

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Введение | 4 |
| Глава 1. Из истории исмаилизма на Памире..... | 16 |
| Глава 2. Религиозные трансформации в советское и постсоветское время | 50 |
| Глава 3. Исмаилизм у памирских народов в условиях миграции | 93 |
| Глава 4. Исмаилитская религиозная поэзия народов Памира | 143 |
| Заключение | 184 |
| Вместо послесловия | 187 |
| Приложение | 190 |
| Источники и литература | 194 |

It is the extraordinary sense of humanity that he has. The great depth of real feeling for real people wherever they find themselves in society. He is a holy man. He is the leader of his faith. He's a man who represents the very best in Islam.

James David Wolfensohn

У него необычайное чувство человечности. Огромная глубина настоящего чувства к реальным людям, какое бы место в обществе они ни занимали. Он святой человек. Он лидер своей веры. Это человек, который представляет все самое лучшее в исламе.

Джеймс Вулфенсон

Введение

Многие народы считают свои религиозные верования даром, преподнесенным им непосредственно Создателем или его пророками *в изначальные времена*. «Наши предки верили в это испокон веков», — говорят они, не включая в круг своих обыденных размышлений рефлексии на тему: «действительно ли это бытует испокон веков» или «всегда ли эти верования были *такими правильными*», и т. п.

В этой книге я буду говорить о религии и о вере, хотя такое разделение может показаться странным. Но это лишь на самый первый и самый поверхностный взгляд, поскольку, как справедливо заметил американский историк религии Реза Аслан, *«следует осознать, что религия — это не вера. Религия — это история веры»* (Аслан 2019: 22). Как этнологу мне интереснее рассуждать о духовном наполнении веры людей, но вне контекста истории развития и трансформации этой веры исследование будет неполным и не даст ответов на многие сложные вопросы.

Многозначный исламский термин *дин*, который обычно ассоциируется с понятиями *религия* и *вера*, далеко не всегда означает

веру в единого Творца. Например, в Авесте слово *daēnā* в первом значении переводится как «вера, религия», а во втором — «совокупность мыслей и поступков» (Расторгуева, Эдельман 2003: 297). Далее В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман, анализируя происхождение термина *дин*, связывают его со среднеперсидским *dēn*, классическим персидским *dīn* и современным персидско-таджикским *din* — религия. Что касается арабского *dīn* и его совпадения с аналогичным персидским словом, авторы объясняют это фонетическим сходством и семантической близостью (там же: 298–299; об этимологии слова «вера-религия» см.: Эдельман 2018: 143–151). Другими словами, и не особенно вдаваясь в лингвистические тонкости, можно утверждать, что термин *дин* явно имеет иранские корни. Но далее нам хочется сфокусироваться на его втором значении — как совокупности мыслей и поступков людей, как части этики и морали каждого индивидуума. И в этом смысле было бы некорректно называть таджикским словом *бедин* (неверующий) людей, не исповедующих каких-либо религиозных взглядов, но находящихся при этом в парадигме морально-этических нормативов и определяемых ими поведенческих допущений и запретов.

Очевидно, что сам термин «религия» в процессе развития самого человека мог менять и менял свое смысловое определение. Прав Е. И. Аринин, который пишет: «В таком понимании слово “религия” выступает в предельно широком значении как “коммуницирование с тайным”, охватывающим древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теолого-философского представления» (Аринин 2014: 9). Именно поэтому в своем этнологическом исследовании я буду стремиться рассматривать конкретные исмаилитские ритуалы через призму теологических представлений. При этом заранее хочу предупредить читателей, что иногда интерпретации некоторых ритуалов будут отличаться от «народной интерпретации», и это будет зависеть от контекста: рассматриваются ли они с позиций «народного» или «книжного» ислама.

Исмаилизм является второй по количеству приверженцев ветвью шиитского ислама. Будучи мусульманами, исмаилиты

исповедуют фундаментальное исламское свидетельство истины *шахада*: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник его». Они веруют, что Священный Коран — последнее послание Аллаха человечеству — был явлен миру через Мухаммада — последнего пророка Аллаха. Мусульмане-исмаилиты относятся к этому откровению как к кульминации послания, которое было частично явлено и через других пророков традиции, до Мухаммада: Авраама, Моисея и Иисуса. Каждого из них исмаилиты почитают как пророков Аллаха.

Как и шииты, исмаилиты подтверждают, что после смерти Пророка его двоюродный брат и зять Али ибн Абу Талиб стал первым имамом — духовным лидером мусульманского сообщества, и что духовное руководство, известное как *имамат*, является поэтому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь Пророка. Наследование имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путем назначения и является прерогативой имама — выбирать наследника из числа потомков. Согласно этой традиции, у современных исмаилитов есть уже 49-й наследный имам — духовный лидер Шах Карим ал-Хусайни, который руководит своей общиной с 11 июля 1957 г. после смерти своего деда — 48-го имама, более известного как Его Высочество принц Карим Ага-Хан IV. С 11 июля 2017 г. по 11 июля 2018 г. исмаилиты всего мира отмечали 60-летие руководства своего духовного лидера, так называемый Алмазный юбилей¹.

В настоящее время исмаилиты живут более чем в 25 странах мира, и их ориентировочное количество приближается к 10 миллионам (*Дафтару* 2015: 55).

Прежде чем перейти к первой главе книги, хотелось бы сказать несколько слов о методологии настоящего исследования. В № 35 журнала «Антропологический форум» редколлегия задала своим читателям вопрос: «В современном мире информационные потоки устроены так, что результаты наших исследований становятся

¹ Глобальная исмаилитская община называет это событие Diamond Jubilee. В русском языке, помимо «алмазного», принято переводить это выражение как «бриллиантовый юбилей». Мы в данной работе используем первый вариант перевода.

известны тем, кого мы изучаем, без особого труда. Часто мы сами знакомим с нашими текстами тех людей, о которых идет речь. Насколько эти обстоятельства влияют на работу антрополога, занимающегося религиозной культурой? Видите ли вы в этом проблему или перспективу?» (Антропологии религии 2017: 14–15). На мой взгляд как человека, изучающего исмаилитскую общину и являющегося членом этой общины в качестве исследователя-инсайдера, здесь есть как проблемы, так и перспективы. Проблемы заключаются в том, что вольно или невольно некоторые коллеги видят в моих публикациях попытки отстаивания или популяризации интересов общины. Одна из моих коллег после ознакомления с рукописью статьи об исмаилитах даже написала мне, что, дескать, статья очень «заказная». Я ответил, что материал мне никто не заказывал, и он не содержит никаких манипулятивных посылов, а авторитет Ага-Хана в мире не нуждается в этом. В тот день я был несколько возмущен, но по прошествии нескольких лет я уже намного спокойнее воспринимаю ее реакцию. Очень сложно определить уровень «вовлеченности» автора в практики общины и его «оторванности» в качестве исследователя. Насколько при написании работ такой исследователь держит в голове «нравственный будильник», когда он анализирует интервью или действия тех практикующих людей, которых он очень хорошо знает и с которыми он много раз участвовал в религиозных практиках? Вольно или невольно передо мной вставала мысль о том, не причину ли я своим знакомым информантам обиду своими рассуждениями и выводами? Как руководство общины отреагирует на те или иные мои критические замечания или умозаключения при публикации? Возможно, многие антропологи, которые являются «своими» и изучают «своих», сталкиваются с аналогичными проблемами². С другой стороны, у таких исследователей есть определенные преимущества в их работе «в поле». Им открыты не только «парадные двери» изучаемого сообщества, но и те «служебные входы», куда доступ другим сопряжен со сложностями. «Своим» исследователям изольют душу, «своих» пригласят туда, куда имеет доступ крайне ограниченный круг лиц. Таким

² О работе «в поле» исследователей — гостей разных общественных организаций см.: *Ларина, Наумова* 2016: 26–29.

образом, как и в любой полевой работе, во время контакта с религиозными общинами такие исследователи сталкиваются со сложностями, но имеют и свои преимущества. При этом, конечно, исследователю очень важно быть выше своих эмоций и чувств, и, скорее всего, права Е. С. Элбакян, которая пишет: «Только так — будучи никак не ангажированным и беспристрастным, религиоведу — исследователю и преподавателю — можно оставаться на твердых научных позициях» (Элбакян 2011: 155).

На первый взгляд, казалось, что после распада Советского Союза и ухода коммунистической идеологии, когда закончился, говоря словами Е. С. Элбакян, «советский идеологический диктат атеистического мировоззрения» (Элбакян 2015: 191), стало легче изучать ислам и исламские общины. Точно так же и «религиоведческое сообщество не испытывает прежнего идеологического диктата со стороны властей» (Забияко 2008: 1059). Исследователям теперь не надо соблюдать идеологические рамки, требующие от ученых-этнологов «единственно правильных» и идеологически выверенных выводов о всеобщем переходе народов в стан приверженцев атеизма. Как справедливо отмечает А. К. Аликберов: «В новой России “научный атеизм” был признан не научной, а идеологической дисциплиной...» (Аликберов 2016: 55).

Если характерной чертой социалистического общества являлось господство научно-материалистического, атеистического мировоззрения, то в нынешних условиях отличительной чертой среднеазиатского общества можно считать господство мировоззрения религиозного. Именно поэтому в последние три десятилетия после обретения бывшими союзными республиками независимости в этом регионе наблюдается всплеск научного интереса к исламу.

После распада СССР религиозная ситуация там кардинально изменилась. Фактический советский запрет на вероисповедание сменился всплеском интереса к исламу и последующим возрождением многих мусульманских практик. В некоторых государствах Средней Азии возникли новые религиозные течения, открылись исламские научные и научно-образовательные центры. Казалось бы, все эти факторы объективно должны были помочь исследователям религии для свободной работы «в поле». Однако уже скоро выяснилось, что работать в этой сфере вовсе не так легко.

Вообще изучение религии любого народа является чрезвычайно сложной задачей для исследователей, поскольку затрагивает сакральную сторону повседневной жизни изучаемой группы. Это всегда взгляд «чужака» в «сокровенную глубину» изучаемых. Изучаемые люди, а иногда и информанты, не всегда верят, что ученый, проводя тщательные расспросы среди членов общины касательно того или иного религиозного обряда, на самом деле преследует исключительно научные цели. Иногда они видят в исследователе кого угодно, только не специалиста, ведущего изыскания. Вспоминается случай, как в 1996 г. после интервью с 80-летним стариком на безобидную, казалось бы, тему о «святых местах» в отдаленном кишлаке долины реки Шахдары на Памире я поехал домой. Через день этот информант передал моему отцу просьбу ко мне не публиковать его слова, поскольку он опасается «неприятностей с госорганами». В памяти этого старика еще сохранились годы сталинских репрессий, и он увидел во мне не исследователя, а «человека из госорганов».

Непосредственная полевая работа оголяет «слабые звенья» в цепи методологических знаний исследователя. Несмотря на достаточно большой опыт работы с исмаилитской общиной Таджикистана и России, каждый мой выход «в поле» выявляет новые сложности в процессе изучения таких сообществ³.

Горно-Бадахшанская автономная область (ГБАО) Республики Таджикистан является родиной для малочисленных так называемых памирских народов: бартангцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы, хуфцы, шугнанцы, язгулемцы и др. Кроме ГБАО, эти народы живут на северо-востоке Афганистана (районы Куран и Мунджан на юге и Шугнан, Ишкашим, Вахан на востоке провинции Бадахшан), севере Пакистана (провинция Гилгит-Балтистан) и северо-западе Китая (Ташкуртан-Таджикский авт. уезд на западе Синьцзян-Уйгурского автономного района). Они в большинстве своем говорят на восточноиранских языках. В литературе этих жителей называли по-разному: «горцы верховьев Пянджа» (А. А. Бобринский),

³ Мое осознанное полевое изучение памирских исмаилитских сообществ началось в 1996 г., когда вместе со студентами Хорогского государственного университета я принимал участие в археологических раскопках в районе р. Шахдара, а именно в долине Джавшангоз под руководством М. А. Бубновой. С тех пор практически каждый год как минимум месяц я нахожусь «в поле».

«иранские племена Средней Азии» (М. С. Андреев, А. А. Половцев), «иранские племена Западного Памира» (Л. В. Ошанин), «припамирские таджики» или просто «таджики» (М. С. Андреев, А. К. Писарчик), а также «припамирские народности». Сами памирские народы в прошлом нередко называли себя «таджики», при этом равнинных таджикоязычных людей называли «*порсигуй*», т. е. «люди, говорящие на фарси».

ГБАО часто в литературе и среди населения Таджикистана называется Памиром, который разделяется на Западный и Восточный Памир. Все памирские языки бесписьменны, и почти все они между собой взаимонепонимаемы. Несмотря на это, у них имеется ряд общих черт в области фонетики, морфологии и лексики, благодаря которым они отличаются от иных восточноиранских и вообще иранских языков⁴.

Этносоциальные и политические процессы, происходящие сегодня на территории Средней Азии, привлекают пристальное внимание самого широкого круга специалистов: антропологов, религиоведов, социологов и политологов. Особое место в исследовании данного региона занимают вопросы изучения ислама, истории его развития и современного состояния. При этом трудности изучения ислама, его многочисленных течений и проявлений, многоплановость трактовок различных постулатов исламской веры всегда создавали и продолжают создавать препятствия для исследователей, занимающихся темой религии в Средней Азии. Наиболее очевидными из них, существовавшими на протяжении всей истории науки, являются незнание языка изучаемого народа и региона, закрытость мусульманских течений, братств и организаций для немусульман, в особенности тех, кого потенциально обратить в ислам не представляется возможным. К другим источникам трудностей можно отнести научную цензуру, ограничения на тематику публикаций, накладываемые академическими журналами, конъюнктурные требования грантодающих организаций, закрытость местного академического сообщества и т. д.

⁴ К сожалению, очень часто вопрос о памирских языках с чисто академического поля переходит в политическое. Политизация памирских языков началась еще в советское время. Об этом см.: (Mostowlansky 2017: 8–9).

В отличие от Западной Европы и Северной Америки, в России об исмаилизме и исмаилитах знают не так много. В свете наличия лишь крайне незначительного числа академических публикаций на эту тему на русском языке, автор надеется, что эта работа будет полезной для коллег и всех тех, кто интересуется религиозной жизнью обитателей «Крыши мира».

В ходе работы я неоднократно сталкивался со сложностями изучения советскими антропологами/этнографами ислама в Средней Азии в условиях жестких идеологических рамок и предвзятого отношения к вопросам исследования религии в стране в целом.

Марксистско-ленинская идеология требовала, чтобы ученые-этнографы в своих исследованиях пришли к выводу об осознанном и естественном переходе среднеазиатских народов от религиозных воззрений к атеистическим. М. С. Андреев в предисловии к своей книге «Таджики долины Хуф» пишет: «В новый советский быт таджиков и, в частности, памирцев, из старого быта народа вошли самые лучшие традиции и обычаи. Однако наряду с этим сохранились еще в качестве пережитков отдельные вредные верования, представления и обряды, с которыми нам необходимо бороться» (Андреев 1953: 10).

Данная книга в первую очередь является итогом длительного и масштабного этнологического исследования. Я не ставил перед собой задачи проведения глубинного анализа философии исмаилизма⁵. Меня главным образом интересовал так называемый «народный исмаилизм», или феномен адаптации догм доктринального характера к повседневной жизни общины. Таким образом, целью написания книги был анализ нового взгляда и новой интерпретации исмаилитских традиций⁶ в историческом аспекте. Хронологически рамки данной работы охватывают период с X по XXI в.

⁵ Философия исмаилитов подробно изучена в работах Н. Арабзода, А. Е. Бертельса, Ф. Дафтари, С. Джонбобоева, М. Диноршоева, Х. Додихудоева, В. А. Иванова, Т. Г. Корнеевой, А. Корбена, Ш. Назарамонова, Р. Назариева, А. А. Семенова, А. В. Смирнова, Л. В. Строевой, П. Уолкер и многих других исследователей.

⁶ Теоретические проблемы конструирования традиции и ритуалов освещены в работе К. Белл (Bell 1992).

До сих пор отчетливо помню жаркую дискуссию в декабре месяце 2011 г. между замечательным лингвистом Б. Б. Лашкарбековым (1948–2014) и специалистом по философии исмаилизма Р. З. Назариевым во время конференции «Исмаилитская традиция и духовный мир народов Памира в работах российских ученых» в Санкт-Петербурге. Лашкарбеков убеждал, что народы Памира верят в переселение душ, с чем его оппонент был категорически не согласен. Оба дискуссанта приводили аргументы. Например, Лашкарбеков говорил о том, что был назван в честь отца, который за день до его рождения ушел из жизни. По его словам, в этот день к ним домой пришел *халифа*⁷ и, глядя на младенца, сказал его маме: «Поздравляю, ваш муж Богшо снова родился. Не надо думать об имени новорожденному мальчику, он будет Богшо». На эти доводы лингвиста философ привел несколько цитат из работ Носира Хосрава о том, что в исмаилизме нет понятия «переселение души» из одного тела в другое, даже если они родные отец и сын. Конечно, оба оппонента остались при своем мнении, но меня уже тогда гораздо больше заинтересовало обоснование позиции лингвиста, отражающей именно «народные представления». Почему люди думают именно так, на основании чего у них возникли эти воззрения? И все мои дальнейшие этнологические исследования большей частью были связаны не с догматами, а с конкретными религиозными практиками, их преломлением в сознании адептов и в их повседневной жизни.

Вероятнее всего, в своей дискуссии два уважаемых и несомненно больших специалиста — Б. Б. Лашкарбеков и Р. З. Назариев — не учли симбиоза мусульманских и домусульманских практик и обрядов, которые сохранились у народов Памира. С другой стороны, ведь они представляли и разные географические районы региона: один — Ваханскую долину, второй — Рушанский район. По справедливому замечанию Л. А. Чвырь, «даже не этнос, а каждая этнографическая группа внутри него реально знает только “свой”, “местный” вариант ислама» (Чвырь 2002: 143).

⁷ Халифа — служители культа, которые исполняли религиозные предписания во время жизненного цикла.

Несомненно, с точки зрения книжного ислама/исмаилизма, прав был Назариев. Худджат⁸ и яркий воспеватель исмаилизма Носир Хосрав в своей книге *«Зад ал-мусафирин»* («Припасы путников») четко дает понять, что доктрина переселения души у исмаилитов отсутствует, приведя в обоснование этого тезиса пять доказательств. К примеру, в одном из них он пишет: «Пятая причина состоит в том, что человек, ныне живущий, содержит в себе частицы материи в ограниченном, определенном количестве, и от него исходит либо некое доброе, либо некое дурное действие. В Судный день Бог Всевышний воскрешает его для того, чтобы воздать ему за содеянное. Становится необходимым, чтобы тело воскрешенного в Судный день человека было телом, от которого ныне исходит это действие. Если то тело есть именно это тело, то оно должно быть таким, какое оно есть сегодня. Подобно тому, как допустимо, чтобы в Судный день то тело было таким же телом, но не этим телом, подобно этому также допустимо, чтобы оно было этим телом, но не таким, как оно. Если это тело таково, то необходимо следует, что оно — тяжеловесное, питающееся, поганое, умирающее. Но невозможно, чтобы в духовном мире существовали тяжесть, поганость и смерть» (Хосрав 2005: 513).

По мнению Н.Л. Пушкарёвой, этнографический метод включенного наблюдения в исторической ретроспективе «позволяет историкам заметить такие стороны жизни людей, от которых не остается следов в исторических, документальных источниках» (Пушкарёва 2014: 325). Что же касается памирских народов, то при катастрофической скудости письменных исторических источников включенное наблюдение этнолога становится очень важным элементом исследования.

Прежде чем закончить вводную часть, хотелось бы коротко остановиться на вопросах преемственности в науке в целом, и в этнологии в частности. Несколько лет назад при подготовке очередной статьи мне понадобилось уточнить некоторые биографические данные о кыргызском этнографе Т.Дж. Баялиевой. Я написал

⁸ Арабское слово, означающее «доказательство». Титул, который поэт получил от духовного лидера — имама исмаилитов. В данном контексте этот термин обозначает главного представителя имама.

письма многим киргизским друзьям и коллегам-этнологам в Европе с просьбой предоставить информацию. К моему удивлению, никто из молодых исследователей даже не слышал о таком ученом. Как выяснилось, незнание новым поколением этнологов работ и имен тех, кто развивал это направление до них, является общей проблемой. Причем не только для Кыргызстана, но и других среднеазиатских республик, да и для России тоже. Как-то раз на лекции для аспирантов в ИЭА РАН один из докладчиков абсолютно безапелляционно заявил, что нам не обязательно знать и учитывать мнение своих предшественников, поскольку все они писали в советское время, а сегодня это уже не актуально.

Однако Е. С. Элбакян, явно не соглашаясь с подобной категоричностью, пишет: «Еще одна сторона этой же проблемы (проблема российского религиоведения — Т. К.). — преемственность поколений в научном сообществе, без которой наука не может развиваться. Я понимаю, что молодых может раздражать “косность” старых, а старых — “дерзость” молодых. Но, думается, что эмоции в данном случае плохой советчик, и идти у них на поводу означает “вредить общему делу”. Поэтому, независимо от личных симпатий и антипатий, согласия и несогласия, необходимо объединять усилия всех поколений религиоведов в интересах более успешного развития нашей науки. Никто не останется молодым навсегда, течение времени неумолимо. Но в нашей душе, сколько бы лет мы ни прожили, должно оставаться уважение к нашим Учителям. Даже (и тем более!) если случается так, что мы их профессионально перерастаем...» (Элбакян 2015: 199).

На мой взгляд, это тревожный факт, когда новое поколение «не замечает» достижения своих предшественников. Для науки губительно, когда молодые ученые высокомерно, а то и с презрением, смотрят на своих учителей. Иногда оказывается, что такие «новые» исследователи уже в студенческие годы были настоящими «диссидентами науки» на лекциях своих преподавателей, ярыми противниками изучаемых ими теоретических и методологических подходов, а зачастую и полевых работ. Любой человек на земле — учитель, любое знание ложится в основу дальнейшего опыта. Это должны помнить все, кто посвятил себя изучению науки этнологии.

Возможно, какие-то фрагменты этой книги вызовут несогласие у читателей, особенно у практикующих исмаилитов. Но я открыт

для любых дискуссий и буду рад конструктивной критике как со стороны читателей, интересующихся данной тематикой, так и со стороны своих коллег-ученых.

Завершая вводную часть, считаю своей приятной обязанностью выразить искреннюю благодарность всем информантам, чьи откровенные беседы существенно обогатили эту книгу, сделали работу над ней более глубокой и интересной. В 2021–2022 гг. на завершающем этапе работы над книгой финансовую поддержку оказал Фонд Ага-Хана (Московское представительство). Благодаря этой помощи я получил возможность подготовить рукопись и издать ее в издательстве «Нестор-История». Мои слова признательности адресую и своим замечательным коллегам Ю. Д. Анчабадзе, О. И. Брусиной, К. С. Васильцову, М. М. Зоолшоеву, О. И. Наумовой, Л. Ф. Поповой, Л. Т. Соловьевой, В. В. Трепавлову. Ну и, конечно, моей семье и моим добрым друзьям — Олиму Ширинбеку, Убайду Окимбекову и Шахнавозу Исломбекову — за поддержку и готовность помочь.

Глава 1

Из истории исмаилизма на Памире

Об этимологии слова «Памир» написано немало¹, однако до сих пор у ученых нет полного согласия по этому вопросу. Наиболее приемлемой можно считать версию, предложенную Л. Г. Герценбергом: «обозначение Памира как “границы”, “предела” иранских земель представляется совершенно естественным... Первая часть топонима остается не совсем ясной, очень возможно *para — “далекий”, “верхний”... со значением “дальняя (или верхняя) пограничная (страна)”» (Герценберг 1972: 48).

Памирская община — одна из крупнейших в исмаилитском сообществе. Несмотря на то, что ни в одной постсоветской переписи в Республике Таджикистан памирские народы не выделены в отдельную группу, вне официальной политики население равнинного Таджикистана признает существование памирцев как отдельной этнокультурной общности со своим религиозным самосознанием и древними языками. Памирские исмаилиты принадлежат к низаритскому² ответвлению исмаилизма, восходящему своими корнями к государству Аламут³, которое возникло в средние века в горных районах Ирана. Исмаилизм получил широкое распространение в Средней Азии в X веке, во время господства династии Саманидов. Некоторые саманидские правители открыто симпатизировали исмаилизму, поэтому исмаилиты чувствовали себя достаточно

¹ Например, см.: Герценберг 1972: 48; Эдельман 1975: 43; Искандаров 1995: 10; Шохуморов 1997: 9 и др.

² В 1094 г. после смерти фатимидского халифа и имама Мустансира исмаилизм раскололся на два лагеря: низаритский и мусталитский — по именам двух сыновей Мустансира. Нынешние последователи Ага-Хана IV относятся к низаритской ветви исмаилизма.

³ Об этом государстве см. Строева 1978. О деятельности главного да'и Аламута Хасан-и-Сабаха, см.: Jamal 2002: 32–41.

вольготно на огромной территории, охватывающей современные Иран, Афганистан, Узбекистан, Таджикистан и часть Китая.

Возможно, под влиянием всемогущего визиря Бал'ами управление государством у Саманидов несколько отличалось от других исламских государств того периода. М. И. Занд приводит слова известного путешественника и географа ал-Макдиси (X в.) о том, что Саманиды «не обязывают людей науки целовать перед ними землю и у них происходят весь месяц рамадан по вечерам собрания с целью диспутов в присутствии правителя; а начинает диспут он сам, задавая какой-либо вопрос, после чего говорят относительно этого вопроса» (Занд 1954: 187)⁴.

Сами памирские исмаилиты называют себя *панджстан* (в переводе с таджикского: «пять особ»). Именно это определение получило широкое распространение. *Панджстаны* почитают основателя ислама пророка Мухаммада, его двоюродного брата и зятя Али, дочь Фатиму и внуков Хасана и Хусейна. Символ *панджстан* — изображение руки с раскрытой ладонью (*панджа*), которое можно встретить на камнях и в пещерах по всему Памиру и о котором здесь слагают легенды и предания⁵.

Как самостоятельное религиозное течение исмаилизм берет истоки в середине VIII в., когда произошло его отделение от шиизма. В 765 г. после смерти Джафара ас-Садика — последнего имама, признаваемого и исмаилитами, и двенадцатниками⁶, часть шиитов признала преемником его старшего сына Исмаила, часть — другого сына, Мусу. Сам же Джафар ас-Садик якобы при жизни объявил своим преемником Исмаила, а затем, передумав, указал на Мусу. Не углубляясь в подробности этой истории, отмечу лишь, что именно имя Исмаил в дальнейшем стало эпонимом исмаилитов. После этого у них уже была своя линия имамов, а у двенадцатников своя.

⁴ О Саманидах и новом возрождении иранского мира см.: Foltz 2019: 61–82.

⁵ Утверждение Л. И. Климовича о том, что памирские исмаилиты название своего течения производят от слов «исм ба исм», т. е. «имя (воплотилось) в имени», не находит подтверждения (Климович 1962: 140). Также ср.: (Малышева 1977: 138).

⁶ Двенадцатники (Иснаашариты) — последователи 12 шиитских имамов. Последний, 12-й имам, согласно их вере, исчез в IX в., и двенадцатники ждут его возвращения в качестве мессии.

При этом исмаилиты рассматривались приверженцами официального ислама как радикальная мусульманская секта. Их обвиняли в отходе не только от суннизма, но и от умеренного шиизма. За свой отход от господствующего течения ислама исмаилиты в разные времена и в разных странах подвергались суровым гонениям со стороны ортодоксального мусульманского духовенства, а главное — со стороны государственных властей.

Подтверждение гонениям и репрессиям можно найти, в частности, в отчетах и сообщениях русских путешественников и ученых. Так, граф А. А. Бобринский (подробнее о нем см. ниже) в начале XX в. сообщал, что исмаилитские правила предписывают «не только хранить тайну учения, но даже вводить в заблуждение лиц непосвященных и чуждых секте (притворяясь во время бесед с шиитами — шиитом, с суннитами — суннитом)» (*Бобринский* 1902: 1–2).

Наиболее точно состояние духовно-религиозной жизни исмаилитов в конце XIX столетия отразил русский горный инженер Д. Л. Иванов. Он именовал их «горными таджиками»: «Горный таджик, чтобы сохранить веру и обычаи своих отцов, не только должен был забраться в свои неприступные горы, но и сосредоточиться, замкнуться в самом себе, в своей семье, создавши, так сказать, два лица — одно официальное, для сношений с внешним миром, другое свое, народное, открытое только для своей собственной культуры» (*Иванов* 1884: 242).

Конечно, связи с имамами были в XIX в. К примеру, есть сведения о посещении исмаилитского двора Ага-Хана I в 1858 г. неким писцом (*котибом*) по имени Сайид Улфатшо из долины Гунда (подробнее об этом см. *Veben* 2020: 662).

Несмотря на то, что об исмаилизме написано немало, системного подхода к отражению жизни и религиозных верований памирских исмаилитов в историографии явно недостает. Описания достаточно фрагментарны, зачастую неполны и противоречивы, что объясняется целым комплексом объективных и субъективных причин. К объективным я отношу, прежде всего, географическую изолированность Памира. Суровые климатические условия высокогорья препятствовали массовому появлению в этих краях путешественников, миссионеров и исследователей, а информация о регионе и знаниях его жителей долго оставалась не востребовавшей.

Помимо естественных ландшафтных ограничений, существовала и другая причина обособленности Памира. После падения династии Саманидов этот горный регион превратился в своеобразную замкнутую интеллектуальную периферию Средней Азии, став «вещью в себе», которая вынуждена была приспособливаться к постсаманидскому режиму репрессий и гонений за принадлежность к исмаилизму.

Целенаправленное изучение памирцев и их религиозных верований началось в конце XIX века и было связано, в первую очередь, с именами двух выдающихся русских исследователей-путешественников — графа А. А. Бобринского (1861–1938) и М. С. Андреева (1873–1948). 15 декабря 1901 г. на заседании Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества граф А. А. Бобринский впервые прочитал свои дорожные записи, сделанные во время посещения Памира в 1895 г. Его доклад вызвал оживленную дискуссию, и участники заседания обратились к нему с просьбой «скорее опубликовать свои материалы печатно» (Протоколы 1903: 219). В этом же году в Ташкенте М. С. Андреев встретился с выходцем из Памира по имени Гулям-ша, который, вероятно, находился там на заработках, и получил от него первые сведения о долине Хуф (Андреев 1953: 8; Писарчик 1960: 7). Следует особо отметить роль упомянутой выше Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества и ее вклад в изучение исмаилизма. Тема эта явно вызывала у членов Общества научный интерес. Это подтверждается тем фактом, что еще в январе 1885 г. на одном из заседаний историк ислама А. Е. Крымский сделал доклад о влиянии исмаилизма на суфизм (Древности восточные 1896: 72).

Необходимо упомянуть еще одного собирателя сведений о жителях Памира — А. А. Семенова, которого исследователь исмаилитской истории Фархад Дафтари ошибочно называет пионером в изучении исмаилитов Памира. В своем предисловии к русской версии краткой истории исмаилизма Дафтари пишет, что Семенов проводил свои исследования в начале XX в. в Шугнанах (Дафтари 2003: 9; Daftary 2007: 29). Однако это не так, и если А. А. Семенов и был на Памире, то только после Октябрьской революции 1917 года, когда он собирал исмаилитские рукописи (Бертельс, Бакоев 1967: 5).

А в начале XX в. этот русский исследователь религиозных верований получал данные от тех шугнанцев, которые на тот момент, а точнее — в 1912 г., жили в Ташкенте (*Семенов* 1912: 523).

Выше уже говорилось, что после падения династии Саманидов территории Памира ушли на второй план в миссионерской деятельности разных религиозных школ шиизма. Когда эмир Наср II Саманид (914–943) публично заявил о своих исмаилитских религиозных взглядах, это стало последней каплей в чаше терпения суннитских религиозных лидеров и военачальников. В результате дворцового переворота в 943 г. Наср II был смещен, а чуть позже, в том же году, по приказу нового эмира Нуха ибн Насра (943–954) был казнен главный *да'и* — исмаилитский проповедник ан-Насафи⁷. По всей огромной территории Саманидской империи, куда входили и нынешние территории Памира (Вахан⁸, Ишкашим, Рушан и Шугнан), начались массовые гонения на исмаилитов. Это привело к уходу исмаилитских интеллектуалов «в глубокое ментальное подполье», когда, чтобы не потерять голову в прямом смысле этого слова, им пришлось как можно глубже «прятать перо».

Здесь следует сказать о принципиальной разнице между исмаилитами и карматами, поскольку в некоторых исследованиях борьба Нуха I Саманида против исмаилитов показывается как борьба против карматства (см., например: *Гафуров* 1989: 54; *История* 1999: 437–438). Хотя тот же Б. Г. Гафуров, вступая в противоречие с собственными же выводами, в своей фундаментальной работе указывает, что общественное устройство и идеология исмаилитского государства Фатимидов (в Северной Африке) и карматского государства Бахрейна были различными (*Гафуров* 1989: 53). Карматы⁹ получили свое название от имени Хамдана Кармата — проповедника ранних исмаилитов, который отделился от основной части исмаилитов в 899 г. После основания своего государства карматы имели военные столкновения как с исмаилитами Фатимидами, так и с суннитами Аббасидами. Агрессивная идеологическая и внешняя

⁷ Более подробно об ан-Насафи см. статью Я. Байза (*Baiza* 2015).

⁸ Ваханская долина является интересным местом для изучения антропологов. Об истории этой долины см.: *Iloiev* 2018: 91–105

⁹ О разных вариантах этимологии этого слова см.: *Каландаров* 2012: 66–67.