

К. С. Васильцов

ИЗ ИСТОРИИ ИСМА‘ИЛИТСКОГО ПРИЗЫВА В БАДАХШАНЕ

Исма‘илитская традиция в Бадахшане складывалась на протяжении долгого времени под влиянием иранской низаритской ветви исма‘илизма и шире — других ши‘итских течений (исна‘ашарийа, карматийа)¹, мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), в какой-то степени, возможно, буддизма, а также локальных религиозных культов, представлений и верований. Смешение и взаимодействие различных религиозных традиций, характерное для других областей Центральной Азии, да и всей территории *дар ал-ислам* в целом, привело в специфических географических, исторических и культурных условиях Горного Бадахшана к появлению столь удивительных и причудливых форм религиозной жизни, что заставило даже некоторых европейцев, посетивших Памир в начале XX в., поставить под сомнение принадлежность местного населения к мусульманам вообще. «Учение это, несомненно, народилось из исма‘илизма, — писал секретарь Политического агентства в Бухаре А. Черкесов в своем донесении, — но отошло от него так далеко, что я положительно считаю “пэндж-тэн” совершенно особой религией, имеющей с мусульманством столько же общего, сколько персидский бабизм, т. е. почти ничего <...> К этому народ от себя прибавил остатки древнего огнепоклонничества и фетишизма, и в результате получился странный конгломерат, каким ныне представляется по внешности религия “пэндж-тэн”»² (рис. 1). Едва ли стоит сейчас пытаться критически разбирать или указывать на иные неточности и погрешности в подобном рода заметках, нередко весьма тонких и во многих отношениях справедливых, поскольку они отражают степень изученности не только исма‘илизма, но и ислама в целом в европейской востоковедной науке того времени.

Сведения, которыми мы в настоящее время располагаем относительно жизненных судеб ислама в Горном Бадахшане, нельзя, разумеется, считать исчерпывающими. Основные сложности, которые



Рис. 1. Камень с изображением и надписью (с. Сучан, р. Гунт).

И. И. Зарубин. МАЭ. Колл. № 2499-23

возникают у исследователей при изучении истории проникновения и утверждения ислама на Памире, связаны преимущественно с отсутствием серьезной базы нарративных источников: материалы не-исма'илитских исторических хроник отличаются весьма кратким и поверхностным изложением фактов, касающихся истории ислама на Памире в целом и истории исма'илизма в этом регионе в частности. Локальная историографическая традиция, в той особенно ее части, где речь идет раннем периоде исма'илитского *да'ва*, крайне непоследовательна, изобилует явными анахронизмами и по большей части фиксирует сведения, имеющие отношение более к памирскому фольклору, нежели к историческим сочинениям как к специальному жанру средневековой мусульманской научной литературы, хотя, разумеется, при отсутствии иных, более надежных источников эти материалы могут с известными оговорками привлекаться для воссоздания истории принятия ислама горцами Бадахшана.

Обращение населения Западного Памира в ислам не является единственно результатом военных кампаний завоевателей, однако представляет собой растянувшийся на несколько веков процесс

смены религиозных ценностей и религиозной идентичности, в котором существенную роль играли не только военные, но и экономические факторы, торговые отношения, деятельность многочисленных мусульманских проповедников и миссионеров. Большое значение, отразившееся впоследствии на характере центральноазиатской религиозности в целом и памирской в частности, имело то обстоятельство, что в значительной степени проповедь новой религии велась представителями различных «еретических» мусульманских «сект», последователями тех или иных течений в рамках ислама.

Многие ши'итские проповедники пользовались покровительством как местных, так и центральных правителей, а в некоторых случаях получали поддержку определенных внешних сил, какими были, например, египетские Фатимиды или карматы³. На основании материалов письменных источников (Ибн ан-Надим (ум. 995), ас-Са'алиби (ум. 1038), Низам ал-Мулк (ум. 1092) можно говорить о том, что во времена Саманидов (872—999) целая сеть *да'уи* во главе с Мухаммадом б. Ахмадом ан-Насафи (ум. 943) весьма активно вела пропаганду исма'илитских идей и в целом не без успеха распространялась в Центральной Азии как среди городского населения (Бухара, Самарканд, Хорезм и др.), так и в сельских районах, в особенности в годы правления Насра б. Ахмада Самани (913—943)⁴.

О влиянии различных ши'итских сект, в том числе исма'илитов (карматов) в этот период, а также об 'алидских симпатиях, которые были весьма сильны среди представителей правящих кругов и придворной знати, ученых и поэтов, свидетельствуют многочисленные факты из культурной жизни Бухары и Самарканда той эпохи. Например, известный поэт Ма'руф-и Балхи приводит такие слова «Адама поэтов» Рудаки, недвусмысленно указывающие на исма'илитскую ориентацию:

از رودکی شنیدم سلطان شاعران
کاندر جهان بکس مگروجز بفاطمی

Слышал я от Рудаки, султана поэтов:
В мире не прилепляйся ни к кому, кроме Фатимида⁵.

В основу популярного дидактического сочинения «Калила и Димна» был положен арабский перевод одного из значительных и влиятельных представителей шу‘убитского движения ‘Абдаллаха б. ал-Мукаффы, среди современников известного под почетным прозвищем *аз-зиндик ал-ла‘ин* (букв. «подлый безбожник»)⁶. Абу Али ибн Сина в некоторых своих произведениях высказывал исма‘илитские взгляды⁷. Согласно словам ‘Унсури, султан Махмуд Газнави считал Среднюю Азию, в особенности Хорезм, «карматским гнездом»⁸. Можно предположить, что политические успехи Саманидских правителей, создавших в Центральной Азии мощное, независимое от арабского халифата государство, во многом были связаны или по крайней мере в значительной степени использовали ши‘итскую (исма‘илитскую) пропаганду, встретившую широкую поддержку среди населения.

Несмотря на то что в политическом отношении успех Насафи оказался временным, а после установления в Центральной Азии власти тюркских династий Газневидов (962—1186), Караханидов (840—1212) и Сельджукидов (1037—1194) начались преследования ши‘итов (исма‘илитов), в результате чего те вынуждены были покинуть традиционные городские центры и бежать на периферию в труднодоступные районы, влияние этого периода в культурной истории Центральной Азии едва ли можно переоценить. С известной осторожностью можно утверждать, что это влияние продолжает сказываться в некоторых сферах религиозной жизни суннитского по преимуществу населения Центральной Азии и в современных условиях⁹. Кроме того, *да‘ват-и Насафи* (букв. «призыв Насафи») во многом создал благоприятную обстановку и подготовил почву для принятия горцами Бадахшана исма‘илизма в качестве основной религии, в особенности если учесть довольно пеструю религиозную картину, которая характеризовала этот регион до появления там Насир-и Хусрава, с именем которого локальная традиция связывает распространение и утверждение ислама¹⁰.

В знаменитом сочинении *Худуд ал-‘алам*¹¹ есть такое упоминание: «Город Сикашим (современный Ишкашим. — К. В.) является столицей области Вахан. Обитатели ее являются огнепоклонниками (*габракан*) и мусульманами, и правитель Вахана (*малик*) обитает



Рис. 2. Китайская кумирня. И. И. Зарубин. МАЭ. Колл. № 2621-61

здесь. Хамдуд (современный Хандуд в Афганистане. — *К. В.*) — это место, где располагаются святилища идолов (*бутхана-йи вахани*)»¹². Действительно в селении Хандуд в афганском Вахане и поныне существуют развалины замка, который некоторые исследователи считают буддийским храмом (рис. 2). Интерес для исследователей представляет буддийский монастырь в с. Вранг, расположенный на скальном выступе по левому берегу р. Врангдарья. Этот монастырь имеет аналогии в Восточном Туркестане, где известны пещерные монастыри. Наиболее вероятной датой его появления считают обыкновенно III — середину IV в. н. э.¹³

Существуют также развалины замков доисламских правителей Вахана и на таджикской стороне, из которых самым знаменитым является Кала-йи Ках-каха (с. Намадгут), крепость названа по имени правителя. Широко распространена следующая легенда: арабское войско под руководством ‘Али и его сыновей Хасана и Хусайна пришло в Вахан, чтобы завоевать область *сийахнушей* или *аташ-парастов* и ее правителя (*кафир-и сийах-пуш*) и обратить их в веру Мухаммада. ‘Али успешно справился с этой задачей и вместе с сыно-

вьями возвратился в Аравию. После их пребывания остался лагерь, где они отдыхали между сражениями, превратившийся впоследствии в священное место¹⁴. Кроме крепости Ках-каха на территории Бадахшана сохранились развалины еще нескольких крепостей, датируемых приблизительно шестым веком, владельцами которых, согласно местной устной традиции, были родственники Ках-каха — Замр в Йамчуне и Зангибар в Хисаре¹⁵.

Доисламских правителей Вахана в источниках обыкновенно называют *аташпараест*, т. е. огнепоклонники, они носили черные одежды (*сийахпуш*), и брали себе в жены своих сестер и дочерей¹⁶. Данные письменных источников подтверждаются и археологическими материалами. На территории Западного Памира в различных областях находятся развалины храмов огня (Зонг (Вахан), Кафиркала (Шугнан) и др.). Храм огня в с. Зонг — это крестообразное в плане сооружение, внутри которого могли разместиться четыре-шесть человек (рис. 3). Храмы огня Кафиркала иной планировки, круглые по форме. В обоих храмах для священнослужителя было выделено специальное возвышение на суфе (в храме огня Зонг это место наверху двухступенчатой суфы). Датируются храмы приблизительно V—VIII вв. В это же время, как считают некоторые исследователи, в Бадахшане появляются и домашние святилища (*алав-хана*), ставшие прототипом известных в Таджикистане домов огня¹⁷.

Вплоть до начала XIX в. на Памире сохранялся древний, восходящий к доисламским временам культ камней. С почитанием священных гор связан и культ священных камней. В различных областях Западного Памира до сих пор существуют многочисленные свидетельства почитания камней в прошлом. Как правило, почитаемые камни (*санг*) представляют собой валуны, отличающиеся своими размерами или необычностью формы, либо осколки скал. Почитаемые камни имеют свою дифференциацию, связанную с наличием или отсутствием на них высеченных рисунков, знаков или надписей¹⁸. Уже упоминавшийся нами А. Черкасов писал по этому поводу: «Священных камней, больших и малых, в Шугнани и Вахане множество. Лежат они большей частью при дорогах и тропинках, и всякий прохожий и проезжий считает долгом остановиться у такого камня и положить на него или возле него маленький камешек. Такие же

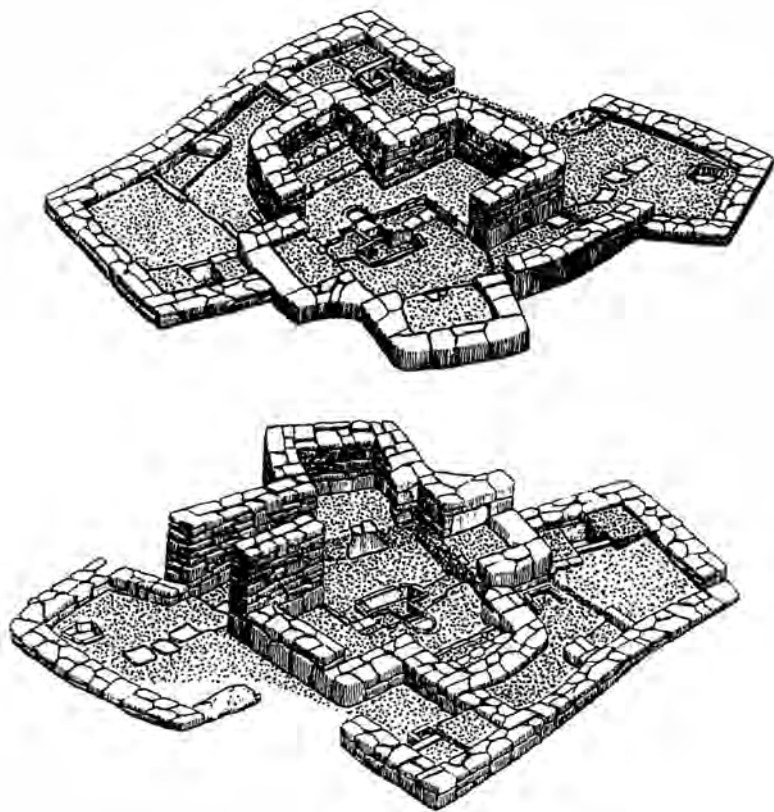


Рис. 3. Храм огня (с. Зонг, Вахан) (по: *История Горно-бадахшанской автономной области* (Душанбе, 2005), с. 183)

камешки кладут поклонники на мазары — могилы имамов Мухаммеда Багира на Гунте, близ урочища Вам-Кала, и Зейнуль Абдина близ кишлака Тын на Пяндже, а в Вахане близ кишлака Намадгут — самого Али, зятя пророка. Иногда священным камням делают жертвоприношения, обливая их растопленным маслом и зажигая перед ними светильники. В таджикских жилищах часто можно видеть положенные на почетном месте один или несколько камней, почерневших от обильных возлияний масла, — это домашние святыни.

В ряду последних особым почетом пользуются камни, имеющие форму *phallus'a*, один из которых мне удалось получить в собственность»¹⁹.

Согласно приводимым А. А. Бобринским сведениям, горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях *чираги* (светильники), возливают масло, делают приношения в виде пригоршней зерна, тута, муки, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку. Считалось, что всякая молитва, произнесенная у такого рода камня, будет услышана²⁰.

Говоря о миссии Насир-и Хусрава в Бадахшане, следует отметить, что, хотя сам факт его приезда, а позже смерти в этом регионе не вызывает сколько-нибудь серьезных сомнений, сведения, которыми мы располагаем относительно его проповеди в Бадахшане, крайне скудны. Как следует из автобиографического сочинения *Сафар-нама* («Книга путешествия»)»²¹, во время своих странствий по Ближнему Востоку он оказался в Каире, где ему довелось встретиться с исма'илитским *да'у ад-ду'ат* (букв. *да'у* [всех] *да'у*) ал-Му'аййадам фи'д-Дин Ширази (ум. 1078) и принять участие в религиозных дебатах *ал-маджалис ал-му'аййидийа* (букв. «му'аййадовы собрания»)»²². Насир-и Хусрав не упоминает подробности своего обращения в исма'илизм, однако в родной Балх он возвращается уже в качестве *худжжата* Хорасана и начинает там активную проповедь. Впрочем, политическая ситуация в это время была не в его пользу: область Хорасан находилась в это время под контролем династии Сельджукидов, основных противников ши'итов на Востоке, которые при поддержке суннитских *'улама'* развернули активную антиисма'илитскую кампанию. Проповедь Насир-и Хусрава не находит, по всей видимости, отклика среди местных жителей, кроме того, насколько можно судить из его *Дивана*, в котором нередко встречаются довольно резкие выпады против «турок» (сельджуков) и багдадских халифов, он не ограничивался вопросами сугубо религиозными, но касался и «скользких» политических тем²³. Во всяком случае, вскоре против него начинаются преследования, и он вынужден бежать сперва в Мазендаран, а затем дальше, пока не находит

убежища в Йумгане (совр. афганский Бадахшан), где начинается новый этап его жизни, о котором у нас столь же мало достоверных сведений, сколь много легенд и фантастических преданий, составляющих большую часть «памирской биографии» Насир-и Хусрава.

В Бадахшане, как пишет сам Насир-и Хусрав, он нашел себе покровителя по имени ‘Али б. Асад из числа местных правителей, который, как и другие представители местной династии, претендовал на то, что ведет свое происхождение от Александра Македонского. Об этом, кстати, существует упоминание и у Марко Поло: «Бадахшан — это провинция, население которой поклоняется Мухаммаду и говорит на особенном языке. Царская власть наследственная. Все царской крови произошли от Александра Великого и дочери Дария, персидского царя. И все эти правители называют себя на сарацинском языке Зулкарнайн, что означает то же самое, что Александр, и это происходит по причине почтения к Александру Великому»²⁴. Правление ‘Али приходится приблизительно на 60-е годы (462/1069), время составления *Джа‘ми ал-хикматайн* («Собрание двух мудростей»). Согласно Насир-и Хусраву, по какой-то причине ‘Али был вынужден бежать и некоторое время находился в изгнании, однако затем вновь стал верховным правителем Бадахшана²⁵. По словам этого автора, ‘Али б. Асад проявлял интерес к мусульманскому богословию (*калам*), философии (*хикма*) и другим наукам, а также имел склонность к сочинительству — в своей работе Насир-и Хусрав приводит три его небольших *газели* дидактического характера²⁶. Исма‘илитский философ Абу-л-Хасан Ахмад б. Хасан Гургани²⁷ преподнес ‘Али б. Асаду свою *касыду*, которую последний рассказал в одной из бесед Насир-и Хусраву. *Касыда* состоит из восьмидесяти двух *байтов*, в которых содержится девяносто один вопрос, касающийся философии (*хикма*), богословия (*калам*), логики (*мантик*), коранической экзегетики (*та‘вил*). Ответам на эти вопросы Насир-и Хусрав посвятил свой знаменитый труд *Джами‘ ал-хикматайн*, где изложил точку зрения на них греческих и исма‘илитских философов.

По сведениям, приводимым в *Гавхарриз* («Россыпь жемчужин») ²⁸, Насир-и Хусрав прибыл в Бадахшан вместе с Имамом ал-Мустансиром, который поселился в с. Мах-и май района Дарваз современного Афганистана. Его могила, согласно местным легендам,

находится в этом селении и является одним из наиболее почитаемых мест на Западном Памире как среди исма‘илитов, так и среди суннитов (рис. 4)²⁹.

В этом же источнике приводится значительный по объему материал, впрочем, часто фантастического характера и, безусловно, изрядно приукрашенный, о деятельности Насир-и Хусрава, его проповеди и первых неофитах из числа знати и образованных людей Бадахшана, впоследствии ставших *да‘и* и исма‘илитскими проповедниками на Памире. Из числа таких новообращенных упоминаются имена правителя Йумгана Малик Джахан-шаха, после обращения в исма‘илизм принявшего имя Баба ‘Умара Йумги, и Саййида Сухраб-и Вали Бадахшани (иногда его еще называют Саййид Алави)³⁰. Последнего местная традиция называет учеником Насир-и Хусрава, которого тот чудесным образом излечил от болезни. Сухраб-и Вали Бадахшани является автором нескольких работ по исма‘илитскому вероучению, из которых до нас дошла лишь одна под названием *Си ва шии сахифа* («Тридцать шесть страниц») (рис. 5). В тексте этого труда приводится и дата его составления — 1453 г., что, таким образом, опровергает местные легенды, поскольку Насир-и Хусрав умер в 1088 г., т. е. за несколько веков до составления *Си ва шии сахифа*³¹. *Да‘ват-и насир* (букв. «призыв Насира»), если судить по тем сведениям, которые приводятся в *Гавхарриз*, имел довольно четкую организационную структуру. В тексте упоминается также имя Шаха Мадани, *сардара* (военачальника) армии местного правителя, его заместители (*абдалан*), *каландаран* и *дам-даран* (букв. «обладающие [чудесным] дыханием»)³².

Исма‘илитский призыв в Бадахшане, начавшийся во время *да‘ват-и насир*, дальнейшее свое развитие, возможно, даже в более активной и масштабной форме получил после трагических для иранской общины событий, связанных с падением исма‘илитского государства и взятием крепости Аламут войсками монголов (1256 г.). В низаритской историографической традиции последующий за этим период вплоть до XVIII в. принято называть *ас-самр* («период сокрытия»). Несмотря на то что это время нельзя, разумеется, считать «золотым веком» в истории исма‘илитской общины Ирана, тем не менее для бадахшанских низаритов одним из последствий преследо-

نشان ماند مثل در خمیر یک چیزی نشان یا نقشش میکنند همچو
از بهمان سوار نشان ماند در بالای سنگ اما آن شخص را شاه
ولایت میگفتند و از آنوقت در آن جا در بالای کوه
زیارت گاه کردند و بنای عمارت نهادند و قلعه ویران شد
آلا او را مزار حضرت شاه ولایت میگویند و نذر و نذورات
او را شیخهای او که وزیر بهمان مزار میباشند در بین خود را
تقسیم میکنند و در که او را همیشه جابوب و پاکیزه میکنند
اما تمامی کار مزار را و شیخها برابر میباشند و زمین زیاد کارکنند
نمیدانم برای من خوب معلوم نیست و دیگر نمیدانم که زمین
هم تمام شده و دیگر مزارهای خورد و خور در اینجا میباشند و در شلاق
سویان و غنچه و بعد از آن جا آمده در شلاق خاروق
یک چه قسم از شلاق خاروق بالاتر در یکدشت خورد و او
مزار سلطان ولد میگویند یعنی که پسر سلطان باشد
نقل او را همچنین کمتر شنیده ام که در وقت قدیم در همین

Рис. 4. Хикаят-и мазарха-йи Кухистан

(«Сказание о мазарах Кухистана»). 20,0×12,5 см, 16 л.

Бадахшан, начало XX в. Архив ИВР РАН, ф. 121, оп. 1, ед. хр. 336, л. 5

صیغہ اول در تحقیق کلیمہ کن بر وجه جاویدانگہ مشہور در میان تمام طوائف
 اینست کہ کلیمہ کن علت تمام موجوداتست چنانچہ قرآن بدان ناطق است
 قوله تعالیٰ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ یعنی بدستیکہ
 امر میکنم چیزی را کہ وجود او خواہم دانست کہ بگویم بشود پس شود و کلیمہ کن نزد ارباب
 تاویل عبارت از اثر مبدلہ مکنوناتست و او در ذات خود احتیاج بعیب ندارد
 و این اثر را غیر مقرر تصور باید کرد تا ماورای او لازم نیاید و میتواند بود کہ کلیمہ کن
 عبارتست از امامت و بولایت تعلق کرده است وَاللَّيْحَةُ رَجَعُ إِلَىٰ أَمْرِ طَلَبِهِ وَبِز
 کت و احتیاج جمیع موجودات امری و خلقی بولایت و امامت است و بہر جا کہ
 ذکر امام و امامت شود این مراد باشد کہ اورا احتیاج با سوانیت و شخصی کہ
 منظر و حافظ مرتبہ بولایت و امامت باشد و اورا امام میگویند و ازینجاست

کہ امام را

Рис. 5. Сухраб Вали Бадахшани. *Си ва шиш сахифа*
 («Тридцать шесть страниц»). Бумага, 28,0×22,5 см, 105 л.
 Бадахшан, время переписки: 10 ша'бана 1333 г. / 23 июня 1915 г.,
 переписчик Саййид Шахзада Мухаммад. ИВР РАН. С-1704, л. 4

ваний, которыми со стороны монголов подвергались их единоверцы, стало расширение исма‘илитского *да‘вата* и активизация миссионерской деятельности *да‘у* на территории Западного Памира, нашедших в горах надежное убежище и обретших здесь свою вторую родину. Как заметил по этому поводу А. А. Бобринский: «Непроходимые горные дебри, расположенные у самого котла, в котором кипела жестокая жизнь крупных исторических событий, управлявших судьбами людей и народов, создававших счастье одних и несчастья других, не могли не манить в свои надежные крепкие убежища всех терпевших крушение на бурном море житейском. В горах должны были искать приют все обессиленные, обездоленные в непосильной борьбе, все угнетаемые злым роком, деспотом или победителем, все преследуемые за вину и безвинно, все непокорные, все недовольные или существующим, или вновь вводимым укладом жизни»³³.

Сведения письменных источников и фольклорные нарративы свидетельствуют о появлении в Бадахшане большого количества ши‘итских религиозных деятелей, выходцев из Ирана и Центральной Азии, среди которых наиболее значительными фигурами являются Шах Хамуш, Шах Маланг и Шах Кашан, обосновавшиеся в Шугнанае, Шах Камбар-и Афтаб и Шах Исам ад-Дин в пределах Вахана, к потомкам которых, как утверждает автор *Тарих-и Бадахшан* («История Бадахшана»), принадлежат *тиры* и *миры* Памира³⁴.

Согласно этому источнику, *саййид* Мир Хасан Шах Хамуш через Хасана и Хусайна ведет свою родословную от пророка Мухаммада. Он родился в районе Шахр-и Бузург в 495/1066 г. и умер в возрасте 72 лет в 531/1136 г. До двадцати одного года он прожил в Исфагане. Завершив образование, Шах Хамуш отправился в Багдад, где встретился с ‘Абд ал-Кадиром Джилани. Вместе они отправились в *хаджж* в Мекку. Во время исполнения *тавафа* он неожиданно услышал тайный глас, исходивший из могилы Мухаммада. Пораженный этим голосом, Шах Хамуш не ответил на троекратное обращение к нему *шайхов* ‘Абд ал-Кадира Джилани и Джунайда ал-Багдади, отчего, вероятно, и получил прозвище Хамуш (букв. «молчаливый», «безмолвный»). Джунайд ал-Багдади передал ‘Абд ал-Кадире Джилани и Шах Хамушу свои духовные силы и знания и отправил последнего в «горные страны Хатлана». Шах Хамуш вместе с четырьмя спут-

никами прибыл через Индию на берега Пянджа, откуда отправился в Шугнан, где вскоре приступил к обучению местных жителей религиозным наукам ('илм) и основам веры (*усул-и дин*). Здесь он женился на дочери правителя Шугнана. Потомки Шах Хамуша являются «великими шахзада и ишанами Кухистана. Каждая [их] ветвь владеет [укрепленной] горой или замком. Некоторые из них заняты светским управлением, а другие обучаются вере в качестве муршидов и пиров»³⁵. По прошествии какого-то времени он отправился в Хатлан, где своей проповедью обратил местных *кафиров* в ислам. Конец своей жизни Шах Хамуш провел в Хатлане, в местечке Дарай Туркийа³⁶.

Сведения *Тарих-и Бадахшан* о происхождении памирских *пиров* подтверждаются словами Саййида Йусуф 'Али Шаха, записанными А. А. Бобринским во время его поездки в Бадахшан в 1901 г.³⁷

Трудности, которые возникают при установлении характера исма'илитской пропаганды в этот период и роли в ней *да'и*, заключаются в том, что достаточно сложно определить религиозную идентичность этих миссионеров. Очевидно, они проповедовали какие-то ши'итские идеи, однако это не дает нам сколько-нибудь весомых оснований причислять их к исма'илитам. В этот период низаритская община раскололась на две ветви — касим-шахи и мухаммад-шахи³⁸, к которой, как принято считать, принадлежали памирские исма'илиты вплоть до ее исчезновения в XVIII в. Имам Мухаммад-шахи Ради ад-Дин установил в Бадахшане свою власть и в течение двух лет (1507—1509) управлял этой областью, пока не был разбит тимуридским правителем Мирза Ханом³⁹. Дальнейшая судьба линии Мухаммад-шахи в Бадахшане пока остается не вполне ясной по причине отсутствия достоверных исторических свидетельств. Тем не менее в упоминавшемся нами *Гавхарриз* существуют указания на объединение памирских мухаммад-шахи с ветвью касим-шахи, которое произошло в первой половине XVIII в. В частности, приводятся сведения о визите бадахшанского *тира* Хаджи Мухаммада Халиха в Кабул к *имаму* касим-шахи Мавлана Шах-и дину Хасану б. Мавлане Саййиду 'Али и признании последнего памирской исма'илитской общиной. Там же сообщается, что Мухаммад Халих встретился с *худжжатом* касим-шахи Мавланой Йа'кубом, вручившим ему

фирманы имама, которым должны были следовать низариты Бадахшана. Таким образом, этот период можно считать переходным в религиозной жизни памирской исма‘илитской общины, возникшим, хотя нам и неизвестны конкретные его причины, в какой-то степени и в силу известных политических обстоятельств. Именно в эти десятилетия начинаются преследования мухаммад-шахи в Индии, где они постепенно утрачивают свое политическое значение, а после Амира Мухаммада ал-Бакира их линия имамата прекращает свое существование⁴⁰. В то же самое время имамы касим-шахи постепенно усиливают свое влияние, в особенности благодаря браку, заключенному имамом Хасаном ‘Али Шахом (1817—1881) с Сарв-и Джухан, дочерью Фатх ‘Али-шаха Каджара (ум. 1834). Хасан ‘Али Шах получил почетное звание Ага-хан, а после своего переезда в Индию стал пользоваться значительной поддержкой британских властей.

Говоря в целом о характере исма‘илитского призыва в Бадахшане, следует отметить характерную черту памирской историографической традиции, которая пытается установить взаимосвязь между *да‘ват-и насири* и низаритским *да‘ват-и джадид* (букв. «новый призыв»), разработанным Хасан-и Саббахом (ум. 1124 г.). По одной версии Насир-и Хусрав по дороге домой из Каира в Балх встретил Хасан-и Саббаха, и тот признал его в качестве наставника (*мур*). По другой — Насир-и Хусрав был назначен *худжжатом* Имама Хади (сына Низара) в Кухистане (Бадахшане), а Хасан-и Саббах был *худжжатом* в Дайламане. Принимая во внимание то обстоятельство, что встреча этих двух исма‘илитских проповедников и могла иметь место в действительности, тем не менее стоит подчеркнуть, что Насир-и Хусрав умер за десять лет до возникновения исма‘илитского государства с центром в крепости Аламут и за четырнадцать лет до раскола исма‘илитского движения на низаритов и муста‘литов⁴¹. Поэтому, хотя сейчас и сложно говорить о том, в каком именно виде Насир-и Хусрав проповедовал исма‘илитские идеи в Бадахшане, скорее всего, он придерживался фатимидской доктрины, вдохновившей его изменить собственные религиозные убеждения и образ жизни в целом.

Несмотря на отсутствие прямых исторических свидетельств об отношениях между последователями *да‘ват-и насири* и низаритами

Аламута в более поздний период, существуют, тем не менее, достаточные основания для того, чтобы говорить о значительном влиянии идей иранских исма‘илитов на мировоззрение низаритской общины Бадахшана в XIII в., о чем прежде всего свидетельствует анализ дошедшей до нас памирской исма‘илитской литературы⁴².

Низариты Бадахшана сохранили отчетливую литературную традицию, опирающуюся на корпус сочинений исма‘илитской общины в Иране. Бадахшанские исма‘илиты, насколько можно судить по доступным в настоящее время источникам, не создали собственной, оригинальной интеллектуальной школы — со времен Насир-и Хусрава памирская низаритская община не выдвинула, пожалуй, самобытных авторов, сравнимых с Насир ад-Дином Туси (1201—1274) или Абу Исхаком Кухистани (ум. 1553). Вместе с тем литературная традиция исма‘илитов Памира представляет несомненный интерес для исследователей, поскольку сумела сберечь многие сочинения, относящиеся к интеллектуальной продукции как иранской исма‘илитской общины, так и к более раннему периоду. Характерный тому пример — анонимный протоисма‘илитский трактат *Умм ал-китаб* («Мать книги»), списки которого были обнаружены в Шугнане. К важной особенности литературного наследия бадахшанской общины низаритов следует отнести также весьма заметное влияние на исма‘илитских авторов сочинений иранских суфиев. Показательно, что персоязычные низариты посталамутского периода стали считать некоторых поэтов-мистиков, таких как, например, Сана’и (р. 1045 г.), Фарид ад-Дин ‘Аттар (1119—1230), Джалал ад-Дин Руми (1207—1273), своими единоверцами, а извлечения и списки их произведений сохранялись в личных библиотеках исма‘илитов Бадахшана.

Кроме того, как в устной, так и в письменной традиции памирской общины заметно влияние определенных элементов исна‘ашарийи. Например, *Гавхарриз* возводит генеалогическое древо некоторых местных *худжжа* к Мусе ал-Казиму (ум. 799 г.), шестому имаму, из-за разногласий по поводу наследования имамата которого произошел раскол на исна‘ашарийу и исма‘илию. Во время исполнения обряда *чараг-равшан*⁴³ на Памире принято читать *Кандил-нама*, текст которой состоит из *айатов* и религиозной поэзии. Авторство

Кандил-нама также принято приписывать Насир-и Хусраву. В частности, в этом тексте говорится об исна‘ашарийе как о единственной истинной религии:

Истинной религией является [религия] Двенадцати Имамов,
Она завершается божественным законом Пророка,
Неправедны все те, кто [не соблюдают] божественный закон,
Да приветствует Господь Пророка⁴⁴!

Во время периода *давр ас-самр*, длившегося несколько столетий, от распада исма‘илитского государства в Аламуте и до анджуданского возрождения, в результате деятельности многочисленных проповедников в ткань низаритского вероучения стали постепенно проникать некоторые элементы исна‘ашарийи и мусульманского мистицизма, которые, сохранив нечто от древних культов, объединились в систему верований, которую сами памирцы называют *дин-и панджтани* — «религией пяти [священных] особ».

Примечания

¹ Карматы (ал-караматийа) — название последователей одного из ранних направлений исма‘илизма. Название этого движения связывают с именем исма‘илитского проповедника Хамдана ибн ал-Аш‘аса, носившего прозвище Кармат (Карматуя). Начало активных действий карматов относят, как правило, к концу IX в. Наибольшего успеха движение достигло в Бахрейне, где в 899 г. было основано независимое карматское государство с центром в г. Лакса (ал-Акса’). Карматы развивали «внутреннее» (*ал-батин*) учение ранних исма‘илитов, ввели строгую систему обучения (*ат-та‘лим*). Философско-богословская доктрина карматов во многих чертах испытала влияние философского кружка «Чистые братья» (*Ихван ас-Сафа’*). *Ислам. Энциклопедический словарь* (М., 1991), с. 132—133.

² *Россия и Бухарский эмират на западном Памире* (М., 1975), с. 103.

³ Дафтари Ф. *Да‘ва исмаилитов за пределами государства Фатимидов. Традиции исмаилизма в средние века* (М., 2006), с. 83—103.

⁴ Stern S. The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxiana. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), p. 56—90; Crone P., Treadwell L. A New Text on Ismailism at the

Samanid Court. *Text, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, ed. C. F. Robinson (Leiden, 2003), p. 38—67.

⁵ Бергельс Е. Э. *Очерк истории персидской литературы* (М., 1928), с. 271.

⁶ Там же.

⁷ См.: Сагадеев А. В. *Ибн Сина* (М., 1980), с. 34.

⁸ Низами ‘Арузи. *Чахар макала* (Тегеран, 1331), с. 163.

⁹ Помимо некоторых ритуальных и обрядовых практик наиболее отчетливо это проявляется в почитании святых (*авлия*’, *бузурган*) и святилищ (*зий-аратгах*), многие из которых связаны с именами представителей ши‘итской сакральной истории — ‘Али (Шах-и мардан), Фатимы, Хасана, Хусейна, ‘Али Зайн ал-‘Абидина, Мухаммада Бакира, Джа‘фара Садика и др.

¹⁰ Подробно относительно исламизации Центральной Азии см.: DeWeese D. *Islamisation and Native Religion in the Golden Horde* (Pennsylvania, 1994).

¹¹ *Худуд ал-‘алам мин ал-маширик ила ал-магриб* («Книга о пределах мира от востока к западу») — географический трактат неизвестного автора, самый ранний образец географического сочинения на персидском языке. Составлен около 928 г. См.: *Hudud al-‘Alam, The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A. H. — 982 A. D.*, tr. and explained by V. Minorsky (Oxford; L., 1937), p. 120—121.

¹² Poliev A. *The Isma‘ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims* (N.Y., 2008), p. 45.

¹³ *История Горно-Бадахшанской автономной области* (Душанбе, 2005), с. 187—188.

¹⁴ Poliev. *Op. cit.*, p. 43. Подробнее о крепости Ках-каха и литературе о ней см.: Бубнова М. А. *Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир (памятники каменного века — XX в.)* (Душанбе, 2007), с. 222—223. Кроме того, см.: *Хикаят-и мазарха-йи кухистан. Архив ИВР РАН*, ф. 121, оп. 1, ед. хр. 336, л. 5. Ср.: *Фолклори Памир* (Душанбе, 2005), т. II, с. 80—86. Приводимая здесь легенда практически совпадает со сведениями анонимной рукописи *Кисса-йи Ках-каха*. Эта рукопись, хранящаяся ныне в ИВР РАН (А 896), была приобретена в 1909 г. А. Мухановым. Легенды, в которых фигурируют реальные исторические персонажи из ранней истории ислама, имеют широкое распространение в Бадахшане. Согласно одной из них, после событий в Кербеле Зайн ал-‘Абидин, преследуемый сторонниками Йазида Му‘авии, нашел убежище на Памире и обосновался в с. Тим, неподалеку от Хорога. В сходных по своей сюжетной канве фольклорных нарративах упоминается также Мухаммад

Бакир, Фатима бинт Мухаммад, ал-Мустансир Биллах, побывавшие в Бадахшане и прославившиеся здесь своими чудесами.

¹⁵ Бабаев А. *Крепости древнего Вахана* (Душанбе, 1973).

¹⁶ Там же, с. 176.

¹⁷ Там же, с. 185—186. Относительно зороастризма в Центральной Азии см.: Foltz R. When Was Central Asia Zoroastrian?. *The Mankind Quarterly*, 38/3 (1998), p. 189—200.

¹⁸ Большинство древних петроглифов представляет собой схематичные изображения горных козлов, реже — быков или яков, снежных барсов, собаки и коровы. Не менее часто встречаются изображения раскрытой ладони, которые, по словам местных жителей, либо являются отпечатком руки 'Али, либо же символизируют «святое семейство», *панджтан*: Мухаммада, 'Али, Фатиму, Хасана, Хусейну.

¹⁹ *Россия и Бухарский эмират...*, с. 104

²⁰ Бобринский А. А. *Горцы верховьев Пянджа* (М., 1908), с. 110.

²¹ См.: Насири Хусров. *Сафар-наме. Книга путешествия*, пер. и прим. Е. Э. Бертельса (М., 1933).

²² Halm H. The Isma'ili Oath of Allegiance ('*Ahd*) and the Sessions of Wisdom (*Majalis al-Hikma*) in Fatimid Times. *Medieval Isma'ili History and Thought*, ed. by F. Daftary (Cambridge, 1996), p. 91—115.

²³ Насири Хусров. *Указ. соч.*, с. 110.

²⁴ Легенда о происхождении местных правителей от Александра Великого упоминается Бабуром, а также другими ранними мусульманскими авторами. К потомкам Александра Македонского относили себя также правители Каратегина, Дарваза, Рушана, Шугнана, Вахана, Читрала, Гильгита, Свата. См.: Поло М. *Книга о разнообразии мира*, пер. И. П. Минаева, *Вестник Европы*, 11 (1887), с. 118: «В Баласиане народ — мусульмане; у него особенный язык. Большое царство; цари наследственные, произошли они от царя Александра и дочери царя Дария, великого властителя Персии. Все они из любви к Александру Великому зовутся по-ихнему, по-сарацински, Зюлькарнем, что по-французски значит Александр».

²⁵ Naser Khosrow. *Jami al-hikmatayn*, ed. by M. Mo'in, H. Corbin (Tehran, 1332/1953), p. 16—18, 314.

²⁶ Там же, p. 16, 100, 315.

²⁷ О жизни этого автора известно очень немного. Его имя упоминает 'Али б. Зайд Байхаки: «Я нигде не встречал упоминания его имени, за исключением одной касыды на персидском языке, комментарий на которую составил Мухаммад б. Сурх Нишапури» (Corbin H. Abu'l-Haytam Gorgani, *Encyclopædia Iranica* (L., 1982) I/3, p. 316—317). Абу-л-Хасан, по всей ви-

димости, был современником известного исма'илитского философа Абу Йа'куба Сиджистани (ум. ок. 971).

²⁸ Автор — некий Кучак, живший в южном Бадахшане (с. Джурма недалеко от Файзабада) в первой половине XIX в. Это довольно большой по объему трактат, разделенный на три части. В первой, *Силк-и гавхарриз* («Нить рассыпающихся жемчужин»), говорится о передаче пророчества и имамата от Адама до сорок пятого имама Хасана 'Али (Ага-хан I). Вторая, *Мабда'-йи амадан-и джавхар-и адами* («Источник возникновения субстанции человека»), представляет собой раздел по доксографии, где основное внимание уделяется ши'итским и исма'илитским «сектам». В третьей, *Байан-и имамат ва дарвишан* («Разъяснение относительно имамата и дервишей»), приводится генеалогия *пиров* и *да'и* Бадахшана XVII—XIX вв. Сочинение написано в стихах и прозе, последний раздел — исключительно прозаический. В частности, в нем говорится, что *пир*ы Бадахшана происходят из *чилтанов*.

²⁹ Poliev. *Op. cit.*, p. 48.

³⁰ Краткая биография этого автора приводится в: Daftari F. Badakhshanī Sayyid Suhrah-i Valī. *The Persian Encyclopedia of Islam* (Tehran, 1996). p. 1132.

³¹ Издание текста см.: Vali Badakhshani S. S. *Si va Shish Sahifa*, ed. by Ujaqi (Tehran, 1961). W. Ivanov, *A Guide to Ismaili Literature* (L., 1933), p. 93; Бертельс А. Е., Бакоев М. *Алфавитный каталог исмаилитских рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959—63 гг.* (М., 1967), с. 112.

³² Poliev. *Op. cit.*, p. 87—89.

³³ Бобринский А. А. *Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы)* (М., 1908), с. 40.

³⁴ *История Бадахшана. Та'рих-и Бадахшан*. Фотографическая репродукция рукописного текста, введение, указатели А. Н. Болдырева (Л., 1959), л. 118а.

³⁵ Там же, л. 119б.

³⁶ *История Бадахшана*, фотографическая репродукция рукописного текста, введение, указатели А. Н. Болдырева (Л., 1959).

³⁷ Бобринский А. А. Секта исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. *Этнографическое обозрение*, 1 (М., 1902), с. 5.

³⁸ Иванов В. А. Забытая ветвь исмаилизма. *Очерки по истории исмаилизма* (СПб., 2011), с. 109—129.

³⁹ Искандаров Б. И. *Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств (X в. — первая половина XIX в.)* (Душанбе, 1983), с. 57.

⁴⁰ Daftary. *The Ismailis — Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), p. 490—491.

⁴¹ О исма‘илитском государстве с центром в крепости Аламут см.: Hodgson M. *The Ismaili State. Cambridge History of Iran* (Cambridge, 1968), vol. 5, p. 422—482.

⁴² По поводу исма‘илитской литературы на Памире см.: Ivanov, *A Guide to Ismaili Literature* (L., 1933), p. 88—119; Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (L., 2004); Бертельс, Бакоев. *Указ. соч.*

⁴³ По поводу обряда *чараг-равшан* см.: Hunzai N. *Chiragh Rawshan* (Karachi, 1994); ‘А. Наджиб. *Назар-и ба та’рих-и чараг-равшан* (Кара-чи, 1976); Ivanow. *Sufism and Ismailism: Chiragh-Nama. Revue Iranique d’Anthropolo*, 3 (1959), p. 13—70.

⁴⁴ Цит. по: Poliev. *Op. cit.*, p. 123.