

Расколы в шиизме и их причины

А.А. Абдулаев

В статье рассматриваются идейные истоки формирования шиизма и особенности его социальной доктрины, наличие в суннитском и шиитском исламе целого ряда общих признаков мировоззренческого и культового характера и существующие между ними принципиальные разногласия.

Ключевые слова: имам, Махди, шииты, зайдиты, раскол, халиф, скрытый имам.

The article deals with ideological origin of shiism, its social doctrines features and the whole range of common points in world view and worship and also some principal differences, existent among them.

Keywords: Imam, Mahdi, Shia, zaidits, secularization, halif, hidden Imam

В начале 890-х годов объединенное исмаилитское движение полностью вобрало в себя более ранние раздробленные группы Куфы. Лидеры этого заново организованного *дава* (призыв), как известно, делали все возможное, чтобы сохранить в тайне свою личность, проповедуя революционное мессиянское послание от имени скрытого имама – Махди Мухаммада Исмаила, чье пришествие ожидалось с нетерпением. В 899 году, вскоре после прихода к власти Абдаллаха Аль-Махди, лидер карматов Хамдан обнаружил значительные изменения в письменных инструкциях, приходивших из Саламийи. Чтобы выяснить причины этого, он отправил в штаб-квартиру *дава* своего заместителя Абдана. Лишь по приезду 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 Махди Мухаммада Исмаила новый лидер выступал теперь с претензией на имамат для себя и своих предков, то есть для тех людей, которые фактически организовали исмаилитское движение и руководили им после Мухаммада Исмаила. Получив эти сведения от Абдана, Хамдан отказался подчиниться руководству центра в Саламийе и приказал своим *дай* в Ираке прекратить всяческую деятельность в контролируемых ими районах. Вскоре после этого Хамдан исчез, а Абдан был убит по подстрекательству Зикравайха Михравайха, главного *даи* Ирака, остававшегося верным Саламийе. Согласно источникам, все эти события произошли в 899 году.

После восшествия на престол фатимидского халифата Абдаллах ал-Махди составил письменное обращение к исмаилитской общине Йемена (по настоянию придворного исмаилитского ученого Джафара Майсура Аль-Йамана оно было сохранено в тайне), в котором пытался примирить свою реформу с действительным ходом событий в более ранний период исмаилитской истории, впервые предав огласке некоторые приемы миссионерской тактики своих предшественников. Как говорилось в обращении (это под-

тверждается несколькими сохранившимися ранними исмаилитскими источниками), лидеры центрального исмаилитского движения до Абдаллаха Аль-Махди фактически присвоили себе духовное звание *худжжа* («доказательство»), т. е. без всяких на то оснований провозгласили себя полноценными представителями отсутствующего имама – Махди Мухаммада Исмаила. Следует пояснить, что контакт со скрытым имамом осуществляется через *худжжа*. 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 являются легитимными имамами, наследовавшими Джафару ас-Садику, но скрывали это до поры до времени из соображений безопасности [1, с. 2218].

Все эти вопросы рассматривались Абдаллахом в послании с разных точек зрения, в частности, объяснялось, что принятие его предшественниками различных псевдонимов, таких, как *Мубарак* («Благословенный») и *Маймун* («Удачливый»), и сведение ими своей миссии к роли *худжжа* отсутствовавшего имама было избрано в качестве одной из форм *такья* во избежание преследований со стороны Аббасидов. Абдаллах, сам пользовавшийся закодированным именем *Саид* (Счастливый), утверждал далее, что предшествующая вера в пришествие Махди – Мухаммада Исмаила была, по сути, недоразумением. Фатимидский халиф подчеркивал, что лидеры, осуществлявшие руководство до него, столь успешно придерживались практики *такья*, что сами исмаилиты поверили в пришествие Махди – Мухаммада Исмаила. По существу, это была лишь одна из мер по обеспечению безопасности. Теперь настала пора сказать прямо, что имя Мухаммада Исмаила было тайным именем, относившимся скорее к каждому истинному имаму – потомку Джафара ас-Садика, нежели непосредственно к его внуку, который фактически носил это имя. Концепция пришествия Махди – Мухаммада Исмаила трактовалась как идея пришествия мессии, проявленного в собирательном образе, что означало как бы мессианство Махди в образе всех легитимных имамов – потомков Джафара 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 [2].

Реформа Абдаллаха Аль-Махди расколола единое исмаилитское движение на две враждующие фракции. Одна оставалась верной центральному руководству, принимая разъяснения Абдаллаха по вопросу наследования исмаилитского имамата. Эти лояльные исмаилиты, позднее известные как исмаилиты фатимиды, поддерживали концепцию (со временем признанную официальной фатимидской исмаилитской доктриной) о передаче имамата по наследству. Соответственно фатимидские исмаилиты признавали, что между Мухаммадом Исмаилом и Абдаллахом Аль-Махди движением руководили три скрытых имама. Это умеренное исмаилитское крыло включало

основную массу исмаилитов Йемена и общин, лояльных по отношению к центральной власти, которые были образованы *даи*, посланными Ибн Хавшабом, в Северной Африке, Египте и Синде. Эта реформа, однако, была отвергнута другой частью исмаилитской общины. Диссиденты сохранили исходную веру в пришествие Махди – Мухаммада Исмаила. С этого времени термин *карамита* стал использоваться только в отношении этих «крайних» исмаилитов, которые не признали Абдаллаха Аль-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 [3, с. 118].

Диссидентская карматская фракция включала общины в Ираке, Бахрейне и значительное число общин, сложившихся в иранских областях. 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 существовали умеренные общины.

Мусульманские писатели IX–XI веков много писали о секте карматов, которая поразила их как безупречной организацией, так и шокирующей новизной духовной доктрины. *Даи*, стоявшие во главе движения, довольно скоро осознали себя отдельной ветвью исмаилизма. И хотя современники этого различия еще долго не замечали, продолжая именовать карматов исмаилитами, воинствующая секта далеко отошла от умеренных воззрений имама Джафара. А своих недавних союзников исмаилитов стала рассматривать как противников.

Карматские вожди крайне агрессивно относились к суннитам, отвергая практически всю догматику и предписания исламского культа, а последователей господствовавшего в халифате направления рассматривали как врагов, против которых дозволена любая жестокость. Исторические хроники пестрят сообщениями о расправах карматов с суннитами, попрании их религиозных святынь [4, с. 86].

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 [5, с. 77]. На базе ряда астрологических прогнозов карматы предсказывали появление Махди в 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 931 г. Персидский Махди, однако, оказался реставратором «персидской религии». Он упразднил *шарья* 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 950 году они вернули «Черный камень» на свое исходное место в Мекке, получив огромный выкуп, выплаченный Аббасидами, а не, как утверждают антиисмаилитские источники, поддавшись уговорам фатимидского халифа [6, с. 115–116].

Поначалу исмаилиты Йемена оставались преданными Абдаллаху Аль-Махди. К 904 г. или, возможно, ранее некогда верный соратник Ибн Хавшаба, Ибн Аль-Фадл, проявил неповиновение. В 911 г. после захвата Саны Ибн Аль-Фадл, открыто заявляя о своей верности Абдаллаху, объявил войну Ибн Хавшабу и, вероятно, даже провозгласил себя Махди. Однако он был вынужден сдаться и добиваться союза с бывшим патроном, который вплоть до своей смерти в 914 г. оставался верным Абдаллаху. Со смертью Ибн Хавшаба в 915 г. карматское движение в Йемене быстро сошло на нет [7, с. 58].

В Персии же карматство продолжало распространяться. Абу Хатим ар-Рази предсказал даже конкретную дату пришествия Махди – 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 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 Исмаила; эти сведения подтверждаются одной редкой мусафиридской монетой, датированной 954–955 годами. В Хорасане и Трансоксиании диссиденты карматы продолжали существовать и после основания Фатимидского государства. В своем основном трактате, озаглавленном «*Китаб ал-махсул*», который вскоре получил признание в карматских кругах, *даи* ан-Насафи признавал в качестве Махди Мухаммада Исмаила [8, с. 11].

В то же время всегда умеренный *даи* Зикравайх Михравайх вдруг начал рискованную кампанию от имени Абдаллаха Аль-Махди, с которым не согласовал своих действий. Дело в том, что после событий 899 года, возможно, опасаясь мести со стороны сторонников Абдана, Зикравайх ушел в сокрытие. Но через два года он неожиданно объявился, отправив нескольких своих сыновей в качестве *даи* в Сирийскую пустыню, где вскоре они обратили в исмаилизм значительное число бедуинов, в первую очередь из племени *калб*, контролировавшего район Самавы между Пальмирой и Евфратом. 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 исмаилитским лидерам Саламии, желая лишь основать для Абдаллаха ал-Махди Фатимидское государство, не получив его

одобрения [9, с. 32]. В действительности эта не до конца продуманная кампания создала для Аль-Махди массу проблем, поскольку чересчур усердные сыновья Зикравайха рассекретили личность последнего и призвали своих последователей – бедуинов отправиться в Саламию и отдать дань уважения имаму. Чтобы избежать пленения Аббасидами, Абдаллах Аль-Махди был вынужден спешно покинуть Саламию на пике успеха Зикравайха в 902 году. В сопровождении своего младшего сына и будущего наследника Аль-Каима, главного *даи* Фируза и нескольких приверженцев Аль-Махди отправился сначала в Рамлу (Палестина), где оставался некоторое время, ожидая результатов рискованного предприятия Зикравайха. Джафар Али, доверенное лицо (*хаджиб*) Аль-Махди, оставил весьма ценный отчет об этой исторической поездке, которая закончилась несколько лет спустя в Северной Африке возведением Аль-Махди на престол Фатимидского халифата.

Первоначально сыновья Зикравайха и их армия бедуинов-исмаилитов, называвших себя *фатимидами*, добились серьезных успехов в Сирии. К 903 году они захватили Саламию, Химс и несколько других небольших городов района Оронты, где ненадолго основали государство от имени Абдаллаха ал-Махди [10, с. 75]. В этих местах, находившихся под контролем исмаилитов, впервые была прочитана *хутба* во здравие не аббасидского халифа, а исмаилитского имама, и отчеканены монеты с его именем. Сыновья Зикравайха установили контакты с Аль-Махди в Рамле и безрезультатно пытались убедить его вернуться в Саламию и возглавить вооруженные силы. Исмаилитский лидер все еще не был готов лицом к лицу сойтись с Аббасидами, и его предосторожность вскоре оправдала себя. Бедуины-исмаилиты были практически полностью разгромлены мощной аббасидской армией, высланной против них. Непосредственным отголоском этого ужасного поражения было то, что ал-Хусайн Зикравайх, тогдашний предводитель бедуинов, обратил свой гнев на Абдаллаха Аль-Махди. Он разгромил его дворец в Саламии, отправив на тот свет также его родственников и слуг, которые оставались там. В 904 году Аль-Хусайн был схвачен войсками Аббасидов и доставлен к халифу в Багдад, где был допрошен и подвергнут пыткам. Перед казнью он открыл личность и местонахождение исмаилитского имама. Вслед за этим Аббасиды развернули широкую кампанию по розыску Абдаллаха Аль-Махди, который поспешно отбыл в Египет. После гибели своих сыновей Зикравайх перестал скрываться и попытался активизировать свое движение, которое к тому времени приобрело черты радикального карматства. В конце концов, он был разбит правительственными войсками в Ираке в 907 году и скончался в плену от ран [11, с. 39].

Основные вехи в становлении исмаилитской системы религиозной мысли были заложены еще во времена дофатимидского этапа исмаилитской истории. К 899 году, когда исмаилизм раскололся на соперничающие группировки, исмаилитская 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 исмаилизма 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 исмаилизма. Силами объединенного исмаилитского движения они были сформулированы в 874–899 гг. В дальнейшем ранние доктрины были развиты фатимидскими исмаилитами, которые в свою очередь видоизменили или отказались от ряда аспектов раннего исмаилизма, в то время как карматы следовали собственным путем [12, с. 115].

Ранние исмаилиты подчеркивали фундаментальные отличия между экзотерическими (*захир*) и эзотерическими (*батин*) аспектами священных текстов, религиозных заповедей и запретов. Ранние шиитские группы, существовавшие в VIII веке в Южном Ираке, включая и шиитские группы *гулат*, уже сформулировали ряд концепций на основе этих различий, нашедших прекрасное применение в системе исмаилитской мысли. А потому ранние исмаилиты 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*. 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 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 исмаилитской традиции можно считать шиитские круги Ирака [13, с. 76].

Согласно учению ранних исмаилитов, 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 [14, с. 65]. Соответственно в эру ислама, открытую пророком Мухаммадом, истинная суть религии может быть объяснена только тем, кто должным образом иницирован в исмаилитскую общину и признал в качестве авторитетного учителя прямого преемника (*васи*) пророка Мухаммеда, Али Абу Талиба, и легитимных имамов, наследовавших ему (поскольку в эру ислама они представляют единственный источник «тавил»). То, что для ранних исмаилитов концепция *тавил* являлась центральной, подтверждается тем, что практически весь корпус их текстов оказался составлен из сочинений в жанре *тавил*, целью которых было найти подтверждение исмаилитского учения в коранических стихах [15, с. 216].

Посвящение в исмаилизм, известное как *балаг*, начиналось после того, как неофит приносил обет верности, известный как *ахд* или *мисак*. Иници-

анты 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, неismaилитам, которые всё равно были не в состоянии постичь его. Инициация в иσμαилитскую общину была постепенной, предусматривалась также выплата 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 Аль-Йаману или его сыну Джафару. Эта книга содержит ценные подробности процесса инициации, однако в ней отсутствуют свидетельства какой-либо фиксированной системы ступеней посвящения (семь или более), как утверждают антиismaилитские авторы.

Превознося *батин* и истины *хакаик*, содержащиеся в нем, ранние иσμαилиты стали рассматриваться остальным мусульманским сообществом как наиболее представительная шиитская община, толкующая эзотеризм в исламе, отсюда их широко распространенное название *батиния* [16, с. 20]. Следует, однако, отметить, что в антиismaилитских источниках, обвиняющих иσμαилизм в игнорировании *захир*, т. е. заповедей и запретов ислама, термин *батин* часто используется в уничижительной форме. Доступные письменные свидетельства, содержащие фрагментарные тексты иσμαилитского обета верности, ясно показывают, что ранние иσμαилиты ни в коей мере не были освобождены от соблюдения правил и предписаний (*шариа*). Напротив, уже на раннем этапе иσμαилитские 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* (*ибаха*), направленные против ранних иσμαилитов, являлись результатом неприязненного к ним отношения со стороны их противников, обвинявших всё иσμαилитское движение в антиисламских взглядах, исповедовавшихся карматами, в частности карматами Бахрейна. Сунниты умышленно и безосновательно приписывали ранним иσμαилитам суждения, отличавшие ранних шиитов (*гулам*), открыто учивших тому, что предписания *шариа* ни в коей мере не могут распространяться на тех мусульман, которые признают и подчиняются правомочному имаму времени.

Иσμαилиты учили, что вечные истины (*хакаик*), сокрытые в *батин*, представляют собой, по сути, истинное послание, общее для иудаизма, христианства и ислама. Однако истинность монотеистических религий, утвержденная Кораном, завуалирована различными эзотерическими законами, как того требуют меняющиеся обстоятельства времени. Полностью осознавая свой «экуменический» подход, ранние иσμαилиты разработали теорию этих вечных истин в терминах гностической системы мысли, системы, которая четко и элегантно представляла эзотерический мир духовной реаль-

ности исмаилитов. Двумя основными компонентами этой системы были цикличность истории и гностическая космологическая доктрина [17, с. 79].

К началу 890-х годов исмаилиты 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. Исмаилиты разработали особую концепцию полуциклического и полуполинейного времени. Время исмаилиты 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 шиитские эсхатологические идеи, исмаилиты развили своеобразное представление о религиозной истории как об эпохе пророков, признанных в Коране. Это положение было тесно увязано с учением об имамате, которое, по существу, являлось наследием раннего шиизма имамаизма.

Согласно этим «циклическим» взглядам, ранние исмаилиты 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 *шариа*. *Натик* первых шести 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 (*хакаик*), являющиеся внутренним (*батин*) содержанием послания данной эпохи, лишь элиту. Первыми шестью *васи* в истории человечества были: Сиф (Шис), Сим (Сам), Исмаил (Исмаил), Аарон (Харун), Симон Петр (Шамун ас-Сафа) и Али Аби Талиб. В каждую эпоху каждому *васи*, в свою очередь, наследовали семь имамов, называвшихся *атимма* («завершающий»), которые сохраняли истинное значение божественных текстов и законов с точки зрения как *захир*, так и *батин*. Седьмой имам (мутим) повышался в ранге и становился *натик* следующей эпохи, отвергая *шариа* предыдущей эпохи и провозглашая новый. Такое положение вещей изменится лишь в седьмую, заключительную эпоху истории [18, с. 38].

Мухаммад Исмаил 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 Исмаил не принесет новый *шариа*, 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 поколе-

ний [19, с. 7–9]. Таким образом, Мухаммад Исмаил объединит в себе ступени *натик* и *васи*, он станет также последним имамом – эсхатологическим имамом Махди. В заключительную тысячелетнюю эпоху подлинных духовных знаний вечные истины (*хакаик*) будут полностью открыты и освобождены от всякого рода иносказаний и символов. В мессианскую эпоху Махди уже не останется различий между *захир* и *батин*, буквой закона и его внутренним духовным смыслом. По пришествии Махди, знаменующем конец времен, Мухаммад Исмаил будет справедливо править до тех пор, пока существует физический мир.

В свете этих доктрин, укорененных в синкретическом и экуменическом мировоззрении, ранние исмаилиты развили свою мировоззренческую систему, систему, которая была обращена не только к мусульманам, принадлежащим к различным общинам и социальным стратам, но и к другим не-исламским религиозным сообществам. Из всех мусульманских общин только исмаилиты аккумулировали 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 т. н. *хуррамия*, или *хуррамдиния*, активно действовавших в различных областях иранского мира в первые века правления Аббасидов, вошли в исмаилитское 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 исмаилитами враждебность по отношению к Аббасидам. Проповедь пришествия Мухаммада Исмаила в качестве Махди придала раннему исмаилитскому *дава* в глазах мусульманского окружения, особенно среди шиитов-имамитов, значимость мессианского призыва. Освобождение в этом мире и спасение в следующем оказывались, таким образом, практически гарантированы адепту истинной инициацией в исмаилизм. На основе всех этих положений объединенное исмаилитское учение быстро развивалось во второй половине IX века [20, с. 98].

Концептуальная реформа Абдаллаха Аль-Махди привнесла важные изменения в теорию «цикличности» истории, предложенную ранними исмаилитами. Фактически после раскола 899 года, в то время, когда «крайние» карматы продолжали придерживаться более ранней схемы, умеренная фатимидская исмаилитская группировка разработала другую концепцию шестой эпохи религиозной истории, эры ислама. Введя в имамате принцип преемственности, Абдаллах Аль-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 исмаилитов. Заключительная эра, какова бы она ни была по характеру, была с этого времени отодвинута на неопределенное время в будущее, и функции Махди, или *каим*, который в конце времен иницирует

день Воскресения (*яум ал-кияма*), оказались сходными с представлениями других мусульманских общин.

Карматы, напротив, сохранили свою изначальную веру в пришествие в качестве Махди Мухаммада Исмаила и его роль как седьмого *натик*. После раскола 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 Мухаммада Исмаила. Другими словами, согласно карматскому *даи* 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 исмаилитское движение в вольнодумстве и противоречивости (*убаха*).

Вторым главным компонентом ранней исмаилитской системы *хакаик* была *космология*. Развитая во второй половине IX века, эта концепция, по видимому, устно проповедовалась в исмаилитских кругах. Во всяком случае, ни в одном из известных ранних исмаилитских 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 исмаилитов на базе фрагментарных свидетельств, содержащихся в более поздних работах, особенно трактате Абу Исы ал Муршида, фатимидского *даи* и судьи, проживавшего в Египте во времена халифа-имама ал-Муизза (953–975 гг.), а также ряде ссылок в фатимидских источниках и упоминаний, сохранившихся в современных зайдитских текстах, созданных в Йемене [21, с. 38]. Согласно Штерну и Халму, дофатимидская космология, представляя, по существу, гностический космогонический миф, использовалась всем исмаилитским миром до тех пор, пока в IX 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 (*машиа*) 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 *куни*. 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.

ния, определенными соответственно кораническими терминами «тростниковое перо» (*калам*) и «небесная скрижаль» (*лаух*). Через *Куни* Бог вызвал к жизни (*кавана*) все существа, а через *Кадар* предопределил (*каддара*) их. Сходные рассуждения, опирающиеся на некоторые коранические стихи, были сильно искажены в начале X века *зайдитами*, утверждавшими, что в те времена *исмаилиты* (*карматы*) Йемена считали *Куни* и *Кадар* своими богами.

Арабские имена первой пары *Куни* и *Кадар* состояли из семи согласных, называвшихся также «небесными» (*ал-хуруф ал-улвиа*); 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 *каим*. 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 семью *натик*, *Куни* породила из собственного света семь херувимов (*карубиа*), наделив их эзотерическими именами (*асма батина*), чьи значения могли быть поняты лишь «друзьями Бога» (*авлия Аллах*) и истинно верующими, что следуют им, а именно – исмаилитами. Затем по велению *Куни Кадар* создал из света двенадцать духовных сущностей (*рухания*) и именовал их. Имена нескольких духовных сущностей хорошо известны из исламской англологии, 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 именуется Джадд (Счастливая Фортуна), Фатх (Победа), Хаял (Воображение) и идентифицируются с архангелами Джibraилом (Гавриилом), Микаилом (Михаилом) и Исфаилом (Серафимом), играющими ведущую роль в посредничестве между духовным миром и религиозной иерархией в физическом мире [22, с. 21].

Фактически эти три духовных начала образуют весьма значимую пентаду с *Куни* и *Кадар*, логически увязывая концепцию космологии ранних исмаилитов 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 *Куни* 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 исмаилитской 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 Творца. Космология же призвана указать путь, сокращающий эту дистанцию, и принести 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 (*натик*) Бога, о чем говорится в Коране.

Дофатимидская космология исмаилитов 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 араб. гнозис), разработанных в Южном Ираке, где ранние исмаилиты весьма преуспевали. Очевидно, что довольно много космологической терминологии последние почерпнули из Корана и исламских традиций в 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 исмаилитской космологии, которая являла собой вполне оригинальную модель.

Мусульманские противники исмаилизма с самого начала пытались представить это учение как антиисламское, глубоко укоренившееся в неисламской традиции. Некоторые из них рассматривали исмаилизм даже в качестве иранского заговора, основанного на доисламских верованиях и имеющего целью разрушить ислам изнутри. В. Маделунг, скрупулезно проанализировав то, что накоплено в этой области современными учеными, отметил, что утверждение антиисмаилитских авторов и ересиографов, будто исмаилизм исходит из различных дуалистических религий, таких, как зороастризм, манихейство, маздеизм и *хуррамдиния*, отнюдь не следует из исмаилитского 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 традиций [23, с. 44]. Доступный материал свидетельствует о том, что исмаилиты 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.

Литература

1. Ислам: Историографические очерки / Под общ. ред. С.М. Прозорова. – М., 1991.
2. *Иностранцев К.А.* Торжественный выезд Фатимидских халифов // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. – СПб., 1906. XVII.
3. Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1986.
4. *Минорский В.Ф.* Материалы для изучения персидской секты Людей Истины или Али-Илахи. – М., 1911.
5. *Прозоров С.М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII – середине X в. // Шиитская историография. – М., 1980.
6. *Насир-и Хусрау.* Сафар-намэ. Книга путешествия / Пер. и вступ. статья Е.Э. Бертельса. – М.; Л., 1933.
7. *ан-Наубахти, ал-Хасан ибн Муса.* Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент. С.М. Прозорова. – М., 1973.
8. *Прозоров С.М.* «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Восток. 1991. № 6.
9. *Резван Е.А.* Коран и его толкования. Тексты, переводы, комментарии. – СПб., 2000.
10. *Семенов А.А.* К догматике памирского исмаилизма. – М., 1902.
11. *Минорский В.Ф.* Материалы для изучения персидской секты Людей Истины или Али-Илахи. – М., 1911.
12. *Семенов А.А.* Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Известия Российской академии наук. – Л., 1927. Т. I.
13. *Абдуллаева Ф.И.* Персидская кораническая экзегетика. Тексты, переводы, комментарии. – СПб., 2000.
14. *Willey Peter.* The Castles of the Assassins. – L., 1963.
15. *Семенова Л.А.* Из истории фатимидского Египта. Очерки и материалы. – М., 1974.
16. *Абу Хамид Мухаммад Аль-Газали ат-Туси.* Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья») / Пер. с перс., введ., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. – СПб., 2002.
17. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998. – С. 79.
18. *Степаненко В.П.* Этнокультурный симбиоз на Ближнем Востоке в эпоху крестовых походов // Проблемы истории, филологии, культуры: Межвуз. сб. – Магнитогорск, 1994.
19. *Бехбудов А.* Суннизм и шиизм // Наука и жизнь. – Баку, 1991. № 4. – С. 7–9.
20. *Строева Л.В.* Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв. – М., 1978.
21. *Строева Л.В.* Исмаилиты Ирана и Сирии в зарубежной и советской историографии // Историография и источниковедение истории стран Азии. – Л., 1965.
22. *Строева Л.В.* К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в XI–XIII вв. // Вестник Ленинградского ун-та. 1963. № 20.
23. *Уманец С.И.* Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе. – СПб., 1890.