му'аллим ас-сани*) философии после Аристотеля, и Ибн Сины (ум. 428/1037), или Авиценны средневековой Европы. Оба этих вели-мусульманских философа (*фаласифа*) были родом из восточноиранского мира. В своих работах они опирались на Аристотелеву метафизику в синтезе с неоплатоническими доктринами. Неоплатонизм был особенно привлекателен для интеллектуальной элиты Нишапура и других городов Хорасана и Трансоксиании. Отец и брат Ибн Сины, известные своей высокой образованностью среди исма'илитов Центральной Азии, познакомились с неоплатоническими доктринами в Бухаре в ходе своего обучения исма'илизму. Сам Ибн Сина был знаком с догматами и принципами исма'илизма, а также непосредственно с «Раса'ил» «Братьев чистоты».

Псевдоаристотелевы тексты и их неоплатоническая философия привлекли внимание образованных исма'илитских (карматских) *да`и* иранских земель. В 1У/Х веке они начали работу по согласованию исма'илитской ши'итской теологии с философией неоплатонизма. Это соединение разума и Откровения, или философии и теологии, привело в рамках исма'илизма к развитию уникальной интеллектуальной традиции философской теологии, так называемого философского исма'илизма. Мухаммад ан-Насафи, главный *да`и* Хорасана и Трансоксиании, был, по-видимому, самым первым из персидских *да`и*, который ввел неоплатоническую философию в свою теологию и систему мысли. Он, как и другие *да`и* восточноиранских областей, писал для правящей элиты и образованных классов общества, ставя целью заинтересовать их интеллектуально и получить поддержку для *да`ва*. Здесь кроется объяснение того, почему *да`и* стремились излагать свою теологическую теорию, опираясь на самые современные для того времени и модные философские дефиниции, обращаясь к актуальным интеллектуально привлекательным темам, но не подвергая при этом риску суть своего религиозного послания, сфокусированного на центральной ши'итской концепции имамата.

Мухаммад ан-Насафи, Абу Хатим ар-Рази и, что особенно важно, Абу Иа'куб ас-Сиджистани, отталкиваясь от той разновидности «неоплатонизма», которая была распространена в то время среди образованных слоев населения Персии и Центральной Азии, разрабатывали философские проблемы, совершенно отсутствовавшие в работах ал-Кади ан-Ну'мана и других современных исма'илитских авторов арабского мира и Северной Африки. Иранские *да`и* предложили сложную метафизическую систему мысли с отчетливой неоплатонизированной космологией, представлявшей самую раннюю традицию философской теологии в ши'изме. Их позиции в области философии были весьма близки, однако *да`и* не находили друг с другом общего языка в области теологии и вели нескончаемые богословские дебаты. Основная работа *да`и* ан-Насафи «Китаб ал-махсул» («Книга смысла и сути»), датированная приблизительно 300/912 годом и представлявшая собой его первое сочинение, вобравшее в себя элементы греческой философии, не сохранилась. Известно, однако, что одно время она имела широкое хождение в различных кругах общества. «Махсул» была подвергнута жесткой критике современником ан-Насафи, *да`и* Рея, Абу Хатимом ар-Рази, который написал свою «Книгу исправлений» («Китаб ал-ислах»), чтобы внести поправки в ряд аспектов учения ан-Насафи. Книга Абу Хатима в свою очередь вызвала возражение преемника ан-Насафи в Хорасане, ас-Сиджистани. В защиту основных положений ан-

Насафи тот, в свою очередь, написал «Книгу победы» («Китаб ан-нусра»), направленную против критики *да`и* из Рея. Именно на основе сохранившихся многочисленных работ ас-Сиджистани современные ученые имеют возможность реконструировать ранний этап развития философского исма'илизма с его космологией, то есть представить систему в том виде, какой она имела в IV/X веке²¹.

В неоплатонической исма'илитской космологии, полностью отраженной в «Книге источников» («Китаб ал-йанаб'») ас-Сиджистани и других работах, Бог описывается как абсолютно трансцендентное явление, стоящее за пределами человеческого разума, вне какого-либо вербализуемого имени или атрибута, вне бытия или небытия и потому непостижимое. Эта концепция Бога, сходная с непостижимым Абсолютом греческих неоплатоников, находилась в тесной согласии с фундаментальным исламским принципом *таухид*, утверждающим абсолютное единство Бога. Для Плотина и его школы творение непосредственно и инволюционно эманурует из Абсолюта. Однако в системе, разработанной иранскими *да`и*, Бог вводит творение в бытие по своему повелению (*амр*), или слову (*калима*), актом вневременного, изначального порождения (*ибда'*) из ничего, или *ex nihilo*. Следовательно, Бог есть порождающая инстанция (*мубди'*), и Его повеление, или слово, является посредником между Ним и Его творениями. Мировой разум ('*акл*) был первым творением (*ал-мубда' ал-аввал*), появившимся из ничего благодаря акту божественного волеизъявления. Разум вечен, неподвижен и совершенен как потенциально, так и актуально. Посредством эманации (*инби'ас*) разум порождает мировую душу (*нафс*). Душа несовершенна в силу своей природы и в своем стремлении к совершенству нуждается в помощи мирового разума. Разум и душа маркируются соответственно именами Предшествующий (*сабик*) и Следующий (*тали*), вместе это — «исходная диада», или «корни (*аслан*) плеромы». Иранские *да`и* следовали эманационной цепочке своей космологии на протяжении всего процесса, ведущего к генезису человека, признавая, что как в духовном, так и в физическом мирах Бог сотворил всё сразу в едином акте творения (*даф'атан вахидатан*). Однако различные части универсума проявляются постепенно, благодаря процессам причинной связи и эманации.

Стремление души к совершенству объясняет причины ее подвижности и активности. Путем эманации движение души порождает первичную материю (*хайула*) и форму (*сура*), которые служат в дальнейшем основами для построения материального мира. Процесс творения осуществлялся в следующем порядке: вначале душа порождает семь сфер и звезды. В результате преобразования сфер возникают четыре простейших элемента (*муффрадат*): влажность, сухость, холод и жара. Затем они перемешиваются и образуют четыре сложносоставных субстанции (*мураккабат*), а именно — землю, воду, воздух и эфир (огонь). Сочетание этих субстанций порождает растения, обладающие «вегетативной» душой (*ан-нафс ан-намийа*), а та, в свою очередь, — животных с «животной» душой (*ан-нафс ал-хиссийа*). И, наконец, от последней произошел человек, наделенный «рациональной» душой (*ан-нафс ан-натика*). Ряд элементов концептуальной картины этой космологии иранские *да`и* связали с кораническими терминами. Так, миро вой разум был идентифицирован как «тростниковое перо» («*калам*») и «престол» («*'арш*»), а мировая душа — как «небесная скрижаль» («*ал лаух*») и «трон» («*курси*»).

Исма'илитские философы-теологи иранского мира рассматривали концепцию спасения как часть своей космологии. В самом деле, неоплатоническая философия ас-Сиджистани и его исма'илитская теология, как и

в системах его предшественников исма'илитов (карматов), тесно соотнесены с сотериологическим представлением о космосе, в котором человек представлялся как микрокосм с его индивидуальной человеческой душой, являющейся частью мировой души. Концепция спасения ас-Сиджистани, разработанная в чисто духовном плане, но сит явные следы сходства со взглядами на мистический союз между человеком и Абсолютом Плотина. Широко опирающаяся на различные неоплатонические и гностические мотивы, концепция спасения ас-Сиджистани увязана с его концепцией души и представлениями исма'илитов о цикличности сакральной истории человечества. Это сотериологическое видение можно пояснить, прибегнув к образам нисходящей и восходящей осей, или путей, с их относительной иерархией. Если следовать нисходящей оси, то процесс творения можно проследить от акта повеления Бога через иерархию эманации в мир материальной реальности и генезиса человека. В дополнение к нисходящей восходящая ось отражает подъем человеческой души в более высокий духовный мир в поисках спасения. Концепция спасения, таким образом, образует в метафизической системе ас-Сиджистани, как и в случае других философских систем исма'илитских теологов «иранской школы», необходимое дополнение к космологической концепции.

Конечной целью спасения человека является движение его души от земного бытия, физического существования, к своему Творцу в поисках духовного воздаяния в вечной райской жизни. Эти поиски, направленные по восходящей оси к спасению, включают очищение человеческой души, которому способствует водительство, осуществляемое земной иерархией исма'илитского *да'ва'*, поскольку лишь обладающие высоким авторитетом члены этой иерархии имеют право указать «праведный путь», по которому Бог ведет тех, кто ищет правды и чьи души в день Воскресения будут вознаграждены. В каждую эпоху человеческой истории земная иерархия состоит из так называемого «провозглашающего» («*натик*») этой эпохи, объявляющего законы, и его легитимных наследников. В эпоху ислама руководство, необходимое для спасения, осуществляется Пророком Мухаммедом, его *васи* 'Али и исма'илитскими имамами. В этой системе спасение человека зависит от приобретения особого типа знаний из уникального источника — мудрости. Эти знания могут быть переданы только при непосредственном водительстве со стороны религиозных авторитетов, единственных обладателей истинного, внутреннего смысла Откровения в любую пророческую эпоху, которые имеют исключительное право на символическо-аллегорическую интерпретацию (*та'вил*) искомого смысла. Лишь через совершенствование индивидуальных душ фактически несовершенная мировая душа может реализовать свое собственное совершенство, что равносильно росту совершенства плеромы. История, таким образом, становится средством фиксации исканий мировой души на этом пути, а также летописью достижений человечества, поскольку каждый человек призван всячески содействовать совершенствованию мировой души.

При оценке интеллектуального вклада так называемой «иранской школы» философского исма'илизма, теологические и философские темы следует рассматривать в одном ряду, даже если бы ас-Сиджистани и его исма'илитские предшественники не считали бы себя мусульманскими философами (*фаласифа*). Эти представители философского исма'илизма создали оригинальный синтез религиозной и философской тематик, соединив исламское Откровение и его исма'илитское толкование на основе присущих эллинизму причинно-следственных конструктов. Здесь важно иметь в виду, что

для «иранской школы» философия служила вспомогательным инструментом религиозного поиска, который в конечном счете предполагал руководство со стороны исма'илитского имама и всей иерархии учителей, наделенных авторитетом в системе *да'ва*. Именно поэтому можно утверждать, что ас-Сиджистани и другие представители философского исма'илизма, развивая и пропагандируя основную ши'итскую концепцию имамата, оставались искренними в своих суждениях и как теологи, и как *да'и*. Философская надстройка, использовавшаяся ими для изложения своих взглядов, обосновывала и усиливала интеллектуальную привлекательность Откровения. Это объясняет причины большой популярности их работ в Персии и Центральной Азии, как в исма'илитских, так и неисма'илитских кругах. Некоторые неисма'илитские ученые, такие как Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 333/944), теолог-суннит из Трансоксиании, основатель школы *матурпдийа* в теологии *калами*, и Абу-л-Касим ал-Бусти, ученый мута'зилит зайдит из Персии, даже прокомментировали ряд положений системы, развитой ан-Насафи и его школой, сохранив тем самым в своих трудах фрагменты этих исма'илитских (карматских) работ²².

Как было отмечено, центр фатимидского *да'ва* в Ифрикийе не внес сколько-либо существенного вклада в развитие раннего философского исма'илизма персидских *да'и*. Впрочем, неоплатоническая космология этих восточных *да'и* была в конце концов принята фатимидским халифом-имамом ал-Му'иззом. Фатимидские авторы *да'и* широко пропагандировали новую космологию, предпочитая ее более ранней мифологической космологии исма'илитов. Этот процесс имел место, по крайней мере, до периода появления работ Насир-и Хусрава, послед него крупного представителя философского исма'илизма, который в середине У/Х1 века широко опирался на работы ас-Сиджистани в процессе выработки собственной метафизической системы.

В средние века неоплатонизированная исма'илитская космология претерпела дальнейшую трансформацию, пройдя третью стадию развития, представленную системой, разработанной *да'и* Хамид ад-Дином Ахмадом б. 'Абдаллахом ал-Кирмани, наиболее образованным философом всего фатимидского периода. Ал-Кирмани был хорошо знаком с философией Аристотеля и неоплатоников, а также с метафизическими системами мусульманских философов, особенно ал-Фараби и Ибн Сины, последний являлся даже его современником. Ал-Кирмани владел древнееврейским и сирийским языками и был знаком с древнееврейским текстом Ветхого Завета, сирийской версией Нового Завета, а также с другими иудео-христианскими священными писаниями. Ал-Кирмани выступал в качестве арбитра в продолжительных дебатах, которые разгорались между *да'и* ан-Насафи, ар-Рази и ас-Сиджистани. В своей «Книге лугов» («Китаб ар-рийад») он разобрал их аргументы с точки зрения фатимидского *да'ва*, сам придерживаясь точки зрения ар-Рази, оппонента ан-Насафи, утверждавшего, что в праве не может быть никакого исключения как для *захир*, так и для *батин*²³. Это отчасти объясняет, почему «Ал-Ислах» Абу Хатима ар-Рази стал единственным текстом раннего периода, отражавшим эти дебаты, отобранным и сохраненным фатимидским *да'ва*. Все это указывает на чрезвычайное разнообразие интеллектуальных традиций, поддерживавшихся ранними *да'и*, и высокую степень свободы, которой они пользовались в научных исследованиях.

Ал-Кирмани создал собственную тщательно разработанную метафизическую систему, согласовав исма'илитскую теологию с различными философскими традициями. Эти теоретические положения были изложены им в «Успокоении разума» («Рахат ал-'акл»), оконченом в 411/ 1020 году, его основном философском

трактате для особо образованных адептов²⁴. По сути, концепция ал-Кирмани представляет собой уникальную синкретическую традицию, зародившуюся внутри иранской школы философского исма'илизма. Его космология была частично основана на Аристотелевой космической системе ал-Фараби с учетом некоторых возражений Абу Хатима ар-Рази против ряда положений школы ан-Насафи. Рассматривая непознаваемость и трансцендентность Бога, или Его абсолютную несвязанность со Своими творениями, ал Кирмани занял даже более непреклонную позицию по сравнению с позицией его исма'илитских предшественников, отрицая гипостационарную, то есть сущностную, роль любого посредника (*wasita*), такого, например, как Божественное слово, или повеление, между Богом и первым творением, поскольку это, по его мнению, компрометировало принцип *таухид* и божественную трансцендентность. Он выступал против взглядов ряда мусульманских философов, таких как Ибн Сина, которые рассматривали Бога как «необходимо сущего» (*ваджибал-вуджуд*) и придерживались концепции, которая, с точки зрения ал-Кирмани, компрометировала божественную трансцендентность, поскольку могла быть приложена только к «сотворенным существам».

В своей космологии ал-Кирмани заменил неоплатоническую диаду мирового разума (*'акл*) и мировой души (*нафс*) в духовном мире, принятую его исма'илитскими предшественниками, системой из десяти отдельных разумов, или архангелических ипостасей, частично адаптировав для нее философские взгляды школы ал-Фараби. В системе ал-Кирмани первый разум, или первое творение, идентично самому акту творения (*ибда'*); оно совершенно в своей сущности, неподвижности и стабильности. Эти атрибуты означают абсолютный покой и блаженство (*рахат*), первоизданного разума; отсюда название главного труда философа — «Рахат ал-'акл». Первоизданный разум является также первоосновой (*'илла*) всех существ, аналогично Абсолюту у Плотина и других греческих неоплатоников, и «необходимо сущему» — у *фаласифа*. Первоизданный разум становится отправной точкой для эманации (*инби'ас*) последующих разумов и всех других существ. Второй и третий разумы исходят из высших и низших связей первого разума. Оставшиеся семь разумов символически идентифицируются с семью высшими буквами (*ал-хуруф ал-'улвийа*) оригинальной исма'илитской космологии и происходят из второго разума — первого сотворенного существа. Взгляды ал-Кирмани по поводу третьего разума, манифестирующего архетипы первичной материи (*хайула*) и формы (*сура*), кажутся, не имеют прецедента среди исма'илитских предшественников ал-Кирмани и философов-мусульман. Небесные тела и материальный мир формируются третьим разумом. Физический мир состоит из девяти небесных сфер, семи планетарных сфер и земного мира. Каждая сфера связана с одним из разумов; десятый, или активный, разум (*ал-'акл ал-фа'ал*) правит земным миром как демиург. Ал-Кирмани подробно объясняет также зарождение четырех элементов (*аркан*), минералов, растений, животных и, наконец, человека, как системы микрокосма, отражающего в себе макрокосм.

Система ал-Кирмани достигла высшей точки в сотериологической доктрине, сконцентрированной вокруг спасения души человека путем овладения духовными знаниями, получаемыми при посредстве авторитетного руководства пророков и их законных преемников. В метафизической системе ал-Кирмани содержатся многочисленные аналогии между небесными и земными иерархиями и между десятью отдельными разумами высшего мира и степенями (*худуд*) вполне земной организационной структуры *да'ва*, начиная с *на тик, ват* (или *асас*) и имама и кончая *баб* (или *да'и ад-ду'ат*), *худджа*, различных разрядов *да'ии* его помощника (*ма'зун*)²⁵. Многие аспекты системы ал-Кирмани до сих пор недостаточно изучены современными учеными. Понятно лишь, что он

творчески подошел к разнообразным источникам и предложил их оригинальный синтез. В то же время он сохраняет традицию, соблюдая, вслед за своими исма'илитскими предшественниками, главные принципы исма'илизма — признание непосредственного руководства Пророка Мухаммада и его наследников, имамов, олицетворяющих в системе ал-Кирмани высший авторитет. Все же по неизвестным нам пока причинам его космологическая теория не получила одобрения фатимидского *да'ва*, позднее она послужила *да'и* таййибитов муста'литов Йемена концептуальной основой для четвертого заключительного этапа эволюции средневековой исма'илитской космологии.

ФАТИМИДСКИЕ ИСМА'ИЛИТСКИЕ ДА'ВА И ДА 'И: КАИР И «ОСТРОВА»

Здесь мы кратко рассмотрим отдельные аспекты исма'илитского *да'ва*, проповедовавшегося от имени фатимидских халифов-имамов, особенно после переноса столицы государства и центра *давла* в Каир. С 362 973 года фатимидская столица в Египте служила центральной штаб-квартирой организации *да'ва*, которая быстро развивалась, распространяя свои религиозно-политические послания через сеть *да'и*, активно действовавших как внутри, так и за пределами владений Фатимидов. Эти регионы, оставшиеся за пределами государства Фатимидов, были известны фатимидским исма'илитам как *джаза'ир* (ед. ч. *джазпра*), буквально: «острова». Сам термин *да'ва* (призыв) относился как непосредственно к организации религиозно-политической миссии фатимидских исма'илитов, с четко разработанными ступенями иерархии, так и к конкретному способу функционирования этой организации, особенно к миссионерским действиям *да'и*, представлявшим *да'ва* в различных областях. Фатимидские исма'илиты развили ряд традиций обучения, в частности такой специфический институт как «собор мудрости» («*маджалис ал-хикма*»), тесно связанный с их деятельностью в русле *да'ва*. Действительно, систематические лекции для обращенных по вопросу исма'илитской доктрины с самого начала являлись важной составляющей *да'ва* фатимидских исма'илитов.

Организация и функционирование исма'илитского *да'ва* являлись, по очевидным причинам, наиболее тщательно охраняемыми секретами исма'илитов, и фатимидский период здесь не был исключением. Неудивительно поэтому, что относительно обширная исма'илитская литература этого времени молчит по данному поводу. Информация по проблемным вопросам фатимидского исма'илитского *да'ва*, по-видимому, была доступна лишь представителям центральной администрации *да'ва*, возглавлявшейся самим фатимидским халифом-имамом а также ряду *да'и* самого высокого ранга. Фатимидские *да'и*, особенно те, что действовали во враждебном окружении, вне пределов государства Фатимидов, в таких местах как Йемен, Ирак, Персия, Синд и Центральная Азия, работали втайне. Они были чрезвычайно осторожны и старались не разглашать подробностей своей деятельности в письменных трудах. Обстановка секретности и недостаток информации создавали плодородную почву для фантастических мифов, фабриковавшихся врагами исма'илитов по поводу их *да'ва* и политики, проводившейся *да'и* на местах. Однако в результате сбора и анализа наиболее существенных деталей, рассеянных по фатимидским исма'илитским источникам, а также привлечения ряда других источников иного происхождения, таких как хроники того времени, содержащие существенный объем достоверной информации, лучшей иллюстрацией чего являются работы ал-Макризи, современные ученые описали в конце концов структуру организации

фатимидского исма'илитского *да'ва* и некоторые его основные практики и институты.

Как было указано, фатимидские халифы-имамы никогда не отказались от стремления руководить всей мусульманской *умма*. Другими словами, они хотели получить признание в качестве имамов всеми мусульманами. Эта цель определила структуру организации фатимидского *да'ва*, что объясняет сохранение как исма'илитского *да'ва* после образования Фатимидского государства, так и не прекращавшейся пропаганды *да'ва* как истинно руководимой проповеди (*ад-да'ва ал-хадийа*). За призыв людей к законному имаму времени были ответственны фатимидские *да'у*. Те, кто был только что принят и еще не успел сформировать какого-либо представления о доктрине, были известны как «*мустаджиб*» («новообращенные»).

Термин «*да'у*», имеющий буквальное значение «призывающий», «проповедник», использовался несколькими мусульманскими группами, включая ранних Аббасидов, ранних мута'зилитов и зайдитов, для именования их религиозно-политических пропагандистов, или миссионеров. Но более широкое применение он получил в связи с исма'илизмом, хотя в Персии ранние исма'илиты (карматы) иногда пользовались и другими названиями, например «*джанах*» (мн. ч. «*аджниха*»). Несмотря на имевшие подчас место изменения в номенклатуре, а также вследствие ситуации, когда *да'у* различных категорий могли оказаться на какое-то время в одном и том же месте, термин «*да'у*» (мн. ч. «*ду'ам*») стал обобщенно употребляться применительно к любому авторитетному представителю *ад-да'ва ал-хадийа* исма'илитов, то есть к миссионеру, ответственному за распространение исма'илизма путем привлечения годных новообращенных, или последователей исма'илитского имама; выполняя функцию учителя, *да'у* отвечал за обучение исма'илитской доктрине вновь посвященных. В период правления Фатимидов *да'у* играл роль и неофициального агента государства, тайно содействуя распространению фатимидской миссии за пределами владений Фатимидов, подобно Абу 'Абдаллаху аш-Ши'и в Северной Африке. И все же институциональные связи между фатимидским *да'ва* и исма'илитским *да'ва* конкретного времени остаются до сих пор не проясненными. Лишь появление на исторической сцене фигуры халифа-имам Фатимида позволило совместить эти две религиозно-политические сферы деятельности.

Несмотря на важность роли *да'у* в фатимидский период или любое другое время, исма'илиты пишут о понятии и функциях *да'у* чрезвычайно скупое. Весьма разносторонний с точки зрения круга рассматриваемых вопросов ал-Кади ан-Ну'ман, сам некоторое время возглавлявший фатимидскую организацию *да'ва*, посвятил проблемам обучения, квалификации и достоинствам идеального *да'у* лишь короткую главу в одной из своих книг²⁶. Этот текст написан на арабском языке и относится к категории жанра *адаб*. Он затрагивает проблемы этикета, или правил поведения, в различных социальных контекстах. Ан-Ну'ман неустанно подчеркивает, что *да'ва*, Божественная задача, относится, главным образом, к сфере педагогической деятельности и что *да'у* были учителями, стремившимися обеспечить притягательность своей проповеди, лично служа примером для подражания. Более детальное и все же достаточно общее описание идеального *да'у* содержится в единственной известной исма'илитской работе этого жанра, созданной Ахмадом б. Ибрахимом ан-Нисабури, *да'у* и автором, процветавшим в период правления халифов-имамов ал-'Азиза и ал-Хакима. Этот уникальный текст, хотя и не слишком пространный, сохранен и хорошо представлен в более поздних исма'илитских работах²⁷.

Согласно ан-Нисабури, *да`и* назначается только с разрешения имама (*изн*). Отражая реалии того времени, когда *да`и* часто работали в отдаленных районах во враждебном окружении и были не в состоянии поддерживать регулярные контакты с главной штаб-квартирой *да`ва*, ан-Нисабури поясняет, что миссионеры были в значительной степени автономны, получая от центральных властей лишь общие инструкции. В подобных условиях лишь высокообразованные люди, сочетавшие выдающиеся моральные и интеллектуальные качества, а также наделенные организаторскими способностями, могли основывать общины исма`илитов и руководить ими в отдаленных регионах. Что касается религиозного образования, то *да`и* нужно было обладать достаточно высоким уровнем знаний как *захир*, так и *батин*, а также *шари`а*, наряду с владением его исма`илитской интерпретацией (*та`вил*). Если же *да`и* вел свою деятельность за пределами государства Фатимидов, то ожидалось, что он будет выполнять и функции судьи в своей общине, членам которой не рекомендовалось обращаться к местным судьям-неисма`илитам. Поэтому в дополнение к знаниям Корана и хадисов *да`и* был часто сведущим и опытным законоведом. От идеального *да`и* ожидалось также, что он должен был быть хорошо осведомлен в области светских наук, таких как философия и история, знать основные положения других религий, помимо ислама. *Да`и* должен был владеть языками и быть сведущим в обычаях региона, где проходила его деятельность, так, чтобы он мог должным образом выполнять свои обязанности, не привлекая внимания. Исходя из этого, образцовый *да`и* должен был являть собой пример высоко образованной и культурной личности.

На обучение своих *да`и* Фатимиды обращали особое внимание и с этой целью создавали различные институты. Многие фатимидские исма`илитские *да`и* стали выдающимися учеными в сфере теологии, философии, юриспруденции и других экзотерических и эзотерических областях знаний, внося важный вклад в исламскую мысль и культуру. А в фатимидский период они создали также корпус исма`илитских текстов на арабском, который служил в то время языком науки и религии. Единственным из наиболее значимых авторов-*да`и* фатимидского периода, кто писал свои работы на персидском языке, был Насир-и Хусрав. От *да`и* ожидалось, что с особой тщательностью он будет отбирать себе сподвижников, в том числе подчиненных и помощников, за чье обучение он нес персональную ответственность.

Подлинная информация о методах, использовавшихся фатимидскими *да`и* для завоевания новообращенных (*мустаджиб*) и их обучения, чрезвычайно скудна. Из доступных нам исторических источников известно, что *да`и* должны были быть лично знакомы с посвящаемыми, которые отбирались с особой тщательностью с учетом их интеллектуальных способностей. Не ставя перед собой цель массового обращения, *да`и* должен был в каждый конкретный отрезок времени посвящать себя одному перспективному *мустаджиб*, с последующим очень тщательным его оцениванием и отбором. Сам акт посвящения осознавался как духовное возрождение адепта. Под влиянием антиисма`илитских полемических традиций многие суннитские источники упоминают семь ступеней процесса инициации в исма`илизм, часто наделяя каждую ступень отличительными характеристиками<sup>28</sup>. Сохранившаяся исма`илитская литература никак не подтверждает наличия подобной фиксированной градуированной системы, хотя определенная степень поэтапности в посвящении и образовании обращенных была неизбежна. В самом деле, ан-Нисабури утверждает, что от *да`и* ожидалось, что он будет инструктировать *мустаджиб* постепенно, не разглашая слишком много в

каждый данный момент времени. *Да`и* часто проводил регулярные занятия для новообращенных и других исма'илитов в своем собственном доме и разрабатывал программы лекций, отталкиваясь от способностей и склонностей учащихся инициантов, продвигаясь от простых и экзотерических предметов к более сложным и эзотерическим. Всё это, конечно, требовало от него неординарных педагогических способностей, поскольку обращение в исма'илизм и обучение были одинаково важны в проповеднической деятельности.

Обязанностью *да`и* было помочь посвященному принести обет верности (*'ахд* или *мисак*) исма'илитскому имаму времени, что со стороны *мустаджиб* предполагало клятву о хранении в тайне всего, что касалось его обучения. Только после этого обета инициант проходил последовательный курс наставлений. Фонды, необходимые *да`и* для отправления своих обязанностей, пополнялись на местах членами его общины. От имени имама он собирал ряд налогов, таких как обязательная милостыня (*закат*), пятая часть доходов (*хумс*), выплачивавшаяся всеми мусульманами-ши'итами, наряду со специфически исма'и литскими взносами, такими как *наджва*, взнос, отчислявшийся каждым новообращенным в качестве платы за получение наставлений. Обычно *да`и* сохранял часть этих фондов для финансирования своей проповеднической деятельности, а остальное отсылал имаму, которому был полностью подотчетен. Для этой цели *да`и* использовал доверенных лиц, привозивших ему инструкции из штаб-квартиры *да'ва*. Эти курьеры, особенно те, что отправлялись в столицу Фатимидов из отдаленных регионов *да'ва*, таких как Бадахшан, по возвращении привозили также книги для *да`и*, чтобы держать его в курсе последних интеллектуальных новостей исма'илитского мира.

Повышенное внимание, уделявшееся исма'илитами процессу обучения, сказалось и на формировании традиций и институтов, созданных при Фатимидах. Как говорилось выше, фатимидский *да'ва* особенно заботился об образовании обращенных и обучении их мудрости (*хикма*), чем исма'илитская эзотерическая доктрина собственно и прославилась. Соответственно, разного рода лекции, или «обучающие собрания», обычно называвшиеся «*маджалис*» (ед. ч. «*маджлис*», «собрания»), были организованы под покровительством государства Фатимидов. Эти собрания, отработанные по форме и с хорошо продуманной специализацией, служили различным педагогическим целям и были обращены к различным аудиториям, особенно в столице Фатимидов. В основном проводились два типа обучающих сессий, а именно — публичные лекции для широкой аудитории по исма'илитскому праву и другим экзотерическим предметам и закрытые лекции по исма'илитской эзотерической доктрине, читавшиеся исключительно для посвященных исма'илитов²⁹.

В Северной Африке фатимидские *маджалис* начали проводиться достаточно рано, в период деятельности *да`и* Абу 'Абдаллаха аш-Ши'и, который, обращаясь к берберам кутама, говорил о достоинствах *ахл ал-байт* и законности прав имамов Алидов. Именно таким образом этот *да`и* постепенно преуспел в обращении берберов кутама. Он также стал проводить эксклюзивные исма'илитские собрания, чтобы обучать «мудрости» («*хикма*») уже обращенных берберов, включая и их женщин³⁰. После Абу 'Абдаллаха халиф-имам ал-Махди назначил руководить *да'ва* Афлаха б. Харуна. К этому времени термин «*да`и ад-ду'ам*» еще не вошел в употребление. Афлах, бербер кутама, принадлежавший к клану малуса, весьма успешно взялся за дело, возглавив судебную власть и став главным *кади* (*кади ал-кудат*) государства Фатимидов. С этой поры в течение длительного периода главный *ка дй* империи Фатимидов в

Египте оставался в то же время ответственным за *да'ва* как главный *да'и*, или *да'и ад-ду'ат*. Другими словами, ответственность за *шари'а* и его исма'илитское толкование лежала всё это время на одном лице. Сказанное свидетельствует об особой озабоченности Фатимидов сохранением баланса между *захир* и *батин* в религии. Обучающие сессии были систематизированы ал-Кади ан-Ну'маном, главным *кади* и *да'и*, сыгравшим также ключевую роль в кодификации исма'илитского права.

Исма'илизм был принят как официальный мазхаб государства Фатимидов, и его доктрины использовались при отправлении правосудия. Таким образом, юридическую основу для повседневной жизни мусульман во времена Фатимидов обеспечивал *шари'а*, в том виде, как он трактовался исма'илитским правоведением. Однако исма'илитский правовой кодекс был новым и его правила нужно было растолковывать исма'илитам, равно как и другим мусульманам. Это с успехом происходило на регулярных публичных собраниях, проводившихся ал-Кади ан-Ну'маном по пятницам, после полуденной молитвы, когда по этому случаю собиралось множество людей. В Ифрикии эти сессии поначалу проходили в Большой мечети Кайравана, а позднее — в мечети ал-Азхар в Мансурийе. На этих лекциях, посвященных вопросам права, ан-Ну'ман обращался к собственным трудам по законоведению, особенно к «Да'а'им ал-Ислам»³¹.

С другой стороны, обучающие сессии, относившиеся к *батин* и известные также как «собрания мудрости» («*маджалис ал-хикма*»), были ориентированы на посвященных в исма'илизм, именовавших друг друга «*авлийа' Аллах*», или просто «*авлийа'*», то есть «друзья Бога», или «непогрешимые». Чтобы соблюсти тайну этих собраний, они проводились во дворце Фатимидов, в специальном зале, также называвшемся «*Маджлис*» («Собрание»). Ан-Ну'ман сам проводил *маджалис ал-хикма* после публичных собраний *захири* по пятницам. Текст этих лекций, читавшихся ан-Ну'маном и позднее его наследниками, заранее должен был получить одобрение имама. Источником и хранителем *хикма* был только имам, *да'и* являлся лишь передаточным звеном, устами имама, посредством коего посвященные получали инструкции в духе эзотерической исма'илитской доктрины. Некоторые из лекций ан-Ну'мана, подготовленные для *маджалис ал-хикма*, были собраны в его труде «Та'вил ад-да'а'им», который является эзотерической (*батини*) парой к его экзотерическому (*захири*) компендиуму «Да'а'им ал-Ислам».

Проведение публичных и закрытых обучающих сессий вместе с другими обычными практиками *да'ва* стало нормой после того, как Фатимиды обосновались в Каире. Фактически *маджалис* постепенно разворачивались в четко разработанную программу инструктажа, ориентированную на различные аудитории. После смерти ан-Ну'мана должность главного *кади* по очереди наследовали его сыновья и внуки; одновременно тот же человек был ответствен за *да'ва*, поскольку проводил «собрания мудрости» во дворце Фатимидов в Каире. Со времени ал-Хакима, однако, ответственность за руководство законодательством и *да'ва* была поделена между разными лицами, причем главный *кади* получил над главным *да'и* превосходство по статусу, то же можно констатировать и в области церемониала.

В Каире публичные собрания по исма'илитскому праву проводились в больших мечетях столицы Фатимидов, а именно в ал-Азхар, 'Амр и позднее — в мечети ал-Хакима. Согласно с ранее установившимися традициями, собрания обычно проводились после пятничной молитвы, когда выдержки из экзотерических работ ал-Кади ан-Ну'мана, особенно его «Да'а'им ал-Ислам»

и его сокращенного варианта «Китаб ал-иктисар», читались перед широкой аудиторией. Честь использования мечети ал-Азхар с 378/988 года в качестве учебного центра, где изучают право, принадлежит Ибн Киллису, первому официальному везиру Фатимидов, хотя и ранее при Фатимидах это помещение использовалось другими лицами довольно эффективно. Способный администратор, Ибн Киллис сыграл также важную роль в установлении и консолидации господства Фатимидов в Египте. Впоследствии он служил ал-'Азизу, занимая различные должности еще до своего назначения в качестве везира в 367/977 году; на этом посту, за исключением двух кратких периодов, он оставался до своей смерти в 380/991 году. При Ибн Киллисе Египет вступил в длительный период экономического процветания; при халифе ал-'Азизе этот человек много сделал для распространения власти Фатимидов на Сирию. Энциклопедически образованный в вопросах общего правоведения, Ибн Киллис, превосходный юрист, создал трактат по исма'илитской юриспруденции «Ар-Рисала ал-вазйрийа», основанный на высказываниях халифов-имамов ал-Му'изза и ал-'Азиза. Овладение принципами исма'илитского законовещения было особо замечательным достижением для недавнего обращенного из иудаизма в исма'илизм.

Специальные *маджалис ал-хикма* проводились в Каире для посвященных исма'илитов, которые уже принесли обет верности и поклялись хранить тайну. Эти жестко контролировавшиеся собрания назывались также «*маджалис ад-да'ва*». Их проводили по пятницам, иногда по вторникам, в специально отведенных частях дворца Фатимидов, следуя практике, установленной еще в Ифрикийе. Как и раньше, тексты, зачитывавшиеся на «собраниях мудрости», получали предварительное одобрение и санкцию имама. Многие из проповедей, читавшихся на этих *маджалис* по исма'илитской доктрине, подготовленные самими главными *да'у* или их референтами, были должным образом собраны и записаны. Эта важнейшая исма'илитская традиция обучения хорошо представлена в «Маджалис ал-му'аййадйа», собрании 800 лекций ал-Му'айяда фи-д-Дина аш-Ширази, служившего при ал-Мустансире более 20 лет в качестве *да'у ад-ду'ат*.

Для различных категорий участников, включая собственно посвященных (*авлийа*"), придворных (*хасса*), высших должностных лиц, а также служащих дворца Фатимидов и рядовых жителей Каира, ко времени ал-Хакима были организованы учебные сессии различного рода. Отдельные собрания для женщин проводились в мечети ал-Азхар, тогда как дамы — члены царской семьи и аристократки получали инструкции во дворце. Эти весьма ценные подробности сохранены ал-Макризи, который имел доступ к уникальной хронике того времени, составленной ал-Мусаббихи (ум. 420/1029), хорошо информированным придворным историком, плодотворно трудившимся при дворе ал-Хакима и, вероятно, бывшим исма'илитом. Без сомнения, все собрания, упомянутые ал-Мусаббихи, являлись разновидностью *маджалис ал-хикма*, некоторые из них, как кажется, были вводного характера и предназначались для того, чтобы дать общую информацию и возбудить интерес к исма'илитской вере. Фатимидские *да'у*, действовавшие на своих территориях в пределах государства, и, по крайней мере, некоторые из наиболее крупных личностей на «островах», проводили сходные собрания, хотя и для более ограниченной аудитории — исключительно для образования посвященных исма'илитов. Например, *да'у* ал-Кирмани, практиковавший в Ираке и части Персии, ссылается на курс своих *маджалис*, проведенных в Багдаде и Басре³². В Каире собрания для исма'илитов использовались для сбора

различных типов налогов, в первую очередь *наджва*, уплачивавшегося в благодарность за конфиденциальные инструкции. Состоятельные исма'илиты делали денежные пожертвования сверх сумм, выплачивавшихся остальными адептами. Соответствующие финансовые ведомости регулярно составлялись специальным писцом (*катиб ад-да'ва*), назначавшимся главным *да'и*.

Другим крупным институтом обучения, открытым Фатимидами, был Дар ал-'илм (Дом знаний), иногда также называемый Дар ал-хикма (Дом мудрости), основанный в 395/1005 году халифом-имамом ал-Ха-кимом во дворце Фатимидов. В этом учреждении обучали разным религиозным и светским предметам, начиная с Корана, хадисов и права (*фикх*) до логики, грамматики, филологии, астрономии и математики, здесь же была открыта громадная библиотека. Функционируя как подлинная академия, Дар ал-'илм использовался учеными различных религиозных убеждений, а потому его библиотека была доступна каждому. Многие фатимидские *да'и* прошли, по крайней мере, часть обучения в Дар ал-'илм, служившем фатимидскому исма'илитскому *да'ва*³³. Правоведы и другие ученые, а также писцы и библиотекари работали в Дар ал-'илм, получая содержание из фатимидской казны или из фонда пожертвований в пользу этого института (*вакф*), основанного частным образом лично ал-Хакимом. Главный *да'и* ал-Му'айй- ад имел в Дар ал-'илм резиденцию и вел оттуда дела *да'ва*. В поздний фатимидский период Дар ал-'илм был перемещен на новое место, что позволило еще более плодотворно использовать его для нужд *да'ва*, Традиции и институты обучения, включая *маджалис ал-хикма* и Дар ал-'илм, сохранялись вплоть до падения государства Фатимидов в 567/ 1171 году.

Информация об организации фатимидского исма'илитского *да'ва* и ступенях его иерархии (*худуд*) весьма скудна, особенно в части «островов», где призыв осуществлялся в обстановке строжайшей конспирации. Общее руководство *да'ва* осуществлялось исма'илитским имамом, лично санкционировавшим его политику и процесс обучения. Главный *да'и* (*да'и ад-ду'ат*) выступал в качестве административного главы организации *'да'ва*. Сам находясь под непосредственным надзором имэ-ма, главный *да'и* имел штат подчиненных ему *да'и*. Главный *да'и* назначал провинциальных *да'и* империи Фатимидов, которые направлялись в определенные места Египта, главные города провинций империи Фатимидов, включая Аскалон, Рамлу, Акру, Тир, Дамаск, а также в сельские местности, такие как Джабал ал-Суммак в Сирии. Провинциальные *да'и* представляли *да'ва* и главного *да'и*, действуя параллельно с местными *кади*, представителями главного *кади* (*кади ал-кудат*). За главным *да'и* оставалось последнее слово в выборе *да'и* для «островов». Назначение всех фатимидских *да'и*, однако, должно было быть одобрено имамом. Как говорилось выше, главный *да'и* был ответствен за организацию и подготовку текстов выступлений, предлагавшихся им на собраниях. О функционировании главного *да'и* известно очень мало. Даже титул «*да'и ад-ду'ат*», часто упоминаемый в неисма'илитских источниках, редко встречается в тех исма'илитских текстах фатимидского периода, которые относятся к организации *да'ва*. Вместо этого, обычно, когда речь заходит об административном главе *да'ва*, воротах «мудрости» (*хикма*) имама и исма'илитского учения, мудрости, исходящей из этого уникального источника, используется термин «*баб*» («ворота») или иногда «*баб ал-абваб*».

Организованный по строго иерархическому принципу, фатимидский *'да'ва* эволюционировал и достиг полного расцвета при халифе-имаме ал-Мустансире³⁴. В связи с различиями в номенклатуре, применявшейся в

фатимидских провинциях и на «островах», терминология *да'ва* регулярно уточнялась. Структура организации *да'ва* и ступени ее иерархии (*худуд*) упоминаются в различных исма'илитских текстах фатимидского периода и, как представляется, не являются описанием какой-либо действительно существовавшей системы, а относятся к идеализированной, или потенциальной, ситуации, когда имам исма'и-литов будет править всем миром. Согласно этой схеме, для пропаганды *да'ва* мир, особенно регион, находящийся вне юрисдикции Фатимидов, был разделен на двенадцать «островов» («*джазира*»). Исходя из ряда географических и этнографических характеристик, можно предположить, что эти «острова» включали Рум (Византию); Дайлам, (название, употреблявшееся как синоним Персии; Синд и Хинд (Индия); Син (Китай); регионы, населенные, среди прочих, арабами, нубийцами, хазарами, славянами и зинджами³⁵. При желании можно идентифицировать и другие названия. Насир-и Хусрав, например, дает многочисленные ссылки на Хорасан как отдельный *джазира*; этот факт подтверждается Ибн Хаукалом, который добавляет, что Белуджистан (Восточная Персия) принадлежал к тому же «острову»³⁶. Этот *джазира* включал и соседние регионы Афганистана и Трансоксиании. Среди прочих регионов, выступавших в качестве *джазира* в фатимидский период, можно упомянуть Йемен и Ирак (включая также и центральную и западную части Персии).

Каждый «остров» находился под особым патронажем *да'у* высокого ранга, известного как *худджа* (доказательство), называвшегося в ранний фатимидский период также *накиб*, *лахик*, или *йад* (рука). Высшим представителем *да'ва* на любом «острове» был *худджа*, ему помогал ряд подчиненных региональных и местных *да'у* различного ранга, включая *да'у ал-балаг*, который, как кажется, выполнял функции связующего звена между штаб-квартирой *джазпра* и центральной штаб-квартирой *да'ва* в столице Фатимидов. *Да'у*, в свою очередь, имели собственных помощников, «*ма'зун*». На низшей ступени иерархии находился *ал-ма'зун ал-мукасир*, обычно называвшийся «*мукасир*» («разбивающий»), чьей обязанностью было привлечение перспективных новообращенных и «сокрушение» их приверженности предыдущему вероисповеданию. Рядовые исма'илиты, *муста'джиб* («отвечающий»), обращавшиеся друг к другу как *авлийа'*, не имели степени в иерархии *да'ва*. Принадлежа к *ахл ад-да'ва* (людям миссии), они представляли 'элиту (*хасса* или *хавасс*) по сравнению с обычными мусульманами (неисма'илитами) '*аммат ал-муслимн* или просто '*авамм*. В своем утопически идеализированном описании *да'у* ал-Кирмани различал семь степеней *да'ва*, — соответствовавших небесной иерархии, начиная от *баб* (или '*да'у ад-ду'ам*) до *мукасир*, вслед за *натик*, *асас* (или *васи*) и *имам*³⁷.

Да'ва открыто пропагандировался в империи Фатимидов. Однако, за исключением Сирии, где разнообразные ши'итские традиции сосуществовали в течение веков, успех *да'ва* во владениях Фатимидов, простиравшихся от Северной Африки до Палестины и частично Сирии, был весьма ограниченным и преходящим. В Северной Африке распространение исма'илизма всегда эффективно сдерживалось маликитским суннизмом и хариджизмом. В Ифрикийе Зириды, правившие как наместники Фатимидов, вскоре после их ухода уступили давлению маликитских правоведов, вырезав немногочисленные исма'и-литские общины в Кайраване, Махдийе и других городах. Исма'илизм исчез в Северной Африке, когда четвертый правитель Зирид, ал-Му'изз 6. Бадис, в 440/1048 году формально отрекся от Фатимидов. С тех пор в *хутба* в разных княжествах Северной Африки упоминались

Аббасиды. Исма'илиты остались меньшинством в исторически суннитском Египте с незначительным ши'итским населением. Фатимидский *да'ва* достиг прочных успехов именно на нефатимидских территориях, *джазира*. Многие из этих «островов», простиравшихся от Центральной Азии до Йемена, были уже хорошо знакомы с ши'итскими традициями, включая исма'илизм, и положительно отреагировали на призыв образованных и опытных фатимидских *да'у*. Ко времени длительного правления фатимидского халифа-имама ал-Мустансира на этих «островах» сложилось объединенное исма'илитское движение. К этому моменту инакомыслящие карматы или исчезли, или перешли на сторону Фатимидов. Сплоченность исма'илитской общины, однако, оказалась недолговечной. В 457/1094 году исма'илиты раскололись на ветви низари и муста'ли. То, что исма'илизм пережил и этот раскол, усугубленный падением династии Фатимидов, свидетельствует в пользу достижений *да'у*, действовавших на «островах». Поэтому здесь мы подведем итоги, отметив лишь некоторые аспекты этого успеха.

Фатимидский *да'ва* систематически наращивал свои силы на востоке, особенно в Ираке и Персии, при ал-Хакиме. В Ираке, где антиши'итское давление усилилось вслед за смещением ши'итов Бундов, фатимидские *да'у* продолжали подрывать позиции Аббасидов. Свои усилия они сконцентрировали на ряде местных амиров и влиятельных вождей племен, опираясь на поддержку которых они стремились низложить халифа в Багдаде. Наиболее заметным среди *да'у* этого периода, действовавшим на «островах», был Хамид ад-Дин ал-Кирмани. Родившись в персидской провинции Керман, он большую часть жизни провел в качестве *да'у* в Ираке. Титул «*худжжат ал-'Иракайн*» («худжжа (главный *да'у*) обоих Ираков»), который часто прибавляют к его имени, говорит о том, что ал-Кирмани проявил себя в западной и центральной областях Персии. Деятельность ал-Кирмани и других *да'у* в Ираке привела вскоре к конкретным для фатимидского *да'ва* результатам. В 401/1010 году, например, Кирваш б. ал-Мукаллад (391—442/1001—1050), 'Укайлид, правитель Мосула, Куфы и других городов Ирака, признал Фатимидов и стал упоминать в *хутба* имя халифа-имама ал-Хакима. Другие местные правители и вожди Ирака также выступили в поддержку Фатимидов. Напуганный этим развитием событий аббасидский халиф ал-Кадир (381—422/991—1031) срочно предпринял необходимые меры, дабы предупредить распространение исма'илизма на территории его государства. Вслед за этим, угрожая непокорным амирам военными акциями, ал-Кадир развернул энергичную антифатимидскую полемическую кампанию. В 402/1011 году он собрал при своем дворе мусульманских ученых и повелел им составить письменный документ, где объявить, что ал-Хаким и его непосредственные предшественники не являются подлинными потомками Фатимидов Алидов. Этот так называемый «Багдадский манифест» был оглашен в мечетях во всех владениях Аббасидов. Ал-Кадир повелел также написать несколько трудов полемической направленности, чтобы дискредитировать исма'илитов и опровергнуть их доктрину.

Во время правления ал-Хакима появилось течение, получившее впоследствии известность как религия друзов. Ряд *да'у*, приехавших в Каир из Персии и Центральной Азии, в первую очередь ал-Ахрам, Хамза и ад-Дарзи (ад-Дарази), по невыясненным причинам стали проповедовать радикальные взгляды, используя в качестве центральной фигуры ал-Хакима. Опираясь на традиции ранних ши'итов гулят и эсхатологические ожидания ранних карматов (исма'илитов), эти *да'у* образовали новое религиозное движение, провозглашавшее конец эры ислама и отмену *шари'а*. Около 408/1017 года

Хамза и ад-Дарзи (перс. портной) публично заявили о божественном происхождении ал-Хакима. Позднее приверженцы этого движения стали известны как *дарзийя* (по имени ад-Дарзи) или *дуруз*, однако их наиболее распространенное название — *друзы*. Новое движение быстро приобрело последователей в Каире, что воодушевило его зачинателей, настоятельно требовавших, чтобы главный *да`и* и другие лидеры официального *да`ва* присоединились к ним и признали божественность ал-Хакима. Это был первый серьезный внутренний кризис, с которым столкнулся фатимидский *да`ва* и его руководство.

Вопреки утверждениям некоторых поздних суннитских авторов, не существует свидетельств, подтверждающих, что халиф-имам ал-Хаким сам каким-либо образом воодушевлял или способствовал экстремистской доктрине, которой придерживались основатели движения друзов. В действительности ни в одном из своих многочисленных указов он никогда не претендовал на свою божественность. Руководство *да`ва* в Каире было категорически против этого движения и специальными декретами предавало новую доктрину осуждению. В это время, около 405/1014 года, *да`и* ал-Кирмани был приглашен на несколько лет в Каир главным *да`и* Кут Тегином ад-Дайфом, где создал ряд трактатов, подтверждавших исма`илитскую ши`итскую доктрину имамата и опровергавших новую теорию. Так, в своем «Ар-Рисала ал-ва`иза», написанном в 408/1017 году в ответ на памфлет ал-Ахрама, ал-Кирмани весьма логично и тонко опроверг идею о божественных атрибутах ал-Хакима, охарактеризовав подобные взгляды как «*куфр*» («неверие»)³⁸. Ал-Кирмани, как авторитет в вопросах доктрины, подчеркнул, что эра ислама и законность *шари`а* будут длиться при бесчисленных наследниках ал-Хакима до конца времен.

Работы ал-Кирмани были широко распространены и имели явный успех, служа превентивной мерой против радикальных идей друзов, опровергая их доводы и препятствуя их влиянию в среде приверженцев *да`ва*. Однако движение уже стало притягательным для широких масс. Его приверженцы пережили жестокие преследования при наследнике ал-Хакима аз-Захире и позднее основали постоянный оплот в Сирии. Новая доктрина изменила свой статус после таинственного исчезновения ал-Хакима в 411/1021 году во время одной из его обычных тайных ночных прогулок. Его тело не было обнаружено, очевидно, он пал жертвой собственной конспирации, поскольку в случае гибели мог быть опознан лишь узким кругом посвященных. Однако исчезновение ал-Хакима лидеры движения друзов интерпретировали как добровольный сверхчеловеческий акт, инициировавший его *гайба* (сокрытие). В конечном счете друзы разработали основные положения своей доктрины и создали священные тексты, отражавшие, в основном, учение Хамзы. Эта закрытая и тайная община до сих пор ожидает появления ал-Хакима; сегодня друзы распространены преимущественно на территории Сирии и Ливана³⁹.

Фатимидский *да`во*. успешно проповедовался в восточных землях даже после того, как в 447/1055 году сунниты Сельджуки сменили ши`итов Бундов в качестве наместников Аббасидов. Сельджуки отводили себе роль защитников суннитского ислама и ставили целью искоренение Фатимидов. Несмотря на активные враждебные мероприятия Сельджуков, к середине У/Х1 века фатимидские *да`и* смогли обратить в исма`илизм значительную массу населения Ирака, различных частей Персии, особенно Фарса, Кермана, Исфахана, Рея и других районов Джибала. В Фарсе *да`ва* интенсивно проводился *да`и* ал-Му`аййадом фи-д-Дином аш-Ширази, наследовавшим своему отцу в качестве главного *да`и* провинции. Наиболее выдающийся *да`и* периода халифа ал-Мустансира, ал-Му`аййад родился

около 390/1000 года в Ширазе, столице Фарса; его отец обладал значительным весом в буидских кругах Фарса. В 429/1037 году ал-Му'аййад поступил на службу к буидскому амиру Абу Калиджару Марзубану (415—440/1024— 1048), правившему Фарсом и Хузистаном. Последующие десятилетия карьеры ал-Му'аййада хорошо отражены в его автобиографии⁴⁰. Вскоре он преуспел в обращении Абу Калиджара и многих его придворных, а также большого числа солдат из Дайлама, состоявших на службе у Бундов. Успех ал-Му'аййада в Фарсе, естественно, вызвал враждебную реакцию Аббасидов, вынудившую да`и навсегда эмигрировать в фатимидский Египет. В 439/1047 году он прибыл в Каир, где завязал близкие отношения с главным да`и ал-Касимом б. 'Абдал'азизом, внуком ал-Кади ан-Ну'мана и его последним потомком, желая занять высокую должность при дворе. Добившись желаемого, ал-Му'аййад стал играть активную роль в делах фатимидско-го да'ва и исма'илитского да'ва. В 450/1058 году ал-Мустансир назначил его главным да`и. Этот пост он занимал в течении 20 лет, за исключением краткого периода незадолго до своей смерти в 470/1078 году. В этом качестве ал-Му'аййад установил более тесные контакты с лидерами да'ва в нескольких джазпра, особенно в иранском мире и Йемене.

Обнаружение автобиографии ал-Му'аййада позволило раскрыть центральную роль, которую этот да`и играл как посредник между Фатимидами и тюркским военачальником ал-Басасири, выступавшим одно время на стороне Фатимидов в Ираке против Сельджуков. Воспользовавшись хаосом последних лет правления Бундов, когда сельджукский лидер Тугрил был занят подавлением недовольных в своем военном лагере, ал-Басасири смог захватить несколько городов Ирака. Вознамерившись идти на Багдад, он обратился к ал-Мустансиру за мощью, предлагая завоевать Багдад от его имени. Его предложение было услышано, и в 447/1055 году ал-Му'аййад был послан Фатимидами в Ирак и Сирию, чтобы оказать ал-Басасири необходимую материальную и финансовую поддержку. Около трех лет ал-Му'аййад исправлял обязанности советника ал-Басасири, ведя переговоры с рядом местных племенных амиров с целью добиться их преданности халифу Фатимиду. Результативность да'ва в Ираке под руководством ал-Му'аййада, планировавшего и осуществившего всю политику и союзы ал-Басасири, возросла. В 448/1057 году ал-Басасири нанес тяжелое поражение Сельджукам, которые вошли в Багдад годом раньше. Фатимиды были вновь признаны 'Укайлидами Ирака в качестве правителей.

В зу-л-ка'да 450/декабре 1058 года ал-Басасири упрочил свой успех, войдя в Багдад. Он немедленно ввел ши'итскую форму *азан* и стал читать *хутба* во имя ал-Мустансира. Аббасидский халиф ал-Ка'им (422— 1.467/1031—1075) был передан под надзор 'укайлидского амира, в то время как аббасидские халифские знаки власти были отосланы в Каир. Фатимиды хоть ненадолго достигли своей извечной цели. Ал-Басасири, брошенный на произвол судьбы Каиром, поскольку новый везир не захотел более поддерживать его, и оказавшись лицом к лицу со всей военной мощью Тугрила, подавившего к тому времени восстание в собственной семье, был вынужден сдать Багдад в зу-л-ка'да 451/декабре 1059 году. Впоследствии этот военачальник впал в немилость и был убит Сельджуками. Так оборвалась недолгая история ал-Басасири, который под руководством ал-Му'аййада на целый год установил господство Фатимидов над столицей Аббасидов.

Между тем фатимидский да'ва успешно осуществлялся во многих частях Персии, входившей теперь в Сельджукский султанат. К началу 460/1070-х годов персидские исма'илиты сельджукских владений были подчинены авторитету единственного главного да`и 'Абд ал-Малика б. 'Атташа, с тайной штаб-квартирой в Исфахане, главной столице Сельджуков. Образованный ученый, 'Абд ал-Малик, как

кажется, был первым *да`и*, основавшим в Персии и, возможно, Ираке исма'илитские общины, которыми он успешно руководил. Но его влияние не охватывало часть Хорасана, Бадахшана и смежные районы Центральной Азии. В этих восточных землях иранского мира *да'ва* пользовался все возрастающим успехом, особенно после падения Саманидов в 395/1005 году, когда вновь пришедшие к власти тюркские династии Караханидов и Газневидов поделили между собой бывшие территории Саманидов. Результативность *да'ва* здесь подтверждается тем фактом, что в 436/1044 году Бугра-Хан, правитель восточной части Караханидской империи, приказал истребить всех исма'илитов, которые были обращены *да`и*, действовавшим в его владениях. Фатимидский *да'ва* был также весьма успешным на западе Караханидских владений, в Бухаре, Самарканде, Фергане и других областях Трансоксиани⁴¹.

Насир-и Хусрав стал одним из наиболее выдающихся *да`и* времени ал-Мустансира, игравших ключевую роль в проповеди исма'илизма в отдаленных регионах иранского мира. Образованный теолог, философ, путешественник и известный поэт, писавший на персидском языке, Насир-и Хусрав родился в 394/1004 году близ Балха, входившего в то время в округ Мерв Хорасана (нынешний Туркменистан). Он принадлежал к семье правительственных чиновников и землевладельцев. В молодости Насир занимал административный пост в Мерве при Газневидах и их наследниках Сельджуках. Около 437/1045 года Насир-и Хусрав пережил духовный кризис, возможно, вызванный его обращением в исма'илизм. Вследствие этого он отказался от своей должности и под предлогом выполнения хаджж (паломничества в Мекку) отправился в длительное путешествие. Это семилетнее странствование, живо описанное в его «Книге о путешествии» («Сафар-наме»), привело Насира в столицу Фатимидов, куда он прибыл в 439/1047 году одновременно с ал-Му'аййадом. В Каире Насир оставался несколько лет и прошел курс обучения как *да`и*. За это время он преуспел, встретился с халифом-имамом ал-Мустансиром и завязал тесные отношения с ал-Му'аййадом, ставшим его покровителем в центральной штаб-квартире фатимидского *да'ва*. Позднее Насир посвятил ал-Му'аййаду несколько поэтических произведений.

В 444/1052 году Насир-и Хусрав вернулся в Балх близ нынешнего Мазар-и Шарифа (Северный Афганистан) и начал свою карьеру как *да`и*, или, следуя его собственным словам, как *худджа* Хорасана. Он основал в Балхе свою тайную штаб-квартиру, откуда распространял фатимидский *да'ва* в Нишапур и другие районы Хорасана; он пропагандировал исма'илизм также в Табаристане (Мазандаран) и других прикаспийских провинциях Северной Персии, которые посещал лично. В 452/1060 году враждебность суннитских '*улама*', объявивших Насира еретиком (*мулхид*) и разрушивших его дом, вынудила *да`и* удалиться в отдаленную долину Иумган в Бадахшане⁴². Там, среди гор Памира он нашел убежище у Абу-л-Ма'али 'Али б. ал-Асада, самостоятельного амира-исма'илита Бадахшана. Период уединенного изгнания Насир-и Хусрава в Иумгане затянулся вплоть до его смерти приблизительно в 465/1072 году. Как и другие *да`и*, проповедовавшие на «островах», Насир сохранял свои контакты со штаб-квартирой *да'ва* в Каире получая книги и общие инструкции.

Именно в период изгнания Насир-и Хусрав распространял *да'ва* по всему Бадахшану (разделенному ныне Пянджем (Оксом, или Амударьей) между Афганистаном и Таджикистаном). Во всяком случае исма'илиты Бадахшана и общины, расположенные в районе Гиндукуша, а также в Хунзе и других северных районах Пакистана, считают Насир-и Хусрава основателем своих общин и относятся к нему с высочайшим пиететом, именуя его *пир*, *шах* или

саййид Насир. В Йумгане Насир-и Кусрав создал большую часть своих поэтических произведений, а так-философско-теологических сочинений, включая «Джами' ал-латайн», последнюю известную работу, завершённую в 462/1070 году по просьбе его исма'илитского покровителя⁴³. Исма'илиты Бадахшана, позднее последовавшие низаритскому исма'илизму, сберегли подлинные работы Насир-и Хусрава, а также приписывавшиеся ему тексты. Эти работы написаны по-персидски. В окрестностях Файзабада, столицы афганского Бадахшана, сохранился мавзолей Насир-и Хусрава.

Еще одного крупного успеха фатимидский *да'ва* достиг ближе к Каиру, в Йемене, где в 1У/Х веке исма'илизм стойко существовал в умеренной форме. В этот период, когда Йеменом правил ряд независимых местных династий, включая имамов зайдитов, *да'ва* проводился тайно *да'и*, перенимавшими друг у друга «эстафету», начиная с Ибн Савшаба Мансура ал-Иамана. Ко времени восшествия на престол ал-Мустансира руководство йеменским *да'ва* побывало в руках 'Али б. Мухаммада ас-Сулайхи, одного из влиятельных предводителей могущественного бану хамдан, проживавшего в горных регионах Хараза. В 439/1047 году *да'и* 'Али ас-Сулайхи возвысился в Харазе, заложив основу династии Сулайхидов, правившей различными частями Йемена в качестве вассалов Фатимидов в течение примерно столетия, до 532/1138 года. Опираясь на помощь бану хамдан и других племен Йемена, 'Али успешно завоевывал эту страну, читая во многих районах *хутба* во имя Фатимидов. Его успехи увенчались поражением зайдитов и захватом Саны, которую он провозгласил столицей. К 455/ 1063 году 'Али ас-Сулайхи покорил весь Йемен. Позднее благодаря усилиям Сулайхидов фатимидский суверенитет был признан в других частях Аравии, включая Оман и Бахрейн, где карматское государство в конце концов потерпело крах в 470/1077 году.

Основание династии Сулайхидов возвестило новую эру в истории йеменского исма'илизма под жестким контролем Фатимидов Каира. Али ас-Сулайхи возглавил в Йемене как исма'илитский *да'ва*, так и ударство (*давла*) Сулайхидов. Впоследствии эта структура неоднократно претерпевала изменения, приведя в результате к полностью независимому статусу главы *да'ва* Йемена⁴⁴. В 454/1062 году *да'и* 'Али послал Ламака б. Малика ал-Хаммади, в ту пору главного *кади* Йемена, с дипломатической миссией в Каир. В столице Фатимидов Ламак ровел около 5 лет, находясь при главном *да'и* ал-Му'аййаде в Дар ал-илм. Ал-Му'аййад наставлял йеменского *кади* по вопросам исма'илитской доктрины, подобно тому как 10 лет назад делал это для Насир-и Хусрава. Вскоре после смерти 'Али ас-Сулайхи в 459/1067 году Ламак вернулся в Йемен с ценным собранием исма'илитских книг. Теперь он был назначен главным *да'и* страны, в то время как сын 'Али ас-Сулайхи, Ахмад ал-Мукаррам, наследовал отцу как глава государства Сулайхидов. Весьма тесные отношения Сулайхидов и Фатимидов, сохранившиеся при наследниках 'Али ас-Сулайхи, подтверждаются разного рода многочисленными письмами и посланиями (*сиджиллат*), отправлявшимися Сулайхидам из фатимидской канцелярии.

В последний период правления Ахмада ал-Мукаррама, во время которого Сулайхиды уступили большую часть Северного Йемена Зайдитам, реальная власть в государстве Сулайхидов сосредоточилась в руках супруги ал-Мукаррама. Ее звали ал-Малика ас-Сайида Хурра. Прославившаяся своей красотой, храбростью, благочестием и независимым характером, ас-Сайида была весьма удачливой правительницей. Одним из первых ее актов стало перенесение столицы государства Сулайхидов из Саны в Дубай (Зу Джибла), где она отстроила новый дворец, а старый превратила в мечеть.

Доказательством большого влияния королевы ас-Саййиды стало облечение ее политической властью; важную роль она начала играть и в делах *да'ва*, что вскоре после смерти ее мужа в 477/1084 году привело к тому, что ал-Мустансир назначил ее *худджа* Йемена. Этот случай вошел в историю как первое посвящение женщины в сепень *худджа* — достаточно высший ранг в иерархии *да'ва*⁴⁵.

Сулайхиды сыграли решающую роль в возобновлении усилий Фатимидов по распространению исма'илитского *да'ва* на Индийском субконтиненте, где исма'илизм переживал преследования султана Махмуда Газневи. Около 460/1067 года *да'и*, посланными из Йемена, в Гуджарате была создана новая исма'илитская община. Сами Сулайхиды наблюдали за отбором этих *да'и* с одобрения ал-Мустансира. Имам лично назначил королеву ас-Саййиду ответственной за дела *да'ва* с Западной Индии¹. Деятели *да'ва* в Гуджарате поддерживали тесные связи с Йеменом, и исма'илитские общины, основанные там во второй половине X/XI века, постепенно эволюционировали в нынешнюю общину *таййиби бохра*.

На глазах халифа-имаме ал-Мустансира, правившего почти 60 лет, империя Фатимидов претерпевала многочисленные внутренние изменения, а со временем окончательно пришла в упадок. Расовое соперничество в фатимидской армии служило основным источником волнений в Египте. Фракционная борьба формирований берберов, тюрок выходцев из Дайлама и Африки началась в 454/1062 году, когда войска Фатимидов вступили в открытые столкновения между собой близ Каира. Позднее, когда Насир ад-Давла, начальник победоносных тюркских войск, восстал против ал-Мустансира, в *хутба* и в Александрии; других местах Нижнего Египта стали упоминать Аббасидов. Тем временем Египет лихорадили волны непрекращавшегося кризиса, население страдало от нехватки продуктов и голода, вызванных низким уровнем воды в Ниле на протяжении 7 лет (457—464/1065—1072). Жестокость тюркских войск привела в конечном счете к воцарению в стране беззакония и анархии. В 461/1068-1069 году фатимидские дворцы и библиотеки Каира были разграблены непокорной тюркской гвардией.

Начавшийся хаос вынудил ал-Мустансира призвать на помощь Бадр ал-Джамалн, армянского генерала, состоявшего на службе у Фатимидов в Сирии. Бадр прибыл в Каир в 466/1074 году и усмирил тюркский бунт армянскими войсками. Вскоре он сосредоточил в своих руках политическую власть, поскольку принял руководство гражданской, судебной и религиозной администрациями, в дополнение к тому, что являлся «военачальником армий» (*«амир ал-джуйуш»*) — наиболее известный его титул. В самом деле, в течение своего долгого правления в качестве везира (около 20 лет) Бадр являлся фактическим правителем государства Фатимидов, и, в основном, его усилиями в Египте воцарился мир и относительное процветание, пришедшееся на последние годы правления ал-Мустансира. Несмотря на то, что Бадр пытался восстановить власть Фатимидов в Сирии и Палестине, они всё же уступили эти регионы, вновь сдав их нахлынувшим тюркским войскам. В 471/1078—1079 году Дамаск стал столицей княжества Сельджуков, расположенного в Сирии. К концу правления ал-Мустансира от прежних фатимидских владений в Сирии и Палестине оставались только Аскалон и несколько прибрежных городков, таких как Акра и Тир. В Северной Африке к тому времени владения Фатимидов свелись к собственно Египту.

Бадр ал-Джамали, основатель могущественной династии фатимидских везиров, умер в 487/1094 году, передав по наследству свою должность сыну ал-

Афдалу. Несколько месяцев спустя в зу-л-хиджжа 487/ декабре 1094 года в Каире умер Абу Тамим Ма'адд ал-Мустансир Би'ллах, восьмой халиф и восемнадцатый исма'илитский имам. Спор поводу того, кто станет его наследником, привел к долговременному расколу исма'илитской общины, последствия которого сказывается до сих пор.

НИЗАРИТСКО-МУСТА'ЛИТСКИЙ РАСКОЛ 487/1094 ГОДА

Тосле смерти ал-Мустансира в 487/1094 году объединенный исма'илитский *да'ва* раскололся на два лагеря. Первоначально, следуя шиитскому правилу *насс*, ал-Мустансир назначил своим наследником старшего здравствовавшего сына, Абу Мансура Низара (437—488/1045—1095). Однако Абу-л-Касим Шаханшах, более известный под титулом ал-. Афдал, который несколькими месяцами ранее наследовал отцу Бадру ал-Джамали, будучи всемогущим фатимидским везиром и «военачальником армий», имел другие виды. Укрепляя собственные диктаторские позиции, ал-Афдал поддерживал кандидатуру младшего сводного брата Низара, Абу-л-Касима Ахмада (487—495/1094—1101), полностью зависимого от него. К этому времени юный Ахмад был уже женат на сестре ал-Афдала. Ал-Афдал действовал достаточно решительно и через день после смерти ал-Мустансира возвел Ахмада на трон Фатимидов с халифским титулом «Ал-Муста'ли Би'ллах». Поддерживаемый фатимидскими армиями, ал-Афдал быстро привлек на сторону ал-Муста'ли сановников фатимидского двора и лидеров *да'ва* в Каире. Сохранились весьма противоречивые описания этого важного события. Позднее лидеры исма'илитов муста'литов распространяли различные версии того, что произошло, сообщая о предсмертном назначении, декрете, согласно которому ал-Мустансир утверждал ал-Муста'ли своим истинным наследником⁴⁷. Историки установили, однако, что ал-Мустансир никогда не отменял наследных прав Низара и что ал-Муста'ли был возведен на трон Фатимидов лишь благодаря махинациям ал-Афдала, совершившего дворцовый переворот. Это объясняет, почему Низар отказался смириться с притязаниями ал-Афдала и бежал в Александрию, где в начале 488/1095 года поднял восстание.

В Александрии Низар заручился значительной поддержкой ряда военных подразделений, подавленных Бадр ал-Джамали. Вместе с истинным наследником трона выступили правитель города и местный исма'илитский *кади*. Вскоре после этого Низар был объявлен халифом под титулом «Ал-Мустафа ли-Диналлах» и получил поддержку жителей Александрии. Провозглашение Низара как халифом, так и имамом в Александрии подтверждается обнаружением в 1994 году золотого динара, отчеканенного в 488/1095 году. Эта уникальная находка хранится ныне в нумизматическом собрании библиотеки Института исследований исма'илизма в Лондоне. Поначалу Низар пре успевал в своих столкновениях с силами ал-Афдала. Однако к концу 488/1095 года ал-Афдал выступил против Низара, чья коалиция тем временем распалась, и последний был вынужден сдаться. Низара переправили в Каир и там казнили.

Спор по поводу наследства ал-Мустансира надолго расколол исма'илитов на два враждующих лагеря, позднее ставших известными как низариты (*низари*) и муста'литы (*муста'ли*). Имамат ал-Муста'ли, установленный в халифате Фатимидов, был признан официальным истеблишментом *да'ва* в Каире, исма'илитскими общинами Египта, Йемена и Западной Индии. Всё это были исма'илиты, зависевшие от Фатамидов. Ведя имамат от потомства ал-Муста'ли, они сохранили свои отно шения с Каиром, служившим с этого времени штаб-

квартирой исма'илитского муста'литского *да'ва*.

На востоке, где Фатимиды утратили политическое влияние, ситуация сложилась совершенно иначе. К 487/1094 году Хасан ас-Саббах возглавил исма'илитов Персии. Во владениях Сельджуков ответственность за поддержку одной из сторон в низаритско-муста'литском конфликте легла на Хасана, который, не колеблясь, встал на сторону Низара. Фактически Хасан основал независимый низаритский *да'ва*, разорвав связи с государством Фатимидов и штаб-квартирой *да'ва* в Каире. Вся община исма'илитов Персии и Ирака поддержала Хасана в этом решении. Низар имел сторонников в Египте, но они были быстро подавлены ал-Афдалом. Первоначальная реакция сирийских исма'илитов на споры о наследовании остается неясной. В Сирии были представлены обе фракции, несмотря на сравнительно небольшую местную исма'илитскую общину. Основная масса сирийских исма'илитов, имея прежде тесные связи с центральным правительством, первоначально, возможно, одобрила развитие ситуации в Египте, признав ал-Муста'ли. К 510/1120-м годам, однако, муста'литская исма'илитская община Сирии сравнялась по численности с постоянно растущей общиной *низари* и со временем была поглощена ею. Исма'илиты Центральной Азии длительное время, как кажется, не были вовлечены в низаритско-муста'литский раскол. Намного позднее в аламутский период исма'илиты Бадахшана и других областей Центральной Азии открыто продемонстрировали свою приверженность низаритскому *да'ва*.

ПОЗДНИЕ ФАТИМИДЫ И РАННИЙ ИСМА'ИЛИЗМ МУСТА'ЛИТОВ

Государство Фатимидов сократилось почти до границ собственно Египта и, лишенное былого величия, существовало еще 77 опасных лет после низаритско-муста'литского раскола в 487/1094 году. Эти последние десятилетия были омрачены упадком того, что осталось от халифата Фатимидов, до его полного коллапса. Ал-Муста'ли и позднее Фатимиды, бессильные по большей части марионетки в руках своих везиров и занимавшихся интригами военных командиров, продолжали признаваться имамами в Египте, Сирии, Йемене и Гуджарате исма'илитами *муста'ли*, расколовшимися на фракции *таййиби* и *хафизы*.

Ал-Афдал оставался фактическим правителем государства Фатимидов во время краткого правления ал-Муста'ли (487—495/1094—1101). Именно в этот период на Ближнем Востоке появились крестоносцы, желавшие вырвать у мусульман контроль над Святой Землей. В 492/ 1099 году, после того как под Аскалоном они нанесли поражение фатимидской армии, предводительствуемой ал-Афдалом, они захватили Иерусалим (свою главную цель). В те времена крестоносцы основывали государства и поселения на Ближнем Востоке и вступали в войны и дипломатические отношения с мусульманскими правителями.

После преждевременной кончины ал-Муста'ли в 495/1101 году, ал-Афдал посадил на трон своего пятилетнего сына с халифским титулом «Ал-Амир би-Ахкамаллах», сохранив за собой управление государством. Несмотря на усилия ал-Афдала, большая часть Палестины и сирийские прибрежные города отошли крестоносцам, продолжавшим атаковать исма'илитов низаритов Сирии. В 511/1117 году Египет был на некоторое время захвачен Болдуином I, главой Иерусалимского королевства. После убийства ал-Афдала в 515/1121 году, которое произошло, возможно, по подстрекательству самого фатимидского халифа, на ал-Амира легла вся мера ответственности за ухудшение положения и государстве Фатимидов, пока он сам не был убит в 524/1130 году. Боль

шинство источников сообщает, что его убийцами были низаритскиис *фида'и* (преданные), время от времени исполнявшие подобные миссии по велению своих лидеров, хотя ал-Амир предпринимал многочислен ные попытки официально опровергнуть претензии Низара, своего дяди и его наследников на имамат.

Как известно, фатимидский халиф ал-Муста'ли был признан има мом штаб-квартирой *да 'ва* в Каире и исма'илитами Египта. Благодаря тесным отношениям, сложившимся между Сулайхидами и государ ством Фатимидов, королева Йемена ас-Сайида тоже поддержала има мат ал-Муста'ли. В результате ее решения сохранить связи с Каиром, все исма'илитские общины Йемена и Гуджарата, контактировавшие с ней, также присоединились к лагерю муста'литов. После смерти ал Муста'ли все исма'илиты муста'литы признали ал-Амира своим новым имамом. В решении присоединиться к муста'литам престарелая королева ас-Сайида была поддержана *да'и* Ламаком, исполнительным главой йеменского *да 'ва* и его сыном и наследником Иахйей, который принял на себя руководство деятельностью *да'ва* после смерти отца около 491/1098 года. После кончины Иахьи б. Ламака в 520/1126 год) его помощник *да'и* аз-Зу'айб б. Муса ал-Вади'и ал-Хамдани стал испол нительным главой *да'ва* в Йемене; предварительно это назначение было одобрено скончавшимся *да'и* и сулайхидской правительницей. Одна ко в самом Сулайхидском государстве вспыхнули волнения. В дополнение к непрерывному давлению со стороны зайдитов и других мест ных династий право на трон ас-Сайиды оспаривалось несколькими племенными вождями. В конечном счете Сулайхиды уступили Сану новой династии Хамданидов, поддерживавшейся непокорными вож дями.

Убийство ал-Амира ввергло исма'илитов муста'литов в новый кризис, расколовший их общину на фракции *хафизу* и *таййибу*⁴⁸. Фатимидский халифат, в свою очередь, тоже был на грани распада, раздираемый непрерывными династическими, религиозными, политическими и военными кризисами. Согласно традиции муста'литов *таййибитов*, у ал-Амира, за несколько месяцев до его смерти, родился сын, нареченный ат-Таййибом. Эти сведения подтверждаются посланием ал-Амира, адресованным сулайхидской королеве Йемена. Историческая реальность факта рождения ат-Таййиба также подтверждается летописцами, и среди прочих — Ибн Муйассаром⁴⁹. Ат-Таййиб был сразу же назначен наследником ал-Амира, однако после кончины халифа власть была узурпирована его двоюродным братом Абу-л-Маймуном 'Абд ал-Маджидом, внуком ал-Мустансира, в то время самым старшим членом клана Фатимидов.

'Абд ал-Маджид правил официально как регент, сумев скрыть существование ат-Таййиба, о чьей последующей судьбе историкам ничего не известно. Вскоре после этого, пока 'Абд ал-Маджид оставался у власти в качестве регента (*вали 'ахд ал-муслимин*), Абу-л-'Али Ахмад, озованный Кутайфатом, сын ал-Афдала б. Бадра ал-Джамали, был провозглашен армейскими группировками везиром. Через некоторое время после его вступления в должность, что, несомненно, остается наиболее загадочным событием во всей истории династии Фатимидов, Кутайфат арестовал 'Абд ал-Маджида и объявил о вступлении во власть двенадцатого имама, или Махди *исна'ашарийа*, находившегося в сокрытии с 260/874 года. Кутайфат, с тех пор ши'ит двенадцатник, отчеканил в Каире монеты, именуя себя представителем (*на'иб*) скрытого имама. Это было гениальным — хотя и временным — решением проблемы наследования халифата и имамата Фатимидов в

отсутствие законных претендентов.

В 526/1131 году Кутайфат был свергнут и убит во время очередного переворота, организованного сторонниками династии Фатимидов. 'Абд ал-Маджид был освобожден из тюрьмы и восстановлен у власти. Поначалу он снова правил как регент, но три месяца спустя в раби' II 526/ феврале 1132 года он был провозглашен халифом и имамом с титулом «Ал-Хафиз ли-Диналлах»; исма'илизм был восстановлен в качестве официальной религии государства Фатимидов. Незаконное вступление ал-Хафиза в права наследства, поскольку его отец не правил перед ним, было легитимизировано в послании, распространенном канцелярией Фатимидов и провозглашавшем, что ал-Амир лично назначил своего двоюродного брата, ал-Хафиза, своим наследником, так как и Пророк когда-то назначил в Гадир Хумм своего двоюродного брата 'Али руководить мусульманами⁵⁰. Этот документ давал «законное» основание, по которому правление Фатимидов, впрочем уже весьма шаткое, длилось еще четыре десятилетия.

Провозглашение ал-Хафиза имамом вызвало большой переполох в исма'илитской муста'литской общине. Как и в случае раскола между низаритами и муста'литами, оно было поддержано штаб-квартирой *да'ва* в Каире. И, следовательно, также получило одобрение большинства зависевших от режима Фатимидов исма'илитов *муста'ли* Египта и Сирии. Эти исма'илиты, признав ал-Хафиза и поздних Фатимидов своими имамами, стали известны как хафизиты. Иная ситуация сложилась в Йемене, где ожесточенный спор велся с позиции политики силы внутри муста'литской общины. В результате исма'илиты *муста'ли* Йемена сами распались на две фракции. Зурайиды Адана и некоторые из Хамданидов Саны, завоевавшие независимость от Сулайхидов, поддержали теперь дело *хафизитов*. Фактически Зурайиды возглавили хафизитский *да'ва* в Йемене в качестве *да'и ад-ду'ат*, С другой стороны, сулайхидская правительница, утратившая к этому времени иллюзии насчет Каира, поддержала ат-Таййиба, признав его наследником ал-Амира и имамата. Эти исма'илиты *муста'ли* Йемена, как и ряд мелких групп в Египте, и Сирии, поначалу были известны как *амириййа*, но позднее, после установления независимого таййибитского *да'ва*, были названы таййибитами. Так, к 526/1132 году некогда объединенный исма'илитский *да'ва* и единая община времен ал-Мустансира были навсегда разделены на соперничающие *низариты*, *хафизиты* и *таййибиты* фракции, враждебно настроенные друг по отношению к другу.

Как и ал-Хафиз, поздние Фатимиды были признаны имамами ис-ма'илитами *хафизитов муста'ли*. В Египте продолжали сохраняться ранние фатимидские исма'илитские традиции. Организационно эти традиции включали центральный аппарат *да'ва* в Каире и назначение определенных лиц на должности *да'и ад-ду'ат* и *кади ал-кудат*, а также проведение «собраний мудрости». Однако *да'ва хафизитов* был теперь ограничен почти исключительно фатимидским Египтом и частью Йемена. С деятельностью *да'ва* был тесно связан Дар ал-илм. В 526/ 1132 году этот институт был переведен в Каир в новое, находившееся вне фатимидского дворца здание, где продолжал функционировать до тех пор, пока не был закрыт с падением династии Фатимидов. Теологи *хафизитов* этого периода интенсивно занимались литературной деятельностью. Однако *да'ва хафизитов* не пережил падения государства Фатимидов; исма'илизм *хафизитов* вскоре исчез окончательно и уже не осталось общин *хафизитов*, способных хранить свою литературу.

В последние десятилетия правления Фатимидов Египет был охвачен всевозможными внутренними и внешними конфликтами, а молодые халифы оказались лишь беспомощными зрителями. Предпоследний халиф Фатимид, ал-

Фа'из, наследовал своему отцу, аз-Зафиру, (544—549/1149—1154) в возрасте 5 лет. Когда через 5 лет в 555/1160 году он бездетным отошел в мир иной, династия Фатимидов и имамат *хафиз* столкнулись с еще одной серьезной проблемой наследования. Ибн Руззик, фатимидский везир и полновластный хозяин государства, посадил на трон другого внука ал-Хафиза, с титулом «Ал-'Адид ли-Дйналлах». В то время ал-'Адиду, которому суждено было стать последним представителем своей династии, исполнилось лишь 9 лет.

Номинальное правление ал-'Адида являло собой наиболее беспокойный и запутанный период в истории Фатимидов. Власть была сконцентрирована в руках нескольких временных везиров, отчаянно интриговавших друг против друга. Свои нашествия возобновили и франки, практически установив над Египтом протекторат. В этих условиях фатимидский везир Шавар, свергнутый в 558/1163 году, получил убежище при дворе Нур ад-Дина в Сирии, надеясь на помощь зангидского правителя в деле возвращения должности везира. Нур ад-Дин, преследуя собственные экспансионистские устремления, отправил Шавара в Египет, снарядив ему в помощь отряд под командованием Асад ад-Дина Ширкуха. В эту экспедицию Ширкух отправился в обществе своего племянника Салах ад-Дина б. Аййуба (Саладина), будущего основателя суннитской династии Аййубидов.

Шавар был восстановлен в должности везира, но позднее, в 564/ 1169 году, в ходе третьей экспедиции Зангидов, вновь под предводительством Ширкуха, был арестован и убит. После этого ал-'Адид был вынужден назначить везиром уже самого Ширкуха, и, когда спустя несколько месяцев тот умер, ему наследовал в должности везира Саладин, некогда сопровождавший своего дядю в Каир. Саладин, последний из фатимидских везиров, отдавал все силы подготовке почвы для свержения династии Фатимидов и подавления исма'илизма в Египте — целям, которые преследовал Нур ад-Дин. Формально Саладин положил конец правлению Фатимидов, когда 7 мухаррама 567/10 сентября 1171 года прочел в Каире *хутба*, упомянув правившего аббасидского халифа, что символизировало возвращение Египта к суннитскому исламу. Несколько дней спустя ал-'Адид, четырнадцатый и последний халиф-имам, скончался в результате скоротечной болезни. Фатимидское государство прекратило, таким образом, свое существование через 262 года после основания. После смерти Нур ад-Дина в 569/ 1174 году Саладин провозгласил независимую династию Аййубидов, которой почти три века было суждено править Египтом, Сирией, Йеменом и другими областями Ближнего Востока.

После смерти ал-'Адида многочисленные члены семьи Фатимидов были взяты под стражу в различных местах Каира. Необъятные сокровища Фатимидов, включая их обширные библиотеки, были разграблены или распроданы. Саладин жестоко преследовал исма'илитов Египта, подавляя также *да'ва хафиз*, уничтожая все фатимидские исма'илитские традиции и закрывая институты. Дар ал-'илм был преобразован в больницу. Сын ал-'Адида, Да'уд (ум. 604/1207), как и другие Фатимиды, претендовал на хафизитский имамат. Были и другие ретенденты, которые даже подняли восстание в Египте, пользуясь оддержкой местных сил⁵¹. К концу УП/ХШ века общины хафизитов к Египте и Сирии распались. Исма'илизм в любой его форме исчез из Египта навсегда. Между тем в Йемене исма'илизм *хафиз* не пережил падения Зурайидов и Хамданидов вследствие завоевания Аййубидами Южной Аравии в 569/1173 году. Таким образом, исма'илизм *муста'ли* выжил только в форме *таййиби*.

Правительница Сулайхидов ас-Сайида возглавила фракции таййибитов в Йемене. После смерти ал-Мустансира она прервала всяческие связи с Каиром и Фатимидами, подобно Хасану ас-Саббаху в Персии. В сулайхидском Йемене ас-

Сайида обладала реальной властью, контролируя также деятельность *да'аа* в Йемене и Гуджарате. Ее решение полностью поддержал *да'и* аз-Зу'айб, в то время исполнительный глава *да'ва* в Йемене. О судьбе ат-Таййиба, возможно, тайно убитого по приказу ал-Хафиза, ничего не известно, однако, согласно йеменской таййибитской традиции, ал-Амир поместил своего маленького сына под опеку группы доверенных *да'и*, которые смогли надежно укрыть его и тем самым дали возможность таййибитам основать собственный имамат, который мог продолжаться теперь в потомстве опального Фатимида. Современные исма'илиты *муста'ли таййиби* считают, что с данного момента их имамат, инициированный сокрытием (*camp*) ат-Таййиба, передается по линии его наследников вплоть до настоящего времени.

С 526/1132 года и до своей смерти в 532/1138-м ал-Малика ас-Сайида прилагала все возможные усилия, чтобы консолидировать *да'ва* таййибитов. Вскоре после 526/1132 года она провозгласила аз-Зу'айба *ад-да'и ал-мутлак*, или *да'и* с абсолютной властью, который должен был проводить *да'ва* от имени скрытого имама ат-Таййиба. Это символизировало рождение независимого *да'ва* таййибитов, названного поэтому «*ад-да'ва ат-таййибийа*». Прервав ранее отношения с Фатимидами, она в то же время сделала новый *да'ва* таййибитов независимым от власти Сулайхидов — эта мера была призвана обеспечить сохранение исма'илизма *таййиби* под руководством *ад-да'и ал-мутлак*. Наследники аз-Зу'айба сохранили этот титул и передают его до наших дней⁵².

Поначалу аз-Зу'айбу помогал ал-Хаттаб б. ал-Хасан, бывший родом из семьи вождей ал-Хаджур, еще одного клана хамдани. Ал-Хаттаб вошел в историю как известный исма'илитский автор и поэт. Его верность правительнице Сулайхидов и его служба делу исма'илизма на воинском поприще в Йемене внесли существенный вклад в ранний успех таййибитского *да'и'*⁵³. После смерти в 533/1138 году ал-Хаттаба, последовавшей через полгода после того, как умерла его правительница, аз-Зу'айб назначил своим новым помощником (*ма'зун*, второй высший ранг в иерархии *да'ва таййиби*) Ибрахима б. ал-Хусайна ал-Хамиди из племени хамиди бану хамдан. После смерти аз-Зу'айба в 546/1151 году Ибрахим ал-Хамиди (ум. 557/1162) наследовал руководство *да'ва* таййибитов как второй *ад-да'и ал-мутлак*. Ибрахим ввел «Раса'ил» «Ихван ас-Сафа'» в религиозную литературу таййибитов Йемена. Широко используя «Рахат ал-'акл» ал-Кирманн, он сформулировал новую концепцию доктрины и фактически заложил специфически таййибитскую систему мысли (*хака'ик*). Эта система, впервые описанная в основной работе Ибрахима «Сокровище ребенка» («Канз ал-валад»), объединила метафизическую структуру ал-Кирмани, в первую очередь ее космологическую доктрину о десяти отдельных разумах, с гностическими мифологическими элементами. Неоплатоническая космология, введенная в исма'илитскую мысль персидскими *да'и*, получила, таким образом, окончательное оформление в работах *да'и* таййибитов муста'литов Йемена⁰¹.

Аз-Зу'айб, ал-Хаттаб и Ибрахим ал-Хамиди были фактически самыми первыми лидерами *да'ва* таййибитов, которые под руководством и при поддержке сулайхидской правительницы консолидировали в Йемене исма'илизм *муста'ли таййиби*. *Да'ва* таййибитов был независим как от режима Фатимидов, так и от государства Сулайхидов, именно поэтому он пережил их падение. Общине таййибитов Йемена удалось сохранить значительный корпус исма'илитской литературы периода Фатимидов. Таковы условия, в которых исма'илизм таййибитов распространялся в Йемене, а позднее — в Гуджарате. Со временем преобладающее большинство исма'илитов таййибитов начало перебираться на Индийский субконтинент, где они приобрели известность как

«бохра».

ГЛАВА 4:

Аламутский период в истории низаритского исма'лизма

ОБЗОР

К 487/1094 году Хасан ас-Саббах, распространявший да'ва Фатимидов повсеместно во владениях Сельджуков в Персии, проявил себя как безусловный лидер персидских исма'литов. Ранее он уже проводил независимую политику против тюрков Сельджуков. В сущности, захват им горной крепости Аламут в Северной Персии в 483/1090 году ознаменовал собой начало открытого антисельджукского восстания, а также образование того, чему суждено было стать низаритским исма'и-литским государством. Это произошло в условиях, когда в спорах о наследовании ал-Мустансиру Хасан поддержал Низара и ужесточил свои отношения с Фатимидским государством и центром да'ва в Каире, оказавшим поддержку ал-Муста'ли. Согласно этому решению, Хасан ас-Саббах фактически основал независимый да'ва низаритов от имени их имама, который впоследствии стал недоступен.

Низаритское государство с центром в Аламуте, располагавшее владениями в различных частях Персии и Сирии, просуществовало в течение 166 лет вплоть до распада в 654/1256 году под натиском монгольских орд. Этот начальный этап истории низаритов отмечен многочисленными политическими переменами. Способный организатор, преданный своему делу, Хасан ас-Саббах разработал революционную стратегию, целью которой было искоренение тюрков Сельджуков, власть которых вызывала ненависть по всей Персии. Он не достиг своей цели, но и Сельджуки не смогли выбить низаритов из их горной твердыни. Однако Хасану удалось сформировать и консолидировать независимые да'ва и государство низаритов. Приблизительно к 514/ 1120 году отношения между низаритами и Сельджуками практически зашли в тупик; государство низаритов выстояло, несмотря на непрекращавшиеся враждебные нападки со стороны Сельджуков и их последователей, вплоть до нашествия монголов. В то же время да'и, посылавшиеся из Аламута, создали постоянно росшую общину низаритов в Сирии. Сирийские низариты также обладали сетью горных крепостей, при этом они придерживались достаточно гибкой тактики как по отношению к различным мусульманским силам, так и к крестоносцам в политически раздробленной Сирии.

Хасан ас-Саббах (ум. 518/1124), а затем два его последующих преемника в Аламуте правили в качестве да'и Дайлама и худджа, или главных представителей низаритских имамов, впоследствии скрытых и ставших недоступными для своих последователей. В дальнейшем, начиная с Хасана ас-Саббаха, низаритские имамы появлялись в Аламуте для того, чтобы взять на себя руководство делами как своего государства, так и общины. Таким образом, в аламутский период управление государством, да'ва и общиной исма'литов низаритов последовательно осуществляли три да'и (или худджа) и пять имамов, (которые в персидских источниках обычно упоминаются как «государи ("худавадан") или владетели Аламута».

Низаритские исма'илитские правители Аламута (483-654/1090-1256)

Да`и или хужжа

1. Хасан ас-Саббах (483-518/1090—1124)
2. Кийа Бузург-Уммид (518-532/1124-1138)
3. Мухаммад б. Бузург-Уммид (532-557/1138-1102)

Имамы

4. Хасан 'ала зикрихи 'с-салам (557—561/1162—1166)
5. Нур ад-Дин Мухаммад (561-607/1166-1210)
6. Джалал ад-Дин Хасан (607-618/1210-1221)
7. 'Ала' ад-Дин Мухаммад (618-653/1221-1255)
8. Рукн ад-Дин Хуршах (653-654/1255-1256)

Условия существования низаритов в аламутский период кардинально отличаются от тех, с которыми столкнулись исма'илиты Фатимидского государства. С самого начала главной целью исма'илитов низаритов являлось проведение революционных кампаний и выживание в исключительно враждебном окружении. В связи с этим большую зна-мость приобрела подготовка командиров отдельных воинских подразделений, а, вовсе не ученых-теологов и юристов, погруженных в изучение и разработку интеллектуальных проблем. Более того, приняв персидский язык в качестве религиозного языка своей общины, низариты Персии и прилегавших к ней восточных земель лишились доступа к исма'илитской литературе, созданной на арабском языке в фатимидский период, в то время как сирийские низариты, сохранившие арабский во всех сферах жизни, смогли продолжать активно осваивать тексты более раннего времени. В силу этих обстоятельств персидские низариты не сумели породить устойчивой литературной диции. Большая часть того скудного перечня трудов, которые они создали, была либо уничтожена в период вторжения монголов, либо погибла несколько позже при правлении Илханидов. Сирийские низа-риты также не могли похвастаться многочисленностью текстов, появившихся в аламутский период. И если эти низариты выстояли во времена катастрофического нашествия монголов, то они вынуждены были подчиниться Мамлюкам, позволившим им оставаться в своих традиционных крепостях. Значительная часть литературы, сохраненная или созданная сирийским низаритами, была уничтожена их нусайритскими ('алави) соседями, котооые вплоть до нынешнего времени относятся к низаритам с неугасающей враждебностью.

Тем не менее исмаилиты низариты сохранили верность философскому взгляду на жизнь и своей литературной традиции, уделяя должное внимание развитию собственног учения, с тем чтобы отвечать меняющимся условиям существования общины в аламутский период. Сам Хасан ас-Саббах был образованным теологом, собравшим в Аламуте библиотеку, которая поражала всех, кто знакомился с ней. Позже, в других опорных крепостях низаритов в Персии и Сирии, будт также подобраны значиельные коллекции книг, документов и научных приборов. Низариты считали необходимым покровительствовать ученым других школ и направлений, включая суннитов, двенадцатников и даже немусульман.

В доктринальном плане низариты с самого начала подтвердили свою приверженность основному учению старой ши'итской доктрины *та'лим* о необходимости авторитетного обучения под руководством истинного имама

своего времени. Эта доктрина – центральная в учении низаритов – в различных вариантах составил фундамент для всех более поздних последующих низаритских постулатов учения аламутского периода. Опираясь на столь важную для низаритов идею о главенствующей роли имама времени в обучении, четвертый правитель Аламута объявил *кийама*, или Воскресение, противоречивым и спорным явлением, результатом непонимания. Это решение, объявленное в 559/1161 году, отделило низаритскую общину и духовно, и психологически от всего остального мира, который теперь стал восприниматься исма'илитами изаритами как несостоятельный и несуществующий в духовном контексте. Устав от религиозной и духовной изоляции общины, шестой правитель Аламута – Джалал ад-Дин Хасан, попытался пойти на сближение с суннитским миром, принял шари'а в его суннитской форме. Позже все политические коллизии той эпохи и их религиозный символизм были разъяснены Насиром ад-Дином ат-Туси, известным мусульманским ученым, проводившим около 30 лет в крепостях общины низаритов и написавшим целый ряд сочинений об их учении.

Сталкиваясь с бесчисленными кризисами и постоянными враждебными акциями со стороны большинства мусульман, исма'илиты низариты достигли в целом определенной степени осознания единства и ощущения собственной миссии. В самом деле, в дополнение к военным кампаниям, суннитский аабасидско-сельджукский истеблишмент избрал своей мишенью низаритов для новой волны политических нападков, обусловленных как интеллектуальными вызовами, так и политическими угрозами. К 620/1220-м годам позиции низаритского государства Персии были подорваны ходе длительной борьбы со слишком большим числом грозных противников. Нерешительность политики низаритов по отношению к монголам внесла свою лепту в окончательный развал низаритского государства под натиском монгольского нашествия на Персию. Как бы то ни было, сдача Аламутской крепости монголам в 654/1256 году положила конец бурному аламутскому периоду в истории низаритов.

ХАСАН АС-САББАХ И ВОССТАНИЕ ПЕРСИДСКИХ ИСМА'ИЛИТОВ

Главным источником сведений о Хасане ас-Саббахе, отражавшим современную ему низаритскую исма'илитскую традицию, является уже упоминавшаяся выше его биография, «Саргузашт-и Саййидиа» - анонимный труд, не сохранившийся полностью. Однако фрагменты этого сочинения, наряду с отрывками из других персоязычных низаритских летописей аламутского периода, дошли до нас в произведениях, посвященных истории исма'илитов, таких авторов как Джувайни, Рашид ад-Дин и Кашани. Их сочинения остаются для нас важнейшими источниками по истории низаритского государства в Персии в аламутский период¹. Хасан ас-Саббах родился в городе Кум в семье двенадцатников, его отец Али б. Мухаммад ас-Саббах ал-Химйари, выходец из Куфы, заявлявший о своем химйаритском йеменском происхождении, осел в Куме, традиционно ши'итском городе Центральной Персии. Позже семья ас-Саббаха переехала в расположенный неподалеку город Рей - другой важный центр ши'итского знания в Персии; здесь Хасан получил основы религиозных знаний как исна'ашарит.

С середины III/IX века Рей стал центром исма'илитского *да'ва* в Джибале. Здесь в возрасте 17 лет Хасана познакомил с исма'илитской доктриной некто Амира Дарраб, один из семи местных *да'у*. Постепенно узнав всё, что было можно, об исма'илизме, Хасан принял посвящение и дал обет верности ('ахд) исма'илитскому имаму времени – ал-Мустансиру. Вскоре после этого, в

464/1072 году Хасан привлек внимание Ибн 'Атташа, главного исма'илитского *да'и* Персии, который позже обосновался в Рее. Оценив способности Хасана, главный *да'и* назначил его на один из постов в *да'ва*. В 467/1074 году Ибн 'Атташ в сопровождении Хасана вернулся в свою тайную резиденцию в Исфахане. Двумя годами позже, в 469/1076 году по рекомендации Ибн Атташа Хасан обосновался в фатимидской столице, стремясь продолжить свое обучение как исма'илит, подобно Насир-и Хусраву, но примерно спустя 30 лет после него. Такова была утвердившаяся практика фатимидского *да'ва*. Ко времени приезда Хасана в Каир в сафаре 471/августе 1078 Бадр ал-Джамали наследовал ал-Му'айяд фи'-д-Дину аш-Ширази как *да'и ад-ду'ам*, сохранив за собой при этом и другие важные посты. В Египте Хасан провел около 3 лет, сначала в Каире, затем в Александрии, которая безусловно являлаа, центром оппозиции Бадру ал-Джамали. О деятельности Хасана в Египте нет почти никаких сведений. Однако известно, что он вступил в конфликт со всемогущим Бадром. Этот факт может объяснить про бывание Хасана в Александрии, где он не мог получить должного исма'илитского образования. Согласно низаритским источникам, которыми располагают наши персидские историки, причиной конфликта Хасана с Бадром явились разногласия в отношении Низара, назначенного наследником ал-Мустансира, чью линию Хасан должен был проводить.

По-видимому, Египет явился для Хасана хорошей школой, уроки которой он вспоминал, когда приступил к разработке кардинально новой стратегии. К этому времени персидские исма'илиты осознали факт медленного угасания власти Фатимидов. В каком бы районе государства Фатимидов не оказывался проникательный Хасан, всё свидетельствовало о непрестом положении халифа-имаме. Должно быть, он быстро осознал, что фатимидский режим, находившийся в ту пору под действенным контролем Бадра, не имел ни средств, ни смелости для того, чтобы оказывать поддержку персидским исма'илитам в их борьбе против Сельджуков — главной военной силы на Ближнем Востоке. Именно понимание складывавшейся ситуации и заставило в конечном счете Хасана ас-Саббаха приступить к разработке своего собственного независимого плана действий.

По возвращении в Персию он в течение почти 9 лет путешествовал, выполняя обязанности, возложенные на него в *да'ва*. Именно в этот решающий период своей карьеры Хасан завершил разработку новой революционной стратегии и дал оценку военным силам Сельджуков, расположившихся в различных районах Персии. К 480/1087 году он остановил свое внимание на районе Дайлама в Северной Персии, расположенном вдали от центров власти Сельджуков, сконцентрированной в центральной и западной частях страны. На протяжении длительного времени горный регион Дайлам служил убежищем для беженцев — Алидов. Бастион ши'итов зайдитов, Дайлам стал регионом, куда проник и исма'илизм. Ясно, что, отдавая все силы подготовке открытого восстания против Сельджуков, Хасан нуждался в подходящем месте для своей ставки и базы для проведения операций. Руководствуясь этой целью, он обнаружил в конце концов недоступную горную крепость Аламут, возведенную в Дайламе в районе Рудбара на высокой скале в центральной части горного хребта Албурз². И хотя в это время на захваченных Сельджуками землях *да'ва* всё еще находился под безраздельным руководством Ибн 'Атташа, тем не менее Хасан приступил к исполнению задуманного.

Он разработал подробный план захвата Аламута. Получив назначение

да'и Дайлама, Хасан взялся укреплять да'ва в Северной Персии. Он выслал ряд подчиненных ему да'и в различные области вокруг Аламута для обращения в исма'илизм местных жителей. Очень скоро деятельность Хасана привлекла внимание Низам ал-Мулка, всесильного везира великих сельджукских султанов Алп Арслана и Малик-Шаха, питавших глубокую ненависть к исма'илитам. Однако попытки Низам ал-Мулка схватить Хасана оказались тщетными, и да'и благополучно вернулся в Рудбар. На утренней заре в среду 6 раджаба 483/ 4 сентября 1090 года Хасан тайно проник в крепость Аламут. До определенного времени он выдавал себя за учителя, скрываясь под именем Дикхуда. Хасан обучал детей в гарнизоне Аламута, а в это время туда просачивались его люди. Постепенно сторонники Хасана заняли прочные позиции как внутри, так и вокруг крепости Аламут, а гарнизон в свою очередь тайно принял исма'илизм. Крепость вскоре оказалась в руках Хасана. Это случилось поздней осенью 483/1090 года.

Захват Аламута Хасаном ас-Саббахом ознаменовал начало нового этапа в истории персидских исма'илитов, действовавших до этого нелегально. Это событие послужило сигналом к вооруженному восстанию последних против Сельджуков; оно символизировало реальное образование того, что должно было стать независимым низаритским государством исма'илитов. У Хасана ас-Саббаха, по-видимому, имелся целый комплекс религиозно-политических мотивов в пользу поднятия восстания против Сельджуков. Как ши'ит исма'илит, он, очевидно, не мог смириться с антиши'итской политикой Сельджуков, которые, будучи яростными поборниками суннитского ислама, дали клятву искоренить исма'илитское правление Фатимидов. Не столь очевиден факт того, что восстание Хасана явилось выражением персидских «национальных» чувств — чем объясняется популярность его более раннего призыва и широкий успех в Персии.

К началу У/Х1 века в иранском мире появился целый ряд тюрк-династий. Это тенденция к установлению тюркского господства в иранском мире возникла с момента становления династий Газневидов и Караханидов; расцвет же ее пришелся на правление Сельджуков. Их власть представляла угрозу сохранению культуры Персии и национального самосознания. Возрождение собственно персидской исламской культуры опиралось на подъем национальных чувств персов-мусульман, осознававших свою идентичность и дороживших тысячелетним культурным наследием, несмотря на столетия пребывания в рамках арабского государства. Основу этой тенденции заложили Саффарицы, позже ее поддержали Саманиды и Буиды; а ко времени правления Сельджуков она приобрела необратимый характер, когда процесс обращения иранцев в ислам окончательно завершился³. Следует помнить, что «Сийасат-наме» Низам ал-Мулк написал для султана Малик-Шаха на персидском языке.

Как бы то ни было, тюрки Сельджуки воспринимались в Персии как чужаки, их правление вызывало сильнейшую неприязнь местных жителей самой разной социальной принадлежности. В дальнейшем анархия и произвол, чинимые оккупантами и их плохо поддававшимися контролю солдатами, усилили антисельджукские настроения. Благодаря победам Сельджуков, тюрки продолжали прибывать все новыми и новыми волнами из Центральной Азии. Сам Хасан ас-Саббах не признавал захватчиков и их власть в Персии. К сельджукскому султану он относился как к невежде;⁴ известно также, что Хасан называл тюрков джиннами⁵. Конечной целью деятельности Хасана было свержение Сельджуков. Ее осуществлению он посвятил всю свою жизнь, сумев сплотить исма'илитов в значительную и высоко организованную

революционную силу. С этого момента персидские исма'и литы, принадлежавшие к различным социальным слоям, в соответствии с духом революционного движения стали обращаться друг к другу, употребляя слово «*рафик*» («товарищ»).

Важно также отметить, что в качестве религиозного языка исма'илитов Персии Хасан ас-Саббах утвердил персидский, а не арабский; в этом нашло выражение осознание им своей иранской идентичности, несмотря на его глубокое религиозное благочестие. Впервые столь значительная мусульманская община приняла персидский в качестве религиозного языка. Это объясняет также, почему на протяжении аламутского и более поздних периодов общины исма'илитов низаритов Персии, Афганистана и Центральной Азии создавали свою литературу исключительно на персидском языке.

Причины быстрых успехов восстания под руководством Хасана ас Саббаха в Персии коренились также в определенных экономических проблемах, которые сказывались на жизни безземельных крестьян долин и горных селений, а также ремесленников и мастеровых стран, которые во владениях Сельджуков относились к социальным группам, лишенным экономических привилегий. В Дайламе и других местностях эти народные массы являлись субъектами притеснения со стороны многочисленных амиров, во владении и управлении которых находились различные земельные наделы, полученные в качестве *икта'* от имени султана. Амиры облагали налогами в свою пользу как земледельцев, так и лиц, проживавших на участках, подпадавших под соответствующую юрисдикцию, а также содержали собственные местные воинские подразделения, призванные выдвигаться по первому требованию султана. Сельджукским амирам часто выдавались в пожалование полные юридические права и административный контроль над землями, коими они владели в качестве своих *икта'*. Поэтому сельджукский институт *икта'* решал задачу поддержания контроля над персидским крестьянством со стороны захватчиков тюрков. Различные слои городского населения, включая в первую очередь мастеровых, ремесленников и деклассированных элементов городской бедноты, также не были удовлетворены как социальным порядком, установленным Сельджуками, так и тяжелым бременем налогов, давивших на городское и сельское население. Те же, кто оказался на территориях, подпадавших под юрисдикцию исма'илитов, напротив, ощущали большую степень равенства в обществе, целью которого было установление социальной справедливости.

Мы не располагаем подробными сведениями о реальной налоговой системе и религиозных обязанностях, введенных на подконтрольных исма'илигам землях. Однако известно, что добыча, захватывавшаяся исма'илитами в военных кампаниях, распределялась поровну среди всех. Свое участие в совместных мероприятиях, таких, например, как улучшение ирригационной системы в отдельных местностях или строительство крепостей, исма'илиты рассматривали как деятельность, направленную на благо всей общины. Стоит отметить, что четкого деления на сословия и внутрисословные группы в том виде, в каком оно установилось при Сельджуках, среди исма'илитов, именовавших друг друга «товарищами» («*рафик*»), не существовало. Любой человек, обладавший необходимыми способностями, мог достичь высокого поста, например стать губернатором крепости или главным *да'и* региона. Преемник Хасана ас-Саббаха Кийа Бузург-Уммид и многие другие руководители исма'илитского движения Персии были родом из самых низших социальных слоев. Сам же Хасан своим собственным образом жизни, отличавшимся исключительной аскетичностью, подавал пример другим

исма'илитским лидерам, не одобряя особых привилегий, которыми пользовались сельджукские амиры. В целом представляется, что в распределении доходов и богатств на исма'илитской территории была достигнута значительно большая степень равенства, чем на землях, подвластных Сельджукам. К тому же исма'илитские земли не попадали под контроль тюркских завоевателей. Всё это в значительной мере обеспечило успех и популярность восстания персидских исма'илитов на раннем этапе. Первоначально эта поддержка исходила от сельского населения. Но постепенно восставшие стали получать подкрепление и от горожан, в том числе от неисма'илитов, простых людей, симпатии которых, в силу разных политических и социально-экономических причин, упомянутых выше, оказывались на стороне тех, кто выступал против установленного Сельджуками режима. Понятно, что без всесторонней поддержки со стороны неисма'илитов персидские исма'илиты не смогли бы оказывать вооруженное сопротивление Сельджукам, как это они делали на протяжении длительного периода.

Утвердившись в Аламуте, Хасан ас-Саббах провел необходимые мероприятия по улучшению фортификации крепости и складских помещений, дабы сделать ее практически неприступной. Аламут в результате был оснащен таким образом, что мог выдержать длительную осаду. Впоследствии Хасан расширил свое влияние на весь Рудбар и прилегавшие земли Дайлама, привлекая все новых людей, обращенных в исма'илизм, и получая в свое распоряжение все больше крепостей, в которых всякий раз проводились необходимые фортификационные работы. Религиозно-политическая пропаганда Хасана получила народную поддержку среди дайламитов, горцев и сельчан, уже знакомых с различными формами ши'изма, включая исма'илизм. В то же время Хасан привлек в свои ряды, по крайней мере, нескольких оставшихся в Азербайджане и других местностях хуррамитов, называвших себя «*парсийан*» — тем самым они как бы подчеркивали свою национальную принадлежность⁶. Напомним, что *хуррамиты*, или *хуррамдиниты*, активно действовали в различных частях иранского мира на протяжении всего времени правления Аббасидов, выражая одновременно и антиарабские и антитюркские настроения. Как это должно было рано или поздно случиться, некий сельджукский амир, правивший в окрестностях Аламута, предпринял вскоре серию атак на крепость. С этого момента для персидских исма'илитов началась нескончаемая череда военных стычек с Сельджуками⁷.

В 484/1091 году Хасан ас-Саббах послал да`и Хусайна Ка'ини в его родной Кухистан в Юго-Восточном Хорасане для мобилизации сил и поддержку местных жителей, восставших против гнета местного сельджукского амира. События развивались лавинообразно и приобрели широкий размах. Движение переросло в народное антисельджукское восстание. Восставшие захватили многие опорные пункты, а также несколько важных городов, включая Тун, Табас, Ка'ин и Зузан. Кухистан стал вторым после Рудбара регионом активных действий персидских исма'илитов под руководством местного лидера, назначенного Аламутом; историкам он известен как «*мухташам*». Теперь у Хасана появилась возможность основать независимое государство персидских исма'илитов на территории двух регионов Рудбара и Кухистана, бросив вызов сельджукской знати. В 485/1092 году, признав растущую силу исма'илитов, султан Малик-Шах и Низам ал-Мулк бросили значительные войска против Аламута и других исма'илитских твердынь в Кухистане. Но вскоре из-за смерти Малик-Шаха в 485/1092 году эти военные операции были свернуты.

Со смертью султана империя Сельджуков погрузилась в пучину десятилетней гражданской войны. Султан Баркийарук, наиболее выдающийся претендент на Сельджукский султанат, отдавал много времени и сил вооруженной борьбе со своим сводным братом Мухаммадом Тапаром. Мир во владениях Сельджуков установился только со смертью Баркийарука в 498/1105 году, когда Мухаммад Тапар укрепил свои позиции в качестве бесспорного лидера, в то время как его младший брат — Санджар — оставался в Балхе в роли наместника Хорасана и других восточных земель, действуя от имени старшего брата. В этот полный конфронтации и раздоров период истории Сельджуков Хасан ас-Саббах, путем заключения соглашений с различными амирами, добился столь необходимой ему отсрочки, чтобы укрепить и еще более распространить свою власть на другие регионы Персии.

Исмаилиты захватили Гирдкух и ряд более мелких крепостей неподалеку от Дамгана в средневековом Кумисе. Гирдкух, одна из важнейших исмаилитских крепостей Персии, оказалась в руках исмаилитов низаритов благодаря усилиям *ра'ис* Му'айяд ад-Дина Музаффара. Последний начал со службы у Сельджуков, затем был тайно принят в исмаилиты самим 'Абд ал-Маликом б. 'Атташем. *Ра'ис* Му-Бзаффар долгое время управлял Гирдкухом, внося значительный вклад в дело исмаилитов Персии. Исмаилитам удалось захватить несколько крепостей Арраджана, пограничного района между Фарсом и Хузистаном. Здесь их предводителем являлся *да'и* Абу Хамза, который, как и сам Хасан, много времени провел когда-то в Египте, стремясь углубить свои познания в исмаилизме. В Рудбаре исмаилиты захватили еще больше крепостей, включая главную крепость Ламасар, известную также как Ланбасар, к западу от Аламута. В 489/1096 году Кийа Бузург-Уммид штурмом захватил Ламасар и оставался здесь в качестве командующего более 25 лет, до тех пор, пока его не призвали Аламут, чтобы наследовать Хасану ас-Саббаху. Бузург-Уммид, один из наиболее одаренных исмаилитских вождей Персии, превратил Ламасар в главную твердыню.

Тем временем в персидских городах, а также в среде персов, состоявших на службе в армии Сельджуков, росло число сторонников исмаилитов. Воодушевленные успехами, персидские исмаилиты уделяли теперь больше внимания ставке Сельджуков в Исфахане. В этом регионе их возглавлял Ахмад, сын Ибн 'Атташа, одержавший в 494/1100 году серьезную победу над крепостью Шахдиз, после чего взял в свои руки управление над нею. Сообщается, что Ахмад обратил в исмаилизм более 30 тысяч человек в районе Исфахана, собрав налоги в ущерб казне Сельджуков в округе Шахдиз, имевшем стратегически важное положение, поскольку был призван охранять главные подходы к столице Сельджуков. Деятельность Хасана ас-Саббаха и его непосредственных преемников в Аламуте не распространялась на Бадахшан и другие части Центральной Азии.

Восстание персидских исмаилитов обрело вскоре четкие формы и методы борьбы, учитывавшие слабые места властных структур Сельджукского султаната и прочие особенности эпохи. Так, Хасан ас-Саббах понимал, что, хотя власть Сельджуков была подвержена эрозии децентрализации, военная мощь их государства значительно превосходила его силы. После Малик-Шаха более не было другого султана, который обладал бы всей полнотой власти, сконцентрированной в огромной армии, даже если бы такая армия была мобилизована из персидских исмаилитов и тех, кто им симпатизировал. Теперь политическая и военная власти оказались распыленными на местном

уровне между многочисленными амирами и отдельными личностями, владевшими наделами *икта* по всей империи Сельджуков. Именно осознание этих реальностей заставило Хасана разработать стратегию от торжения у Сельджуков местности за местностью, опираясь на множество неприступных крепостей. Каждая твердыня исма'илитов — обычно обнесенная стенами горная крепость — могла быть использована как местная база для проведения военных операций. Военачальники главных крепостей, назначавшиеся из Аламута, как правило, об ладали значительной степенью свободы действий, в то время как каждая значимая территория, находившаяся под контролем исма'илитов, оставалась под полным контролем со стороны регионального главы. В осуществлении своих функций региональные главы действовали самостоятельно, несмотря на то что Аламут продолжал играть роль центральной координирующей штаб-квартиры исма'илитского движения в Персии. Всё это отражалось на динамике восстания, позволяя местным лидерам оперативно реагировать и совершать адекватные действия в зависимости от ситуации на местах.

Решение Хасана ас-Саббаха превратить убийство в инструмент для достижения военных и политических целей явилось, по существу, от ветом на политическую раздробленность и военную мощь режима Сельджуков. В этом смысле лидер Аламута просто приспособил технику, использовавшуюся прежде различными религиозными группами, включая некоторые из ранних ши'итских *гулат* и хариджитов. Сельджуки, как и крестоносцы, убивали своих врагов в схватках между различными группировками. Однако Хасан не придавал особого значения тактике избирательных убийств выдающихся религиозных и политических противников. Как ни странно, но именно эта практика стала ассоциироваться с исма'илитами низаритами Персии и Сирии, причем связь эта была настолько преувеличена, что почти каждое сколько-нибудь значимое убийство в центре мусульманских территорий в аламутский период стало приписываться исма'илитам. Приговоры, выносившиеся исма'илитами, приводились в исполнение *фида`и*, или *фидави*, — молодыми, жертвовавшими собой людьми, добровольно избравшими подобный удел. Убийства, обычно совершавшиеся в местах скопления народа, с дополнительным эффектом устрашения, являлись актом особой отваги. По-видимому, *фида`и* не обучались ни языкам, ни отдельным дисциплинам, как об этом пишут в полных интригующих подробностях рассказах, которые можно найти в вое точных хрониках крестоносцев и других европейских источниках. Именно крестоносцам и их западным летописцам принадлежит значительная роль в создании и распространении ряда мифов об отборе и обучении исма'илитских *фида`и*. Убийства с самого начала, каковы бы ни были их реальные первопричины, провоцировали убийство ис ма'илитов или всех подозревавшихся в исма'илизме лиц определенного города или района; эти погромы, в свою очередь, оборачивались ответными жертвами⁸.

Пока восстание с успехом катилось по Персии, фатимидский халиф-имам ал-Мустансир скончался в Каире в 487/1094 году. Как уже отмечалось, спор о наследовании расколол ряды исма'илитов на низаритов и муста'литов. К этому времени Хасан проявил себя как истинный глава исма'илитов на землях Сельджуков, затмив авторитет *да`и* Ибн 'Атташа. О последних годах жизни Ибн 'Атташа ничего не известно, хотя возможно, что он уединился в Аламуте. Как бы то ни было, в течение нескольких лет Хасан продолжал осуществлять независимую реформаторскую политику. Спор о наследовании давал ему возможность ужесточить отношения с фатимидским режимом, уже

ослабленным несколькими десятилетиями правления везиров. Хасан оказывал безусловную поддержку низаритам и отказывался признавать власть ставки *да'ва* в Каире, которая в этот период обслуживала *да'ва* исма'илитов *муста'ли*. В связи с этим Хасан создал независимый исма'илитско-низаритский *да'ва*, который стал свидетелем упадка династии Фатимидов. Весьма поучительную параллель этому случаю можно провести, следя за действиями сулайхидской королевы ас-Сайй-йды, которая спустя несколько десятилетий основала в Йемене независимый *да'ва* таййиби. Решение Хасана было поддержано всеми исма'илитами Персии без каких бы то ни было оговорок, что указывало на его непререкаемый авторитет в общине.

Как отмечалось выше, Низар был казнен спустя год после смерти своего отца по приказу ал-Афдала. У Низара были наследники мужского пола, которые подняли восстания против последних Фатимидов, претендуя на халифат и имамат⁹. Последним из этих восстаний в 556/ 1161 году руководил внук Низара. Между тем Хасан не разглашал имя наследника Низара в имамате. Возможно, что исма'илиты Персии некоторое время оставались в неведении о трагической судьбе Низара и по-прежнему ожидали его появления. Поскольку ни одно из низаритских сочинений того времени не сохранилось, то неизвестно, как воспринимали всё это персидские низариты. Во всяком случае доступные историкам нумизматические свидетельства по раннему ала-мутскому периоду свидетельствуют о том, что собственное имя Низара и его халифский титул «Ал-Мустафа ли-Дйналлах» встречаются на монетах, чеканившихся в Аламуте в течение почти 70 лет после смерти старшего сына ал-Мустансира в 488/1095 году и во время правления третьего владельца Аламута — Мухаммада б. Бузург-Уммида (532—557/1138—1162)¹⁰. В надписях на этих редких аламутских монетах мужчины — потомки Низара — фигурируют, как правило, анонимно, без личных имен.

Именно в этот период, когда исма'илиты низариты переживали стадию оформления в самостоятельное направление исма'илизма, они оставались без доступного им имама времени. Исма'илиты уже пережили подобный *давр ас-сатр* в дофатимидский период; имам был тогда сокрыт и недоступен. Как уже отмечалось, функции представителя отсутствовавшего имама выполнял *худджа*. Для первых низаритов наступил новый период *давр ас-сатр*. Как представляется, вскоре после раскола 487/1094 года Хасан ас-Саббах был признан низаритами в качестве *худджа* скрытого имама. Согласно дофатимидским традициям, община низаритов придерживалась теперь положения, что в период сокрытия имама его *худджа* будет главным представителем имама в общине. И действительно, в самом раннем сохранившемся низаритском трактате «Хафт баб», датированном около 596/1200 года, сообщается, что вскоре после того, как Хасан принял звание *худджа*, владельцу Аламута было предсказано близкое явление имама времени (*имам-ка'им*), которого он представлял¹¹.

Наследники Хасана в Аламуте воспринимались как *худджа* (доказательство) скрытого имама вплоть до момента, когда сами низаритские имамы лично смогут взять на себя руководство общиной, *да'ва* и государством. Согласно низаритской традиции аламутского периода, как сообщают Джувайни и более поздние персидские историки¹², уже в период Хасана ас-Саббаха многие низариты придерживались того мнения, что сын или внук Низара был тайно доставлен из Египта в Персию; через этого низарита продолжилась мужская линия имамов исма'илитов низаритов, которые позже появились в Аламуте. Широкое распространение тогдашней низаритской традиции подтверждается антинизаритским полемическим посланием, провозглашенным фатимидским

халифом ал-Амиром в 516/1122 году. В этом документе, имевшем целью дискредитировать притязания Низара и его потомков на имамат, фатимидский имам счел необходимым подвергнуть осмеянию идею о том, что потомок Низара впоследствии тайно жил в Персии¹³.

ДОКТРИНА *ТА'ЛИМ* И КОНСОЛИДАЦИЯ НИЗАРИТСКОГО ГОСУДАРСТВА

События развивались таким образом, что исма'илиты с самого начала узнали о том, что персидские (низаритские) исма'илиты начали «новый призыв» («*ад-да'ва ал-джадида*») в противовес «старому призыву» («*ад-да'ва ал-кадима*») исма'илитов фатимидского периода. «Новый призыв», проводившийся на персидском языке, привел к тому, что исма'илитская литература раннего периода, созданная на арабском языке (за исключением персоязычных сочинений Насир-и Хусрава), оказалась недоступной персидским исма'илитам. Как уже отмечалось, значительная часть арабоязычных исма'илитских текстов была сохранена исма'илитами таййибитами, жившими в Йемене; сирийским исма'илитам низаритам также удалось сберечь небольшую часть своего литературного наследия. «Новый призыв» не представлял собой новой доктрины, являясь, в сущности, новой формулировкой старой ши'итской доктрины, давно известной исма'илитам. Речь в нем шла о доктрине *та'лим*, или авторитетного обучения имамом.

Считается, что наиболее полная, развернутая форма доктрины *та'лим* была создана Хасаном ас-Саббахом в результате модификации более ранних концепций. Хасан слыл образованным теологом и обладал фундаментальными познаниями в области философии. Новое обоснование доктрины в более живой форме дано им в теологическом трактате «Чахар фасл» (араб. «Ал-Фусул ал-арба'а», или «Четыре главы»). Этот трактат, появившийся первоначально на персидском языке, не дошел до нас, но с ним знакомилась и его пересказали в своих сочинениях ряд персидских историков¹⁴. Он также сохранился во фрагментах, переведенных на арабский язык современником Хасана — аш-Шахрастани (ум. 548/1153) в его знаменитой ересиологи-ческой работе, написанной около 521/1127 года¹⁵. Известный теолог, аш-Шахрастани был, по-видимому, весьма сведущим в тонкостях учения исма'илитов. Он написал несколько работ, несущих следы сильного влияния исма'илитского учения; возможно, он сам являлся исма'илитом.

С самого начала ши'иты обращали внимание на потребность в духовном лидере, или имаме, для того, чтобы человечество могло идти праведным путем. Эти лидеры, концентрировавшие в своих руках всю полноту власти, выявлялись согласно Божественному провидению, а не выбору людей, чем, в сущности, руководствуются мусульмане-сунниты. В представлении ши'итов только непогрешимые алид скис имамы, принадлежавшие к *ахл ал-байт* (семье Пророка) и обладавшие его особым религиозным знанием (*'илм*), были способны выполнять духовные функции таких руководителей и учителей. Хасан ас-Саббах внес коррективы в эту ши'итскую доктрину по четырем пунктам: показал неспособность человеческого разума (*'акл*) самостоятельно понять религиозную истину и познать Бога; обосновал насущную потребность индивидуума в едином праведном учителе (*му'аллили-и садик*), который действует как духовный лидер людей, в противоположность сообществу ученых (*'улама*), признаваемых в качестве духовных вождей мусульманами-суннитами; сформулировал и обосновал логический постулат для объяснения авторитета истинного учителя, который должен быть не кем

иным, как исма'илитским имамом времени; этому имаму, как утверждал Хасан в четвертом постулате, основанном на принципе диалектики, не требуется доказывать свою абсолютную правоту или претендовать на имамат, предоставляя какие-либо доказательства, помимо себя самого или факта своего собственного существования. В конечном счете Хасан заявлял, что самым своим существованием, силой собственного авторитета истинный имам удовлетворяет человеческие запросы, что, по мнению Хасана, не противоречит человеческой логике. Доктрина *та'лим*, подчеркивавшая значимость независимого авторитета каждого имама своего времени, в котором концентрируется учение, стала центральной у ранних низаритов. Благодаря тому, что эта идея составляла ядро их концепции, а также в связи с ее широким распространением и популярностью, персидские низариты исма'илиты стали известны как *та'лимийа*. Она также послужила и теологическим основанием низаритского учения в более поздний аламутский и, конечно, последующие периоды. Доктрина *та'лим* подчеркивала идею абсолютной верности имаму своего времени, а в отсутствие одного — его полноправному представителю, или *худжжа*; сам Хасан, как уже отмечалось, был признан первым из таких *худжжа*.

Интеллектуальный вызов, предъявленный суннитскому истеблишменту самой доктриной *та'лим*, которая отвергала легитимность аббасидского халифа как духовного представителя мусульман, обернул ся вполне предсказуемой официальной реакцией Аббасидов и их суннитских идеологов. Многие суннитские теологи и юристы во главе с ал-Газали подвергли новоявленную доктрину критике. Выше уже говорилось, что ал-Газали получил от аббасидского халифа ал-Мустаз-хиря заказ написать трактат, в котором был бы дан отпор исма'илизму в целом (*батинийа*). Как наиболее образованный суннитский ученый своего времени, ал-Газали создал ряд работ, направленных против исма'илизма, но основное внимание в своем главном антиисма'илитском трактате «Ал-Мустазхирй», опубликованном незадолго до 488/ 1095 года, он уделил опровержению доктрины *та'лим*. Персидские исма'илиты, против которых был направлен «Ал-Мустазхирй», не стали вступать в полемику с суннитами, тем не менее в горах Йемена, где царил более мирная обстановка, одним из *да'и* исма'илитов таййибитов был подготовлен ал-Газали ответ¹⁶.

В период правления султана Баркийарука успех все еще сопутствовал исма'илитам в Персии. В 494/1101 году обеспокоенные растущей мощью персидских исма'илитов, Баркийарук в Западной Персии и Санджар в Хорасане договорились наконец предпринять на своих территориях более эффективные меры против тех исма'илитов, что всерьез подрывали власть Сельджуков. Однако, несмотря на новые гонения и репрессии, исма'илиты низариты успешно продолжали оберегать свои цитадели и территории. К моменту смерти Баркийарука в 498/1105 году Хасан ас-Саббах уже приступил к расширению своей деятельности в Сирии, продемонстрировав свои честолюбивые мусульманские амбиции. Ряд персидских миссионеров, руководимые неким *да'и*, известным как ал-Хаким ал-Мунаджжим (ум. 496/1103), были направлены из Аламута в Алеппо (Северная Сирия) с целью консолидации исма'илитов и привлечения неопитов. Политическая раздробленность Сирии вкупе с неоднородностью региональной религиозной топографии, в том числе различными ши'итскими традициями, способствовала распространению низаритско-исма'илитского *да'ва*. Как и в Персии, сельджукская власть лежала тяжким бременем на сирийцах, страдавших к тому же от внутренних распрей. Местные жители ненавидели захватчиков. Тем не менее успех ранних

низаритских *да'и* в Северной Сирии под покровительством Ридвана, сельджукского правителя Алеппо, известного своим лицемерием, был недолгим. Именно во время первых военных кампаний в Сирии низариты вступили в противоборство с франкскими войсками Танкреда, принца Антиохии, что привело к первому продолжительному военному и дипломатическому противостоянию сирийских низаритов и крестоносцев. Со смертью Ридвана в 507/1113 году низариты подверглись суровому преследованию в Северной Сирии¹⁷. Потребовалось еще почти 50 лет неустанных усилий, прежде чем им удалось добиться успеха, а к середине XI/XII века овладеть сетью сирийских крепостей.

Воцарение Мухаммада Тапара (498—511/1105—1118) положило конец династийным распрям и фракционной борьбе среди Сельджуков. Удача отвернулась от низаритов. Баркийарук и Санджар, как они намеревались и ранее, делали всё от них зависящее, чтобы искоренить исма'илитов во всех сельджукских владениях в Персии. Султан Мухаммад предпринял беспрецедентные по масштабу действия против низаритов, начав серию крупных военных акций, в ходе которых низариты потеряли большую часть своих крепостей в горах Загроса в Персии. Однако главной целью антинизаритской кампании султана Мухаммада стала крепость Шахдиз, известная также как Дизкух. Султан лично приступил к ее осаде и в конце концов захватил этот бастион. *Да'и* Ахмад б. 'Абд ал-Малик б. 'Атташ, отступая от одной крепостной башни к другой, был схвачен и казнен Сельджуками. С падением Шахдиза в 500/1107 году низариты навсегда утратили свое влияние в регионе Исфахана, облегчив тем самым положение Сельджуков¹⁸.

Предметом забот султана Мухаммада Тапара оставался Рудбар — центр могущества низаритов Северной Персии — и его многочисленные крепости. В последующие 8 лет Сельджуки осадили Аламут, где находился Хасан ас-Саббах, Ламасар, а также крепости Рудбара, выжигая посевы на близлежащих территориях и время от времени ввязываясь в кровавые стычки с низаритами. Именно в этот период Хасан ас-Саббах и другие лидеры низаритов отослали находившихся с ними женщин в безопасные места. Жена и дочери самого Хасана были отправлены в Гирдкух на постоянное жительство, где они зарабатывали себе на жизнь, выполняя обязанности простых прядильщиц. Стойкость, с которой сопротивлялись Хасан и его люди, поражала врагов, ведь во всё время осады Сельджуки регулярно получали подкрепление, а оборонявшиеся — нет. Как бы то ни было, несмотря на превосходящие силы и длительную войну, Сельджукам не удалось взять Аламут приступом. Услышав весть о смерти Мухаммада Тапара в 511/ 1118 году, его военачальники свернули лагерь. Аламут вновь вышел с честью из опасной ситуации.

Со смертью Мухаммада Тапара Сельджуки вновь погрязли в династийных распрах, дав временную передышку низаритам и позволив им восстановить силы, подорванные пережитыми потрясениями. Сельджукам так и не удалось выбить персидских исма'илитов из крепостей Рудбара, Кумиса и Кухистана, несмотря на многочисленные карательные походы. Исма'илитско-сельджукские отношения, как отмечает Маршалл Ходжсон, с этого момента вошли в новую фазу — тупика. К концу жизни Хасана анисельджукское восстание низаритов сбавило свои обороты.

Предчувствуя скорую кончину, Хасан ас-Саббах пригласил к себе своего помощника в Ламасаре, Кийа Бузург-Уммида, и назначил его *да'и* Дайлама и своим преемником в Аламуте. В то же время Хасан сформировал совет консультантов из трех низаритов, обладавших высоким саном. Этот орган был

призван помочь Бузург-Уммиду в вопросах управления низаритским государством, общиной и *да'ва* вплоть до того момента, пока не появится сам имам. После непродолжительной болезни Хасан скончался в конце раби' II 5185/середине июня 1124 года. Он был похоронен вблизи крепости Аламут; его мавзолей, где позже нашли упокоение и Бузург-Уммид, и другие низаритские лидеры, разрушили монголы в 654/1256 году.

Хасан ас-Саббах был прекрасным организатором, политическим стратегом, оставаясь при этом образованным теологом, философом и астрономом. Он пользовался громадным уважением среди исма'ли-тов низаритов, называвших его «Наш Господин» («*Саййидна*»). Исма'и-литы и поныне посещают его могилу, как святыню. Он вел жизнь аскета; его образ жизни стал эталоном для других низаритских лидеров, посвятивших себя революционной борьбе. В сочинениях персидских историков сохранился ряд свидетельств его аскетичного уклада и бескомпромиссных взглядов. Рассказывают, что в течение всех 34 лет, что Хасан провел в Аламуте, он никогда не спускался из крепости вниз, оставаясь в весьма скромных помещениях этой горной крепости и отдавая все силы разработке учения *да'ва* и управлению делами государства. Источники говорят о том, сколь скрупулезно постигал он *шари'а*, обязав изучать его и общину. Во время его правления никто в долине Аламута не пил открыто вина, была запрещена также и игра на музыкальных инструментах. Хасан ас-Саббах казнил обоих своих сыновей: одного — за питье вина, другого — за предполагаемое соучастие в убийстве *да'и* Хусайна Ка'ини, хотя позднее это предположение и не подтвердилось. Хасан ас-Саббах сохранил ясное понимание цели и своего призвания, несмотря на серьезные неудачи; ему довелось увидеть при жизни независимые низаритский *да'ва* и государство, которые он создал в эти смутные годы. Хасан обладал исключительными качествами вождя и харизмой, его личность служила образцом для подражания другим низаритам. Более значимым явилось то, что он смог заложить религиозно-политическое обрамление учению низаритов. Призванное служить должным ответом на вызовы времени, оно позволяло низаритам выстоять под ударами судьбы на всем протяжении земель от Сирии до Восточной Персии.

НИЗАРИТСКО-СЕЛЬДЖУКСКИЙ ТУПИК

В последние годы жизни Хасана ас-Саббаха исма'илитам низаритам не удавалось поднять мощного восстания против Сельджуков. Тем, в свою очередь, несмотря на военные кампании против низаритов, также не хватало сил искоренить низаритские общины, обосновавшиеся в крепостях. С этого времени низаритско-сельджукские отношения все больше заходили в тупик. К тому же низаритское восстание, развернувшееся в ряде отдаленных территорий, имело определенный успех. Низариты смогли укрепить собственные позиции в этих местностях. Сельджуки же оставили свои попытки широкомасштабных карательных действий против них. В этот период затишья община низаритов трансформировалась в независимое государство, которое постепенно стало утверждаться как важное юридическое образование на территории империи Сельджуков.

Уроженец Дайлама, Кийа Бузург-Уммид проявил себя способным вождем и правителем. В Аламуте он проводил ту же политику, что и его предшественник, расширяя границы низаритского государства. В 520/1126 году, два года спустя после того, как Бузург-Уммид вступил в должность, Сельджуки начали военную кампанию, состоявшую из серии нападений на низаритов, укрепившихся в Рудбаре и Кухистане, — всё это делалось, вероятно, для того, чтобы проверить силы нового хозяина Аламута. Низариты, не колеблясь, приняли решение поддержать преемника

Хасана ас-Саббаха. Они захватили несколько новых крепостей Рудбара, где по-прежнему строили укрепления, включая Маймундиз в окрестностях Аламута. Низариты всемерно расширяли границы своих персидских владений. Сельджуки постепенно теряли надежду на победу над ними, несмотря даже на то, что обе стороны, вовлеченные в конфликт, испытывали затруднения с комплектованием вооруженных формирований людьми. Период крупных сельджукских операций против низаритов времен Хасана ас-Саббаха безвозвратно прошел. Считаясь со сложившимися реалиями, султан Махмуд II (511—525/1118—1131) счел целесообразным вступить в мирные переговоры с Бузург-Уммидом. Султан Санджар (ум. 552/1157) также достиг некоторого взаимопонимания с низаритами, избавив Кухистан от дальнейших ударов со стороны Сельджуков. Неудивительно, что со временем низариты обрели многих влиятельных сторонников в рядах Сельджуков-амиров, которые без их поддержки не смогли бы удерживать свои собственные позиции в отдельных районах. В результате достаточно сложные отношения между низаритами и сельджукскими амирами приобрели на местах характер конструктивного сотрудничества к взаимной выгоде для обеих сторон.

Низариты стали важным элементом местных политических сил сельджукского султаната. Тем не менее они продолжали уделять особое внимание своим непосредственным соседям как в Персии, так и в Сирии. В прикаспийских провинциях Дайлама зайдиты всеми возможными средствами противостояли распространению исма'илитской формы ши'изма. В 526/1132 году низариты нанесли поражение Абу Хашиму 'Алави, претендовавшему на имамат зайдитов в Дайламе и имевшему сторонников даже в Хорасане. В Дайламе низариты также сопротивлялись непрекращавшимся вылазкам Бавандидов и местных династий Табаристана (Мазандарана), Гиляна и других районов. У Аламута возникали постоянные проблемы и с жителями соседнего Казвина, подстрекаемыми их суннитскими 'улама'. Низариты Кухи-стана то и дело оказывались втянутыми в военные стычки с соседними маликами Насридами Систана (или Нимруза), расположенного на юго-востоке Кухистана¹⁹.

Тем временем сирийские низариты начали новую фазу военных действий после того, как были разгромлены в Алеппо в 507/1113 году. Они перенесли свои действия в Дамаск и другие населенные пункты Южной Сирии. К 520/1126 году Бахрам, другой персидский да'и, назначенный из Аламута, настолько преуспел, что начал открыто проповедовать да'ва в Дамаске, где он основал Дом призыва (Дар ад-да'ва). Заручившись поддержкой местных буридских правителей Дамаска и Южной Сирии, Бахрам отправил подчиненных ему да'и в различные регионы и обратил в исма'илизм многих сельчан и горожан. Однако и в Южной Сирии успех низаритов был также недолог. С гибелью Бахрама, павшего в битве в 522/1128 году, и смертью в том же году защитника низаритов Туг-Тегина (из династии Буридов), низариты подверглись избиению в Дамаске. Все эти перемены отразились на последовавшей затем дезорганизации сирийских низаритов и проведении ими ряда неясных тайных мероприятий²⁰.

В течение двух десятилетий после трагических событий в Дамаске сирийские низариты сумели создать сеть опорных крепостей в Центральной Сирии. В этот период исма'илиты приняли новую стратегию и сосредоточили свои усилия за пределами крупных городских центров Сирии, поскольку прежняя политика обернулась катастрофой. В этот раз они сосредоточились в Джабал Бахра' (ныне — Джабал Ансарийа) — горном районе между Хама и побережьем Средиземноморья юго-западнее Джабал ас-Суммак, что в Центральной Сирии, с многочисленными крепостями — владениями как

различных мусульманских правителей, так и крестоносцев. Вскоре сирийским низаритам улыбнулась удача, и они вступили во владение своей первой крепостью — Кадмус, отбитой у ее мусульманского владельца в 527/1132— 1133 году. После этого они овладели Кахфом, а в 535/1141 году захватили Масйаф (или Масйад) — важнейший укрепленный пункт, ставший резиденцией главного *да`и* сирийских низаритов. Примерно в то же время они захватили несколько новых крепостей, которые вошли в историю как «крепости призыва» («*кила' ад-да'ва*») ²¹. Поставив под контроль значительную часть Джабал Бахра', низариты столкнулись там с враждебностью местных суннитских правителей, а также крестоносцев, действовавших в близлежащих районах, входивших в состав христианских государств Антиохии и Триполи.

В 532/1138 году Бузург-Уммид скончался. В Аламуте ему наследовал его сын Мухаммад. Низаритско-сельджукское противостояние продолжалось на протяжении всего долгого правления Мухаммада 532—557/1138—1162), в течение которого низариты укрепили свои позиции на своих главных территориях ²². Однако, будучи политической силой, контролировавшей эти территории, низариты оказывались теперь вовлеченными только в мелкие стычки со своими непосредственными соседями в Казвине, Систане и других местностях, несмотря на сохранение исма'илитами, как и прежде, весьма устойчивого уровня религиозного динамизма и миссионерского рвения. Под руководством Мухаммада 6. Бузург-Уммида низаритские *да`и* Кухистана сделали основной упор на проникновение в новый регион — Гур (ныне — Центральный Афганистан). Свою деятельность персидские низариты распространили вплоть до Грузии (Гурджистан) и других регионов Закавказья.

К началу правления Мухаммада 6. Бузург-Уммида низаритское государство было сплочено и имело установившиеся границы. Оно владело также своим собственным монетным двором и управлялось центральным руководством, базировавшимся в Аламуте. Вместе с тем низаритские земли были отделены друг от друга большими расстояниями, раскинувшись на пространствах от Сирии до Восточной Персии, что затрудняло их связи с Аламутом. Каждая низаритская территория находилась под руководством главного *да`и*, назначавшегося Аламутом. Помимо обычных проявлений враждебности со стороны Сельджуков, региональные низаритские общины испытывали на себе проявления постоянной враждебности со стороны различных местных династий, включая франкских завоевателей Ближнего Востока. Тем не менее исма'илиты низариты по-прежнему сохраняли удивительную сплоченность; их государство демонстрировало потрясающую стабильность. Объявив о своей независимости от фатимидского режима, который в тот момент поддерживал исма'илизм *муста'ли*, низариты также отстаивали свою независимость во враждебной среде сельджукской империи. Будучи высоко дисциплинированными и сплоченными на почве осознания своей миссии, они признавали верховное руководство Аламута, единодушно подчиняясь той политике, что первоначально была разработана в горной крепости представителями низаритского имама времени, а затем и самими имамами. Объединившись, низариты по-прежнему самоотверженно готовили почву для всеобщего руководства исма'илитского низаритского имама. Они страстно ожидали появления имама, сокрытого со времени смерти Низара в 488/ 1095 году.

ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ *КИЙАМА* (ВОСКРЕСЕНИЯ)

Со смертью Мухаммада 6. Бузург-Уммида в 557/1162 году назначенный им

наследник — Хасан — принял руководство в Аламуте. В это время Хасан воспринимался как сын Мухаммада 6. Бузург-Уммида. Как бы то ни было, еще до вступления в должность Хасан снискал большую популярность среди низаритов, а некоторые из них, по-видимому, воспринимали его как имама, появление которого было обещано Хасаном ас-Саббахом. Еще до вступления в должность Хасан фактически был признан имамом, первым низаритским имамом, открыто заявившим о себе в аламутский период. Иранские историки сообщают, что Хасан был весьма сведущ в целом ряде наук, включая исма'илитское учение раннего периода, философию и суфизм. К тому же он был прекрасно осведомлен в исма'илитском *та'вил* и его применении.

По прошествии примерно двух с половиной лет с начала правления Хасан созвал в Аламут представителей различных низаритских земель. Затем 17 рамадана 539/8 августа 1164 года, как сообщают персидские историки, он организовал торжественную церемонию публичной молитвы у подножия Аламута с целью огласить перед собравшимися важное сообщение. В полдень Хасан спустился из крепости и взойшел на специальный помост, сооруженный по этому случаю. Он обратился к присутствующим с посланием, которое, как было сказано, принадлежало скрытому имаму. У последнего имелись новые наставления общине. Имам времени, объявил Хасан, послал вам свое благословение, выражая при этом свое сострадание. «Он призвал вас, — продолжал оратор громким голосом, держа в руке меч, — своих особо избранных слуг. Он освободил вас от бремени *шари'а* и привел к *кийама*, Воскресению». Затем Хасан отслужил *хутба* на арабском языке, утверждая, что *хутба* точно передает слова имама. В тексте *хутба*, тут же переведенной на персидский язык факихом Мухаммадом Бусти, Хасан был назван не только *да'и* и *худджа* имама, как его предшественники в Аламуте, но и *халифа* имама, то есть представителем, или наследником, имама, наделенным безоговорочным авторитетом; впро чем, в тот период статус этого ранга еще не был точно определен. Сокрытый имам времени призвал свою общину следовать Хасану, подчиняться его приказам во всех духовных и мирских делах и воспринимать его слово как подлинное слово имама. После того как обращение было полностью оглашено, Хасан совершил два земных поклона (*рак'ат*), обычно практиковавшихся в случаях особых церемоний. Этот исторический день он объявил праздником *кийама*, или Воскресения, (*'ид-и кийамат*) и пригласил всех присутствующих разделить с ним трапезу, состоявшую из несметного числа различных блюд и напитков. С тех пор 17 рамадана отмечается всеми низаритами как праздничный день.

Спустя примерно два месяца в месяце зу-л ка'да 559/октябре 1164 года подобная церемония была повторена в крепости Муминабад, неподалеку от Бирджанда в Кухистанс. Послание и *хутба*, объявленные в Аламуте, были прочитаны *ра'ис* Музаффаром, главным *да'и* |Суз;истана. В этот раз также было провозглашено *кийама* для низаритов Кухистана, чьи представители уже участвовали в церемонии, состоявшейся в Аламуте. Что же касается статуса Хасана, то прозвучало новое важное заявление с целью уточнения подлинного значения титула «*халифа*», на который претендовал глава низаритов. Было разъяснено, что, по существу, Хасан являлся заместителем (*халифа*) Бога на земле, что соответствовало тому посту, который в свое время занимал халиф-имам ал-Мустансир. Несколько позже *кийама* было провозглашено и в Сирии, правда, при этом были опущены некоторые специфические детали.

По существу, заявления, сделанные Хасаном в Аламуте и Муминабаде, по

своей значимости можно приравнять к провозглашению *кийама* (перс. *кийамат*) — долгожданного Судного дня, когда человечество подвергнется Божьему суду и будет определено место последующего пребывания людей: в раю или аду. Полностью основанное на исма'илитском эзотерическом толковании *тавил*, а также раннем учении и радициях исма'илизма, понятие *кийама* трактовалось низаритами йетафорически, в духовном смысле. По существу, это означало не что иное, как материализацию неприкрытой истины (*хакика*), воплощенной в личности низаритского исма'илитского имама времени. При такой трактовке речь шла о духовном воскрешении, предназначавшемся исключительно для низаритов, где бы они ни находились. Другими словами, имелись в виду те, кто уверовал в способность нынешнего имама воспринимать истину, или эзотерическую сущность веры, в настоящее время, прямо сейчас, вследствие чего рай актуализировался для низаритов в этом вполне материальном мире. Низаритам, как и суфиям, предстояло достичь высокого духовного уровня в своем земном движении по духовному пути, подобно *тарики* суфиев, от *захир* — к *батин*, от *шарп'а* — до *хакика* или от буквальной интерпретации религиозного закона — к пониманию духовной сущности, воплощающей вечные истины. В эзотерическом смысле было ясно, что низариты праздновали окончание земной жизни. С другой стороны, «посторон-рие» (неисма'илиты), то есть те, кто был не в состоянии признать эту истину, воспринимались теперь как люди духовно несуществующие. В соответствии с ранним исма'илитским учением, имам, иницируя *кийама*, должен был стать «господином Воскресения» («*ка'ум ал-кийама*»). В исма'илитской религиозной иерархии этот ранг всегда воспринимался как более высокий, нежели просто имам. Миссией такого рода являлась *да'ва* Воскресения (*да'ва ал-кийама*).

Четвертый правитель Аламута, Хасан, к которому низариты обращались, пользуясь выражением «*'Ала зикрихи'с-салам*» («Да будет с ним мир!»), как уже отмечалось, первоначально претендовал только на звание наместника скрытого имама — *халифа*, или *ка'ум*, провозгласившего *кийама*. Соответственно ранг *халифа* безусловно приравнивался к заместителю Аллаха и отождествлялся с рангом ал-Мустанси ра, являвшегося имамом. Другими словами, Хасан *'ала зикрихи'с-салам* поэтапно сформулировал притязания на ранг имама, а по сути — *имама-ка'ум*. Наши персидские историки, имеющие доступ к современным аламутским документам, сообщают, что в посланиях (*фусул*) и воззваниях, составленных Хасаном, он неоднократно подчеркивал свое положение как имама и *ка'ум* Воскресения, хотя внешне, на деле считался сыном Мухаммеда б. Бузург-Уммида, который, как известно, имамом не был. В любом случае, провозгласив *кийама*, Хасан выка зал претензии и на низаритский имамат, и это притязание было безоговорочно принято всей низаритской общиной²¹.

Объявление *кийама* в 559/1164 году представляет собой противоречивый эпизод в истории исма'илитов низаритов. Позже это событие даст идеальную почву мусульманским врагам низаритов для неверного толкования и самого факта объявления *кийама*, и того, что последовало за этим событием. С самого раннего периода, еще до основания Фатимидского халифата, исма'илиты постоянно обвинялись в отходе от *шари'а*. Суннитский истеблишмент приобрел теперь уникальную возможность вернуться к этим обвинениям. Однако на протяжении какого-то периода объявление *кийама* в Аламуте и Муминабаде оставалось, по-видимому, за пределами внимания внешнего мира. Современные этим событиям суннитские летописцы, включая Ибн ал-Асира, не зафиксировали объявления низаритами *кийама*. Всё это дает основание предположить, что в

период *кийама* персидские низариты не привлекали внимания других мусульман к факту столь крутого изменения своей судьбы. В действительности только после падения Аламута наши персидские историки и исма'илитский мир узнали в самых общих чертах о том таинственном событии, которое имело место почти за век до этого, в 559/1164 году. Персидские историки сообщают, что в соответствии с: событиями, ожидавшимися в эпоху *кийама*, Хасан 'ала зикрихи'с-салам в действительности аннулировал *шари'а*, освободив свою общину от соблюдения его заповедей и запретов. В силу того, что не сохранилось ни одного современного этому событию низаритского источника, а другие мусульманские хроники не отмечают никаких перемен в религиозной практике низаритской общины, достаточно сложно судить о том, как ким образом *кийама* воспринималась низаритами Рудбара, Кухистана и других местностей. И в самом деле, мы не располагаем свидетельствами, подтверждающими факт того, что в период *кийама* низариты поддерживали тип общества, отринувшего религиозные законы и по творствовавшему вольнодумству. Даже Джувайни, всегда готовый очернить исма'илитов, не сообщает о каких бы то ни было случаях свободомыслия в низаритской общине того периода.

Не вызывает сомнения, что с этого момента руководство низаритов подчеркивало идею *батин* и внутренней духовности религии, нежели просто рассматривало *захир* или его буквальное значение. Ожидалось, что в эпоху *кийама* верующие проявят большее внимание к постижению внутренней духовной реальности, на которой основываются предписания религиозного закона. Судя по тому, как развиваются события, низариты считали себя особым подразделением мусульман — ши'итами исма'илитами, следуя в этом суждении самоидентификации низаритов средневекового периода и будучи в подавляющем большинстве жителями деревень и горных поселений, которые со времен Хасана ас-Саббаха были связаны заповедями исма'илитского ши'итского закона. На протяжении почти семи десятилетий низариты повиновались главному представителю имама, или *хужжа*, страстно ожидая появления имама. Этим ожиданиям не суждено было сбыться. Авторитетный учитель, о скором появлении которого возвещал Хасан ас-Саббах, заставил себя долго ждать. Теперь же во главе верующих встало лицо, наделенное привилегиями, указаниям которого они обязаны были беспрекословно повиноваться и учению которого обязаны были в точности следовать. *Кийама* провозгласило новую эру в религиозной истории ранних низаритов, которые теперь получили непосредственный доступ к своему имаму.

В 561/1166 году, полтора года спустя после провозглашения *кийама*, Хасан 'ала зикрихи'с-салам был убит при таинственных обстоятельствах в крепости Ламасар. Ему наследовал его сын Нур ад-Дин Мухаммад, посвятивший свое долгое и мирное правление (561—607/ 1166—1210) систематическому уточнению и совершенствованию доктрины *кийама*. Нур ад-Дин Мухаммад отводил в доктрине центральную роль имаму времени и придавал еще большее значение имаму, действовавшему в данный момент. Превосходство независимого учения нынешнего низаритского имама над учением предыдущих имамов, проповедовавших, согласно учению *та'лим* Хасана ас-Саббаха, и стало отличительной чертой исма'илитской мысли низаритов. Доктрина *кийама* в том виде, в каком ее представил Нур ад-Дин Мухаммед²¹, предполагала полную персональную трансформацию низаритов, которые, как ожидалось, теперь, в эпоху *кийама*, получили возможность познать имама в его подлинной духовной ипостаси. Такого рода рождение требовало метафизической трансформации личности имама таким образом, чтобы верующий имел возможность узреть

неприкрытую истину. Это восприятие мира и имама времени было призвано ввести верующего в царство истинной реальности, *хакика*. В этом царстве духовной сущности верующему предстояло обратиться от мира *захир*, внешнего, видимого, к *батин*, внутреннему миру неизменных, что является общим призывом всех авраамических мировых религий. Как уже отмечалось ранее, доктрина *кийама*, основанная на более ранних религиозных традициях, вводила новый элемент в циклическую историю исмаилитов низаритов в виде фигуры *ка'им* — имама, провозглашавшего эпоху *кийама*. Нур ад-Дин Мухаммад отождествил реального низаритского имама с фигурой имама-*ка'им*, превращая, таким образом, каждого низаритского имама в потенциального имама-*ка'им*.

В эпоху *кийама* иерархические посты *да'ва*, какими бы они ни были в упрощенной организации Аламута, должны были исчезнуть. В духовном мире Воскресения, когда духовная ипостась *имама-ка'им* могла стать постижимой для верующих, отпадала необходимость и духовных рангов и посредников, которые стояли между ним и его последователями. Поэтому в эпоху *кийама* могли сохраниться лишь три идеализируемые категории личностей, олицетворявшие различные уровни существования человечества и терминологически определявшиеся в зависимости от их взаимоотношений с низаритским имамом. Первой категорией являлись «люди противостояния» («*ахл-и тададд*») — к ним относились все, кто находился вне общины низаритов. Эти оппоненты, ни под каким предлогом не признававшие низаритского имама, существовали только в царстве видимого (*захир*), в духовном же смысле они не существовали и не являлись значимыми для эпохи *кийама*. Вторую категорию составляли обычные последователи низаритского имама, «люди градации» («*ахл-и тараттуб*»), — элита человечества. Эти низариты постигли *шари'а*, расширив его понимание от буквального до внутреннего смысла. Однако они получили доступ лишь к частичной истине, поскольку все же не до конца постигли *батин*. Как следствие обычный низарит мог обрести лишь частичное спасение в земном *кийама*. И наконец, оставалась категория «людей единства» («*ахл-и вахдат*»), высшая низаритская элита, *ахасс-и хасс*, познавшая имама в его подлинной духовной ипостаси. Они достигают царства истинной реальности *хакика* в значении *батин*, сокрытом за обычным *батин*, где они постигают полную, а не частичную истину. Лишь «людям единства» суждено воскреснуть и продолжить духовное существование в эпоху *кийама*, и поэтому только они обретут полное, вечное спасение в виде рая, сотворенного для них уже в этом мире. Представляется, что труднодостижимое привилегированное положение «людей единства» было доступно лишь для очень узкого круга, если не единиц. Обычные низариты должны были довольствоваться пониманием *шари'а* и его внутреннего значения, или позитивным религиозным законом и его духовностью, в том виде, как его трактует исмаилитский *та'вил*.

Учение Нур ад-Дина Мухаммеда и требование соблюдения определенных условий для достижения статуса «людей единства» служили тому, чтобы оттенить проблемы, с которыми столкнулись низариты периода *кийама*. Все эти этапы сложного развития доктрины были, однако, проигнорированы позднейшими источниками антинизаритской направленности, в которых либо из-за враждебного отношения, либо из-за желания упростить смысл произошедшего объявление духовной *кийама* было приравнено к буквальной отмене *шари'а*. Нур ад-Дин Мухаммад, ко всему прочему, недвусмысленно подтвердил низаритскую генеалогию своего отца и, таким образом, свою собственную. Он пояснил, что его отец, Хасан, был в действительности

имамом, а по своему родовому происхождению — наследником, поскольку являлся сыном потомка Низара б. ал-Мустансира, который в свое время нашел прибежище в районе Аламута. Это притязание, выдвинутое ранее самим Хасаном, было полностью поддержано низаритами, признававшими властителей Аламута, начиная с Хасана *'ала зикрихи'с-салам*, в качестве своих имамов. Существовали, очевидно, и альтернативные версии низаритского происхождения Хасана; о них сообщают Джувайни и другие персидские историки. С провозглашения *кийама* период сокрытия (*давр ас-сатр*) подошел к концу.

Тем временем для сирийских низаритов начался важный этап их истории, совпавший с началом карьеры Рашид ад-Дина Синана, их величайшего главного *да'и*²⁵. Синан родился в 520-х/1126—1135 годах в имамитской семье недалеко от Басры, где принял низаритский исма'илизм. Затем он приехал в Аламут для продолжения исма'илитского образования. Здесь он завязал приятельские отношения с Хасаном — прямым наследником Мухаммеда б. Бузург-Уммида. Именно Хасан *'ала зикрихи'с-салам* вскоре после вступления в должность в 557/ 1162 году отослал Синана в Сирию, где правил Нур ад-Дин Занги. Некоторое время Синан оставался в крепости Кахф, став своим в низаритской общине Сирии. К тому же задолго до этого он получил из Аламута приказ взять в свои руки руководство сирийскими низаритами. Поэтому он принялся за реорганизацию и усиление *да'ва* сирийских низаритов, уделяя пристальное внимание укреплению низаритских крепостей и овладению новыми в Джабал Бахра'. Он сформировал корпус *фида'и*, более известных в Сирии как *фидави* или *фидавиййа*. Как уже отмечалось, реальная или вымышленная деятельность низаритских *фида'и* послужила питательной почвой для появления красочных легенд, распространявшихся крестоносцами на Ближнем Востоке и в Европе. В этих легендах Синан назван Старцем Горы, позже так называли владельцев Аламута Марко Поло и другие авторы.

Синан был умелым стратегом, искусным дипломатом. Стремясь защитить общину сирийских низаритов, он плел интриги, не раз вступая в альянсы с главными политическими силами и правителями соседних регионов, в первую очередь с крестоносцами, Зангидами и Саладином. В результате он сыграл ключевую роль в региональной политике Сирии и ухитрился сохранить независимость своей общины в чрезвычайно неблагоприятных обстоятельствах. Когда Синан пришел к власти, Нур ад-Дин Занги и Саладин, уничтоживший вскоре власть Фатимидов, представляли для сирийских низаритов большую угрозу, нежели крестоносцы, время от времени конфликтовавшие с ними. Синан начал с того, что установил дружеские отношения с крестоносцами и их государствами. В 569/1173 году он отправил посольство к Амаприку I, королю Иерусалимского королевства, созданного после захвата в 1099 году Иерусалима крестоносцами. Задолго до этого Синан столкнулся с недружественными действиями Саладина, возглавившего священную войну мусульман против крестоносцев. Саладин вынашивал планы завоевания Сирии и заодно низаритских владений. В ответ на эту угрозу Синан был вынужден пойти на временное сотрудничество с Зангидами, Алеппо и Мосулом (Маусилом), коим в равной мере угрожали амбициозные планы Саладина. Именно в этот период 570—571/1174—1176 годов Синан пару раз пробовал засылать группы *фида'и* для убийства Саладина, но безуспешно²⁶. В ответ на эти попытки Саладин вторгся во владения низаритов и осадил крепость Масйаф. Но вражда между Саладином и Синаном вскоре сошла на нет, и в конце концов они достигли некоего более или менее постоянного

перемирия.

Со временем отношения между сирийскими низаритами и крестоносцами вновь испортились, поскольку первые по-прежнему не давали спуска тамплиерам и госпитальерам — европейским военно-духовным орденам, действовавшим подчас совершенно самостоятельно на христианском Востоке. В 537/1142 году госпитальеры завладели знаменитой крепостью Крак де Шевалье (Хисн ал-Акрад) на южной окраине Джабал Бахра', поблизости от низаритских владений. Время от времени эти военизированные ордены взимали дань с низаритской общины. Убийство в 588/1192 году Конрада Монферрата, главы Иерусалимского королевства, двумя ассасинами, выдававшими себя за христианских монахов, приписывали Синану, указывая на него среди других подстрекателей. В частности, Ибн ал-Асир и другие источники, враждебные к Саладину, утверждают, что последний просил Синана организовать убийство Конрада, а также Ричарда I (1189—1199) по прозвищу Левинное Сердце, короля Англии, когда тот находился на Святой Земле. Другие мусульманские и некоторые европейские источники называют самого Ричарда организатором этого убийства, о чем наряду с некоторыми мусульманскими историками сообщается почти в каждой западной хронике Третьего крестового похода (1189—1192).

Именно Синану выпала участь объявить *кийама* сирийским низаритам. Вскоре после 559/1164 года он развернул пропаганду своей собственной версии доктрины *кийама*, которая не вызвала особого энтузиазма в сирийской общине. В частности, он опирался на народный ши'изм и некоторые местные традиции, распространенные в Сирии, включая определенные верования, более тесно связанные с местными нусайритами. Существуют также свидетельства того, что учение Синана о доктрине *кийама* было неверно истолковано частью общины, особенно теми, кто жил вне территории главного региона низаритов в Джабал Бахра'. Синан жестко пресек раскольническую деятельность (*убаха*) отколовшейся группы, члены которой называли себя «ас-сифат» («чистыми»).

Синан снискал беспрецедентную популярность в сирийской низаритской общине. Он стал единственным сирийским *да'и*, который действовал в какой-то мере независимо от Аламута. Однако у нас нет свидетельств, дающих возможность утверждать, как это делают некоторые неисма'илитские источники²⁷, что он был даже признан имамом сирийских низаритов, которых неисма'илиты иногда называют «синанитами»²⁸. Как бы то ни было, Рашид ад-Дин Синан руководил сирийскими исма'илитами почти три десятилетия, до того момента, когда их влияние и слава достигли пика. Будучи искусным дипломатом, он тщательно подбирал себе союзников и тем самым сохранил независимость общины в наиболее бурный и беспокойный период ее средневековой истории. Умер Синан в крепости Кахф в 589/1193 году или, что менее вероятно, годом ранее²⁹.

Тем временем султанат Великих Сельджуков распался вслед за смертью Санджара в 532/1157 году. Владения Сельджуков оказались под контролем ряда тюркских династий. В то же время в Хорезме — регионе низовьев Амударьи в Центральной Азии — складывалось новое государственное образование с большими политическими амбициями. В свое время наследственная власть Хорезма перешла в руки тюркской династии, действовавшей в качестве вассалов Сельджуков и принявшей традиционный региональный титул «Хорезмшах». После Санджара хорезмшахи укрепили свою независимость и были заняты тем, что расширяли только что образованную империю на запад в Персию, сметая на своем пути остатки

сельджукского режима. Распад государства Сельджуков привел к возрождению Аббасидов. С восшествием на престол ан-Насира (575—622/1180—1225) аббасидский халиф превратился в центральную фигуру как в вопросах, касавшихся войны между мусульманами, так и в вопросах дипломатии. Одной из серьезных забот ан-Насира явилось восстановление религиозного единства ислама под властью аббасидского халифа, действовавшего как реальный, а не просто титулованный глава *умма*. Последующие десятилетия в истории низаритов Аламута — период, понять который можно только в контексте изменявшихся политических реалий и устремлений главных действующих лиц на политическом театре того времени.

Как и наследники Сельджуков, столкнувшиеся с аналогичными предшествовавшей династии затруднениями, хорезмшахи вскоре испортили отношения с низаритами Рудбара и других областей Персии. В прикаспийских провинциях у персидских низаритов по-прежнему случались мелкие стычки с соседями. В Кухистане не прекращались военные столкновения низаритов с Гуридами и маликами Насридами Систана. Нур ад-Дин Мухаммад, осуществлявший правление Аламута дольше, чем какой-либо другой властитель, скончался в 607/1210 году. Ему наследовал его сын Хасан, который, согласно обычаю, утвердившемуся в Аламуте, взял почетный титул «Джалал ад-Дин». Шестой правитель Аламута страстно желал обнародовать свою религиозную программу, нисколько не уступавшую *кийама*, провозглашенному его дедом.

СБЛИЖЕНИЕ С СУННИТСКИМ ИСЛАМОМ И КОММЕНТАРИИ АТ-ТУСИ

Джалал ал-Дина Хасана беспокоила сложившаяся к тому времени устойчивая изоляция низаритской общины от внешнего мира. Новый владелец Аламута хотел установить более тесные отношения с мусульманами суннитами и их правителями. Эти чувства, возможно, разделяли и другие представители низаритской общины. Как бы то ни было, персидские историки сообщают, что вождь низаритов объявил о своих новых идеях нескольким суннитским лидерам до момента своего утверждения в качестве правителя, после чего публично отверг доктрину *кийама* и обязал своих последователей соблюдать *шарп'а* в его суннитской форме³⁰. Затем он отправил своих представителей к халифу ан-Насиру, Мухаммаду Хорезмшаху и другим суннитским государям, известил их о своей новой линии в политике. Так низариты вступили в новый этап своей истории — период, который длился вплоть до падения Аламута.

Джалал ад-Дин Хасан из всех сил стремился убедить весь внешний неисма'илитский мир в миролюбии своей политики и положить конец изоляции общины. Он пригласил суннитских ученых, принадлежавших к шафи'итскому толку, провести обучение своих подданных, а также позволил суннитским наблюдателям изъять из библиотеки Аламута любую книгу, которую те сочтут еретической. В 608/1211 году халиф ан-Насир признал сближение низаритских лидеров с суннитским исламом и издал по этому поводу соответствующий декрет. С этого времени права Джалал ад-Дина Хасана на низаритские территории были впервые официально признаны аббасидским халифом со всеми вытекавшими отсюда последствиями, которые влекло такого рода подтверждение, в частности, для мусульман суннитов. Весьма примечательно, что все низариты, верные аламутской традиции, приняли реформу Джалал ад-Дина без возражений, рассматривая его как имама, возглавляющего свою общину и представляющего интерпретацию *шари'а*. Как уже пояснялось ранее, декларации своего имама низариты воспринимали как возобновление периода

такийя, который был отменен в период *кийама*. Толкование понятия «*такийя*» могло теперь подразумевать любую форму адаптации к окружающему внешнему миру, как это провозглашалось непогрешимым имамом.

Политика сближения с мусульманами суннитами, предпринятая Джалал ад-Дином Хасаном, безусловно, благоприятно сказалась на развитии низаритской общины, в течение нескольких десятилетий до того находившейся в положении маргиналов — «еретиков». Он изменил сложившееся положение, поставив себя на один уровень с духовным главой суннитского ислама и поместил свою общину в самый центр современной мусульманской жизни. Более того, ему удалось добиться гарантий территориальной неприкосновенности своего государства, а также мира и прощения своей общине. Казалось, что между низаритами и другими мусульманами воцарилось наконец перемирие. Набеги Гуридов на низаритов Кухистана прекратились. В Сирии, где низариты столкнулись с возобновившимся проявлением враждебности франков, они время от времени получали поддержку Аййубидов. А низаритский имам активно поддерживал альянсы халифа ан-Насира.

Ключевое место низаритов в структуре региональной власти ярко подтверждается тем фактом, что в 610/1213 году низаритский имам лично повел свою армию, чтобы объединить силы с Музаффар ад-Дином Узбеком (607-622/1210—1235), последним правителем Азербайджана и одним из главных союзников ан-Насира. Затем Музаффар ад-Дин был втянут в кампанию против одного из мятежных военачальников. В знак признания роли низаритов в этой операции имаму были дарованы города Абхар и Занджан с окрестностями. Помимо усиления альянсов халифа, такого рода региональные пакты предполагали в будущем и значительную выгоду для суннитской общины в целом. К концу правления Джалал ад-Дина, когда монголы уже пересекли Амударью, многие сунниты, оставившие Хорасан и другие восточные районы, нашли прибежище в городах и крепостях низаритов Кухистана, где с ними очень заботливо обошлись низаритские *мухташам*. Острый взор такого государственного мужа как Джалал ад-Дин Хасан очень быстро распознал опасность, исходившую от монголов; он, бесспорно, был первым мудрым мусульманским правителем, выбравшим из двух зол меньшее и вступившим в переговоры с монголами. Шестой правитель Аламута умер в 618/1221 году, ему наследовал его единственный сын 'Ала' ад-Дин Мухаммад 9 лет от роду³¹.

На правление 'Ала' ад-Дина Мухаммада (618-653/1221-1255) пришелся расцвет интеллектуальной жизни низаритов. В политическом плане для всех мусульман это был весьма насыщенный период. Везир Джалал ад-Дина был восстановлен на своем посту и еще некоторое время осуществлял свои полномочия в низаритском государстве. Он поддерживал дружественные отношения с суннитско-аббасидским истеблишментом; в массе своей низариты продолжали прикрываться маской суннизма на протяжении всего времени правления 'Ала' ад-Дина Мухаммада. Постепенно влияние суннитского *шарп'а* на жизнь исма'илитской общины ослабло, и стали возрождаться низаритские традиции, связанные с *кийама*.

Как уже отмечалось, со времени Хасана ас-Саббаха низаритское учение подверглось ряду изменений. Некоторые из них должны были бы вызывать скорее недоумение касательно структуры общины и ее вертикали. Имеются свидетельства того, что в период 'Ала' ад-Дина руководство низаритов предприняло серьезные усилия по истолкованию различных доктринальных

положений и религиозной политики владетелей Аламута. В результате раннее учение получило соответствующую интерпретацию в рамках логически обоснованной доктрины. В сущности, это была интеллектуальная попытка представить удовлетворительное объяснение внешне противоречивой политики, провозглашенной Аламутотом.

Теперь духовная жизнь общины получила особый импульс, подпитывавшийся постоянным притоком ученых-неисма'илитов, которые, спасаясь от монгольского нашествия, находили убежище в крепостях низаритов. Эти ученые, оценив по достоинству библиотеку низаритов и покровительство ими знанию, могли свободно отстаивать свои религиозные убеждения, благодаря чему оживала интеллектуальная жизнь общины. Некоторые из них, такие как ат-Туси, внесли значительный вклад в общественную мысль исма'илитов низаритов последнего аламутского периода.

Один из наиболее образованных мусульманских ученых, Насир ад-Дин Абу Джа'фар б. Мухаммад ат-Туси, родился в 597/1201 году в семье исна'ашаритов. В молодости около 624/1227 года он поступил на службу к Насир ад-Дину 'Абд ар-Рахиму б. Абу Мансуру (ум. 597/1257), низаритскому *мухташам* в Кухистане, который сам был достаточно образованным человеком. В течение длительного пребывания в Кухистане ат-Туси сблизился со своим патроном. В знак признательности ат-Туси посвятил своему другу обе свои важнейшие работы по этике, «Ахлак-и Насирй» и «Ахлак-и мухташам». Прибыв в Аламут, ат-Туси был благосклонно принят самим низаритским имамом и пользовался его милостью вплоть до момента сдачи крепости монголам. После падения Аламута ат-Туси стал доверенным советником монгольского завоевателя по имени Хюлегу-Хан, который соорудил для него знаменитую обсерваторию в Мараге (Азербайджан). Ат-Туси состоял также на службе у Абака, преемника Хюлегу-Хана по монгольской династии Илханидов, продолжая научные и философские изыскания. Дослужившись у Илханидов до должности везира, он умер в Багдаде в 672/ 1274 году.

Около 30 наиболее плодотворных лет своей жизни ат-Туси провел в низаритских крепостях Персии. За это время он написал многочисленные труды по астрономии, теологии, философии и многим другим дисциплинам. К этому же периоду относятся такие его работы, как «Луга смирения» («Равдат ат-таслим») — его главный исма'илитский трактат; «Созерцание и действие» («Сайр ва сулук») — его духовная автобиография, в которой он объясняет, как пришел к пониманию авторитета наставника — низаритского имама времени; а также ряд менее пространных сочинений со следами влияния исма'илизма. Анализ «истинной» религиозной принадлежности ат-Туси посвящено несколько его биографий, появившихся в наше время³². Учитывая особенности карьеры ат-Туси, его вклад в развитие общественной мысли исма'илитов, его длительное пребывание среди низаритов и в целом либеральное отношение последних к неисма'илитским ученым, жившим среди них, представляется вполне обоснованным предположение о том, что ат-Туси мог добровольно примкнуть к исма'илизму в какой-то момент своего общения с низаритами. Нет оснований считать, будто его насильно удерживали в крепостях низаритов или что он был принужден к принятию исма'илизма, что вообще явилось бы беспрецедентным случаем в анналах этого вероучения. И все же ат-Туси вернулся в исна'ашаризм, примкнув к монголам, покровительство которых он впоследствии снискал.

В любом случае ат-Туси внес существенный вклад в развитие низаритской философской мысли того времени. Как отмечалось выше, учение,

разработанное низаритами в аламутский период, получило истолкование в работах ряда ученых при правлении 'Ала' ад-Дина Мухаммада. Однако необходимо отметить, что сложившаяся у нас довольно ясная картина развития общественной мысли низаритов в период *кийама* и его последствий своей реконструкцией обязана, в основном, сохранившимся работам ат-Туси. Стремясь показать смысл и значение политики, декларировавшейся различными лидерами Аламута, ат-Туси придал своему изложению связное теологическое обрамление. Он пытался показать, что эти, на первый взгляд, не связанные друг с другом политические метаморфозы в действительности имели в основе единую духовную реальность, поскольку каждый непогрешимый имам действовал в соответствии с требованиями своего времени. Ат-Туси и другие авторы, чьи произведения не сохранились в целом виде, представили нам целостную доктрину, которую можно назвать доктриной *самп*³³.

По мнению ат-Туси, *кийама* не обязательно являлось окончательным эсхатологическим событием в истории человечества, он рассматривал его как переходное условие жизни, когда завеса *такта* будет снята таким образом, что сокрытая истина окажется доступной. Таким образом, тождество *шарп'а* и *такийа*, которое молчаливо подразумевалось учением Хасана 'ала зикрихи'с-салам, было детально обосновано ат-Туси, который, в свою очередь, отождествлял *кийама* и *лнкйа*³¹. В результате изложение суннитского *шари'а* в интерпретации Джалал ад-Дина Хасана выглядело как возвращение к *такийа* и новому периоду *самп*, или сокрытия, когда истина (*хакика*) была бы вновь сокрыта во внутренней составляющей (*батин*) веры. В принципе, условия *кийама* могли быть дарованы человечеству или его элите очередным имамом в любое время, поскольку всякий ныне живущий имам потенциально являлся также и имамом-ка'им. По воле имама в человеческой жизни могли чередоваться периоды *кийама*, когда истина очевидна, и периоды *самп*, когда она сокрыта. Именно в этом смысле Хасан 'ала зикрихи'с-салам ввел период *кийама*, в то время как его внук объявил об окончании этого периода и инициировал новый период сокрытия (*давр ас-самп*), подразумевавший соблюдение *такийа*. Ат-Туси явно допускал такие изменения, утверждая, что каждая профетическая эпоха, связанная с внешней стороной (*захир*) *шарп'а*, является периодом *самп*, в то же время период имама-ка'им, призванного обнажать истину религиозных законов, является периодом *кийама* и *давр ал-кашф*, то есть эры ее раскрытия³⁵.

Однако на нынешнем этапе священной истории человечества всё же ожидалось, что процесс полного *кийама* (*кийамат-и кийамат*), или Великого Воскресения, развернется в конце завершающего тысячелетнего этапа после Адама, то есть в период шестой эпохи, начало которой было положено появлением Пророка Мухаммада. Великое Воскресение означало бы завершающую, седьмую эпоху в истории цивилизации. Между тем в настоящую эпоху развития ислама (которая была эрой *самп*, как и те, что инициировали все предыдущие пророки) и в честь особой значимости роли Пророка Мухаммада периоды *самп* и *кийама* могут чередоваться по усмотрению низаритского имама времени. Согласно низаритскому учению позднего аламутского периода, термин «*самп*» подвергся, таким образом, пересмотру. Он стал обозначать сокрытие религиозных истин и подлинной духовной ипостаси имама, а не сокрытия его физической сущности, как считалось в до-фатимидский и ранний аламутский периоды. Согласно ат-Туси, такой период *самп* и *такийа* начался с явления Джалал ад-Дина Хасана, хотя и он, и его наследник были явными и доступными³⁶.

Учение исма'илитов низаритов позднеаламутского периода еще больше

сблизило их с эзотерическими традициями, которые обычно ассоциировались с суфизмом, а также дало им возможность сохранить четкую самоидентификацию и духовную независимость в меняющихся обстоятельствах. Это учение позволило низаритам, например сирийским, посталамутского периода сохранить независимость от низаритского государства, располагавшегося на территории Персии и оказывавшего им поддержку в аламутский период. Это же учение и традиции дало возможность низаритам в качестве одной из форм *такийя* прикрыться маской суфизма и уберечься в смутные столетия, последовавшие вслед за падением Аламута.

ПОСЛЕДНИЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ

В начале правления 'Ала' ад-Дина Мухаммада восточный иранский мир испытал все горькие последствия монгольского вторжения. Восшествие на престол 'Ала' ад-Дина Мухаммада в Аламуте в 618/1221 году последовало сразу же после первых монгольских завоеваний в Ма-вераннахре. Эти завоевания определили судьбу недолговечной империи хорезмшахов. Ко времени смерти Чингисхана в 624/1227 году монголы уже разрушили Мерв, Нишапур и большую часть Хорасана. Именно последствия этих первых монгольских завоеваний усилили поток беженцев, подхвативший и многих суннитских ученых Хорасана, укрывавшихся в низаритских городах и крепостях Кухистана.

Судя по всему, переговоры с монголами, предусмотрительно проведенные в свое время Джалал ад-Дином Хасаном, дали свои плоды; его тайные эмиссары, по-видимому, встречались с самим Чингисханом в 618/1221 году и информировали Последнего о стремлении низаритского имама к миру. Некоторое время монголы не трогали крепостей низаритов в Кухистане. Жизнь низаритов Кухистана и благожелательность их *мухташам*, Шихаб ад-Дина и его преемника Шамс ад-Дина, ярко описана Джузджани, гуридским историком и чиновником, несколько раз в течение 611—613/1224—1225 годов посещавшим Кухистан с дипломатическими миссиями³⁷. Пользуясь столь ценной в то время безопасностью и процветающей торговлей, низариты сначала распространили свое влияние на Систан, а затем подключились и к династической борьбе. На волне распада Хорезмской империи низариты захватили Дамган, а также ряд крепостей Кумиса, Тарума и других областей Персии. Таким образом, благодаря дружеским отношениям Аламута с халифом Багдада и великим монгольским ханом они расширяли свои владения в Персии. С другой стороны, отношения между Аламутом и хорезмшахами, сменившими Сельджуков в ам-плуа главных врагов низаритов, были по-прежнему отмечены чередой военных конфликтов и дипломатических демаршей, пока Джалал ад-Дин Менгбурни, последний хорезмшах, не потерпел поражения от монголов и не погиб в 628/1231 году.

Судьба низаритов Персии очень быстро изменилась после краха Хорезмской империи, поскольку теперь они были вынуждены противостоять непосредственно монголам. В 644/1246 году 'Ала' ад-Дин Мухаммад направил своих эмиссаров в Монголию по случаю восшествия на престол великого хана Гуйука. Эмиссары передали хану послание имама с предложением об установлении мира. Однако Гуйук был настроен отнюдь не миролюбиво, поскольку имел намерение завоевать те части Персии, которые еще не были покорены монголами³⁸. Демонстрируя всяческое презрение, он отправил низаритских эмиссаров восвояси. С этой поры отношения между низаритами и монголами непрерывно ухудшались.

Гуйуку не довелось завершить задуманное, и дело великого хана было

продолжено его преемником Мюнке (649—658/1251—1260). Намереваясь окончательно поработить Западную Азию, Мюнке считал своей главной задачей разрушение низаритского исма'илитского государства и аббасидского халифата. В 650/1252 году он поручил эту миссию своему брату Хюлегу-Хану, которому потребовалось почти 4 года на подготовку к походу. Между тем Хюлегу-Хан выслал вперед авангард армии, чтобы объединить силы с монгольскими гарнизонами, расквартированными в Персии и обложившими низаритские крепости Кухи-стана. К 651/1253 году монголы уничтожили несколько низаритских городов и крепостей, осадив также и Гирдкух. Эта кампания, как мы увидим далее, затянулась.

В то время как владения низаритов в Персии подвергались непрерывным нападениям монголов, 'Ала' ад-Дин Мухаммад был найден убитым при загадочных обстоятельствах в последний день шаввала 653/1 декабря 1253 года. Ему наследовал его старший сын Рукн ад-Дин Хуршах. Этому юноше довелось стать последним владельцем Аламута, коим он правил ровно один год³⁹. Юный Хуршах был втянут в сложную и в конечном счете бесполезную череду переговоров с монголами, особенно после прибытия Хюлегу-Хана в Хорасан в раби' I 654/ апреле 1256 года. Хуршах был вынужден капитулировать, сдав свои твердыни, и, оставаясь низаритским имамом, следовал в дальнейшем тактике выжидания. Письменные источники весьма туманно описывают политику Рукн ад-Дина в отношении вторгшихся монголов. Балансируя между капитуляцией и сопротивлением, он, по-видимому, склонялся к компромиссу, возможно, в надежде оградить, по крайней мере, главные опорные пункты от монгольской оккупации.

Как бы то ни было, в ша'бане 654/сентябре 1256 года Хюлегу-Хан атаковал главную ставку низаритских сил, приказав монгольским армейским силам в Персии подтянуться в район Аламута. 18 шаввала 654/8 ноября 1256 года хан разбил лагерь на холме, напротив крепости Маймундиз, где укрылся Рукн ад-Дин Хуршах. После неудачи последнего раунда переговоров и ряда более или менее серьезных сражений, низаритский имам в конце концов был вынужден сдаться. 29 шаввала 654/19 ноября 1256 года Хуршах спустился из крепости Маймундиз в сопровождении Насир ад-Дина ат-Туси, своего везира Му'аййад ад-Дина и прочих низаритских сановников. Судьба низаритского государства в Персии была предрешена.

Находясь в монгольском плену, Хуршах отдал своим военачальникам всеобщий приказ о сдаче крепостей низаритов. В результате под контроль монголов перешло около 40 крепостей Рудбара. После ареста гарнизона оккупанты обычно разрушали крепости. Командиры нескольких важных твердынь, а именно Аламута, Ламасара и Гирдкуха, сдались не сразу, полагая, возможно, что имам действовал по принуждению. Аламут сложил оружие в конце зу-л ка'да 654/декабря 1256 года, в то время как Ламасар продержался весь следующий год. Гирдкух оставался последним форпостом низаритов в Персии, его гарнизон капитулировал лишь после истощения припасов. Джувайни, участвовавший в мирных переговорах с низаритами от имени Хюлегу-Хана, оставил ценное описание Аламута и его библиотеки перед тем, как эта великолепная крепость была уничтожена.

К Хуршаху монголы относились радушно до тех пор, пока он был им нужен. В связи с капитуляцией большинства низаритских бастионов в Персии Хюлегу-Хан удовлетворил просьбу Хуршаха посетить двор великого хана в Монголии. Первого раби' I 655/9 марта 1257 года имам отправился в то роковое путешествие. Мюнке, по-видимому, отказался от встречи с Хуршахом в Кара-

Коруме под предлогом того, что тот еще не сдал Ламасар и Гирдкух. На обратном пути, где-то в Центральной Монголии последний правитель Аламута был убит своей монгольской охраной. К этому времени монголы перебили всех персидских низаритов, что оказались у них под арестом. Тысячи низаритов были истреблены в Кухистане и других местностях. Этим трагическим аккордом завершилась история государства персидских исма'илитов низаритов аламутского периода.

Тем временем после Рашид ад-Дина Синана низаритами Сирии руководили другие *да'и*. Власть Аламута над общиной сирийских нитритов была вновь восстановлена. Со времени сближения Джалал ад-Дина Хасана с суннитами отношения между сирийскими низаритами и их аййубидскими соседями значительно потеплели. Продолжались как спорадические стычки, так и переговоры с франками, которые все еще владели побережьем Сирии. Последние важные встречи между низаритами и крестоносцами были связаны с продолжительными дипломатическими контактами исма'илитов с французским королем Людовиком IX, более известным как Людовик Святой (ум. 1270), главой Седьмого крестового похода (1248—1254). Жуанвиль, биограф и секретарь короля, участвовавший в этих переговорах, сохранил ценные подробности о посольствах, которыми обменялись Людовик Святой и Старец Горы в начале 50-х годов XIII столетия⁴⁰. Именно в ходе этих встреч говоривший по-арабски монах встретил главного *да'и* сирийских низаритов, возможно, Тадж ад-Дина, чье имя начертано в замке Масйаф, и имел с ним продолжительные дискуссии по религиозным вопросам.

Крах низаритского государства в Персии, должно быть, потряс сирийских низаритов, поскольку они уже не могли более рассчитывать на поддержку Аламута. Вскоре и над ними нависла монгольская угроза: после захвата Багдада и убийства аббасидского халифа в 656/ 1258 году монголы вступили в Сирию. Ко времени захвата ими Дамаска в 658/1260 году сирийские низариты были раздираемы внутренними распрями, порожденными соперничеством за лидерство среди их *да'и*. Однако вскоре монголы были изгнаны из Сирии Бейбарсом, мам-люкским султаном, сменившим Аййубидов в качестве доминирующей силы на политической сцене Египта и Сирии.

В борьбе за изгнание монголов из Сирии низариты объединились с Мамлюками и другими мусульманскими правителями, крепя наряду с этим дружественные отношения с султаном Бейбарсом. Однако Бей-барс с самого начала пользовался различными уловками с целью заполучить в подчинение низаритские крепости Джабал Бахра'. Начиная с 665/1267 года, политическая независимость сирийских низаритов становилась все более условной, поскольку султан подминал их суверенитет и требовал от них дани. По сути, сирийские низариты были инкорпорированы в государственную структуру Мамлюков и довольно скоро расстались даже с номинальной независимостью. Дело дошло до того, что сам Бейбарс назначал и смещал главных *да'и* низаритских исма'илитов⁴¹. Вслед за провалом последней попытки противостояния Бейбарсу низаритские крепости весьма скоро, одна за другой, подчинились мамлюкскому султану. Кахф, последний оплот сирийских низаритов, пал в 671/1273 году. Низаритам все же удалось получить разрешение оставаться в традиционных местах их проживания под бдительным присмотром мамлюкских военачальников. Исма'илить: низариты сохранились в Сирии на условиях частичной автономии в качестве лояльных подданных Мамлюков и их преемников.

Ко времени монгольского нашествия исма'илиты низариты более не

представляли собой политической силы, с которой стоило считать ся, как когда-то во времена Хасана ас-Саббаха и Рашид ад-Дина Сина на. С гибелью государства низаритов в Персии и с сокращением числа низаритских крепостей в Сирии под давлением Мамлюков низариты навсегда утратили независимость и политический вес. Теперь они вступили в новую, подчас туманную фазу своей истории, ведя жизнь, полную тайн и опасностей, будучи рассеянными по многочисленным общинам.

Глава 5

Дальнейшее развитие: следование традиции и модернизация

Последняя глава представляет собой краткий обзор основных тенденций в истории развития общин исма'илитов в период после падения Аламута в 654/1256 году и до 90-х годов XX века. Основное внимание в ней уделяется многочисленной ветви исма'илитов низаритов. В посталамутский период в различных регионах сложилось несколько более или менее независимых друг от друга общин низаритов. Эти общины, широко разбросанные от Сирии до Персии, Центральной Азии и Индии, развили разнообразные религиозные и литературные традиции на разных языках. Центром проживания исма'илитов муста'литов *таййиби* продолжал оставаться Йемен с растущей дочерней общиной 'бохра в Гуджарате. Со временем эта община превзошла йеменских таййибитов, хотя обе общины сохранили значительную часть исма'илитской литературы фатимидского времени. Эти аспекты современной истории исма'илитов таййибитов также станут предметом нашего рассмотрения.

МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ ИСМА'ИЛИЗМА В ПОСТАЛАМУТСКИЙ ПЕРИОД И ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Первые 5 столетий после падения Аламута представляют самый длительный «темный» период во всей истории исма'илитов. Многие аспекты их деятельности и интеллектуальной мысли в этот период все еще недостаточно изучены; это положение усугубляется скудостью первоисточников. Многообразие факторов, определивших сущность посталамутского исма'илизма, сложилось в столь пеструю картину, что породило особые проблемы их изучения. Вслед за разрушением государства исма'илиты низариты были полностью лишены централизованного руководства, которое они имели в аламутский период. Сам по себе низаритский имамат продолжался в потомстве последнего владетеля Аламута Рукн ад-Дина Хуршаха. Однако еще в течение почти двух столетий имамы оставались скрытыми и недоступными для своих последователей. В этих условиях, как уже отмечалось, различные территориально разобщенные низаритские общины существовали в значительной степени независимо друг от друга, причем каждое сообщество развивало свои собственные религиозные и литературные традиции. Общины Центральной Азии и Индии значительно разрослись, постепенно количественно превзойдя своих единоверцев на территориях традиционного проживания низаритов — в Персии и Сирии. Происхождение и начальный этап становления религиозных традиций низаритов ходжа на Индийском субконтиненте — одна из наименее изученных областей посталамутского исма'илизма.

Основные проблемы, встающие перед исследователями посталамутского исма'илизма, обусловлены широким применением *такийя*, или предпринятых низаритами различных регионов мер по сокрытию своего вероучения. В ходе большей части их посталамутской истории вплоть до современности низариты были вынуждены более последовательно проводить *такийя* для того, чтобы оградить себя от гонений. С этой целью они не только утаивали свои верования и литературные источники, но фактически укрывались под личиной суфиев, исна'ашаритов, суннитов или индусов, живя среди враждебно настроенного окружения в иранском мире и на Индийском субконтиненте. Здесь важно различать как кратковременную или временную практику *такийя*, традиционно использовавшуюся и исма'илитами, и исна'ашаритами, так и ее долгосрочное применение, что характерно лишь для определенных низаритских общин посталамутского периода. Последнее обстоятельство до сих пор не привлекало внимания современных ученых. Остается трюизмом утверждение о том, что расширение практики *такийя*, сокрытия под различными масками, со временем могло необратимым образом сказаться на традиции и самой религиозной идентичности. Такое влияние могло принимать различные формы, начиная со всеобъемлющей аккультурации или полной ассимиляции низаритов в какой-то определенной местности в общину, которая изначально была выбрана в качестве нарочитого «прикрытия», до принятия низаритами традиций «других» общин без потери собственной идентичности. Опасность ассимиляции, или полного исчезновения, была особенно высока в первые века посталамутского периода, когда разобщенные низариты были лишены какого бы то ни было центрального руководства, в особенности предводительства имамов, которые в течение всей истории общины являлись самым важным и единственным источником формирования самоосознания в постоянно изменявшихся условиях. Даже когда в середине IX/X века низаритские имамы появились в Анджудане (Центральная Персия) и инициировали возрождение исма'илитов низаритов, многим изолированным общинам не удалось наладить связи со ставкой имама или с его региональными представителями. Со временем многие из этих общин, по-видимому, прекратили свое существование. Процесс этот проходил по-разному. Всё это сказывалось на уменьшении численности низаритов со времени могольских избиений до начала периода Анджудана.

В итоге практика *такийя* низаритов привела к тому, что стало очень трудно, если не сказать невозможно, отличить традиции, изначально возникшие в какой-то определенной низаритской общине или регионе, от тех, что были выработаны во время длительного соблюдения *такийя* и продолжительного сосуществования с другими традициями. Поэтому неудивительно, что историки обошли своим вниманием низаритов, практиковавших *такийя*. И в самом деле, несколько веков посталамутского периода дали нам лишь малую толику местных историй с эпизодическими упоминаниями низаритов. Трудности изучения посталамутского низаритского исма'илизма усугубляются еще и тем, что, как и во времена Аламута, низариты создали всего лишь несколько религиозных текстов, поскольку после гибели своего государства они утратили интерес к историографии.

В свете этих проблем и пробелов в наших знаниях открытия современной науки по вопросам посталамутского исма'илизма следует оценивать в целом как сугубо предварительные. Дальнейший прогресс в этой области целиком зависит от изысканий историков, а также введения в научный оборот религиозных и литературных источников крупнейших общин низаритов посталамутского периода, в особенности тех, что функционировали на территории Центральной

Азии и Индийского субконтинента, то есть там, где основная масса низаритов проживала еще до начала современной эпохи. Только тогда появится возможность составить ясную и связную историю исма'илизма посталамутского периода во всей ее многогранности.

Продолжая основополагающие исследования В. А. Иванова, современная наука различает три главных периода в истории посталамутского низаритского исма'илизма: «темный» ранний период, охватывающий первые два века после падения Аламута, анджуданское возрождение (с середины ГХ/ХУ века до конца ХП/ХУШ века) и современный этап, начавшийся в ХШ/ХІХ веке. Наше исследование посталамутского исма'илизма построено на основе этой классификации с учетом важнейших региональных особенностей.

РАННИЙ ПОСТАЛАМУТСКИЙ ПЕРИОД И ОТНОШЕНИЕ НИЗАРИТОВ К СУФИЗМУ

Монголы разрушили Аламут и множество других крепостей Персии, перебив также и многих низаритов Северной Персии и Кухистана. Этими событиями 654/1256 года была отмечена гибель государства исма'илитов низаритов. Вест о казни в Монголии в 655/1257 году Рукн ад-Дина Хуршаха, последнего владельца Аламута и двадцать седьмого низаритского имама, должна была бы явиться еще одним сокрушительным ударом по низаритам. Однако, вопреки заявлениям Джувайни¹, служившего Хюлегу-Хану и бывшего свидетелем разрушения монголами Аламута и его известной библиотеки, персидские исма'илиты пережили падение своего государства и его горных твердынь. Многие персидские низариты, спасшиеся от сабель кочевников, перебрались на близлежащие земли в Афганистане, Центральной Азии и Синде на Индийском субконтиненте, где уже практиковали общины их едино всрцсв. Низариты же, оставшиеся в изоляции в отдаленных местах или городках, расположенных за пределами территорий их традиционного расселения в Персии, вскоре распались или ассимилировались с религиозными общинами, доминировавшими в регионе.

Централизованная организация да 'ва и прямое руководство со стороны низаритских имамов, еще недавно правивших из Аламута, ушли в прошлое. В этих условиях общины низаритов, рассеянные за пределами Сирии, вновь прибегли к строгому соблюдению принципа *такийя*. Это было повторением того самого случая с персидскими низаритами, которые проживали тайно вне пределов своих традиционных общин, обосновавшихся в крепостях. Важно учитывать, что в этот период, отмеченный отсутствием жизнестойкого центрального руководящего аппарата, соблюдение *такийя* никем не было вменено общине. Глубоко проникнувшись имамитским учением и следуя общинной практике, низариты обратились к *такийя* по собственной инициативе, следуя вызову времени. Они успешно набирались опыта в изменении своего внешнего облика, а в целях обеспечения собственной безопасности еще в аламутский период принимали на какое-то время *шари'а* в его суннитской форме. Многие низаритские группы восточной части иранского мира, где преобладал суннизм, теперь, вероятно, вновь выступили в обличье суннитов.

Согласно низаритской традиции, перед падением Аламута группе авторитетных лиц из их числа удалось спрятать младшего сына Руки ад-Дина Хуршаха. Ребенка звали Шамс ад-Дин Мухаммад; вскоре, в 655/1257 году он наследовал имамат². Впоследствии юный имам был переправлен в Азербайджан, где он проживал тайно как простой вышивальщик, в связи с чем его прозвищем стало Зардуз. Несколько упоминаний о нем в до сих пор еще не

опубликованной стихотворной «Книге о путешествии» («Сафар-наме») Кухистани (ум. 720/1320), первого исма'илитского низаритского поэта посталамутского периода, указывают, что поэт действительно встречал Шамс ад-Дина в Азербайджане, возможно в Табризе, в 678/1280 году. Следует отметить, что в то время Табриз являлся столицей Абаки (663—681/1265—1282) — сына Хюлегу и преемника династии Илханидов. Имам Шамс ад-Дин, тезка известного по легендарным исма'илитским рассказам Шамс-и Табризи, духовного наставника Мавлана Джалал ад-Дина Руми (ум. 672/1273), скончался в 710/1310 году. Диспут, детали которого нам не известны, о воспреемнике вождя расколол низаритских имамов и их последователей на две ветви — касимшахи и мухаммадшахи³. Этот раскол нанес еще один серьезный удар по исма'илитам низаритам. Первоначально линия имамов мухаммадшахи пользовалась, по-видимому, особым авторитетом в Северной Персии и Центральной Азии; в первые десятилетия X/XV века их ставка была перенесена в Индию; к концу XII—XV века эта линия еще существовала. С другой стороны, ветвь касимшахи сохранилась вплоть до наших дней, вобрав в себя всю общность современных исма'илитов низаритов. Последние четыре низаритских имама касимшахи снискали международную известность под наследственным титулом Ага-Ханов. Скудость информации не позволяет нам каждый раз уверенно выделять низаритские общины, соперничавшие между собой на раннем этапе посталамутского периода. Тем не менее тезис о том, что все исма'илиты низариты Персии и сопредельных стран скрывались под маской другой веры, остается верным.

Именно на раннем этапе посталамутского периода персидские низариты, осуществляя практику сокрытия своей религиозной принадлежности, рядились в одежды суфизма, в действительности не принадлежали ни к одному из суфийских орденов, или *тарики*, распространившихся в монгольской Персии. Организация и раннее развитие этого феномена остаются не вполне ясными. Вскоре такая практика получила широкое распространение среди низаритов других регионов. Самое раннее письменное подтверждение этому найдено в сочинениях низаритского поэта Хакима Са'д ад-Дина б. Шамс ад-Дина, более известного как Низари Кухистани⁴. В действительности, он, возможно, был самым первым низаритским автором посталамутского периода, которому удалось найти поэтические и суфийские формы выражения для сокрытия исма'илитских идей — модель, принятую позднее многими низаритскими авторами Персии, Афганистана и Центральной Азии.

Низариты Кухистана так никогда и не оправились от удара, нанесенного монголами, превратившими в руины весь Хорасан. Общины низаритов тайно сохранились в селениях вокруг Бирджанда, Ка'ина и других городов Кухистана, которые в предшествовавший период являлись их владениями⁵. Поэт Низари родился в 645/1247 году в Бирджанде в семье землевладельца. Его отец, тоже поэт, потерял большую часть своего состояния во время монгольского нашествия на Хорасан. Теперь Кухистан был включен во владения монгольских Илханидов, правивших Персией вплоть до середины XV/XVI века. По прошествии же нескольких десятилетий после падения исма'илитских твердынь в Кухистане монголы передали этот регион под управление своих вассалов — суннитской династии Картов. Вскоре Карты распространили свое влияние на весь Восточный Хорасан и Северный Афганистан, где находилась их столица Герат. В молодости Низари Кухистани, очевидно, служил в администрации основателя династии Картов Шамс ад-Дина Мухаммада I

(643—676/1245—1277) и его преемников. Рост политического влияния маликов соседнего Систана (или Нимруза) Михрабанидов, которые были поначалу вассалами монголов, дал им возможность распространить свое влияние на весь Кухистан. Михра-баниды наследовали Картам в Восточной Персии. Им удалось приостановить, по крайней мере на время, опустошительные набеги на Систан и Кухистан различных тюрко-монгольских группировок. К 688/1268 году малик Михрабанид Насир ад-Дин Мухаммад (653—718/1255— 1318) овладел всем Кухистаном, который впоследствии отдал в качестве удела своему сыну Шамс ад-Дину 'Али⁶. Некоторое время Низари Кухистани служил в канцелярии и при дворе Шамс ад-Дина 'Али, правителя Кухистана, вплоть до безвременной гибели последнего в сражении в 706/1306 году. Низари восхвалял этого принца из династии Михрабанидов, обращаясь к нему то как к Шамс-и Дину Шах-и Нимрузу 'Али, то как к 'Али Шаху.

Со временем Низари Кухистани утратил расположение своего михрабанидского покровителя, сместившего его со всех постов и конфисковавшего имущество. Последовавшие за этим попытки поэта вновь вернуть покровительство принца оказались тщетными; это жалкое положение сохранялось без изменений вплоть до того времени, когда правление Кухистаном перешло в руки сына Шамс ад-Дина 'Али — Тадж ад-Дина. Поэт скончался в нищете в 720/1320 году в своем родном Бирджанде, где до сих пор сохранился его мавзолей.

Преследование Низари, возможно, было связано с его исма'илит-ской верой и недостаточно последовательным применением практики *такийя* во враждебном суннитском окружении. Будучи выходцем из семьи, чья принадлежность к исма'илизму была известным фактом еще до прихода монголов, Низари, судя по всему, счел на этом основании практически невозможным скрывать свое вероисповедание в более поздний период своей жизни. Действительно, он часто ссылаясь на интриги недругов и на тот факт, что его считали *мулхид*, то есть еретиком. Будучи тем, кем он был на самом деле, Низари — который подчас, возможно метафористически, обращался к себе как к *да 'и* — время от времени в своих стихах восхвалял имама времени, неустанно употребляя специфически исма'илитские идиомы и термины, такие как *захир*, *батин*, *та'вил*, *кийама* и *ка'им*. Он являлся также первым низаритом, который использовал еще и суфийскую терминологию, как то: *ханака*, *дарвиш* (дервиш), *'ариф* (гностик), *каландар* (странствующий дервиш), а также *пир* и *муршид*, которыми суфии пользовались для обозначения своего духовного наставника⁷. Сочинения Низари, до сих пор недостаточно изученные, являются безусловно ши'итскими по воззрениям, с подчеркнутым благоговением к *ахл ал-байт* и Алидам. Особенное значение он придавал обоснованию необходимости учения имама и его руководства, а также высказывал идеи, весьма близкие к исма'илитским и в особенности — идеям низаритов аламутского периода. В этой связи может быть упомянута его духовная интерпретация *кийама*, рая и ада.

На раннем этапе посталамутского периода низаритам сопутствовала удача при перегруппировке своих общин в Дайламе, где они не прекращали своей деятельности на протяжении илханидского и тимуридского периодов. Вскоре после монгольского нашествия в прикаспийских провинциях набрали силу местные династии. Эта политическая раздробленность давала низаритам, предпринимавшим время от времени попытки восстановить контроль над Аламутом и Ламасаром, определенные шансы. При этом им удалось привлечь на свою сторону ; нескольких местных правителей Северной Персии. К примеру, некоторые амиры Кушайджи, включая Кийа Сайф ад-Дина, под контроль 'которого к 770/1368 году отошла большая часть Дайлама, приняли низаритский исма'илизм⁸. Со временем

Кийа Сайф ад-Дин столкнулся с враждебностью Саййида 'Али Кийа (ум. 791/1389), основателя местной династии Зайди, правившей Дайламаном и прилегавшими территориями вплоть до 1000/1592 года, когда регион был захвачен Сефевидами. В конце концов зайдитский амир Саййид 'Али разгромил Кийа Сайф ад-Дина и затем в 781/1379 году подверг гонениям местных низаритов.

Тем временем в Дайламе появился некий низаритский лидер, известный как Худаванд-Мухаммад, который стал играть активную роль в местных столкновениях и союзах. Худаванд-Мухаммад, которого можно идентифицировать как Мухаммеда б. Му'миншаха (ум. 807/1404), двадцать седьмого имама низаритской ветви мухаммадшахи, объединился с низаритами Северной Персии и на некоторое время утвердил свое руководство над Аламутом⁹. Позднее Саййид 'Али Кийа Зайди, в то время наиболее влиятельный правитель Дайламана, осадил Ала-мут и заставил Худаванд-Мухаммада сдать крепость, которая, как и другие важные крепости Дайлама, находившиеся прежде во владениях низаритов, была частично восстановлена и использовалась самими монголами. Худаванд-Мухаммаду была выдана охранная грамота, и он нашел убежище у Тимура (771—807/1370—1405), основателя тимуридских династий в Персии и Трансоксиании. Впоследствии Тимур выслал его в Султанийю. В конце концов правители Лахиджана из династии Зайди, контролировавшие Аламут, перешли к решительным мерам и стали наносить сильнейшие удары по низаритам Дайлама, добившись в течение X/XV века того, что на территории Северной Персии осталось всего лишь несколько изолированных групп низаритов. К тому времени прикаспийские провинции также отошли к Сефевидам, и их население приняло исна'ашаризм. Какое-то время затем Сефекиды использовали Аламут в качестве государственной тюрьмы для мятежных принцев из их собственного рода, но настал момент, когда вошедшая в историю крепость навсегда опустела.

Как уже отмечалось, исма'илиты Бадахшана и других частей Центральной Азии, в сущности, оставались в стороне от низаритско-муста'литского раскола и не входили в состав низаритского государства в Персии. Об истории исма'илитов Центральной Азии в период между временем Насир-и Хусрава и монгольским нашествием нам известно немного. Вплоть до аламутского периода данный регион не был полностью исламизирован. Исма'илиты Центральной Азии, также как и значительная часть местного населения, всё еще остававшаяся приверженцами древних иранских религиозных культов, постепенно признали низаритский имамат в течение позднеаламутского периода благодаря деятельности низаритских *да'и*, направленных из Кухистана. Сказанное подтверждается местными традициями бадахшанских низаритов, которые, впрочем, относят принятие исма'илитского *да'во* в Бадахшане к более раннему периоду, чем середина XI/XII века¹⁰. Первый из этих *да'и*, некто Саййидшах Маланг, утвердил свою власть в Шугнани, одном из крупных районов Бадахшана. За ним последовал второй *да'и* Мир Саййид Хасаншах Хамуш. Эти *да'и* основали династии пиров (*пир*) и миров (*мир*), которые вплоть до новейшего времени управляли Шугнаном, Рушаном и прилегающими районами Бадахшана в верховьях Амударьи. Весь этот регион Центральной Азии, защищенный горными цепями Памира и Гиндукуша, избежал монгольского разгрома, однако уже к середине IX/X столетия он был включен в состав тимуридской империи. Впоследствии Бадахшан был покорен узбеками, против власти которых постоянно выступали различные местные династии, включая династии Тимуридов и исма'илитских миров Шугнана. В 913/1507 году Шах-Ради ад-Дин б. Тахир, низаритский имам ветви мухаммадшахи, перебрался в Бадахшан из мест своего основного пребывания в Восточной Персии. При поддержке местных

сторонников он установил свою власть над частью Бадахшана. Шах-Ради ад-Дин погиб в битве в 915/1509 году. Вслед за этим бадахшанские низариты, принадлежавшие в то время к ветви мухаммадшахи, были подвергнуты жестоким преследованиям со стороны местных тимуридских амиров¹¹.

К середине ГХ/ХУ века в иранском мире установились добрососедские отношения между исма'илитами и суфиями. Как уже отмечалось, в первые века посталамутского периода низариты скрывались в обличье суфиев. Свидетельством этому служит тот факт, что немногочисленная литературная продукция низаритов Персии и Центральной Азии, созданная в те годы, пропитана суфийской терминологией, а ее идеи тесно связаны с суфизмом. Одновременно сами суфии использовали *батин та'вил*, или эзотерические толкования и учения, чаще приписывавшиеся исма'илитам. И действительно, в это время проявилась тенденция к взаимопроникновению персидского суфизма и низа-ритского исма'илизма — двух эзотерических традиций в исламе. Использование персидского языка в качестве религиозного языка низаритов облегчило литературный диалог между исма'илитами и суфиями. В любом случае именно благодаря этому взаимопроникновению, все еще мало осознанному суфиями, подчас невозможно определить, на писано ли то или иное произведение посталамутского периода низа-ритским автором, находившимся под влиянием суфизма, или оно по явилось в суфийской среде под воздействием исма'илитского учения.

В качестве раннего примера такого взаимодействия можно привести знаменитый суфийский трактат «Розовый сад таинства» («Гулшан и раз»), сочиненный современником Низари Кухистани, Махмудом Шабистари (ум. после 740/1339), и более поздний комментарий к нему анонимного низаритского автора. Сравнительно мало известный суфийский наставник из Азербайджана, Махмуд Шабистари был автором не только «Гулшан-и раз», но и «Маснавй», содержащего почти тысячу двойных строк и представляющего собой ответы на вопросы, задававшиеся ему о суфийском учении. Это сочинение явно свидетельствует о знакомстве Махмуда с исма'илитскими доктринами. В суфийских кругах этот текст был весьма популярен, что явилось естественной причиной множества комментариев к нему. Одновременно низариты Персии и Центральной Азии в своем большинстве относили «Гулшан-и раз» к своей литературной традиции. Это объясняет, почему позже «Розовый сад таинства» был прокомментирован на персидском низаритским автором¹². Авторство этого неполного комментария, содержащего исма'илитские толкования, или *та'вилат*, на избранные отрывки «Гулшан...», можно, по-видимому, приписать Шах-Тахи-ру (ум. ок. 952/1545), самому известному имаму линии мухаммадшахи, который действительно написал трактат-толкование «Шарх-и Гулшан-и раз».

Наряду с этим, благодаря своим тесным связям в посталамутский период с суфиями, персоязычные низариты стали относить некоторых великих поэтов-мистиков Персии к своим единоверцам; извлечения из их произведений сохранялись, в частности, в личных библиотеках низаритов Бадахшана. Среди этих поэтов можно отметить Са-на'и, Фарид ад-Дина 'Аттара, Джалал ад-Дина Руми, а также таких представителей суфизма, как, например, Касим-и Анвар (ум. ок. 837/ 1433)¹³. Низариты Центральной Азии признавали также своим единоверцем и прославленного местного суфия-наставника 'Азиз ад-Дина Насафи (ум. 661/1262); его суфийский трактат «Зубдат ал-хака'ик» они хранили как исма'илитское сочинение¹⁴. При проведении религиозных церемоний низариты исма'илиты Персии, Афганистана, Центральной Азии пользовались

стихами поэтов-мистиков иранского мира, которые зачастую близки тем формулам, что произносятся при отправлении суфийского *зикр*.

К IX/XV столетию, а возможно, и ранее, скрывавшие свою религиозную принадлежность персидские исма'илиты стали придерживаться суфийского по форме образа жизни. Так, низаритские имамы, вынужденные скрывать свою родословную, вели себя с посторонними как суфийские наставники, или пиры, в то время как их последователи принимали типично суфийское обличье ученика, или мурида (ранее этот термин применялся Низари Кухистани). Успех низаритов в практике *такийя* под маской суфизма вряд ли мог быть столь легко достигнут, если бы эти две эзотерические традиции в исламе не обладали бы действительным сходством и общей доктринальной основой. Так, с самого начала суфии разрабатывали свою собственную традицию *батини*, основанную на четком различии между сферами *захир* и *батин* в религии, а также между *шари'а* и его внутренним значением. С провозглашением низаритами в 559/1164 году *кийама*, или Воскресения, между низаритским исмаи'лизмом и суфизмом установилась еще более тесная близость.

Провозглашение периода *кийама* означало полную личностную трансформацию низаритов, которые с этого момента, как ожидалось, должны были обрести способность лицезреть своего имама. Имам же должен был явиться в своей подлинной духовной ипостаси. Только после этого верующий обретал способность видеть мир глазами имама и вести подлинно духовную и праведную жизнь в «раю на земле». По сути, такое мировидение вело индивидуума к третьему уровню существования, миру *батин*, находившемуся за пределами *батин* универсальной реальности, или *хакика*, отличной от мира *шари'а* и его сферы *батин*, как это толковалось обычным исма'илитским *та'вил*. Как уже говорилось, согласно учению низаритов аламутского периода, *кийама* отождествлялась с *хакика* — царством духовного опыта; такая трактовка была близка интерпретации внутреннего опыта суфиями. Низариты, достигавшие этого уровня существования, должны были, как ожидалось, вести духовную жизнь, а низаритский имам — служить своим последователям так же, как суфийский пир, или шейх, делал это для своих муридов, или учеников. В обоих случаях, фокусируя свое внутреннее духовное внимание на имаме или суфийском шейхе, последователи имама, или ученики, могли расширять границы своей личности. Однако низаритский имам являлся более значимой фигурой, нежели суфийский наставник, который был одним из бесчисленного множества подобных руководителей, когда-либо живших в реальном мире. Для исма'илитов же имам оставался единственным космическим индивидуумом, концентрировавшим в своей личности всю сущность бытия, совершенный микрокосм, заменить который не мог более мелкий по значимости наставник, или суфийский пир. Онгологическое положение низаритского исма'илитского имама как представителя подлинно космической сущности являлось также аналогом «совершенного человека» («*ал-инсан ал-камил*») суфиев, хотя последний не мог представлять собой полный эквивалент имама, познание внутренней сущности которого низариты периода после провозглашения *кийама* понимали как совместную духовную общность.

Ши'иты двенадцатники (исна'ашариты), представляя другое религиозное меньшинство в преимущественно суннитской Персии, еще до прихода к власти Сефевидов установили интеллектуальные связи с суфиями Персии. Самые ранние сведения об этом взаимодействии, не связанные с исма'илитами, зафиксированы в сочинениях сацйида Хайдара Амули (ум. после 787/1385), образованного теолога двенадцатника и гностика (*'ариф*) из Мазандарана.

Находясь под сильным влиянием учения Ибн ал-'Араби (ум. в 638/1240) — одного из величайших суфиев, почитаемого низаритами в числе своих знаменитых единоверцев, — Хайдар Амули соединил ши'итскую теологию с некоторыми фундаментальными гностико-мистическими традициями, одновременно подчеркнув общие основы ши'изма и суфизма. Согласно его взглядам, мусульманин, соединяющий *шари'а* с *хакика* и *тарика* — духовным путем, которым следуют суфии, — является не просто верующим, а верующим, подвергнувшись испытанию (*ал му'мин ал-мумтахан*). Такой мусульманин — одновременно и истинный суфий, и гностик — мог бы сохранить равновесие между *захир* (*шари'а*) и *батин* (*хакика*), избегнув как чересчур буквального толкования ислама, свойственного юристам, так и антиномических устремлений радикальных групп, таких как ши'иты гулот¹⁵. Некоторые аспекты такого взаимодействия между ши'итами исна'ашаритами и гнозисом (*'urfan*) в сочетании с другими философскими (теософскими) традициями нашли позже наиболее полное выражение в работах Мир Дамада (ум. 1040/1630), Муллы Садра (ум. 1050/1640) и других теософов-гностиков ши'итского толка, принадлежавших к так называемой «исфаханской школе». Забегая вперед, следует упомянуть, что из-за гонений на суфиев в начале сефевидского периода поборники мистического опыта предпочитали термин «пюзис» («*'urfan*») термину «суфизм» («*тасаввуф*»).

Между тем определенные изменения религиозно-политической атмосферы в постмонгольской Персии создали благоприятные возможности для деятельности низаритов, а также для ряда движений, связанных с ши'итами, и способствовали общему взаимодействию между исма'илитами и суфиями. Правление Илханидов в Персии фактически завершилось с Абу Са'идом Илханидом (716—736/1316—1335), заключившим в Сирии мир с Мамлюками. В отличие от низаритов иранского мира, сирийские низариты, как уже отмечалось, открыто отстаивали свою идентичность. Они оставались в своих традиционных крепостях, о чем пишет Ибн Баттута, посетивший их в 726/1226 году, и не находились под строгим контролем Мамлюков, которые время от времени использовали их против Илханидов в своих акциях в Персии¹⁶. С пресечением власти Илханидов Персия погрузилась в состояние политической раздробленности. В этот бурный период, длившийся вплоть до появления Сефевидов, исключая время правления Тимура и его сына Шахруха (ум. 850/1447), части Персии и прилегавшие к ней земли оказались под властью ряда местных династий, включая осколки Илханидов, Музаффаридов, Джалаиридов, Сарбадаров и поздних Тимуридов и, наконец, — туркменских правителей Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу. Наряду с рядом ши'итских и близких им движений, выражавших тысячелетние чаяния, таких как сарбадары и хуруфиты, а также рядом суфийских орденов, низариты сочли в этот момент возможным взять отсрочку, с тем чтобы перегруппировать и реорганизовать собственные силы. На это ушли УШ—1X/X1У—XV века. Именно тогда и появились в Анджудане низаритские имамы.

Политическая раздробленность Персии создавала благоприятную почву для роста проши'итских настроений, что способствовало деятельности низаритов и других тайных ши'итских и примыкавших к ши'итам движений. Некоторые из этих движений были особенно популярны, в первую очередь радикальные, выражавшие политические устремления и милленарианские, или махдистские, чаяния, например, те, что поддерживались хуруфитами и их ветвью *нуктави* (или *писихани*). Интересно, что большинство лидеров этих движений в преимущественно суннитской Персии были воспитаны на ши'итско-

суфийской почве. Однако тот ши'изм, что позже стал популярен в Персии, был новым по форме. Вместо продвижения исна'ашаризма или любой иной специфической школы ши'изма, он представлял собой некий сплав популярных народных представлений с суфийскими идеями, да и распространялся он, в основном, через суфийские ордена. М.-Г.-С. Ходжсон определил этот феномен народного ши'изма, в конечном счете переживший свой взлет в рамках сефевидского ши'изма, как «*тарика* ши'изма»¹⁷. Важно напомнить, что в досефевидской Персии большинство суфийских орденов, сложившихся в течение раннего посталамутского периода, внешне оставались суннитскими. Однако в то же время они были привержены 'Али б. Аби Тали-бу и *ахл ал-байт*, признавая духовное руководство 'Али и помещая его во главе своей силсилы, то есть цепочки духовных пастырей.

В такой атмосфере духовной эклектики приверженность Алидам, поддерживаемая ши'итскими движениями, а также суфийскими орденами суннитского толка, постепенно стала всё более распространенной. В результате ши'итский элемент начал преобладать над суннитским, что приобрело весьма специфическое выражение. Клод Казн (1909—1991) назвал этот любопытный феномен «ши'итизацией суннизма», как направленный против систематической пропаганды ши'изма какой-либо определенной школы¹⁸. Исма'илиты низариты, обнаружив в этом как удобство, так и прагматизм, принялись все чаще и чаще искать убежище под покровом «политически верного» суфизма, с которым они также разделяли многие эзотерические идеи. В то же время этим *тарика*, пропитанным ши'итско-суннитским синкретизмом, подготовившим почву для принятия ши'изма как религии на территории под властью Сефевидов, была заново сформирована религиозная топография Персии. Среди суфийских орденов, сыгравших ключевую роль в распространении проалидских и ши'итских симпатий в Персии предсефевидского периода, следует упомянуть нурбахшийя, ни'матал-лахийя и сафавийя. В конечном счете все эти *тарика* сАали полностью ши'итскими. *Тарика* сафавийя с его сильной военноорганизацией сыграл самую непосредственную роль в «ши'итизации» Персии. Именно шейх, или глава сафавийя, вззошедший на престол Персии в 907/ 1501 году как шах Исма'ил, установил в своих владениях в качестве государственной религии имамитский ши'изм (*исна'ашари*).

ЗНАЧЕНИЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ АНДЖУДАНА В ИСТОРИИ НИЗАРИТОВ

Практика *такийя*, которой следовали исма'илиты низариты и их имамы в Персии на раннем этапе посталамутского периода, была вполне успешной. Нехватка сведений об имамах, руководивших общиной вслед за Шамс ад-Дином Мухаммедом, которую испытывают современные исследователи, — один из плодов этого успеха. Однако достоверно известно, что низаритский имамат разделится на две ветви наследования Шамс ад-Дину Мухаммаду. К середине 1X/XU века низаритские имамы линии касимшахи появились в Анджудане под видом суфийских пиров. На протяжении более двух столетий Анджудан, расположенный в Центральной Персии в окрестностях Махаллата и Кума, оставался резиденцией касимшахских низаритских имамов и центром деятельности их *да'ва*. Выбор Анджудана, несомненно, производился с особой тщательностью; эта местность занимала центральное положение, вдали от главных центров суннитских династий, правивших в Персии. К тому же Анджудан находился недалеко от городов Кум и Катан, традиционных центров ши'итского учения. Наконец, он был родным домом одной из исма'илитских

общин еще до того, как здесь поселились имамы. Действительно, персидские хроники времени правления Тимура упоминают об активности местных низаритов, а также отмечают экспедицию, возглавлявшуюся самим Тимуром в 795/ 1393 году против низаритов Анджудана, которые к тому времени должны были приобрести уже достаточную известность¹⁹.

Ислам-Шах, современник Тимура и Худаванд-Мухаммада, являлся, возможно, первым касимшахским имамом, осевшим в Анджудане. Однако именно при его внуке Мустансире Би'ллахе II, наследовавшем имамат приблизительно в 868/1463 году, имамы низаритов касимшахи окончательно обосновались в этой местности, положив начало анджуданскому возрождению низаритского исма'илизма. Мавзолеем Мустансира Би'ллаха II, скончавшегося в 885/1480 году, сохранился в Анджудане до наших дней; позже в этом мавзолее было захоронено несколько других имамов²⁰. Интересно отметить, что нынешнее население Анджудана остается в полном неведении относительно исма'илитского прошлого своего региона. Местные жители верят, что (низаритские) знаменитости, погребенные в их селении, были в действительности ши'итами исна'ашаритами саййидами. Это лишний раз свидетельствует, вероятно, о беспримерном успехе низаритской практики *такийя*.

Анджуданский период начался с того, что, воспользовавшись переменами в религиозно-политическом климате Персии — политической раздробленностью и распространением проалидских и ши'итских веяний силами ряда суфийских орденов, низаритские имамы (все еще скрывавшиеся), как и главы некоторых других религиозных общин и движений, решили заняться реформами. Имамы низаритов реорганизовали и придали импульс своему *да'ва*, не только для того, чтобы привлечь новообращенных, но и для того, чтобы вновь заявить, что именно они осуществляли центральное руководство низаритскими общинами, особенно теми, что располагались в Центральной Азии и Индии. После падения Аламута эти общины находились под руководством наследственных династий пиров и миров. Пирь, действовавшие в определенных регионах как главные *да'и*, в действительности превратились в могущественные и независимые фигуры. В определенной мере они пользовались и некоторой финансовой независимостью, поскольку редко отправляли религиозные налоги, собранные в своих общинах, имамам, местонахождение которых держалось в секрете. По всем этим причинам имамы анджуданского периода уделяли значительное внимание ограничению позиций пиров на Индийском субконтиненте и в других местах, заменяя их при случае своими ставленниками. Такая политика была начата, по-видимому, Мустансиром Би'ллахом II, который направил ряд доверенных *да'и* в различные местности Персии, Афганистана и Центральной Азии. Его преемники поддерживали эту политику и также периодически вызывали региональных *да'и* в ставку *да'ва* в Анджудане. Теперь *да'и* получали свои инструкции непосредственно от имама, которому они регулярно отправляли религиозные налоги, собиравшиеся от его имени.

Анджуданский период явился временем возрождения также и литературной деятельности низаритов, особенно в Персии. Самыми ранними плодами этой творческой активности, представленными первыми сочинениями посталамутского периода о доктрине низаритов, явились персоязычные произведения Абу Исхака Кухистани, расцвет творчества которого пришелся на вторую половину ГХ/ХУ столетия, и Хайрхвах-и Харати, умершего после 960/1553 года. Мухаммад-Риза

б. Султан Хусайн Гурийани Харати, более известный как Хайрхвах-и Харати, был плодовитым писателем и поэтом. Как преемник своего отца, он был также назначен имамом своего времени в качестве местного *да'у*, или *пир*, в своем родном Западном Афганистане. Сочинения Хайрхвах-и Харати имеют огромную историческую ценность не только для уяснения доктрины низаритов того времени, но и потому, что они со держат уникальные подробности о современной автору организации и руководящей структуре общины²¹. Хайрхвах, призванный в Анджудан лично имамом, описывает, как *да'у* Хорасана и других регионов приезжали в это селение, когда он там находился, доставляя религиозные взносы своих общин. К тому времени низаритский имам подтвердил свое руководство отдаленными общинами Бадахшана, Синда и других мест.

В ранний анджуданский период низариты ввели новую структуру) организации общины, которая сыграла ключевую роль у утверждении и новой форме выражения (по крайней мере, тайного) их религиозной идентичности. Открытость имамов и их доступность общине осуществлялись через сеть надежных *да'у*, являвшихся основным движущим средством этого процесса. Еще до начала анджуданского возрождения и даже какое-то время спустя многие группы низаритов распадались или меняли свою идентичность в силу отсутствия контактов со своим имамом или его представителями. Однако низариты в преимущественно суннитской Персии по-прежнему считали необходимым практиковать *такийя*, прикрываясь личиной суфизма. Так, среди имамов вошло в обычай принимать суфийские имена, начиная с Мустанси-ра Би'ллаха П, известного как Шах-Каландар. Помимо этого низаритские имамы, как и суфийские наставники, часто добавляли к своим именам термины «Шах» или «'Али». Из чисто тактических соображений персидские низариты выступали теперь как суфийский *тарика*. В своей практике они использовали суфийскую терминологию, употреблявшуюся в отношениях учитель—ученик (*муршид-мурид*). В глазах посторонних низаритский имам, живший в Анджудане, выглядел как суфийский *муршид*, *пир* или *шейх*. Окружающие воспринимали их как набожных саййидов Алидов — потомков Пророка. Сходным образом рядовые низариты действовали как *мурид* имамов, которых вел по духовному пути, или *тарика*, к *шкпка* их духовный наставник, что было очень похоже на практику суфийских орденов. Для последних, с распространенными у них проалидскими взглядами и ши'итскими тенденциями и убежденностью их членов в собственной принадлежности к суннизму, низаритское почитание 'Али и других ранних алидских имамов не представляло особой опасности с точки зрения размывания их подлинной идентичности. Чрезвычайная пестрота влияний некоторых из этих средневековых практик *такийя* оставила неизгладимый след в историческом развитии низаритской общины в постанджуданский период. Так, например, члены общины продолжали обращаться друг к другу как *муриды* их имама, а самое слово «*тарика*» продолжало употребляться исма'илитами для обозначения их толка в исламе.

С точки зрения изучения истории отношений низаритов и суфиев в ранний анджуданский период интерес представляют «Пандийат-и джаванмардй» («Указания духовного рыцарства», *вар.*: «Наставления относительно духовного молодчества») — книга, в которой сохранились ценные свидетельства о религиозных наставлениях имама Мустансира Би'ллаха П²². Эти проповеди, адресованные истинным верующим (*му 'лшин*) и тем, кто стремится к высоким стандартам этического поведения и духовного мужества, были собраны и

записаны на персидском в период имамата сына Мустансира Би'ллаха и его преемника Абд ас-Салам-Шаха. Низариты ходжа, сохранившие на гуджарати записанный письмом ходжки «Пандийат...», считают, что это сочинение было послано им в качестве руководства имамом времени. К рукописным копиям «Пандийат...» на фарси и поныне обращаются низариты Бадахшана, Хунзы и других северных районов Пакистана

При упоминании в «Пандийат...» низаритов используются такие суфийские выражения, как «ахл-и хакк» или *ахл-и хакикат*, то есть «люди истины», в то время как имам обозначается словами «*пир*», «*муршид*» или «*кутб*». Наставления имамы, проникнутые идеями, во многом схожими с суфийскими, начинаются с суфийского определения категорий *шари'а* - *тарики* - *хакика*, причем последняя описывается как *батин шари'а*, которое может быть достигнуто верующим посредством движения по духовному пути, или *тарики*. В соответствии с низаритским учением того времени, представленном, в основном, доктриной *кийама*, разработанной в аламугский период, «Пандийат...» объяснял, что, по своей сути, *хакика* состоит в признании духовной реальности имамы времени. На всем протяжении «Пандийат...» особо подчеркивается принципиальная значимость признания нынешнего имамы и подчинения его наказам. В этих «Наставлениях...» отмечается и неперемнная обязанность верующих регулярно платить религиозные взносы имаму времени. Те же самые наставления повторяются в сочинениях Хайрхвах-и Харати. Ко времени жизни последнего, в X/XU1 веке термин «*пир*», персидский эквивалент арабского «*шейх*», получил широкое распространение среди исма'илитов низаритов — так называли *да'и* различных рангов, равно как и самого имамы. Впоследствии в Персии этот термин вышел из обращения, но остался в ходу у низаритских общин Центральной Азии и Индии.

Как уже говорилось, низариты анджуданского периода реформировали свою тайную организацию *да'ва*. Как и прежде, во главе этой иерархии *да'ва* встал имам. Современные низаритские тексты ветви касимшахи отмечают в иерархии *да'ва* пять нисходящих рангов²³. Вслед за имамом пошел единственный *худджа*, живший, как правило, в штаб квартире *да'и* вблизи имамы. Он выполнял функции административного главы *да'ва* и главного помощника имамы. Вслед за этим следовал *да'и*, точнее — миссионер, в основном, ответственный за периодические инспекции различных общин, за представление отчетов о состоянии в них *да'ва*, а также за передачу указаний имамы и *худджа* местным лидерам. Следующим более низким рангом в иерархии сто ял *му'аллим*, или учитель, который обычно нес ответственность за деятельность *да'ва* в отдельно взятой общине или регионе, получившем название «*джазира*». *Му'аллим* назначались *худджа* с одобрения имамы, подтверждавшего выдвижение надежного лица на данный пост. Каждый *му'аллим*, в свою очередь, имел помощников (*ма'зун*) двух категорий, одного старшего (*ма'зун-и акбар*), с правом обучать низаритской доктрине и проводить обращение в исма'илизм по собственному усмотрению, и младшего (*ма'зун-и асгар*) — с правом осуществлять те же функции, но лишь с согласия *му'аллим*. Обыкновенные обращенные, как и ранее, были известны как мустаджибы. К X/XU1 веку термин «*пир*», как отмечалось, был введен в обращение в целом по отношению к имаму и более высоким постам в иерархии, то есть к *худджа*, *да'и* и *му'аллим*.

Низариты ветви касимшахи анджуданского периода сохранили, в сущности, учение аламугского времени, особенно в той версии, которая закрепились после провозглашения *кийама*. Исма'илитские сочинения фатимидского периода,

сохранившиеся в коллекциях ветви *таййиби муста'ли* в Йемене, были уже недоступны низаритам Персии и прилегающих к ней земель. В результате низариты утратили всякий интерес к произведениям по космологии или «циклической» истории — дисциплинам, разрабатывавшимся *таййиби* в средние века. Однако часть терминологии *да'ва* фатимидского периода, такие понятия как, например, «*джазира*», названия отдельных постов в *да'ва*, в частности «*ма'зун*», были возрождены низаритами, судя по всему, благодаря сочинениям Насир-и Хусрава, сохранившимся в Бадахшане. Под несомненным влиянием Насир-и Хусрава бадахшанские низариты стали проявлять, по крайней мере в раннеанджуданский период, некоторый интерес к космологическим сочинениям исма'илитов доаламутского периода²⁴.

Имам времени сохранил свою значимость как центральная фигура низаритской доктрины анджуданского периода, признание же его подлинной духовной реальности, оставалось первоочередной заботой низаритов, чьи религиозные искания возобновились с новой силой в связи с проблемой достижения духовного знания²⁵. Как и в аламутский период, оно предполагало следование по духовному пути: от видимого мира (*захири*) к сокрытому (*батини*) - универсальной реальности (*хакика*); от понимания внешнего значения *шари'а* — к истинам, заключенным в ее *батин*; безусловное следование на практике толкованиям, исходящим от действующего в данный момент имама времени.

Низариты анджуданского периода различали также три категории людей²⁶: *ахл-и тададд*, то есть ненизаритов, представлявших противников имама; *ахл-и тараттуб*, называемых ныне также *ахл-и хакк* или '*хакикат* — самих низаритов, подразделявшихся в свою очередь на «твердых», состоявших из людей, занимавших посты в *да'ва* сразу после *худжжа*, и «слабых» — рядовых членов общины; в последнюю категорию — *ахл-и вахдат* — входил лишь *худжжа*. По-видимому, только *худжжа* в действительности мог рассчитывать на духовное царство *хакика*. Ведь еще низариты аламутского периода полагали, что даже во время *сатр*, или *такийя*, *хакика* могла быть доступной для многих членов общины. Однако в анджуданский период эта элитная группа сократилась до одного человека, *худжжа*, наиболее близкого имаму приверженца, подбиравшегося, как правило, из числа родственников имама. Роль *худжжа*, значение которого было уже особо подчеркнуто Насир ад-Дином ат-Туси, приобрела теперь даже большую значимость в доктрине низаритов, уступая лишь имаму. Возможно, что некоторые из этих положений, сформулированных Хайрхавом, не входили в общее низаритское учение анджуданского периода²⁷.

Тем временем воцарение Сефевидов и провозглашение в 907/1501 году имамитской ветви ши'изма государственной религией Сефевидского государства обещали еще более благоприятные условия для деятельности низаритов и других ши'итских движений в Персии. Действительно, исма'илиты низариты снизили интенсивность осуществления практики *таким*, в первые десятилетия правления Сефевидов. В результате в посталамутский период впервые появилась возможность глубже проникнуть в особенности религиозной идентичности персидских низаритов, несмотря даже на то, что они всё еще продолжали пользоваться терминами «*муршид*», «*мурид*» и другими суфийскими понятиями. Новая волна оптимизма вскоре, однако, схлынула у низаритов, поскольку Сефевиды и их '*улама*', блюстители *шари'а*, начали вскоре политику преследования всех народных форм суфизма, а так же тех ши'итских и проши'итских движений, что выходили за рамки поддерживавшегося

государством имамитского направления ши'изма²⁸. Эта политика была адресована даже против кызылбашей и туркменских бойцов-суфиев, которые привели Сефевидов к власти. Большинство суфийских орденов Персии были практически уничтожены во времена правления шаха Исма'ила (907—930/1501—1524); лишь орден *ни'маталлахия* удалось избежать этой участи, как и очень немногим другим *тарики*, вскоре утратившим свое бывшее влияние. Между тем ряд законоведов-теологов, прибывших в Персию из Ирака и других мест, всячески инициировали процесс обращения местного населения в имамитский ши'изм.

Вовлеченные в более открытую деятельность, низариты чересчур привлекали внимание ранних Сефевидов и их '*улама*' и в результате не могли избежать своей доли преследований. Шах Исма'ил подверг гонениям Шах-Тахира ал-Хусайни, самого известного низаритского имама линии мухаммадшахи²⁹. Шах-Тахир был образованным теологом и завоевал огромную популярность благодаря учености и благочестию. Однако ширившиеся ряды его последователей в Персии лишь породили яростное недовольство сефевидского правителя и его ученых имамитов, обвинявших ученого низарита в пропаганде еретических учений и заговоре против монарха. В связи с этим шах Исма'ил издал указ о казни Шах-Тахира. Последнему тем не менее удалось бежать в Индию в 926/1520 году. В 928/1522 году он перебрался в Декан и стал оказывать ценные дипломатические услуги Низам-Шаху, правителям Ахмаднагара. Здесь Шах-Тахир был привлечен как самый надежный советник Бурхана Низам-Шаха (915—906/1509—1551), по чьей просьбе он читал каждую неделю перед большой аудиторией лекцию по различным религиозным проблемам. Интересно отметить, что в Индии Шах-Тахир с самого начала выступал в защиту имамитского ши'изма, коего он придерживался в Персии лишь как некой формы маскировки. Имамитский ши'изм устраивал и мусульманских правителей Индии, которые проявили интерес к развитию дружественных отношений с Сефевидами. Это объясняет, почему Шах-Тахир посчитал необходимым составить несколько комментариев к теологическим работам хорошо известных имамитских ученых. Наибольшего успеха в религиозной деятельности в Декане Шах-Тахир достиг тогда, когда в 944/1537 году Бурхан Низам-Шах, перейдя в имамитский ши'изм, провозгласил его официальной религией своего государства. Это событие, безусловно, обрадовало сефевидский двор Персии. Впоследствии сын и будущий наследник Шах-Тахира, Хайдар, посетил столицу Сефевидов. Шах-Тахир скончался около 952/1545 года. В Индии его преемники продолжали соблюдать *такию*, в основном, в форме имамитского ши'изма. В этой связи представляет интерес то, как автор «*Лама'ат ат-тахирин*», одного из немногих сохранившихся трактатов, созданных низаритами ветви мухаммадшахи в Декане около 1110/1698 года, скрывает свои исма'илитские идеи под покровом выражений, присущих как имамитскому ши'изму, так и суфизму. Восхваляя ши'итских имамов, он одновременно ссылается на низаритских имамов мухаммадшахи.

Между тем второй сефевидский правитель, шах Тахмасп (930—984/1524—1576), подверг гонениям низаритов ветви касимшахи в Анджудане и их тридцать шестого имама Мурад-мирзу³⁰. Этот имам был явно активен в политическом плане, возможно, во взаимодействии с *нуктавийя*, малоизвестным религиозно-политическим движением, примыкавшим к ши'изму и бывшим ветвью *хуруфийя*, которая подверглась жестоким репрессиям со стороны Сефевидов³¹. И хотя Мурад-мирза имел множество приверженцев как в Персии, так и в Синде и других местах Индии, он в конце концов был пойман и казнен в 981/1574 году

по приказу шаха Тахмаспа.

После кончины шаха Тахмаспа Сефевиды погрязли в династийных распрях, длившихся целое десятилетие. Это дало временную передышку низаритам и другим (не принадлежавшим к имамитам) религиозным общинам, пережившим прежние преследования. Порядок в Сефс-видском государстве был наведен шахом 'Аббасом I (995—1038/1587— 1629), приведшим сефевидскую Персию к вершине ее славы. Тем временем персидские низариты весьма успешно приспособились ко второй тактической личине — имамитскому ши'изму, поддерживавшемуся Сефевидами. Шах-Тахир, возможно, явился самым первым низарит-ским лидером, осознавшим необходимость изобретения новой формы сокрытия; она была с готовностью принята низаритами, разделявшими вместе с ши'итами двенадцатниками то же раннесалидское учение и традиции раннего имамитского ши'изма. Во всяком случае шах 'Аббас I не преследовал низаритов и их имамов, поддерживавших дружественные отношения с его администрацией. Более того, Халилаллах, преемник Мурад-мирзы, тридцать седьмой имам низаритов ветви касимшахи, известный также под суфийским именем Зу-л-Факар 'Али, был же нат на сефевидской принцессе, возможно, сестре шаха 'Аббаса I.

Успех низаритов в осуществлении практики сокрытия под видом ши'итов имамитов подтверждается одной надписью, обнаруженной автором данной монографии в Анджудане в 1976 году. Надпись воспроизводит текст государева указа шаха 'Аббаса I от раджаба 1036/ марта-апреля 1627 года. Согласно этому указу, адресованному на имл Амира Халилаллаха Анджудани (тогдашнего низаритского имама), ши'иты Анджудана, упоминаемые в указе как «исна'ашариты», были освобождены от уплаты определенных налогов наряду с другими ши'и-тами исна'ашаритами, проживавшими в окрестностях Кума. Амир Халилаллах, согласно посвященной ему эпитафии, скончался в 1043/ 1634 году. Халилаллах и его преемник Нур ад-Дахр 'Али (ум. 1082/ 1671) были прославлены их современником, низаритским поэтом Хаки Хорасани, лично посетившим Анджудан³². Хаки также упоминает успех исма'илитского *да'ва* в Центральной Персии и Хорасане, а также в Мультане и других частях Индии. Низаритские имамы в Персии, представленные к тому времени лишь ветвью касимшахи, продолжали практиковать *такийя* под двойным покровом суфизма и ши'изма двенадцатников, хотя суфийское обличье, по-видимому, было намного эффективнее маски ши'изма исна'ашаризма. Преемник Нур ад-Дина, Шах-Халилаллах II (ум. 1090/1680), стал последним имамом в своей ветви, имевшей корни в Анджудане. Анджуданское возрождение при несло реальные плоды в последние десятилетия XI/XII столетия. Низаритский *да'ва* линии касимшахи добился роста низаритской общины путем вбирания в себя последователей ветви мухаммадшахи. В то же время низаритский *да'ва* успешно распространился в Центральной Азии и некоторых районах Индийского субконтинента.

ИСМА'ИЛИЗМ: ХОДЖА И САНПАНТ

Низаритский исма'илитский *да'ва* появился на Индийском субконтиненте в первой половине VII/XIII века или, возможно, ранее, — в аламутский период. Вопрос остается открытым из-за скудости надежных исторических данных. Очевидно, что лишь на протяжении позднеаламутского периода центральное руководство низаритов не предприняло мало систематических попыток расширить деятельность *да'ва* вплоть до Бадахшана и Синда — регионов, которые оставались вне пределов досягаемости низаритского государства в Индии. Во

всяком случае, если говорить о самой ранней фазе деятельности низаритов в Индии, то нам остается лишь полагаться почти исключительно на традиционные рассказы низаритов Индийского субконтинента (ходжа), на то, как это отражено в местной религиозной литературе жанра *гинан*. Остается добавить, что низариты ходжа всегда признавали имамом низаритов ветви касимшахи.

Термин *гинан* (*гпап*) происходит, по-видимому, от санскритского слова *джнана* (*джапа*), означающего священное знание или мудрость. В общине низаритов ходжа *гинан* получили особый статус. Созданные на нескольких индийских языках и диалектах Синда, Панджаба и Гуджарата, эти, подобные гимнам, поэмы варьировались по объему от четырех до более тысячи строк. *Гинан* передавались изустно в течение нескольких столетий, перед тем как были записаны, главным образом, письмом ходжки, разработанным в Синде общиной ходжа. Рядом нестыковок отмечена версия, согласно которой авторство *гинан* приписывается группе ранних миссионеров, или пиров, как назывались *да'и* на Индийском субконтиненте. Литература *гинан* включает в себя множество миссионерских, мистических, мифологических, дидактических, космологических и эсхатологических сюжетов, многие *гинан* содержат этические и моральные наставления, регламентирующие религиозную практику и направляющие религиозный поиск верующего. Как жанр устной традиции, некоторые *гинан* приводят анахронические, агиографические и легендарные рассказы о деяниях пиров и тех, кого они обратили в истинную веру, и в этом смысле *гинан* в целом ненадежны в качестве исторических источников. Как бы то ни было, *гинан* по-прежнему играют центральную роль в религиозной жизни и ритуалах низаритов ходжа, поскольку содержат учение их пиров³³.

Согласно традиционным сообщениям низаритов ходжа, некий пир Сатгур Нур был первым низаритским миссионером, посланным из Дайлама в Гуджарат. Судя по сообщениям, там, в Патане, он обратил в исма'илизм ветви *таййиби муста 'ли* местного правителя Раджпуты, Сиддхараджу Джайасингха (487—527/1094—1133), но, как ни странно, тот умер все же убежденным индуистом. Задолго до этого пир Сатгур обратил в исма'илизм всех жителей Патана, который в настоящее время известен как Пирна Патан, или «Город Пира». Даты, упоминающиеся в связи с прибытием миссионера в Гуджарат, варьируются весьма значительно, от времени фатимидского халифа-имам ал-Мустан-сира до середины УТ/ХП века. Свидетельств, подтверждающих успех низаритского *да'ва* в Гуджарате ранее УП/ХШ века, то есть ко времени, когда таййибитский *да'ва*, руководимый из Йемена, был уже там хорошо организован, не имеется³⁴.

Самые ранние низаритские миссионеры, действовавшие в Индии, кем бы они ни были, очевидно, были сосредоточены на работе в Синде (современный Панджаб в Пакистане), где в Мультаке и других регионах еще с фатимидского периода продолжал тайно существовать Исма'илизм. Пир Шамс ад-Дин был самым первым лицом, с кем *гинан* связывают начало деятельности низаритов в Синде. Миссионер, чья личность туманна и окутана множеством легенд, пир Шамс отождествляется некоторыми исследователями с Шамс-и Табризи³⁵. В некоторых из множества *гинан*, приписываемых ему, Касим-Шах, сын имама Шамс ад-Дина Мухаммада и его преемник по линии касимшахп, называется тогдашним имамом времени. Поэтому можно с высокой степенью определенности говорить о том, что деятельность пира Шамс ад-Дина приходится на середину УШ/ХГУ века. В других *гинан* его активность датируется двумя столетиями ранее. Во всяком случае, очевидно, что особенно деятелен он был в Учче и Мультаке, где сохранился его мавзолей, известный

как мавзолее шаха Шамс ад-Дину Сабзавари. В течение первых веков после падения Аламута низаритский *да'ва* продолжал тайно проповедоваться в Синде потомками пира Шамса. Стоит отметить, что примерно с 752/1351 года Синд находился под властью суннитов Самма, преемников династии Сумра, исповедовавших исма'илизм. Сами Сумра правили из Тхатты в течение почти трех столетий с 443/1051 года и, возможно, признали низаритский *да'ва* еще до падения Аламута. Ко времени жизни пира Садр ад-Дина, правнука пира Шамса, пиры основали в Индии наследственную династию, не имевшую постоянных контактов с низаритскими имамами, отличительная особенность которых состояла в том, что всякий раз, прежде чем возглавить общину, они нуждались в подтверждении своего права на руководство.

Пир Садр ад-Дин объединил и организовал *да'ва* в Индии. Он считается основателем общины низаритов *ходжа* на Индийском субконтиненте, ему приписывают авторство самого значительного числа *гинан*. Согласно свидетельствам *гинан*, он умер где-то между серединой VIII/ XIV века и началом IX/XV века, незадолго до анджуданского возрождения. Его гробница находится неподалеку от Учча, к югу от Мультана. Садр ад-Дин обратил в исма'илизм огромное число индусов из торговой касты *лохана* и дал им название «*ходжа*», восходящее к персидскому слову «*хваджа*», почетному титулу, имевшему значения «господин» или «хозяин», что соответствовало индийскому «*тхакур*», распространенному у индусов *лохана*. С пиром Садр ад-Дином также связывают строительство первого *джама'ат-хана* (букв.: дом общины) в Котри (Синд), где протекала религиозная и общинная деятельность *ходжа*. Со временем Садр с успехом проповедовал *да'ва* в Пан-джабе и Кашмире, где им было построено несколько *джама'ат-хан*. Закладывая основы организации общины низаритов в Индии, Садр ад-Дин руководствовался исключительно практическими соображениями. Специфическая форма низаризма, примыкавшего к исма'илизму, сложившаяся в Индии, стала известна как *сампант* (*сам пант*), или истинный путь (к спасению). Этот термин используется *ходжа* и во всех их *гинан*.

В качестве пира Садр ад-Дину наследовал его сын Хасан Кабир ад-Дин. Он также много путешествовал и, как сообщают, посетил тогдашнего низаритского имама Мустансира Би'ллаха II в Анджуданс. Пир Хасан обратил в мусульманство множество индусов и в конце концов поселился в Учче, который служил центром *да'ва сампант* Индии. Мавзолеем пира Хасана, расположенный за пределами Учча, сохранился до наших дней; местные жители называют его Хасан Дарья. Интересно отметить, что этот пир, как сообщается, был связан с суфийским орденом *сухраварди*, который какое-то время доминировал в Западной и Северной Индии. Действительно, имя пира Хасана Кабир ад-Дина содержится в перечне духовных наставников *тарики* *краварди*³⁶. Имеющиеся у нас свидетельства подтверждают, что и в Индии низариты поддерживали тесные отношения с суфиями. Помимо того, что Мультан и Учч в Синде служили центрами миссионерской деятельности исма'илитов *сампант*, они являлись и центрами суфийских орденов *сухраварди* и *кадири*. Необходимо отметить, что на протяжении VII—VIII/XIII—XIV веков *сухравардия* был наиболее важным суфийским орденом Синда, в то время как *кадири* стал приобретать преимущественное влияние лишь в IX/XV веке. Та же самая доктринальная близость, что существовала между персидским исма'илизмом и суфизмом, наблюдалась и в Индии между суфизмом и исма'илизмом *сампант*. В результате на Индийском субконтиненте между этими

двумя эзотерическими традициями установились тесные взаимосвязи, особенно в Синде, где как суфизм, так и исма'илизм *сампант* имели глубокие корни. Заимствование общиной низаритов ходжа суфийской терминологии, таких, например, понятий, как «*муршид*» и «*мурид*», а также устойчивые параллели между поэтическими и мистическими символами, характерными для *гинан* и суфийской поэзии, созданной на языках панджаби и синдхи, способствовали установлению тесных духовных связей между суфиями и *сампант*.

Таким образом, в течение длительного периода низариты ходжа могли позиционировать себя как одна из многих мистически ориентированных общин Синда, где подобные общины и группы существовали как среди доминировавших в регионе мусульман-суннитов, так и в индуистской среде. Всё это способствовало дальнейшей интеграции ходжа в религиозную, культурную и социальную структуру Синда, привлекало к ним, как к исма'илитам, меньше внимания и помогало избегать преследований суннитских правителей Синда. Вместе с тем пиры и их последователи ходжа могли крепить свои отношения с суфиями, подчас не отдавая себе в этом отчета, руководствуясь лишь принципом *такийя*. В отличие от того положения, в котором оказались современные им исма'илиты низариты Персии, низариты ходжа были ограждены от преследований суннитов индуистскими элементами, которые, как мы увидим ниже, стали составной частью их местных религиозных традиций. Сведения, которыми мы располагаем сегодня, не позволяют нам сделать других выводов об исма'илитско-суфийских отношениях, существовавших на Индийском субконтиненте, но ясно, что они постоянно развивались; становится также понятно, почему пир общины ходжа признавался одним из пиров суфийского ордена сухраварди, тогда как несколько первых пиров *сампант* до сих пор считаются на субконтиненте суфийскими наставниками и святыми суннитского вероисповедания.

Тесные связи ходжа и индийских суфиев в период после падения Аламута зафиксированы также и в пространной дидактической поэме на средневековом языке хиндустани, известной как «Знание едино го» («Буджх Ниранджан»). Как показал Али Асани в своем глубоком исследовании³⁷, эта поэма о мистическом пути в действительности была создана в кругах суфиев-кадиритов Синда, а затем вошла в корпус *гинан*, приписываемых пиру Садр ад-Дину. То, что среди ходжа она рассматривалась как выражение исма'илизма *сампант* (даже несмотря на отсутствие в ней специфически исма'илитских элементов), объясняется тем, что ее мистическое содержание и термины легко настраивали читателя на исма'илитский лад.

После смерти пира Хасана Кабир ад-Дина ходжа погрузились в пучину внутренних разногласий, которые в конце концов привели к расколу их прежде единую общину. Низаритские имамы анджуданского периода постоянно пытались держать под контролем наследственную власть пиров и других местных династий различных низа ритских общин. Этим можно объяснить, почему назначенный имамом Тадж ад-Дин, брат Хасана Кабир ад-Дина, более чем какой-либо из многочисленных сыновей последнего соответствовал тому, чтобы на следовать Хасану в качестве пира. Данное назначение вызвало недовольство сыновей Хасана, которые вступили против своего дяди, ново го пира, в заговор. Тадж ад-Дин посетил имама в Персии и передал ему религиозные сборы, *дассондх*, или десятину, собранную общиной ходжа. Пир Тадж Мухаммад скончался, вероятно, к концу ГХ/ХУ века. Впоследствии Имам ад-Дин 'Абд ар-Рахим, более известный как Имам-Шах,

один из сыновей Хасана Кабир ад-Дина, предпринял неудачную попытку стать пиром Синда.

Утомленный непрекращавшимися спорами за руководство между Имам-Шахом и его многочисленными братьями и стремясь утвердить свой непосредственный контроль, имам вместе с тем решил не назначать больше никаких пиров. Между тем Имам-Шах, оставшийся лояльным имаму, мигрировал в Гуджарат, где обратил в исма'илизм *сампант* местных индусов. Умер он в 919/1513 году в Пирани — городе, основанном им вблизи Ахмадабада, где теперь находится его гробница.

Как уже отмечалось, после кончины пира Тадж ад-Дина низарит скисы имамы не стали назначать никаких новых пиров руководителя ми ходжа. Вместо этого им было послано руководство — уже отмечавшаяся «Пандийат-и джаванмардй», содержащая наставления имама Мустансира Би'ллаха II из Анджудана. В традиционном перечне пи ров, составленном низаритами ходжа, эта книга заняла 26-е место по ел е сочинений Тадж ад-Дина³⁸. «Пандийат...», переведенный на гуджарати и записанный письмом ходжки, по-видимому, достиг Синда к середине X/XVI века. К тому времени низаритский имам окончательно утвердил свой контроль над общиной ходжа. Теперь низариты ходжа, значительно превысившие численность персидских низаритов, начали совершать эпизодические поездки в Анджудан для посещения имама³⁹.

Со смертью Имам-Шаха его сын Нар Мухаммад отделился от общины низаритов ходжа и основал независимую секту, известную как имамшахи, по имени его отца⁴⁰. Теперь он претендовал на имамат для себя и — ретроспективно — для Имам-Шаха, заявляя, что олицетворяет собой имама времени. Эта концепция была весьма близка индуистской среде, равно как и современным ходжа. Однако большинство ходжа Гуджарата оставались лояльными низаритскому имаму и его *да'ва*. Со смертью Нар Мухаммада в 940/1533 году имамшахи раскололись на несколько групп, ведомых разными пирами. Имамшахи, создавшие свою версию *гинан*, вскоре стали отрицать какую-либо связь с исма'илизмом. Более того, они утверждали, что их первые пиры, вплоть до Хасана Кабир ад-Дина, были ши'итами двенадцатниками. В настоящее время приверженцы этой синкретической секты, разделившиеся на ряд фракций и сосредоточившиеся в сельских общинах Гуджарата и Хандеша, относят себя, главным образом, либо к ши'итам двенадцатникам (исна'ашаритам), либо к суннитам, не располагая никакими явными свидетельствами в пользу своего исма'илитского прошлого.

Тем временем низаритские имамы, вероятно, назначили еще одного пира после Тадж ад-Дина (и «Пандийат-и джаванмардй»). Этот пир по имени Даду был направлен в Синд во второй половине X/XU1 века со специальной миссией: не допустить возврата низаритов ходжа в индуизм или их обращения в суннизм (доминировавшие в тогдашнем индо-мусульманском обществе религии). Позже при неясных обстоятельствах Даду был вынужден бежать из Синда вместе со многими синдхи ходжа. Он поселился в Джамнагаре (Наванагаре) в Гуджарате, но через какое-то время перебрался в Бхудж, где и скончался в 1001/1593 году. Даду сыграл важную роль в укреплении отношений между общиной ходжа и ставкой *да'ва* низаритов в Анджудане. С этого времени имамы пытались установить и укрепить свой непосредственный контроль над ходжа на субконтиненте. На Даду, имя которого не вошло в более поздние перечни пи'ров, или, возможно, Тадж ад-Дине линия пиров окончательно пресеклась. Теперь контакты с общиной ходжа имамы поддерживали через функционеров, которых называли *вакил* или *баба*, —

своих представителей, обладавших существенно меньшей властью, нежели пиры.

Происхождение и ранний этап развития особой формы исма'илизма, известного как *сампант*, и его религиозной литературы, *гинан*, остаются до конца не проясненными. В частности, неизвестно, явился ли исма'илизм направления *сампант* (в том виде, как он сложился на Индийском субконтиненте) результатом курса обращения в исма'илизм, проводившегося первыми пирами, действовавшими в Синде с УП/ХШ века, или он представлял собой традицию, которая постепенно развивалась в течение нескольких веков, начиная с эпохи Фатимидов, при участии низаритских миссионеров, приспособивших свою проповедническую деятельность к сложившейся на субконтиненте ситуации и религиозной практике. Как отмечалось, с момента гибели исма'илитского княжества в Мультане и преследований со стороны султана Махмуда Газневи в начале У/ХI века исма'илитские общины Синда стали вести более закрытую религиозную жизнь. Однако о ее конкретике мало что известно, поскольку исма'илиты Синда и соседних областей, очевидно, оставались вне границ распространения низа ритского *муста'ли* исма'илизма вплоть до позднеаламутского периода, что весьма похоже на положение исма'илитов в Центральной Азии. В связи с этим современные исследователи, начиная с В. А. Иванова⁴¹, стали относить направление *сампант* к смешанным индуистско-мусульманским, возводя эту исма'илитскую традицию к проповеднической стратегии пиров, которой те придерживались в разработке политики, ориентированной на индусов и соответствовавшей цели их обращения в исма'илизм. В соответствии с этой точкой зрения, недостаточно прочно подкрепленной имеющимися документами, считается, что исма'илизм направления *сампант* развивался, в первую очередь, благодаря искусной политике пиров, стремившихся сделать свои проповеди понятными и доступными для индуистской аудитории, которую они во что бы то ни стало стремились обратить в исма'илизм.

Исма'илизм направления *сампант*, какие бы обстоятельства ни сопутствовали его появлению, представляет собой местную традицию, отражающую определенные исторические, культурные и политические реалии, сложившиеся в средние века на Индийском субконтиненте, в первую очередь в Синде и других областях Северной Индии. Основа исма'илизма *сампант* (в рамках присущих ему концепций и тематических переплетений) могла уже существовать ко времени появления низаритских миссионеров, или пиров, особенно активизировавшихся в последние десятилетия аламутского периода. Пирь, возможно, действительно черпали из нее свое вдохновение и соотносили свою деятельность с местными традициями.

Как бы то ни было, низаритский *да'ва* был подкреплен в Синде наследственной линией пиров, достигшей своей кульминации в анджуданский период, когда имамы взяли на себя значительную долю обязанностей по прямому руководству деятельностью общины низаритов ходжа. По свидетельству *гинан*, пирь предприняли весьма искусные попытки для усиления действенности их призыва в индуистской среде, поскольку низаритский *да'ва* в Индии был обращен, в основном, к сельским и по большому числу необразованным низшим кастам. Поэтому с самого раннего периода, чтобы усилить эффективность и масштабность призыва, пирь использовали местные индийские языки в большей мере, чем арабский и фарси, распространенные в среде образованных людей. По той же самой причине пирь прибегали и к индуистским идиомам и мифологии, переплетая

мусульманские и исма'илитские догматы с мифами, образами и символами, уже знакомыми индуистам. Другими словами, пиры взяли на вооружение стратегию приспособления местных религиозных обычаев и концепций, стратегию аккультурации, которая в итоге себя полностью оправдала, обеспечив прилив массы вновь обращенных из среды низших каст Синда. Со временем исма'илизм *сатпант* выработал свой собственный комплекс тем и теологических постулатов, скроенных на основе смеси индуизма и исма'илитского ислама, а также ряда других традиций и мистических движений, преобладавших в индо-мусульманской среде Индии, включая суфизм, тантризм и традицию бхакти.

Индуистский покров низаритов ходжа, маркированный индуистскими элементами в традиции *сатпант*, помимо того, что стимулировал обращение в исма'илизм, еще и служил целям *такийя* и делал ходжа менее заметными в преобладавшем индуистском и суннитско-мусульманском окружении. Этот факт, конечно, избавил ходжа от гонений со стороны суннитских правителей Синда, которые не могли допустить популяризации ши'итского исма'илизма. В то время исма'илизм направления *сатпант* представлял, в известном смысле, сложную форму сокрытия и аккультурации, адаптированных к религиозным, социальным, культурным и политическим реалиям Индийского субконтинента. В этом контексте сокрытие означало нечто значительно большее, нежели утаивание подлинной идентичности или символическое принятие иной личности. Как доказал Тазим Кассам⁴², это стимулировало творческий подход в проведении *такийя* путем комплексного процесса вживания в местную среду и верности принципам синкретизма. Всё это объясняет, почему традиция *сатпант* низаритских ходжа субконтинента существенно отличалась от низаритской практики, сложившейся в Центральной Азии, Персии и Сирии.

Становление исма'илизма *сатпант* в Индии проходило, однако, не всегда бесппроблемно и успешно. Мы уже отметили отделение имам-шахи, которые значительно удалились от своих исма'илитских корней. Такого рода сложностями была отмечена ситуация с порученцем низаритского имама в Персии, *пир* Даду, проповедовавшим среди тех ходжа, которые явно возвратились в индуизм. Недавние изыскания показали, что некоторые общины, которые первоначально могли бы придерживаться исма'илизма *сатпант*, в действительности вновь обратились в индуизм. По-видимому, этот феномен имел место в случае с *камад*, или *камадийя*, из Раджастана, неприкасаемых почитателей обожествляемого святого, известного как Рамдев Пир⁴³. Огрезанные от религиозных центров Учча и Мультана и, возможно, обращенные в исма'илизм лишь отчасти или поверхностно, *камад* прошли процесс «реиндуизации», вновь сменив свою духовную идентичность. В результате они полностью отвергли или забыли свое исма'илитское *сатпант* наследие. В качестве другого примера изменения религиозной принадлежности можно было бы отметить многие изолированные группы персидских низаритов, сперва выступавших под маской ши'итов двенадцатников и в конечном счете полностью слившихся со своим численно превосходящим окружением двенадцатников.

Традиция *сатпант* породила множество индигенных, или местных, концепций и мотивов, ставших популярными в индо-мусульманской среде субконтинента. В результате в Индии легче распространялась именно эта форма исма'илизма, которая обеспечила ко всему прочему защиту для обращенных в исма'илизм. Учение исма'илитов *сатпант* хорошо представлено в *гинан*⁴⁴. Как уже отмечалось, пиры трансформировали индуистскую мифологию и сюжеты в

сказания, пропагандировавшие исма'илитское учение. В частности, в рамках индуизма они распространяли доктрину имамата в том виде, как она была воспринята исмаи'литами низаритами периода после *кийама*. Это отражено в важном *гинан* «Даса Аватара», который был записан в трех независимых версиях, приписываемых соответственно пиру Шамс ад-Дину, пиру Садр ад-Дину и Имам-Шаху⁴⁵. «Даса Аватара», которая подобно другим *гинан* отражает сильное влияние индуизма, не используется более низаритской общиной ходжа. Этот *гинан* представляет имама как долгожданного спасителя, следуя традиции вишнуизма. В нем описываются десять поколений (*даса аватара*) наследников индуистского божества Вишну. Хотя пиры осудили поклонение идолам, различные символические соответствия и параллели укоренились в ряде *гинан* между индуистской и исламской концепциями и образами, облегчая переход верующих из индуизма в исма'илизм *сампант*.

По учению пиров, именно через признание «истинного пути» («*сам пант*») обращенные преодолеют индуистские циклы реинкарнации и получат спасение в раю. Коран представлялся как последняя из Вед, или Священное писание, истинное значение которого было известно лишь пирам, уполномоченным имамами. *Гинан* «Даса Аватара» и в самом деле изображает пира как «истинного пастыря» («*сам гуру*»), который может направлять верующего в духовном поиске с целью обрести знание имама и встать на истинный путь к спасению. Всё это объясняет особое почтение низаритов ходжа к своим пирам и их учениям, выраженным в *гинан*.

ИСМА'ИЛИЗМ: БОХРА И ТАЙЙИБИ

Мы уже рассмотрели происхождение и раннюю историю таййибитов, которые остались единственными представителями исма'илизма муста'ли. В этом разделе мы кратко обратимся к последующей истории этого меньшинства — исма'илитской общины в Йемене и на Индийском субконтиненте со времени их второго *да'у мутлак*, Ибрахима л-Хамиди⁴⁶ (ум. 557/1162), вплоть до 90-х годов XX столетия. В отсутствие имамов, *да'ва* таййибитов и община оставались под руководством *да'у мутлак*. До 605/1209 года эту должность занимали потомки Ибрахима ал-Хамиди. Третий *да'у*, Хатим б. Ибрахим ал-Хамиди, успешно распространял *да'ва* таййиби в горном районе Хараз к юго-западу от Саны, где находилось несколько городов и крепостей. Здесь при поддержке различных кланов бану хамдан *да'у* захватил ряд крепостей, включая Хутайб, расположенных на одном из пиков гор Шибамы. С этого момента Хараз стал главным оплотом *да'ва* таййиби в Йемене.

Таййибиты сберегли немалую часть исма'илитской литературы фатимидского периода. *Да'у* Хатим вернулся к фатимидским традициям обучения и в Хутайбе, штаб-квартире *да'ва*, стал регулярно читать лекции (*маджалис*) на различные темы. Здесь же он инструктировал своих подчиненных *да'у* Йемена и Индии. Хатим б. Ибрахим умер в 596/1119 году и был похоронен под крепостью Хутайб; к его могиле, как к святыне, и в наши дни благоговейно стекаются пилигримы-таййибиты. Начиная с пятого *да'у*, 'Али б. Мухаммеда б. ал-Валида (605—612/1209—1215), пост *да'у мутлак* еще почти три столетия оставался, в основном, в руках клана бану'л-валид ал-анф из племени курайш вплоть до 946/1539 года. 'Али б. Мухаммад был образованным ученым и плодовитым писателем. Его работы, включая особенно «Тадж ал-Така'ид» и «Китаб аз-закйра», важны для понимания системы *хака'ик* гаййибитов.

В области доктрины таййибиты сохранили исма'илитские традиции

Фатимидов, в том числе их увлечение космологией и «циклической» историей. Этот интерес был положен в основу гностицизма таййибитов, их эзотерической системы *хака'ук*, с характерными эсхатологическими мотивами и темой спасения. С ранних времен таййибиты пользовались также трудом ал-Кади ан-Ну'мана «Да'а'им ал-Ислам» как своим наиболее авторитетным сводом по праву; для таййибитов Йемена и Индии этот текст сохранил свою юридическую актуальность вплоть до настоящего времени. По сравнению с предшествующим фатимидским периодом организация *да'ва* таййибитов претерпела определенные изменения и упрощения, продиктованные переменами в реалиях Йемена. Таййибитский исма'илитский имам оставался в сокрытии со времен самого ат-Таййиба вместе со своими *баб* и *худджа*. В подобных обстоятельствах исполнительный глава иерархии *да'ва* в Йемене, *ад-да'имутлак*, оказался наделенным абсолютной властью над общиной. Как высший представитель скрытого имама, *да'у мутлак* был вправе рассчитывать на подчинение и покорность таййибитов. Как и в случае с имамами, каждый *да'у*, пользуясь правом *насс*, назначал своего преемника; и обычно данный пост переходил по наследству. В Йемене таййибитские *да'у* были наиболее образованными членами своей общины; многие из них стали выдающимися учеными, создавшими значительную по объему таййибитскую литературу эзотерической тематики⁴⁷. В делах *да'ва да'у мутлак* пользовались услугами нескольких подчиненных *да'у*, называвшихся «*ма'зун*» и «*мукасир*». *Да'ва* таййибитов сохранил в самом ограниченном объеме традиции фатимидского *да'ва* относительно инициации, скрытности и практики обучения новообращенных, хотя нам известны лишь его незначительные специфические подробности.

Да'а таййибитов поддерживали добрососедские отношения с местными династиями Йемена, включая Расулидов и Тахиридов. Взаимоотношения между таййибитами и зайдитами, которыми в то время руководили их собственные имамы, напротив, часто перерастали в открытое вооруженное противостояние. Нет никаких оснований считать, что *да'ва* таййибитов вел в ту пору активные действия в каком-либо регионе, вне пределов Йемена и Индии. Тем временем йеменские *да'у* установили тесные связи с общиной таййибитов Гуджарата. Действительно, вплоть до второй половины X/XU1 века *да'ва* таййибитов в Индии оставался под строгим надзором *да'у мутлак* и ставки *да'ва* в Йемене. В течение этого длительного времени глава *да'ва* таййибитов Индии, известный там как *вали*, регулярно назначался *да'у мутлак*. *Вали* также располагал собственной иерархией помощников и подчиненных *да'у* в Индии, но сведений об этом немного.

В Западной Индии община исма'илитов, придерживавшаяся *да'ва таййиби муста'ли*, поступательно развивалась, начиная с 460/1067 года, то есть с момента приезда первого йеменского *да'у* 'Абдаллаха. Со своей первоначальной базы в Хамбхате (современный Камбэй) он и его преемники успешно проповедовали *да'ва* среди индусов Гуджарата. Как уже отмечалось, в Гуджарате ранний *да'ва* распространялся под руководством Сулайхидов Йемена. В Западной Индии новообращенные исма'илиты, по больше мере индуистского происхождения, были известны как «*бохра*» («*бохора*»). Первоначально *да'ва* распространялся среди городских ремесленников и торговцев Гуджарата — богатой провинции, связанной с другими прибрежными районами Индийского океана торговыми и морскими путями. Считается, что слово «*бохра*» («*бохора*») происходит от термина «*вохорву*», что на гуджарати означает «торговать». Со временем этим термином стали называть

исма'илитов *таййиби муста'ли* Гуджарата, поскольку по своему происхождению они принадлежали к торговой общине. Согласно другой этимологической версии, эти исма'илиты были названы бохра потому, что они были обращены в исма'илизм, будучи индуистами из касты вохра. Так или иначе, таййибитским *да'и* удалось обратить в исма'илизм значительное число жителей Камбэя, Патана, Сидхпура, а позже — Ахмадабада, где была открыта индийская штаб-квартира *да'ва*.

В отличие от низаритов ходжа Синда, часто подвергавшихся преследованиям со стороны местных суннитских правителей, таййибиты Гуджарата не испытывали притеснений региональных индуистских правителей. Последние явно не ощущали тревоги от функционирования в их среде таййибитского *да'ва*. В результате таййибитская община разрасталась, не встречая серьезных препятствий, вплоть до мусульманского завоевания Гуджарата в 697/1298 году, когда была уничтожена главенствовавшая местная индуистская династия Вагхела из Анахилвары. Таким образом, местные *да'и* таййибитов, в отличие от низаритских пиров в Синде, не были поставлены перед необходимостью сокрытия своего вероисповедания. Позже, когда в Гуджарате была применена *такта*, она приняла формы суннитского ислама. Всё это объясняет, почему, например, сведения об индуистско-мусульманском переплетении отсутствуют в религиозной литературе общины исма'илитов бохра. Как уже отмечалось, эта литература основывалась на раннем наследии Фатимидов и исма'илитов таййибитов Йемена. С этого времени деятельность *да'ва* в Западной Индии стала объектом пристального внимания со стороны мусульманских губернаторов региона, назначавшихся правителями Делийского султаната. Положение исма'илитов бохра значительно осложнилось, когда Зафар-Хан (793—806/1391—1403) основал независимый Гуджаратский султанат. Правление суннитских султанов Гуджарата фактически прекратилось в 980/1572 году, когда этот регион был присоединен императором Акбаром к государству Великих Моголов.

Зафар-Хан оказался первым правителем Гуджарата, который встал на путь преследования ши'изма. С приходом к власти внука Зафар-Хана, Ахмад-Шаха I (814—846/1411—1442), построившего новую столицу в Ахмадабаде взамен Анахилвары, исма'илиты также стали подвергаться массовым гонениям. С этого времени исма'илиты бохра были вынуждены прибегнуть к *такийя* под маской суннизма. В период репрессивного правления Ахмад-Шаха многие исма'илиты бохра приняли суннизм. В то же самое время разногласия между таййибитским *вали* и диссидентами из среды исма'илитов бохра привели к дальнейшему обращению их в суннизм и выходу из общины. Согласно некоторым подсчетам, в этот период более половины членов общины вышли из ее состава и стали суннитами⁴⁸. Эти изменения служат еще одним примером того, как сокрытие, проведенное в широких масштабах, может привести в особых условиях к интенсивной и всевозрастающей аккультурации и в конце концов завершиться полной ассимиляцией. Только с приходом к власти Моголов община бохра получила определенную степень религиозной свободы.

Двадцать третий *да'и мутлак* Мухаммад б. ал-Хасан ал-Валид стал последним *да'и* из бану'л-валид ал-анф, а также последним йеменским *да'и*, руководившим объединенными исма'илитами таййибитами Йемена и Индии. После его смерти в 946/1539 году руководство общиной перешло к индийцу из Сидхпура Йусуфу б. Сулайману. К тому времени в традицию вошла отправка талантливых бохра в Йемен для получения исма'илитского образования; эти визиты также крепили религиозные и литературные связи между фракциями

йеменской и индийской общин. Иусуф 6. Сулайман стал одним из таких бохра, выбранных *вали* для учебы в Йемене. Признав образованность Йусуфа, двадцать третий *да`и* назначил его своим преемником. Иусуф, первый индийский *да`и мутлак*, поселился в конце концов в Йемене, и, когда он умер в 974/1567 году, штаб-квартира таййибитского *да`ва* была переведена его индийским преемником, другим индийцем, Джалал б. Хасаном, в Ахмадабад. К этому времени, несмотря на продолжающиеся гонения и выходы из общины, таййибиты бохра Индии значительно превзошли по численности своих единоверцев в Йемене, готовя тем самым почву для новой фазы в истории таййибитского исма`и-лизма.

В то же время у таййибитов Йемена, находившихся под властью Османов, которые в 923/1517 году подчинили себе Южную Аравию, зрели свои проблемы. К тому времени заидиты, традиционные враги йеменских исма`илитов, практически полностью уничтожили бану-л-валид. Именно в этих условиях ставка таййибитского *да`ва* была переведена в Гуджарат, где *да`и* могли рассчитывать на религиозную толерантность Могольских владык. Таким образом завершился йеменский этап единого таййибитского исма`илизма.

Джалал б. Хасан, двадцать пятый *да`и*, умер в 975/1567 году, вскоре после того, как принял руководство общиной. Его преемником стал Да`уд б. 'Аджаб-Шах. В период своего правления император Акбар присоединил Гуджарат к Могольской империи. Да`уд лично посетил Акбара в Агре в 981/1573 году, стремясь склонить правителя к тому, чтобы тот отдал распоряжение своим чиновникам в Гуджарате предоставить религиозную свободу представителям бохра. *Да`и* возродил также общину и ее организацию, восстановив религиозную практику таййибитов, от следования которой они долгое время воздерживались из-за жестоких преследований. С кончиной в 997/1589 году Да`уда б. 'Аджаб-Шаха, двадцать шестого *да`и*, право быть его преемником было оспорено, что вызвало раскол в таййибитской общине на да`уди-тов и сулайманитов. Преемником Да`уда б. 'Аджаб-Шаха в Индии стал Да`уд Бурхан ад-Дин б. Кутб-Шах, его заместитель в Гуджарате. Однако несколькими годами позже Сулайман б. Хасан ал-Хинди, внук *да`и* Йусуфа 6. Сулаймана и заместитель покойного *да`и* в Йемене, выступил с притязаниями на руководство общиной и вернулся в Индию для того, чтобы представить свои доказательства. По существу этот спор обсуждался в 1009/1597 году в Лахоре в присутствии императора Акбара, однако вмешательство последнего не способствовало разрешению проблемы. Эта полемика, в основе которой лежало соперничество между индийской и йеменской ветвями, привела к непреодолимому расколу таййибитского *да`ва* и общины и к дальнейшему ослаблению этой ветви исма`илизма⁴⁹.

Значительная часть таййибитов, состоявшая, в основном, из бохра, признала Да`уда Бурхан ад-Дина (ум. 1021/1612) своим новым, двадцать седьмым, *да`и*; они стали известны как да`удиты. Небольшая группа йеменских таййибитов также поддержала дело да`удитов. С другой стороны, меньшинство таййибитов, объединившее большинство йеменской общины и небольшую группу бохра, признало своим новым *да`и* Сулаймана б. Хасана. Эти таййибиты, прозванные сулайманитами, оказались весьма малочисленными в рамках общины таййибитов *муста`ли*. С этого времени да`удиты и сулайманиты, каждый, следовали за *да`и* своей отдельной линии. Местом пребывания *да`и* да`удитов оставалась Индия, тогда как ставкой *да`ва*

сулайманитов был избран Йемен⁵⁰.

Впоследствии да'удиты бохра в Индии вновь разделились, поскольку авторитет их *да'имутлак* периодически оспаривался. Вот один из примеров. В 1034/1624 году 'Али б. Ибрахим основал группу '*алийа*. учредив свою собственную линию да'и. В настоящее время '*алийа* являются малочисленной общиной с центром в Бароде (штат Гуджарат). Тем временем главенствующая община да'уди продолжала расти и благоденствовать, поскольку не испытывала притеснений ни со стороны Моголов, ни со стороны их губернаторов в Гуджарате. Строго придерживаясь ханафитской школы суннизма и ревностно проводя свою собственную религиозную политику, император Аурангзеб был единственным членом Могольской династии, кто предпринял антиши'итские шаги и в период своего долгого правления (1068—1118/1658—1707) преследовал исма'илитов и других мусульман-ши'итов как «еретиков». Даже перед своим воцарением, во время своего краткого губернаторства в Гуджарате, Аурангзеб подвергал повальным гонениям местных исма'илитов. Он арестовал тридцать второго да'и, Кутб-Хана Кутб ад-Дина, и в суннитском суде обвинил пленника в ереси. В 1056/1646 году да'и был казнен по приказу Аурангзеба. Мавзолей своего да'и-мученика в Ахмадабаде исма'илиты бохра превратили в святыню. Религиозные ритуалы и практика исма'илитов бохра были запрещены императором, их мечети переданы под контроль суннитских сторожей, а сами исма'илиты были обложены неподъемными налогами; всё это составило часть общей политики Аурангзеба по притеснению исма'илитов. Таким образом, исма'илитов бохра еще раз пытались принудить обратиться в суннизм, хотя они уже вернулись к практике *такийа*. После кончины Аурангзеба, чье правление было омрачено также и гонениями немусульман, общину бохра оставили в покое, разрешив ей развиваться свободно и мирно. Тем не менее центр да'ва да'удитов решено было перевести из Ахмадабада в Джамнагар, а Бурханпур приобрел статус другого важного бастиона да'удитов бохра за пределами Гуджарата.

Именно во время деятельности сорокового да'и Хибаталлаха ал-Му'айяд фи'д-Дина (1168—1193/1754—1779), совпавшее с первыми десятилетиями британского правления Индией, да'удиты стали свидетелями уже другого раскольнического движения. Руководителями его были Исма'ил б. 'Абд ар-Расул ал-Маджду', автор знаменитого каталога исма'илитской литературы, и его сын — Хибаталлах, претендовавший на то, что именно он установил связь со скрытым имамом таййибитов. Хибаталлах приобрел ряд последователей в Уджжайне (впоследствии ставка да'ва да'удитов) и других местах; они стали известны как «хиптийа», по имени Хибаталлаха⁵¹.

В 1200/1785 году ставка да'ва да'удитов была переведена в Сурат, находившийся под контролем британцев, обеспечивавших надежное убежище. Там сорок третий да'и 'Абд 'Али Сайф ад-Дин (1213-1232/ 1798—1817) основал семинарию, известную как Сайфи Даре (а также как Джамийа Сайфийа) для обучения ученых и функционеров общины да'удитов. Это учреждение с богатой библиотекой стало центром традиционного общемусульманского и исма'илитского обучения да'удитов бохра. В первые десятилетия ХШ/Х1Х столетия, с укреплением британского правления в Индии, индийские исма'илиты из различных общин бохра и ходжа перестали быть объектами официального преследования.

С 1232/1817 года пост да'и *мутлак* да'удитов таййибитов бохра оставался в руках потомков шейха Дживанджи Аврангабади. Однако общину да'удитов сотрясали постоянные внутренние распри и дразги, вносившиеся оппозицией

власти *да`и*. В частности, противоречивые обстоятельства, сопровождавшие вступление в должность сорок шестого *да`и*, Мухаммеда Бадр ад-Дина, скоропостижно скончавшегося в 1252/1840 году и публично не назначившего себе преемника, привели к глубокому расколу в общине. Во всяком случае, группа '*улама* '-да'удитов поручила 'Абд ал-Кадиру Наджм ад-Дину, родственнику покойного *да`и*, взять на себя функции надзирателя и администратора-руководителя (*назим*) *да`ва*. Принятие 'Абд ал-Кадиром титула *да`и мутлак* спустя некоторое время лишь обострило ситуацию и вызвало к жизни постоянное оппозиционное *да`и* движение. В течение своего длительного руководства (1256-1302/1840-1885) 'Абд ал-Кадир укрепил свою власть, но достигнуто это было лишь ценой необратимых раздоров в общине.

Новая эпоха в современной истории да'удитов бохра началась с их пятьдесят первого *да`и* Тахира Сайф ад-Дина (1333—1385/1915-1965), руководившего общиной дольше любого из своих предшественников. В этот период поляризация да'удитов на традиционалистов и ряд групп реформаторов приняла четкие очертания. Последние выступали за светское образование и индивидуальные права, а также демократизацию учреждений да'удитского *да`ва* и финансовую подотчетность *да`и мутлак* общине. К 60-м годам XX века группы реформаторов образовали объединенный фронт, названный «Прогрессивная группа» («Прагати Мандал») ⁵². Тем не менее Тахир Сайф ад-Дин благополучно отстоял свою неограниченную власть на все религиозные и светские дела общины, претендуя также на собственную непогрешимость (*'исма*), традиционные атрибуты и прерогативы имамов. *Да`и* назначал членов своей многочисленной семьи на высокие посты в организации *да`ва* и настойчиво проводил политику обеспечения непоколебимого повиновения да'удитов, включавшую изгнание из общины провинившихся членов. Он взял также под личный контроль все общинные доходы и финансовые ресурсы. Нынешний *да`и мутлак*, Мухаммад Бурхан ад-Дин б. Тахир Сайф ад-Дин, занял свой пост в 1335/1965 году как пятьдесят второй *да`и*.

Да`и* *П1* *утлак* является верховным главой организации *да`ва да'удитов. Во всех практических делах он выступает как заместитель скрытого имама таййибитов. Главный помощник *да`и*, или *ма`зун*, избирается из числа близких родственников *да`и*, обычно он и наследует пост *да`и мупиак*. *Да`и* назначает также одного *мукасир*, опять же из своих родственников, в качестве помощника *ма`зун*. Кроме того имеются 18 *машайих* (ед. ч. *шейх*); обычно их избирают из числа образованных членов общины. *Машайих* состоят на службе в больших центрах да'удитов. И наконец, в каждую общину да'удитов, превышающую 50 семей, *да`и* назначает своих собственных '*амил*, или агентов (самый низший чин в иерархии *да`ва*): '*амил* действует как местный руководитель да'удитов, проводя различные церемонии. Он также несет ответственность за сбор религиозных налогов и их отправку в центральную штаб-квартиру *да`и*. Каждого достигшего возраста 15 лет да'удита '*амил* приводят к присяге на верность (*мисак*) таййибитским имамам и их *да`и*; обет включает безусловное повиновение *да`и мутлак*. Любые интересы и действия бохра требуют согласия *да`и*. Это распространяется также и на научную и исследовательскую деятельность. В частности, изучение так называемых эзотерических исма'илитских текстов не может быть предпринято без личного согласия *да`и*, получить которое весьма непросто.

Столетия преследований и насильственного обращения в суннизм не прошли даром для исма'илитов бохра Индии. В настоящее время общее число да'удитов оценивается всего около 700 тыс. человек. Более половины

да'удитов бохра проживает в Гуджарате. Самая большая отдельная община да'удитов бохра располагается в Бомбее (около 60 тыс. чел.). С 20-х годов XX столетия Бомбей служил также постоянной ставкой да'удитского *да`и мутлак* и центральной администрации организации его *да`ва*, официально называвшейся «*да`ват-и хадийа*». Другие важные городские центры да'удитов бохра в Индии расположены в Доха-де, Удайпуре, Уджжайне, Сурате, Ахмадабаде и Сидхпуре. Вне Индии самая большая община да'удитов находится в Карачи (около 30 тыс. чел.). В Йемене да'удиты представлены малой общиной, не превышающей 5 тыс. человек, населяющих, в основном, район Хараза; особенно их много среди бану мукатил.

Наряду с низаритами ходжа, таййибиты бохра, стали одной из самых первых азиатских общин, осевших в Восточной Африке⁵³. Их расселение особенно поощрялось в первые десятилетия XIII/XIX века султаном Саййид Са'идом (1220—1273/1806—1856) из династии Ал Бу Са'ид, правившей в Омане и Занзибаре. Стремясь расширить торговую базу своих африканских владений, султан поощрял эмиграцию индийских купцов в Занзибар, где им предоставлялась свобода религиозного вероисповедания. Эмигранты исма'илиты бохра из Западной Индии основали самую большую, после ходжа, азиатскую общину Занзибара. Азиатская эмиграция увеличилась после того, как султан Са'ид окончательно перенес свою столицу в 1256/1840 году из Маската в Занзибар. Через некоторое время индийские исма'илиты направили свои стопы из Занзибара к растущим городским центрам восточно-африканского побережья. К 1970 году уже около 20 000 исма'илитов бохра проживало в Кении, Танзании и Уганде. С тех пор в результате антиазиатской политики отдельных африканских режимов большинство восточно-африканских бохра, а также ходжа были вынуждены эмигрировать и осесть на Западе и других местах.

После раскола таййибитской общины на да'удитов и сулайманитов йеменские таййибиты встали на сторону последних и начали оказывать им всеобъемлющую поддержку. Как это принято у исма'илитов, сулайманитские *да`и* передавали дела от одного к другому, согласно положению *насс*. С момента вступления на пост тридцатого *да`и мут-лак*, Ибрахима б. Мухаммеда б. ал-Фахда ал-Макраи (1088—1094/1677— 1683), руководство сулайманитами стало передаваться по наследственной линии, за немногими исключениями, как, например, в том же клане макраи. В отличие от да'удитов, сулайманиты не раздували разногласий по поводу передачи власти, и, соответственно, их община оставалась сплоченной. *Да`и* сулайманитов макраи укрыли свои штаб-квартиры в Бадре, Наджране, Северо-Восточном Йемене. Наджраном они правили самостоятельно, опираясь на военную поддержку местного бану йам. У *да`и* происходили многочисленные стычки с зайдитскими имамами, но они смогли не только отстоять свои владения, но и даже вновь утвердиться в Харазе. Однако во второй половине XIII/XIX столетия Османов положили конец политическому возвышению сулайманитских *да`и* в Йемене. В XX столетии политическое влияние *да`и* еще более ослабло под натиском растущей мощи семьи Са'уди. Наджран — ставка *да`и* макраи — был, по существу, аннексирован Саудовской Аравией в 1353/1934 году. Нынешний *да`и мутлак*, сорок девятый в своей цепочке, аш-Шарафи ал-Хусайн б. Хасан ал-Макраи, наследовал свой пост в 1396/1976 году. Сейчас он проживает в Саудовской Аравии.

В настоящее время число исма'илитов сулайманитов таййибитов Йемена достигает 100 000 человек. Они населяют, в основном, северные районы

страны и приграничные области с Саудовской Аравией.

Помимо бану йам из Наджрана, имеется небольшая община сулайманитов в Харазе. В отличие от да'удитов бохра Индии, сулайманиты представляют собой небольшую тающую общину в несколько тысяч человек, рассеянную по многим городам — Бомбею, Барода, Ахмада-баду и Хайдарабаду. Организация да'ва сулайманитов проста: их да'и, именуемые «саййидна», лично осуществляют руководство делами общины с помощью нескольких помощников, называемых «ма'зун» и «мукасир». Да'ва сулайманитов традиционно проявляет активность в трех регионах (джаза'ир), а именно в самом Йемене, Хинде (Индия) и Синде (Пакистан). Да'и назначает своих агентов ('амил) в основные районы расселения сулайманитов в Йемене и имеет главного представителя (мансуб) в Индии в ставке сулайманитов, расположенной в городе Барода; он же осуществляет надзор за делами малой общины сулайманитов бохра Пакистана.

Сулайманиты продолжают скрывать свою литературу от посторонних. Исма'илитские тексты дофатимидского, фатимидского и йеменского периодов вплоть до да'удитско-сулайманитского раскола признаются обеими ветвями, как таййиби, так и муста'ли. После раскола да'удиты и сулайманиты создали свои собственные литературные традиции, в подавляющем большинстве это произведения полемического характера, защищающие или отвергающие притязания различных да'и⁵⁴. В традициях арабоязычных йеменских сулайманитов и да'удитов бохра, пользующихся одной из разновидностей языка гуджарати, существуют определенные различия. В церемонии брачных и прочих обрядов бохра позаимствовали много из индуистских обычаев. Руководство сулайманитов показало себя более либеральным, нежели их коллеги да'уди. В частности, малочисленная на субконтиненте община сулайманитов бохра допускает определенную степень социальных перемен, секуляризацию и модернизацию.

СОВРЕМЕННОЕ РАЗВИТИЕ ОБЩИНЫ НИЗАРИТОВ

В этой, заключительной, части мы осветим современную историю исма'илитов низаритов, уделив главное внимание их развитию с середины XIX столетия и политике модернизации, проводившейся последними имамами. Если говорить о современном положении в ряде низаритских общин, особенно тех, что находятся в Персии, Афганистане, Центральной Азии, Индии, Пакистане, Сирии и Восточной Африке, то удовлетворительное освещение этой темы возможно лишь при условии доступа к гораздо большему числу источников, чем те, что ныне нам доступны.

Шах-Халилаллах II был последним имамом низаритов ветви ка-симшахи, который проживал в Анджудане. К тому времени да'ва этой главной низаритской линии добился успеха, в частности, в Афганистане и Центральной Азии, а также на Индийском субконтиненте. С другой стороны, удача, сопутствовавшая имамам ветви мх-хаммадшахи, жившим сначала в Ахмаднагаре, а затем в Аурангабаде, быстро пошла на убыль. В Персии большинство приверженцев линии мухам-мадшахи дистанцировалось от своих имамов, обратившись в ши'изм двенадцатников, который первоначально был принят низаритами как форма такийя. Общины мухаммадшахи Бадахшана и Индии также быстро исчезли в течение ХП/ХУШ века. В Бадахшане они, в основном, перешли на сторону касимшахи. К середине ХШ/Х1Х века низаритов мухаммадшахи можно было найти только в Сирии, где до сих пор сохранилась их небольшая община. Наш рассказ здесь будет посвящен, в основном, низаритским исма'илитским

имамам линии касимшахи и их последователям.

Шах-Халилаллах II скончался в 1090/1680 году, ему наследовал его сын Шах-Низар. К тому времени имамы приобрели широкое влияние в Анджудане и его окрестностях в Центральной Персии. Во время своего имамата (1090—1134/1680—1722) Шах-Низар перенес штаб-квартиру *да'ва* в находившееся поблизости селение Кахак (точная дата изменения места ставки неизвестна), завершив анджуданский период низаритского исма'илитского имамата. На протяжении более ста лет имамы сохраняли прочное положение в Кахаке. Шах-Низар умер в 1134/1722 году, о чем свидетельствует его надгробный камень в Кахаке. Теперь это небольшое селение, где живут ши'иты исна'ашариты, с населением около 500 человек. Мавзолей Шах-Низара, где погребены также его преемник Саййид 'Али и другие члены семьи, являлся, возможно, частью первоначальной резиденции имама в Кахаке. Интересно отметить, что в этом некрополе находятся также несколько могил с надписями на ходжки, свидетельствующими о посещениях усыпальницы низаритами ходжа с субконтинента с целью увидеть место захоронения своего имама. Кахак действительно упоминается в некоторых *гинан* как обитель исма'илитских имамов.

К середине XII/ХУШ века имамы переехали в Шахр-и Бабак провинции Керман (юго-восток Персии). Вызвано это было тем, что в обстановке нестабильности после афганского нашествия на Персию и падения Сефевидов в 1135/1722 году путешественники ходжа, отправлявшиеся в путь к захоронению своего имама, часто становились жертвами разбойников еще до того, как успевали добраться до Кахака⁵⁵. В итоге имамы и приняли решение о перенесении ставки в Шахр-и Бабак, ближе к тому пути, которым следовали индийские паломники. К тому времени центр активности низаритской общины явно сместился в сторону ходжа, если иметь в виду как их численность, так и финансовые ресурсы. В Персии в результате преследований и сокрытия многие исма'илиты низариты, особенно горожане, приняли ши'изм ис-на'ашари. Сорок второй имам, Хасан-'Али, используя наладившийся поток средств из Индии, приобрел обширную собственность в Шахр-и Бабаке, а также в самом городе Ксрмане. Он стал также первым низаритским имамом, отказавшимся от традиционной практики *такийя*. Хасан-'Али начал активно входить в деловую жизнь Ксрмана, установив тесные связи с афшаридским правителем провинции Шахрухом (1160-1172/1747-1759)

Сорок четвертый имам, Абу-л-Хасан 'Али, приобрел в Кермане «значительный политический вес»³⁶. Основателем другой, недолговечной династии Персии, Карим-Ханом Зандом (1164—1193/1751—1779), он был назначен губернатором провинции. Этот имам сыграл решающую роль в местной политической жизни Кермана в бурный период, когда Ага Мухаммад-Хан (1193—1212/1779—1797), будущий основатель Каджарской династии, выступил против власти Занда в персидских провинциях. Имам Абу-л-Хасан 'Али, популярный губернатор Кермана, справил провинцией самостоятельно даже после кончины Карим-Хана Занда в 1193/1779 году. Именно при нем в Персии возродился суфийский орден ни'маталлахи. В этот период орденом руководил Рида-'Али-Шах (ум. 1214/1799), проживавший, как и его предшественники, в Декане. Этот суфийский *тарика* быстро распространился в Кермане. Здесь в Махане сохранилась гробница основателя ордена Шах-Ни'маталлаха Вали (ум. 834/1431). Приезд знаменитых суфиев ни'маталлахи в Керман также способствовал возобновлению прежних связей между суфийским орденом и низаритскими исма'илитскими имамами⁵⁷. Абу-л-Хасан 'Али умер в 1206/1792

году. В исма'илитском имамате ему наследовал его сын Шах-Халилаллах III.

Вскоре после принятия имамата нестабильность, отличавшая в то время внутреннюю жизнь Кермана, вынудила Шах-Халилаллаха временно перебраться в Кахак. Его пребывание в местах, связанных с его предками, затянулось на 20 лет, прежде чем в 1230/1815 году он осел в Иезде. Выбор Иезда, расположенного на пути в Белуджистан и Синд, был, по-видимому, продиктован заботой о безопасности путешественников ходжа на пути в Персию. Именно в Иезде имам был втянут в различные споры и религиозную вражду между его последователями и местными лидерами ши'итов двенадцатников. В 1232/1817 году, во время нападения толпы на его дом, он был убит вместе с некоторыми своими сподвижниками, включая его мурида ходжа.

Шах-Халилаллах III был женат на своей родственнице Биби Саркара (ум. в 1267/1851), родившей ему в 1219/1804 году преемника исма'илитского имамата, Хасан-'Али-Шаха. Отец и брат Биби Саркары, Мухаммад-Садик Махаллати (Сидк-'Али-Шах) и 'Иззат-'Али-Шах, были видными суфиями ни'маталлахи, поддерживавшими тесные отношения с Зайн ал-'Абидином Ширвани (ум. 1253/1837). Последний носил суфийское имя Маст-'Али-Шах и был духовным главой (*кутб*) главной ветви *тарики* ни'маталлахи. Тесные связи между семьей исма'илитского имама и рядом руководителей ни'маталлахи, включая Рахмат-'Али-Шаха (ум. 1278/1861), Мунаввар-'Али-Шаха (ум. 1301/1884), Сафи-'Али-Шаха (ум. 1316/1898) и Ма'сум-'Али-Шаха (ум. 1344/1926), автора знаменитого суфийского сочинения «Тара'ик ал-хака'ик», во обновлялись время от времени в течение всего XIX века⁵⁸.

Хасан-'Али-Шаху было всего лишь 30 лет, когда он наследовал отцу как сорок шестой исма'илитский низаритский имам⁵⁹. В связи с убийством Шах-Халилаллаха его вдова приехала в Тегеран ко двору кад-жарского монарха, Фатх-'Али-Шаха (1212-1250/1797-1834), в поисках справедливости в отношении своих детей и мужа. В конце концов ей повезло: подстрекатели к убийству имама понесли наказание, и монарх назначил Хасан-'Али-Шаха губернатором Кума, отрядив ему также в собственность ряд селений соседнего Махаллата. К тому же Фатх-'Али-Шах выдал одну из своих дочерей, Сарв-и Джахан-ханум, замуж за юного имама, закрепив за ним почетный титул (*лакаб*) «Ага-Хан», что означает «господин», «хозяин». С этого времени Хасан-'Али-Шах стал известен в Персии как Ага-Хан Махаллати, Благодаря его государеву титулу и глубоким корням семьи в Махаллате и его окрестностях (Анджудан, Кахак и Кум), титул «Ага-Хан» («Agha Khan») стал наследным для его преемников в имамате исма'илитов.

Ага-Хан I прожил в Персии тихую жизнь в уважении и почете при дворе Каджаров в течение всего времени правления Фатх-'Али-Шаха. Но исма'илитский имам не терял времени даром и постепенно собрал военные силы в Махаллате. Следующий кадjarский монарх, Мухам-мад-Шах, вскоре после своего восшествия на престол Персии в 1251/ 1835 году назначил имама губернатором Кермана. В то время в Кермане царил постоянный беспорядок из-за непрекращавшихся набегов афганских и белуджских банд и мятежных акций некоторых кадjar-ских принцев. Вскоре при поддержке представителей местных племен хорасани и *'ата'аллахи* имам восстановил порядок в Кермане. Однако его губернаторство было кратковременным, и в силу враждебного отношения к нему могущественного главного министра хаджжи Мирзы Акаси, причины чего не ясны, он был смещен с поста в 1252/1837 году. Смещение Ага-Хана I привело к длительной конфронтации

между имамом и каджарским правительством. Положение осложнилось серией военных стычек, случившихся в 1256/1840 году⁶⁰. В конечном итоге в 1257/1841 году исма'илиты потерпели поражение в крупном сражении при Кермане, и имам был вынужден бежать в соседний Афганистан. Это событие ознаменовало завершение персидского периода низаритского исма'илитского имамата, длившегося около семи столетий, начиная с эпохи Аламута.

Летом 1257/1841 года Ага-Хан I в сопровождении огромной свиты прибыл в Кандагар, осажденный в то время англо-индийской армией. С этого момента между исма'илитским имамом и британскими властями стало шириться взаимодействие. В Кандагаре Ага-Хан принял посланников от своих последователей в Бадахшане и Синде; исма'илитские общины этих регионов стремились установить непосредственные контакты со своим имамом. В 1258/1842 году, в связи с поражением британских войск в Кабуле и Кандагаре, Ага-Хан I перебрался в Синд. Здесь действия его кавалерии способствовали присоединению Синда к Британской Индии в 1259/1843 году. В Синде имам оставался в Джерруке, где до сих пор сохранился его дом. За свои заслуги в этот период Ага-Хан I был удостоен ежегодной пенсии от генерала сэра Чарльза Напьера (1782—1853), завоевателя Синда, бывшего с имамом в дружеских отношениях⁶¹.

Со времени прибытия в Синд Ага-Хан I восстановил контакты со своими последователями ходжа, которые тогда впервые смогли лицезреть своего имама. В 1260/1844 году он покинул Синд и после года, проведенного со своими сторонниками в Катиаваре (Гуджарат), прибыл в 1260/1846 году в Бомбей. Посредничество Британии по поводу возвращения имама на родину, в Персию, как выражение его личного желания, успеха не имело. После краткого пребывания в Калькутте, в 1265/1848 году исма'илитский имам навсегда поселился в Бомбее. Это событие знаменует собой начало современного периода в истории исма'илитов низаритов.

Ага-Хан I стал первым исма'илитским имамом своей ветви, который поселился в Индии. Низариты ходжа, представлявшие собой на протяжении нескольких столетий крупную общину, получили наконец возможность принять имама в своей среде. С этого момента передача их религиозных взносов стала более регулярной и приобрела упорядоченный характер. Вскоре имам учредил тщательно спланированные штаб-квартиры и резиденции в Бомбее, Пуне и Бангалоре. В случае каких-либо особых религиозных событий он присутствовал в главной *джама'ат-хана* в Бомбее, а также регулярно проводил *дурбар* (перс, *дарбар*), давая в своей резиденции «Ага-Холл» аудиенции своим последователям, которые в большом количестве стекались для получения его благословения. Последние 30 лет своей жизни и длительного имамата Ага-Хан I провел в Бомбее.

Как духовный глава мусульманской общины, Ага-Хан I получил защиту от британского истеблишмента в Индии, что укрепило и упрочило его положение. Тем не менее поначалу он испытывал серьезные трудности в упрочении своей религиозной власти. На Индийском субконтиненте низариты ходжа оставались без пира достаточно продолжительное время. Исма'илизм *сампант*, как уже отмечалось, испытал воздействие индуистских элементов, в то время как и ходжа были вынуждены достаточно долго скрываться под масками суннитов или ши'итов двенадцатников. В урегулировании своих правовых проблем ходжа, как и некоторые другие индийские мусульмане, стали прибегать скорее к индуистским методам, нежели к предписаниям мусульманского права, особенно в делах, касавшихся наследства. Вышеуказанные факторы вряд ли

способствовали формированию ясного и сильного чувства религиозной идентичности. Действительно, время от времени на сцену выходили группы инакомыслящих, представлявшие общину ходжа как некое продолжение суннитского или ши'итского исна'ашарийа наследия.

Именно в таких условиях Ага-Хан I развернул широкомасштабную кампанию, целью которой стала вербализация представлений о том, что же определяет особую религиозную идентичность его последователей ходжа. В 1861 году имам распространил документ, который характеризовал религиозные верования и практику исма'илитов низари-тов, предлагая каждому ходжа подписать его. По существу, подписан-тов просили продемонстрировать свою верность имаму и ши'итской исма'илитской мусульманской вере, в том виде, как ее интерпретировал сам имам. Этот документ, своеобразная веха в подтверждении низаритской исма'илитской идентичности, получил широкое распространение в Бомбее и других местах. Подавляющее большинство исма'илитов ходжа согласилось его подписать. Однако одна небольшая группа инакомыслящих настаивала на спорном характере авторитета Ага-Хана I и отказывалась признавать исма'илитскую идентичность своей общины. События достигли кризисной точки в 1866 году, когда диссиденты ходжа обратились со своим делом в Верховный суд Бомбея. В ходе длительных слушаний этого так называемого «Процесса Ага-Хана» имам предоставил различные документы по истории общины и свой мандат на руководство ею. Детальное судебное разбирательство обернулось в конце концов против истцов и в пользу исма'илитского имама по всем пунктам обвинения⁶². Данный судебный вердикт, имевший силу на всей территории Британской Индии, явился юридическим обоснованием статуса ходжа-последователей Ага-Хана I как общины «ши'итско-имамитского исма'илизма», подтверждая при этом право Ага-Хана I на духовное лидерство в этой общине и его статуса прямого потомка имамов аламутского периода⁶³. Более того, этот исторический судебный процесс подтвердил право Ага-Хана I на все основанные на общинном обычае взносы, собираемые с ходжа, включая *дассондх*, или десятину. Авторитет Ага-Хана I, которого его последователи ходжа называли «Саркар Сахиб», или «Пир Саламат», никогда больше всерьез не подвергался сомнению ни на субконтиненте, ни где-либо в других регионах.

Постепенно Ага-Хану I удалось распространить свой контроль на низаритов ходжа через их традиционную общинную организацию. Он лично проводил назначения на важные для общины посты. Таковыми являлись *мукхи* (произносится как *муки*) — общественные и религиозные главы любых местных общин ходжа и *камадийа* (произносится как *камрийа*) — их личные помощники. Каждая община (*джама'ат*) ходжа, достигшая определенной величины, имела своего *мукхи* и *камадийа* с четко определенными функциями, включая сбор религиозных взносов и предстояние на религиозных церемониях в *джама'ат-хана*, или доме собраний. Исма'илиты низариты до сих пор сохраняют эту традиционную структуру организации; термины «*мукхи*», «*камадийа*» (слова санскритского происхождения) и «*джама'ат-хана*» со временем были приняты всеми, даже не принадлежавшими к ходжа, общинами исма'илитов. Наряду с этим Ага-Хан I поощрял литературную деятельность своих последователей. Наиболее выдающимся среди пионеров этого возрождения был его старший внук, Шихаб ад-Дин Шах (ум. 1302/1884), создавший ряд трактатов на фарси по этическим и мистическим аспектам учения низаритов⁶⁴.

Хасан-Али-Шах, Ага-Хан I, сорок шестой имам исма'илитов низаритов, умер в 1298/1881 году после своего бурного событиями имамата, длившегося 64 года. Похоронен он был в районе Мазагаон города Бомбея, где его мавзолеей высится

как впечатляющий монумент рядом со старой *джама'ат-хана*. Ага-Хану I наследовал его старший сын Ака-'Али-Шах, его единственный сын от каджарской жены. Сорок седьмой имам родился в 1246/1830 году в Махаллате (Персия), где он провел свои юношеские годы. В 1269/1853 году Ака-'Али-Шах переселился в Бомбей и с тех пор стал регулярно навещать общины ходжа, в первую очередь Гуджарата и Синда. Некоторое время он жил также в Карачи, где в 1294/1877 году родился его будущий преемник, Султан-Мухаммад-Шах.

Ака-'Али-Шах руководил низаритами исма'илитами в течение короткого четырехлетнего периода; в это время он занимался, в основном, улучшением условий образования и медицинского обслуживания низаритов. Он также предпринял особые усилия по сбору *гинан*, бывших в ходу в общине, поручив группе своих последователей задачу определения местонахождения и приобретения рукописей. Ага-Хан II был прекрасным спортсменом и охотником. В 1302/1885 году он скончался от пневмонии, полученной во время однодневной охоты близ Пуны, и был погребен в фамильном мавзолее в Наджафе (Ирак).

Ака-'Али-Шаху наследовал его единственный здравствовавший сын Султан-Мухаммад-Шах, руководивший низаритами исма'илитами в качестве их сорок восьмого имама на протяжении 72 лет, дольше, чем кто-либо из его предшественников. Благодаря своей выдающейся роли в индо-мусульманских и международных делах он стал хорошо известен как мусульманский реформатор и государственный деятель. Поэтому его жизнь и достижения всесторонне документированы⁶⁵.

Султан-Мухаммад-Шах, Ага-Хан III, был возведен на исма'илит-ский имамат на официальной церемонии в Бомбее в 1302/1885 году, когда ему исполнилось всего лишь восемь лет. Он вырос под неусыпным надзором своей высоко одаренной матери, Шамс ал-Мулук (ум. 1356/1938), внучки Фатх-'Али, шаха Персии, тогда как его дядя по отцовской линии, Ака-Джанги-Шах (ум. 1314/1896), был назначен его опекуном. Ага-Хан III получил традиционное образование в Бомбее, которое включало арабский и персидский языки, а также знакомство с английским языком и литературой. В 1898 году исма'илитский имам нанес свой первый визит в Европу, куда позднее перенес свою постоянную резиденцию. На протяжении всей своей жизни Султан-Мухаммад-Шах поддерживал тесные отношения с англичанами, получая от правительства Великобритании многочисленные награды и преференции. Эти отношения принесли огромные выгоды его последователям в Индии и Африке, на которые распространялась власть британской короны.

С самого начала Ага-Хан III интересовался делами своих последователей, особенно общин низаритов на Индийском субконтиненте и в восточной части Африканского материка. Со временем эти интересы переросли в целенаправленную политику и специально разработанные программы. В 1905 году он предпринял первый из визитов к своим последователям в Восточную Африку.

Низариты ходжа постоянно эмигрировали из Западной Индии в Занзибар, где они основали свое самое раннее поселение и *джама'ат-хана*. Эмиграция низаритов ходжа и других азиатов в Занзибар заметно возросла в 1840—1870 годах в период экономического процветания и введения на острове облегченных торговых и коммерческих правил. К Первой мировой войне поселения низаритов ходжа существовали также и во многих городских центрах Восточно-Африканского материка, включая Момбасу, Дар ас-Салам, Найроби и Кампалу.

В 1905 году, когда имам был в Восточной Африке, часть членов его семьи

подала против него иск в Верховный суд Бомбея. Суд восстановил статус имама в семье и общине, приняв решение против истцов, предводительствуемых двоюродной сестрой Ага-Хана Хаджжи Биби. Решение суда содержало ряд более конкретных частных определений; так, в нем были конкретизированы особенности идентичности исма'и-литов низаритов и проведено различие между ними и ши'итами двуна-десятниками. В дальнейшем Ага-Хан Ш предпринимал систематические усилия для того, чтобы дать вербализованное описание идентичности его последователей, отделяя их от ши'итов двенадцатников, равно как и от суннитов. Таким образом, в течение некоторого времени его религиозная политика была сконцентрирована на утверждении и пересмотре основ идентичности его последователей исма'илитов низаритов, которым при этом вменялось в обязанность уважать традиции других мусульманских общин. Эта идентичность была разъяснена в основных постановлениях, адресованных имамом своим последователям в различных регионах, первое из которых вышло в 1905 году в Занзибаре. Вскоре эта политика положила конец редким выходам из общины групп инакомыслящих, также как и практике поглощения исма'илитов окружающими их общинами суннитов и ши'итов двенадцатников, коренившейся в стародавней системе *такийя*.

Тем временем исма'илитский имам все больше углублялся в политику реформ, которая могла принести выгоды не только его последователям, но и другим мусульманам. Он инициировал различные образовательные реформы и сыграл главную роль в преобразовании мухаммаданского Англо-восточного колледжа в Алигархе в ведущий университет; он же стал и одним из основателей Всеиндийской мусульманской лиги. В то же время Ага-Хан Ш включился в индийские дела и действительно участвовал в судьбоносных дискуссиях, которые привели в конечном счете к независимости Индии и Пакистана от британского владычества. Во время Первой мировой войны имам опубликовал книгу, в которой изложил свои взгляды на будущее Индии⁶⁶. Позднее, в 1930-е годы, он представлял мусульман Индии на конференциях Круглого стола в Лондоне, обсуждая судьбу субконтинента вместе с другими знаменитыми участниками, такими как Махатма Ганди и Мухаммад Али Джинна, основатель государства Пакистан. Участие Ага-Хана III в международных делах увенчалось его избранием в 1937 году президентом сессии Лиги Наций в Женеве. К тому времени имам исма'илитов уже отпраздновал свой золотой юбилей в 1935 году, отметив 50-летие имамата.

Одновременно с определением и разграничением идентичности исма'илитов Ага-Хан III особенно энергично работал над консолидацией и организацией своих последователей в современную мусульманскую общину с высоким образовательным цензом, уровнем здоровья и благосостояния. Проведение задуманных им реформ требовало, однако, необходимых учреждений и административной организации. Развитие новой общинной структуры стало основной задачей имама, которой в течение нескольких десятилетий он отдавал много времени и значительные финансовые ресурсы.

В 1905 году Ага-Хан Ш издал свод письменных правил и постановлений, который, по существу, стал первой конституцией его общины в Восточной Африке. Эта конституция, как и другие, составленные позже для других регионов, представляли частный закон общины, трактуя, в первую очередь, вопросы наследования, брака, развода, опекуновства и т. д.⁶⁷. Основные постановления 1905 года, инициированные политикой Ага-Хана Ш в области систематизации структуры учреждений и модернизации, предусматривали для

исма'илитов низаритов Восточной Африки также новую административную организацию в виде иерархической структуры советов. Впоследствии подобные постановления с системой административных советов и подчиненными им отделениями были разработаны для общин Индии и Пакистана. Постановления определяли полномочия и функции различных категорий национальных, региональных и местных советов. Чиновники в системе советов назначались на определенное время лично имамом, не получая за время службы никакой платы. По существу, Ага-Хан Ш успешно развернул в общине волонтерские общественные работы, что стало установившейся традицией. Исма'илитские постановления периодически пересматривались с учетом изменений в политических и социально-экономических условиях жизни различных общин. Примерно в 1910 году Ага-Хан Ш ввел определенные изменения и в религиозные ритуалы и практику своих последователей, подчеркивая их духовную и эзотерическую значимость. Эти изменения также служили дальнейшему отмежеванию исма'илитов низаритов от ши'итов двенадцатников, особенно в Персии и на субконтиненте, где в течение значительного времени исма'илиты или выступали как двенадцатники, или сосуществовали с ними. Все эти меры благоприятствовали самоидентификации исма'илитов низаритов, общины которых претерпевали в то же время модернизацию.

В своих реформах Ага-Хан III реализовал решение суда Бомбея, который отделил его последователей ходжа от тех ходжа, которые предпочли присоединиться к суннитской общине или общине ши'итов двенадцатников. В то же время эти решения уточнили статус имама по отношению к его последователям, общинной собственности и доходам. Глубокая преданность исма'илитов своему имаму, называвших его «Мавлана Хазир Имам» («Наш Господин Нынешний Имам»), определила готовность, с которой последователи Ага-Хана III восприняли все реформистские начинания, даже изменения, которым подвергся непосредственно религиозный ритуал. Фигура имама, как религиозного и административного главы общины, стала центральным для всех исма'илитских конституций; он стал единственным человеком, который имел власть изменить или пересмотреть текст конституции. Ага-Хан III оставался в тесном контакте со своими последователями и руководил ими посредством устных и письменных директив, или фарманов, являвшихся еще одним общинным механизмом для проведения реформ⁶⁸.

Политика модернизации Ага-Хана III может быть прослежена по его фарманам и выступлениям по духовным вопросам, проблемам образования, социального благосостояния и женской эмансипации, а также проблемам религиозной терпимости, частных и кооперативных экономических предприятий. В частности, образование исма'илитов на разных ступенях, как мужчин, так и женщин, состояние их здоровья, а также участие женщин в делах общины получили в реформах имама значительный приоритет. Религиозные взносы и другие подношения, сделанные ему, а также пожертвования, собранные на празднованиях различных юбилеев, Ага-Хан III использовал для финансирования политики модернизации. С той же целью им были открыты различные учреждения, обслуживающие не только его последователей, но и исма'илитов. Он основал и оказывал необходимую поддержку обширной сети школ, профессиональным учреждениям, библиотекам, спортивным и развлекательным клубам, диспансерам и больницам в Восточной Африке, на Индийском субконтиненте и других местах⁶⁹.

К первым десятилетиям XX века исма'илиты низариты не-ходжи расстались, в основном, со своими былыми предубеждениями. В Сирии исма'илиты

низариты признали линию имамов мухаммадшахи (или *му'мини*), оставаясь лояльными подданными Османской империи. Время от времени у них возникали проблемы с соседями *нусаири* (*'алави*), которые часто занимали их крепости и уничтожали их литературу. В начале 1840-х годов местный исма'илитский лидер в Кадмусе успешно обратился с петицией к Османским властям за разрешением восстановить Саламию, находившуюся тогда в руинах, как поселение сирийских исма'илитов. Это стало началом новой эпохи в современной истории сирийской общины. Между тем с 1210/1796 года сирийские низариты ветви мухаммадшахи не имели известий от имама, Мухаммада ал-Бакира, который, как и его предки, жил в Индии. Поскольку поиски своего имама оказались тщетными, в 1304/1887 году основная часть мухаммадшахи изъявила преданность имаму ветви касимшахи, представленной тогда Ага-Ханом Ш. В настоящее время эти исма'илиты, насчитывающие около 80 тыс. человек, живут в Саламии и окружающих ее селениях. Однако исма'илитское меньшинство, сконцентрированное в Масйафе и Кадмусе, осталось верным ветви мухаммадшахи и до сих пор ожидает явления своего скрытого имама. Эта исма'илитская община (известная на месте как «*джа'фарийа*») насчитывает около 15 тыс. человек и остается сегодня единственной, представляющей низаритов мухаммадшахи; 'Ариф Тамир, редактор многочисленных исма'илитских текстов, является их самым крупным ученым⁷⁰.

В Персии низариты были оставлены без действенного лидера вплоть до кончины Ага-Хана I в 1257/1841 году. Небольшие разбросанные ис-ма'илитские общины Персии вновь обратились к строгой маске ши'итов двенадцатников, официальной религии Персии. Позднее уже из Бомбея Ага-Хан I назначил Мирзу Хасана, родом из селения Сидих (Южный Хорасан), наблюдать за делами своих последователей в Персии. После смерти Мирзы Хасана около 1305/1887 года его привилегированный пост унаследовал его сын Мурад-мирза. К этому времени персидские исма'илиты уже не имели непосредственных контактов со своим имамом, и Мурад-мирза следовал теперь своим собственным лидерским амбициям. В частности, он претендовал на ранг хужжа и требовал абсолютного подчинения общины. В 1908 году Мурад-мирза выступил на стороне истицы в деле Хаджжи Биби против Ага-Хана Ш, чье лидерство он тогда оспаривал. Мурад-мирза признавал имамом Самад-Шаха, сына Хаджжи Биби. Этот призыв был поддержан фракцией исма'илитов Южного Хорасана, известных как «*мурадмирза'и*». К 20-м годам XX века Самад-Шах уладил свои разногласия с имамом, который послал его с миссией в Хунзу. Но диссидентствовавшие *мурадмирза'и* так никогда и не возвратились к основному направлению исмаилит-ской низаритской общины. К 1940-м годам большинство *мурадмирза'и* из Сидиха и их окружение, возглавлявшееся в то время дочерью Му-рад-мирзы Биби Тал'ат, перешло в ши'изм двенадцатников.

Тем временем Ага-Хан III предпринимал попытки установить свой контроль над персидской общиной, для чего посчитал нужным привлечь Мухаммада б. Зайна ал-'Абидина, широко известного как Фи-да'и Хорасани, самого высокообразованного персидского исма'илита того времени. В течение 1313—1324/1896—1906 годов Фида'и Хорасани трижды приезжал в Бомбей, чтобы повидаться с имамом, и в итоге был назначен им *му'аялим*, или учителем, ответственным за религиозные дела персидских исма'илитов. Фида'и Хорасани регулярно посещал исма'илитов в разных регионах Персии, растолковывая им их наследие и завоевывая и возобновляя их преданность Ага-Хану III. Он также передавал инструкции имама по вопросам практики веры, направленные на отстаивание и защиту идентичности общины. В то вре-

мя персидские низариты соблюдали религиозные ритуалы, сходные, в основном, с ритуалами ши'итов двенадцатников. Теперь их просили отделиться от двенадцатников, подтвердив их идентичность как отдельной религиозной общины, подобно низаритам ходжа. В качестве одной из мер такого рода они стали приводить полный список своих имамов в конце ежедневной молитвы. Теперь им не следовало присоединяться к двенадцатникам в их мечетях или по особым религиозным случаям. Ко времени кончины Фида'и Хорасани в 1342/1923 году Ага-Хан III окончательно утвердил свою власть над персидской общиной.

Ага-Хан Ш распространил, хотя и в ограниченном виде, свою модернизаторскую политику на Персию, особенно в области образования. В Хорасане, где в настоящее время сконцентрирована значительная часть общины, была успешно введена программа под лозунгом «Школа в каждом селении исма'илитов». В настоящее время около 30 тыс. исма'илитов низаритов проживают в Персии, примерно половина из них — в провинции Хорасан. Другие персидские низаритские общины расположены в Тегеране, Махаллате и окружающих селениях, а также в Кермане, Шахр-и Бабаке, Сирджане, Йезде и их окрестностях. Бывает и такое, что жители многих селений, часто родственники, принадлежат к обеим общинам, исма'илитам и двенадцатникам, что является результатом многовековой практики приспособления и ассимиляции к доминировавшему в регионе религиозному окружению⁷¹.

Нам доступно не слишком много сведений, относящихся к современной истории исма'илитов низаритов Афганистана и Центральной Азии, так же как и общин, расположенных в северных районах Пакистана. Исма'илиты этих горных районов, живущие в центре хребтов Памира, Гиндукуша и Кара-Корума, не желая проникновения посторонних, исторически были изолированы от других исма'илитских общин. До недавнего времени они не имели возможности контактировать со своим имамом или назначенным им представителем. В результате исма'илиты Центральной Азии и прилегающих территорий развивались автономно под руководством местных *халифа*, как правило, наиболее образованных членов их общин, которые предстояли на религиозных церемониях. Эти исма'илиты, сконцентрированные в Бадахшане, выработали местную литературную традицию, опирающуюся на работы высоко чтимого ими Насир-и Хусрава, также как и ряд специфических ритуалов, таких как *чараг-равшан*, ритуал проводов умершего. Как говорилось выше, множество низаритских исма'илитских книг тайно сохранилось в многочисленных частных собраниях Бадахшана.

Исма'илиты низариты Бадахшана составляют большинство исма'илитов Афганистана и Центральной Азии. Языком религии является персидский (таджикский), на котором говорят в Центральной Азии. В XIX веке северная часть Бадахшана была аннексирована различными центрально-азиатскими ханствами, но большая часть этого региона подпала под усиливающийся контроль Российской империи; британцы же установили гегемонию над Афганским Бадахшаном. Эта политическая реальность была официально признана в 1895 году, когда англо-русская комиссия по демаркации границ передала район по правому берегу реки Пяндж, верховья Амударьи (Окс), Бухарскому ханству, находившемуся тогда под протекторатом России, определив левый берег как афганскую территорию с центром в городе Файзабаде. Ага-Хану III было трудно установить прямые контакты со своими последователями в Бадахшане; непреодолимые трудности возникли с

вхождением Центральной Азии в Советский Союз. По-видимому, последний контакт Ага-Хана III с его последователями имел место в 1923 году через низарита ходжа сановника пира Сабз 'Али (ум. 1938), посланного в Бадахшан в качестве эмиссара имама. В 1925 году советское правительство образовало Горно-Бадахшанскую автономную область (ГБАО) со столицей в городе Хороге, позднее область вошла в состав Советской социалистической республики Таджикистан. После распада СССР ГБАО входит в Республику Таджикистан. После распада СССР входит в суверенное государство Республику Таджикистан. До распада Советского Союза в 1991 году таджикистанские исма'илиты были полностью отрезаны от своего имама и в связи с антирелигиозной политикой Советского государства не имели возможности отправлять религиозные ритуалы⁷².

В ряде ареалов, относящихся к современному Северному Пакистану, таких как Читрал и Гилгит, до сих пор существуют небольшие исма'илитские общины, сохранившиеся, по-видимому, со времен анджудан-ского периода. В Хунзе, где проживает самая крупная исма'илитская низаритская община Северного Пакистана (ок. 50 тыс. чел.), исма'илизм, как представляется, получил распространение в то же время. Однако население Хунзы перешло в ши'изм (двунадесятники) где-то перед XIII/ XIX веком. В начале первых десятилетий XIX века исма'илизм низари был вновь введен в Хунзе *да`и*, приходившими из соседнего Бадахшана⁷³. В течение нескольких веков и до 1974 года, когда район стал частью федерального государства Пакистан, Хунза управлялась независимо семьей миров, которые были локализованы в Балтите (ныне — Кари-мабад). Салим-Хан (ум. 1239/1823) стал первым *мир* Хунзы, перешедшим в исма'илизм низари. Позже, в 1254/1838 году, во время правления его сына и наследника Мир Газанфара, всё население Хунзы было обращено в исма'илизм низари бадахшанскими *да`и*, которые обучили также местных *халифа* правилам наставничества неопитов в исма'илитской доктрине. С тех пор население Хунзы именует себя «*мавла`и*», так как они были последователями имама исма'илитов, к которому обращались как «Мавла». В 1891 году Хунза вместе с Нагаром, Читралом и другими прилегающими районами была аннексирована Британской Индией. В результате Ага-Хан Ш смог установить тесные отношения с Мир Саф-дар Ханом (1886—1931) и его наследниками⁷⁴. Эмиссар имама, Сабз 'Али, также посетил Хунзу, где в 1923 году учредил *джама'ат-хана*. Низариты Хунзы владеют избранными исма'илитскими текстами, сохраненными их единоверцами в Бадахшане, и проводят более или менее сходные религиозные ритуалы. Небольшие низаритские общины существуют также в Йаркенде и Кашгаре, в провинции Синьцзян в Китае, — об их истории нет никаких конкретных сведений. Тюркоязычные исма'или-ты Китая из-за коммунистического строя страны не имели возможности общения с внешним миром.

В своей политике модернизации баронет Султан-Мухаммад-Шах, Ага-Хан Ш, сорок восьмой имам низаритов исма'илитов, был и в самом деле очень удачлив. Как духовный лидер и мусульманский реформатор, он отвечал на вызовы стремительно менявшегося мира и сделал возможной для своих приверженцев в различных странах жизнь в XX веке в прогрессивной общине с четко выраженной мусульманской идентичностью. Полный анализ его реформ и достижений выходит за рамки данного исследования. Ага-Хан Ш скончался на своей вилле недалеко от Женевы в 1376/1957 году и был похоронен в собственном мавзолее в Асуане (Египет), возвышающемся над Нилом. Султан-Мухаммад-Шах был четырежды женат и оставил двух сыновей — принца 'Али-

Хана (1911—1960) и принца Садруддина (род. 1933). В своем завещании он указал, что в постоянно меняющемся современном мире наилучшее руководство исма'илитами мог бы осуществить человек, получивший воспитание и образование в русле современных традиций. Соответственно он назначил своего внука Карима, сына 'Али-Хана, преемником имамата.

Мавлана Хазир Имам Шах Карим ал-Хусайни, как к нему обращаются его последователи, стал сорок девятым и нынешним имамом исма'илитов низаритов, четвертым имамом, носящим титул Ага-Хана. Он всемирно известен как Его Высочество принц Карим Ага-Хан IV. Рожденный в 1936 году в Женеве, Ага-Хан IV получил образование в «Ле Розе», закрытой школе в Швейцарии, и Гарвардском университете, который он закончил в 1959 году со степенью в области мусульманской истории.

Нынешний исма'илитский имам продолжил и существенно растирил политику модернизации, которую проводил его дед, разработав к тому же целую серию своих собственных новых программ и учреждений во благо своей общины. В то же время он проявляет заинтересованность в решении разнообразных социальных и культурных вопросов и проблем развития, которые представляют более широкий интерес для мусульман и стран третьего мира. К 1997 году, когда исма'илиты праздновали сороковую годовщину его имамата, Ага-Хан IV опубликовал впечатляющий отчет о своих достижениях не только как ис-ма'илитского имама, но и как мусульманского лидера, глубоко озабоченного вызовами современности, а также как человека, посвятившего себя деятельности, способствующей лучшему постижению людьми мусульманской цивилизации во всех ее проявлениях.

Ага-Хан IV тщательно следит за духовными и светскими делами своей общины. Он регулярно посещает своих последователей в различных частях Азии, Африки, Европы и Северной Америки и руководит ими посредством *фирман*. Имам поддерживает четко разработанную систему совета общинной администрации, введенную его дедом, и занимается ее распространением на новые территории в Европе, СИТА и Канаде, считаясь со значительной эмиграцией своих последователей из Восточной Африки и Индийского субконтинента на Запад, начавшейся в 70-х годах XX столетия. Высокие уровни образования и значительные коммерческие успехи сделали возможным интеграцию этих исма'илитских эмигрантов в экономическую жизнь принявших их стран. Еще Ага-Хан Ш, Султан-Мухаммад-Шах, издавал отдельные постановления для своих последователей хаджа в Восточной Африке, Индии и Пакистане. В 1986 году, когда Ага-Хан IV распространил универсальный документ, названный «Конституцией мусульман ши'итов имама-тов исма'илитов» и адресованный всем его последователям по всему миру, в «конституционной» истории общины открылась новая глава. Вслед за подтверждением фундаментальных основ ислама, в преамбуле постановления 1986 года подчеркивается мысль о том, что *та'лим* имама, или учение, необходимо для того, чтобы вести общину по пути духовного просвещения, а также улучшения материальной стороны ее жизни. В настоящее время на основе этого устава действует единая система советов с филиалами в 14 регионах мира, где сконцентрированы исма'илиты низариты, включая Индию, Пакистан, Сирию, Кению, Танзанию, Францию, Португалию, Великобританию, Канаду и США.

Системой советов пока еще не охвачены определенные общины исма'илитов, включающие персоязычные *джама'ат* Персии, Афганистана и Таджикистана. В этих последних общинах руководство осуществляется через альтернативную систему, основанную на особых комитетах. В текущие годы

особое внимание уделялось религиозным и социально-экономическим делам исма'илитов Бадахшана в Таджикистане, которые в 1991 году вышли из насильственной изоляции в результате образования независимых центральноазиатских республик. Насчитывая в своих рядах около 200 тыс. человек, исма'илиты Таджикистана получили возможность впервые лицезреть своего имама в 1995 году. К тому времени гуманитарная помощь Ага-Хана IV и его содействие в развитии таджикскому Бадахшану через программу «Спасение Памира» и Программу развития уже спасла регион от неминуемой экономической катастрофы. Бадахшанские исма'илиты, подвергавшиеся жестоким репрессиям при советской власти, собирались десятками тысяч в Шугнane, Рушане и других районах Горно-Бадахшанской области Республики Таджикистан для того, чтобы вновь присягнуть своему имаму.

Исма'илиты низариты поддерживают свой традиционный уклад социальной и религиозной организации в рамках местных общин (*джама'ат*) с их *джама'ат-хана*. Общинные дела каждого *джама'ат* по-прежнему находятся в сфере полномочий *мукхи*, а *камадийа* в настоящее время выступает в роли казначея. Эти функционеры выполняют особые функции, например, проводят брачные церемонии и погребальные обряды, а также руководят ежедневными молитвами общины. Они же, ко всему прочему, собирают религиозные взносы. Со времени Ага-Хана III религиозные вопросы, представляющие общие интересы для общины, включая религиозное образование исма'илитов низаритов, возложены на специальные органы, первоначально называвшиеся ассоциациями. Назначенные с 1987 года как Исма'илитский *тарика* и Управление по религиозному образованию (Ismail Tariqah and Religious Education Boards; ITREB) со своей собственной национальной, региональной и местной иерархией, ассоциации ответственны за распределение религиозной литературы, включая школьные программы, разработанные для учеников-исма'илитов по всему миру.

Современные исма'илиты низариты не участвуют в прозелитической деятельности, и поэтому организация *да'ва* более уже не существует. Однако община располагает религиозными функционерами, называемыми «учителями» («*му'аллим*») и «проповедниками» («*ва'из*»), которые осуществляют жизненно важные функции, давая религиозное образование членам общины и читая проповеди по особым случаям.

Ага-Хан IV выступил и со многими новыми инициативами, программами и проектами, предусматривающими социально-экономические и образовательные выгоды для своих последователей, также как и для неисма'илитского населения определенных регионов Африки и Азии. С этой целью и на основе, заложенной его дедом, он создал сложную сеть учреждений, которая обычно называется Сеть Ага-Хана по развитию (Aga Khan Development Network; AKDN). Осуществляя проекты, направленные на социальное, экономическое и культурное развитие, Сеть вкладывает в благотворительную деятельность в среднем 100 миллионов долларов ежегодно.

Если говорить о социальном развитии, то Сеть имама особенно активна в Восточной Африке, Центральной Азии, Пакистане и Индии в реализации проектов, направленных на поддержание здравоохранения, образования и гостиничного бизнеса, а также сельского хозяйства. Многие из этих сфер деятельности были поддержаны или профинансированы Фондом Ага-Хана, основанным в 1967 году. Если Ага-Хан III проложил путь современным образовательным реформам в своей общине, то его внук сосредоточил на них

основное внимание исма'илитского имамата и распространил его на область высшего образования и образовательных учреждений. В этой связи стоит отметить Институт исследований исма'илизма, учрежденный в Лондоне в 1977 году с целью стимулирования исследований по общим проблемам ислама и исма'илизма, а также Университет Ага-Хана, факультеты которого по медицине, подготовке медицинских сестер и образованию, а также госпиталь были торжественно открыты в Карачи в 1985 году. Нынешний имам поощряет молодых исма'илитов стремиться к равновесию между духовной и светской жизнью, овладению специальным образованием и достижению выдающихся результатов в науке, подготавливая тем самым своих последователей к жизни в мире, где господствует уважительное отношение к достоинству человека, мире XXI века. В области экономического развития Ага-Хан IV выступил также в роли спонсора многих проектов и служб. Деятельность в этой общей сфере, от финансирования малого бизнеса и страхового обеспечения и до промышленных рисков и содействия туризму, находится под общим руководством Фонда Ага-Хана по экономическому развитию.

Нынешний имам исма'илитов уделяет значительный объем своего времени и средств популяризации ислама, не только как религии, но и как важнейшей части мировой цивилизации с присущим ей разнообразием социальных, интеллектуальных и культурных традиций. Он выступил инициатором новаторских программ по сохранению и восстановлению культурного наследия мусульманских сообществ. Центральным учреждением в этой сфере стал Попечительский Фонд Ага-Хана по культуре, основанный в 1988 году в Женеве с целью содействия признанию значимости сотворенной окружающей среды как в историческом, так и современном контекстах, а также выявлению наиболее примечательных тенденций в области архитектуры. Сегодня мандат Фонда включает в себя Премию Ага-Хана по архитектуре, учрежденную в 1977 году в целях признания и поощрения выдающихся достижений в области архитектуры в различных регионах мусульманского мира, Программу Ага-Хана по мусульманской архитектуре, открытую в 1979 году при Гарвардском университете и Массачусетском технологическом институте (MIT) с целью предоставления образования архитекторам и специалистам по планированию для обеспечения нужд современных мусульманских сообществ, а также Программу поддержки исторических городов, развернутую в начале 90-х годов XX столетия с целью содействия консервации и реставрации строений опущенных мест в мусульманских исторических городах, таких, например, как Каир и Занзибар. Ага-Хан IV принимает личное участие в руководстве деятельностью всех своих учреждений, координируя и направляя ее через свой Секретариат в Агломоне, близ Парижа⁷⁵.

Исма'илиты низариты — мусульманское меньшинство, рассеянное по многим странам, — прошли через репрессии и религиозные преследования, почти не прекращавшиеся со времени падения Аламута вплоть до нашего времени. Поэтому исма'илиты часто прибегали к расширенной практике сокрытия, представляясь то суфиями, то ши'итами двенадцатниками, то суннитами или даже индусами. То, что низариты вообще выжили и в современном мире представляют собой прогрессивную общину с четко выраженной идентичностью, свидетельствует о гибкости их традиций, равно как и об их способности адаптироваться к современным условиям благодаря умелому и прозорливому руководству их нынешних имамов, Ага-Ханов.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 1

1. См.: Mossignon L. Mutanabbi devant le siccle Ismaelien de l'Islam // Al-Mutanabbi: Recueil publi^ a l'occasion de son millenaire. Beirut, 1936. P. 1.
2. См.: Walker P. E. Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistanl. Cambridge, 1993. P. 13 ff., 61.
3. См.: Ivanovo W. Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Leiden, 1952. P. 29.
4. См.: Al-Mustansir bi'llah Abu Tamim Ma'add. Al-Sijillat al-Mustansiriyya/ Ed. 'Abd al-Mun'im Majid. Cairo, 1954; Al-Hamdani Husain F. The Letters of Mustansir bi'llah // BSOS. 1934. 7. P. 307-324; Majmu'at al-watha'iq aUFatimiyya / Ed. Jamal al-Din al-Shayyal. Cairo, 1958; Stern S. M. Fatimid Decrees. London, 1964; Idem. Coins and Documents from the Medieval Middle East. London, 1986. Articles V, VI, VII.
5. См.: Daftari F. Persian Historiography of the Early Nizari Isma'ilis // Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies. 1992. 30. P. 91-97.
6. См.: Cahen Claude. La Syrie du Nord a l'epoque des Croisades. Paris, 1940. P. 33-93; Lewis B. Sources for the History of the Syrian Assassins // Speculum. 1952. 27. P. 475-489; перепечатано в: Idem. Studies in Classical and Ottoman Islam (7th—16th Centuries). London, 1976. Article VIII.
7. см.: Фидаи Хорасани Мухаммад бен Зайн ал-Абидин. Kitab-i hidayat al-mu'minin al-talibin/ Под ред. А. А. Семенова. М., 1959; репринт: Ibid. Тегеран, 1362/1983.
8. См., напр.: Бадахши Санг-Мухаммад, Фазл-Али-Бек, СурхАфсар. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана) / Под ред. И. П. Петрушевского; Подготовил к изданию А. Н. Болдырев. Л., 1959; Ibid./Ed. M. Sutuda. Tehran, 1367/1988; Курсон Мухаммад-зода (охун Сулаймон), Мухаббат Шох-зода (сейид Футур-шо). Таърих-и Ба-дахшон (История Бадахшана) / Под ред. Б. И. Искандарова; Изд. текста, примеч. и указатели А. А. Егани. М., 1973.
9. См.: Asani Ali S. The Ginan Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes // Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India/Ed. D. L. Eck, F. Mallison. Groningen; Paris, 1991. P. 1-18.
10. Арабский текст этой книги, включающей английский перевод, частично реконструирован С. М. Стерном на основе цитат, приведенных ал-Нувайри, ал-Багдади и др.: Stern S. M. The Book of the Highest Initiation and Other anu'-Isma'li Travesties // S. M. Stern. Studies in Early Isma'ilism. Jerusalem; Leiden, 1983. P. 56—83.
11. см.: Ibn al-Nadim. Kitab al-fihrist / Ed. M. R. Tajaddud. 2nd edn. Tehran, 1973. P. 238,240; Idem. The Rihstoj al-Nadim/Tr. B. Dodge. N. Y., 1970. Vol. I. P. 462 ff., 471.
12. см.: Al-Baghdadi Abu Mansur 'Abd al-Qahir b. Tahir. Al-Farq bayn al-firaq / Ed. M. Badr. Cairo, 1328/1910. P. 277-279; nepeB. Ha anrA. A. S. Halkin: Moslem Schisms and Sects. Tel Aviv, 1935. Part II. P. 130-132.
13. см.: Nizam al-Mulk. Siyar al-muluk (Siyasat-nama) / Ed. H. Darke. 2nd edn. Tehran 1347/ 1968. P. 311; Idem. The Book of Government or Rules for Kings/Tr. H. Darke. 2nd edn. London, 1978. P. 231.
14. См.: Al-Ghazall Abu Hamid Muhammad. Fada'ih al-Batiniyya / Ed. 'Abd al-Rahman Badawf. Cairo, 1964. P. 21-36 (осо6о).
15. см.: Al-Amir bi-Ahkam Allah Abu 'All al-Mansur. Iqa' sawa'iq al-irgham//Al-Amir. Al-Hidayya al-Amiriyya / Ed. A. A. A. Fyzee. Bombay, 1938. P. 27, 32; перепечатано в: Majmu'at al-watha'iq / Ed. al-Shayyal. P. 233, 239.
16. Эта история сохранилась лишь в сокращенном варианте, см.: Al-Bundan al- Fath b. 'Ali. Zubdat al-nusra/Ed. M. Th. Houtsma. Leiden, 1889. P. 169, 195.
17. CM.: Abu Shama. Kitab al-rawdatayn fi akhbar al-dawlatayn. Cairo, 1287-1288/1870-1871. Vol. I. P. 240, 258.
18. CM.: Ibn Muyassar. Akhbar Misr/Ed. A. Fu'ad Sayyid. Cairo, 1981. P. 102.
19. CM.: Arabic Texts Concerning the History of the Zaydl Imams of Tabarisan, Daylaman and Gilan/Ed. W. Madelung. Beirut, 1987. P. 146, 329.
20. Об этих легендах, их атрибуции и развитии на раннем этапе см.: Daftary F. The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis. London, 1994. P. 88-127.
21. CM.: Batilly Denis Lebey de. Traicte de l'origine des anciens Assassins porte-couteaux. Lyons, 1603; перепечатано в: Collection des meilleurs dissertations, notices et traitcs particuliers relatifs a l'histoire de France /Ed. C. Leber. Paris, 1838. Vol. 20. P. 453-501.
22. См. статьи: Fathemia // Barthelemy d'Herbelot de Molainville. Bibliotheque orientalec Paris, 1697; Ismaelioun // Ibid; Malahedoun // Ibid; Schiah // Ibid.
23. См.: Sasy A. I. Silvestre de. M&noire sur la dynastie des Assassins, et sur l'etymologie de leur nom // Memoires de l'Institut Royal de France. 1818. 4. P. 1-84; перев. на англ.: Idem, Memoir on the Dynasty of the Assassins, and on the Etymology of their Name//F. Daftari. Assassin Legends. P. 136-188.
24. CM.: Sasy A. I. Silvestre de. Expose de la religion des Druzes. Paris, 1838. Vol. I. P. 1-246.
25. CM.: Hammer-Purgstall J. van. Die Geschichte der Assassinen. Stuttgart; Tubingen, 1818;

перев. на спп. J. Hellert, P. A. de la Nourais: Idem. A Histoire de l'ordre des Assassins. Paris, 1833; перев. на фр. O. C. Wood: Idem. The History of Assassins. London, 1835; перепечатано: New York, 1968.

26 CM.: Casanova P. Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins // 1 Journal Asiatique 1898. 9 serie. II. P. 151-159.

27. CM.: Massignon L. Esquisse d'une bibliographie Qarmate/y A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne / Eds. T. W. Arnold, R. A. Nicholson. Cambridge, 1922. P. 329-338; перепечатано в изд.: Idem. Opera Minora/Ed. Y. Moubarac. Paris 1969. Vol. I. P. 627-639.

28 CM.: Hanmo W. A Guide to Ismaili Literature. London, 1933. См. также: Kraus I'. La Bibliographie Ismaelienne de W. Ivanow // Revue d'Etudes Islamiques 1932 (*• p. 483-490.

29 CM.: Daftary F. Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow // Islamic Culture 1971. 45. P. 56-67; Ibid. 1982. 56. P. 239-240; Anjoman-e Esma'ill//EIR. Vol. 2. P. 8-1.

30. CM.: Ivanow W. Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963.

31 CM.: Poonawala I. K. Biobibliography of Isma'ill Literature. Malibu (Calif.), 1977. Профессор Пунавала проинформировал автора, что в ходе подготовки исправленного издания его библиографии ему удалось идентифицировать значительное число дополнительных исма'илитских текстов.

32 См.: Бертемс А., Бакаев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных экспедицией 1959—1963 гг. в Горно-Бадахшанской автономной области / Под ред Б. Г. Гафурова, А. М. Мирзоева. М., 1967

33. CM.: Gacek A. Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Isma'iii Studies. London, 1984—1985. Vol. I. Каталог персидских рукописей, хранящихся в институте, и описание коллекции гинан до сих пор не опубликованы.

Глава 2

1 Современное представление о квинтэссенции ши'изма и его происхождении см в работе: Tabataba'i Sayyid Muhammad Husayn. Shi'ite Islam /Ed. and tr. S. H. Nasir London, 1975. P. 39-73, 173-190. CM. Taiobe: Jafri S. Husain M. Origins and Early Development of Shra Islam. London, 1979. P. 27-79; Madelung W. Shi'a//EI2. Vol. :

218 P. 420—424. Не так давно Хайнц Халм опубликовал обзорную работу по основным проблемным вопросам ши'изма, см: Halm H. Shiism/Tr.J. Watson. Edinburgh, 1991. P. 1—28. Проблемы, связанные с наследованием Пророку Мухаммаду и легитимностью претензий 'Али на власть, тщательно исследованы со строго научной точки зрения в недавней работе: Madelung W. The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate. Cambridge, 1997.

2 CM.: Kohlberg E. Some Imami-Shi'i Views on Taqiyya//JAOS. 1975. 95. P. 395-402; перепечатано в: Idem. Belief and Law in Imami Shfism. Aldershot, 1991. Article III. Много интересных гипотез по вопросу развития раннего имамитского ши'изма содержится в работе: Amir-Moezzi M. A. The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam/Tr. D. Streight. Albany (N. Y.), 1994. P. 5-97 (осоGo).

3 CM.: Al-Kulaym Abu Ja'far Muhammad b. Ya'qub. Al-Usul min al-kafi/Ed. 'A. A. al-Ghaffari. Tehran, 1388/1968. Vol. I. P. 168-548, содержащую самые ранние ши'иг-ские хадисы, касающиеся имамата, в изложении, в основном, Джа'фара ас-Садики; многие из этих имамов хадисов воспроизведены также в работе: Al-Nu'man al-Qadl Da'a'im al-Islam / Ed. A. A. A. Fysee. Cairo, 1951-1961. Vol. I. P. 1-98; CM. Также: Jafri. Origins. P. 235—300; Momen M. An Introduction to Shi'i Islam. New Haven, 1985. P. 147-160.

4 CM.: Al-Nawbakhti al-Hasan b. Musa. Kitab firaq al-Shra/ Ed. H. Ritter. Istanbul. 1931. P. 37^1,58-60; Al-QummtSa'db. 'AbdAllah. Kitab atmaqalatwa'l-firaq/Ed. M.J. Mash-kur. Tehran, 1963. P. 50-55,63-64,81-82; Corbin H. Une liturgie Sh'ite du Graal//Melan-ges d'histoire des religions offerts a Hemi Puech. Palis, 1974. P. 83-93 (особо); перепечатано в: Idem. L'Iran et la philosophic. Paris, 1990. P. 190-207; Halm H. Die islamische Gnosis. Zurich; Munich, 1982. P. 199-217.

5 CM.: Al-Nu'man. Da'a'im. Vol. I. P. 49-50; Idem. Kitab al-majalis wa'l-musayarat /Ed. al-Habib al-Faqi et al. Tunis, 1978. P. 84-85.

6 CM.: Al-Nu'man al-Qadi. Sharh al-akhbar/Ed. S. M. al-Husayni aljalali. Qumm, 1409-1412/1988-1992. Vol. 3. P. 302, 309-310; Al-Yaman Ja'far b. Maisur. Sara'ir wa-asrar al-nutaqa/Ed. M. Ghalib. Beirut, 1984. P. 256-257, 258; Idris 'Imadal-Dm. 'Uyun aU akhbar wa-funun al-athar/Ed. M. Ghalib. Beirut, 1974-1984. Vol. 4. P. 332-350; Abu 'Amr Muhammad b. 'Vmar al-Kashshl. Ikhtiyar ma'rifat akijal / Abridged by Muham-mad b. al-Hasan al-Tusl; ed. H. Al-Mustafawl. Mashhad, 1348/1969. P. 217-218, 321, 325-326, 354-356, 376-382, 390; Daftari F. Esma'rl b. Ja'far al-Sadcq // EIR. Vol. 8. P. 625-626.

7. См.: Al-Kashshl. Ikhtiyar. P. 244-245; Al-Najashl Ahmad b. 'All. Kitab al-Rijal. Bombay, 1317/1899. P. 81-S2.

8. CM.: Urnm al-Kitab / Ed. W. Ivanow // Der Islam. 1936. 23. P. 11; перев. на итал. P. Filippini-

- Ronconi: Ummu'l-Kitab. Naples, 1966. P. 23; см. также: Halm H. Die Islamische Gnosis. P. 113-198.
9. См.: Al-Nu'man. Sharh. Vol. 3. P. 309; Al-Yaman Ja'far b. Mansur. Sara'ir. P. 262-263; Idris 'Imadal-Dm. Zahr al-ma'ani/Ed. M. Ghalib. Beirut, 1991. P. 200-201; Idem. 'Uyun. Vol. 4. P. 334; A l-Mufld Muhammad b. Muhammad. Kitab al-Irshad: The Book of Guidance / Tr. I. K. A. Howard. London, 1981." P. 431.
10. См.: Al-Jlliaruchi Hasan b. Null. Kitab al-a/-har//MuntakhabatIsrna'iliyya/Ed. 'Adil al-'Awwa. Damascus, 1958. P. 234-235; Farahani Muhammad Hmayn. Safar-nama / Ed. H. Farman-Farma'ian. Tehran, 1342/1963. P. 288; перев. на англ.: A Shi'itc Pilgiimage to Mecca: 1885-1886/Ed. and tr. H. Farmayan, E. L. Daniel. Austin, 1990. P. 274.
11. См.: Al-Nawbakhti. Kitab flraq al-Shra. P. 57-58, 60-61; Al-Qummi. Kitab al-maqalat. P. 80-81, 83. См. также: Al-Razi Abu Hatim. Kitab al-zina. Part 3 // Al-Ghuluw \va'l-firaq al-ghaliya / Ed. 'Abd Allah S. al-S'amarra'i. Baghdad, 1983. Vol. 3. P. 287-289; Idns. Zahr al-ma'anl. P. 199 ff.; Daflari F. The Earliest Isama'ilis//Arabica. 1991. 38. P. 220.
12. См.: Idrls. 'Uyim. Vol. 4. P. 351-356; а также: Idem. Zahr akna'ani. P. 204-208; перев. на англ. B. A. Иванова: hanow W. Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. London, 1942. P. 240-248. См. также: Al-Kulayni. Al-Usul. Vol. I. P. 485-486; Al-Kashshi. Ikhtiyar. P. 263-265.
13. Наиболее раннее упоминание этой генеалогии приводится в работе: Al-Nisaburi Ahmad b. Ibrahim. Istilar al-imam / Ed. W. Ivanow // Bulletin of the Faculty of Aits. University of Egypt. 1936. 4. Part 2. P. 95; перев. на англ. B. Иванова: hanow W. Ismaili Tradition. P. 1G2. См. также письмо 'Абдаллаха ал-Махди, адресованное1
исма'илитской общине Йемена, отредактированное и переведенное на англ.: Al-Hamdani Husayn F. On the Genealogy of Fatimid Caliphs. Cairo, 1958. P. 10 (текст).
- Превосходный перевод этого письма наряду с рядом нетривиальных замечаний, касающихся генеалогии Фатимидов, содержится в работе: Hamdani A., Blots F. de. A Re-Examination of al-Mahdl's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs//JARS. 1983. P. 173-207.
14. См.: Ibn al-Nadim. Kitab al-fihrist. P. 238; перев. на англ. Dodge: The Fihrist. Vol. I. P. 462-464; I hi al-Dawadan. Kanz al-durar/Ed. S. al-Munajjid. Cairo, 1961. Vol. 6. P. 17—20; Ahmad b. al-Maqrizi 'Alt. Itti'az al-hunafa' bi-akhbar al-a'imma al-Fatimiyyin al-khulafa' / Ed. J. Al-Shayyal, M. H. M. Ahmad. Cairo, 1967-1973. Vol. I. P. 22-26; Al-Maqrizi. Kitab al-muqaffa al-kabir / Ed. M. al-Ya'lawi. Beirut, 1987. P. 56-59, 70,
73—81; Al-NuwayriShihab al-Din Ahmad b. 'Abd al- Wahhab. Nihayat al-arab fi funun al-adab/Ed. M.J. 'A. al-Hinl et al. Cairo, 1984. Vol. 25. P. 189.
15. См.: hanow W. The Alleged Founder of Ismailism. Bombay, 1946; Idem. Ibn al-Qaddah 2nd edn. Bombay, 1957. См. Также: Halm H. 'Abdallah b. Maymun al-Qaddah //EIR. Vol. I. P. 182-183; Made lung W. Maymun b. al-Aswad al-Kaddah//EL. Vol 6. P. 917.
16. См.: Al-Nisaburi. Istitar al-imam/Ed. W. Ivanow. P. 93—107; перев. на англ. B. A. Иванова: Ivanow W. Ismaili Tradition. P. 157—183.
17. См.: Halm H. Les Fatimides a Salameya // Revue des Etudes Islamiques. 1986. 54. P. 141-149 (особо); Kramers J. H., Daftary F. Salamiyya// EL. Vol. 8. P. 921-923.
18. Современный взгляд на главные положения доктрины раннего исма'илизма восходит к пионерским работам С. М. Штерна и В. Маделунга; см., в частности: Stern S. M. Isma'ilis and Qarmatians//L'Elaboration de l'Islam. Paris, 1961. P. 99-108;перепечатано в: Idem. Studies. P. 289—298; Madelung W. Das Imamut in der fruhen ismailitischen Lehre // Der Islam. 1961. 37. P. 43-65 (особо).
19. В ГУ/Х в. имамигы сформулировали свои положения о двенадцати имамах, начиная от 'Али б. Аби Талиба и кончая Мухаммедом б. ал-Хасаном, признанным как Махди, чье явление все еще ожидается. Этот подход выделил двенадцатников из общего направления раннего ши'изма имамизма. Благодаря положению, зани маемому двенадцатниками, термины «имампйа» и «исна'ашарпйа» с течением времени стали, в основном, синонимами; исма'илиты в то же время продолжали употреблять термин «имамп» по отношению к своей общине. См.: Kohlbsrg E. From Imamiyya to Ilhna'ashariyya//BSO(A)S. 1976. 39. P. 521—534; перепечатано в: Idem. Belief and Law. Article XIV.
20. Сохранились также в: Al-Nuwayri Nihayat al-arab. Vol. 25. P. 189 ff.; Ibn al-Dawadan. Kanz. Vol. 6. P. 44; Al-Maqrizi. Itti'az. Vol. I. P. 151 ff.
21. См.: Al-TabariMuhammad b. Jarir. Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk/Ed. M.J. De Goejc et al. Leiden, 1879-1901. HI. P. 1224 ff.; nepeB. ua am-A.: The History of al-Jabari. Albany (N. Y.), 1987. Vol. XXXVII: The 'Abbasid Recovery/Tr. Philip M. Fields. P. 169 ff.
22. См.: Al-Nu'man al-Qadi. Iftitah al-da'wa/Ed. W. al-Qadl. Beirut, 1970. P. 32-54; Ibid/ Ed. F. Dachraoui. Tunis, 1975. P. 2-26; Halm H. Die Sirat Ibn Hausab: Die ismailitische da'wa im Yemen und die Fatimiden//WO. 1981. 12. P. 107-135; Idem. Ebn Hawsab// EIR. Vol. 8. P. 28-29.
23. Наиболее подробное описание инициации исма'илитского да'ва в Джибале и Хорасане содержится в: Nizam al-Mulk. Siyar al-muluk. P. 282-295, 297—305; ; перев. на англ. Darke: Idem.

Book of Government. P. 208—218, 220—226. Наилучшая современная разработка вопроса представлена в: Stern S. M, *The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania*//BSOAS. 1960. 23. P. 56-90; перепечатано в: Idem. *Studies*. P. 189—233.

24. CM.: Al-Nuwayri. *Nihayat al-arab*. Vol. 25. P. 227-232; Ibn Dawadari. *Kanz*. Vol. 6. P. 65-68; Al-Maqrizi. *Itti'az*. Vol. I. P. 167-168; Ibn Hawqat. *Kitab surat al-ard*/ Ed. J. H. Kramers. 2nd ed. Leiden, 1938-1939. P. 295; 'перев. на фр. J. H. Kramers, G. Wiet: Idem. *Configuration de la terre*. Paris, 1964. Vol. 2. P. 289. CM. TaK*:e: Made-lung. *Das Imam*. P. 59—65, 69 ff.; Daftary F. *A Major Schism in the Early Isma'ili Movement*//*Studia Islamica*. 1993. 77. P. 123-139.

25. CM.: Al-Yaman Ja'far b. Mansur. *Kitab al-kashf*/Ed. R. Strothmann. London, 1952. P. 97-99, 102 ff. CM. Также: Madelung W. *Das Imam*. P. 254-258.

26 О дальнейшем положении ряда карматских общин, особенно общин карматов Бахрейна, и их отношениях с Фатимидами см.: Madelung W. *Fatimiden und Bahrainqarmaten*//*Der Islam*. 1959. 34. P. 34—88; перев. на англ.: Idem. *The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn*//*Mediaeval Isma'ili History and Thought*/Ed. F. Daftary. Cambridge, 1996. P. 21—73, данная работа, представляет собой веку в современной истории изучения исма'илизма; Madelung W. *Karmat*//*EL*. Vol. 4. P. 660—665; Daftary F. *Carmatians*//*EIR*. Vol. 4. P. 823-832.

27. CM.: Ibn al-Jawzi. *Al-Muntazam fi ta'rikh al-muluk wa'l-umam* / Ed. F. Krenkow. Hyderabad, 1357-1362/1938-1943. Vol. 6. P. 195.

28 CM.: Poonawala. *Biobibliography*. P. 31—33,45-46. Среди такого рода книг, по ошибке приписанных 'Абдану, можно упомянуть изд.: *Kitab shajarat al-yaqin* / Ed. 'Arif Tamir. Beirut, 1982 — текст, который, как показал в своей недавней работе П. Вол-кер, был на самом деле написан Абу Таммамом, скрывавшимся карматским автором, жившим в Хорасане в первой половине 1У/Х в., см.: Walker Paul E. *Abu Tammam and his «Kitab al-Shajara»: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan* //JAOS. 1994.114. P. 343-352; Idem. *An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-two Erring Sects*//F. Daftary. *Mediaeval Isma'iu History*. P. 161—177.

29. Подробное описание деятельности Зикравайха и его сыновей содержится в: Al-Tabari. *Ta'rikh*. III. P. 2218-2226, 2230-2232, 2237-2246, 2255-2266, 2269-2275; nc-pea. на anrA. F. Rosenthal: *The History of al-Tabari*. Albany (N. Y.), 1985. Vol. XXXVIII: *The Return of the Caliphate to Baghdad*. P. 113-123, 126-129, 134-144, 157-168, 172-179. См. также: Al-Nuwayri. *Nihayat al-arab*. Vol. 25. P. 246-276; Ibn al-Dawadari. *Kanz*. Vol. 6. P. 69-90; Al-Maqrizi. *Itti'az*. Vol. I. P. 168-179.

30 CM.: Halm H. *Die Sohne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)* // WO. 1979. 10. P. 30-53; Idem. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids* / Tr. M. Bonner. Leiden, 1996. P. 66-88, 183-190.

31 Эта автобиографическая работа, воспоминание очевидца о путешествии из Са-ламийи в Сиджилмасу, была продиктована позднее Мухаммаду 6. Мухаммаду ал-Иамани. Текст «*Sirat al-Hajib Ja'far b. 'Ali*» был отредактирован В. А. Ивановым для: *Bulletin of the Faculty of Arts. University of Egypt*. 1936. 4, 2. P. 107-133; перев. на англ. В. А. Иванова: *Ivanow W. Ismaili Tradition*. P. 184—223; перев. на фр. M. Canard: *L'Autobiographie d'un chambellan du Mahdi 'Obeidallah le Fatimide*//*Hesperis*. 1952. 39. P. 279—324; перепечатано в: Idem. *Miscellanea Orientalia*. London, 1973. Article V.

32 Арабский текст «*Kitab al-'alim wa'l-ghulam*» включен в изд.: *Arba' kutub haqqaniyya* / Ed. M. Ghalib. Beirut, 1983. P. 13—75; сокращенный перев. на англ. В. А. Иванова: *The Book of the Teacher and the Pupil* // W. Ivanow. *Studies in Early Persian Ismailism*. 2nd edn. Bombay, 1955. P. 61—86. CM. TaioKe: Corbin H. *Un Roman initiatique Ismaïlien*//*Cahiers de Civilisation Médiévale*. 1972. 15. P. 1-25, 121-142; Idem. *L'IniUaUon Ismaïlienne ou l'esoterisme et le Verbe* // *Eranos Jahrbuch*. 1970. 39. P. 41—142; перепечатано в: Idem. *L'Homme et son ange*. Paris, 1983. P. 81-205.

33 CM.: Halm. H. *The Isma'ili Oa(h of Allegiance ('ahd) and the «Sessions of Wisdom» (majalis al-hikma) in Fatimid Times* // F. Daftary. *Mediaeval Isma'ili History*. P. 91—98.

34. CM.: Al-Yaman Ibn Hawshab Mansur. *Kitab al-rushd wa'l-hidaya* / Ed. M. Kami] Hu sayn// *Collectanea* /Ed. W. Ivanow. Leiden, 1948. Vol. I. P. 185—213; nepes. Ha anr.i. B. A. HuaHoia: *The Book of Righteousness and True Guidance*// W. Ivanow. *Studies*. P. 29-59; Al-Yaman Ja'far b. Mansur. *Kitab al-kashf*. P. 14 ff., 103-104, 109-110, 113-114, 132-133, 138, 143, 150, 159-170. CM. TaK>Ke: Corbin H. *Le Temps cyclique dans le Mazdeisme et dans l'Ismaélisme*// *Eranos Jahrbuch*. 1951. 20. P. 149—217; nepeB. Ha airA. R. Manheim, J. W. Morris B: Corbin H. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London, 1983. P. 1-58; Walker Paul E. *Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought*// *IJMES*. 1978. 9. P. 355-366; Halm H. *Dawr*//*EL*, Supplement. P. 206-207; Daftary F. *Dawr*//*EIR*. Vol. 7. P. 151-153.

35. CM.: Stern S. M. *The Earliest Cosmological Doctrines of Isma'ilism* // S. M. Stern. *Studies*. P. 3—29; Halm H. *Kosmologie und Heilslehre derfrühen Isma'iliya*. Wiesbaden, 1978. P. 18-127 (ocoGo); Idem. *The Cosmology of the Pre-Fatimid Isma'ilivya* // F. Daftary. *Mediaeval Isma'ili History*. P. 75—83. CM. xaioKe: Nelson Ian R. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London, 1989. P. 203-209.

36. Интересный материал, относящийся к зайдитам, дается в: Arendonk C. van. *Lcs Debuts de rimamat Zaidite au Ycmen/Tr.J. Ryckmans*. Leiden, 1960. P. 330-334.

37 СМ.: Made lung W. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany (N. Y.), 1988. P. 95; Idem. *Cosmogony and Cosmology*: VI. In *Isma'ilism* // EIR. Vol. 6. P. 322—323.

Глава 3

1 Проблемы фатимидских церемониалов и их значение рассматриваются в изд.: Sanders Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany (N. Y.). 1994, содержащем также ссылки на более ранние исследования М. Канарда и др.

2 СМ. ряд важных работ Клода Казна по экономической истории фатимидского Египта: Cahen Claude. *Makhzumiyyat: Etudes sur Phistoire economique et financiere de l'Egypte m^dievale*. Leiden, 1977.

3 СМ.: Kkusraw Nasir. *Safar-nama* / Ed. M. Dabir Siyaqi. 5th edn. Tehran, 1356/1977. P. 74—99; перев. на англ. W. M. Thackston, Jr.: *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*. Albany (N. Y.), 1986. P. 44-57.

4 СМ.: Ibn Hawqal. *Kitab surat al-ard*. P. 96; перев. на фр.: Configuration. Vol. I. P. 94. Проф. В. Маделунг, выступивший в 1994 г. по этому поводу на конференции в Санкт-Петербурге, в настоящий момент (письмо автору от 22 июля 1996 г.) придерживается мнения, что информация Ибн Хаукала может быть вполне надежна; см. также: Madelung W. *The Fatimides and the Qarmatls of Bahrain*. P. 55 (примеч. 28).

5. Пропаганда да'ва в Магрибе и действия там Абу 'Абдаллаха, увенчавшиеся созданием халифата Фатимидов, рассматриваются в изд.: Al-Nu'man. *Iftitah al-da'wa* / Ed. al-Qadi. P. 7 1—222; Ibid. / Ed. Dachraoui. P. 47—257 (опирается на не дошедшую до нас работу Абу 'Абдаллаха «Sira»); Idris. 'Uyun aUakhbar. Vol. 5. P. 44—88. СМ. Также: Nagel T. *Friihe Ismailiya und Fatimiden im lichte der Risalat Iftitah ad-Da'wa*. Bonn, 1972. P. 11-48; Dachraoui F. *Le Califat Fatimide au Maghreb*. 296-365 H. / 909-975 Jc. Tunis, 1981. P. 57-122; Halm H. *Empire of the Mahdi*. P. 9-128.

6. СМ.: Al-Nu'man. *Iftitah al-da'wa* / Ed. al-Q5di. P. 249-250; Ibid. / Ed. Dachraoui. P. 293-294.

7. По поводу этого восстания и его глубинных причин см.: Idris. 'Uyun al-akhbar. Vol. 5. P. 172-318; Al-Maqrizi. *Itti'az*. Vol. I. P. 75-89; Marcais G. *La Berberie Musulmane et l'Orient au moyen-age*. Paris. 1946. P. 131—156; Halm H. *Der Mann auf dem Esel: Der Aufstand des Abu Yazid gegen die Fatimiden nach einem Augenzeugenbericht/WO*. 1984. 15. P. 144-204; Idem. *Empire of the Mahdi*. P. 298-325.

8. СМ.: Dachraoui F. *Al-Mu'izz li-Din Allah* // EL. Vol. 7. P. 489.

9. СМ.: Poonawala. *Biobibliography*. P. 68-70.

10. СМ. nаnp.: Al-Nu'man. *Kitab al-majalis*; Al-Jawdhan Abu 'All Mansur al-'Azizi. *Sirat al-ustadhJawdhar*/Ed. M. Kamil Husayn, M. 'A. Sha'Ira. Cairo, 1954. P. 87-148; перев. на фр. M. Canard: *Vie de l'ustadh Jaudhar*. Algiers, 1958. P. 127—255. СМ. ТаK/Ke: Idris. 'Uyun al-akhbar. Vol. 6. P. 9-204; Idem. *Ta'rikh al-khulafa' al-Fatimiyyin bi'l-Maghrib*/Ed. M. al-Ya'lawi. Beirut, 1985. P. 523-739; Al-Maqrizi. *Itti'az*. Vol. I. P. 93-150, 186-235.

11. СМ.: FyzeAsafA. A. *Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author*//JRAS. 1934. P. 1—32; а также: Poonawala I. K. *Al-Qadi al-Nu'man's Works and the Sources* // BSO(A)S. 1973. 36. P. 109-115; Idem. *A Reconsideration of aUQadi al-Nu'man's «Madhhab»* // BSO(A)S. 1974. 37. P. 572-579; Idem. *Biobibliography*. P. 48-68; Dachraoui F. *Al-Nu'man* // EL. Vol. 8. P. 117-118.

12 СМ.: Al-Nu'man. *Kitab al-majalis*. P. 386-388, 435-436, 487, 546.

13 СМ.: Ibid. P. 306.

14 СМ.: Al-Nu'man al-Qadi. *The Book of Faith* / Tr. A. A. A. Fyze. Bombay, 1974 (содержит перевод «Kitab al-walaya»); Nanji A. *An Isma'ili Theory of Walayah in the «Da'a'im al-Islam» of Qadi al-Nu'man* // *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*/Ed. D. P. Little. Leiden, 1976. P. 260-273.

15 СМ.: Madelung W. *The Sources of Isma'ili Law*//Journal of Near Easten Studies. 1976. 35. P. 29—40; перепечатано в: Idem. *Religiuos Schools and Sects in Mediaeval Islam*. London, 1985. Article XVIII; Poonawala I. K. *Al-Qadi al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence*//F. Daftary. *Mediaeval Isma'ili History*. P. 117—143.

16. СМ.: Stern S. M. *Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'izz*//BSO(A)S. 1955. 17. P. 10—33; перепечатано в: Idem. *Studies*. P. 257—288; Madelung W. *Das Imamat*. P. 86-101; Daftary F. *The Isma'ilis*. P. 176-180.

17. СМ.: Stern S. M. *Isma'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind*//Islamic Culture. 1949. 23. P. 298-307; перепечатано в: Idem. *Studies*. P. 177-188; HamdaniA. *Ille Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Northern India*. Cairo, 1956. P. 3—16; Halm. *Empire of the Mahdi*. P. 385-392.

18. СМ.: Al-Maqrizl *Itti'a'*,. Vol. 2. P. 292-293.

19 По поводу этих неоплатонических текстов и их влияния на ранний исма'илизм см.: Kraus

P. Plottn chez les Arabes//Bulletin de l'Institut d'Egypte. 1940-1941. 23. P. 263-295; перепечатано в: Idem. Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im friihen Islam / Ed. R. Brague, Hildesheim, 1994. P. 313—345; Pines S. La Longue recension de la Theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaelienne // Revue des Etudes Islamiques. 1954. 22. P. 7-20; Stern S. M. Ibn Hasday's Neoplatonist//Oriens. 1960-1961. 13-14. P. 58—98 (особо); перепечатано в: Idem. Medieval Arabic and Hebrew Thought. London, 1983. Article VII; Taylor R. C. The «Kalam ft mahd al-khair» («liber de causis») in the Islamic Philosophical Milieu // Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts / Eds. J. Kraye et al. London, 1986. P. 37-52; Zimmer-mann F. W. The Orgins of the so-called «Theology of Aristotle»//Ibid. P. 110-240; Walker. Early Philosophical Shiism. P. 37-44.

20 По поводу «Иуван ас-сафа» и их «Паса'ил» см.: Netton Ian R. The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa') // History of Islamic Philosophy / Eds. S. H. Nasr, O. Leaman. London, 1996. Vol. I. P. 222-230; Marquet Y. Ikhwan al-Safa'// EL. Vol. 3. P. 1071-1076; Daflary F. The Isma'ilis. P. 246-249, 650-651 (здесь приведена дополнительная информация).

21 Для всестороннего исследования метафизических взглядов персидских да'и, разработанных ас-Сиджистани, см.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 67—142; Idem. Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary. London, 1996. P. 26—103. См. ТаиоКе: Nelton. Allah Transcendent. P. 210—222; NanjiAzim. Isma'ili philosophy//History of Islamic Philosophy / Eds. Nasr, Lcaman. Vol. I. P. 144—154. На английский была переведена лишь одна из книг ас-Сиджистани «Китаб ал-йанабй'», содержащая основные положения его метафизической системы, см.: Walker Paul E. The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistani's «Kitab al-Yanabi'». Sail Lake City, 1994. P. 37—111; арабский текст этой работы и ее частичный перевод на фр. см.: Trilogie Ismaelienne / Ed. and tr. H. Corbin. Tehran; Paris, 1961. P. 1—97 (текст), 5—127 (перевод).

22. См.: Al-Malundi Abu Mansur Muhammad b. Muhammad. Kitab al-tawhid / Ed. F'. Kholeif. Beirut, 1970. P. 3-27, 63-64; Halm. Kosmologie. P. 129-138, 222-224 (с выдержками из Al-Busli «Min kashf asrar al-Baliniyya»); Stern S. M. AbuTQasim al-Busli and his Refutation ofIsma'iiism//JRAS. 1961. P. _14—35; перепечатано в.Uem. Studies. P. 299-320.

23. См.: Al-KirmanHamid al-Din. Kitab al-riyad/Ed. 'Arif Tamir. Beirut, 1960. P. 176-212. См. ТаКЖКе: Madelung, Das Imamat. P. 101—114.

24. См.: Al-KirmanHamid al-Din. Rahat al 'aql / Ed. M. Kamil Husayn, Mustafa Hilmi. Cairo, 1953; Ibid. / Ed. M. Ghalib. Beirut, 1967. Для углубленного изучения мета физических взглядов ал-Кирманн, включая его космологию, см.: Sniet Daniel de. La Quietude dc l'intellect: Neoplatonisme et gnose Ismaelienne dans IVx'uvre de Hamid ad-Din al-Kirman (X"/Xlr s.). Louvain, 1995.

25. См.: Al-Kirman. Rahat al-'aql / Ed. Husayn, Hilmi. P. 134-139, 224-225; Corbin H. Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaelienne // Eranosjahrbuch. 1954. 23. P. 178—184; перев. на англ.: Idem. Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis // H. Corbin. Cyclical Time. P. 90—95; Nelton. Allah Transcendent. P. 222-229. _

26. См.: Al-Nu'man al-Qadi. Kitab al-Himma fi adab atba'al-a'imma/Ed. M. Kamil Husayn. Cairo, 1948. P. 136-140.

27. Факсимиле утраченного трактата ал-Нисабури «Al-Risala al-mujaza al-kafiya fi adab al-du'at», сохранившегося в неопубликованной работе Hasan b. Nuh al-Bharuchi «Kitab al-azhar» (т. 2), содержится в изд.: Klemm Verena. Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-din in Siraz. Frankfurt, 1989. P. 206—277. . Этот текст послужил В. А. Иванову основой для его пионерской статьи: Ivanow W. The Organization of the Fatimid Propaganda//Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1939. NS. 15. P. 18-35 (особо).

28 См., напр.: Al-Nuwayri. Nihayat al-arab. Vol. 25. P. 195-225; Al-Baghdadi. Al-Farq. P. 282 ff.; Ibid./Tr. Halkin. P. 138 ff.; Al-Ghazali. Fada'ih al-Batiniya. P. 21-32.

29 См.: Al-Maqrizi. Kitab al-mawa'iz wa'l-i'tibar bi-dhikr al-khitat wa'l-athar. Bulaq, 1270/ 1853-1854. Vol. I. P. 390-391; Ibid. Vol. 2. P. 341-342; Ibid. / Ed. A. Fu'ad Sayyid. London, 1995. P. 91—9-1; Ibn al-Tuwayr. Nuzhat al-muqlatayn fi akhbar al-dawlatayn / Ed. A. Fu'ad Sayyid. Beirut, 1992. P. 110—112. Наиболее интересное современное исследование по проблеме обучающих собраний см.: Halm Heinz. The Isma'ili Oath of Allegiance ('a'id) and the 'Sessions of Wisdom» («majalis al-hikma») in Fatimid Times. P. 98-112; Idem. The Fatimids and their Traditions of Learning, London, 1997. P. 23-29, 41-55 (ocoGo).

30 См.: Al-Nu'man. Iflitah al-da'wa/Ed. al-Qadi. P. 73, 76, 130, 140; Ibid./Ed. Dachraoui. P. 49,53, 128, 146.

31 См.: Al-Nu'man. Kitab al majalis. P. 86, 104, 209, 224, 231, 265, 305-306, 343, 344, 348, 386, 387-388, 434, 467, 487, 499, 511, 512, 545-546.

32 См.: Al-Kirman. Kitab al-riyad. P. 108.

33 См.: Al-Maqrm. Al-Khitat; Ibid. / Ed. Bulaq. Vol. I. P. 458-460; Ibid. / Ed. Sayyid. P. 300-304; Halm. The Fatimids. P. 71-77.

34 По поводу исма'илитского да'ва и его эволюции см.: Stern S. M. Cairo as the Centre of the Isma'ili movement// Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo. 1972. P. 437—450;

перепечатано в: Idem. *Studies*. P. 234—256; Hamdani A. *Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah* // *Arabian Studies*. 1976. 3. P. 85-114; Walker P. E. *The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hakim* // *Journal of the American Research Center in Egypt* 1993. 30. P. 161-182; Daftary F. *The Isma'ilis*. P. 224-232; Idem. *Da'i* // *EIR*. Vol. 6. P. 590-593.

35 CM.: Al-Nu'man al-Qadi. *Ta'wil al-da'a'im* / Ed. M. H. al-A'zami. Cairo, 1967-1972. Vol. 2. P. 74; Ibid, Vol 3. P. 48-49; Al-Sijistani. *Ithbat al-nubuwwat* / Ed. 'Arif Tamir. Beirut, 1966. P. 172.

36 CM.: Khusraw Nasir. *Zad al-musafirin* / Ed. M. Badhl al-Rahman. Berlin, 1341/1923. P. 397; Ibn Hawqal. *Surat al-ard*. P. 310.

37 CM.: Al-Kirmam. *Rahat al-aql* / Ed. Husayn, Hilmi. P. 134-139; Ibid. / Ed. M. Ghalib. P. 249-257. CM. raicnce: *Gnosis Texte der Ismaihten*/Ed. R. Strothmann. Gottingen, 1943. P. 82, 174-177; Khusraw Nasir. *Shish fasl* / Ed. and IT. W. Ivanow. Leiden, 1949. P. 34— 36 (текст), 74 —77 (перевод); Idem. *Wajh-i din* / Ed. G. R. A'vani. Tehran, 1977. P. 255.

38 CM.: Al-Kirmani. *Majmu'at al-rasa'il al-Kirmani*/Ed. M. Ghalib. Beirut, 1983. P. 134-147.

39 Источники и подробную информацию по религии друзов см.: Brygr D. R. W. *The Origins of the Druze Religion*//*Der Islam*. 1975. 52. P. 47-84, 239-262; Ibid. 1976. 53. P. 5-27; Abu-Izzeddin Nejla M. *The Druzcs: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1993. Новейшие данные по общине друзов можно найти в изд.: Firro Kais M. *A History of the Druzes*. Leiden, 1992.

40 CM.: Al-Shtrazi al-Mu'ayyad fi'l-Dm. *Sirat al-Mu'ayyad fi'l Din da'i al-du'at* / Ed. M. Kamil Husayn. Cairo, 1949; CM. TaKace: Klemm. *Die Mission*. P. 2-63, 136-192 (ocoGo).

41 CM.: Al-Maqmi. *Itt'az*. Vol. 2. P. 191-192; Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi'l-taYikh*/Ed. C.J. Tom-berg. Leiden, 1851-1876. Vol. 9. P. 211,358; Ibid. Vol. 10. P. 122 ff., 165-166; Barthold V. V. *Turkestan down to the Mongol Invasion* / Ed. C. E. Bosworth. 3d edn. London, 1968. P. 251, 304-305, 316-318.

42 CM.: Khusraw Nasir. *Zad aknusafirin*. P. 3, 402; Idem. *Diwan* / Ed. M. Mmuvi, M. Muhaqqiq. Tehran, 1353/1974. P. 162, 234, 287, 436; неполный перев. на англ. P. L. Wilson, G. R. Aavani: *Forty Poems from the Divan*. Tehran, 1977. P. 73, 113.

43 CM.: Khusraw Nasir. *Jami' al-hikmatayn* / Ed. H. Corbin, M. Mu'in. Tehran; Paris, 1953. P. 16— 17; перев. на фр. I. de Gastines: Idem. *Le livre reunissant les deux sagesses*. Paris, 1990. P. 48.

44 CM.: Hamdani A. *The Da'i Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi (d. 596 H./AD 1199) and his book .Tuhfat al-Qulub* // *Oriens*. 1970-1971. 23-24. P. 270-279.

45 Самые ранние данные о Сулайхидах и современном им исма'илитском да'ва , Йемена содержатся в: 'Umara b. 'All al-Hakami. *Ta'rikh al-Yaman // Yaman, its Early Mediaeval History*/Ed., tr. Henry C. Kay. London, 1892. P. 1-102 (текст), 1-137 (перевод). Наиболее авторитетным исма'илитским источником здесь служит все еще неопубликованный текст: Idrls. 'Uyun al-akhbar (T. 7). Лучшей современной работой по этому вопросу является: Al-Hamdani Husayn F. *Al-Sulayhiyyin wa'l-baraka al-Fatimiyya fi'l-Yaman*. Cairo, 1955. P. 62—231.

46 CM.: Al-Mustansir. *Al-Sijillal*. P. 167-169, 203-206; Al-Hamdani. *Letters of al-Mustansir*. P. 321, 324.

47 См., в частности, письмо фатимидского халифа ал-Амира, составленное в 516/ 1122 г. и озаглавленное «*Al-Hidaya al-Amiriyya*» (ed. Fyze, p. 3—26), оно перепечатано в: *Majmu'at al-watha'iq* / Ed. al-Shayyal. P. 203—230 (текст), 47-67 (комментарии). Этот текст анализируется в: Stern S. M. *The Epistle of the Fatimid Caliph al- Amir (al-Hidaya al-Amiriyya) - its Date and Purpose*//*JRAS*. 1950. P. 20-31; перепечатано в: Idem. *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984. Article X.

48 Лучшее современное исследование истории фатимидской династии после ал-Амира и хафиз'итско-таййибитского раскола содержится в работе: Stern S. M. *The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Isrnailism* // *Oriens*. 1951. 4. P. 193—255; nepencna-raHO B: Idem. *History and Culture*. Article XI; CM. Taicace: Daftary F. *The Isma'ills*. P. 256-297.

49 CM.: Ibn Muyassar. *Akhbar Misr*. P. 109-110.

50 Текст послания сохранен в работе: Al-Qalgashandi. *Subh al-a'sha*. Cairo, 1331—1338/ 1913-1920. Vol. 9. P. 291-297; перепечатано в: *Majmu'at al-watha'iq*/Ed. al-Shayyal. P. 249-260 ((текст), 71-102 (комментарии).

51 Наиболее полное описание этого восстания в поддержку Фатимидов и рассказ о трагической судьбе оставшихся в живых членов династии Фатимидов, находившихся в плену несколько поколений вплоть до 671/1272 г., дано в: Casanova Paul. *Les Derniers Fatimides* // *Memoires de la Mission Archeologique Fran\$aise du Caire*. 1897. 6. P. 415-445.

52 Ранняя история да'ва таййибигов в Йемене представлена в неопубликованной работе третьего ад-да'и йл-мутлак Хатим ал-Ибрахима «*Тухфат ал-кулуб*». В седьмом томе своих неопубликованных до сих пор работ «*Uyun al-akhbar*» Н «*Nuzhat al-afkar*» да'и Идрис дает также важную информацию, полную библиографических подробностей о более ранних да'и. См. также: HamdaiiiAbbas. *The Da'iHatim*. P. 279 ff.; Idem. *The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia*//*Arabian Studies*. 1985. 7. P. 151-160; Dafta-ry F.

Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulayhid Queen of Yemen // *Women in the Medieval Islamic World*/Ed. Gavin R. G. Hambly. N. Y., 1998. P. 117-130.

53 См.: Poonawala hmail K. Al-Sultan al-Khattab. Cairo, 1967. P. 29-95 (особо); Idem. Biobibliography. P. 133-137.

54. См.: Al-Hamidilbrahim b. al-Husayn. Kitab kanz al-walad/Ed. M. Ghalib. Wiesbaden, 1971. Таййибитская система хака'ик со своей космологической доктриной и ее мифологизация описана в ряде работ более поздних авторов таййибитов; см., напр.: Al-Walid 'Alī b. Muhammad b. (VM. 612/1215). Kitab al-dhakira fi'l-haqiqa/Ed. M. al-A'zami. Beirut, 1971; Al-Walid al-Husayn b. 'Alī b. (VM. 667/1268). Al-Mabda' wa'l-ma'ad//Trilogie Ismaelienne / Ed., tr. Corbin. P. 99-130 (текст), 148-200 (перевод), содержащие обзор по данному вопросу до периода восьмого 'да'и мутлак. Девятнадцатый 'да'и Идрис 'Имад ад-Дин (Idris 'Imad al-Din, yM. 872/1468) был последним йеменским представителем системы хака'ик таййибитов; см. в первую очередь его «Zahr al ma'ani» (р. 33—106). Идеологии таййибитов, включая ее космологию, эсхатологию, сотериологию и «циклическую» сакральную историю, посвятил многочисленные исследования А. Корбэн, см. его: Corbin H. Cyclical Time. P. 37-58, 65 ff., 76 ff., 103 ff., 116 ff., 173-81; Idem. History of Islamic Philosophy/ Tr. L. Sherrard. London, 1993. P. 79—93. О работах йеменских авторов таййибитов до Идриса см.: Poonawala. Biobibliography. P. 133—175.

Глава 4

1 Основные источники, которыми мы располагаем о жизни и деятельности Хасана ас-Саббаха, основываются на низаритском сочинении «Sargudhasht-i Sayyidna», среАН ННХ: Juwayni 'Ala' al-Din 'Ata-Malik. Ta'rikh-i jahan-gushay / Ed. M. QazwTnT. Leiden; London, 1912-1937. Vol. 3. P. 186-216; перев. на англ. John A. Boyle: The History of the World-Conqueror. Manchester, 1958. Vol. 2. P. 666-683; Rashid al-Din

Fadl Allah.Jami' al-tawankh: qismat-i Isma'iliyan va Fatimiyan va Nizariyan va da'iyān va raflqan/Ed. M. T. Danishpazhuh, M. Mudarrisi Zanjani. Tehran, 1338/1959. P. 97-137; Kasham Abu'l-Qasim 'AbdAllah b. 'AIT. Zubdat al-tawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan / Ed. M. T. Danishpazhuh. 2nd cdn. Tehran, 1366/1987. P. 133-172. Из новейших исследований о Хасане ас-Саббахе см.: Hodgson Marshall G. ,9. The Order of Assassins. The Hague, 1955. P. 41-98; Idem. The Isma'ili State // The Cambridge History of Iran. Vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods/ Ed. J. A. Boyle. Cambridge, 1968. P. 424-449; Lewis B. The Assassins. London, 1967. P. 38-63, 145-148; Daftary ' F. The Isma'ilis. P. 324-371, 669-681; Idem. Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement // Mediaeval Isma'ili History / Ed. F. Daftary. P. 181-204.

2 Об Аламуте и его окрестностях см.: Ivanow W. Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran. Tehran, 1960. P. 1-11, 30-59; Willey P. The Castles of the Assassins. London, 1963. P. 204-226; Hourcade B. Alamut//EIR. Vol. 1. P. 797-801.

3 Профессор К. Е. Босворт посвятил вопросу возрождения иранской культуры в период арабского и тюркского правлений целый ряд работ; см., напр.: Bosworth C. E. The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids// Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies. 1968. 6. P. 33—44; перепечатано в: Idem. The Mediaeval History of Iran, Afghanistan and Central Asia. London, 1977. Article XVIII; Idem. The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/B61 to 949/ 1542-1543). Costa Mesa (Calif.); N. Y., 1994. P. 168-180. См. также: Stern S. M. Ya'qQb the Coppersmith and Persian National Sentiments//Iran and Islam, in Memory of the Late Vladimir Minorsky / Ed. C. E. Bosworth. Edinburgh, 1971. P. 515-555; перепечатано в: Idem. History and Culture. Article VI.

4 См.: Rashid al-Dm. P. 112; Kasham. P. 148.

5 См.: Haft bab-i Baba Sayyidna/Ed. W. Ivanow//W. Ivanow. Two Early Ismaili Treatises. Bombay, 1933. P. 30; перепечатано в. M.-F.-C. XoAJKCona: Hodgson M. G. S. Or-der... P. 314.

6 См.: Rashid al-Dm. P. 149-153; Kasham. P. 186-190; Modelling. Religious Trends in Early Islamic Iran. P. 9-12.

7 Интересный обзор отношения мусульманских хроник к исма'илитско-сельджукским военным столкновениям и в целом антиисма'илитским настроениям в этих хрониках см.: Hillenbrand Carole. The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective//F. Daftary. Mediaeval Isma'ili History. P. 205-220.

8 См.: NTshapun ZahTr al-Dm. Saljuq-nama. Tehran, 1332/1953. P. 40-41; Al-RawandT Muhammad b. 'AIT. Rahat al-sudur wa-ayat al-surur / Ed. M. Iqbal. London, 1921. P. 157-158; QazwTnT Hamd Allah Muslawfi. Ta'rikh-i guzida / Ed. 'Abd al-Husayn Nava'i. Tehran, 1339/1960. P. 445-446.

9 О восстаниях этих низаритов, которые, в основном, базировались в Магрибе, см.: Ibn Zafir. Akhbar al-duwal al-munqati'a / Ed. A. Ferre. Cairo, 1972. P. 97, 111; Al-MaqrTzT. Itti'az. Vol. 3. P. 147, 186, 246; Ibn al-Qalanist Dhayl ta'rikh Dimashq / Ed. H. F. Amedroz. Leiden, 1908. P. 302; Ibid. / Ed. S. Zakkar. Damascus, 1983. P. 469-470; Ibn Muyassar. Akhbar. P. 139; Ibn Taghnbirdi. Al-Nujum al-zahira

- (1348-1391/ 1929—1972). Vol. 5. P. 282, 339; а также анонимный труд «Bustan al-jami'», опубликованный в: Cahen Claude. Une Chronique Syrienne du VIe/XII siecle: Le Bustan al-Jami' // Bulletin d'Etudes Orientales. 1937-1938. 7-8. P. 127.
- 10 CM.: Casanova P. Monnaie des Assassins de Perse // Revue Numismatique. 1893. 3 serie. II. P. 343-352; Miles G. C. Coins of the Assassins of Alamut // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1972. 3. P. 155-162.
- 11 CM.: Haft babn Baba Sayyidna. P. 21-22; перев. на англ. в: Hodgson. Order... P. 301-302. '
- 12 CM.: Juwaynī. Ta'rikh. Vol. 3. P. 180-181, 231-237; перев. на англ. Boyle B: Ibid. Vol. 2. P. 663, 691-695; Rashid al-Dm. P. 79, 166-168; Kashani. P. 115, 202-204.
- 13 CM.: Al-Amir bi-Ahkam Allah. Al-Hidaya al-Amiriyya. P. 23—24; перепечатано в: Maj-rau'at al-watha'iq / Ed. al-Shayyal. P. 226—227. CM. raxace: Ibn Muyassar. Akhbar. P. 99-101, 103.
- 14 CM.: Juwaynī. Ta'rikh. Vol. 3. P. 195-199; перев. на англ. Boyle B: Ibid. Vol. 2. P. 671-673; Rashid al-Dm. P. 105-107; Kashani. P. 142-143.
- 15 CM.: Al-Shahrastani Abu'l-Falḥ Muhammad b. 'Abdal-Karim. Kitab al-milal wa'l-nihal / Ed. W. Cureton. London, 1842-1846. P. 150-152; Ibid. / Ed. 'A. M. al-Wakfl. Cairo, 1968. Vol. I. P. 195—198; частичный перев. на англ. в: Kazi A. K., Flynn J. G. Muslim Sects and Divisions. London, 1984. P. 167—170; см. также: Hodgson. Order... P. 325—328; перев. на фр. D. Gimaret et al.: Livre des religions et des sectes. Louvain, 1986—1993. Vol. 1. P. 560-565. См. также: Hodgson. Order... P. 51-61; Idem. Isma'ili State. P. 433-437.
- 16 Пятый да'п мутлак таййибитов, 'Али б. Мухаммад б. ал-Валид (ум. 612/1215), составил подробный ответ ал-Мустазири, отведа пункт за пунктом нападки ал-Газали; см.: Al-WaKdAll b. Muhammad b.. Damigh al-batil / ed. M. Ghalib: In 2 vols. Beirut, 1982. CM. также: Corbin H. The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali // Isma'ui Contributions to Islamic Culture / Ed. S. H. Nasr. Tehran, 1977. P. 69-98; Mem. Itineraire d'un enseignement. Tehran, 1993. P. 150—153.
- 17 О начальной фазе низаритского да'ва в Сирии см.: Lewis B. The Isma'ilites and the Assassins // A History of the Crusades / Ed. K. M. Setton. 2nd edn. Madison (Wis.), 1969. Vol. 1: The First Hundred Years / Ed. M. W. Baldwin. P. 99-114; Idem. The Assassins. P. 97—104; См. Также: Mirza Nasseh A. Syrian Ismailism. Richmond; Surrey, 1997. P. 6-15.
- 18 CM.: Rashid al-Dm. P. 120-122; Kashani. P. 156-157; Nishapuri Za'kr al-Dm. Saljuq-nama. P. 42; Al-Rawandi Rahat al-sudur. P. 158-161; Ibn al-Alhir. Al-Kamil. Vol. 10. P. 299-302. CM. Таioхе: Ibn al-Qalanisi Dhayl / Ed. Amedroz. P. 151-156; Ibid. / Ed. Zakkar. P. 244—250, содержащие в том числе текст заявления Сельджуков по случаю победы; Miwasian C. O. Shah Diz of Isma'ili Fame: Its Siege and Destruction. London, 1971. P. 17-39, 52-62; Daftary F. Dezhkuh // EIR. Vol. 7. P. 354.
- 19 Отношения между низаритами Кухистана и их соседями в Систане посвящена значительная часть анонимной местной хроники: Ta'Yikh-i Sistan / Ed. M. T. Bahar. Tehran, 1314/1935; Ibid. / Ed. J. Mudarris Sadiqi. Tehran, 1373/1994; перев. на англ. M. Gold: The Tarikh-e Sistan. Rome, 1976. CM. Также: Bosworth A. History of the Saffarids. P. 387—410; Idem. The Isma'ilis of Quhistan and the Malikis of Nfmruz or Sistan // F. Daftary. Mediaeval Isma'ili History. P. 221-229.
- 20 Полная информация о наследовании низаритских да'и в Сирии аламутского периода отсутствует. Предварительный перечень содержится в: Bosworth C. E. The New Islamic Dynasties. Edinburgh, 1996. P. 68-69.
- 21 Исма'илитские крепости Сирии, сохранившиеся значительно лучше, чем в Персии, к настоящему времени как следует не изучены. Некоторую информацию об этих крепостях и содержащихся в них ценных образцах эпиграфики см.: Berchem Max van. Epigraphie des Assassins de Syrie // Journal Asiatique. 9 Serie. 1897. 9. P. 453—501; перепечатано в: Idem. Opera Minora. Geneva, 1978. Vol. I. P. 453—501; Thorau P. Die Burgen der Assassinen in Syrien und ihre Einnahme durch sultan Baibars // WO. 1987. 18. P. 132-158; См. также: Lewis. Isma'ilites and the Assassins. P. 119-120; Homgmann E., Elisseeff N. Masyad // EK Vol. 6. P. 789-792.
22. О некоторых событиях, произошедших в низаритском государстве при Бузург Уммиде и его сыне Мухаммаде, см.: Juwaynī. Ta'rikh. Vol. 3. P. 216—222; Ibid. / Tr. Boyle. Vol. 2. P. 683-686; Rashid al-Dm. P. 137-161; Kashani. P. 172-199; Madelung W. Bozorg-Omid // EIR. Vol. 4. f. 129.
- 23 О правлении Хасана 'ала' зикрихи'с-салам и объявлении им кийама см.: Juwaynī. Ta'rikh. Vol. 3. P. 222-239; Ibid. / Tr. Boyle. Vol. 2. P. 686-697; Rashid al-Dm. P. 162-170; Kashani. P. 199-208; Quhistan / Abu Ishaq. Haftbab / Ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1959. P. 19, 24, 38-39, 40-42, 43-44, 46-47, 53, 58, 65 (текст), 19, 23, 38, 40-42, 43-44, 46-47, 53-54, 58, 65 (перевод); Hodgson. Order... P. 146-159; Lewis. The Assassins. P. 70-75; Poonawala. Biobibliography. P. 257-258; Daftary F. The Isma'ilis. P. 385-391.
- 24 Доктрина кийама в том виде, как она представлена Нур ад-Дином Мухаммедом, содержится в «Haft bab-i Baba Sayyidna» (р. 4—42), низаритском трактате, ошибочно приписываемом Хасану ас-Саббаху; перев. на англ. в: B: Hodgson. Order... P. 279—324. В различных вариантах доктрина кийама описывается также в ис-ма'илитских сочинениях Насир ад-Дина Туей, Абу Исхака Кухистани и Хайрх-вах-и Харати. Лучше всего она представлена в:

Hodgson. Order... P. 160—180. Феноменологическое описание этого периода дано в: Jambet Christian. *La Grande resurrection d'Alamut*. Lagrasse, 1990. О правлении Нур ад-Дина Мухаммада см.: Juwayni. *Ta'rikh*. Vol. 3. P. 240-242; *Ibid.* /Tr. Boyle. Vol. 2. P. 697-699; Rashid al-Dm. P. 170-173; Kasham. P. 208-214; Hodgson. Order... P. 180-184, 210-217; Dafta-ry F. *Nur al-Dm Muhammad II/EL*. Vol. 8. P. 133-134.

25 Основным низаригским источником, где собрана информация о жизни Синана, является агиографическая работа, приписываемая сирийскому да'и Абу Фирасу Шихаб ад-Дину ал-Майнаки (X/XVI в.), см.: Al-Maynaqi Abu Firas Shihab al-Dm. *Fasl min al-lafz al-sharif*/Ed., tr. S. Guyard//S. Guyard. *Un Grand maître des Assassins au temps de Saladin*//*Journal Asiatique*. 1877. 7 Serie. 9. P. 387—489. Среди неисма'илитских источников наиболее важен биографический рассказ о Синане, который содержится во все еще не обнаруженном труде Ибн ал-'Адима «*Bughyat al-talab*». Эту его биографию, в том виде, в каком она сохранилась в более поздних переложениях, см. в переводе на англ. B. Lewis: Lewis B. *Kamal al-Dm's Biography of Rasid al-Dm Sinan*//*Arabica*. 1966. 13. P. 225—267; перепечатано в: *Idem. Studies. Article X*. См. Также: Lewis B. *Isma'ilites and the Assassins*. P. 120—127; *Idem. The Assassins*. P. 110-118; Hodgson. Order... P. 185-209; Poonawala. *Biobibliography*. P. 289-290; Mirza. *Syrian Ismailism*. P. 22-39; Daftary F. *Assassin Legends*. P. 67-74, 94 ff.; *Idem. Rashid al-Din Sinan // EL*. Vol. 8. P. 442-443.

26 Об этих посягательствах на жизнь Саладина см.: Abu Shama. *Kitab al-rawdatayn*. Vol. I. P. 239-240, 258; Ibn Fadl Allah al-'Uman. *Masalik al-absar it mamalik al-amsar/ Selections ed.*, tr. EvaR. Lundquist//*Saladin and the Crusaders*. Lund, 1992. P. 24—26, 32-34; См. Также: Lewis B. *Saladin and the Assassins*//*BSO(A)S*. 1953. 15. P. 239-245; перепечатано в: *Idem. Studies. Article IX* (здесь же приведены дополнительные ссылки на др. источники); Lyons Malcolm C., Jackson D. E. *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge, 1982. P. 87-88, 99, 105-106, 108-109.

27 См., напр.: Guyard S. *Fragments relatifs a la doctrine des Ismaelis*. Paris, 1874. P. 17-19, 66-69, 193-195 (Текст), 99-101, 204-209, 275-284 (непереведено); Ibn Fadl Allah al-'Uman. *Masalik al-absar it mamalik al-amsar / Ed. A. Fu'ad Sayyid*. Cairo, 1985. P. 77-78; Hodgson. Order... P. 199-201.

28 См.: Ibn Khallikan. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary / Tr. W. MacGuckin de Slane*. Paris, 1842-1871. Vol. 3. P. 340; Taqi al-Dm Ahmad al-Maqrm. *Kitab al-suluk*; частичный перев. на англ. в: *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt / Tr. Ronald J. C. Broadhurst*. Boston, 1980. P. 55.

29 См. Ibn al-'Adfm B: Lewis. *Kamal al-Dm's Biography*. P. 230, 261; Al-Qalqashandi. *Subh*. Vol. 1. P. 122; Ibn Taghribirdi Al-Nujum. Vol. 6. P. 117; Phillips John G. *Mashhad Rashid al-Dh Sinan: A 13th Century Isma'ili Monument in the Syrian Jabal Ansariya* // *JRAS*. 1984. P. 19-37.

30 О Джалал ад-Дине Хасане и его религиозной политике см.: Juwayni. *Ta'rikh*. Vol. 3. P. 243-249; *Ibid.*/Tr. Boyle. Vol. 2. P. 699-704; Rashid al-Dm. P. 174-178; Kashani. P. 214-217; Hodgson. Order... P. 217-225; *Idem. Isma'ili State*. P. 468-472; Lewis. *The Assassins*. P. 78-81; Daftary F. *The Isma'ilis*. P. 404-407.

31 См.: Juwayni. *Ta'rikh*. Vol. 3. P. 249-259; *Ibid.* / Tr. Boyle. Vol. 2. P. 704-712; Rashid al-Dm. P. 178-184; Kashani. P. 218-224; Hodgson. Order... P. 225-227, 244-246, 250-262; Lewis. *The Assassins*. P. 82-91.

32 Об исма'илитских сочинениях Насир ад-Дина ат-Туси и разбросе мнений по поводу его религиозной принадлежности см.: Zanjani M. *Mudarrui. Sargudhasht va 'aqa'id-i falsafi-yi Khwaja Nasir al-Din Tusi*. Tehran, 1335/1956. P. 27-34, 54-56, 125-130; Radam M. T. *Mudarris. Ahval va athar-i... al-jusl*. 2nd edn. Tehran, 1354/1975. P. 3—16, 83—93; введение Минуви к трактату ат-Туси: *Akhlaq-i Nasiri*/Ed. M. M. Haydari. 2nd edn. Tehran 1356/1977. P. 14-32; Hodgson. Order... P. 239-243; Poonawala. *Biobibliography*. P. 260-263; Madelung W. *Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism // Ethics in Islam /Ed. R. G. Hovannisian*. Malibu (Calif.), 1985. P. 85-101; Dabashi H. *The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Dm al-Tusi and the Isma'ilis* // F. Daftary. *Mediaeval Isma'ili History*. P. 231—245.

33 Изложение взглядов низаритов аламутского периода Насир ад-Дином ат-Туси можно обнаружить в: *Nasir al-Din al-Tusi. Rawdat al-taslim / Ed., tr. W. Ivanow*. Leiden, 1950; перев. на фр. Christian Jambet *La Convocation d'Alamut: Somme de philosophic Ismaelienne*. Lagrasse, 1996; A I-Tusi. *Sayr va suluk // Majmu'a-yi rasa'il... al-Tusi/ Ed. M. T. Mudarris Radavi*. Tehran, 1335/1956. P. 36-55; здесь также уместно упомянуть изд.: *Contemplation and Action /Ed., tr. S.J. Badakhchani*. London, 1998. См. Также: Hodgson. Order... P. 225-238; *Idem. Isma'ili State*. P. 472-476; Dafta-ry F. *The Isma'ilis*. P. 407-412.

34 О повторении этих идей в низаритских сочинениях посталамутского периода см.: Abu Ishaq Quhislanl *Haft bab*. P. 38, 43 (текст), 38-39, 43 (перевод); Khayrkhwah-i Harati. *Tasnifat*/Ed. W. Ivanow. Tehran, 1961. P. 18-19.

35 См.: Al-Tusi. *Rawdat al-taslim / Ed. W. Ivanow*. P. 61 (текст), 67-68 (перевод); *Ibid.* / Tr. Jambet. P. 214.

36 См.: *Ibid.*LP. 110 (текст), 126 (перевод); *Ibid.*/Tr. Jambet P. 290-291.

37 См.: Juzjani *Minhaj al-Din 'Ulman b. Siraj. Tabaqat-i Nasiri*/Ed. 'Abd al-Hayy Ha-bibi. 2nd edn.

Kabul, 1342-1343/1963-1964. Vol. 2. P. 182-185, 186-188; перев. на англ. Henry G. Raverty: *The Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. London, 1881-1899. Vol. 2. P. 1197-1205, 1212-1214.

38 СМ.: Juwayni. Ta'rikh. Vol. 1. P. 211-212; Ibid./Tr. Boyle. Vol. 1. P. 256-257.

39 О кратком правлении Рукн ад-Дина Хуршаха и монгольских экспедициях против персидских низаритов см.: Juwayni. Ta'rikh. Vol. 3. P. 259—278; Ibid./Tr. Boyle. Vol. 2. P. 712-725; Rashid al-Din. P. 185-195; Kasham. P. 224-233. Поход Хюлегу-Хана против низаритов частично рассмотрен также в: Juwayni. Ta'rikh. Vol. 3. P. 106-142; Ibid. / Tr. Boyle. Vol. 2. P. 618-640; и в истории Рашид ад-Дина о правлении Хюлегу-Хана: Rashid al-Din. Джаме' ат-таварих/Под ред. А. А. Ализаде. Баку, 1957. Т. 3. С. 24 и сл., 27-38. См. также: Hodgson. Order... P. 263-271; Lewis. *The Assassins*. P. 91—96; Boyle J. A. *The Isma'ilis and the Mongol Invasion* // *Isma'li Contributions* / Ed. Nasr. P. 7-22; Daftary F. *The Isma'ilis*. P. 416 ff., 421-430; Idem. *Rukn al-Dm Khurshah* // *Ek Vol.* 8. P. 598-599.

40 СМ.: Joinville Jean de. *Memoirs of John Lord de Joinville*/Tr. J. Johnes. Hafod, 1807. Vol. I. P. 194-197; Daftary F. *Assassins Legends*. P. 79-82.

41 О последних годах сирийских низаритов вплоть до их подчинения Мамлюкам см.: Ibn Muyassar. *Akhbar*. P. 102; Ibn Shaddad. Ta'rikh al-Malik al-Zahir/Ed. A. Hutayt. Wiesbaden, 1983. P. 37, 60, 88, 268-269, 323, 327, 358; Ibn Fadl Allh al-'Umari. *Masalik al-absar*/Ed. Sayyid. P. 77, 132-133; Al-Qalqashandi. *Subh*. Vol. 1. P. 121; Ibid. Vol. 4. P. 146-147; Ibid. Vol. 13. P. 245; Ibn al-Dawadari. *Kanz al-durar*/Ed. U. Haarmann. Cairo, 1971. Vol. 8. P. 84-85, 157-158; Sadeque S. Fatima. *Baybars I of Egypt* Dacca, 1956. P. 45, 70-71 (текст), 138-139, 171-172 (перевод); Khowailer A. A. *Baibars the First His Endeavours and Achievements*. London, 1978. P. 118-126; Thorau P. *The Lion of Egypt*/Tr. P. M. Holt. London, 1992. P. 147, 164, 169, 176, 194, 201-203, 208; Lewis. *The Assassins*. P. 121-124; Mirza. *Syrian Ismailism*. P. 57-68.

Глава 5

1 СМ.: Juwayni. Ta'rikh. Vol. 3. P. 277-278; Ibid./Tr. Boyle. Vol. 2. P. 724-725.

2 СМ.: Daftary F. *Shams al-Din Muhammad* // *Elz*. Vol. 9. P. 295-296.

3 СМ.: Ivanow W. *A Forgotten Branch of the Ismailis* // *JRAS*. 1938. P. 57-79; Tamir 'Arif.

Furu' al-shajara al-Isma'liyya al-Imamiyya // *Al-Mashriq*. 1957. 51. P. 581-612; Daftary F. *The Isma'ilis*. P. 446 ff., 451-52.

4 СМ.: Baradin Teh. *Hakim Nizari-yi Quhistani* // *Farhang-i Iran Zamiiv* 1337/1958. 6. P. nft—WSiMuitahidzada 'AliRida. *Sa'd al-milla wa'l-din Nizari Quhistani* // *Revue de la Faculte des Lettres de Meched'*, 1345/1966. 2. P. 71-100, 298-315; Safa Z. *Ta'rikh-i adabiyyat dar Iran*. Tehran, 1342-/1963-. Vol. 3. Part 2. P. 731-745; Байбурди Ч. Г. *Жизнь и творчество Низари - персидского поэта*. М., 1966; перев. на перс. М. Sadri. *Zindigi va athar-i Nizari*. Tehran, 1370/1991; Poonawala. *Biobibliography*. P. 263-267; Bruijn J. T. P. de. *Nizari Kuhistani* // *EL*. Vol. 8. P. 83-84.

5 О некоторых ранних исторических ссылках на Низари Кухистани сразу после монгольских завоеваний см.: Al-Hamwi Sayf b. Muhammad. *Ta'rikh nama-yi Harat* / Ed. M. Z. al-Siddiqi. Calcutta, 1944. P. 267-268, 302.

6 СМ.: Ta'rikh-i Sistan/Ed. Bahar. P. 406-408; Ibid./Tr. Gold. P. 331-333. Превосходное описание политической ситуации в Кухистане этого времени см.: Bosworth. *History of the Saffarids*. P. 410-424, 429-440.

7 Эти ссылки можно обнаружить в «Диване» Низари Кухистани: *Nizari Quhisani Diwan*/Ed. M. Musaffa. Tehran, 1371-1373/1992-1994. Vol. 1. P. 583-584, 617, 632-633, 634-635, 642-643, 660, 674-675, 724-725, 753-754, 795, 860, 866, 880, 881, 966-968, 994-995, 1083, 1137, 1219, 1224, 1271-1272, 1292, 1315, 1359-1360 и других строках его поэтических произведений.

8 СМ.: Mar'ashi Teh. *al-Din. Ta'rikh-i Gilan va Daylamistan* / Ed. M. Sutuda. Tehran, 1347/1968. P. 66-68.

9 СМ.: Ibid. P. 52-66, 69-70, 81 ff., 89, 121, 123-130.

10 СМ.: Бадахши Мирза Санг-Мухалшд, Фазл-Али-Бек Мирза, Сурх Афсар. *Та'рих-и Бадахшан* / Под ред. А. Н. Болдырева. Л., 1959. С. 227-253. См. также: Курбон Муха-илгад-зода, Мухаббат Шох-зода. *Таърих-и Бадахиюн (История Бадахшана)* / Под ред. Б. И. Искандарова; Изд. текста, примеч. и указатели А. А. Егани. М., 1973. С. 87-94; Семенов А. А. *История Шугнана*. Ташкент, 1916; Bosworth C. E. *Shughnan* // *EL*. Vol. 9. P. 495-496.

11 СМ.: Mirza Muhammad Haydar Dughlat. *A History of the Moghuls of Central Asia* / Ed., tr. N. Elias, E. Denison Ross. 2nd edn, London, 1898. P. 217-221; СМ. raioKe: Barthold V. V. *Guzlda-yi maqalat-i tahqlql* / Tr. K. Kishavarz. Tehran, 1358/1979. P. 326 ff.; Idem. *Badakhshan* // *EL*. Vol. I. P. 851-854.

12 Этот анонимный низаритский комментарий, называющийся «*Ba'di az ta'wilat-i gulshan-i raz*», опубликован под ред. Корбэна вместе с французским переводом в: Corbin H. *A Trilogie*

Ismaelienne. P. 131—161 (текст), 1-174 (перевод).

13 См., напр.: Fida'i Khurasani. Hidayat al-mu'minin. P. 113-1 16, и введение В. Иванова к изданию «Chiragh nama», суфийской поэме, сохранившейся в низаритской общине Бадахшана; опубликована в: *Revue Iranienne d'Anthropologie*. 1959. 3. P. 53—70, 13—17 (резюме на англ. яз.).

14 См.: Вертели, Бакаев. Алфавитный каталог. С. 63—64, 81—82. «Зубдат ал-хака'ик» Насафи был включен в собрание исма'илитских произведений, обнаруженных в Бадахшане и впоследствии изданных в: *Пандж рисала дар байан-и афак ва ан-фус*/Под ред. А. Е. Бертельса. М., 1970. С. 91-207.

15 См.: Amuli Haydar. Jami' al-asrar/Ed. H. Corbin, O. Yahya//La Philosophic Shi'ite. Tehran; Paris, 1969. P. 47, 116-117, 216-217, 220-222, 238, 388, 611 ff. CM. raioKe: Corbin H. History of Islamic Philosophy. P. 332-335; Nasr S. H. Le Shirtsme et le Soufisme//Le Shi'isme Imamite. Paris, 1970. P. 215—233; I dim. Sufi Essavs. London, 1972. P. 104-120.'

16 См.: Ibn Battuta. The Travels of Ibn Battuta/Tr. H. A. R. Gibb, C. F. Beckingham. Cambridge, 1958-1994. Vol.1. P. 106-109; 'ibn Fadl Allah al-'Uman. Masalik al-absar. P. 77, 132-133; Al-Qalqashandi. Subh. Vol. 4. P. 146, 202; Idem. Vol. 13. P. 245; CM. raioice: Melville Charles. Sometimes by the Sword, Sometimes by the Dagger: The Role of the Isma'ilis in Mamluk-Mongol Relations in the VIIIth/XVIth Century // F. Daftary. Mediaeval Isma'ili History. P. 247-263.

17 См.: Hodgson Marshall G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago, 1974. Vol. 2. P. 493 ff.

18 См.: Cahen Claude. Le Probleme du Shi'isme dans l'Asie Mineure Turque preottomane// Le Shi'isme Imamite. P. 118 ff. CM. xaiGKe: Mole M. Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitieme et neuvieme siecles de l'hegire // *Revue d'Etudes Islamiques*. 1961. 29. P. 61—142; Arjomand S. Amir. The Shadow of God and the Hidden Imam. Chicago, 1984. JP. 66-84; Halm. Shiism. P. 71-83.

19 См.: Shami Nizam al-Din. Zafar-nama/Ed. F. Tauer. Prague, 1937—1956. Vol. I. P. 136 см. также: Йазди Шараф ад-Дин 'Али. Зафар-нама / Под ред. А. Урунбаева. Ташкент, 1972. С. 500.

20 Об Анджудане и его исма'илитских достопримечательностях см.: Ivanow W. Tombs of Some Persian Ismaili Imams // *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. NS. 1938. 14. P. 49-62; CM. также: Daftary F. Anjedan//EIR. Vol. 2. P. 77.

21 См., в MacTnocTH: Khayrkhwah. Risala//Khayrkhwah. Tasnifat. P. 1—75.

22 См.: Pandiyat-i jawanmardi/ Ed., tr. W. Ivanow. Leiden, 1953. CM. также: Ivanow W. Ismaili Literature. P. 139—140; Poonawala. Biobibliography. P. 268.

23 См.: Pandiyat-i jawanmardi. P. 41 ff., 62 ff. (текст), 25 ff., 39 ff. (перевод); Abu Ishaq Quhislam. Haft bab. P. 49-50, 59 (текст), 49-50, 59 (перевод); Khayrkhwah-i Harali. Kalam-i pir/Ed., tr. W. Ivanow. Bombay, 1935. P. 44, 76-77, 93-94, 101, 110 (текст), 37, 72, 88, 97, 106 (перевод); См. Также: Idem. Tasmfat. P. 3, 23, 58, 113 ff. 24 24. Лучшее описание этих интеллектуальных интересов в среде бадахшанских низаритов раннего анджуданского периода см. в: Sayyid Suhrah Vali Badakhshani. Si va shish sahlfa/ Ed. H. Ujaql. Tehran, 1961. Этот трактат был написан в 856/1452 г. См. также: Daftary F. Badakhshani, Sayyid Suhrah Vall//The Persian Encyclopaedia of Islam. Tehran, 1996. B. Fascicule 7. P. 1132.

25 См.: Abu Ishaq Quhistam. Haft bab. P. 19-20, 37, 53, 58, 67 (текст), 19-20, 37-38, 53-54, 58, 67-68 (перевод); Khayrkhwah. Kalam-i pir. P. 46, 72-73, 86, 95-96, 100, 104, 107, 114-116 (текст), 38-39, 67-69, 80, 91, 96, 100, 103, 111-112 (перевод); Idem. Tasnifat. P. 18 ff.: CM. Также: Khaki Khurasam Imam QuK. Diwan / Ed. W. Ivanow. Bombay, 1933. P. 12, 14, 19, 33, 44-45, 49, 55, 56, 58, 61, 62, 64, 66, 68, 69, 75, 103, 106, 115-118, 124-125. 26 См.: Abu Ishaq Quhistanl. Haft bab. P. 21-22, 48 (текст), 20-21, 48 (перевод); Khayrkhwah. Kalam-i pir. P. 48, 92, 106 ff. (текст), 40-41, 86-87, 103 ff. (перевод); CM. также: Idem. Tasnifat. P. 2-3, 18, 22, 86, 89-90, 92-93, 116 ff.; Idem. Fasl dar bayan-i shinakht-i imam / Ed. W. Ivanow. 3rd edn, Tehran, 1960. P. 6-7, 9, 11 ff., 29-31, 32-36; перев. на англ. В. А. Иванова в: Idem. On the Recognition of the Imam. 2nd edn. Bombay, 1947. P. 22-23, 25-26, 28 ff., 45-46, 48-52; Badakhshani. Si. P. 35, 62-64, 66; Khaki Khurasam. Diwan. P. 84-85.

27 См. следующие работы Хайрхвах: Khayrkhwah. Tasmfat. P. 20, 26, 52, 77, 78, 82, 89-90, 100, 102, 116, 120; Idem. Kalam-i pir. P. 58, 94 (текст), 52, 88 (перевод); Idem.

Fasl. P. 9, 11, 13, 21-22; Ibid. /Tr. W. Ivanow. P. 25-26, 28, 30, 36-37.

28 См.: Arjomand. Shadow of God. P. 109-121, 160-187; Babayan K. Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Domination in Seventeenth-Century Iran//Safavid Persia / Ed. Charles Melville. London, 1996. P. 117-138.

29 О Illax-Taxnpe CM.: Aslarabadi (Firishla) Muhammad Qasim Hindu Shah. Ta'rikh-i Firish-ta/Ed. J. Briggs. Bombay, 1832. Vol. 2. P. 213-231; Tabalaba 'Alt b. 'Aziz. Burhan-i ma'athir. Hyderabad, 1936. P. 251-270, 274 ff., 281 ff., 291, 308, 314, 324-326, 338-339, 361, 381, 433, 448-450, 452-454, 502-503, 505, 525, 557, 584; Al-Shushlanal-Qadi Nur Allah. Majalis al-mu'minin. Tehran, 1375-1376/1955-1956. Vol. 2. P. 234-240; Ivanow W. A Forgotten Branch. P. 57 ff.; Safa. Ta'rikh-i adabiyyat. Vol. 5. Part 2. P. 662-670; Poonawala. Biobibliography. P. 271-275; Idem. Shah Tahir//Ek Vol. 9. P. 200-201.

30 «Ta'rikh-i alfi» цитируется в: Kiya S. Nuqtawiyān ya Pisikhaniyan. Tehran, 1320/1941. P. 36—

37, H B: Al-Qummi Qadi Ahmad. *Khulaṣat al-tawarikh* / Ed. I. Ishraqi. Tehran, 1359-1363/1980-1984. Vol. I. P. 582-584.

31 CM.: Arjomand. *Shadow of Cod*. P. 71-74, 198-199; Safa. *Ta'rikh-i adabiyyat*. Vol. 4. P. 61—66; Amanat A. *The Nuqtawi Movement of Mahmud Pisikhanl and his Persian Cycle of Mystical-Materialism* // F. Daftary. *Mediaeval Isma'ili History*. P. 281-297; Algar H. *Nukhtawiyya* // EL. Vol. 8. P. 114-117.

32 CM.: Khaki Khurasam. *Diwan*. P. 9, 10, 12, 17, 19, 20 ff., 31, 54, 66 ff., 76, 95, 101, 104.

33 CM.: Asani Ali S. *The Ismaili «Ginans» as Devotional Literature*//*Devotional Literature in South Asia*/Ed. R. S. McGregor. Cambridge, 1992. P. 101-112; Idem. *The Isma'ili «Ginans»: Reflections on Authority and Authorship* // F. Daftary. *Mediaeval Isma'ili History*. P. 265—280; Shackle C, Moir Z. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992. P. 3-54 (осо6о). CM. Также: Madelung W. *Khodja*//EL. Vol. 5. P. 25-27.

34 Традиция гинан на начальном и раннем этапе истории низаритского да'ва на полуострове Индостан проанализирована в: NanjiA. *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Dehiar (N. Y.), 1978. P. 50-96; CM. TaiokE: Ali S. *Mujtaba. The Origins of the Khojahs and their Religious Life Today*. Wiirzburg, 1936. P. 39-44; Ivanow W. *Satpanth*//*Collectanea*/Ed. W. Ivanow. Leiden, 1948. Vol. I. P. 1-19; Hollister John N. *The Shi'a of India*. London, 1953. P. 339-362; Misra S. C. *Muslim Communities in Gujarat*. Bombay, 1964. P. 10-12, 54-65; Poonawala I. *Nur Satgur* // EL. Vol. 8. P. 125-126.

35 CM.: Kassam Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Isma'ili Muslim Saint, Kr Shams*. Albany (N. Y.), 1995. P. 75-116; см.также: Ivanow W. *Shums Tabrez of Multan* // *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume* / Ed. S. M. Abdullah. Lahore, 1955. P. 109-118; Poonawala I. *Pir Shams or Shams al-Din*// EL. Vol. 8. P. 307.

36 CM.: Subhanjohn A. *Sufism, its Saints and Shrines*. Revised edn. Lucknow, 1960. P. 359.

37 CM.: AsaniAli S. *The Bujh Niranjana: An Ismaili Mystical Poem*. Cambridge (Mass.), 1991.

38 CM.: Nauji. *Nizari Isma'ui Tradition*. P. 139-141.

39 CM.: Khayrkhwah. *Tasmfat*. P. 54, 60-61.

40 Об этой секте и истории имамшахи, известным также как сатпантамамнас, см.: Ivanow W. *The Sect of Imam Shah in Gujrat* // *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1936. NS. 12. P. 19-70; Fyze A. A. A. *Imam Shah*//Ela. Vol. 3. P. 1163.

41 CM.: Ivanow W. *Satpanth*. P. 19-28; Kassam. *Songs of Wisdom*. P. 9-26, где автор суммирует свои личные впечатления о современных исследованиях сатпант.

42 CM.: Kassam. *Songs of Wisdom*. P. 62-74.

43 CM. на эту тему следующие работы: Khan Dominique-Sila. *L'Origine Ismaelienne du culte Hindou de Ramdeo Pir*//*Revue de l'Histoire des Religions*. 1993. 210. P. 27-47; The Kamad of Rajasthan - *Priests of a Forgotten Tradition* //JRAS. 1996. P. 29-68; *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. Delhi, 1997. CM. также: Mallison Fratioise. *Hinduism as Seen by the Nizari Isma'ili Missionaries of Western India: The Evidence of the Ginan* // *Hinduism Reconsidered*/Eds. G. D. Sontheimer, H. Kulke. Delhi, 1989. P. 93-103; Idem. *La Secte Ismaelienne des Nizari du Satpanth en Inde: Heterodoxie Hindoue ou Musulmane?* // *Ascese et Renoncement en Inde*/Ed. S. Bouez. Paris, 1992. P. 105-113.

44 Более широкий выбор гинан в английском переводе см.: Hooda V. N. *Some Specimens of Satpanth Literature*//W. Ivanow. *Collectanea*. Vol. I. P. 55-137; Shackle, 'Moir. *Ismaili Hymns*. P. 62—141; Kassam. *Songs of Wisdom*. P. 163—370; Asani. *Bujh Niranjana*. P. 120—192. Корпус литературы гинан составляет порядка тысячи отдельных стихотворений. О некоторых гинан см.: Ivanow W. *Ismaili Literature*. P. 174—181; Poonawala. *Biobibliography*. P. 298—311; Asani Ali S. *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indie Languages*. Boston, 1992.

45 CM.: Nanji. *Nizari Isma'ili Tradition*. P. 99-130, 144-145; Khakee Gulshan. *The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and Imam Shahis of Indo-Pakistan* / Ph. D. thesis. Harvard University, 1972.

46 Эта часть книги написана на основе моей работы «The Isma'ilis где на с. 286—323 и 663—669 приведены соответствующие цитаты.

47 CM.: Poonawala. *Biobibliography*. P. 133—177.

48 История этой эволюции содержится в традиционных рассказах бохра; см., напр.: Muhammad 'Alt b. Mulla JTwabha'i. *Mawsim-i bahar*. Bombay, 1301-1311/1884-1893. Vol. 3. P. 117—127. CM. Takace: Isma'ilji Hasan 'All, Badrispresswala. *Akhbar al-du'at al-akramm*. Rajkot, 1937. P. 61—66; Najm al-Ghani Khan. *Madhahib al-Islam*. Lucknow, 1924. P. 316-317; Abdul Husain Mulla. *Gulzare Daudi, for the Bohras of India*. Ahmedabad, 1920. P. 45-46; Misra. *Muslim Communities*. P. 22-23.

49 Об этом расколе см.: Muhammad 'Alt. *Mawsim-i bahar*. Vol. 3. P. 169—259; Isma'ilji. *Akhbar*. P. 110-112; Najm al-Ghani Khan. *Madhahib*. P. 312-314; Abdul Husain. *Gulzare Daudi*. P. 46; Misra. *Muslim Communities*. P. 27—31; Engineer A. A. *The Bohras*. New Delhi, 1980. P. 17-122.

50 Перечень да'и да'уди и сулаймани можно найти в: Abdul Husain. *Gulzare Daudi*. P. 39-43; Hollister. *Shi'a of India*. P. 266-267, 274-275; Poonawala. *Biobibliography*. P. 364-369; Daftary F. *The Isma'ilis*. P. 555-557.

- 51 CM.: Al-Majdu' Jsma'll b. 'Abd al-Rasul. Fihrist al-kutub wa'l-rasa'il/Ed. 'A. N. Munzavi Tehran, 1966. P. 108-109, 119; Muhammad 'All Mawsim-i bahar. Vol. 3. P. 440-526; Misra. Muslim Communities. P. 41—12; Ivanow W. Ismaili Literature. P. 93—94; Poonawala. Biobibliography. P. 13, 204-206.
- 52 Более подробно см.: Engineer. Bohras. P. 165—281, 303—323.
- 53 Об исма'илитах Восточной Африки см.: Amiji H. M. The Asian Communities // Islam in Africa. / Ed. J. Kritzeck, W. H. Lewis. N. Y., 1969. P. 141-181; Idem. The Bohras of East Africa // Journal of Religion in Africa. 1975. 7. P. 27—61; CM. ranace: Gregory Robert C. India and East Africa. Oxford, 1971. P. 17—15 (особо); King N. Toward a History of the Isma'illis in East Africa // Essays in Islamic and Comparative Studies / Ed. I. R. 'al-Faruqi. Washington (D. C.), 1982. P. 67-83.
- 54 CM.: Poonawala. Biobibliography. P. 184—250.
- 55 CM.: Мареу Мухомед Алиханов. 'А,ама-и Надир / Под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая. М., 1960-1966. Т. 1. С. 438, 549 сл.; Vazm Ahmad 'Alt Khan. Ta'rikh-i Kirman / Ed. M. I. Bastani Parizi. 2nd edn. Tehran 1352/1973. P. 542.
- 56 Подробный рассказ об этом имаме и его правлении содержится у Вазири, см.: Vazm. Ta'rikh. P. 543—565. Более краткая информация об имаме Абу-л-Хасане 'Али, известном также как Саййид Абу-л-Хасан Кахаки, обнаружена в ряде хроник зендского и каджарского периодов персидской истории; см., напр.: 'All Rida b. 'Abd al-Kanm Shirazi. Ta'rikh-i Zandiyya / Ed E. Beer. Leiden, 1888. P. 52-56; Hidayat Rida QuKKhan. Rawdat al-Safa-yi Nasiri. Tehran, 1339/1960. Vol. 9. P. 250, 252, 255; I'timZd al-Saltana Muhammad Hasan Khan. Ta'rikh muntazam-i Na\$iri. Tehran, 1298-1300/ 1881-1883. Vol. 3. P. 53-54.
- 57 CM.: Vazm. Ta'rikh. P. 556—560; Ma'sum Shirazi Muhammad, 'AKShahMa'sum. Tafa'iq al-haqa'iq / Ed. M. J. Mahjub. Tehran, 1339-1345/1960-1966. Vol. 3. P. 170-192; Pourjavady N., Wilson P. L. Isma'ais and Ni'matullahis // Studia Islamica. 1975. 41. P. 113-135.
- 58 CM.: Ma'sum-' AK Shah. Tara'iq. Vol. 3. P. 190, 209, 263-264, 328, 399, 413, 434, 445-446, 528, 561; Idem. Tuhfat al-haramayn. Bombay, 1306/1889. P. 292-298; Humayum M. Ta'rikh-i silsiliha-yi Ni'mat Al'lahiyya. Tehran, 1358/1979. P. 194, 259, 267-270, 277-279, 285-287, 289; Daftary F. The Isma'ilis. P. 503-504, 506-507, 517-518. 59 О Хасане 'Али-Шахе см. автобиографию Ага-Хана I, содержащую рассказ о событиях его юности и проблемах с иранским правительством: Agha Khan I. 'Ibrat-afza. Bombay, 1278/1862; Ibid. / Ed. H. Kuli Kirmani, Tehran, 1325/1946; CM. raioKe: Fida'T Khurasan. Hidayat al-mu'minin. P. 146—176; Dumasia N. M. A Brief History of the Aga Khan. Bombay, 1903. P. 66-95; CM. Taicace: Idem. The Aga Khan and his Ancestors. Bombay, 1939. P. 25-59; Algar H. Mahallati, Agha Khan // EL. Vol. 5. P. 1221-1222; Daftary F. The Isma'uis. P. 504-516, 717-720, где приведены ссылки на соответствующие источники и исследования.
- 60 Подробнее см.: Ag..I* Khan I. 'Ibrat-afza. Bombay. P. 8 — 18; Ibid. Tehran. P. 9— 5b. CM. Tak>ce: Hidayat. Rawdat al-safa. Vol. 10. P. 169, 249-253, 259-261; Muhammad Taqi Lisan al-Mulk Sipih. Nasikh al-tawarikh: Ta'rikh-i Qajariyya/Ed. M. B. Bihbudi. Tehran, 1344/1965. Vol. 2. P. 248, 334-335, 350-356, 358-360, 364; I'limad al-Saltana. Ta'rikh-i muntazam. Vol. 3. P. 165, 167, 173-177; Vazm. Ta'rikh. P. 602-604, 608-613; Igar H. The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma'li Imamate to India // Studia Islamica. 1969. 29. P. 61-81.
61. CM.: Agha Khan. 'Ibrat-afza. Bombay. P. 52 ff.; Ibid. Tehran. P. 59 ff.; a raKace: Napier William F. P. The Conquest of Scinde. London, 1845. Vol. 2. P. 369, 372, 404-405; Idem. History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde. London, 1851. P. 75—76; Idem. The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier. London, 1857. Vol. 2. P. 342; Ibid. Vol. 3. P. 45, 127. См. Также: Lambrick H. T. Sir Charles Napier and Sind. Oxford, 1952. P. 157 ff.; Napier Priscilla. I have Sind: Charles Napier in India, 1841-1844. Salisbury; Wiltshire, 1990. P. 155-156, 177, 239, 242, 259-260.
- 62 CM.: Fyzee Asaf A. A. Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan. Oxford, 1965. P. 504-549.
63. Перечень исма'илийских низаритских имамов см.: Poonawala. Biobibliography. P. 371-373; Daftary F. The Isma'ilis. P. 553-554.
- 64 CM.: Ivanow W. Ismaili Literature. P. 149-150; Poonawala. Biobibliography. P. 283-284; Daftary F. Shihab al-Din al-Husayni // Ek. Vol. 9. P. 435.
- 65 Ценное описание своей жизни, карьеры и своих взглядов оставил Ага-Хан III, см: World Enough and Time. London, 1954. Среди биографий этого имама можно отметить: Dumasia. The Aga Khan. P. 62—338; Sirdar Iqbal Ali Shah. The Prince Aga Khan: An Authentic Life Story. London, 1933; /acton S. The Aga Khan. London, 1952; Greenwall H. J. His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis. London, 1952; Frischauer W. The Aga Khans. London, 1970.
- 66 CM.: Aga Khan, Sultan Muhammad Shah. India in Transition: A Study in Political Evolution. Bombay, 1918.
- 67 CM.: Anderson J. D. The Isma'ili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community // Middle Eastern Studies. 1964. 1. P. 21-39; Daftary F. The Isma'ilis. P. 523—530; Amoretti Biancamaria Scania. Controcorrente? Caso della comunita Khogia di Zanzibar // Oriente Moderno. 1995. NS. 14. P. 153-170.

68 Многочисленные сборники фарманов Ага-Хана III собраны в библиотеке Института исследований исма'илизма в Лондоне и ряде других мест распространения исма'илитской низаритской общины; см., напр.: Kalam-i Imam-i Mubln: Holy Firmans of Mowiana Hazar Imam Sultan Mohamcd Shah the Aga Khan. Bombay, 1950; Alidina Sherali, Ali Kassim, comp. Precious Pearls: Firman Mubarak of Hazar Imam Mowiana Sultan Mahomed Shah, Karachi, 1954; Adatia A. K., King N. Q. Some East Afri can Finnans of H. H. Aga Khan III//Journal of Religion in Africa. 1969. 2. P. 179-191. cm. raioKe: Aga Khan HI. Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah/Ed. K. K. Aziz: In 2 vols. London, 1998.

69 Более подробно о реформах и философии модернизации Ага-Хана III см.: The Memoirs of Aga Khan III. P. 169-191; Nanji A. Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa — A Perspective //Journal of Religion in Africa. 1974. 6. P. 123-139; Bmoin M. The Reform of Islam in Ismaili Shfism from 1885 to 1957//Confluence of Cultures / Ed. F. N. Delvoye. New Delhi, 1994. P. 121-139; Idem. Shi'isme Ismaelien et modernite chez Sultan Muhammad Shah Aga Khan (1877-1957): Doctoral thesis: In. 3 Vols. University de la Sorbonne Nouvelle Paris III 1993.

70 см.: Tamir. Furu' al-shajara. P. 590-593, 597-598; Ghaleb M. The Ismailis of Syria. Beirut, 1970. P. 149-172; Lewis Norman N. The Isma'ilis of Syria Today//Royal Central Asian Journal. 1952. 39. P. 69-77; см. также: Idem. Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980. Cambridge, 1987. P. 58-67; Douwes Dick, Lewis N. N. The Trials of Syrian Isma'ilis in the First Decade of the 20th Century//ITMES 198921 P 215-232.

71 О жизни иранских исма'илигов в современный период см.: Ivanow W. Ismailitica II Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. 1922. 8. P. 50-58; Daftary F. The Isma'Uls. P. 534—544; Moezzi Maryam. Isma'iliyan-i Iran: Master's thesis. Mashhad: Danishgah-i Firdawsf, 1372/1993; Keshavjee Rafique H. The Quest for Gnosis and the Call of History: Modernization among the Ismailis of Iran: Ph. D. thesis. Harvard University, 1981; Idem. Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran London, 1998.

72 См.: Aga Khan. Memoirs. P. 183; Nanji A. Sabz 'Air// EL. Vol. 8. P. 694; Bregel Y. Central Asia: VII In the 12th-13th/18th-19th Centuries//EIR. Vol. 5. P. 191-205.

73 См.: Qudrat Allah Beg. Ta'rikh-i 'ahd-i 'atiq-i riyasat-i Hunza. Baltit, 1980. Vol. I. P. 140-141, 173-178, 304-305; Holzwarth W. Die Ismailiten in Nordpakistan Berlin 1994. P. 19-78 (осо6о).

74 См.: Qudrat Allah Beg. Ta'rikh. P. 332-336, 362-365.

75 Полное описание политики модернизации Ага-Хана IV и достижений в реализации этой программы ждет еще своего исполнителя. Значительную часть соответствующей информации можно найти в фарманах и публичных выступлениях имама, произносимых в течение года по случаю различных церемоний, а также в большом количестве сообщений, публикуемых различными учреждениями, функционирующими в рамках Сети Ага-Хана по развитию. См. такие обзоры, как: Frischauer. The Aga Khans. P. 206—272; Thobani A. Islam's Quiet Revolutionary: The Story of Aga Khan IV. N. Y., 1993; Kaiser PaulJ. Culture, Transnationalism, and Civil Society: Aga Khan Social Service Initiatives in Tanzania. Westport (Connecticut) 1996.

ГЛОССАРИЙ

В глоссарии представлены избранные термины и названия, часто встречающиеся в тексте. Приведенное значение того или иного слова относится, как правило, к практике употребления его в исма'илитской традиции.

'авамм (или **'амма**) — рядовые люди, в отличие от **хавасс**

азан — мусульманский призыв к молитве, произносится пять раз в день; суннитский и ши'итский **азан** слегка отличаются друг от друга

'акл — интеллект, разум; творческая субстанция

Алиды — потомки 'Али б. Аби Талиба, двоюродного брата и зятя Пророка, первого ши'итского имама; потомки 'Али и Фатимы, дочери Пророка, по имени их сыновей называются также Хасаниды и Хусайниды, включая Алидов и Фатимидов

'алим (мн. ч. **'улама**) — ученый в исламской религиозной практике, знаток религиозного права

амир (мн. ч. **умара'**) — предводитель, командир, принц; также титул, используе-

мый независимыми правителями

амр — божественный акт повеления или волеизъявления

ахл ал-Байт (букв.: люди, дома) — домочадцы семьи Пророка Мухаммада, включая, в основном, помимо Пророка, 'Али, Фатиму, ал-Хасана, ал-Хусайна и их потомство

баб (букв.: врата) — исма'илитский религиозный термин административного главы *да'ва;и* иерархии *да'еа* Фатимидов — высший ранг после имама; эквивалент термина *да'и ад-ду'ат*, используемого, в основном, в неисма'илитских источниках

б'ану хашиим — см. хашимиты

батин — внутреннее, эзотерическое значение, скрытое за буквальным значением слов в сакральных текстах и религиозных предписаниях, в частности Коране и *шарп'а*, в отличие от *захир*

визир — высший гражданский и административный чин в государстве; власть и статус этого института широко варьировались в различные периоды и при разных мусульманских династиях

васи (мн. ч. *авсийа'*) — преемник; прямой наследник пророка; в этом смысле функцией *авсийа'* было разъяснять и интерпретировать послание, данное пророкам

гинан — (1) общий термин, происходящий от санскритского слова, означающего созерцательное или сакральное знание, используемый по отношению к местной религиозной литературе (религиозные наставления, легендарные истории средневековых пиров с описанием чудес, стихотворные гимны) низари ходжа и некоторых других общин Южной Азии, созданной на различных индийских языках; (2) стихотворные гимны, записанные, в основном, письмом ходжки

гулат (мн. ч. от *гали*) — «крайний», экстремист; термин, содержащий элемент неодобрительного отношения к людям, обвиняемым в преувеличенно радикальном отношении к религии, в частности в отношении к имамам; критерии определения «экстремизма» со временем менялись, но практически все ранние ши'итские группировки имели свои активные группы *гу.тт*

да'ва (перс. *да'ват*) — призыв, миссия, проповедь; в религиозно-политическом смысле *да'ва* представляет собой признание индивидуального или родового права на имамат; термин относится и к иерархии уровней, иногда называемых *худуд*, внутри религиозной организации, созданной с этой целью, в частности среди исма'илитов

давла — государство, династия

давр — эра, эпоха, цикл в истории; исма'илиты считают, что история человечества подразделяется на семь *давр*, каждый цикл вводится пророком, которому ниспослано откровение (котик)

да'и (мн. ч. *ду'ат*; букв.: призывающий) — религиозный миссионер или проповедник, особенно в среде исма'илигов; высокий ранг в исма'илитской иерархии *да'ва*

да'и ад-ду'ат — главный *да'и*; административный глава *да'еа*; см. также *баб*

да'имутлак — *да'и*, обладающий абсолютной властью; духовный глава муста'ли таййиби *да'ва*; верховный *да'и*, выступающий в качестве административной главы (*да'уди* и *сулайманп*) таййиби *да'ва*

джама'ат-хана (букв.: общинный дом) — место, где собирается конгрегация, паства, со специальным залом для молитвы, используемое у исма'илитов низаритов для религиозных, общинных и культурных мероприятий

захир — внешний, буквальный, эзотерический смысл сакрального текста и религиозного предписания, особенно Корана и *шарп'а*, в отличие от *батин*

убахи — антиномианизм

акта' — административное пожалование земельного надела при Сельджуках и Илханах; сначала временное, затем — наследственное

'илм — (религиозное) знание; ши'иты считают, что каждый имам обладает особым знанием (*'гим*), которое божественным путем было внушено и прямым указанием передано (*насс*) предыдущим имамом

илхад — отклонение от праведного религиозного пути; ересь, отступничество в религии; человек, обвиненный в *илхад*, называется *мулхид* (мн. ч. *малахида*)

имам (от глагола *амма*, букв.: руководить ч.-л., стоять впереди, предводительствовать) — духовный руководитель, глава мусульманской общины. Согласно ши'ит-ской доктрине, верховная власть имама predeterminedена свыше, т.е. имам не может быть выборным. Ши'иты провозгласили, что верховная власть в мусульманской общине и государстве является наследственной в роду Алидов. Часть ши'итов, признавшая наследником имамата старшего сына Джа'фара Исма'ила и затем его сына Мухаммада, стала называться исма'илитами

имам времени — имам, руководящий общиной исма'илитов на данном этапе

кади (мн. ч. *кудат*) — религиозный судья, руководствующийся исламским правом (*фикх*)

кади ал-кудат — главный кади; высшее лицо в юридической системе государства Фатимидов

ка'им (букв.: «стоящий», восставший в Судный день (кийама)) — «скрытый имам», «восстановитель»; эсхатологический Махди

калима — божественное слово, логос

кийама — Воскресение, Судный день, когда человечество предстанет перед судом и каждому навсегда будет predeterminedено место в раю или аду; в исма'илитской доктрине употреблялось для обозначения конца каждого пророческого цикла в истории человечества; исма'илиты низариты аламутского периода интерпретировали кий ома эзотерически как раскрытие высшей истины — хакика в духовной деятельности имама времени, который также назывался ка'им ал-кийама

кашф — откровение, проявление; в исма'илитской доктрине употреблялось для обозначения периода давр ал-кашф («цикла откровения»), когда миссия имама будет проявляться в полном раскрытии божественной истины, которая не будет больше скрыта в батин, ср. период сатр

ма'зун (букв.: лицензиат) — ранг в иерархии исма'илитского *да'ва*, следующий за *да'и*; употребляется для обозначения помощника *да'и*; второй высший ранг в иерархии *да'ва* *чпайбл мазхаб* — школа религиозного права в исламе

Махди — ведомый верным путем; ожидаемый правитель, который должен восстановить первоначальную чистоту религии и справедливости, который появится и будет править до Судного дня и участвовать в Последнем суде; эсхатологическая фигура, имеющая в исламе важное значение; вера в пришествие *Махди*, происходящего из семьи Пророка, *ахл ал-байт*, стала центральным аспектом раннего ши'итского учения; в ши'итском исламе *Махди* получил эпитет *ка'илл*, «скрытый имам», «восстановитель», обозначающий члена *ахл ал-байт*, который восстанет и восстановит первоначальную чистоту ислама и справедливость на земле; у исма'илитов и двенадцатников термин *ка'им* служит синонимом *Махди*

мурид — ученик, как правило, при суфийском наставнике — муршиде, шейхе, *пире*; член суфийского братства; рядовой член исма'илитской низаритской общины в Персии (Иране) и других местах в посталамутский период, находящийся на первой ступени посвящения и духовного совершенствования

мустаджиб (букв.: отвечающий, откликнувшийся, респондент) — термин, обозначающий новообращенного, рядового члена, посвященного в исма'илизм

мухташам — титул, употреблявшийся в аламутский период по отношению к предводителю или главе исма'илитов низаритов Кухнстана, в Северной Персии

насс (букв.: непосредственное указание) — эксплицитное назначение имамом своего преемника по Божественному указанию

натик (мн. ч. *нутпака*) — пророк, букв.: говорящий; в раннем исма'илизме толкователь откровения, закона, пророк, которому ниспослано откровение и который несет новый религиозный закон, *шари'а*, аннулирующий предыдущий закон и открывающий новую эру, *давр*, в религиозной истории человечества

нафс — душа

пир — персидский эквивалент арабского «шейх», используемый в значении духовного руководителя или суфийского наставника, имеющего последователей, *мурид*, на мистическом пути познания истины *тарики* — *хакика*; употребляется также по отношению к низаритскому имаму и носителям высших рангов исма'илитской низаритской иерархии *да'ва* посталамутского периода

ра'ис — председатель, предводитель

самит — блюститель религиозного закона, удерживающий общину от произвольного толкования Откровения и впадения в заблуждение

сатр — сокрытие; к исма'илизму употребляется по отношению к периоду, называемому *давр ас-сатр*, когда имамы были скрыты от их последователей или когда *хака'ик* была скрыта в *батин*, ср. *кашф*

суфи — последователь суфизма (*масаввуф*); мусульманский мистик и подвижник

та'вил — возвращение к истоку, началу; метод иносказательно-аллегорического толкования Корана и *шари'а*; выведение внутреннего смысла из буквального смысла текста или ритуальных религиозных предписаний; как термин среди ши'итов и, особенно, исма'илитов представляет метод выведения *батин* из *захир*. Широко употреблялся исма'илитами для символической, или эзотерической, интерпретации Корана или *шари'а*; переводимый как герменевтическая или внутренняя экзегеза, *та'вил*, противопоставляется *тафспр*, внешней или филологической экзегезе Корана

такийа — благоразумное сокрытие; один из руководящих принципов ши'итского ислама «благоразумное сокрытие своей веры», особенно в опасные времена; использовалось, в частности, имамами (*ита'ашарп*) и исма'илитами

та'мм — обучение, инструктаж; в ши'итской мысли — авторитетное непогрешимое религиозное обучение, которое в эпоху после Пророка может проводить только имам

шарика — путь; метод мистического познания истины; суфийское братство. Современные исма'илиты низариты употребляют его по отношению к своей трактовке ислама. Комплекс физических, религиозных, духовных и психотехнических практик, которые исполняли мистики на пути познания истины

'улама' — см. *'алим*

умма — община последователей определенного вероисповедания, в частности му сульмане как сообщество, образующее единую религиозную общину

факих (мн. ч. *фукаха*) — мусульманский юрист, знаток мусульманского религиозного права (*фикх*)

Фатимиды — потомки и наследники 'Али б. Аби Талиба и Фатимы, дочери Пророка, соответственно Хасаниды и Хусайниды Алиды; исма'илитская династия халифов-имамов, правившая с 297/909 по 567/1171 г.

фида'и (или *фидавл*) — тот, кто добровольно жертвует своей жизнью по какой-

либо причине; термин, использовавшийся по отношению к посвященным исма'или-там низаритам аламутского периода, которые жертвовали жизнью в интересах своей общины

фукаха — см. *факих*

хавасс (или *хасса*) — элита, привилегированные слои общества, в отличие от *'авамм*

хаджиб' — камердинер, управляющий двора

хадлс — предание (иногда переводится как традиция), основывающееся на деянии в конкретных условиях или высказывании Пророка; для ши'итских общин это относится и к деятельности и высказываниям имамов; мусульмане рассматривают *хадлс* как источник исламского права, второй по важности после Корана

хакика (мн. ч. *хака'ик*) — истина; система философских и богословских знаний, опирающаяся на толкование сокровенных истин; как технический термин *хака'ик* представляет собой высшую истину, содержащуюся в *батин*; это относится также к исма'илитской гностической системе мысли

хариджиты, *хаваридж* (ед. ч. *харидж*; букв.: выступающие; мятежники, раскольники) — последователи самой ранней в истории ислама религиозно-политической группировки

хашимиты — потомки предка Пророка Мухаммада Хашима б. 'Абд Манафа, эпоним бану хашим

худджа — доказательство, свидетельство истины; гарант; использование термина в значении доказательства присутствия Бога на земле систематизировано ши'итами имамами, чтобы разработать иерархию рангов пророков и имамов; *худджа* — высокий ранг в иерархии *да'ва* Фатимидов; теоретически было двенадцать *худджа*, каждый отвечал за отдельный регион *да'ва*, называвшихся *джазира* (букв.: остров); для исма'илитов низаритов термин обозначает главного и единственного представителя имама

хутба — обращение или публичная церемония, проводимая во время пятничной полуденной молитвы в мечети; поскольку она включала молитву во здравие правящего династа, упоминание в *хутба* его имени является символом легитимного и суверенного правления

шари'а (букв.: правильный путь; закон) — шариат, комплекс закрепленных Кораном и Сунной предписаний, которые формируют нравственные ценности и регулируют поведение и конкретные нормы

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Библиография включает основные документы (опубликованные источники и исследования), которым автор пользовался при написании данной книги. Здесь использованы те же сокращения, что и в примечаниях.

Abu Ishaq Quhistani. Haft bab / Ed. and English tr. W. Ivanow. Bombay, 1959.

Abu-Izzeddin, Nejla M. The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society. Leiden, 1993.

Abu Shama, Shihab al-Din b. Isma'il. Kitab al-rawdatayn fi akhbar al-dawlatayn. Cairo, 1287-1288/1870-1871.

Aga Khan Sultan Muhammad Shah. The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time. London, 1954; nepes. na cpp.J. Fillion: Idem. Memoires. Paris, 1955.

Akhbar al Qaramita / Ed. Suhayl Zakkar. 2nd edn. Damascus, 1982.

Algar Hamid. The Revolt of Agha Khan MahallatJ and the Transference of the Isma'ili Imamate to India// Studia Islamica. 1969. 29. P. 55-81.

Ali S. Mujlaba. The Origins of the Khojahs and their Religious Life Today. Wiirzburg, 1936.

Amiji Hatim M. The Asian Communities // Islam in Africa / Ed. J. Kritzeck, W. H. Lewis. N.Y., 1969. P. 141-181.

Al-Amir bi-Ahkam Allah, Abu 'All al-Mansur. Al-Hidaya al-Amiriyya/Ed. Asaf A. A. Fyzee. Bombay, 1938; перепечатано в: Majmu'at al-watha'iq / Ed. al-Shayyal. P. 203—230.

'Arib b. Sa'd al-QurtuK. Silatta'rikh al-Tabari / Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1897.

Arjomand Said Amir. The Shadow of God and the Hidden Imam. Chicago, 1984.

Asani Ali S. The Ginan Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes // Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India //Eds. D. L. Eck, F. Mallison. Groningen; Paris, 1991. P. 1-18. Idem. The Isma'ili «Ginans»: Reflections on Authority and Authorship // Mediaeval Isma'ili History /Ed. F. Daftary. P. 265-280. Idem. The Ismaili «Ginans» as Devotional Literature // Devotional Literature in South Asia /Ed. R. S. McGregor. Cambridge, 1992. P. 101-112.

Badakhshani Sayyid Suhrab Vali. Si va shish sahifa/ Ed. H. Ujaqi. Tehran, 1961.

Al-Baghdadi Abu Mansur 'Abd al-Qahir b. Tahir. Al-Farq bayn al-firaq / Ed. M. Badr. Cairo, 1328/1910. Перев. на англ.: Idem. Moslem Schisms and Sects: In 2 parts. N. Y., 1919. Part I/Tr. K. C. Seelye; Ibid. Tel Aviv, 1935. Part II /Tr. A. S. Halkin.

Barthold Vasilii V. Turkestan down to the Mongol Invasion / Ed. C. E. Bosworth. 3rd edn, London, 1968.

Berchem Maxnan. Epigraphie des Assassins de Syrie //Journal Asiatique. 9 Serie. 1897. 9. P. 453-501; перепечатано в: Idem. Opera Minora. Geneva, 1978. Vol. 1. P. 453-501.

Bianquis Thierry. Damas et la Syrie sous la domination Fatimide, 359—468/969—1076. Damascus, 1986-1989. Idem. La Prise du pouvoir par les Fatimides en Egypte (357—363/968—974) // Annales Islamologiques. 1972. 11. P. 49-108.

Bosworth C. Edmund. The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-1543). Costa Mesa (Calif.); New York, 1994. Idem. The Isma'ilis of Quhistan and the Maliks of Nimruz or Sistan // Mediaeval Isma'ili History/Ed. F. Daftary. P. 221-229. Idem. The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual. Edinburgh, 1996.

Brett Michael. The Realm of the Imam, the Fatimids in the Tenth Century // BSO(A)S. 1996. 59. P. 431-449.

Bryer David R. W. The Origins of the Druze Religion//Der Islam. 1975. 52. P. 47-84, 239-262; Ibid. 1976. 53. P. 5-27.

The Cambridge History of Iran. Cambridge, 1975. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs / Ed. R. N. Frye. The Cambridge History of Iran. Cambridge, 1968. Vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods/Ed. J. A. Boyle. Canard Marius. Fatimids // EL. Vol. 2. P. 850-862. Idem. Miscellanea Orientalia. London, 1973.

Corbin Henry. Cyclical Time and Isrmaili Gnosis/Tr. R. Manheim, J. W. Morris. London, 1983. Idem. HermeneuUque spirituelle comparee: I. Swedenborg. II. Gnose Ismaelienne // Eranos Jahrbuch. 1964. 33. P. 71—176; перепечатано в: Idem. Face de Dieu, face de l'homme. Paris, 1983. P. 41—162; перев. на англ.: Idem. Swedenborg and Esoteric Islam /Tr. L. Fox. West Chester (PA), 1995. P. 35-149. Idem. History of Islamic Philosophy / Tr. L. Sherrard. London, 1993. Idem. L'Initiation Ismaelienne ou l'esoterisme et le Verbe // Eranos Jahrbuch. 1970. 39. P. 41—142; перепечатано в: Idem. T.'Homrne et son ange. Paris, 1983. P. 81—205. Idem. Nasir i Khusrau and Iranian Isma'ilism // The Cambridge History of Iran. Vol. 4. P. 520-542, 689-690. Idem. Rituel Sabeen et exegese Ismaelienne du rituel // Eranos Jahrbuch. 1950. 19. P. 181—246; перев. на англ.: Idem. Temple and Contemplation / Tr. P. Sherrard. London,

1986. P. 132-182.

Dabashi Hamid. The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the Isma'ilis // Ed. F. Daftary//Mediaeval Isma'ili History. P. 231-245.

Dachraoui Far/ml. Le Califat Fatimide au Maghreb, 296-365 H./909-975Jc. Tunis, 1981.

Daftary Farhad. The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis. London, 1994; перев.на фарси F. Badra'i: Idem. Afsanihayi hashashin. Tehran, 1376/1997. Idem. Carmatians // EIR. Vol. 4. P. 823-832. Idem. Da'l//EIR. Vol. 6. P. 590-593. Idem. Diversity in Islam: Communities of Interpretation//The Muslim Almanac/Ed. Azim A. Nanji. Detroit, 1996. P. 161-173. Idem. The Earliest Isma'ili//Arabica. 1991. 38. P. 214-245. Idem. Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement // F. Daftary. Mediaeval Isma'ili History. P. 181-204. Idem. The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge, 1990; перев.на фарси F. Badra'i: Idem. Ta'rikh va 'aqa'id-i Isma'iliyya. Tehran, 1375/1996. Idem. A Major Schism in the Early Isma'ili Movement // Studia Islamica. 1993. 77. P. 123-139. Idem. Persian Historiography of the Early Nizari Isma'ilis // Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies. 1992. 30. P. 91-97. Idem. Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulayhid Queen of Yemen//Women in the Medieval Islamic World/Ed. G. R. G. Hambly. N. Y., 1998. P. 117-130.

Dumasia Naoroji M. The Aga Khan and his Ancestors. Bombay, 1939.

Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras / Ed. U. Vermeulen, D. de Smet. Louvain, 1995. The Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. London, 1982.

The Encyclopaedia of Islam/Ed. H. A. R. Jibb et al. New edn. Leiden; London, 1960.

Fidal Khurasani Muhammad b. Zayn al-'Abidin. Kitab-i hidayat al-mu'minin al-talibin / ho'a pen. A. A. CeiweHOBa. M., 1959; репринт см.: Ibid. / Tehran, 1362/1983.

Filippini-Ronconi Pio. Ismaeliti ed «Assassini». Milan, 1973.

Frischauer Willi. The Aga Khans. London, 1970.

FyzeeAsaf A. A. Bohoras//EL, Vol. 1. P. 1254-1255. Idem. Compendium of Fatimid Law. Simla, 1969. Idem. Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author//JRS. 1934. P. 1-32.

Gacek Adam. Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies. London, 1984-1985.

Gnosis Texte der Ismailiten / Ed. Rudolf Strothmann. Gottingen, 1943.

Guyard Stanislas. Un Grand maitre des Assassins au temps de Saladin//Journal Asiatique. 7 Serie. 1877. 9. P. 324-489.

Haft bab-i Baba Sayyidna / Ed. W. Ivanow // W. Ivanow. Two Early Ismaili Treatises. Bombay, 1933. P. 4—44; перев. на англ. Hodgson, см.: Hodgson M. G. S. Order of Assassins. P. 279-324.

Halm Heinz. Batemya//EIR. Vol. 3. P. 861-863. Idem. The Cosmology of the Pre-Fatimid Isma'iliyya // Mediaeval Isma'ili History / Ed. F. Daftary. P. 75-83. Idem. Die Sohne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903) // WO. 1979. 10. P. 30-53. Idem. The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids/Tr. M. Bonner. Leiden, 1990. Idem. The Fatimids and their Traditions of Learning. London, 1997. Idem. The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the "Sessions of Wisdom" (majalis al hikma) in Fatimid Times // Mediaeval Isma'ili History / Ed. F. Daftary. p. 91—115. Idem. Kosmologie und Heilslehre der friihen Isma'iliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis. Wiesbaden, 1978. Idem. Les Fatimides a Salama//Revue des Etudes Islamiques. 1986. 54. P. 133-149. Idem. Shiism/Tr.J. Watson. Edinburgh, 1991.

Hamdani Abbas. The Da'l Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi (d. 596H/1199 AD) and his Book «Tuhfat al-Qulub» // Oriens. 1970-1971. 23-24. P. 258-300. Idem. Evolution of the Organisational Structure of the Fatimid Da'wah//Arabian Studies. 1976. 3. P. 85-114.

Idem. Fatimid History and Historians // Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period / Ed. M. J. L. Young et al. Cambridge, 1990. P. 234-247, 535-536. Idem. The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia // Arabian Studies. 19R5. 7. P. 151-160.

Hamdani Abbas, Blois F. de. A Re-Examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs//JRAS. 1983. P. 173-207.

Al-Hamdani Husayn F. On the Genealogy of Fatimid Caliphs. Cairo, 1958. Idem. Al-Sulayhiyyun wa'l-haraka al-Fatimiyya fi'l-Yaman. Cairo, 1955.

Al-Hamidi Ibrahim b. al-Husayn. Kitab kanz al-walad/Ed. M. Ghalib. Wiesbaden, 1971.

Hillenbrand Carole. The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective // Mediaeval Isma'ili History / Ed. F. Daftary. P. 205-220.

Hodgson Marshall G. S. Duruz // EL. Vol. 2. P. 631-634. Idem. The Isma'ili State // The Cambridge History of Iran. Vol. 5. P. 422-482. Idem. The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World. The Hague, 1955; перев. на фарси F. Badra'i: Idem. Firqa-yi Isma'iliyya. 2nd edn. Tehran, 1369/1990.

Hollister John N. The Shi'a of India. London, 1953.

Holzwarth Wolfgang. Die Ismailiten in Nordpakistan. Berlin, 1994.

Ibn al-Athlir 'Izz al-Din 'Alī b. Muhammad. Al-Kamil fi'l-ta'rikh / Ed. C. J. Tornberg. Leiden, 1851-1876.

Ibn al-Dawadan AbuBakr b. 'AbdAllāh. Kanz al-durar/Ed. S. al-Munajjid. Vol. 6. Cairo, 1961.

Ibn Fadl Allāh al-'Umarī Shihab al-Din Ahmad. Masalik al-absar ft mamalik al-amsar / Ed. A. Fu'ad Sayyid. Cairo, 1985.

Ibn Hawqal Abu'l-Qasim b. 'AK. Kitab surat al-ard/Ed. J. H. Kramers. 2nd edn. Leiden, 1938—1939; перев. на фр. J. H. Kramers, G. Wiet: Idem. Configuration de la terre. Paris, 1964.

Ibn 'Idharī al-Manakushī Abu'l-'Abbas Ahmad b. Muhammad. Al-Bayan al-mughrib/Ed. G. S. Colin, E. Levi-Provencal. New edn, Leiden, 1948-1951.

Ibn Isfandiyyar Muhammad b. al-Hasan. Ta'rikh-i Tabaristan / Ed. 'Abbas Iqbal. Tehran, 1320/1941. Сокращенный перев. на англ.. E. G. Browne: Idem. An Abridged Translation of the History of Tabaristan, Leiden; London, 1905.

Ibn Malik al-Hamrādī al-Yamanī Abu 'Abd Allāh Muhammad. Kashf asrar al-Batiniyya wa-akhbar al-Qaramita / Ed. M. Z. al-Kawtharī Cairo, 1357/1939.

Ibn Ma'mun al-Bata'ihī Iṣma'īl al-Dīn Abu 'Alī Musa. Nusus min akhbar Misr/Ed. A. Fu'ad Sayyid. Cairo, 1983.

Ibn Muyassar Taj al-Dīn Muhammad b. 'Alī. Akhbar Misr / Ed. A. Fu'ad Sayyid. Cairo 1981.

Ibn al-Nadīm Abu'l-Faraj Muhammad b. Ishaq al-Wanaq. Kitab al-fihrist / Ed. M. R. Tajad dud. 2nd edn. Tehran, 1973; перев. на англ. B. Dodge: Idem. The Fihrist of al-Nadīm. N. Y., 1970.

Ibn al-Qalanisī Abu Ya'la Hanaa b. Asad. Dhayl ta'rikh Dimashq/Ed. H. F. Amedrox. Leiden, 1908; Ibid./Ed. S. Zakkar. Damascus, 1983; перев. на фр. Roger LeToumeau; Idem. Damas de 1075 a 1154. Damascus, 1952.

Ibn Taifhīrbirdī Jamal al-Dīn Abu'l-Mahasin Yusuf. Al-Nujum al-zahira fi muliik Misr wa'l-Qahira. Cairo, 1348-1391/1929-1972.

Ibn al-Tuwayr Abu Muhammad al-Murtado,. Nuzhat al-rnuqlatayn fi akhbar al-dawlatayn / Ed. A. Fu'ad Sayyid. Beirut, 1992.

Ibn Zafir Jamal al-Dīn 'Alī b. All Mansur al-Azdl. Akhbar al-duwal al-munqati'a / Ed. A. Ferre. Cairo, 1972.

Imad al-Din b. al-Hasan. 'Uyun al-akhbar wa-funun alathar/Ed. M. Ghalib. Vols 4-6. Beirut, 1973-1984. Idem. Ta'rikh al-khulafa' al-Fatimiyyin bi'l-Maghrib (= 'Uyun al-akhbar. Vol. 5; Vol. 6 (часть) / Ed. M. al-Ya'lawi. Beirut, 1985. Idem. Zahr al-ma'ani / Ed. M. Ghalib. Beirut, 1991.

Al-Imad Leila S. The Fatimid Vizierate. 969-1172. Berlin, 1990

Ivanow Vladimir. Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran. Tehran, 1960. Idem. The Alleged Founder of Ismailism. Bombay, 1946. Idem. Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963. Idem. Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. London, 1942. Idem. Nasir-i Khusraw and Ismailism // Ismaili society. Bombay; London, 1948. Idem. Problems in Nasir-i Khusraw's Biography. Bombay, 1956. Idem. Satpanth // Collectanea / Ed. W. Ivanow' Vol. 1. Leiden, 1948. P. 1-54. Idem. The Sect of Imam Shah in Gujrat // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1936. NS. 12. P. 19-70. Idem. Studies in Early Persian Ismailism. 2nd edn. Bombay, 1955. Ja'far b. Mansur al-Yarnan. Kilab al-kashf/Ed. R. Strothmann. London, 1952. Idem. Sara'ir wa-asrar al-nutaqa' /Ed. M. Ghalib. Beirut, 1984.

Jambet Christian. La Grande resurrection d'Alamut. Lagrasse, 1990.

Al-Jawdhan Abu 'Alī Mansur al-'Azlī. Sirat al-ustadhjawdhar /Ed. M. Kamil Husayn, M. 'A. Sha'ira. Cairo, 1954; перев. на фр. M. Canai'd. Idem. Vie de l'ustadhjawdhar. Algiers, 1958.

Juwayni Ala' al-Din 'Ata-Malik b. Muhammad. Ta'rikh-i jahan-gushay/Ed. M. Qazwini. Leiden; London, 1912—1937; перев. на англ. John A. Boyle: Idem. The History of the World-Conqueror. Manchester, 1958; перепечатано в: Ibid. Manchester; Paris, 1997.

Kashani Abu'l-Qasim 'Abd Allah b. 'Alī. Zubdat al-tawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan / Ed. M. T. Danishpazhuh. 2nd edn. Tehran, 1366/1987.

Kassam Tazim R. Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Isma'ili Muslim Saint, Kṛ Shams. Albany (N. Y.), 1995.

Khaki Khums am Imam Qull. Diwan/Ed. W. Ivanow. Bombay, 1933.

Khan Dominique-Sila. Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthani. Delhi, 1997.

Khayrkhwah-i Harati Muhammad Rida b. Sultan Husayn. Fasl dar bayan-i shinakht-i imam /Ed. W. Ivanow. 3rd edn. Tehran, 1960; перев. на англ. В. А. Иванова: Idem. On the Recognition of the Imam. 2nd edn. Bombay, 1947. Idem. Kalam-i pir / Ed., English tr. W. Ivanow. Bombay, 1935. Idem. Tasniffat/Ed. W. Ivanow. Tehran, 1961.

Al-Kirmanī Hamīd al-Dīn Ahmad b. 'Abd Allah. Kitab al-riyad / Ed. 'Arif Tamir. Beirut, 1960. Idem. Majmu'at al-rasa'il al-Kirmanī / Ed. M. Ghalib. Beirut, 1983. Idem. Rahat al-'aql/Ed. M. Kamil Husayn, M. Mustafa Hilmi. Leiden; Cairo, 1953/ Ed. M. Ghalib. Beirut, 1967; перев. на рус. А.В. Смирнова: Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение Разума. М., 1995.

Kitab al-'alim wa'l-ghulam / Ed. M. Ghalib/M. Ghalib. Arba' kulub haqqaniyya. Beirut, 1983. P. 13—75; сокращенный перев. на англ. В. А. Иванова: The Book of the Teacher and the Pupil // W. Ivanow. Studies... P. 61-86.

Klemm Verena. Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-din in S'iraz. Frankfurt, 1989.

Kohlberg Elan. Belief and Law in Imami Shi'ism. Aldershot, 1991.

Kohler Barbel. Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden. Hildesheim, 1994.

Kraus Paul. Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam/Ed. R. Brague. Hildesheim, 1994.

Lev Yaacov. State and Society in Fatimid Egypt. Leiden, 1991. Lewis Bernard. The Assassins: A Radical Sect in Islam. London, 1967; перев. на фарси: F. Badra'i: Idem.

Fida'iyan-i Isma'ili. Tehran, 1348/1969; перев.на фр. A. Pelissier: Idem. Les Assassins: Terrorisine et politique dans l'Islam medieval. Paris, 1982. Idem. The Isma'illites and the Assassins // A History of the Crusades / Ed. K. M. Setton. 2nd edn. Madison (Wis.j, 1969. Vol. 1: The First Hundred Years/Ed. M. W. Baldwin. P. 99-132. Idem. Kama! al-Din's Biography of Rasid al-Din Sinan // Arabica. 1966. 13. P. 225—267; перепечатано в: Idem. Studies. Article X. Idem. Sources for the History of the Syrian Assassins // Speculum. 1952. 27. P. 475—489; перепечатано в: Idem. Studies. Article VIII. Idem. Studies in Classical and Ottoman Islam (7th—16th Centuries). London, 1976.

Lokhanduialla Shamoan T. The Bohras, a Muslim Community of Gujarat// Studia Islamica. 1955. 3. P. 117-135.

Madelung Wilferd. Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being // Isma'ffi Contributions to Islamic Culture / Ed. S. H. Nasr. Tehran, 1977. P. 51-65; перепечатано в: Idem Religious Schools... Article XVII. Idem. Cosmogony and Cosmology: VI. In Isma'ilism // EIR. Vol. 6. P. 322—326. Idem. Das Imamatin der friihen ismailitischen Lehre//Der Islam. 1961. 37. P. 43—135. Idem. Fatimiden und Bahrainqarmaten // Dcr Islam. 1959. 34. P. 34—88; перев.на англ.: Idem. The Fatimids and the Qarmatls of Bahrayn // Mediaeval Isma'ili History / Ed. F. Daftary. P. 21-73. Idem. Isma'iliyya // EL. Vol. 4. P. 198-206. Idem. Karmatl // Ek Vol. 4. P. 660-665. Idem. Khodja // Eli. Vol. 5. P. 25-27. Idem. Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London, 1985. Idem. Religious Trends in Early Islamic Iran. Albany (N. Y.), 1988. Idem. Shra// ER Vol. 9. P. 420-424. Idem. The Sources of Isma'ili Law//Journal of Near Eastern Studies. 1976. 35. P. 29-40; перепечатано в: Idem Religious Schools... Article XVIII.

Majmu'at al-watha'iq al-Fa(imiyya / Ed. al-ShayyalJamal al-Dln. Cairo, 1958.

Al-Magnzi Taqial-Dm Ahmad b. 'Alt. Itti'az al-hunafa' bi-akhbar al-a'imma al-Fatimiyyin al-khulafa' / Ed. J. al-Shayyal, M. H. M. Ahmad. Cairo, 1967-1973. Idem. Kitab al-mawa'iz wa'l-i'tibar bi-dhikr al-khitat wa'l-athar. Bulaq, 1270/1853-1854/Ed. A. Fu'ad Sayyid. London, 1995. Marquet Yves. Ikhwan al-Safa' // EL. Vol. 3. P. 1071-1076.

Mediaeval Isma'ili History and Thought/Ed. F. Daftary. Cambridge, 1996.

Miles George C. Coins of the Assassins of Alamut // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1972. 3. P. 155-162.

Mmorsky V. Shughaii//El. V. 4. P. 389-391. Mirza Nasseh A. Syrian Ismailism. Richmond. (Surrey), 1997.

MiskawayhAbu 'Alt Ahmad b. Muhammad. Tajarib al-umam; перев.на англ. H. F. Amed-roz, D. S. Margoliouth: Idem. The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate. Oxford, 1920—1921.

Misra Satish C. Muslim Communities in Gujarat. Bombay, 1964.

Al-Mu'ayyad fi'l-Din al-Shirazi Abu Nasr Hibat Allah b. Abi 'Imran Musa. Al-Majalis al-Mu'ayyadiyya/Ed. M. Ghalib. Beirut, 1974-1984. Vol. 1, 3; Ibid./Ed. Hatim Hamid al-Dln. Bombay, 1395-1407/1975-1986. Vols 1, 2. Idem. Sirat al-Mu'ayyad fi'l-Din da'l al-du'at / Ed. M. Kamil Husayn. Cairo, 1949.

Al-Musabbihi 'Izz al-Mulk Muhammad b. 'UbaydAllah. Akhbar Misr/Ed. A. Fu'ad Sayyid et al. Cairo, 1978-1984.

Al-Mustansir bi'llahAbu TamimMa'add. Al-Sijillat al-Mustansiriyya/Ed. 'A. Majid. Cairo, 1954.

Nanji Azim. Isma'ili Philosophy // History of Islamic Philosophy/Ed. S. H. Nasr, O. Lea man. London, 1996. Vol. 1. P. 144-154. Idem. An Isma'ili Theory of «Walayah» in the «Da'a'im al-Islam» of Qadi al-Nu'man // Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes / Ed. D. P. Little. Leiden, 1976. P. 260-273. Idem. Isma'ilism // Islamic Spirituality: Foundations / Ed. S. H. Nasr. London, 1987. P. 179—198, 432-433. Idem.

Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa — A Perspective//Journal of Religion in Africa, 1974. 6. P. 123-139. Idem. The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent Delmar (N. Y.),1978.

Nasir Khusraw. Diwan/Ed. M. Minuvi, M. Muhaqqiq. Tehran, 1353/1974; частичный перев.на англ. P. L. Wilson, G. R. Aavani: Idem. Forty Poems from the Divan. Tehran, 1977; частичный перев.на англ.: Schimmel Annemarie. Make a Shield from Wisdom. London, 1993. Idem. Gushayish va rahayish/Ed. S. Naffsl. Leiden, 1950; перев.на итал. P. Filippini-Ronconi: Idem. Il libro dello scioglimento e della liberazione. Naples, 1959; ред.и перев.на англ. F. M. Hunzai: Idem. Knowledge and Liberation. London, 1998. Idem.Jami' al-hikmatayn / Ed. H. Corbin, M. MuTn. Tehran; Paris, 1953; перев.на фр. I. de. Gastines: Idem. Le livre reunissant les deux sagesse. Paris, 1990. Idem. Safar-nama/Ed., French tr. Charles Schefer. Paris, 1881; Ibid./Ed. M. Dabir Siyaqi. 5th edn. Tehi-an, 1356/1977; перев.на англ. W. M. Thackston, Jr.: Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama). Albany (N. Y.),, 1986; перев.на нем. U. von Melzer. Idem. Safamame:. Das. Reisetagebuch des persischen Dichters Nasir-i IJusrau / Ed. M. Mayerhofer, Grar, 1.993. Idem. Shish fasl / Ed., English tr. W. Ivanow. Leiden, 1949. Idem. Wajh-i dm /Ed. G. R. A'vanl. Tehran 1977.

Al-Nawbakhti Abu Muhammad al-Hasan b. Musa. Kitab firaq al-Shfa / Ed. H. Ritter. Istanbul, 1931.

Netton Ian R. Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology. London, 1989.

Al-Nisabun Ahmad b. Ibrahim. Istitar al-imam/Ed. W. Ivanow//Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt. 1936. 4. Part 2. P. 93—107; перев.на англ. B.A. Иванова, см.: Ivanow W. Ismaili Tradition... P. 157-183.

Nizam al-Mulk Abu 'Alt al-Hasan b. 'Alt al-Jusi. Siyar al-muluk (Siyasat-nama) / Ed. H. Darke. 2nd edn. Tehran, 1347/1968; перев.на англ. H. Darke: Idem. The Book of Government or Rules for Kings. 2nd edn. London, 1978.

Al-Nu'man b. Muhammad al-QadTAbu Hantfa. Da'a'im al-Islam/Ed. Asaf A. A. Fyzoe. Cairo, 1951—1961; nepeB. Ha qbapчH 'Abd Allah Umidvar: Idem. Tarjuma-yi kitab-i da'a'im al-Islam. Tehran, 1372/1993.

Idem. Iftitah al-da'wa / Ed. W. al-Qadl. Beirut, 1970; Ibid. / Ed. F. Dachraoui. Tunis, 1975.

Idem. Kitab aknajalis wa'1-musayarat / Ed. al-Habib al-Faqf et al. Tunis, 1978.

Idem. Sharh al-akhbar / Ed. S. M. al-Husaynl aljalall. Qumm, 1409-1412/1988-1992.

Idem. Ta'wii al-da'a'im / Ed. M. H. ai-A'zaml. Cairo, 1967-1972.

Al-Nuwayn Shihab al-Dm Ahmad b. 'Abd al-Wahhab. Nihayat al-arab fi funun al-adab/ Ed. M. J. 'A. al-Hlm et al/Vol. 25. Cairo, 1984.

Pandiyat-i jawanmardi / Ed., English tr. W. Ivanow. Leiden, 1953.

Poonawala Ismail K. Biobibliography of Isma'ili Literature. Malibu (Calif), 1977.

Idem. Al-Qadl al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence // Mediaeval Isma'ili History / Ed. F. Daftary. P. 117-143.

Idem. Al-Qadl al-Nu'man's Works and the Sources // BSO(A)S. 1973. 36. 109-115.

Idem. A Reconsideration of al-Qadl al-Nu'man's «Madhhab» // BSO(A)S. 1974. 37. P. 572-579.

Pourjavady Nasrollah, Wilson Peter L. Isma'ills and Ni'matullahis // Studia Islamica. 1975. 41. P. 113-135.

Al-Qalqashandl Shihab al-Dm Ahmad b. 'All. Subh al-a'sha fi sina'at al-insha'. Cairo, 1331-1338/1913-1920.

Al-Qummi Sa'd b. 'Abd Allah al-Ash'an. Kitab al-maqalat wa'1-firaq / Ed. M.J.

Mashkur. Tehran, 1963.

Rashid al-Dm TaKb Fadl Allah b. 'Imad al-DawlaAbi'l-Khayr.Jami' al-tawarikh: qismat-I Isma'iliyan va Fatimiyan va Nizariyan va da'iyān va rafīqān / Ed. M. T. Danishpazhuh, M. Mudarrisi Zanjani. Tehran, 1338/1959.

Al-RaziAbu Hatim Ahmad b. Hamdan. A'lam al-nubuwwa / Ed. S. al-Sawi, G. R. A'vanl. Tehran, 1977; частичный перев. на фр. F. Brion, см.: Brian F. Philosophic et revelation//Bulletin de Philosophic Medievale. 1986. 28. P. 134-162.

Sanders Paula Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo. Albany (N. Y.), 1994.

Sayyid A. Fu'ad. Al-Dawla al-Fatimiyya fi Misr: Tafsir jadid. Cairo, 1992. Idem. Lumieres nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Egypte // Annales Islamologiques. 1977. 13. P. 1-41.

Shackle Christopher, Moir Zawahir. Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans. London, 1992.

Al-Shahrastani Abu'l-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim. Kitab almilal vva'l-niha! / Ed. W. Cureton. London, 1842-1846; Ibid/Ed. 'A. M. al-Wakil. Cairo, 1968; частичный перев. на фр. A. K. Kazi, J. G. Flynn: Idem. Muslim Sects and Divisions. London, 1984; перев.на фр. D. Gimalet et al.: Idem. Livie des religions et des sectes. Louvain, 1986-1993.

Shihab al-Din Shah al-Husaym. Khitabat-i 'aliya/Ed. H. Ujaqi. Bombay, 1963. Idem. Risala dar haqiqat-i din / Ed. W. Ivanow. Bombay, 1947; перев.на англ. B. A. Иванова, см.: Ivanow W. True Meaning of Religion. 2nd edn, Bombay, 1947.

Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry /Ed., tr. Faquir M. Hunzai, K. Kassam. London, 1996.

Al-Sijislani Abu Ya'qub Ishaq b. Ahmad. Kashf al-mahjub / Ed. H. Corbin. Tehran; Paris, 1949; перев.на фр. H. Corbin: Idem. Le Devoilement des choses cachees. Lagrasse, 1988. Idem. Kitab al-yanabi*; ред.и перев.на фр. A. Корбэна, см.: Corbin H. Trilogie Ismaelienne... P. 1—97 (текст), 1—127 (перевод); перев. на англ. P. E. Walker: Al-Sijistani Abu Ya'qub Ishaq b. Ahmad. The Book of Wellsprings // Idem. The Wellsprings of Wisdom... P. 37-111.

Smet Daniel de. La Quietude de l'intellect: Neoplatonisme et gnose Ismaelienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al Kirmam (X/XI's.). Louvain, 1995.

Stern Samuel M. Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement // Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo, 1972. P. 437-450; перепечатано в: Idem. Studies... P. 234-256. Idem. The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // BSO(A)S. 1960. 23. P. 56—90; перепечатано в: Idem. Studies... P. 189-233. Idem. The Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir (al-Hidaya al-Amiriyya) — its Date and its Purpose//JRAS. 1950. P. 20—31; перепечатано в: Idem. History and Culture... Article X. Idem. Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'izz // BSO(A)S. 1955. 17. P. 10-33; перепечатано в: Idem. Studies... P. 257—288. Idem. History and Culture in the Medieval Muslim World. London, 1984. Idem. Isma'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind // Islamic Culture. 1949. 23. P. 298-307; перепечатано в: Idem. Studies. P. 177-188. Idem. Studies in Early Isma'ilism. Jerusalem; Leaden, 1983. Idem. The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism // Oriens. 1951. 4. P. 193—255; перепечатано в: Idem. History and Culture... Article XI.

Al-Taban Abu Ja'far Muhammad b. Jam. Ta'rikh al-rusul wa'l muluk / Ed. M.J. de Goeje et al. 3 Series. Leiden, 1879—1901; коллективный перев.на англ.: The History of al-Taban. Albany (N. Y.), 1985.

Tdmir 'Arif. Furu' al-shajara al-Isma'iliyya al-Imamiyya//Al-Mashriq. 1957. 51. P. 581— 612.

Ta'rikh-i Sistan / Ed. M. T. Bahar. Tehran, 1314/1935; Ibid. / Ed. J. Mudarris

- Sadiqi. Tehran, 1373/1994; перев. на англ. M. Gold: *The Tarikh-e Sistan*. Rome, 1976.
Trilogie Ismaelienne / Ed., tr. H. Corbin. Tehran; Paris, 1961.
Al-Tusi Nasir al-Din Muhammad b. Muhammad. *Rawdat al-taslim*/Ed., English tr. W. Ivanow. Leiden, 1950; перев. на фр. Christian Jambet: *Idem. La Convocation d'Alamut: Somme de philosophic Ismaelienne*. Lagrasse, 1996.
VaziriAhmad 'AK Khan. *Ta'rikh-i Kirman* / Ed. M. I. Bastani Parlzi. 2nd edn. Tehran, 1352/1973.
Al-Walid 'AK b. Muhammad. *Kitab al-dhakira fi'l-haqiqah* / Ed. M. H. al-A'zami. Beirut, 1971. *Idem. Taj al-'aqa'id* / Ed. 'Arif Tamir. Beirut, 1967; краткое переложение на англ. B. A. Иванова *Idem. A Creed of the Fatimids*. Bombay, 1936.
Walker Paul E. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London. 1996. *Idem. Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistan*. Cambridge, 1993. *Idem. Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought* // *IJMES*. 1978. 9. P. 355-366. *Idem. The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hakim* // *Journal of the American Research Center in Egypt* 1993. 30. P. 161-182. *Idem. Succession to Rule in the Shiite Caliphate* // *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1995. 32. P. 239-264. *Idem. The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistan's Kitab al-Yanabi**. Salt Lake City, 1994.
Yaman, its Early Mediaeval History / Ed., tr. Henry C. Kay. L., 1892.
Al-Yamam Muhammad b. Muhammad. *Sirat al-Hajib Ja'far b. 'All* / Ed. W. Ivanow // *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*. 1936. 4. Part 2. P. 107-133; перев. на англ. B. A. HsaHOBa, см.: Ivanow W. *Ismaili Tradition...* P. 184—223; перев. на фр. M. Canard: *Al-Yamani Muhammad b. Muhammad. L'Autobiographie d'un chambellan du Mahdi 'Obeidallah le Fatimide* // *Hesperis*. 1952. 39. P. 279-324; перепечатано в: Canard M. *Miscellanea Orientalia...* Article V.
Zahid 'AK. *Hamari Isma'ili madhhab*. Hyderabad, 1373/1954.
- Бадахши Санг-Мухалшад, Фазл-Али-Бек, Сурх Афсар. *Та'рих-и Бадахшан* / Под ред. И. П. Петрушевского; Подгот. к изд. А. Н. Болдырев. Л., 1959; *Ibid.* /Ed. M. Sutuda. Tehran, 1367/1988.
Байбурди Ч. Г. *Жизнь и творчество Низари — персидского поэта*. М., 1966; перев. на персидский М. Sadri: *Idem. Zindigi va athar-i Nizari*. Tehran, 1370/1991.
Бертельс А. Е. *Насир-и Хусрау и исмаилизм*. М., 1959; перев. на персидский Y. Ariyanrur:
Он же. *Поэтический комментарий Шаха Ниматуллаха Вали на философскую касыду Насир-и Хусрау / Сад одного цветка*. М., 1991.
Idem. Nasir Khusraw va Isma'iliyan. Tehran, 1346/1967.
Бертельс А. Е., Бакаев М. *Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных экспедицией 1959—63 гг. в Горно-Бадахшанской автономной области* / Под ред. Б. Г. Гафурова, А. М. Мирзоева. М., 1967.
Бертельс Е. А. *Насир-и-Хосров и его время*. Автореф. канд. дис. М., 1952.
Додихудоев Х. *Очерки философии исмаилизма (общая характеристика доктрины X - XVI вв.)*. Душанбе, 1975. Курбон Муха, имад-зода, Мухаббат Шох-зода. *Таърих-и Бадахшон (История Бадахшана)*/Под ред. Б. И. Искандарова; Изд. текста, примеч. и указ. А. А. Егани. М., 1973. *Насир-и Хусрав. Сафар-намэ* / Пер. и вступ. ст. Е. А. Бертельса. М., 1933. Семенов А. А. *Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Али-бога* // *Иран*. 2. М., 1928.
Он же. *Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов* // *Мир Ислама*. СПб., 1912. Вып. I. С. 523-561.
Он же. *Исмаилитский панегирик обожествленному Алию Фидои Хурасанскому* //

Иран. М., 1929. Вып. 3.

Смирнов Н. А. Мусульманское сектантство. М., 1930. Строева Л. В. Выступления исмаилитов в Сирии на грани XI—XII вв. // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. История и филология Ближнего Востока, семитология. М., 1965. Вып. 86. С. 189-195.

Она же. Внутреннее положение исмаилитского государства в 20—25-х годах XII в. // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Л., 1965. С. 84-86.

Она же. Восстание исмаилитов в Иране в конце XI—нач. XII в. // Исследования по истории стран Востока. Л., 1964. С. 41—60.

Она же. Государство исмаилитов в Иране в XI—XIII вв. М., 1978; перев. на персидский Р. Munzavi: Idem. Tarikh-i Isma'iliyan dar Iran. Tehran, 1371/1992.

Она же. Движение исмаилитов в Исфагане в 1100—1107 гг. // Вестник Ленингр. государственного университета. 14. Серия истории языка и литературы. 1962. Вып. 3. С. 60-73.

Она же. День воскресения из мертвых и его социальная сущность // Из истории исмаилитского государства в Иране XII в. // Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР. М. (1960. Вып. 38. С. 19-25.

Она же. Исмаилиты в Иране // История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1958. С. 151-152.

Она же. Исмаилиты Ирана и Сирии XI—XIII вв. в зарубежной и советской историографии // Межвузовской науч. конференции по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки (22—26 янв. 1963 г.). Тезисы докладов. Л., 1963. С. 49-51.

Она же. К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв. // Вестник Ленингр. государственного университета. 20. Серия истории языка и литературы. 1963. Вып. 4. С. 45—51.

Она же. К истории основания государства илханов в Иране // Научная сессия Ленингр. государственного университета. Л., 1948. С. 54—56.

Она же. «Новый призыв» исмаилитов как идеология народного движения в Иране XI-XIII вв. // Палестинский сборник. Л., 1970. Вып. 21 (84). С. 199-213.

Она же. Последний Хорезмшах и исмаилиты Аламута // Исследования по истории культуры народов Востока. М.; Л., 1960. С. 451—463.

Она же. Провозглашение Дня воскресения // Иран. 1973. С. 133—165.

Она же. Рашид-ад-Дин как источник по истории исмаилитов Аламута // Вопросы истории стран Востока. Л., 1965. С. 123—142.

Она же. Уничтожение монголами государства исмаилитов в Иране // Ученые записки Ленингр. гос. университета. 179. Серия восточ. наук. 1954. Вып. 4: История и филол. стран Востока. С. 192—214.

Та'рих-и Систан / Пер. и коммент. Л. П. Смирновой. М., 1974. (Памятники письменности Востока. XLII).

УКАЗАТЕЛЬ

Абака, Йлханид 156, 166

'Аббас I, шах Сефевид 181, 182

Аббасиды 15, 24, 26, 27, 36, 40, 41, 43, 44, 49, 51, 53-56, 60, 63, 64, 68, 73-75, 77-80, 82, 83, 85, 88, 89, 92, 101, 110-113, 116, 123, 128, 134, 140, 153, 155, 159, 161

'Абд 'Али Сайф ад-Дин, да'и мутлак да'удй 196

'Абдаллах, йеменский да'и 192

'Абдаллах ал-Акбар («Старший»), скрытый исма'илитский имам 19, 51—53, 5/,

- 'Абдаллах ал-Афтах, см. Абдаллах (б. Джа'фар) ал-Афтах
'Абдаллах (б. Джа'фар) ал-Афтах, Алид 47-49, 59
'Абдаллах б. Маймун ал-Каддах 51, 52
'Абдаллах ал-Махдй, см. ал-Махдй, 'Абдаллах ('Убайдаллах)
'Абдаллах б. Мухаммад б. Исма'йл, скрытый исма'илитский имам, см. 'Абдаллах ал-Акбар
'Абд ал-Кадир Наджм ад-Дин, аа'п мутлак да'удй 196
'Абд ал-Малик б. 'Атташ (Ибн 'Атташ), исма'илитский да'и 113, 129, 130, 135, 137
'Абдан, карматский лидер в Ираке 53, 55, 56, 58, 60, 61-63
'Абд ас-Салам-Шах, низаритский имам 177
Абру Хафиз, историк 21
Абу 'Абдаллах ал-Хадим, исма'илитский да'и 57
Абу 'Абдаллах (ал-Хусайн б. Ахмад) аш-Шй'й, исма'илитский да'и 20, 56, 79-83, 102, 104
Абу 'Али, исма'илитский да'и 56, 79
Абу 'Али ал-Мансур ал-Амир би-Ахка-маллах, см. ал-Амир, халиф Фатимид
Абу 'Али ал-Мансур ал-Хаким би-Ам-раллах, см. ал-Хаким, халиф Фатимид
Абу Бакр, первый халиф 36
Абу Джа'фар Ахмад б. Наср, купец в Египте, да'и Фатимидов 89, 90
Абу 'Иса ал-Муршид, исма'илитский да'и и автор 70
Абу Исхак Кухистанй, низаритский автор 23, 176
Абу Иазид Махлад б. Кайдад, лидер хариджитов 84
Абу Йа'куб ас-Сиджистанй, см. ас-Сиджистанй, Абу Йа'куб
Абу Калиджар Марзубан, Буид 112
Абу Майсур ал-'Иджлй, эпоним мансурийа 42
Абу Мансур Низар ал-'Азйз Би'ллах, см. ал-'Азйз, халиф Фатимид
Абу Муслим ал-Хорасанй 83
Абу Са'йд Илханид 173
Абу Са'йд ал-Хасан б. Бахрам ал-Джан-набй, см. ал-Джаннабй, Абу Са'йд
Абу Сулайман ас-Сиджистанй, логик и философ 93
Абу Тамйм Ма'адд ал-Му'изз ли-Дйналлах, см. ал-Му'изз, халиф Фатимид
Абу Тамйм Ма'адд ал-Мустансир Би'ллах, см. ал-Мустансир, халиф Фатимид
Абу Тахир аз-Зухлй, фатимидский главный кади 90
Абу Тахир Исма'йл ал-Мансур Би'ллах, см. ал-Мансур, халиф Фатимид
Абу Тахир Сулайман ал-Джаннабй, см. ал-Джаннабй 62
Абу Хамза, низаритский да'и 135
Абу Ханйфа ан-Ну'ман (ал-Кадй ан-Ну'-ман), см. ан-Ну'ман б. Мухаммад
Абу Хатим ар-Разй, см. ар-Разй, Абу Хатим Ахмад
Абу Хашим 'Алавй, зайдит 144
Абу Шама, историк 27, 30
Абу-л-'Аббас Мухаммад, исма'илитский да'и в Северной Африке 56, 79, 81
Абу-л-'Алй Ахмад б. Афзал, см. Кутайфат Абу-л-'Алй Мухаммад б. Ахмад, см. Аб у-ш-Шалагла г Абу-л-Касим Ахмад, см. Ал-Муста'лй Би'ллах Абу-л-Касим Кашакй, см. Кашанй,
Абу-л-Касим Абу-л-Касим Мухаммад б. 'Абдаллах, см. также ал-Ка'им, халиф Фатимид 83
Абу-л-Касим Шаханшах, см. ал-Афдал Абу-л-Ма'алй 'Али б. ал-Асад 114
Абу-л-Маймун 'Абд ал-Маджйд 121, см. также ал-Хафиз, халиф Фатимид
Абу-л-Хасан 'Али, низаритский имам 201
Абу-л-Хаттаб ал-Асадй, эпоним хатгабитов 43, 46, 47

- Абу-ш-Шалаглаг, Абу 'Али Мухаммад 6. Ахмад 58, 59
Абхар (Иран) 155 'авалш ('алила) 65, 109
Авиценна, см. Ибн Сйна
авлийа', см. авлийа' Аллах
авлийа' Аллах (любимцы Аллаха) 70, 105, 107, 109
авсийа, см. васи
Ага Мухаммад-Хан, Каджар 201 Ага-Хан, наследственный титул низаритских
имамов касимшахй 19, 167, 202, 212, 216
Ага-Хан I, Хасан-'Аль-Шах, имам низаритов 201-205, 209
Ага-Хан II, Ака-'Аль-Шах, имам низаритов 205
Ага-Хан III, Султан Мухаммад-Шах, имам низаритов 32, 205—212, 215
Ага-Хан IV, Его Высочество принц Карим, нынешний имам низаритов 33, 212-
216
Ага-Хана Попечительский Фонд по культуре 215
Ага-Хана Премия по архитектуре 215
Ага-Хана процесс 204
Ага-Хана Сеть 214, 215
Ага-Хана Университет (Карачи) 215
Ага-Хана Фонд 215 «Ага-Холл» 203
Аглабиды 79-81, 84 Агламон (Франция) 216 Агра (Индия) 194
ад 41, 71, 147, 168, см. также эсхатология, кийама, рай, сотериология
Адам 67, 70, 158
'Адан (Йемен) 121
ал-'Адид, халиф Фатимид 78, 122, 123
азан, призыв к молитве 81, 113
Азербайджан, северо-запад Ирана 57, 63, 68, 89, 134, 155, 156, 165, 171
ал-'Азйз, халиф Фатимид 78, 102, 106
'Азйз ад-Дин Насафй, см. ан-Насафй
Азия, население Азии 19, 76, 159, 188, 189, 198, 206, 213, 214
Азия Центральная, см. Центральная Азия
ал-Азхар, мечеть и университет в Каире 91, 106, 107
ал-Азхар, мечеть в Мансурйе 85, 105
Аййубиды 20, 123, 155, 161
Ака-'Аль-Шах, см. Ага-Хан II
Ака-Джангй-Шах, сын Ага-Хана I 205
ал-Акбар («Старший»), см. 'Абдаллах ал-Акбар
Акбар, Великий Могол, 193, 194
Ак-Коюнлу 173
'акл (разум) 95, 99, 139
Акра('Акка) 108, 117
'Ала' ад-Дин Мухаммад, имам низаритов 127, 155-160
'алази, см. нусайри
Аламут, крепость, низаритское государство в Северной Персии 17, 18, 20, 21,
126-163, 165, 166, 169, 176, 184, 186, 202, 215, 216
 исма'илитские библиотеки Аламута 126-128, 154, 156, 160, 165
 создание Аламута Хасаном ас-Саббахом 126, 127, 130, 131, см. также
низариты
Албурз, горы 130
Ал Бу Са'йд 198
Александрия (Искандарийа — Египет) 116, 118, 130
Алеппо (Халеб — Северная Сирия) 140, 141, 144, 152

- Алжир 56, 79, 80, 84
'Али б. Абй Талиб, первый имам ши'итов, четвертый халиф 15, 36—45, 49, 52, 59, 66, 67, 73, 96, 121, 174, 177
'Али б. Ибрахим, основатель группы 'алийа да'удй бохра 195
'Али б. Мухаммад б. ал-Валйд, таййиби, да'и мутлак 191
'Али б. Мухаммад ас-Саббах ал-Химйарй 129
'Али б. Мухаммад ас-Сулайхй, исма'илитский да'и, основатель династии Сулайхидов 115, 116
'Али ар-Рида, восьмой имам ши'итов, имам двенадцатников 54
'Али б. ал-Хусайн, Зайн ал-'Абидйн, четвертый имам ши'итов имамитов 42, 59
Алигарх (Индия) 207
Алиды, потомки 'Али б. Абй Талиба 15, 25, 36-46, 51, 54, 55, 59, 73, 74, 82, 87, 90, 104, 110, 130, 139, 174, 175, 177, 181
'алийа, подразделение да'удй 195
'алим, 'улама' 16, 35, 36, 57, 114, 139, 144, 180, 196
'Аль-Хан, принц, сын Ага-Хана III 212
'Аль-Шах, см. Шамс ад-Дин 'Али Алп Арслан, султан Сельджукид 131
Амалрик I, король Иерусалимского королевства 152
аман, охранная грамота 81, 90
Америка, см. Северная Америка
амил, чиновник сборщик налогов 197, 199
амир, военачальник, феодал, династ 132-135, 143, 169, 170
ал-Амир, халиф Фатимид 17, 27, 78, 120-122, 124, 138
Амйр Дарраб, исма'илитский да'и 129
амир ал-джуйуш, командующий войсками 117
амирийй, группа исма'илитов муста'ли 122
Амйр Халилаллах, имам низаритов, см.. Зу-л-Факар 'Али
'ам.иат ал-муслимин, мусульмане неисма'илиты 109
амр (Божественное повеление) 70, 95, 99
'Амр, мечеть в Каире 106
Амударья (Окс, Пяндж) 23, 115, 153, 155, 170, 211
Анахилвар (Гуджарат, Индия) 193, см. также Ахмадабад
Англия, англичане 32, 152, 206
Англо-восточный университет (Алигарх) 207
Англо-русская комиссия по демаркации Памира 211
Анджудан, селение (Центральный Иран) 18, 164, 173, 175, 177, 181, 182, 184, 186, 187, 199, 200, 202, 211
антиисма'илитская полемика 25—27, 50, 62, 72, 103, 148, 227
антиномианизм, см. ибаха
Антиохия (Антакийа) 141, 145
арабские (страны) государства 16, 94, 131
арабский язык 23, 24, 28, 33, 47, 70, 91-93, 102, 103, 127, 132, 138, 139, 146, 161, 178, 189, 199, 205
арабы 38-40, 44, 57, 75, 80, 109
Аравия 54, 56, 79, 115, 123, 194, 198
арамейский язык 92
'Арийб б. Са'д ал-Куртубй, историк 22
Аристотель (Аристуталис) 91—93, 98
'ариф, гностик 168, 172
аркан, четыре элемента, первоосновы 99
армяне 75, 117

- Арраджан, замок и город в Фарсе на границе с Хузистаном 135
'арш (престол) 71, 96
Асад ад-Дин Ширкух, см. Шйркух Асани Али 186
асас, степень в иерархии да 'ва Фатимидов 67, 99, 109
Аскалон ('Аскалан) 108, 117, 119
'Аскар Мукрам (Хузисгаи) 52, 58
ассасины 27—31, 152, см. также фида'и, низариты, хашишйа
Асуан (Египет) 212
'ата'аллахи, племя 202
'Аттар, Фарйд ад-Дин, суфийский поэт 171
Аурангабад (Индия) 200
Аурангзеб, император из династии Великих Моголои, Бабурид 195
Афганистан, афганцы 18, 23, 32, 57, 109, 114, 115, 132, 145, 165, 167, 171, 176, 199, 202, 210, 211, 213
Афганский Бадахшан, см. Афганистан ал-Афдал Абу-л-Касим Шаханшах, б.
Бадр ал-Джамалй, везир Фатимидов 17, 117-121, 137
Афлах 6. Харун ал Малусй, исма'илитский кади 82, 86, 104
Африка, африканцы 19, 36, 73, 116, 198, 206, 213, 214
Восточная Африка 198, 199, 206-208, 213, 214
Северная Африка 16, 19, 36, 55, 56, 61, 62, 64, 73, 75, 77, 82, 85, 87, 89, 91, 93, 94, 102, 104, 109, 110, 117
афишхйа 48
Афшариды 201
ахасс ал-хасс, низаритская элита 150
Ахваз (Хузистан) 52, 53
'ахд (клятва преданности) 66, 104, 129, см. также мисак
ахл ад-да'ва, люди призыва, миссии 109
«Ахлак-и мухташам» («Этика мухташама»), труд Насир ад-Дина ат-Тусй 156
«Ахлак-и Насири» («Насирова этика»), труд Насир ад-Дина ат-Тусй 156
ахл ал-байт 15, 37, 38, 41, 44, 73, 81-83, 86, 104, 139, 168, 174
ахл ал-китаб (люди Писания) 34
ахл-и вахдат (союзники) 150, 179
ахл-и тададд (оппозиция) 150, 179
ахл-и тараттуб (колеблющиеся) 150, 179
Ахмадабад (Гуджарат) 186, 192—195, 197, 199
ахл-и хакикат, см. ахл хакк
ахл ал-хакк (ахл-и хакк) 53, 178, 179
Ахмад б. 'Абдаллах б. Мухаммад 6. Исма'йл, скрытый имам исма'илитов 51, 58, 59
Ахмад 6. 'Абд ал-Малик б. 'Атташ. низаритский да'и 135, 141
Ахмад 6. Ибрахим ан-Нйсабурй, см. ан-Нйсабурй
Ахмад ал-Мукаррам, см. ал-Мукаррам
Ахмаднагар (Декан) 180, 200
Ахмад-Шах I, султан Гуджарата 193
ал-Ахрам (ал-Хасан 6. Хайдара), исма'и-литский да'и и лидер друзей 111
Ахса (ал-Ахса'), столица карматов Бахрейна 62
Аху Мухсин, Шарйф Абу-л-Хусайн Мухаммад 6. 'Али, участник антисма'илитских дискуссий 25, 26, 30, 51, 52, 55
баб (врата), степень в иерархии 'да'ва 91, 100, 108, 109, 191
баб ал-абваб, см. баб Баб аз-Зувайла, южные ворота Каира 91
Баб ал-Футух, северные ворота Каира 91

- Бавандиды 144
Багдад 16, 25, 27, 55, 61, 64, 74, 77, 89, 91-93, 107, 110, 111, 113, 156, 159, 161
ал-Багдадй, 'Абд ал-Кахир 6. Тахир, суннитский юрист и ересиограф 26
Бадахшан 23, 24, 33, 104, 113-115, 119, 135, 169-171, 176, 177, 179, 182, 200, 202, 210—214, см. также Центральная Азия, Трансоксиания
Бадр (Йемен) 198
Бадр ал-Джамали, везир Фатимидов 78, 117, 118, 121, 129, 130
Байт ал-хикма («Дом мудрости») 92
ал-Бакир, пятый имам ши'итов, см. Мухаммад ал-Бакир
балаг (инициация) 26, 27, 66, 109
Балтит (Каримабад) 212
Балх 114, 134
Бангалор (Индия) 203
Банд-и Кир 52
бану, ставится перед названием племени по имени предка племени, служащего эпонимом, см. под названием племени
Баркийярук, султан Сельджук 134, 140, 141
Барода (Гуджарат) 195, 199
ал-Басасйрй, Арслан, тюркский предводитель 113
Басра (Ирак) 48, 52, 55, 93, 107, 151
батин, батинй 46, 47, 65-68, 86, 98, 102, 105, 147, 149, 150, 157, 168, 170, 172, 173, 178, 179
батштя, батиниты 27, 66, 140, см. также исма'илиты
батини та 'вил, см. та 'вил батин шари'а 178
Бахрам, низаритский да'и в Сирии 144
Бахрейн 16, 25, 26, 31, 53, 54, 56, 61, 62, 66, 69, 77, 88-90, 115, см. также карматы
бедуины 54, 56, 63, 64, 78, 79
Бейбарс I, султан Мамлюк 161, 162
белуджи 202
Белуджистан (Балучистан) 109, 201
берберы 56, 79-85, 90, 104, 116, см. также заната, кутама, санхаджа, хариджй
Бйбй Саркара 201
Бйбй Тал'ат 209
Бирджанд (Кухистан) 147, 167, 168
Ближний Восток 28, 119, 123, 130, 145, 151, 152, см. также Святая Земля
Болдуин I, король Иерусалимского королевства 120
Бомбей (Мумбай) 32, 33, 197, 199, 203-206, 208-210
Верховный суд Бомбея 204, 206
бохра, бохора 17, 32, 33, 116, 125, 163, 190, 192—199, см. также да'удй, сулайманй, таййиби
«Братья чистоты» (вар. «Чистые братья»), см. «Ихван ас-Сафа'»
Британская Индия, см. Индия
британское правление (Радж) в Индии 196, 202-207
Бугра-Хан, Караханид 114
«Буджх Нирайджан» («Знание единого»), гинан 186
Бузург-Уммйд, Кийа, глава государства низаритов 21, 127, 133, 135, 142, 143, 145
Бузург-Уммйд, Мухаммад, см. Мухаммад б. Бузург-Уммйд
Бунды (Бувайхиды) Ирана и Ирака 73, 74, 77, 90, 110, 112, 113, 131
Булуггин, правитель Ифрикйи и Магриба 91, см. также Зйри 6. Манад

Буриды 144
Буркхардт (из Страсбурга) 29
Бурушаски, язык 23
Бурхан Низам-Шах 180, 181
Бурханпур (Индия) 195
ал-Бустй, Абу-л-Касим, зайдит, ученый му'тазилит 97
Бухара 57, 94, 114
Бухарское ханство 211
бхакти 189
ал-Бхаручй, Хасан б. Нух, таййибитский автор 48
Бхудж (Гуджарат) 187
Вагхела, индуистская династия 193
ваджиб ал-вуджуд (необходимо сущий) 99
ва'из (проповедник) 214
вакф, пожертвование в пользу религиозного учреждения 107
валайа 87
вали, см. авлийа' Аллах
вали, глава да'ва таййитв Индии 192— 194
валид (ал-анф), бану'л-, Йемен 191, 193, 194
ват (авсийа') 45, 66-68, 96, 99, 109
васифа, посредник 98
Вахан (Бадахшан) 23
ваханский язык 23
ваххабиты 48
Веды 190
везир, везират 17, 26, 75, 77, 78, 90, 106, 113, 117, 119, 121-123, 131, 137, 155, 156, 160
Великобритания 206, 213
Великое воскресение, см. кийамат ал-кийамат
Ветхий Завет 98
Византия, византийцы 76, 82, 84, 85, 109
Вишну, вишнуизм 190
Волкер Пол Е. (Walker Paul) 16, 33
воскрешение, см. кийама
Восток, см. Ближний Восток
Восточная Персия, см. Хорасан
вохорву, см. бохра, бохора
вохра, каста, см. бохра
Всеиндийская мусульманская лига 207
Гадир Хумм, оазис в Хиджазе 37, 121
ал Газали, Абу Хамид Мухаммад, суннитский теолог 27, 140
Газневиды 77, 114, 116, 131
гайба (сокрытие) 51, 112, 121
Гален (Джалйнус) 92
Ганди Махатма 207
Гарвард, университет 212, 215
Гарджистан 57
Гениза 21
Герат (Харат) 57, 167
Гийас, исма'илитский да'и 57
Гилгит (Северный Пакистан) 23, 211

- Гилян (Северный Иран) 57, 144
гинан 18, 23, 24, 182-190, 200, 205, 218
авторство 183, 184
форма и тематика 18, 183—186
Гиндукуш 115, 170, 210
Гирдкх, крепость (Северный Иран) 135, 141, 160, 161
главный да'и, см. да'и ад-ду'ат
гностицизм 65-72, 96, 124, 173, 191
Горно-Бадахшанская автономная область, см. Бадахшан
госпитальеры, франкский духовно-рыцарский орден 152
греческая философия 67, 91—100, 124, см. также неоплатонизм
Грузия (Гурджистан) 145
Гуджарат (Западная Индия) 18, 76, 116, 119, 120, 123, 125, 163, 183, 186, 187, 192-195, 197, 203, 205
гуджарати, язык 24, 33, 177, 186, 192, 199
Гуйе, Микаел Йан де (Goje, Michael Jan de), голландский востоковед 31
Гуйук, великий монгольский хан 159
гулат 40-42, 46, 47, 65, 67, 111, 136, 173
«Гулшан-и раз» («Розовый сад таинства»), труд суфия Махмуда Шабистарй 170, 171
Гур 57, 145, см. также Афганистан
Гурган 57
Гуриды 153, 155, 159
«Да'а'им ал-Ислам» («Устои ислама»), труд ал-Кадй ан-Ну'мана 87, 105, 106, 191
да'ва (перс, да'ват) 16, 41, 44, 50—58, 61, 83, 96-99, 100, 117, 120-122, 137, 138, 214
муста'литов 17, 19, 27, 93, 118-125, 137, 192, 193
низаритов 5, 6, 17, 18, 109, 110, 117-119, 126, 127, 129, 130, 132, 135-142, 144, 147, 150, 151, 163, 175, 176, 178-185, 187-189, 196, 199-216
ранний исма'илизм 16—19, 50—58, 68, 74, 83
таййибитов 19, 93, 122-125, 137, 183, 191-193, 195-197, 199
Фатимидов 73-126, 129, 179, 192, 193
хафизитов 120-123
«ад-да'ва ал-джадида» («новый призыв») 138
«ад-да'ва ал-кадима» («старый призыв») 138
да'ва ал-кийалш (призыв Воскресения) 147
ад-да'ва ал-хадийа (истинный призыв) 53, 101
«Да'ват-и хадийа», центральная администрация организации да'ва да'уди в Бомбее 197
давла 16, 73, 74, 83, 91, 100-115
давр (адвар) 67, 68
давр ал-кашф (эра раскрытия) 158
давр ас-сатр (период сокрытия) 50, 52, 82, 137, 138, 151, 158
Даджжал 84, см. также Абу Иазйд Мах-лад
Даду, пир 187, 189
да'и 3-6, 11, 13, 15, 30, 40-45, 51, 66, 70, 75, 80, 81, 86-95, 97-117, 123, 126, 129-131, 133-135, 137, 140, 142, 144-146, 153, 161, 168, 170, 173-178, 183, 189-199, 211, 212
да'и ал-балаг (посредник в да'ва) 109
да'и ад-ду'ат, главный да'и 17, 19, 22, 60, 64, 79, 86, 94, 100, 104, 105, 107-113,

- 115,116,122,129,133,144,145,147,151, 161, 162, 176
да 'и мутлак, да'и с абсолютной властью 124, 191-198
Дайлам (Северный Иран) 44, 57, 63, 89, 109, 112, 114, 116, 126, 130, 132, 133,
142-144, 153, 168, 169, 183, см. также прикаспийские провинции
Дайламан (Иран) 169, см. также Дайлам
дайламиты 75, 134, см. также ши'иты
Дамаск 90, 108, 117, 144, 161
Дамган (Иран) 135, 159
дарвиш 165
Дар ад-да'ва (Дом призыва), дом проповеди в Дамаске 144
ад-Дарзй, Мухаммад б. Исма'йл, вождь друзов 111
дарзйа, см. друзы
Дар ал-'илм (Дом знаний), Каир 107, 108, 115, 122, 123
Дар ас-Салам (Танзания) 206
дар ал-хиджра, место переселения 56,62, 80,89
Дар ал-хикма, см. Дар ал-'илм
«Даса Аватара» («Десять поколений»), гинан 190
дассондх (десятина) 186, 204
Да'уд, сын ал-'Адида 123
Да'уд б. 'Аджаб-Шах, да'и мутлак тайибитов 194
Да'уд Бурхан ад-Дин б. Кутб-Шах 194, 195
да'уди, ветвь таййибитов 17,33,190,194— 199, см. также бохра
двунадесятники 15,87,121,128,129,156, 157,164,169,172-175,182,187,190,200,
201-202, 204, 206, 208-211, 216, см. исна'ашарийа, ши'итская община
Декан 180, 181, 201
Делийский султанат 193
День Воскрешения из мертвых, см. кийама
Джабал Ансарййа, см. Джабал Бахра'
Джабал Бахра' (Сирия) 144, 145, 151-153, 161
Джабал ас-Суммак (Сирия) 53, 108, 144
джазпра (мн. ч. джаза'ир), «остров» 100— 117, 178, 179, 199
Джалаириды 173
Джалал ад-Дин Менгбурни, Хорезм-шах 159
Джалал ад-Дин Румй, Мавлана, суфийский поэт 166, 171
Джалал ад-Дин Хасан, имам низаритов 127, 128, 154, 155, 157-159, 161
Джалал б. Хасан, да'и мутлак таййибитов 194
джама'ат 204, 213, 214
джама'ат-хана 184, 203-206, 212, 214
«Джами' ал-хикматайн» («Собрание мудростей»), труд Насир-и Хусрава 115
Джамнагар (Гуджарат) 187, 195
джанах, то же, что да'п 101
Джангй-Шах, см. Ака Джангй-Шах, сын Ага-Хана I
Джаннаба (Ганнава — Персия) 53
ал-Джаннабн, Абу Са'йд, ал-Хасан б. Бахрам, основатель государства
карматов в Бахрейне (Восточная Аравия) 53, 56, 62
ал-Джаннабй, Абу Тахир Сулайман, карматский правитель 26, 62, 90
Джаудар, ал-Устад, хаджиб Фатимидов 20, 86
Джаухар, ас-Сикиллы, полководец и государственный деятель при Фатимидах
89-91
Джа'фар б. 'Али, хаджиб 'Абдаллаха ал-Махди 20, 64, 78, 79
Джа'фар б. Мансур ал-Йаман, исма'илитский автор 20, 60, 66

- Джа'фар ас-Садик, шестой имам ши'итов двенадцатников 15, 16, 43—19, 51, 52, 59, 60, 61, 82
джа'фарийа, группа мухаммадшахи в Сирии 209
джа'фариты 74
Джеррук (Пакистан) 203
Джибал (араб.) (северо-западная и центральная части Западной Персии) 54, 56, 57, 112, 129
Джибра'ил (Гавриил), ангел 71
Дживанджи Апангабади, шейх, да'уди да'и мутлак 196
джинан, см. гинан
Джинна, Мухаммад Али 207
джинны, см. тюрки
джихад 57
Джувайни, 'Ала' ад-Дин 'Ата-Малик, историк 21, 129, 138, 148, 151, 160, 165
Джузджан, Минхадж ад-Дин 'Усман б. Сирадж, историк 159
джуйуш, армия 76
диван, министерство 75
диван ал-амвал, министерство финансов 75
диван ал-джайш, военное министерство 75
диван ал-инша', ар-раса'ш, государственная канцелярия 20, 75
Дизкух, см. Шахдиз Диххуда 'Абд ал-Малик б. 'Али Фашанди 21
Доход (Индия) 197
древнееврейский язык 98
друзы, дарзийа 30, 111, 112
Дубай, см. Зу Джибла
дурбар (дарбар), аудиенция 203
дуруз, см. друзы
душа, см. нафс
Европа, европейцы 19, 28, 31, 75, 76, 84, 93, 114, 115, 151, 161, 205, 213, 215
еврейские маги 25
Евфрат 38, 63
Египет, египтяне 20, 21, 27, 28, 56, 57, 64, 70, 74-77, 79, 81, 83, 89-91, 100, 105, 106, 108, 110, 112, 116-123, 130, 135, 138, 161, 212
сресиографня 24—27, 35, 50, 72, 139
еретики, см. мулхид
Женева 207, 212, 215
Жуанвиль Жан де, французский историк (Joinville Jean, sire de) 161
Загрос, горы 141
Зайд б. 'Али, имам зайднт 43, 44, 59
Зайди, амиры Дайлама 109
Зайди (Занднты), династия в Йемене 116, 120, 194
зайди, зайдийа, шиитская община 27, 35, 36, 40, 44, 45, 55, 70, 87, 97, 101, 115, 116, 120, 130, 144, 169, 192, 194, 198
Зайн ал-'Абидин Шйрвани (Маст-'Али-Шах) учитель суфийского братства ни'маталлахийа 201
Закавказье 145
закат (милостыня) 104
законодательство, см. фикх
заната, берберы 82, 84
берберы кутама 82
берберы санхаджа 84

- см. также берберы Зангиды Сирии и Ирака 122, 123, 151, 152
Занды, династия (Иран) 201
Занджан (Иран) 155
Занзибар 198,206,216
Запад 28-30, 33, 198, 213
Западная Азия, см. Азия
Зардуз, см. Шамс ад-Дин Мухаммад, низаритский имам
Зафар-Хан, султан Гуджарата 193
аз-Зафир, халиф Фатимид 78, 122
Захид 'Али 32
Захир ад-Дин Нйшапурй, историк 21, '22
захир, захирй 46, 65-68, 86, 87, 98, 102, 105, 147,149,150, 158,168,172, 173,
179
аз-Захир, халиф Фатимид 78, 112
захирй, учение о легитимности власти фатимидских имамов 87
Зийадаталлах III, правитель Аглабид 81
зикр, теомпемия 171
Зикравайх б. Михравайх, лидер карматов 60, 63, 64, 78, 79
зиндж(и) 55, 109
Зириды, династия в Магрибе 91, 109
Зйрй б. Манад, амир Санхаджа 91 зодиак (астрология) 62, 71
зороастризм 68, 72
аз-Зу'айб б. Муса ал-Вади'й ал-Хамданий, первый да'и мутлак таййибитов 120,
124, 125
«Зубдат ал-хака'ик» («Сливки истин»), трактат Насафй 171
Зу Джибла (Йемен) 116
Зузан (Кухистан) 134
Зу-л-Факар 'Али (Халйлаллах I, Амир Халйлаллах), низаритский имам 181,
182
Зурай'иды ('Адан) 121-123
ибади, см. нуккари 'ибади
ибаха (антиномианизм) 41,66,69,153,173
ибда' (творение, происхождение из ничего) 95, 99
Ибн ал-'Адйм, Камал ад-Дин, историк 22
Ибн ал-'Арабй 172
Ибн ал-Асйр, 'Изз ад-Дин, историк 22, 148, 152
Ибн 'Атташ, исма'илитский да'и, см. 'Абд ал-Малик б. 'Атташ
Ибн Баттута, путешественник 173
Ибн ад-Давадарй, Абу Бакр б. 'Абдал-лах, историк 25
Ибн Зулак, Абу Мухаммад ал-Хасан, историк 20
Ибн ал-Каланисй, Хамза б. Асад, историк 22
Ибн Киллис, Абу'л-Фарадж Йа'куб, везир Фатимидов 106
Ибн Муйассар, Мухаммад б. 'Али, историк 27, 121
Ибн ан-Надйм, Мухаммад б. Исхак, автор 26
Ибн Ризам, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али, антиисма'илитский полемист
25,30,51,52,55,62
Ибн Руззйк, везир Фатимидов 122
Ибн Сйна (Авиценна), Абу 'Али ал-Хусайн 93, 94, 97-99
Ибн Тулуна, мечеть в Фустате 256
Ибн ал-Фадл, 'Али, исма'илитский да'и Йемена 56, 63, 79
Ибн ал-Фурат, везир Фатимидов 90

- Ибн Хавшаб Мансур ал-Йаман, исма'илитский да'и к автор 20, 56, 61, 63, 66, 79, 115
- Ибн Хазм, 'Али б. Ахмад, суннитский ересиограф 26
- Ибн ал-Ханафййа, см. Мухаммад б. ал-Ханафййа
- Ибн Хани' ал-Андалусй, исма'илитский поэт 91
- Ибн Хаукал, Абу-л-Касим, географ и путешественник 79, 109
- Ибрахим (Авраам) 67
- Ибрахим б. Мухаммад б. ал-Фахд ал-Макрамй, да'и мутлак сулайманидов 198
- Ибрахим ал-Хамйид, да'и мутлак 191
- Иванов Владимир Алексеевич 18,32,52, 165, 188
- 'ид-и кийамат 146
- Идрйс 'Имад ад-Дин б. ал-Хасан, да'и мутлак таййибитов и историк 19,20,49
- идн, разрешение 102
- иерархия, см. худуд
- Иерусалим 28, 119, 152
- Иерусалимское королевство 120, 152
- 'Иззат-'Алй-Шах 201
- Израили Исаак, философ 93
- Икджан (Северная Африка) 80
- икта' (надел-феод) 132, 136
- 'илла, первопричина 99
- 'илм 37, 46, 139
- илхад, см. лулхпд
- Илханиды, монгольская династия Ирана и Ирака 21,22, 127,156,166-168,173
- 'Имад ад-Дин Мухаммад ал-Катиб ал-Исфahanй 27
- имамат 15, 16, 18, 27, 38-58, 61, 63, 67, 69,82,87,88,94-97,109, 111,118,120-124, 137-139, 144, 147-150, 163, 166, 170, 171, 175, 177, 181, 182, 187, 190, 200-203, 205, 207, 212-214
- доктрина имамата у имамй 39—58, 82, 87
- Имам ад-Дин 'Абд ар-Рахйм, известный как Имам-Шах, эпоним имамшахййа 186, 187, 190
- имамй, имамййа, имамиты, ши'итская община 15, 16, 38-58, 68, 74, 87, 151, 166, 174, 180, 181, 204, 213
- имам-ка'им, имам времени 138
- Имам-Шах, см. Имам ад Дин 'Абд ар-Рахйм
- имамшахй 187, 189, 190
- инби'ас (эманация, воскрешение) 95, 99
- Индийский океан 76, 192
- Индийский субконтинент, см. Индия
- Индия, индийцы 18, 23, 24, 31, 33, 56, 76, 89, 109, 116, 118, 125, 163-166, 176, 178, 180-185, 188-200, 203, 204, 206-209, 212-215
- индоарийские языки 183—186, 189, 192, 199, 205
- индуизм, индуисты 18,183, 185,187-190, 192, 193, 199, 203
- индусы 89, 164, 184, 186, 192, 216
- ал-инсан ал-камил 172
- Институт исследований исма'илизма, Лондон 33, 118,215
- интеллект, см. 'акл
- ирада 70
- Ирак 25, 41, 45, 53-57, 60-62, 64, 65, 72, 79, 88, 89, 101, 107, 109, ПО, 112-115, 119, 180,205
- Иран, иранцы 32, 54, 61, 68, 72, 74, 88, 93, 94, 112-114, 131, 132, 134, 146,

- 158, 164, 166, см. также Персия
'ирфан, см. гностицизм
'Иса (Иисус) 67
'Иса б, Муса, карматский да'и 61
ислам 15, 16, 25, 28, 33-37, 44, 62, 65-69, 72-75, 77, 80, 83, 84, 87, 92, 95-97,
103, 111, 112, 123, 131, 153-155, 158, 169-171, 173, 189, 190, 193, 213, 215
Ислам-Шах, имам низаритов 175
«Ал-Ислах», см. Китаб ал-ислах»
'нема (полное освобождение от ошибок и греха) 45, 197
Исма'йл 1, шах, основатель династии Сефевидов (Иран) 174, 180
Исма'йл б. 'Абд ар-Расул ал-Маджду', см. ал-Маджду'
Исма'йл б. Джа'фар ас-Садик, имам исма'илитов 16, 43—49, 59
исма'илизм, исма'илийа, исма'илиты 15-33, 35-37, 41, 42, 45, 47-80, 82, 83, 85-
89, 92-216
да'ва, см. да'ва
законодательство, см. фикх
историография, см. историография
литературное наследие, см. литература
ранняя доктрина 65—72
раскол 286/899 15, 16, 58-65, 69 см. также Фатимиды, Фатимидов халифат,
карматы
см. далее бохра, да'удй, хафизй, ходжа, муста'лй, низарй, сатпант,
сулайманй, таййибй
исма'илизм, изучение 31—33
исма'илизм философский 16, 94, 97, 98
ал-исма'илийа ал-халиса 49, 50
исма'илитов Общество (Бомбей) 32
исна'ашари, исна'ашаризм, исна'ашарийа, исна'ашариты (двунадесятники)
15, 35, 37, 41, 42, 45, 48/55, 74, 87, 121, 128, 129, 156, 157, 164, 169, 172-175, 181, 182,
187, 190, 200, 201, 203, 204, 20(5, 208-211, 216
иснад, традиция передачи хадисов 45
Испания 82, 85
Исрафйл (Серафил), ангел 71
«Иститар ал-Имам» («Соккрытие имама»), труд ал-Нпсабурй 19
историография 19—24, 129, 130 см. также литература
Исфахан (Центральный Иран) 112, 113, 129, 135, 141
Исхак 6. Сулайман ал-Изра'илн, см. Израили Исаак
Италия, итальянский 29, 84
иудаизм 34, 67, 75, 106
иудео-христианские традиции 67—69, 72, 96-98
Ифрикийа (Северная Африка) 20, 79— 85, 87, 90, 91, 97, 106, 109
«Ифтитах ад-да'ва» («Начало призыва», вар. «Выполнение миссии»), труд
ал-Кадй ан-Ну'мана 19, 20
«Ихван ас-Сафа'» («Братья чистоты». вар. «Чистые братья») 16, 31, 93, 94, 124,
см. также «Раса'ил» «Ихван ал-Сафа'»
Ихшидиды Египта и Сирии 83, 89
Ишкашим (Бадахшан — Таджикистан и Афганистан) 23
Ишкоман (Северный Пакистан) 23
ййд, руководитель «осгрова» 109
йам, бану 198, 199
Иамама 56

- Иаркенд (Китай) 212
йаум ал-кийама 69
Йахйа б. Ламак ал-Хаммадй, исма'илитский даи Йемена 120
Йезд (Иран) 201, 210
Йемен, жители Йемена 17, 19, 31, 36, 44, 53, 54, 56, 60, 61, 63, 70, 76, 79, 93, 100, 101, 109, 110, 112, 115, 116, 118-125, 137-139, 141, 163, 179, 183, 190-195, 197-199
Йумгаи (Бадахшан, Афганистан) 114,115
Йусуф б. Сулайман, таййибитский да'и мутлак 193, 194
Кааба 62
Кабилйа (Северная Африка) 56, 80
Кабул (Афганистан) 203
Кадар, см. также Купи 70—72
кади, кудат 105, 106, 108,115, 118
кади ал-кудат, главный кади75, 86, 105, 106, 108, 115, 122
ал-Кадй ан-Ну'ман, см. ан-Ну'ман б. Мухаммад ал-Кадир, халиф Аббасид 110, 111
кадирийа, суфийский орден 185, 186
Каджар (Каджары), династия (Иран) '202,205
Кадмус, крепость в Сирии 144, 209
Казакова Поль, востоковед 31
Казвин (Северный Иран) 144, 145
т'им 50,69,83,88, 138,147, 148,150, 157, 158, 168, см. также Махдй, кийалш
ка'им ал- кийама, Господин Воскресения 147
ал-Ка'им, халиф Аббасид 113
ал-Ка'им, халиф Фатимид 58, 59, 64, 78, 79, 83, 84, 91
Ка'ин (Кухистан) 134, 167
Каир (ал-Кахира) 20, 21, 74, 76, 85, 91, 100, 105-107, 111-123, 126, 129, 130, 137,216
Кайраван (Северная Африка) 79—82, 84, 85,105, 109,208,209
кайсанша, кайсаниты, ши'итская секта 35, 39—14
калам (перо) 70, 96
калам (теология) 45, 93, 97
«Калам» («Рассуждение»), труд по тео логии 93
«Калам фй махд ал-хайр» («Рассуждение о чистом добре») 93
каландар, странствующий дервиш 168
калб, бану 63
Калбиды (Сицилия) 84
Калваз 55
калима (священное слово) 95, 99
ал-Калкашандй, Ахмад б. 'Али, секретарь мамлюкской канцелярии и поэт 21
Калькутта 203
камад, камадийа, секта (Раджастан) 189'
калшдийа (камрийа), помощник главы общины ходжа 204, 214
Камбэй, порт (Гуджарат) 192
«Ал-Камил», труд Ибн ал-Асйра, 'И?з ад-Дина 22
Камил-Хусайн Мухаммад 32
Камиала (Уганда) 206
Канада 213
Кандагар (Афганистан) 202
«Канз ал-валад» («Сокровище ребенка»), труд Ибрахйма ал-Хамидй 124

- Кара-Корум 161, 210
Кара-Коюнлу 173
Караханиды 114, 131
Карачи 197, 205, 215
Карим-Хан Занд, основатель династии Занд в Иране 201
Каримабад, см. Балтит
Карим ал-Хусайни, шах, см. Ага-Хан IV
карматы 15, 16, 50, 53-58, 60-64, 79, 83, 86, 88, 89, 92-94, 101, 110, 111
Бахрейна 25, 26, 31, 53, 61, 62, 66, 88-90, 115
отношения с Фатимидами, см. Фатимиды
Картам (Восточная Персия) 167
Карты (Хорасан и Афганистан) 167
карубийя (херувим) 70, 71
ал-Касим б. 'Абдал'азиз (внук ал-Кадй ан-Ну'мана), главный да'и 112
Касим-и Анвар, суфий, поэт 171
Касим-Шах, низаритский имам 183, 184
касимшахй, ветвь низаритов 166, 167, 175, 179, 181, 182, 184, 199, 200, 209, см. также низарй, сатпант, ходжа
каспийские провинции, районы, Северный Иран, см. Дайлам
Кассам Тазим 189
касты 184, 189, 192
Кати(а)вар (Гуджарат) 203
катибад-да 'ва, главный писец в центре да'ва 107
Кафур, правитель Египта, Ихшидид 89
Кахак, селение в Центральном Иране 200-202
ал-Кахира, см. Каир ал-Кахира ал-Му'аззийя, см. Каир
Кахф, крепость в Сирии 144, 151, 153, 162
Кашан (Центральный Иран) 57, 175
Кашанй, Абу-л-Касим, историк 21, 129
Кашгар (Китай) 212
Кашмир 184
Казн Клод (Cahen Claude) 174
Кения 198, 213
Кербела (Ирак) 39
Керман, город и провинция в Иране 110, 112, 200-202, 210
Кийа Бузург-Уммид, см. Бузург-Уммид, Кийа
Кийа Сайф ад-Дин, Кушайджй 169
кийама (Воскресение, Поочедний суд) 42, 69, 96, 128, 146-155, 158, 168, 172
В Аламуте 128-138, 146, 147, 152, 172
низаритская доктрина 146—152, 154, 155, 157, 158, 178, 179, 190 см. также эсхатология, ад, Махди, рай,
ка'им кийамат, см. кийама
кийамат ал-кийамат (Великое воскресение) 158
кила' ад-да'ва, крепости призыва в Сирии 144
алКиндй, Иа'куб б. Исхак, философ 93
Кириаш б. ал-Мукаллад, 'Укайлид 110
ал-Кирманй, Хамид ад-Дин Ахмад б. 'Абдаллах, исма'илитский да'и и автор 77, 98-100, 107, 109-111, 124
«Китаб ал-'алим в-ал-гулам» («Книга учителя и ученика»), труд Ибн Хавша-ба Мансура ал-Иамана или его сына Джа'фара 66

- «Китаб ал-балаг» («Книга посвящения») 26
«Кнтаб аз-закна» («Книга обучения»), труд 'Али б. Мухаммада б. ал-Валида 191
«Китаб ал-Йдах» («Книга разъяснения»), компендиум ал-Кадй ан-Ну'мана 86, 87
«Китаб ал-иктисар» («Книга сокращения»), сокращенный вариант труда ал-Кадй ан-Ну'мана «Да'а'им ал-Йслам» 106
«Китаб ал-ислах» («Книга исправлений»), труд Абу Хатима ар-Разй 94, 98
«Китаб ал-йанабй'» («Книга источников»), труд Абу Йа'куба ас-Сиджи-стани 95, 224
«Китаб ал-махсул» («Книга смысла и сути», вар.: «Книга плодов»), труд Мухаммада ан-Насафй 63, 69, 94
«Китаб ан-нусра» («Книга победы»), труд Абу Йа'куба ас-Сиджистанй 95
«Китаб ар-рийад» («Книга лугов»), труд Хамйд ад-Дина Кирманй 98
«Китаб ас-сийаса» («Книга методологии») 26
«Китаб-и Бузург-Уммид» («Книга Бузург-Уммида») 21
Китай 76, 109, 212
«Книга причин» («Liber de causes»), см. «Калам»
конституция исма'илитов низаритов 207, 208, 213
Конференция круглого стола 207
копты, христиане 90
Коран 34, 35, 46, 47, 65-72, 80, 87, 96, 102, 107, 190
Корбэн Анри (Corben Henry) 32
космология
 в доктрине ал-Кирмани 98—100
 в доктрине ранних исма'илитов 67, 69-72
 исма'илитская неоплатоническая доктрина 94, 95, 97, 98, 100, 124, 172, 179, 191
Котри (Синд) 184
Крак де Шевалье, крепость, см. Хисн ал-Акрад
Красное море 76
крестоносцы 24, 28-31, 119, 120, 126, 136, 141, 144, 145, 151, 152, 161
походы 152, 161
ал-Куда'й, Мухаммад б. Салама, историк и юрист 20
ал-Кулайнй, Абу Джа'фар Мухаммад, ученый имамй 86
Кум (Иран) 56, 129, 175, 182, 202
Кумис, район в Северном Иране 135, 142, 159
ал-Куммй, Са'д б. 'Абдаллах, ученый имамит и ересиограф 47, 49, 50
кун (коранический императив созидания) 70, 71
Купи 70—72, см. также Кадар
курайш, мекканское племя 36, 37, 191
курсп (трон) 71, 96
Кутама, страна племени кутама 79, 91
кутама, берберы 56, 79-83, 85, 90, 91, 104, см. также берберы
Кутайфат, Абу-л-'Алй Ахмад б. Афзал, везир Фатимидов 121
куниб (полюс), суфийский учитель 178, 201, см. также муршид, пир
Кутб-Хан Кутб ад-Дин, таййибитский да'п мутлак 195
Кут Тегин (Хуттакйн), ад-Дайф, главный да'и исма'илитов 111
Куфа (Ирак) 38-50, 53, 55, 56, 58, 110, 129
куфр, неверие 111
Кухистан (Юго-Восточный Хорасан) 21, 134, 142-145, 147, 148, 153-156, 159-

161, 165-170

Кушайджй, амиры (Северный Иран) 169

кызылбаши 180

лакаб, титул, почетное прозвание 202

«Лама'ат ат-тахирйн», труд Шах-Тахира ал-Хусайнй

Ламак б. Малик ал-Хаммади, главный кади и исма'илитский да'и Йемена 115,

116, 120

Ламасар (Ланбасар), крепость на севере Ирана 135, 141, 142, 149, 160, 161,

169

лаух (скрижаль) 70, 96

Лахиджан (прикаспийская область Ирана) 169

лахик, руководитель «острова» 109

Лахор (Индия) 194

Лакса, см. Ахса

«Ле Розе», учебное заведение в Женеве 212

либертинизм 24-27, 69, 86, 88, 148, см. также антиномианизм (ибаха)

Ливан 28, 112

Ливия 84

Лига Наций 207

литература карматй 63, 94

низарй 18, 19, 22-24, 30-33, 132, 138, 139, 165, 170, 176, 208, 210, 211, 214

ранних исма'илитов 49, 50, 51, 52, 66, 69, 70, 138

таййибй 19, 124, 179, 190, 193, 196, 199 Фатимидов 16,17, 20-25, 32,51,86,87,

125, 138, 179, 191 хафизй 122 см. также историография, гинан

Лондон 207, 215

лохана (каста торговцев) 184

Льюис Бернард (Lewis Bernard) 32

Людовик IX Святой, король Франции 161

Ма'аррат ан-Ну'ман (Сирия) 53

мавалп, мусульмане неарабы 39—41, 44

Мавераннахр, см. Трансоксиания

Мавла212

мавла'и, исма'илиты низариты Хунзы 212

Мавлана Хазйр Имам («Наш Господин Нынешний Имам»), титул 208

Мавлана Хазйр Имам Шах Карим ал-Хусайнй, см. Ага-Хан IV

Магриб (Северная Африка) 16, 56, 79-84,89, 91, см. также Северная Аф-рика

Маделунг Вилфред (Madelung Wilfred) 32, 72

маджлис, маджалис (собрания) 22, 104— 107, 191

маджалис ад-да'ва (собрания посвященных) 106

«Маджалис ал-му'аййадйа» («Собрание лекций Му'аййада»), труд ал-

Му'аййа-да фи-д-Дина аш-Ширазй, главного да'и в Каире 106, 107

маджалис ал-хикма (собрания мудрости) 22, 80, 86, 87, 100, 104-108, 122

ал-Маджду', Исма'йл б. 'Абд ар-Расул, автор да'удй 196

Мазагаон, район Бомбея 205

Мазандаран (Иран) 114, 144, 172

Мазар-и Шариф (Северный Афгани-стан) 114

маздакизм 68, 72

ма'зун (помощник) 100,109,124,178,179, 192, 193, 197,_199

ма 'зун ал-мукасир, см. мукасир

ма'зун-и акбар, старший помощник 178

ма'зун-и асгар, младший помощник 178

- лызхаб, школа мусульманского религиозного права 45, 74, 86, 90, 105
Маймана 57
ал-Маймун 50, 52, 60
Маймундиз, крепость (Северный Иран) 21, 1431160
маймунпйа 52
Маймун ал-Каддах 51, 52
макрамй, семья да'и сулаймани 198
ал-Макрйзй, Такй ад-Дин Ахмад, историк 25, 101, 107
малахида, см. лулхйд
ал-Малика ас-Саййида, королева династии Сулайхидов, см. ас-Саййида
Хурра бинт Ахмад ас-Сулайхй
малики, маликиты, суннизм 80—82, 87, 109, 144, 153, 167, см. также сунни-
(ты)
Малик-Шах, султан Сельджукид 131, 134, 135
малуса, клан берберов 105, см. также берберы
Мамлюки, династия в Египте и Сирии 128, 161, 162, 173
ал-Ма'мун, халиф Аббасид 54, 56, 92
манихейство 72
мансуб, представитель сулаймани таййибй Йемена в Индии 199
ал-Мансур, халиф Фатимид 78, 84-86, 91
ал-Мансур, Абу Джа'фар, халиф Аббасид 48
ал-Мансур Би'ллах, династийный титул 84
Мансур ал-Йаман, см. Ибн Хавшаб Мансурййа (Египет) 90
Мансурййа, столица Фатимидов в Ифрикийи 85, 90, 105
Марага (Азербайджан, Иран) 156
ал-Марвазй, ал-Хусайн б. 'Али, исма'илитский да'и 57
Марв ар-Руд (Бала Мургаб — Северный Афганистан) 57
Марко Поло, путешественник 30,31,151
Марокко 79
Масйад, см. Масйаф Масйаф, крепость в Сирии 144, 152,161, 209
Маскат (Оман) 198
«Маснавй», поэма суфия Махмуда Шабистарй 171
Массачусетский технологический институт (США) 215
Массиньон Луи (Massignon Louis) 16
Маст-'Аль-Шах, сын Зайн ал-'Абидйна Шйрванй 97
ма'сум, см. 'исма
Ма'сум-'Аль-Шах, суфийский автор братства ни'маталлахййа 201, 202
ал-Матурййдй, Абу Мансур, суннитский поэт и философ 97
матуридййа, теологическая школа 97
Махаллат (Центральный Иран) 175,202, 205, 210
Махан (Керман) 201 Махди 39, 43, 44, 48, 54, 62, 70, 83, 88, 121, 174
карматы 56, 61—63, 69, 83, см. также ка'им, кийама
ранние исма'илиты 48—51, 54—56, 60, 61, 63-70
Фатимиды 88 ал-Махдй, 'Абдаллах ('Убайдаллах),
бегство в Магриб 64, 78—80
первый халиф Фатимид 20,51,52,58—64, 69, 78-84, 86, 88, 91, 93, 104
письмо исма'илитам Йемена 51, 60,61
халиф 62, 81-84
махдизм 174
ал-Махди, Мухаммад 6. ал-Хасан, имам двенадцатников 54, 121
Махдийа, столица Фатимидов в Ифрикийе 83, 84, 109

Махмуд, султан Газневид 89, 116, 188
Махмуд П, султан Сельджукид 143, 144
Махмуд Шабистарй, суфийский автор 171
ал-Махтум 50 магип'а 70
Медина (Мадина) 37, 45, 48, 49, 56, 77
Мекка (Макка) 36, 38, 56, 62, 63, 69, 77, 88, 114
Мекран (Иран) 88
Мерв (Хорасан) 114, 159
Месопотамия 92
мидрар, бану 79
Мйка'йл (Михаил), ангел 71
Мила 80
Милан 31
мир 170, 176, 211
Мир Газанфар 212
Мир Дамад 173
Мирза Акасй, хаджжй 202
Мирза Хасан 209
Мир Саййид Хасаншах Хамуш 170
Мир Сафдар Хан 212
мировая душа, см. нафс
мировой разум, см. 'акл
миры, династия в Хунзе 211
мисак (клятва преданности) 66, 104, 197, см. также 'ахд
Мискавайх, Абу 'Али Ахмад, историк и философ 22
Миср, см. Фустат (Старый Каир)
Михрабаниды, малики Систана 167, 163
Моголов империя 193—195
Момбаса 206
Монголия, монгольский 17, 21, 158—162, 164, 165, 167-170, 173
монголы 18, 21, 77, 126-129, 142, 155-157. 159-161, 165, 167-169
Монферрат Конрад 152
Мосул (Маусил, Ирак) 110, 152
Му'авийа б. Абй Суфйан, основатель халифата Омейядов 38
Му'аййад ад-Дин, везир Хуршаха 160
ал-Му'аййад фи'-д-Дйн аш-Ширазй, Абу Наср Хибаталлах, исма'илитский да'и
и автор 20, 107, 108, 112-115, 129
му'силам (религиозный учитель) 93, 139, 178, 179, 1210, 214
му'аллим-и садик, праведный учитель 139
ал-Мубарак 49, 60
мубаракйа 49—51
мубда' ал-аввал (первое творение) 95
мубди', порождающая инстанция 95
ал-Мугйр б. Са'йд, эпоним мугйрийа 42
Музаффар ад-Дин Узбек (Ozbeg) 155
Музаффар, ра'ис, низаритский вождь в Кухистане 147
Музаффар, Ра'йс Му'аййад ад-Дин, комендант крепости Гирдкух 135
Музаффарида, династия в Ираке 173
ал-Му'изз, халиф Фатимид 70, 78, 85—91, 98, 106
ал-Му'изз б. Бадйс, Зирид 109 ал-Мукаррам, Ахмад б. 'Али, Сулайхид 116
мукасир (разбивающий) 109, 192, 197, 199

- мукатил, бану (Йемен) 197
мукхи (муки), глава местной общины ходжа 204, 214
Мулла Садра Шйразй, Садр ад-Дин 173 Мультан (Синд) 89, 182-185, 188, 189
мулхид (малахида), еретик 24, 35, 114, 154, 155, 168
му'мин, истинно верующий 177
ал-му'мин ал-мунтахан, и суфий, и гностик 173
Му'минабад, крепость в Кухистане 147, 148
му'минийа, см. мухаммадшахй Мунаввар-'Алй-Шах 201
мунши 21
Мурад-мйрза, имам низаритов в Персии 181, 209
мурадмирза'и, фракция исма'илитов (Сидих) 209
мурид 171, 172, 177, 180, 185, 201
муршид 168, 177, 178, 180, 185, см. также пир, кутб, шейх
Муса (Моисей) 67
ал-Мусаббихн, Мухаммад б. 'Убайдаллах, историк 20, 21, 107
Муса ал-Казим, седьмой имам ши'итов двенадцатников 47—19, 54, 59
Мусафириды (Северный Иран) 63
Муставфи Хамдаллах 21
мустаджиб 101, 103, 104, 109, 178
Ал-Мустазхир, халиф Аббасид 27, 140
«Ал-Мустазхирй», антиисма'илитский трактат Абу Хамида ал-Газали 140, см. также «Фада'их ал-Батинийа»
муста'лй, муста'лййа, муста'литы 17, 19, 27, 77, 78, 87, 93, 100, 110, 117-125, 137, 145, 163, 179, 182, 188, 190, 192, 195, 199 см. также бохра, да'уди, хафизй, низаритско-муста'литский раскол; суламаний, таййиби хафизй-таййибй раскол 119—122
Ал-Муста'лй, халиф Фатимид 17, 28, 78, 118, 120, 126
Ал-Муста'лй Би'ллах, титул халифа Фатимида Абу-л-Касима Ахмада 17, 118
ал-Мустансир, халиф Фатимид 17, 27, 77, 78, 107, 108, 110, 112-118, 122, 123, 126, 129, 130, 137, 147, 148, 183
Мустансир Би'ллах П, имам низаритов 175-177, 184, 186
Ал-Мустафа ли-Дйналлах 117, 118, 137
му'тазила 97, 101
Мухаммад, Пророк 15, 19, 34—41, 43, 45, 46, 56, 65-67, 73, 82, 83, 87, 90, 96, 100, 121, 139, 158, 177
Мухаммад, хорезмшах 154
Мухаммад б. 'Абдаллах б. Салих, Аббасид 53
Мухаммад 'Али Джинна 207
Мухаммад б. 'Али ал-Бакир, Абу Джа'фар, пятый имам ши'итов двенадцатников 42, 43, 52, 59
Мухаммаданский Англо-восточный колледж 207
Мухаммад б. Ахмад б. 'Абдаллах, дядя 'Абдаллаха ('Убайдаллах) ал-Махдй 51, 58, 59
Мухаммад Бадр ад-Дин, да'уди да'и мупиак 196
Мухаммад ал-Бакир, имам низари мухаммедшахийа 209
Мухаммад б. Бузург-Уммйид, глава государства низаритов 21, 127, 137, 145, 146, 148, 151
Мухаммад Бурхан ад-Дин б. Тахир Сайф ад-Дин, нынешний да 'и мутлак да'уди 197
.Мухаммад Бустй, факйх 146
Мухаммад б. Джа'фар (ад-Дйбадж) 49

- Мухаммад б. Зайн ал-'абидйн, с.и. Фида'й Хорасани
Мухаммад б. Исма'йл б. Джа'фар ас-Садик, исма'илитский имам 49—52, 55, 58-61, 68, 69, 83, 88
Мухаммад б. Му'миншах, см. Худаванд Мухаммад
Мухаммад-Садик Махаллатй (Сидк-'Алй-Шах) 201 '
Мухаммад Тапар, султан Сельджукид 134, 141
Мухаммад б. ал-Ханафййа, сын 'Али б. Абй Талиба 39, 40
Мухаммад б. ал-Хасан ал-Валид, 23-й да'и мутлак таййиби 193
Мухаммад-Шах, Каджар 202
мухаммадшахй (му'минййа), ветвь низаритов 166, 169-171, 180-182, 200, 208, 209, см. также низариты
мухаммиса 47
ал-Мухтар б. Абй 'Убайд ат-Такафй, ши'итский лидер 39, 40
мухташси, вождь низаритов в Кухистане 134, 155, 156, 159
Мюнке (Менгу), великий хан монголов 159, 161
Наванагар, см. Джамнагар ан-Навбахтй, ал-Хасан б. Муса, ересиограф и ученый имамит 47, 49, 50
Нагар (Северный Пакистан) 212
Наджаф (Ирак) 205
наджва 104, 107
Наджран (Северо-Восточный Йемен) 198, 199
Найроби 206
накиб, руководитель «острова» 109
налогообложение 56, 76, 83, 104, 107, 132, 135, 176, 182, 195, 197, 203, 204, 214
Нанджи Азим А. 33
Напьер Чарльз, генерал, сэр (Napier Charles) 203
Нар (Нур) Мухаммад, сын Имам-Шаха 187
Насафй, 'Азйз ад Дин, суфийский автор 171
ан-Насафй, Мухаммад б. Ахмад, исма'илитский (карматский) да'пи автор 57, 63, 69, 94, 95, 97, 98
ан-Насир, халиф Аббасид 153—155
Насир ад-Давла, глава тюркских войск Фатимидов 116
Насир ад-Дин 'Абд ар-Рахйм б. Абу Мансур, низаритский мухташси Кухистана 156
Насир ад-Дин Мухаммад, Мнхрабанид 168
Насир ад-Дин ат-Тусй, см. ат-Туси
Насир-и Хусрав, исма'илитский да'и, поэт и писатель 23, 76, 77, 98, 103, 109, 114-116, 129, 138, 169, 179, 211
Наср II, амир Саманид 57
Насриды, малики, Систан (Нимруз) 144, 153
насс 37, 45, 46, 117, 191, 198
натик (нутака1) («провозглашающий») 47, 67-71, 96, 99, 109
нафс (душа) 95, 96, 99
ан-Нафс аз-Закийа, Мухаммад б. 'Абдаллах, вождь Хасанид 44, 45
Нахшаб (араб. Насаф) 57
«Начала теологии», сочинение Прокла Афинского 93
неоплатонизм 57, 70, 71, 92—100, см. также греческая философия
Низам ал-Мулк, везир Сельджуков 26, 27, 131, 134
Низамййа, медресе в Багдаде 27
Низам-шахй, Ахмаднагар 180

- низарй, низарййа, низариты
Анджудан, возрождение 18, 23, 24, 26-33, 164, 175-182, 184-190, 200, 211
да'ва, см. да'ва
доктрина, см. имамат, кийама, сатр
историография, см. историография
касимшахй и мухаммадшахй, раскол 166, 167, 182
литература, см. литература регионов, Афганистан, Бадахшан, Центральная Азия, Восточная Африка, Индия, Хорасан, Пакистан, Иран (Персия), Кухистан, Сирия, Трансоксиания и др.
основные века 163—174
период Аламута 17, 18, 21, 22, 27, 31, 119, 126-162, 166, 179, 182, 188, 204
посталамутский период 18, 22, 163—165, 170, 171, 174-176, 180, 188
происхождение 17, 78, 118, 137, 138
современный период 199—216
суфизм, см. суфи
см. также ассасины, исма'илиты, ходжа, мухаммадшахй, низаритско-муста'литский раскол, касимшахй, сат-иант исма'илизм и др.
Низар б. ал-Мустансир, Абу Мансур, имам низаритов 17, 27, 117, 118-120, 126, 130, 137, 138, 145, 151
Низариды, потомки Низара б. ал-Мустансира 27, 137, 138, 151, 153
Низарй Кухистанй, низаритский поэт 166-168, 171
низаритско-муста'литский раскол 16, 77, 78, ПО, 115, 117-119, 121, 122, 137, 138, 169, 194
Нил, река 76, 85, 91, 117, 212
ни'маталлахййа (ни'маталлахй), суфийский орден 174, 180, 201, 202
Нимруз, см. Систан
ан-Нйсабурай, Ахмад б. Ибрахйм, исма'илитский автор 19, 52, 102, 103
Нишапур (Хорасан) 57, 93, 114, 159
Новый Завет 98
норманны 84
нубийцы 109
ан-Нувайрай, Ахмад б. Абд ал-Ваххаб, историк 25
нуккари ибади 84
нуктави, нуктавпйа 174, 181
ан-Ну'ман б. Мухаммад, ал-Кадй Абу Ханйфа, исма'илитский юрист и автор 19, 20, 85-87, 91, 94, 102, 105, 106, 112, 191
нур (Божественный свет) 47, 70
нурбахшййа, суфийский орден 174
Нур ад-Дахр 'Али, низаритский имам 182
Нур ад-Дин Махмуд, Зангид 122, 123, 151
Нур ад-Дин Мухаммад б. Хасан, низаритский имам 127, 149, 150, 151, 153
нусайри ('алави), нусайриды, ши'итская община 128, 152, 209
«Нусрат ал-фатра», труд 'Имад ад-Дина Мухаммада ал-Катиба ал-Исфаханй 27
Нух (Ной) 67
Нух I, амир Саманид 57
образование 8, 101-107, 191, 192, 206-208, 214, 215
обсерватория в Мераге 156
Оке, см. Амударья
Оксус, см. Амударья
Оман('Уман) 115, 198

Омар ('Умар б. ал-Хаттаб), второй халиф 36
Омейяды, бану умайя 38, 39, 41—44, 73, 92
Омейяды, Испания 82, 85
ориенталисты 7, 9, 29, 30, 32, 35
Оронта, район 64
Осман ('Усман б. 'Аффан), третий халиф 36
«остров», см. джазира
Оттоманская империя 194, 198, 209
Пакистан 23, 56, 89, 115, 177, 183, 199, 207, 210, 211, 213, 214
Палестина 64, 77, 78, 89, 90, 109, 117, 120
Пальмира 63
Памир, горный хребет, Центральная Азия 23, 114, 170, 210
Панджаб 183, 184
панджаби, язык 185
«Пандийат-и джаванмардй» («Указания духовного рыцарства»), труд Мустан-
сира Би'ллаха II 177, 178, 186, 187
Париж 31, 32, 216
парспйан 134, см. также хуррампйа
Патан (Гуджарат) 183, 192
Первая мировая война 207
Персидский залив 53, 75
персидский язык (фарси) 21, 23, 24, 33, 47, 103, 114, 115, 127, 131,
132, 138, 139, 146, 147, 170, 177, 178, 184, 185, 203, 205, 211, 213
Персия (Иран), персидский, персы 17, 18, 21-24, 26-28, 31, 32, 41, 44, 50, 55-
57, 62, 63, 77, 88, 89, 91, 92, 94, 97, 101, 107, 109-114, 123, 124, 126-146, 148, 151,
153, 156, 158-167, 169-182, 185-187, 189, 199-203, 205, 208-210, 213, см. также Иран,
иранцы
пир 115, 168, 170-172, 175-178, 183-190, 193, 203, 204, 211, 212
авторы гинан 23, 183, 190
низаритские имамы 171, 175, 176, 178 см. также муршид, шейх, куипб
Пйран (Гуджарат) 186
Пирна Патан (город Пира) 183, см. также Патан
Пир Саламат, см. Ага-Хан I
писйханй, см. нуктавийа и хуруфпйа
Платон (Афлатун) 91, 92
Плотин (шейх ал-Иунанй) 92, 95, 96, 99
Поло Марко, см. Марко Поло
Португалия 213
«Прагат Мандал» («Прогрессивная Группа»), реформаторы бохра 196
Прокл 92, 93
псевдоаристотелевы работы 92—94
Птолемей (Батлабийус) 92
Пуна (Индия) 203, 205
Пунавала Исмаил К. 33 Пяндж, см. Амударья
ар-Равандй, Мухаммад б. 'Али, историк 21
«Равдат ат-таслим» («Луга смирения»), труд Насйр ад-Дина ат-Тусй 156
Раджасган (Индия) 189
Раджпут (Гуджарат, Индия) 183
Ради ад-Дин б. Тахир, шах, имам низарй мухаммадшахй 170
ар-Разй, Абу Хатим Ахмад б. Хамдан, исма'илитский (карматский) да'и и
автор 57, 63, 94, 98

- ра'йс²¹, 135, 147
рай 29, 30, 41, 71, 96, 147, 150, 168, 172, 190, см. также эсхатология, ад,
кийама, сотериология
рак'ат, земной поклон 146
Раккада, близ Кайравана 81, 82, 89
Рамдев, пир 189
Рамла (Палестина) 64, 78, 108
ранние исма'илиты, см. исма'илиты
«Раса'ил» «Ихван ас-Сафа'» («Послания» «Братьев чистоты») 16, 31, 93, 94,
124
Расулиды, Йемен 192
рафпк (товарищ) 132, 133
раха, покой 99
«Рахат ал-'акл» («Успокоение разума»), труд Хамид ад-Дина ал-Кирманй 98,
99, 124
«Рахат ас-судур», труд ар-Равандй, Мухаммада б. 'Али 21
Рахмат-'Али-Шах, шейх ни'маталлахйа 201
Рашид ад-Дин Синан, вождь низаритов в Сирии 22, 23, 28, 151-153, 161, 162,
см. также Старец Горы
Рашид ад-Дин Фадлаллах, историк и везир Илханидов 21, 129
Рей (Северный Иран) 56, 57, 63, 94, 95, 112, 129
Рида-'Али-Шах, шейх суфийского братства ни'маталлахйа 201
Ридван, Сельджук, правитель Алеппо 141
«Ар-Рисала ал-вазйрийа» («Трактат о везире»), труд Ибн Киллиса 106
«Ар-Рисала ал-ва'иза» («Послание увещевания»), труд Хамид ад-Дина ал-
Кирманй 111
Риссани 79, см. также Сиджилмаса
Ричард I, Львиное Сердце, король Англии 152
Россия 211, см. также советское правление
Рудбар, район (Северный Иран) 130, 131, 133-135, 141-143, 148, 153, 160, см.
также Аламут
Рукн ад-Дин Хуршах, низаритский имам 127, 160, 161, 163, 165, 166
Рум, см. Византия
Руми, см. Джалал ад-Дин Румй
Рустакиды хариджй 81
руханпйа (духовные сущности) 70, 71
Рушан (Бад'ахшан) 23, 33, 170, 214
ас-Саббах Хасан, см. Хасан ас-Саббах
Сабз 'Али, 'пир 211, 212
сабик (предшествующий) 70, 95
Сабра, селение 85
Савад (Ирак) 53
ас-Садик, ши'итский имам, см. Джа'-фар ас-Садик
Садр ад-Дин, пир 184, 185, 190
Садруддин, принц, сын Ага-Хана III 212
Саййид 'Али, преемник Шах-Низара, имам низаритов 200
Саййид 'Али Кийа, основатель династии зайди в Дайламе 169
Саййид Са'йд, султан 198
ас-Саййида Хурра бинт Ахмад ас-Сулай-хй, правительница из династии
Сулайхидов Йемена 116, 120, 123, 124, 137, 142
«Саййидна» («Наш Господин»), прозвище Хасана ас-Саббаха 21, 142

- Саййидна Сахиб, титул да'и сулаймани в Индии 199
Саййидшах Маланг 170
саййиды 172, 175, 177
«Сайр ва сулук» («Созерцание и действие»), автобиография Наср ад-Дина ат-Тусй 156-158
Сайфй Даре (Джами'а Сайфийа) 196
Саладин (Хасан Салах ад-Дин), основатель династии Аййубидов 78, 123, 151, 152
Саламийа (Центральная Сирия) 19, 32, 53, 55, 57, 58, 60, 64, 78, 83, 209
Салгава 63
«Салджук-нама», труд Захира ад-Дина Нйшапурй 21
Салим-Хан, мир 211
Самава, район 63
Самад-Шах, сын Хаджжй Бйбй 209
Саманиды 57, 113, 114, 131
Самарканд 114
Самма, династия в Синде 184
самит («молчащий») 47, 67
Сана (Сан'а') 56, 63, 115, 116, 120, 122, 191
Сана'й, персидский поэт 171
Санджар, султан Сельджук, 134, 140, 141, 143, 153 Санкт-Петербург 31
санскрит, язык 183, 205
санхаджа, берберы 84, 85, 91, см. также берберы
Сарбадары (сарбадар), движение и династия в Хорасане 173
Сарв-и Джахан-ханум 202
«Саргузашт-и Саййидна» («Биография нашего Господина»), биография Хасана ас-Саббаха 21, 129
Саркар Сахиб, см. Ага-Хан I
Саси де, Силвестр, Антуан Исаак (Sacy de, Sylvestre), востоковед 30
Сатгур Нур, пир 183
сат гуру, истинный пастырь 190
сат пант, истинный путь 190
сатпант исма'илизм 182—190, 203, см. также шнан, ходжа сатр (сокрытие) 88, 124, 157, 158, 179, см. также давр ас-сатр
са'удй, аравийский клан 198
Саудовская Аравия 198
сафавийа, суфийский орден 174, см. также Сефевиды
«Сафар-наме» («Книга о путешествии»), стихотворная книга Низарй Кухистанй 166
«Сафар-наме» («Книга о путешествии»), труд Насир-и Хусрава 76, 114
Сафй-'Аль-Шах 201
Саффарида, Иран 55, 77, 89, 131
сахаба, см. соратники Пророка
Сахара 79
свет Божественный, см. нур
Святая Земля 28, 29, 119, 152
Северная Америка 19, 213
Северный Афганистан, см. Афганистан
Северная Африка, см. Африка
Сельджуки 17, 21, 26, 27, 74, 77, 112, 113, 114, 117, 126, 128, 130-137, 140-143,

145, 153, 159

Сефевиды (Иран) 169, 172-174, 180-182, 200

Сиддхараджа Джайсингх, индийский правитель Гуджарата 183

сиджиллат 20, 116

Сиджилмаса (Риссани — Марокко) 79,81

ас-Сиджистан, Абу Иа'куб Исхак б.Ахмад, исма'илитский да 'и и автор 57,77, 88, 94-98

Сидих (Южный Хорасан) 209 Сидк-'Али-Шах, см. Мухаммад-Садик Махаллати

Сидхпур (Гуджарат) 192, 193, 197

«Сийасат-наме» («Книга правления»), сочинение Низам ал-Мулка 26, 131

силсила, цепь духовной преемственности 174

Син, см. Китай

Синан, Рашид ад-Дин, см. Рашид ад-Дин Синан

Синд 18, 56, 61, 89, 101, 109, 165, 176, 181-189, 192, 193, 199, 201-203, 205

синдхи, язык 185

синдхи ходжа 187

Синьцзян (Китай) 212

«Сира» («Биография»), автобиография ал-Му'аййада фи'-д-Дйна аш-Шйразй 20, 113

«Сира» («Биография») Джа'фара б. 'Али 20

«Сира» («Биография») ал-Устада Джаудара 20

«Сира ал-имам ал-Махдй» («Биография имама ал-Махдй») 20

Сирджан (Керман) 210

Сирийская пустыня 63

сирийский язык 98

Сирия, сирийцы 17-19,21-23,27-31,38, 52, 53, 63, 64, 76, 77, 79, 89, 90, 92, 106, 108, 109, 112, 113, 117, 119-121, 123, 126-129, 136, 138, 140-142, 144, 145, 147, 151-153, 155, 158, 159, 161-164, 166, 173, 189, 199, 200, 208, 209, 213

Систан (Восточный Иран) 55,88,89,144, 145, 153, 159, 167

ас-сифат, чистые 153

Сицилия (Сикиллийа) 76, 80, 82, 84

славяне 109

совершенный человек, см. ал-инсан ал-камия

Советский Союз 211

советское правление 23, 211, 213, 214

Соединенные Штаты Америки 213, см. также Северная Америка

соратники Пророка (сахаба) 36, 39, 40

сотсриология 71,72,96-100,147,150,168, 184,190 см. также эсхатология, ад, рай, кийама

спасение, см. сотериология

Средиземное море 76, 84, 144

Старец Горы 28, 30, 151, 161

Старый Каир, см. Фустат

«Субх ал-а'ша'», труд ал-Калкашандй, Ахмада б. 'Али 21

суданцы 75

Судный день, см. кийалш (кийа-иат)

сулаймани, ветвь таййибй 17, 194, 195, 198, 199, см. также бохра

Сулайман б. Хасан ал-Хиндй, первый да'й мутлак сулайманй 194, 195

Сулайхиды, Йемен 76, 115, 116, 120, 122-125, 137, 192

султанийа (Иран) 169

Султан-Мухами ад-Шах, Ага-Хан III, см. Ага-Хан III

- Сумра, династия в Синде 89, 184
сунна (обычай) 87, 90
суннизм, сунниты 15, 16, 20, 21, 24—27, 30, 31, 35, 36, 38, 44, 45, 50, 57, 73-75, 77, 80-82, 84, 86-88, 90, 109-112, 123, 128, 131, 139, 140, 144, 145, 148, 154, 155, 157, 161, 164, 166-168, 172, 174, 175, 177, 184-187, 189, 192, 193, 195, 197, 203, 204, 206, 208, 216
антиисмаилитские работы 26—28, 50, 66, 67, 69, 103
Сур, см. Тир
Сура (форма) 95, 99
Сурат (Индия) 33, 196, 197
суфизм, суфи 23, 146, 147, 167-175, 177, 178, 180, 181, 185, 186, 189, 201, 216
использование в качестве маскировки низаритами 18, 23, 158, 164-175, 177-182, 185, 186, 189, 193, 201, 216
параллели с учением низаритов 147, 158, 170-173, 185, 186
сухравардийа, суфийский орден 185
ат-Табарй, Абу Джа'фар Мухаммад б. Джарйр, историк 22, 55
Табаристан 57, 114, 144, 172, см. также Мазандаран (Северный Иран)
Табас (Кухистан) 134
Табзир (Азербайджан, Иран) 166
та'вил (эзотерическая интерпретация) 16, 47, 65, 66, 97, 102, 146, 147, 150, 168, 170-172
«Та'вил ад-да'а'им», собрание лекций ал-Кадй ан-Ну'мана 105
«Тадж ал-'ака'ид» («Вершина догматов»), труд 'Али б. Мухаммеда б. ал-Валйдй 191
Тадж ад-Дин, Михрабанид 168
Тадж ад-Дин, низаритский да'и Сирии 161
Тадж ад-Дин, пир 186, 187
Таджикистан 23, 33, 115, 211, 213, 214
таджикский язык 211
«Таджариб ал-умам», труд Мискавайха,
Абу 'Али Ахмада 22 Тазрут (Северная Африка) 80
ат-Таййиб, сын фатимидского халифа ал-Амира, таййиби муста'лй имам 120-122, 124, 191
таййибп, таййибййа, таййибиты, ветвь муста'лй 17, 19, 77, 87, 93, 100, 116, 119, 120, 123-125, 137, 138, 140, 163, 179, 183, 190-199
да'удй-сулайманй, раскол 194—197
раскол с хафизитами 77, 119—122
см. также бохра, да'удй, муста'лй, су-лайм ани такйма (сокрытие) 19, 42-46, 60, 74, 154, 157, 158, 164-171, 175, 177-182, 185, 189, 193, 195, 200, 201, 206
тали (последователь) 70, 95
та'лим (учение) 27, 128, 138-140, 149, 213
та'лимийа, низариты Персии, см. низариты
Тамир 'Ариф 32, 209
тамплиеры, франкский духовно-рыцарский орден 152
Танзания 198, 213
Танкред, принц Антиохии 141
тантризм 189
«Тара'ик ал-хака'ик» («Школа познания Истины»), суфийское сочинение
Ма'сум-'Али-Шаха 202
Тарика, метод и братство суфиев 147, 167, 173, 174, 177, 178, 180, 185, 201, 214
«Та'рйх», труд ат-Табарй 22

- Тарум (Иран) 159
тасаввуф, см. суфизм
таухид (принцип единобожия) 95, 99
Тахириды, Йемен 192
Тахир Сайф ад-Дин, да'уди да 'и мутлак 196, 197
Тахарт (Западный Алжир) 81
Тахмасп I, шах Сефевид 181
Тегеран 32, 56, 202, 210
«Теология Аристотеля» («Усулуджййа») 92, 93
Тимур, основатель династии Тимуридов 169, 173, 175
Тимуриды, Ирана и Трансоксиании 168-170, 173
Тир (Сур) 28, 108, 117
Трансоксиания (Мавара' ан-Нахр), Мавераннахр, термин, принятый для обозначения Средней Азии 16, 23, 54, 57, 63, 93, 94, 97, 109, 114, 158, 169, см. также Бадахшан, Центральная Азия
Триполи 79, 145
Триполитания 84
Тубна 81
Тугрил I, султан Сельджук 113
Туг-Тегин, Бурид 144
Тулуниды, Египет, Сирия 79
Тун (Кухистан) 134
Тунис 79, 84, см. также Ифрикия
Туркменистан 114
туркменский язык 173, 180
туркмены 180
ат-Тусй, Насйр ад-Дин, ши'итский ученый 22, 128, 154, 156-158, 160, 179
тхакур 184, см. также хваджа
Тхатта (Синд) 89, 184
тюрки 26, 55, 57, 75, 113, 114, 116, 117, 126, 131-133, 153, 167, 212, см. также
Отоманская империя, Сельджуки
'Убайдаллах ал-Махдй, первый халиф Фатимид, см. ал-Махдй, 'Абдаллах ('Убайдаллах) Уганда 198
Удайпур (Индия) 197
Уджжайн (Индия) 196, 197
узбеки 170
Узбекистан 57
«Уйун ал-ахбар», труд Идрйса 'Имад ад-Дина 19
'Укайл 6. Аби Талиб 52
'Укайлиды, Ирак 52, 113
'улама', см. 'алим
Умайяд (Омейады), бану умаййа, см. Омейады
'Уман, см. Оман
умма (община верующих) 15, 34, 36, 38, 41, 73, 74, 81, 87, 101, 153
«Умм ал-китаб», анонимный ранний ши'итский труд 47
Учч (Синд) 184, 185, 189
«Фада'их ал-Батинййа», трактат ал-Газали 27, 140, см. также «Ал-Мустаз-хирй»
ал-Фа'из, фатимидский халиф 78, 122
Файзабад (Афганский Бадахшан) 115, 211
Файзи Асаф А. А. (Fysee Asaf) 32

- факих, богослов-законовед 146
- фаласифа, философы 74, 75, 93, 97, 99
- ал Фарабй, Абу Наср Мухаммад, философ 93, 98, 99
- фарман (указ) 208, 213
- Фарс (Южный Иран) 56, 112, 135
- фарси, см. персидский язык Фатима, дочь Пророка 37, 39, 46, 59, 73, 82
- Фатимидов, Фатимидский халифат 16, 19, 20, 24, 36, 51, 52, 60, 64, 73-78, 85, 86, 91, 100, 101, 118-121, 148, 151
- основание государства 16, 60, 64, 65, 80-82
- перемещение столицы в Египет 89—91
- упадок и коллапс 116—125 см. также Фатимиды
- Фатимиды 15-17, 19-22, 24-28, 31, 53, 54, 58, 61, 73-79, 82-91, 93, 98, 100-110, 113-123, 125, 126, 130, 131, 137, 151, 188, 191, 193
- библиотеки 20, 76, 107, 117, 123
- генеалогия 50-52, 59, 78, 90, 110
- и карматы 15, 25, 26, 61-63, 86-90
- фатимийун 64
- Фатх-'Алй-Шах Каджар 202, 205 Фергана 114
- фидавийа, фидавпс, см. фида'и
- фида'и (фидави)_1Ъ, 30, 120, 136, 151, 152
- Фидай Хорасанй, Мухаммад б. Зайн ал-'Абидйн, автор низарит 24, 210
- фикх, исламское право 45, 86, 87, 107
- Фйруз, исма'илитский да'и 64, 79
- франки 122, 141, 145, 155, 161, см. также крестоносцы
- Франция, французский 29, 213
- Фустат (Старый Каир) 79, 89, 90, 91
- фусул, послания 148
- хаваридж, хариджи 35, 36, 38, 43, 79, 80-82, 84, 109, 136
- хавасс (хасса) 65, 107, 109, 240
- Хаджжй Бйбй, дело 206, 209
- хаджж, паломничество в Мекку и Медину 114
- хаджиб 20, 64, 78
- ал-Хаджур, йеменский клан 124
- хадйс 43, 45, 86, 87, 102, 107
- хазары 109
- Хайдар Амулй, Баха' ад-Дин, ученый двенадцатник, саййид имамит 172, 173
- Хайдар 6. Шах-Тахир, мухаммадшахи, имам низаритов 181
- Хайдарабад (Индия) 199
- Хайрхвах-и Харатй, Мухаммад Риза 6. Султан Хусайн, низаритский да'и и автор 23/176, 178, 180
- ал-Хайсам 56
- хайула, первичная материя 95, 99
- хака'ик, см. хатка
- Хаки Хурасанй, Имам Кули, низаритский поэт 182
- хакпка, хака'ик 65-69, 124, 147, 149, 150, 157, 172, 173, 177-179, 191
- Хакйм Са'д ад-Дин 6. Шамс ад-Дин, см. Низарй Кухистайй ал-Хакйм ал-Мунаджжим, низаритский да'и Сирии 140
- ал-Хаким, халиф Фатимид 78, 102, 106, 107, 110-112
- ал-Хакима мечеть в Каире 106
- Халаф б. Ахмад, амир Саффарид 89
- Халаф ал-Халладж, исма'илитский да'й 56

- Халйллаллах I, имам низаритов, см. Зу-л-Факар 'Али халифа, хулафа' (заместитель) 23, 88, 146-148, 210, 212
Халм Хайнц (Halm Heinz) 33, 63, 69
Хама (Сирия) 53, 144
Хамадан (Иран) 57
Хамбхат, см. Камбэй
Хамдаллах Муетавфй, историк 21
хамдан, бану Йемена 115, 124, 191
Хамдан Кармат, вождь карматов Ирака 53, 55-58, 60-62, 79
Хамдани 'Аббас 32, 33
ал-Хамданий, Хусайн Ф. 32
Хамданиды Саны 120, 122, 123
Хамза, вождь друзов 111, 112
Хамйд ад-Дин ал-Кирманий, см. ал-Кирмани, Хамйд ад-Дин хамйдн, клан бану хамдан 124
ал-Хамидй, Хатим б. Ибрахим, да'и мутлак таййибитов' 191
ал-Хамидй, Ибрахим б. ал-Хусайн, да'и муитлак таййибитов 124, 125, 191
Хаммер-Пургшталл, Иозеф фон (Hammer-Purgstall), востоковед 31
ханака, обитель суфиев 168
Хамуш, см. Мир Сайнид Хасаншах
Ханафиты, ветвь Алидов 40, 195
Хандеш (Индия) 187
Хараз (Йемен) 115, 191, 197-199
хариджи, мусульманская община, см. хаваридж
хариджй заката 84
Харун ар-Рашйд, халиф Аббасид 50
Хасан 'алазикрихи'с-салам 129, 146—149, 151, 157, 158
ал-Хасан б. 'Али б. Абй Талиб, имам ши'итов 39, 40, 44, 47, 49, 59
Хасан-'Али, имам низаритов 200
Хасан-'Аль-Шах, имам низаритов, см 'Ага-Хан
ал-Хасан ал-'Асам, предводитель карматов 90
ал-Хасан ал-'Аскарй, имам двенадцатников 55
Хасан Дарья, мавзолей в Уччр 185
Хасан Джалал ад-Дин, см. Джалал ад-Дйн
Хасан
Хасаниды, ветвь Алидов 40, 44, 90
Хасан Кабйр ад-Дин, пир 184-187
Хасан ас-Саббах, нождь низаритов и основатель государства низаритов
Аламут 126-128, 130, 131, 133, 134
биография 21, 129, 130
глава движения низаритов 17, 18, 26, 28, 118, 131, 132, 135-138, 141-143, 148, 155, 162
доктрина та'лим 138—140
признание художжа имама 138
ранний этап жизни 130, 131
Хасан Салах ад-Дин, см. Саладин
Хасан Салах ад Дин, мунши Бйрджандй, низаритский историк 21
хасса, см. хавасс
ал Хаттаб б- ал-Хасан, таййибитский автор 124, 125
хаттабй, ханипабийа, ши'итская секта 46, 47
ал-Хафиз, халиф Фатимид 78, 121, 122, 124
Хафиз-и Аbru, см. Аbru, Хафиз
хафизй, хафизиты, хафизиййа, ветвь муста'литов, см. также муста'лий 17, 77,

78, 119-123,

«Хафт баб» («Семь глав»), самый ранний низаритский трактат 138

хашим, бану, см. хашимиты

хашимийа, ши'итская секта 41—43

хашимиты 36, 38, 40, 41, 43, 53, 79, см. также Алиды

хашйш 30

хашиши, хашишийа 27, 28, 30

хваджа (господин, хозяин) 184

Хибаталлах б. Исма'йл б. 'Абд ар-Расу л ал-Маджду', основатель хиптийа 196

Хибаталлах ал-Му'айяд фи'д-Дйн, да'уди да'и мутлак 195

Хиджаз 77

хиклш (мудрость) 80, 92, 104-108

Химс (Хомс — Сирия) 64

Хинд, см. Индия

хиндустани, язык 186

хитггы, хиптийа, подразделение группы да'удй 196

Хисн ал-Акрад 152, см. Крак де Шевалье

Хишам б. ал-Хакам, ученый имамй 45

ходжа, низариты индийского происхождения 18, 23, 24, 32, 164, 177, 182-190, 192, 196, 198, 200, 201, 203, 204-206, 208, 210, 213, см. также сатпант исма'илиты
ходжки, письменность 24, 177, 183, 186, 200

Ходжсон Маршалл Г.С. (Hodgson Marshall) 33, 142, 174

Хорасан (северо-восточная часть Персии (Ирана)) 44, 54, 57, 63, 68, 84, 88, 93, 94, 109, 113, 114, 134, 140, 144, 155, 159, 160, 167, 176, 182, 209, 210

хорасани 202

Хорезм 153, 159

Хорезмшахи 153, 154, 159

Хорог (Горно-Бадахшанская автономная область, Республика Таджикистан)

211

христианство, христиане 34, 35, 53, 67, 75, 90, 92, 145, 152, см. также копты
худавадан (владельцы) 127

Худавад-Мухаммад, низаритский лидер в Дайламе 169, 175

худджа (доказательство)

в доктрине имамитов 46, 60

в доктрине низаритов 18, 126, 127, 138, 140, 146, 149

в ранней исма'илитской доктрине 60

ранг в исма'илитском ои'ва 81, 100, 109, 110, 114, 116, 178, 179, 191, 209

худжжат Аллах 46, 81

худуд (иерархия) 66, 80, 99, 100, 108, 109, ' 150, 178, 179, 191, 192, 197, 199

Хузистан (северо-запад Ирана) 50, 52, 112, 135

Хулагу-Хан, см. Хюлегу-Хан хулафа', заместитель 88

'хули 56, 104

Хунза (Северный Пакистан) 23, 115, 177, 209, 211, 212

хурралпша, хуррамдинийа 44, 45, 68, 72, 134

хуруф (буквы) 70, 99 хуруфп, хуруфийа, хуруфиты 173, 174, 181

Хусайн, Мухаммад Камил 32

ал-Хусайн б. 'Али б. Абй Талиб, имам ши'итов двенадцатникон 39—42, 46, 49, 59

ал-Хусайн б. 'Али ал-Марвазй, см. ал-Марвазй

ал Хусайн ал-Ахвазй, исма'илитский да'и 53

ал-Хусайн б. Лхмад б. 'Абдаллах, скрытый исма'илитский имам 51, 58, 59

- ал-Хусайн б. Зикравайх 64 Хусайн Ка'инн, низаритский да'и и предводитель 134, 142
Хусайниды, ветвь Алидов 40, 42, 43, 46, 90
Хутайб, крепость в Харазе 191
хутба, молитва за правящею государя 64, 77, 81, 82, 89, 110, 113, 115, 116. 123, 146, 147
Хюлегу-Хан (Хулагу), основатель династии Илханидов в Иране и Ираке 156, 159, 160, 161, 165, 166
Центральная Азия 16, 18, 23, 31, 32, 47, 57, 08, 77, 88, 94, 97, 101, 110, 111, 113, 119, 132, 135, 153, 163, 165-167, 169-171, 176-178, 182, 188, 189, 199, 210, 211, 213, 214, см. также Бадахшан, Трансоксиания
циклы в истории 47, 67—69, 71, 179, 191
чараг-равгиан, обряд 211
«Чахар фасл» (араб. «Ал-Фусул ал-ар-ба'а», «Четыре главы»), трактат Хасана ас-Саббаха 139
«Человек на осле» («сахиб и-химар»), см. Абу Йазид Махлад б. Кайдад
черубим, см. карубйя
Чингисхан 158
Читрал (Северный Пакистан) 23, 211, 212
Шавар, везир Фатимидов 122, 123
Шамс ад-Дин 'Али, Михрабанн 168
Шамс ад-Дин, лухташам Кухистана 159
Шамс ад-Дин, пир 183, 184, 190
Шамс ад-Дин Мухаммад, Зардуз, низаритский имам 166, 175, 183, 188
Шамс ад-Дин Мухаммад I, правитель Карт 167
Шамс ад-Дин (Мухаммад) Сабзаварй, шах 184
Шамс ад-Дин Шах-и Нимруз 'Али, см.
Шамс ад-Дин 'Али Шамс ал-Мулук, принцесса Каджарская, мать Ага-Хана 111 205
Шамс-и Табрийи, поэт суфий 166, 183
аш-Шарафй ал-Хусайн б. ал-Хасан ал-Макрами, нынешний да'и мутлак сулаймани 198
шарй'а, сакральный закон ислама 34, 41, 62, 66-68, 80, 86, 102, 105, 111, 128, 142, 146-148, 150, 151, 154, 155, 157, 158, 166, 172, 173, 178, 179, 180
Шарпф Абу-л-Хусийн Мухаммад б. 'Али, см. Аху Мухсин
«Шарх-н Гулшан-и раз» («Толкование на "Гулшан-и раз"»), трактат Шах-Гахира 171
шафи'и, суннизм 90, 154, см. также суннизм
Шахдйз (Дизкух), крепость близ Исфахана 135, 141
Шах-Каландар, см. Мустансир би'ллах II
Шах-Инзар, имам низари 200
Шах-Ни'маталлах Вали 201
Шах-Ради ад-дин б. Тахир, мухаммад-шахй, низаритский имам 170
аш-Шихрнстани, Мухаммад б. 'Абд ал-Карйм, теолог и ересиограф 139
Шахр-и Кабак (Керман) 200, 210
Шахрух, Афшарид 201
Шахрух, Тимурид 173
Шах-Тахир ал-Хусайнй ал-Дакканй, мухаммадшахй низарй имам 171, 180, 181
Шах-Халйллаллах II 182, 199, 200
Шах-Халйллаллах III, имам низарй 201, 202
Швейцария 212

шейх (мн.ч.машайих) 172, 174, 177, 178, 196, 197
шейх ал-Джабал, см. Старец Горы
ши'а 35
Шибам, гора и крепость (Хараз) 191
шй'й, ши'изм, ши'иты 15, 16, 25, 30, 31, 35-43, 49, 54, 56, 65, 67, 08, 73, 74, 80, 82, 83, 86, 87, 90, 94, 97, 104, 109-113, 117, 121, 128, 131, 134, 136, 138-140, 144, 149, 152, 168, 172-175, 177, 180-182, 187, 190, 193, 195, 200, 201, 203, 204, 206, 208-211, 213, 216
 во время имамата Джа'фара ас-Садика 43-48
 государственная религия Сефевидов Персии 172-174, 180
 происхождение 36—38
 ранний период 39—43
 суфизм 172—174, см. также имамат, имамй, исма'йльй, низарй, таййибй, двенадцатники, зайди и др.
шина, язык 23
Шираз 112
Шйркух, Асад ад-Дин, предводитель Зангид и везир Фатимидов 123
Шихаб ад-Дин, мухташам Кухистана 159
Шихаб ад-Дин, Шах ал-Хусайнй, автор низарй 205
Штерн Сэмюэл М. (Stern Samuel) 32, 69, 70
Шугнан (Бадахшан) 23, 33, 170, 214
Шуштар 52
эзотерический, см. батин, батини
«Эннеады», труд Плотина 92
Эрбсло д', Бартелеми (d'Herbelot Barthelemy) 30
эсхатология 43, 67, 68, 83, 111, 157, 183, 191, см. также сотериология, кийама, рай, ад
юриспруденция, см. фикх
Ясин (Северный Пакистан) 23



Turkiston Kutubxonasi
Turkistan Library
Туркестанская Библиотека

<http://www.turklib.ru>
<http://www.turklib.uz>
<http://www.turklib.com>