

Дж. З. БУНИЯТОВ



Восстания
КАРМАТОВ

БАКУ — 1988

АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Дж. З. БУНИЯТОВ

ВОССТАНИЯ КАРМАТОВ

(IX—X вв.)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии наук Азербайджанской ССР*

Редактор Э. Р. Агаева

Бунятов Дж. З. Восстания карматов. — Баку:
ЭЛМ, 1988, с. 124.

Исследование посвящено карматам — наиболее радикальной общине, на протяжении ста лет ведущей вооруженную борьбу с ортодоксальным исламом и Аббасидским халифатом. Рассчитано на пропагандистов, историков, востоковедов.

Б $\frac{0506000000-8}{655(2)-88}$ 94-87

© Издательство «ЭЛМ», 1988

ПРЕДИСЛОВИЕ

Важнейшей составной частью истории мусульманского средневековья являются народные восстания в халифате, которые оказали заметное влияние на социально-экономическую и политическую жизнь народов Ближнего Востока. В современных условиях острой идеологической борьбы двух систем, активизации национально-освободительного и антиимпериалистического движения на исламском Востоке исключительно важное значение приобретает марксистско-ленинский анализ общих закономерностей и специфики исторического развития стран региона. Народные движения IX—середины X вв. в халифате отражают протест трудящихся масс против классового гнета, а порой и борьбу различных группировок господствующего класса. В этот же период активизируется деятельность различных религиозных течений, сект и вероучений в исламе, выступавших под лозунгами общего владения землей, социально-имущественного равенства и др. «Экономическое положение, — писал Ф. Энгельс, — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях *определяют* преимущественно *форму* ее различные моменты надстройки»¹.

В социально-политических процессах, происходящих в настоящее время на исламском Востоке, важная роль принадлежит религиозным организациям, ориентирующим народные массы на прогрессивную или реакционную борьбу. Поэтому всесторонний марксистский анализ и критика специфической роли определенных религиозных учений и верований в историческом ракурсе и их влияния на классовую борьбу на мусульманском Востоке имеет не только важное научное, но и политическое значение. Особую актуальность приобретает и степень воздействия религиозного фактора, в частности ислама, на формы общественного сознания широких слоев населения арабских стран с их тради-

ционно сложившимися политическими институтами.

Одной из слабо разработанных проблем в советском востоковедении все еще остается изучение народных движений в халифате, проходивших под знаменем религиозно-политической борьбы сект, оппозиционных суннитскому исламу. Без конкретного исследования деятельности этих сект сегодня нельзя рассматривать ни один аспект идейно-политической истории средневекового арабо-мусульманского мира, так или иначе оказавший влияние на эволюцию и трансформацию феодальных отношений в халифате.

К числу наиболее значительных, — как по мощи, так и по продолжительности, — религиозно-политических движений средневековья относятся карматские восстания в Ираке и Сирии в IX—середине X вв. Работы ряда советских исследователей истории халифата (Е. А. Беляева, И. П. Петрушевского, Л. В. Строевой, Л. А. Семеновой) непосредственно касаются лишь определенной фазы карматской пропаганды — образования государства бахрейнских карматов со столицей в ал-Ахсе (Лаксе), когда усилия исмаилитско-карматских эмиссаров — да'и увенчались успехом. Между тем образование государства карматов в Бахрейне — это лишь одна из результативных заключительных стадий истории всего карматского движения, взятая в отрыве от истоков всего хода его развития. Поэтому целые комплексы проблем, в том числе вопросы идеологии, активной политической деятельности карматов, их социально-экономическая программа, формы и методы пропаганды и борьбы, конечные цели, роль и место карматских выступлений в общей цепи антифеодальных антиаббасидских восстаний в Ираке и Сирии в IX—середине X вв. в отечественном востоковедении все еще не поставлены и не освещены.

Работа является первой попыткой в советском востоковедении исследовать деятельность карматской секты с момента ее возникновения в Саваде Куфы (Южный Ирак) до ликвидации в Ираке и Сирии в первой половине X в.

Фактическим материалом для настоящей публикации явились изданные и рукописные памятники арабской средневековой исторической, историко-географической, био-библиографической, ересиографической.

религиозно-полюемической и теологической литературы, а также фрагменты из опубликованных исмаилитских источников. Впервые дается источниковедческий анализ ряда текстов и памятников, по объективным причинам не получивших отражений в современной советской историографии. В плане изучения идеологии карматства впервые на русском языке вводится в научный оборот серия фрагментов из исмаилитской исторической и религиозной литературы. Проводится сравнительно-сопоставительный анализ уже известных средневековых сочинений с материалом не опубликованных ранее или малодоступных источников по истории исмаилитско-карматской *да'вы*.

Для последовательного освещения политической истории карматов впервые привлечены материалы из *Тарих ас-Саби* и *Итти'аз ал-Макризи*. Впервые в качестве источников по доктринальным аспектам карматства привлечены трактат *Кашф асрар ал-батиниййа* ал-Йамани, а также сочинения *Фадаих ал-батиниййа* ал-Газали, *Нихайат ал-араб* ан-Нувайри, *Сират ал-Муаййид* и *Диван ал-Муаййид* Хибаталлаха аш-Ширази. В работе были использованы также труды советских историков и востоковедов, в которых освещаются проблемы мусульманского сектантства, общественной мысли народов Востока, вопросы социально-экономической и политической истории халифата.

Источниковедческий и библиографический обзор

Для изучения предыстории карматских восстаний, их социально-экономической базы, идеологии и причин, обусловивших успех исмаилитско-карматской да'вы в Ираке и Сирии в IX—X вв., нами были привлечены новые, ранее не охваченные, а также уже известные, но малоизученные источники (в том числе и исмаилитские), проливающие свет на основные доктрины карматов, их связь с исмаилизмом в свете отношения к ортодоксальному суннизму. В этой же связи для сравнительно-сопоставительного анализа привлечены и известные науке источники, которые могли помочь составить более полное и объективное представление по исследуемому вопросу.

Разноплановость привлеченных источников позволяет классифицировать и рассматривать их по следующим группам: 1) исторические хроники, историко-географические и био-библиографические энциклопедии; 2) ересиографическая, религиозно-полемиическая и теологическая литература; 3) собственно исмаилитские источники.

I. Среди исторических хроник прежде всего следует отметить монументальную историю ат-Табари (ум. 922 г.), в которой впервые упомянуты карматы¹. Построенное по иснадному принципу, как это было принято у средневековых авторов, сочинение ат-Табари до сих пор продолжает оставаться авторитетным источником. Как современник карматов ат-Табари мог бы пролить свет на многие аспекты их движения и идеологии, однако он ограничился сообщением, что лидеры сирийских карматов возводят генеалогию к Мухаммаду б. Исмаилу² и не раскрывает причинно-следственных связей карматской да'вы с исмаилизмом. Сообщения ат-Табари о карматах хронологически ограничены и охватывают 278/891—294/906 гг., т. е. с момента их появления в Саваде Куфы и до подавления

восстания сирийских карматов³. При этом историк умышленно или ненамеренно опускает ряд событий в указанном промежутке, игнорируя в частности восстания карматов в Сирии между 291/903—4 и 293/905—6 гг. Ат-Табари не пытается также осветить доктрины этих сектантов, что однако не вызывает удивления, поскольку, признанный одним из самых беспристрастных летописцев, он редко выражает свое отношение к описываемым событиям. Основной целью автора, как заметил акад. В. В. Бартольд, была наиболее точная передача слов источника⁴.

Гораздо больше информативного материала о карматах содержит *Дополнение (Силат) к Истории ат-Табари*, составленное Арибом б. Са'дом ал-Куртуби (ум. 370/980 г.) и являющееся хронологическим продолжением анналов ат-Табари⁵. Кратко касаясь событий 291—293/903—905 гг., которые отражены также и у его предшественника, Ариб дополняет сведения об активных действиях карматов под предводительством Абу Саида ал-Джаннаби и его сына Абу Тахира Сулаймана. Кроме того, он подробно рассказывает об успехе фатимидской пропаганды в Мисре и Магрибе. Сличение и анализ текстов ат-Табари и Ариба показали, что сообщения этих авторов не всегда идентичны. Там, где текст ат-Табари лаконичен и сух, у Ариба приводится много ценного фактического материала, почерпнутого, по-видимому, из доступных ему источников. Однако подобно ат-Табари, Ариб не прослеживает никаких связей карматов с исмаилитской пропагандой.

Несколько страниц посвящает карматам ал-Мас'уди (ум. 345—46/956—57 г.) в двух сочинениях — *Промывальни золота и россыпи драгоценных камней*⁶ и *Книга наставления и пересмотра*⁷. Автор доводит сообщения о карматах до смерти Абу Тахира (332/944 г.) — лидера бахрейнских карматов. Причем во втором труде содержится материал, не имеющий аналогий в прочих исторических сочинениях. Освещая некоторые аспекты эзотерической доктрины, толкования и степеней посвящения, ал-Мас'уди в то же время не рискует проводить какую-либо параллель между исмаилитами и карматами. Источники информации ал-Мас'уди определить трудно, но по характеру сведений, тону их

изложения и отдельным штрихам можно предположить, что значительную ее часть он получил из первых рук, вероятно, даже из непосредственного контакта с самими карматами.

Несколько шире и глубже освещена история карматов у Сабита б. Синана ас-Саби (ум. 365/975 г.), Ибн Мискавайха (ум. 421/1030 г.) и Ибн ал-Асира (ум. 630/1232 г.). Среди перечисленных авторов наиболее ценные сведения о карматах содержит сочинение ас-Саби *Та'рих*⁸, которое дошло до нас либо в более поздних компиляциях, либо в упоминаниях других авторов. На характер его информации наложил отпечаток тот факт, что ас-Саби, как и предшествующие представители этой известной семьи, был приближен ко двору Аббасидов и, естественно, выражал точку зрения официального суннизма. Это видно из круга источников, на которые он ссылается. Имеющаяся в *Истории ас-Саби* информация представляет большую ценность в документальном отношении.

Многотомная *История Сабита б. Синана* является началом серии хроник, продолженной другими членами семьи ас-Саби, и представляет собой дополнение к летописному своду ат-Табари. Извлечения из *Та'рих ас-Саби*, сделанные анонимным автором, по-видимому, мамлюкского периода, как предполагает издатель его текста С. Заккар, возможно, самый большой фрагмент *Истории*. Опубликованная часть этого сочинения включает сведения о карматах, которые заимствованы как у ат-Табари, так и последующих хронистов. Позднее Ибн ал-Асир при освещении истории карматов также использовал материалы ас-Саби, не указав, однако, на источник информации⁹. Издание С. Заккара позволяет проследить в хронологической последовательности историю карматов и рассмотреть основные моменты их активной деятельности в историко-политическом аспекте.

К источникам, освещающим историю раннешиитского движения и борьбу алидов за власть, относится *Убиение талибитов Абу-л-Фараджа ал-Исфахани* (ум. 356/967 г.)¹⁰. Его сведения о карматах ограничиваются лишь их военными успехами. Ал-Исфахани не уделяет внимания идеологии карматского движения, а также его связям с исмаилизмом. Однако интерес представ-

ляет материал, иллюстрирующий картину разрухи в халифате, гражданской войны, серьезного общественно-экономического кризиса и острого конфликта между *хасса* и *амма* (аристократией и плебсом). Это позволяет воссоздать атмосферу антагонистического феодалного общества, в котором могло возникнуть и развиваться революционное на определенном этапе карматское учение.

Исключительно важное значение имеет широко известный и авторитетный источник — *Фихрист* Ибн ан-Надима (ум. 385/994—95 г.)¹¹, в котором автор приводит уникальные сведения о вожде карматской да'вы в Ираке — Хамдане Кармате и ее идеологе — Абдане. Ибн ан-Надим первым зафиксировал сведения о возникновении карматской пропаганды на юге Ирака в 261/874 г. Он же первым из авторов указывает, что карматы были ветвью исмаилизма. У Ибн ан-Надима приводится также перечень названий сочинений Абдана.

Пространная глава с множеством фактов из биографий отдельных карматских вождей (ал-Джаннаби и Абу Тахира), о нападениях на Басру, Мекку, об акциях против паломников, захвате Куфы и др. посвящена карматам во «Всеобщей истории» Абд ар-Рахмана Ибн ал-Джаузи (ум. 597/1200—01 г.)¹². Этот фрагмент под названием *Ал-карамита (Карматы)*, трижды (соответственно в 1965, 1968 и 1970 гг.) изданный М. Саббагом в Бейруте¹³, представляет сокращенный вариант сочинения суннитского теолога Абу Хамида ал-Газали (ум. 505/1111 г.) *Фада'их ал-батинийя*. Почти не отклоняясь от первоисточника и не искажая его смысла, Ибн ал-Джаузи в то же время не называет самого сочинения. Для нас работа Ибн ал-Джаузи представляет интерес еще и потому, что в ней компилятор в простой и доступной для читателя форме доносит сложные философско-религиозные понятия оригинала.

Доведенная до 579/1179 г. *ал-Мунтазам* была дополнена и продолжена внуком Ибн ал-Джаузи — Сибтом Ибн ал-Джаузи (ум. 654/1256 г.). Другое, уже основное и оригинальное сочинение этого автора — *Зерцало времен в летописи знаменитостей*¹⁴ в ряде случаев дополняет информацию ат-Табари, Ариба, Ибн ал-Асира, а также дает представление о социально-

экономическом состоянии Южного Ирака в исследуемый период.

В контексте интересующей нас проблемы рассмотрены также историко-географические и био-библиографические энциклопедии, среди которых прежде всего следует упомянуть алфавитный *Перечень стран* Йакута ал-Хамави (ум. 1228 г.)¹⁵ — самого известного географа арабского средневековья, историческую энциклопедию Ибн Халликана (ум. 681/1282 г.)¹⁶ и дополняющий его биографический словарь знаменитых людей ал-Кутуби (ум. 1363 г.)¹⁷. В указанной серии исключительное значение по широте и информативности материала имеет единственная в своем роде сводная многотомная энциклопедия Шихаб ад-Дина Ахмада ан-Нувайри (1279—1332 гг.)¹⁸. Она содержит подробнейшие сведения об исмаилитских доктринах, предыстории возникновения секты, методах пропаганды ее учения в условиях сокрытия (*сатр*), об организационной структуре общины и др. В основе этого сочинения лежит трактат автора середины X в. Аху Мухсина ад-Димашки, который сохранился в двух редакциях — ал-Макризи и ан-Нувайри¹⁹.

В сочинении *ал-Хитат*²⁰ ал-Макризи (ум. 1441 г.) изложил доктринальную часть труда Аху Мухсина. Повторно, но уже в более лаконичной форме ал-Макризи обращается к сочинению Аху Мухсина в *ал-Итти'аз*²¹. Однако общепризнанной, наиболее удачной и полной редакцией считается вариант, включенный ан-Нувайри в его историко-литературную энциклопедию.

Характеризуя труд ан-Нувайри, следует отметить, что стиль и метод изложения этого автора резко отличаются от манеры всех без исключения его предшественников, писавших о карматах. У ан-Нувайри сосредоточена наиболее ранняя по времени информация, зачастую отсутствующая в других источниках. Кроме того, наряду с общеизвестными версиями об истоках и распространении учения карматов, ан-Нувайри подробно останавливается на вопросах внутренней организационной структуры общины, стремится проникнуть в суть каждой из степеней посвящения адепта, осветить порядок перемещения его от самой низшей ступени к высшей. Фактически ан-Нувайри удалось охватить весь период практической деятельности карматов почти за

сто лет с 278/891 по 378/988 гг. Исключительную ценность представляют материалы, освещающие налоговую систему, введенную Хамданом Карматом в контролируемых карматами районах Ирака.

Определенное значение при исследовании истории карматов, распространении их *да'вы* в Ираке и Сирии, взаимоотношений с исмаилитами имеют сочинения ал-Малати (ум. 377/987 г.), ал-Маварди (ум. 450/1058 г.), Низам ал-Мулка (ум. 1092 г.), Ибн Изари (ум. в конце XIII в.), Рашид ад-Дина (ум. 1318 г.), ал-Мансури (ум. 1325 г.), Абу-л-Фида (ум. 1331 г.), Ибн Касира (ум. 1372 г.), Ибн Халдуна (ум. 1405 г.), ал-Калкашанди (ум. 1418 г.), ал-Айни (ум. 1451 г.), Ибн Тагрибарди (ум. 1469 г.).

II. При исследовании вопроса о возникновении учения карматов и для его дефиниции мы пользовались кругом источников религиозно-полемического, теологического и ересиографического характера. Вследствие обострения и углубления классовых противоречий в халифате возникла необходимость в более утонченном и эффективном воздействии на массы. Этим средством явилось рационалистическое течение в исламе, первыми представителями которого считаются *мутазилиты*, к концу IX в. создавшие мусульманское богословие — *калам*, призванный «защитить позиции ортодоксального суннизма от рационалистов и философов»²².

Представителем школы калама считается известный суннитский теолог-схоластик X в. ал-Аш'ари (261—324/874—935 гг.), а на долю ашаризма выпало «играть роль ортодоксальной теологии»²³.

Как умеренно-суннитская ортодоксия ашаризм вполне устраивал феодальный Аббасидский халифат, где, как отмечает И. П. Петрушевский, «преследовали тех «еретиков», идеология которых служила знаменем для народных движений»²⁴. Определяя роль религиозной оппозиции, которую следует рассматривать в качестве формы политического и социального протеста, можно согласиться с выводом Б. Льюиса о том, что «ортодоксальность означала признание существующего порядка, а ересь или отступничество — его критику или непризнание»²⁵.

Наиболее серьезную и сильную оппозицию официальному суннизму составлял исмаилизм и его крайняя

ветвь — секта карматов. Суннитская историография как правило рассматривает исмаилитско-карматское учение в русле экстремистских шиитских выступлений и соответственно этому тенденциозна и далека от объективного освещения генезиса тех или иных оппозиционных сект и религиозных течений. Вместе с тем, в *Макалат ал-исламиййин* ал-Аш'ари²⁶, например, наряду с классификацией мусульманских сект²⁷, дает свою характеристику учения об имамате и его интерпретацию как вообще в исламе, так и умеренными и крайними шиитами²⁸.

Фанатичный приверженец и последователь ашаризма Абд ал-Кахир ал-Багдади (ум. 429/1037 г.) в своем сочинении о различиях между сектами²⁹ отвел значительное место *батинитам*. Отмечая наличие трудов у духовной элиты *батинитов*, в которых она излагала свои философские воззрения в духе неоплатонизма со значительной примесью зороастризма, ал-Багдади резко отрицательно характеризует основную массу карматов³⁰.

Среди суннитских источников этого периода особо следует отметить сочинение йеменского правоведа и теолога середины XI в. Мухаммада б. Малика б. Абил-Фадаила ал-Хаммади ал-Йамани³¹ — современника фатимидского халифа ал-Мустансира (427—487/1035—1094 гг.). Ал-Йамани удалось вступить в лоно исмаилитско-карматской *да'вы* в Йемене. Итогом его опыта и явился острополемический и критический трактат против *батинитов* и карматской «ереси». Сочинение носит характер назидания, предостерегает праведных мусульман от «коварства» карматов, раскрывая основополагающие принципы и слабые места их учения, и призывает к борьбе с ними. *Кашф асрар ал-батиниййа*, будучи образцом антикарматской литературы, тем не менее является единственным в своем роде источником, знакомящим нас с основами идеологии карматов, методами их конспирации, пропаганды и средствами вовлечения адептов в секту.

Уникальным для настоящей работы явился и материал, касающийся порядка обращения прозелита в карматство и применяемых при этом форм аллегорического толкования сунны и Корана. Трактат ал-Йамани

до сих пор никем не привлекался в качестве источника по доктринальным аспектам карматства³².

В письме «Конраду Шмидту» Ф. Энгельс писал, что «философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит»³³. Эта преемственность прослеживается и в философии второй половины XI-XIII вв., выдвинувшей ряд выдающихся теологов, законовевов и философов мусульманского средневековья, наиболее яркими представителями которых были Ибн Хазм, ал-Газали, аш-Ширази, аш-Шахрагани и ар-Рази.

Сочинение андалусского теолога-шафиита, а впоследствии — захирита Ибн Хазма (ум. 456/1064 г.)³⁴ представляет собой освещение истории *мазхабов* с позиций официального суннизма. Фанатичный защитник принципов *захиризма* Ибн Хазм подверг уничтожающей и беспощадной критике все основные оппозиционные течения в исламе.

Особое место среди перечисленных авторов принадлежит неординарной фигуре бессменного преподавателя *медресе Низамийа* в Багдаде Хибаталлаху аш-Ширази (ум. 470/1077 г.). В своих трудах *Сират ал-Муаййид...*³⁵ и *Диван ал-Муаййид*³⁶ аш-Ширази описывает основные положения имамитской концепции исмаилитов, рассуждает о генеалогии их имамов и раскрывает обязанности членов по привлечению прозелитов. Использованный материал сочинений аш-Ширази позволяет с большей точностью раскрыть многие важные моменты религиозно-философских воззрений карматов.

Полемические трактаты против «еретиков», в том числе исмаилитов, карматов и шиитов-имамитов, принадлежат перу одного из самых известных мыслителей и законовевов мусульманского мира, ставшего в конце своей жизни крупнейшим представителем *калама*, Абу Хамида ал-Газали. В настоящей работе критически использовано одно из сочинений этого автора, посвященное батинитскому толку в шиизме, конкретно — исмаилизму и карматству³⁷. Однако в своих выводах о принципах посвящения в карматской общине ал-Газали непоследователен. Мы находим у него про-

странную версию обращения Хамдана Кармата в исмаилизм с текстом его «бесед» с исмаилитским да'и. Однако ал-Газали нигде не говорит, в лоно какой секты был принят Хамдан Кармат. Более того, говоря о том, что Хамдан Кармат стал основоположником этой да'вы» (а из текста ясно, что речь идет об исмаилитской да'ве в Саваде Куфы — Дж. Б.), ал-Газали опять-таки избегает называть ее исмаилитской³⁸. Детальный анализ сочинения ал-Газали подтверждает мнение В. В. Наумкина о том, что есть все основания для попытки осмыслить взгляды ал-Газали с точки зрения современной социологии³⁹.

Более объективную характеристику еретических сект и вероучений в исламе мы находим у последователя ал-Багдади и Ибн-Хазма — аш-Шахрастани (ум. 548/1153 г.), который открыл «новую страницу в истории мусульманской ересиографии»⁴⁰. В своем популярном трактате о сектах и вероучениях аш-Шахрастани, избегая полемики, изложил главные положения четырех больших школ ислама (*кадаритов, сифатитов, хариджитов и шиитов*) и, как полагают, использовал при этом труды исмаилитов, приверженцем которых его считают⁴¹.

Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 606/1209 г.) — один из видных представителей *калама*, которому принадлежит критика *Китаб ал-милал ва-н-нихал* аш-Шахрастани. Известно, что он был комментатором *Диван'а* выдающегося арабского поэта и мыслителя Абу-л-Ала ал-Маарри (ум. 458/1065 г.), чье творчество было проникнуто происмаилитскими идеями. Необходимо отметить самостоятельность мировоззрения ар-Рази и независимость его суждений в вопросах теологии. В своих ересиографических сочинениях ар-Рази, классифицируя мусульманские секты, уделяет особое внимание дуалистам, сабейцам и их трудам. Он также автор ряда сочинений, написанных в защиту ханбалитов, которых мутазилиты обвиняли в антропоморфизме. С именем ар-Рази связано то, что суфизм впервые и окончательно занял место в систематических трудах по ересиографии⁴². В сочинении *И'тикадат*⁴³ ар-Рази, как и ал-Газали до него, выступает против идей инкарнации (*хулул*) и антиномизма (*ибаха*), в которых более всего заблуждались мистики.

Параллельно с официальной суннитской ересиографической литературой и в противовес ей существовала шиитская теологическая литература философско-полемиического характера. Выдающимся ее представителем считается известный имамитский теолог ан-Наубахти (ум. после 300/912 г.), снискавший авторитет среди ученых и философов своего времени⁴⁴. В своем самом популярном труде о шиитских сектах⁴⁵ ан-Наубахти излагает «собственные дополнения о современном ему исмаилитском движении, особенно о карматах»⁴⁶. Подобно Ибн ан-Надиму, Ибн Халликану и Ибн Халдуну, независимо от их религиозных убеждений, ан-Наубахти считал движение карматов одним из важнейших идеологических движений в исламском мире.

III. При всем казалось бы обилии источников по истории карматов нельзя не заметить, что они не дают объективного, достоверного и полного представления об идеологической базе и организационной структуре этой секты. Вся информация источников отражает лежащие на поверхности, внешние и общедоступные сведения, пропагандируемые в массах либо идейными противниками движения, либо сфабрикованные под нажимом официальных властей. К тому же она отражает лишь период начального, легального этапа деятельности исмаилитской *да'вы*, когда для осуществления своих ближайших целей, т. е. привлечения как можно большего числа прозелитов, исмаилиты сами пропагандировали и популяризировали наиболее привлекательные стороны своего учения.

К сожалению, большинство карматских источников безвозвратно утеряно, что не позволяет сопоставить их с имеющимися оппозиционными им средневековыми сочинениями. Единственную возможность частично восполнить этот пробел и хоть как-то приоткрыть завесу неизвестности предоставляют нам собственно исмаилитские источники, опубликованные в разное время В. Ивановым.

Несмотря на мнение Е. А. Беляева о тенденциозности исмаилитских источников, мы считаем, что подвергнутые критическому осмыслению эти источники дают материал, проливающий свет на основные положения исмаилизма, а следовательно и учения карма-

тов, во всяком случае на определенном этапе его распространения.

Благодаря усилиям де Гье, Е. Гриффини, Л. Масиньона, Б. Льюнса, В. Иванова, Х. Хамдани и некоторых других ученых был привлечен целый ряд исмаилитских источников в качестве научной базы для конкретного исследования истории зарождения и первоначального развития исмаилитско-карматской *да'вы* в Ираке и Сирии.

Подлинные исмаилитские религиозные источники полностью игнорируют исторические события. Их авторы при необходимости чаще всего обращались к уже известным и общепризнанным историческим трудам. Поэтому ранняя историческая исмаилитская литература представлена весьма скудно — лишь одним сочинением, полностью свободным от какой-либо религиозности. Это *Ифтитах ад-да'ва* известного фатимидского кадия и теолога ан-Ну'мана ал-Магриби (ум. 363/974 г.), написанное им в 957 г.⁴⁷ Состоя на службе у первых фатимидских халифов с 313/925 г., автор естественно является компетентным лицом в вопросах политических событий своего времени. В. Иванов полагает, что историография по завоеванию Северной Африки Фатимидами прямо или косвенно базируется на материале этого сочинения⁴⁸. Небезосновательно ал-Магриби считается также классиком эзотеризма в исмаилитской литературе.

Ифтитах ад-да'ва, как и другие исмаилитские источники того времени, несомненно, было предназначено равно как для суннитов, так и для исмаилитов и не держалось в тайне при Фатимидах. Перу этого безусловно выдающегося исмаилитского теолога принадлежит серия работ особого характера и назначения: *Да'аим ал-ислам*⁴⁹, в которой раскрываются и преподаются установления дозволенного, запретного и предписанного в исмаилизме; *ал-Маджалис ва-л-мусаййарат*⁵⁰, написанная в виде диалога халифа ал-Муизза (953—975 гг.) с автором. В последней работе, также рассматривающей религиозные аспекты политики фатимидских халифов, автор выводит генеалогию фатимидских имамов.

Сочинение *ал-Химма*⁵¹ представляет собой не что иное, как руководство для исмаилитской паствы по

нормам и правилам поведения и соблюдения этикета с имамами, т. е. здесь выведен образец идеального исмаилита. Кроме того, в сочинении освещаются неизвестные стороны быта исмаилитов и затрагиваются вопросы материальной базы исмаилитской *да'вы* (уплата взносов, взимание налогов и проч.).

Широкая популярность *ал-Ифтитаха* вызвала наплыв аналогичной литературы и несомненно послужила толчком для появления такого уникального в своем роде труда, как *Иститар ал-имам*⁵². Сочинение написано Ахмадом б. Мухаммадом ан-Найсабури — автором ряда известных теологических трудов. Составленное на первый взгляд в развлекательном жанре, *Иститар* при более близком и глубоком знакомстве открывает новые страницы ранее не освещенного периода истории исмаилизма.

Характерным для исмаилитской литературы вообще было сокрытие имен имамов, места и времени связанных с ними событий. Поэтому ореол таинственности, легенды вокруг их личности, элемент мистицизма традиционно присутствовал во всех жизнеописаниях исмаилитских имамов.

Одно из сочинений подобного типа, первых по времени, принадлежит перу девятнадцатого исмаилитского *да'и* Идриса (ум. 872/1468 г.)⁵³. Из этой же серии необходимо упомянуть *Биографию Джа'фара ал-хаджиба* — камергера фатимидского халифа ал-Махди, написанную Мухаммадом ал-Йамани⁵⁴. В *Сира* автор прибегает к гиперболизации событий и стилизации образа своего патрона — фатимидского халифа ал-Азиза, чья точка зрения, по всей вероятности, и отражена сквозь призму субъективных суждений ал-Йамани. В то же время *Сира* представляется ценным источником в силу подлинности автобиографического материала.

*Шарх ал-ахбар*⁵⁵ — одно из позднейших сочинений уже упомянутого кадия ан-Ну'мана, написанное после *Ифтитаха* между 961—971 гг., на базе ряда ранних, ныне утерянных источников. Оно посвящено шиизму. В. Иванов издал 14 и 15-ю части этого сочинения, которые и являются для нас самыми интересными с точки зрения содержащейся в них информации. Четырнадцатая часть *Шарха* посвящена исмаилитским има-

мам от Джа'фара ас-Садика до ал-Махди. В пятнадцатой части кади ан-Ну'ман делает упор на «сверхъестественные» явления и знамения, предшествовавшие «божественной» миссии ал-Махди. Первая половина этой части включает интереснейшее описание ранних популярных верований и толков, вошедших в шиитскую догматику; вторая половина содержит перефразированные фрагменты из *Ифтиаха*, повторяющие историю миссии Ибн Хаушаба (Мансур ал-Йаман), его выдающихся успехов и дальнейшее развитие его проповеди другим *да'и* — Абу Абдаллахом аш-Ши'и в Магрибе.

Наблюдая за эволюцией исмаилитской религиозной литературы с момента ее появления и до конца X в., можно сказать, что, если поначалу она носила чисто теоретический, умозрительный характер (Абу Хатим ар-Рази, Хамид ад-Дин ал-Кирмани), то уже позднее, в Йемене, например, она приобретает черты спекулятивной философской литературы. К этому времени исмаилитские теоретики практикуют подмену философских категорий готовыми штампами и грубыми суевериями, стремясь завесой таинственности и мистицизма прикрыть материалистическое понимание мира. С этой целью появляется обширная литература об имамах, их генеалогии и правах на наследование имамата, в которой преобладает тенденция символического параллелизма с мифологическими персонажами, а их деяния преподносятся в причинно-следственной связи с житием пророков.

Изданная В. Ивановым 17-ая глава из *Захр ал-ма'ани*...⁵⁶ исмаилитского *да'и* Идриса — типичный образец такого рода литературы. В ней приведен перечень всех исмаилитских имамов от Исмаила б. Джа'фара до ал-Ка'има с их биографиями и перечислением достоинств.

Некоторую полезную для нас информацию содержит полемический трактат *Асрар ан-нутака*⁵⁷ современника ан-Ну'мана — *да'и* Джа'фара б. Мансури-л-Йамана, известного автора эзотерических сочинений. Доказывая на фоне жития коранического пророка Ибрахима правомочность Исмаила б. Джа'фара на имамат, автор критикует точку зрения *иснаашаритов* (двунадесятников) на это.

Одним из наиболее фундаментальных трудов исмаилитской религиозной литературы начала XI в. считается *Рахат ал-акл* Хамида ад-Дина ал-Кирмани (ум. около 1021 г.)⁵⁸ — верховного *да'и* «обоих Ираков».

Теософическое сочинение *Гайат ал-мавалид*⁵⁹, приписываемое йеменскому *да'и* ал-Хаттабу ал-Хамдани (ум. 533/1138 г.), представляет для нас интерес в плане определения ареала распространения исмаилитской пропаганды и его деления на 12 районов (*джазаир*) по этно-географическому принципу.

Среди изданных В. Ивановым исмаилитских источников следует отметить и *Калами Пир*⁶⁰ — наиболее почитаемое сочинение у исмаилитов Центральной Азии, которое, по его предположению, было переписано с оригинала сочинения Насир-и Хосрова⁶¹. «Калами Пир» дает возможность составить представление о некоторых аспектах исмаилитской идеологии, отсутствующих в других источниках.

Интерес к карматскому движению в европейской ориенталистике возник еще в конце XVII в. с выходом серии трудов Б. д'Эрбело. Однако честь исследования исмаилитско-карматских доктрин принадлежит основателю французской школы арабистов С. де Саси (1758—1838), который впервые использовал сочинения суннитских авторов X в. Он же первым высказал мысль, что карматы следует рассматривать как составную часть исмаилизма и что лидер карматов Ирака Хамдан Кармат являлся первым исмаилитским эмиссаром в Саваде Куфы⁶².

Значительный вклад в интересующую нас проблему внес голландский востоковед де Гуге (1836—1909), продолживший традицию С. де Саси. Он привлек большое число источников и пытался критически осмыслить их материал. Объектом специального исследования де Гуге явилось государство карматов Бахрейна⁶³.

С начала XX в. стали появляться работы, основанные не только на материале ортодоксальных источников. Используя собственно исмаилитские источники, а не только враждебные им, авторы этих работ пытаются по-новому подойти к истокам исмаилитско-карматского движения и формированию его идеологии⁶⁴.

История мусульманского сектантства освещена также в отдельных исследованиях Т. Нельдеке, Н. Тейлора, Р. Дози, Ж. Руссо и др. Большим событием для своего времени была публикация работ В. Иванова, написанных на базе оригинальных, никому из европейцев ранее не доступных и не использованных исмаилитских источников⁶⁵. Однако, по мнению А. Е. Бертельса, «трактровка Ивановым некоторых вопросов истории исмаилизма может вызвать сомнение»⁶⁶ в силу его близости к исмаилитам. В. Иванов отрицает классовый характер исмаилитского учения и его революционность. Позднее, в 40-х годах на это обратили внимание Л. Массиньон и Б. Льюис, доказавшие ошибочность некоторых концепций В. Иванова. В частности, на основе анализа разнородных источников Б. Льюис пришел к выводу, что «исмаилизм, как и шиизм в целом отнюдь не был движением «расовым» или «национальным»⁶⁷.

Значительный вклад в разработку специфики карматского движения внес Л. Массиньон своей библиографией основных источников и литературы по карматам⁶⁸. Он же является автором статьи о карматах в *Энциклопедии ислама*⁶⁹.

В середине 50-х годов интерес к социальным движениям в халифате способствовал появлению в западном исламоведении ряда работ, авторы которых рассматривают преимущественно пропагандистскую деятельность исмаилитов и внутрисектантские отношения⁷⁰. Однако европейские востоковеды находились в зависимости от мусульманской экзегетической традиции, поэтому их труды не всегда являются надежным пособием при выявлении специфики карматской идеологии и как правило ограничиваются поисками узко-общинных социально-политических концепций.

Исследования европейских ориенталистов в области мусульманского сектантства послужили научной базой для современных арабских медиевистов, среди которых лишь фундаментальные труды А. ад-Дури дают наиболее ясное представление о социально-экономической обстановке в халифате⁷¹. Сами арабские авторы считают, что невозможно четко определить те или иные аспекты карматства из-за этнической пестроты и скры-

тости их идеологии. Поэтому отдельные течения в карматстве они связывают не столько с социальной природой этого движения, сколько с деятельностью его лидеров.

Специальных работ о карматах в современной арабской историографии также очень мало. Они представлены лишь исследованиями А. Тамира⁷², М. 'Ульйана⁷³ и И. Мир'али⁷⁴, весьма слабыми в методологическом отношении. Почти все эти авторы ограничиваются констатацией фактов, изложенных в средневековых суннитских источниках, и лишь И. Мир'али пытается защитить карматов от традиционных нападок и провести параллель между ними и современными течениями в арабском мире.

При написании настоящей работы мы пользовались также трудами ряда современных арабских исследователей, в которых так или иначе рассматривается карматское движение в русле религиозно-политических выступлений в шиизме⁷⁵.

В русском и советском исламоведении движение карматов на всех этапах его развития рассматривается обычно как составная часть исмаилизма. Поэтому до настоящего времени в отечественном востоковедении нет специальных исследований о карматах, истории их появления и движущих силах этого движения, специфике их деятельности в качестве самостоятельной политико-идеологической силы, противостоявшей ортодоксальному суннизму и центральной власти и подрывавшей их устои в эпоху развитого феодализма.

В очерках по истории мусульманских сект⁷⁶ советский арабист Е. А. Беляев посвящает карматам отдельную статью и отмечает, что их выступления явились логическим продолжением восстания зинджей. Особый акцент автор ставит на социальной природе карматского движения (крестьяне и бедуины), отмечая при этом, что идеологами движения являлись представители класса феодалов⁷⁷. Основное внимание Е. А. Беляев уделяет государству бахрейнских карматов, возникшему в начале X в.

И. П. Петрушевский в монографии *Ислам в Иране* в главе *Исмаилиты, карматы и крайние шииты*⁷⁸ отмечает, что «связь между исмаилитами (и их ветвью — карматами) и классовой борьбой в халифате можно

считать доказанной. И именно участие в социальных движениях аналогичного характера было общей чертой хуррамитов, исмаилитов и карматов»⁷⁹. К такому выводу автор приходит, основываясь на материале сочинений проаббасидских тенденциозных авторов, прямо или косвенно смешивавших эти секты. Вышеупомянутая глава представляет собой обширный и детальный обзор литературы (отечественной и зарубежной), где затрагиваются отдельные стороны социально-политической истории карматов. В замысел автора входило кратко изложить выводы современной ему науки и «ознакомить читателя с состоянием изучения проблемы»⁸⁰.

В статье, посвященной карматам Средней Азии⁸¹, Б. Н. Заходер рассматривает две главы *Сиасет-наме* Низам ал-Мулка — о карматском движении в Бухаре и лидере этого восстания Мухаммаде Нахшаби. Материал этих глав является единственным в своем роде источником, освещающим неисследованный период карматского движения в Средней Азии и перечисляющим его лидеров, остававшихся до сих пор анонимными. Автор подробно анализирует перевод отрывков из *Сиасет-наме*, касающихся карматского движения в восточном Иране и Средней Азии. В III главе статьи (*Исследование*) Б. Н. Заходер ведет речь о происхождении карматизма или батинизма в восточных областях Аббасидского халифата. Ценность статьи заключается в том, что она акцентирует внимание востоковедов-медиевистов на изучении неисследованного периода истории карматов в новом регионе.

Исследование, посвященное придворному поэту султана Газневи, знаменитому путешественнику XI в. Насир-и Хосрову, являвшемуся к тому же известным исмаилитским проповедником, принадлежит перу А. Е. Бертельса⁸². Книга представляет для нас несомненный интерес в плане освещения истории изучения карматства на базе сравнительно-сопоставительного исследования исмаилитских и суннитских источников, многие из которых стали доступны после публикации уникальных исмаилитских рукописей⁸³. А. Е. Бертельс выделяет значение исмаилитского учения об имамате и его роль в карматском движении.

Философские воззрения Насир-и Хосрова были ра-

нее затронуты А. А. Семеновым в статье *Насир-и Хосров о мире духовном и материальном*⁸⁴.

Ряд работ по истории исмаилизма, в которых в той или иной связи упоминаются карматы, написан Л. А. Семеновой⁸⁵. Признавая карматов, наряду с фатимидами, ответвлением исмаилизма, Л. Семенова в своей монографии дает предысторию образования фатимидского государства в Египте и его взаимоотношения с карматами Бахрейна. По мнению автора, они играли более активную, чем иракские карматы, роль в политической жизни эпохи⁸⁶.

Источниковедческая база по исследованию мусульманского сектантства несколько расширилась с начала 70-х годов с появлением публикаций В. В. Наумкина и С. М. Прозорова. В исследовательской части изданных источников содержится марксистский анализ раннего и последующих этапов развития мусульманской догматической средневековой литературы, религий и религиозно-философских учений народов Ближнего Востока, освещается ряд принципиальных проблем эволюции религиозно-политических движений.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ИДЕЙНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
КАРМАТСКОГО ДВИЖЕНИЯ

История карматов, неразрывно связанная с историей шиизма, уходит своими корнями в эпоху раннего ислама. Поэтому для более полного и ясного представления специфики карматского движения, его социальной, политической и религиозной характеристики необходимо обратиться к его предыстории.

Политическая борьба за верховную власть в мусульманской общине, — что равно означало борьбу и за светскую власть, — начавшаяся сразу же после смерти пророка Мухаммада (632 г.), особо обострилась с приходом к власти четвертого праведного халифа Али б. Аби Талиба (656 г.). Ему пришлось столкнуться с вооруженным сопротивлением омейядской знати, не желавшей расставаться с политическим и духовным влиянием в общине арабов, вместе с которыми она лишалась и материальных привилегий. Оппозиционная к омейядам группа приверженцев Али б. Аби Талиба, представлявшая поначалу политических его сторонников и известная как *ши'а Али* (букв. — партия Али, или *алиды*), лишь впоследствии превращается в мощное религиозное движение, противостоящее ортодоксальному исламу¹.

На фоне политической борьбы за верховную власть на территории халифата и особенно Ирака начиная со второй половины VII в. прослеживается волна антифеодалных народных выступлений, самым мощным и длительным по времени среди которых было движение хариджитов — противников соглашательской политики Али. События при Сиффине в 657 г. послужили тем рубликоном, который привел к первому крупному расколу в исламе спустя тридцать лет после его возникновения. Демократические принципы во имя осуществления которых они вели вооруженную борьбу, обеспечили этим «пуританам ислама» поддержку народных масс, причем не только мусульман, но и иноверцев².

Движение хариджитов достаточно полно освещено как в источниках, так и в специальной литературе, поэтому мы не останавливаемся на нем подробно³. Однако это движение явилось как бы прелюдией к последующим шиитским выступлениям.

Сторонники легитимизма в исламе — алиды отстаивали принцип наследования верховной власти в мусульманской общине потомками Али. Поэтому с убийством Али б. Аби Талиба в 661 г. они не уходят с политической арены, а продолжают ожесточенную борьбу против «узурпатора» — омейядского халифа Муавии б. Аби Суфйана, в которую вовлекаются все более широкие слои населения. Особая активность в этих выступлениях была проявлена иракскими шиитами, имевшими широкую социальную базу в Куфе, которая была центром их наибольшей активности⁴.

Решающим фактором, побудившим народные массы примкнуть к борьбе алидов, явилось резкое обострение социальных противоречий и ухудшение экономического положения простых мусульман, а также обращенных в ислам народов покоренных стран, которые усматривали причину своих бедствий в отходе правящей верхушки мекканской аристократии от «священных догм ислама». Дальнейшее распространение ислама в сопредельных странах увеличило число новообращенных мусульман, которые привнесли в ислам элементы своих прежних, доисламских верований (иудаизма, зороастризма, христианства и т. д.). Однако новая религия не принесла народным массам избавления от феодальной эксплуатации и социальной несправедливости. Напротив, теперь они испытывали двойной гнет: со стороны местной знати и со стороны завоевателей. К этому примешивались еще и традиционные религиозные воззрения, отличные от исламских. Не удивительно поэтому, что массы принимали самое активное участие в любой борьбе, направленной против эксплуататоров. «Эти восстания, как и все массовые движения средних веков, неизбежно выступали под религиозной оболочкой (в нашем случае — шиизма — Дж. Б.)... по всякий раз за религиозной экзальтацией скрывались весьма осязательные мирские интересы»⁵. Одно из многочисленных антиомейядских восстаний первой половины VII в. под предводительством Абу Муслима,

начавшееся в 747 г. в Мерве и перекинувшееся на Ирак, увенчалось успехом: власть Омейядов была свергнута, и на смену им в 749 г. пришла династия Аббасидов.

Между тем в шиитском движении стали наблюдаться определенные изменения, исторически обусловленные обострением социальных противоречий в халифате. В трансформации шиизма из политической оппозиционной группировки в религиозно-политическое течение большую роль сыграли два события. Первое из них — убийство в 680 г. сына Али — Хусайна, основного претендента на престол, вызвавшее волну недовольства среди шиитов и создавшее почву для формирования идеи великомученичества в исламе. Хусайн, провозглашенный шиитами имамом, согласно имамитской концепции, был причислен к лику святых — *шухада*, о которых говорится и в Коране⁶. Другое — поражение восстания под предводительством куфийца ал-Мухтара (685—687 гг.), активного сторонника побочного сына Али — Мухаммада б. ал-Ханафийи, притязавшего на сан духовного главы общины — имама, что способствовало возникновению идеи мессианства (*махдизма*) в исламе. Обе эти идеи — культ святых и мессианство — присущи не только исламу и вполне могли быть заимствованы у более ранних религий и верований. Последователи Мухаммада б. ал-Ханафийи, объединившиеся позднее в шиитскую секту кайсанитов, разделились на две ветви, одна из которых утверждала, что имамат наследовал его сын, другая же считала, что ал-Ханафийя не умер, но укрывается в горах близ Мекки и в нужный момент явится в качестве ожидаемого имама — махди⁷.

Великомученичество и махдизм легли в основу идеологии шиизма и были взяты на вооружение на всех этапах последующих шиитских выступлений, эволюционируя с общественными условиями эпохи.

Характеризуя религиозные восстания мусульманского мира, Ф. Энгельс писал: «Ислам — это религия, приспособленная для жителей Востока, в особенности для арабов, следовательно, с одной стороны, для горожан, занимающихся торговлей и ремеслами, а с другой — для кочевников-бедуинов. Но в этом лежит зародыш периодически повторяющихся столкновений,

Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют небрежность в соблюдении «закона». Бедуины, которые живут в бедности и вследствие бедности придерживаются строгих нравов и смотрят на эти богатства и наслаждения с завистью и жадностью. И вот они объединяются под предводительством какого-нибудь пророка, махди (разрядка наша — Дж. Б.), чтобы покарать изменников веры, восстановить уважение к обрядам и к истинной вере и в качестве вознаграждения присвоить себе богатства вероотступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были эти вероотступники; необходимо новое очищение веры, появляется новый махди, игра начинается сначала»⁸.

Идея махдизма в шиитской идеологии породила две центральные фигуры: истинного имама (он же *махди*), который явится для уничтожения зла и восстановления справедливости, и *да'и* (проповедника или эмиссара), который чаще всего облечен миссией этого имама, контактирует с паствой и в случае необходимости ведет ее к победе даже через самопожертвование.

Шиитским *да'и* принадлежала исключительно огромная роль в низложении Омейядов. Они вели среди народных масс самую активную пропаганду за передачу власти потомкам пророка как единственным законным наследникам. А в глазах угнетенных масс, равно как и определенной части оппозиционно настроенных зажиточных элементов населения провинций, недовольных ущемлением их имущественных прав, этими наследниками являлись Аббасиды — представители семьи пророка. Однако, придя к власти, Аббасиды не только не оправдали надежд *алидов* и их *да'и*, а, напротив, став на путь стабилизации своей власти и самообогащения, усилили гнет и задались целью истребить именно те силы, которые возвели их на престол. Одним из таких актов было преследование и убийство в феврале 755 г. вождя антиомейядского восстания Абу Муслима, чьей популярности стали опасаться Аббасиды⁹.

Перед угрозой физического истребления шииты, разочаровавшись в надеждах на лучшую долю, вынуждены были изменить тактику. Взяв на вооружение идею мессиянства, они начинают претворять ее в

жизнь. Таким образом, шиизм вступает как бы в новую фазу существования.

Новая периодизация шиитского движения, предложенная С. М. Прозоровым¹⁰, отражает четыре главных узловых момента в этом течении: алидский этап; период совместной (алидо-аббасидской) борьбы за возврат власти семье пророка; приход к власти Аббасидов и раскол в доме пророка; полное и окончательное размежевание между алидами и Аббасидами. Обращает на себя внимание и вывод автора, что с постепенным упрочением Аббасидской династии политическая борьба все более уступает место полемико-догматической. Политика физического устранения не дает желаемых результатов, поэтому формы оппозиционной борьбы становятся более разнообразными и гибкими¹¹.

Проводниками идеи мессианства, как и прежде, являлись имамы и *да'и*, утверждавшие свою причастность к *махди* и наделявшие себя сверхъестественными качествами. В своих проповедях они опирались на традиционное учение о святости имамов, облекая его в символику, которую заимствовали у сабейцев, манихеев, иудеев и христиан. Постепенно претенденты на пророческую миссию стали обожествлять и самих себя¹².

В результате синтеза шиитской доктрины с древними религиозными воззрениями в некоторых районах халифата, в частности в Ираке, стали складываться религиозные общины, придерживавшиеся синкретических верований. Политическую программу этих сект в исследуемый период можно рассматривать однозначно, а именно — низложение центральной власти и утверждение своего «истинного» имама. Причину популярности и успеха их деятельности, особенно в Саваде Куфы, следует усматривать безусловно в усилении эксплуатации крестьянства, особо проявившейся в упомянутом регионе¹³.

Аббасидский халифат имел мощную экономическую основу в лице крупных землевладельцев — феодалов, прибиравших к рукам наделы мелкого крестьянства и обрекавших его на бедность и обнищание. Не последняя роль в этом процессе принадлежала торговому сословию. Ирак, ставший с приходом Аббасидов к вла-

сти центром халифата, превратился в перекресток мировых торговых путей. Заметно оживилась торговля, широкое распространение получил институт менял. Общество постепенно подошло к такой стадии развития, когда торговля из второстепенной отрасли экономики превратилась в одну из важнейших основ экономической жизни, а новая прослойка разбогатевших торговцев начала вкладывать капитал не только в расширение торговли, но и в приобретение земли, превращаясь таким образом в крупных землевладельцев.

Обреченные на разорение мелкие крестьяне испытывали двойной гнет, страдая как от феодальной эксплуатации, так и от притеснения сборщиков налогов¹⁴. Авторитет халифа, государственных чиновников и крупных землевладельцев нередко заставлял налогосборщиков «не замечать», что некоторая часть выплачиваемых крестьянами налогов частенько утаивалась от казны и оседала в карманах феодальной знати¹⁵. Еще при Омейядах многие жители Савада Куфы, спасаясь от непосильных поборов, прибегали к *илджа* своих земель, т. е. к своего рода покровительству. Для этого они регистрировали свою землю в *диване ал-харадж* на имя какого-нибудь знатного лица, а за это покровительство отдавали ему определенную часть урожая¹⁶. Таким покровителем при Омейядах, в частности, был Маслама б. Абд ал-Малик, известный полководец, сын халифа Абд ал-Малика б. Марвана от наложницы.

Со временем *илджа* стала способом избавления от гнета правителей и посягательств налогосборщиков. Когда же численность *мулджиев* (т. е. прибегнувших к *илджа*) заметно возросла, государство было вынуждено учредить специальное ведомство — *диван ад-дийа* (канцелярию имений)¹⁷. В итоге *мулджии* превратились в подобие издольщиков на своей же земле, а *малджа илейхим* — покровители — стали собственниками этой земли¹⁸. Как следствие этого широкое распространение и практику получила система конфискаций, повлекшая за собой переход конфискованной земли из рук одних правителей и чиновников (в том числе и земель «покровителей») в руки других¹⁹.

Таким образом, развитие товарно-денежных отношений вместе с бытовавшей формой сокрытия—*илд-*

жа—частных наделов под покровительством вельможных сановников привели к укреплению землевладений за счет разорения крестьян, среди которых зрело недовольство.

Обнищание крестьян, попавших в кабалу многочисленных поборов и налогов, резко обострило классовые противоречия в халифате, которые неизбежно вели к вооруженным столкновениям. Особую остроту принимают в IX в. массовые антифеодальные выступления, охватившие весь пестрый в этническом отношении юг халифата²⁰ и особенно Куфу, ставшую колыбелью шиизма еще при Али б. Абн Талибе, который избрал ее столицей своего государства. Именно отсюда шиизм начал свое распространение как религиозно-политическое течение²¹.

Жесткие репрессии, которым подвергались шииты на всем протяжении IX в. со стороны Аббасидов, породили у них ненависть к этой династии. В правление халифа ал-Мамуна (813—833) особое влияние в халифате получили персы, что привело к обострению национальных распрей на юге халифата. Длительная изоляция ал-Мамуна от дел (с 813 по 818 гг.) в связи с его пребыванием в Мерве²² укрепила позиции персидской знати и побудила к действию враждебные Аббасидам элементы.

Прелюдией к серии антиаббасидских выступлений IX в. явилось восстание шиитов Куфы в 814 г. под предводительством Мухаммада б. Ибрахима б. Исмаила по прозвищу Ибн Табатаба. Скрывавший свою принадлежность к шиитам (*такийя* — внешнее отречение от веры — один из дозволенных атрибутов шиитской идеологии), Ибн Табатаба не привлекал до поры внимания властей, державших в поле зрения всех видных алидов, как потенциальных противников ортодоксального суннизма. Это давало ему относительную свободу действий и позволяло устанавливать контакты с населением, особенно в сезон *хаджжа* — паломничества в Мекку. У ал-Исфахани зафиксирован иснад, согласно которому паломник из ал-Джазиры Насир ибн Шайбан просил Ибн Табатабу возглавить там восстание против Аббасидов. При содействии этого человека Ибн Табатаба выехал в ал-Джазиру, договорился с племенем, однако в результате разногласий по

поводу кандидатуры Ибн Табатаба как предводителя восставших он вынужден был вернуться обратно. По пути ему повстречался некий ас-Сарий б. Мансур аш-Шайбани, или Абу ас-Сарайа²³, возглавивший впоследствии войско Ибн Табатабы в сражениях против Аббасидов²⁴ и ставший самым известным его последователем.

Согласно версии, изложенной в *Истории* ат-Табари, упомянутый Абу ас-Сарайа до этого действовал совместно с известным военачальником ал-Мамуна — Харсамой б. Айаном. Однако после ссоры между ними Абу ас-Сарайа вместе с одним из своих сподвижников отправился в ал-Джазиру, где повстречал Ибн Табатабу и договорился с ним о встрече в Куфе и восстании против Аббасидов. По прибытии в Куфу Ибн Табатаба приступает к шиитской пропаганде, призывая к вере в богоугодного имама из рода Мухаммада, следованию положениям Корана и сунны²⁵: «Присягнуло ему население Куфы и стали стекаться к нему жители Савада и кочевые арабы. Прибыл к нему [и] Абу ас-Сарайа со своими людьми. И он нанес поражение войску Аббасидов»²⁶.

Смерть Ибн Табатабы, последовавшая некоторое время спустя, не ослабила повстанцев. На его место они избирают другого молодого алида — Мухаммада б. Мухаммада и им удается нанести аббасидскому войску второе поражение. Алиды, — пишет историк, — распространились по всей стране, и Абу ас-Сарайа стал чеканить монеты [со своим именем] в Куфе²⁷. Завладев Басрой, Ахвазом и Васитом, войска Абу ас-Сарайи стали угрожать Багдаду. К вождям повстанцев было направлено много гонцов из Шама (Сирии) и ал-Джазире с заверениями в преданности и просьбой направить в эти районы своих представителей²⁸. Вскоре однако аббасидскому военачальнику Харсаме б. Айану удалось добиться перевеса и нанести поражение Абу ас-Сарайе, который был убит в месяце раби, I 201/816 г.²⁹.

Естественным следствием поражения этого восстания были гонения, которым подверглись алиды, принимавшие в нем самое непосредственное участие. По сведениям ат-Табари, решительную борьбу с алидами вел халиф ал-Мутасим (833—842), за время правле-

ния которого они выступили лишь однажды под предводительством Мухаммада б. ал-Касима б. Умара. Однако восстание потерпело неудачу, а его вождь схвачен³⁰.

Последующий период в истории халифата, а именно — вторая половина IX в., характеризуется ослаблением центральной власти вследствие борьбы покоренных арабами народов против арабского господства и массовых антифеодальных восстаний. Политическая власть багдадских халифов заметно ограничивается, приобретая все более номинальный характер: уже к концу IX в. она фактически распространяется только на столицу с ее окрестностями. Халифы попадают в полную зависимость от тюркской гвардии, активно вмешивающейся в дела всех государственных институтов вплоть до низложения халифов³¹. Лишь при халифе ал-Мутамиде (870—892), брату которого ал-Муваффаку удалось частично ограничить влияние тюрков, наблюдается относительная стабилизация центральной власти, хотя халиф по-прежнему был отстранен от всех государственных дел (за ним сохранялось лишь право *хутбы* — произнесения пятничной проповеди в мечети и *сикка* — чекан монет)³². Реальной властью обладал ал-Муваффак — главнокомандующий (*амир ал-джейш*) аббасидской армии. До него этот пост считался привилегией тюрков.

Логическим следствием обострения внутривосточной обстановки в халифате этого периода явилась волна антиаббасидских выступлений шиитов, три из которых были наиболее массовыми. Первым из них явилось восстание 864 г. в Куфе под предводительством алида Йахьи б. Умара. Оно приходится на правление халифа ал-Мустаина (862—866). Сплотив вокруг себя большую часть куфийцев, а также некоторые кочевые арабские племена, Йахья завладел в Куфе казной, открыл двери ее тюрем, освободив заключенных. Изгнав правителя города, он стал призывать к вере в богоугодного халифа (*ар-рида*) — потомка Мухаммада, чем полюбился черни³³. К восставшим примкнули зайдиты, их идейные единомышленники в вопросе наследования верховной власти потомками Али б. Аби Талиба³⁴. Ат-Табари отмечает, что жители Багдада, до того не присягавшие ни одному алиду, принесли при-

сягу Йахйе б. Умару³⁵. Однако разобщенность и неорганизованность повстанцев, не имевших к тому же соответствующего вооружения, привели их к поражению. Восстание было подавлено правителем Куфы Мухаммадом б. Абдаллахом, а Йайха казнен. По сообщению того же ат-Табари, Аббасиды, несмотря на победу, не осмелились выставить голову Йахьи на обозрение в Багдаде, как это было принято в отношении казненных мятежников, опасаясь народного гнева³⁶. Резонанс куфийского восстания 864 г. очевиден: оно нашло отклик у населения столицы халифата, докатилось и до Басры, где в 869 г. предводитель восставших зинджей Али б. Мухаммад (Сахиб аз-Зиндж), причислявший себя к шиитам, чтобы сплотить вокруг себя население этой провинции, выдавал себя за казненного Йахйу б. Умара³⁷.

Второе восстание шиитов Куфы произошло в 865 г. под предводительством ал-Хусайна б. Мухаммада б. Хамзы. В нем опять приняли участие зайдиты, а также большинство жителей Савада Куфы, откуда повстанцам удалось изгнать правителя этой области Ахмада б. Насира. Подавление восстания халиф ал-Мустаин поручил военачальнику Музахиму б. Хакаму, которого население Куфы забросало камнями. Из-за этого город был подожжен, но схватить ал-Хусайна б. Мухаммада не удалось, так как он бежал при содействии куфийцев³⁸. Обезглавленное второе восстание шиитов Куфы было подавлено.

При халифе ал-Мутамиде (870—892) куфийские шииты в 870 г. под предводительством алида Али б. Зайда поднимают третье антиаббасидское восстание. Им удается изгнать правителя города и нанести поражение огромному войску, посланному на их уничтожение. Между тем успех восстания оказался непродолжительным. Преследуемый властями Али б. Зайд вынужден был покинуть Куфу и скрываться в одном из соседних городков. В Куфу вошел аббасидский военачальник Киджур ат-Турки, учинивший разгром повстанцев, многих из которых предали казни или заточению. В городе был восстановлен «порядок»³⁹.

Восстания 864, 865 и 870 гг. свидетельствуют о тяготении куфийского населения к алидам, с помощью которых они полагали добиться своих целей. Несмотря

на поражение, восстания шиитов Куфы оставили глубокий след в истории халифата и явились той формой «открытой ереси», которая характерна для народных и оппозиционных движений эпохи феодализма⁴⁰.

Начиная со второй половины VIII в. в шиитском движении наблюдается раскол и каждая вновь образовавшаяся группировка стремится выработать свою систему религиозно-политических догм. В 765 г., после смерти шестого шиитского имама Джа'фара ас-Садика, это размежевание обозначилось наиболее четко. Лишение Джа'фаром своего старшего сына Исмаила прав наследования имамата разделило шиитов на два лагеря: одни признали седьмым шиитским имамом младшего сына Джа'фара — Мусу ал-Казима, род которого доходит до двенадцатого скрытого имама⁴¹, а последователи являются представителями умеренного крыла шиизма; другая ветвь — последователи Исмаила и его потомков, известная как исмаилиты, признала седьмым и последним имамом сына Исмаила — Мухаммада.

Длительный период своей деятельности исмаилиты находились на нелегальном положении и вынуждены были скрывать имя и местопребывание своих имамов. Этот период носит название *сатр* или *иститар* (сокрытые) и доходит до начала X в.⁴².

Уже в конце VIII — начале IX в. исмаилиты распались на две подсекты — приверженцев потомков Мухаммада б. Исмаила, впоследствии (с начала X в.) называвшихся фатимидскими исмаилитами и основавших в Египте свое государство⁴³, и сторонников учения о семи имамах и ожидаемом седьмом пророке — ал-Каиме ал-Махди, который явится незадолго до судного дня. Последние, известные как *ас-саб'ийя* (семеричники), действовали под названием карматов (*ал-карармита*).

Учение исмаилитов, характеризующееся отличной организацией и совершенством форм пропаганды в массах, учло ошибки и просчеты неудавшихся в целом шиитских выступлений. Исмаилиты держали в тайне истинное имя своего вождя, среди своих сторонников распространяли слухи о том, что он не умер, а скрывается и ждет лишь удобного случая, чтобы объявиться⁴⁴.

Исмаилитское учение возникло в Куфе⁴⁵, но ввиду преследований со стороны первых Аббасидов они вынуждены были перенести центр своей пропаганды сначала в ал-Ахваз, а затем в Саламию⁴⁶. Тем не менее эмиссары исмаилизма не выпускали из поля зрения Савад Куфы, направляясь туда при каждом удобном случае. В 877 г., когда халифат был парализован мощным антифеодальным восстанием зинджей⁴⁷, едва не уничтожившим правящую династию, в Савад Куфы отправляется исмаилитский эмиссар ал-Хусайн ал-Ахвази, который встречается там с группой единомышленников во главе с Хамданом б. ал-Аш'асом Карматом и посвящает их в суть исмаилитского учения. С этого момента продолжателем миссии ал-Ахвази становится Хамдан Кармат, а его сторонники именуются карматами.

Следует обратить особое внимание на то, что проповеди ал-Ахвази нашли благополучную почву в Саваде Куфы, население которого оказалось восприимчивым к учению исмаилитов. Ал-Ахвази удалось с легкостью выполнить свою задачу наверняка и потому, что он заранее располагал необходимыми сведениями о настроениях, симпатиях и антипатиях населения Куфы и прилегающих селений. Это видно из беседы ал-Ахвази с Хамданом Карматом в Саваде Куфы, во время которой он интересуется соседним селением, настроениями его жителей. Выведав все, что его могло заинтересовать, ал-Ахвази говорит Хамдану, что послан спасти это селение от злополучия. Утверждение ан-Нувайри о случайности встречи ал-Ахвази с Хамданом Карматом представляется нам неточным⁴⁸. сопоставительный анализ материала источников и последующие события говорят в пользу того, что миссия ал-Ахвази была заранее продуманной и нацеленной на определенный результат, в чем он и преуспел. Не случайно, например, он поселился именно там, где проживал Хамдан Кармат, а не в селении, о котором наводил справки. Можно предположить также, что, зная о симпатиях Кармата к шиитам, ал-Ахвази подстроил встречу с ним, во время которой смог относительно легко договориться, увлечь учением исмаилитов и взять с него обет верности. Более того, ал-Ахвази заручился

гарантией Кармата привлечь в лоно секты и его единомышленников⁴⁹. Все это свидетельствует о том, что сознание куфийского населения было подготовлено к восприятию идеи об исмаилитском *махди*. Результатом и естественным следствием миссии ал-Ахвази явилось достижение взаимопонимания между исмаилитскими проповедниками и местным населением. Впоследствии этот фактор оказал заметное влияние на распространение учения карматов и рост их популярности на юге Ирака.

Мощное восстание зинджей — черных рабов (868—883) — явилось как бы прологом к возникновению учения карматов. Программа зинджей предусматривала равенство для всех восставших и была направлена против Аббасидов. В этом их поддерживали другие слои населения, в частности кочевые арабы и крестьяне обеспечивали войска Сахиба аз-Зинджа необходимым провиантом⁵⁰. С другой стороны, восстание зинджей невольно явилось причиной ухудшения экономики, особенно на юге страны, где большинство городов и селений Савада Куфы подверглось разорению⁵¹, обширные земельные угодья были опустошены и вытоптаны. В результате захвата зинджами Басры — единственного порта Ирака — в длительном застое оказалась торговля. Восстание зинджей внесло огромный вклад в успех движения карматов и послужило толчком для последующих выступлений народных масс⁵². Выступая перед населением Савада Куфы, проповедник ал-Ахвази обещал им те же материальные выгоды, что и предводитель зинджей своим повстанцам: землю, имущество и жилища богатых, уважение, почет⁵³.

Успех движения карматов был обусловлен также его поддержкой среди мелкого крестьянства и сельскохозяйственных работников. Ат-Табари приводит любопытный рассказ о том, что некий Хайсам — один из крупных землевладельцев Савада Куфы — пришел в негодование, когда узнал, что крестьяне прекратили возделывать его угодья из-за чрезмерного религиозного усердия, многократно совершаемых молитв, предписанных исмаилитским *да'и* ал-Ахвази. Этот же автор сообщает, что один из правителей Савада Куфы после подавления восстания карматов в 902 г. из страха перед чернью — в основном это были его феллахи и

работники — прекратил истязания и пытки пленных карматов⁵⁴.

Народный характер карматских выступлений очевиден. Наряду с феллахами-арабами, в ряды карматов-повстанцев влились и другие этнические группы, в том числе набатейцы, которые, по словам ал-Мукаддаси, терпели крайнюю нужду и бедствия⁵⁵. Поэтому посулы Хамдана Кармата о благах возымели на них магическое действие, и они «стали присоединяться к его проповедникам толпами и поодиночке»⁵⁶.

Учение карматов проникает и в кочевые племена Южного Ирака и Сирии, о положении которых метко сказано у ал-Багдади: «Люди эти были таковы, что об их бедности можно было складывать пословицы»⁵⁷. К карматам присоединялись ремесленники и простой городской люд, чей уровень жизни был настолько низким, что ад-Димашки назвал их самыми нищими из вольных⁵⁸.

Хамдан Кармат понимал, что симпатии бедноты можно завоевать лишь улучшением их материального положения. Учитывая крайнюю нищету общин, принявших учение карматов, они пытались выработать особую финансовую политику, которая отдаленно напоминала реформу. Вместе с тем, требуя у своих последователей выплаты некоторых налогов, Кармат вскоре завладел всем их имуществом⁵⁹, заверяя единомышленников, что «им нет нужды иметь при себе деньги, так как вся земля целиком и полностью принадлежит карматам и никому другому». Благодаря этому он мог оказывать материальную помощь тем членам своей секты, которые остро нуждались. По сведениям источников, такими мерами Кармат смог искоренить нищету среди приверженцев его учения. Л. Масиньон предполагает, что деятельность Кармата не что иное, как «всеобъемлющая реформистская деятельность, направленная на создание общества всеобщего благоденствия»⁶⁰. Утопические идеи о создании «общества всеобщего благоденствия» всегда сопутствовали практике народных движений древнего мира и средневековья и их иллюзорность на примере карматских выступлений очевидна. Это явствует из их лозунгов: «Мы желаем оказать милость тем, кто был ослаблен на земле и сделаем их имамами и наследниками»⁶¹.

Сильное влияние на распространение учения карматов именно в Саваде Куфы оказал социальный фактор. Один из источников следующим образом характеризует население этого района: «Здесь проживали различные национальные слои... Здесь сталкивались и вступали в противоречие многочисленные идеи и убеждения»⁶², не говоря уже о том, что можно было встретить людей любого вероисповедания. Ал-Мукаддаси пишет, что такое положение сложилось «из-за невежества жителей Савада — набатейцев и вследствие распространения в их среде суеверий, связанных с их (древнеиранскими — Дж. Б.) традициями, которых они придерживались, несмотря на то, что давно приняли ислам»⁶³.

Египетский историк ар-Райс связывает это с тем, что свыше половины населения Куфы было представлено категорией *ал-мавали*, которые активно поддерживали шиитов, чья вера в имамат соответствовала взглядам персов на своих царей, и можно сказать, что род пророка, воплощенный в «роде Али», прочно занял место «рода Сасана» в сердцах этих персов⁶⁴. Однако подобная интерпретация не вскрывает глубинных причин популярности карматского движения среди различных слоев населения Савада Куфы. Точно также нельзя однозначно понимать сообщения средневековых авторов о невежественности карматов в положениях шариата, о том, что они всегда были готовы нарушить его предписания, если последние не отвечали их личным интересам⁶⁵. Как правило, для характеристики карматов мы располагаем в основном тенденциозными проаббасидскими сочинениями. Ал-Мукаддаси определяет карматов следующим образом: «Ум их — туп, язык их — груб»⁶⁶. Абу-л-Фида пишет, что это был «народ, не имеющий ни ума, ни веры...»⁶⁷. Ибн ал-Джаузи, классифицируя слои населения, последовавшего учению карматов, и мотивируя причины, побудившие их принять учение карматов, отмечает: «...они — разнородны. Среди них есть люди слабоумные и [вовсе] лишенные ума, отличающиеся грубостью и тупоумием, не имеющие никакого представления о науках. Далее, сюда входит население Савада, курды, персы, неразумные подростки и те, кто следовал еретическому учению дуализма⁶⁸, считающие законы шариата сочи-

нительством, а чудеса, совершаемые пророками — шарлатанством. Заприметив кого-либо, кто отвечал бы их корыстным интересам, они тотчас примыкали к нему. Среди их (карматов) последователей имеется целая группа людей из стран, отторгнутых исламской империей. Это — соотечественники персов, дихкане и дети огнеспклонников. Они были обижены (*мавтурун*)⁶⁹ и давно затаили в себе ярую злобу»⁷⁰.

Попадая под влияние источников, Р. Дози говорит о карматах почти в том же духе: «Он (Хамдан Кармат) проповедовал свое [учение] среди простого народа., это были невежественные тупицы, склонные верить в вымыслы»⁷¹.

Анализируя негативные оценки, даваемые карматам как их противниками, так и последующими исследователями, можно прийти к выводу, что большинство их были либо сельскохозяйственными работниками, либо мелкими крестьянами-набатейцами. К ним присоединилось и население пустынных областей Савада, бывшее, по определению ат-Табари, «рабами и грубыми бедуинами»⁷². Участие бедуинов в карматских выступлениях Е. А. Беляев обосновывает тем, что, будучи основной вооруженной силой в Багдадском халифате, они лишились жалования, довольства и части добычи⁷³.

Религиозно разобшенная и социально неоднородная масса людей была объединена карматами в единый мощный кулак, направленный на разрушение устоев феодального Аббасидского халифата и представляла собой грозную силу. Как и все антифеодальные выступления средневековья, движение карматов облекалось в религиозную оболочку и проходило под шиитскими лозунгами. Последующие восстания карматов, усилившие антифеодальную борьбу, довершили распад некогда могущественной Аббасидской империи.

КАРМАТЫ

§ I. Происхождение карматов

Первые сведения о появлении карматов в южных провинциях Ирака, зафиксированные источниками, относятся к началу второй половины IX в.¹ Много споров вызывает у историков этимология слова кармат. Ибн ал-Джаузи² для объяснения этого слова приводит шесть версий: 1) основоположником учения карматов был Мухаммад б. Варрак ал-Мукармат, по происхождению куфиец; 2) у карматов был предводитель из Савада Куфы, набатеец по прозвищу Карматавайх, по имени которого они и названы; 3) Кармат был гулямом Исмаила б. Джа'фара, и карматы получили свое название по его имени. Кармат придавал их высказываниям нужную форму; 4) один из исмаилитских проповедников поселился у человека по имени Кармит, когда проповедник отбыл, Кармит, принявший их учение, стал именоваться Карматом б. ал-Аш'асом; 5) одним из проповедников их учения был человек по прозвищу Кармита³, когда он уехал, тот, у кого проповедник был на постое, стал именоваться Кармита, затем его имя для облегчения стало произноситься как Кармат⁴. Биографы отмечают, что этот проповедник был из Ахваза (Хузистан); 6) имя кармат является производным от *нисбы* их проповедника, которого звали Хамдан б. Кармат и который был выходцем из Куфы. Последняя версия нам представляется наиболее приемлемой, тем более, что здесь речь идет о том самом Кармате, б. ал-Аш'асе, у которого останавливался проповедник из Ахваза, и что карматы появились лишь после того, как этот ахвазец прибыл в Савад Куфы, где его встретил Хамдан Кармат, ставший затем во главе секты. Кроме того, известно, что у Исмаила б. Джа'фара слуги по имени Кармат не было⁵.

Следует отметить, что сами карматы себя таковыми не называли, а глава карматов именовался «раб Аллаха, руководимый Им, получивший помощь Аллаха, поборник религии Аллаха, стоящий за приговор Аллаха»

(*Абд Аллах ал-махди ал-мансур биллах ан-насир ли-диниллах ал-ка'им би амриллах*)⁶. Карматами их нарекли противники в знак презрения, употребляя слово кармат как «обманщик», «мерзкий» или «мошенник». Этими эпитетами карматы впервые стали награждаться в Дамаске, а затем уже и в других районах. Весьма вероятно, что произошло оно от выражения, которым пользовались арабы для определения обещания, не выполненного кем-то, кто многократно обещал его выполнить. Такое обещание называлось обещанием *мукармат*⁷.

В. Иванов полагает, что слово карамита известно у жителей городов Южного Ирака, оно по происхождению неарабское и употреблялось в значении либо *крестьянин*, либо *сельский житель*, но затем было арабизировано и приняло форму кармат. И поскольку Хамдан б. ал-Аш'ас был известен в официальных кругах под этим именем, то его последователи стали именоваться карматами⁸.

Лексическое обоснование слову *карамита* дает де Гье: «Карматом называют человека с коротким шагом, кто семенит при ходьбе, а также писца, если тот имеет убористый мелкий почерк. Хамдана б. ал-Аш'аса прозвали карматом за малый рост и короткие ноги»⁹.

Историки расходятся и во мнении относительно начала распространения учения (*да'вы*) карматов в Ираке. Некоторые полагают, что учение это проникло в Ирак через исмаилитского проповедника ал-Хусайна ал-Ахвази. Так, ат-Табари¹⁰ указывает, что из Хузистана в Савад Куфы прибыл некий проповедник и поселился здесь. Он стал вести полную воздержания и набожности жизнь, очень много молился — до пятидесяти молитв днем и ночью. Когда слава о нем распространилась среди народа, он провозгласил, что проповедует веру в имама из рода пророка Мухаммада и стал разъяснять людям суть своего учения, которому и последовало население этого края. В числе его последователей оказался и Хамдан Кармат, в доме которого остановился проповедник. Когда из-за большого числа молитв, предписанных ал-Ахвази, стала останавливаться работа на полях и плантациях, хозяин — крупный землевладелец, воспылал гневом против ал-

Ахвази, которого схватили, в дальнейшем ему все же удалось бежать в Сирию. Его преемником в Саваде Куфы стал Хамдан Кармат, сподвижников которого с этой поры стали именовать карматами.

Ан-Нувайри¹¹, со ссылкой на Аху Мухсина¹², приводит другую версию этого сообщения: глава исмаилитов Ахмад б. Абдаллах б. Маймун б. Дайсан направил в Савад в качестве эмиссара ал-Хусайна ал-Ахвази. Здесь он встретил Хамдана б. ал-Аш'аса Курмута и стал склонять его к своему учению, которое тот принял. Затем ал-Ахвази поселился в доме Кармата, прикидываясь благочестивым и набожным. После смерти ал-Ахвази продолжателем его учения стал Хамдан Кармат. Таким образом, версии ат-Табари и Аху Мухсина не противоречивы, а лишь дополняют одна другую.

Проанализируем события, связанные с этими версиями: 1) ал-Хусайн ал-Ахвази, получив указание главы исмаилитов, отправился в Ирак проповедовать учение исмаилитов; 2) поселившись у Хамдана б. ал-Аш'аса Кармата, он берет с него клятву верности имаму исмаилитов; 3) ал-Ахвази хочет жить на свой заработок, чтобы не быть ни для кого обузой; 4) когда люди стали выполнять предписания исмаилитского *да'и* и забросили работу на полях, то власти в лице крупного феодала преследуют ал-Ахвази, которого ловят, но ему удается бежать¹³. Единственный пункт, по которому эти две версии расходятся, — бегство ал-Ахвази в Сирию (по ат-Табари) и его смерть (по Аху Мухсину)¹⁴, но это противоречие, на наш взгляд, несущественное; 5) после смерти ал-Ахвази пропаганду исмаилитского *да'и* в Саваде Куфы успешно продолжает Хамдан Кармат.

Необходимо указать на явное противоречие между версиями Аху Мухсина и Ибн ан-Надима в датировке прибытия ал-Ахвази в Савад Куфы. Согласно Аху Мухсину¹⁵, ал-Ахвази был отправлен в Савад Куфы в 264/877 г. Ахмадом б. Абдаллахом б. Дайсаном [ал-Каддахом], возглавившим исмаилитскую секту после смерти своего отца. У Ибн ан-Надима¹⁶ отмечается, что ал-Ахвази был отправлен Абдаллахом ал-Каддахом в 261/874 г. Но ат-Табари фиксирует, что «прибытие

Кармата в Савад Куфы имело место до казни предводителя зинджей»¹⁷. Очевидно, под Карматом он имеет в виду ал-Ахвази, ибо Хамдан Кармат был жителем Савада и его не надо было туда посылать.

Сопоставим все имеющиеся у нас факты: 1) восстание зинджей подолжалось с 868—69 по 883 гг.; 2) ал-Ахвази пытался привлечь главу зинджей в свою секту, обещая ему вооруженную помощь в борьбе против Аббасидов, но Сахиб аз-Зиндж ответил отказом¹⁸; 3) военная мощь зинджей к 264/877 г. значительно возросла и можно предположить, что отказ Сахиба аз-Зинджа от помощи мог быть только в упомянутом году, ибо отказ от помощи в начале или в конце восстания был бы неразумным, тем более, что Сахиб аз-Зиндж в те годы крайне нуждался в военной поддержке.

Таким образом, утверждение С. де-Саси¹⁹, что ал-Ахвази был отправлен в Савад Куфы не в 264/877 г., а в 274/887 г., спорно, ибо Сахиба аз-Зинджа, с которым встречался ал-Ахвази, в ту пору уже не было в живых. Также ошибочной и необоснованной является дата, приводимая Кл. Хьюаром²⁰, который определяет эту встречу периодом между 864—873 гг., поскольку пребывание ал-Ахвази в Саваде Куфы было кратковременным. Следовательно, дата встречи ал-Ахвази с Хамданом Карматом — 264/877 г., зафиксированная Аху Мухсином, представляется нам более достоверной.

Вопрос о возникновении религиозной общины карматов и о его основоположнике в источниках освещен также по-разному и, согласно Сибту ибн ал-Джаузи²¹, мы располагаем тремя версиями: первым распространителем учения карматов в Саваде Куфы был ал-Ахвази; основателем этого учения считается упомянутый ранее куфиец Мухаммад ал-Варрак, известный как Кармат; один из исмаилитских *да'и* арендовал стадо крупного рогатого скота у человека по имени Кармат б. ал-Аш'ас, которого призвал следовать своему вероучению и тот согласился на это, после чего Кармат б. ал-Аш'ас стал исмаилитским проповедником.

Однако все сообщения источников свидетельствуют, что распространителем учения карматов в Саваде Куфы был именно ал-Ахвази, а не Мухаммад ал-Варрак. Это ясно прослеживается у ат-Табари, Ибн ал-Асира, ал-Макризи, ан-Нувайри и других авторов и четко

комментируется Сибтом Ибн ал-Джаузи, отмечающим, что из трех версий «самая верная — первая», т. е. распространителем учения карматов в Саваде Куфы был ал-Ахвази. Напрашивается вывод, что, организовав сторонников Хамдана в единую религиозную общину и вооружив ее идеологией исмаилизма, ал-Ахвази произвольно заложил основы будущей секты карматов.

Итак, сведения источников дают основание утверждать, что движение карматов началось с пропаганды исмаилизма ал-Хусайном ал-Ахвази, а главным идеологом и вождем его был Хамдан Кармат, с именем которого и была связана вся история этого движения.

В истории изучения движения карматов одной из главных проблем является его связь с исмаилизмом. Мнения исследователей по этому вопросу расходятся в зависимости от трактовки ими материала разноплановых источников.

Французский ориенталист А. Ламменс считает, например, что основополагающим было учение карматов, а исмаилизм — его ветвь. Он пишет: «Современные ученые еще не пришли к выявлению причин перехода учения карматов в учение Фатимидов (т. е. исмаилитов. — Дж. Б.)»²². Очевидно, цитируемый автор оказался под влиянием воззрений Низам ал-Мулка, который в своей *Сиасет-наме* утверждает, что «у Мухаммада» [ибн Исмаила б. Джа'фара ас-Садика], именем которого было названо учение, т. е. исмаилизм, был *гулям* по имени Мубарик. Он писал тем тонким почерком, который называют *мукармат* и по этой причине его звали Карматуйэ, и он стал известен под этим прозвищем». Далее он пишет, что «один человек из города Ахваза дружил с этим Мубариком. Имя этого человека — Абдаллах б. Маймун ал-Каддах»²³, который после этого стал проповедовать исмаилизм.

Под влиянием Низам ал-Мулка, видимо, оказался и историк XIII в. аш-Шатиби, который зафиксировал, что «исмаилиты — секта огнепоклонников..., начало их восходит к Хамдану Кармату»²⁴.

Относительно Мубарика Б. Льюис пишет, что исмаилитские источники вовсе его не упоминают, но возможно потому, что он был известен под другим именем²⁵. Сообщение о нем имеется в сочинении *Дустур*

ал-мунаджжимин (Правила для астрологов), текст которого приводит де Гье в работе *Записки о карматах Бахрейна*²⁶. Из него видно, что Мубарик признавал право Мухаммада б. Исмаила на имамат и был его верным помощником и покровителем. Последователи Мубарика известны как *мубарикиты*, но это уже другая секта, не имеющая отношения к карматам²⁷. В этой связи версия о принадлежности карматов к мубарикитам является несостоятельной и, таким образом, учение карматов не могло быть первоосновой исмаилизма.

Другим источником, на который опираются в своих выводах аш-Шатиби и А. Ламменс, является сочинение суннитского теолога XI в. *ал-Йамани*. В нем сообщается, что сын исмаилитского имама Каддаха «Абдаллах б. Маймун появился во время Кармата... И поэтому последователей этого учения причисляют к Кармату, т. к. они, встретившись, вместе разработали догмы, в которые призывали верить»²⁸. Однако сам факт встречи Абдаллаха б. Маймуна с Хамданом Карматом нам кажется невероятным, поскольку последний, если верить источникам, был всего лишь бедным носильщиком и не приобрел какой-либо славы в науках. Но уже родственник Хамдана — Абдан, являл собой «мозговой центр» учения карматов и был автором ряда произведений²⁹.

Совершенно противоположного мнения придерживаются отечественные востоковеды, считающие карматов ветвью исмаилизма³⁰. Их выводы опираются на фактический материал сочинений ат-Табари³¹, Ибн ан-Надима³², ан-Нувайри³³, ал-Макризи³⁴, Ибн Халдуна³⁵, ан-Наубахти³⁶ и др., в которых прямо указывается, что карматы являлись одной из подсект исмаилизма. Перечисленные авторы считают Хамдана Кармата учеником либо одного из исмаилитских миссионеров (*ду'ат*), либо самого Абдаллаха б. Маймуна. Из этих сообщений ясно, что Хамдан Кармат не только не был создателем учения карматов, но и сам перенял его от исмаилитского проповедника ал-Хусайна ал-Ахвази.

Одним из тех, кто не только полностью отождествляет карматов с исмаилитами, но более того считает их предками Фатимидов, является С. Лэн-Пуль³⁷. Таковую связь пытается проследить и П. Мамур, стиль из-

ложения которого носит скорее характер насмешки над логикой этой важной проблемы, чем ее исследования. В конце концов он приходит к заключению, что «все Фатимиды — исмаилиты, все карматы — исмаилиты, следовательно, Фатимиды являются карматами, а карматы — Фатимидами» и что лишь отойдя от исмаилитов карматы стали еретиками в их глазах³⁸. Однако это вовсе не отрицает связи, существовавшей между ними, а скорее, наоборот, подтверждает ее наличие. Автор в данном случае забывает, что карматов и Фатимидов объединяет лишь одно — принятие учения исмаилитов, политические же цели у них были разные. Как известно, Фатимиды открыто не поддерживали иракских карматов в их борьбе против Аббасидов как в Сирии, так и в Ираке. Кроме того, карматы безусловно, не могли быть предками Фатимидов, хотя бы потому, что не являлись руководителями исмаилитской *да'вы* в Саламийе или Ахвазе.

Л. Массиньон также подразумевает под карматами всех исмаилитов³⁹. Эта традиция прослеживается во всей тенденциозной просуннитской литературе исследуемого периода, в которой карматами чаще всего называли последователей исмаилитского учения: «карматы Йемена», «Ибн Хушаб ал-Кармати», «Ибн Фадл ал-Кармати», хотя речь идет не о карматах, а о шихитах-двунадесятниках, примкнувших к исмаилитам и сыгравших значительную роль как в Йемене, так и в странах Магриба.

На наш взгляд, очень важно, чтобы популярность термина *карматы* не привела к искажению его смысла, первоначально как ветви исмаилизма, а впоследствии — вполне самостоятельной секты.

Категорически отрицают какую-либо связь между карматами и исмаилитами Б. Льюис, Н. Тейлор, Ж. Руссо и В. Иванов, которые основываются на сведениях ан-Наубахти, ал-Йамани и ан-Нувайри. Б. Льюис, например, считает, что Фатимиды ненавидели карматов лютой ненавистью и что их учения не имели единой идеологической платформы. Поэтому имена Абдаллах б. Маймуна ал-Каддаха, Хамдана Кармата и др. не упоминаются в исмаилитских источниках, что свидетельствует об отсутствии связи между исмаилизмом и учением карматов⁴⁰.

Точно так же разграничивает исмаилитов и карматов Н. Тейлор, выдвигающий тезис, что «Хамдан Кармат призывал к вере в непогрешимого, а не в исмаилитского имама»⁴¹. Между тем, из исмаилитских источников очевидно, что сами исмаилиты, как никто другой из шиитов, беспредельно верили в непогрешимость и непорочность своих имамов. Они рассуждали следующим образом: «Рожденный имамом не может совершить грех или преступление»⁴². Некоторые даже гиперболизировали их достоинства и качества: «Имам, безусловно, непорочен более, чем кто-либо другой из самих пророков»⁴³.

Ж. Л. Руссо различие между карматами и исмаилитами усматривает не в их идеологии, а в политических целях⁴⁴.

В. Иванов полагает, что карматы не имеют ничего общего с исмаилитами, несмотря на кажущееся иногда сходство между этими учениями⁴⁵. Как доказательство он приводит высказывание ан-Наубахти о том, что карматы веруют в очередность наследования имамата сыновьями Мухаммада б. Исмаила, как и прочие исмаилиты. Однако они твердо придерживаются веры в имамат Мухаммада б. Исмаила и только⁴⁶. В. Иванов приходит к выводу, что причиной повиновения карматов Фатимидам была мощь последних и власть, которой они обладали над большинством стран исламского мира⁴⁷. Этот вывод однако оспаривается тем фактом, что вождь бахрейнских карматов Абу Саид ал-Джаннаби был одним из верных учеников Хамдана Кармата, который и послал его в Бахрейн с миссией активной пропаганды учения карматов. Маловероятно, чтобы карматы Бахрейна повиновались Фатимидам из страха, так как Абу Тахир ал-Кармати (сын ал-Джаннаби) призывал к вере в Убайдаллаха ал-Махди еще тогда, когда сам обладал такой силой, что смог напасть на Ирак и угрожать даже Багдаду⁴⁸. Поэтому уместнее было бы говорить об общности карматов с Фатимидами, связующим звеном в которой была вера в одного и того же *каима*, а не о страхе перед военной мощью Фатимидов.

Анализируя указанные точки зрения и сопоставляя данные источников, приведем некоторые доводы в пользу наличия связи между двумя учениями:

1. Обязанные своим появлением усилиям исмаилитского *да'и* ал-Ахвази, карматы Ирака находились в беспрекословном подчинении у исмаилитских имамов. Более того, дальнейшее укрепление положения карматской общины в значительной степени зависело от той помощи и материальной поддержки, которую им оказывали исмаилиты, что подтверждается источниками. Известно, например, что имам Абдаллах б. Маймун отослал в Савад Куфы часть большой суммы денег, пожертвованной исмаилитам феодалом Динданом⁴⁹.

2. Факты свидетельствуют также, что исмаилитские имамы длительное время контролировали процесс избрания карматских эмиров в Ираке. Во всяком случае, до времени смерти Хамдана Кармата и его преемника Абдана мы не располагаем какими-либо данными, опровергающими этот момент, либо указывающими на ухудшение отношений между карматами и исмаилитами. К примеру, род Зикравайха был отстранен от руководства карматской общиной в Саваде Куфы по указанию верховного исмаилитского эмира Абу-л-Хусайна б. ал-Асвада. Это событие зафиксировано у ан-Найсабури в порядке письменной жалобы сыновей Зикравайха в ставку исмаилитов. В ней, в частности, есть такая фраза: «Почему Абу-л-Хусайн отстранил нас от дел в Куфе без какой-либо вины с нашей стороны?» Ответа от ал-Махди не последовало⁵⁰.

3. Оба учения имели аналогичную систему посвящения в степени *да'вы*, брали на вооружение эзотерическую доктрину (*та'вил ал-ба-тин*), практиковали взимание с каждого члена вступительного взноса в размере одного динара⁵¹.

4. Карматы, как и исмаилиты, практиковали создание специальных опорных пунктов *дар ал-хиджра*, где в случае опасности они могли найти пристанище и вести оттуда борьбу со своими противниками. Такими укрепленными лагерями были селение Мазихара в Йемене⁵², город ал-Махдийа выстроенный Убайдаллахом ал-Махди в Северной Африке⁵³, Махмабад (Махтамабад) в Саваде Куфы⁵⁴.

5. Карматы верили в идею инкарнации божества в них самих, которая являлась атрибутом исмаилизма, что явствует из беседы халифа ал-Мутадида (892—

902) с арестованным вождем иракских карматов Абу-л-Фаварисом⁵⁵.

6. Иракские карматы ал-Хусайн б. Зикравайх, Ибн Зикравайх б. Михравайх и зять Хамдана Кармата — Абдан находились в тесном контакте с исмаилитским имамом Убайдаллахом ал-Махди, когда последний скрывался в ар-Рамле⁵⁶.

Доказательством такой связи служат и письма, написанные имамом Убайдаллахом б. ал-Хусайном в адрес ал-Хусайна б. Зикравайха и его брата Йахйи, возглавивших движение карматов Сирии. В этих письмах имам признает их обоим своими сторонниками и последователями⁵⁷. Еще одним доказательством таких контактов являются показания ал-Хусайна б. Зикравайха на допросе, учиненном ему Аббасидами после его поимки, где он признался, что тесно сотрудничал с имамом ал-Махди (909—934), т. е. Убайдаллахом.

7. В отличие от Аббасидов, цвет знамени которых был черным, Фатимиды избрали для своих знамен белый цвет. Такими же были знамена Абдаллаха б. Маймуна ал-Каддаха, цвет которых олицетворял символ исмаилизма еще во времена *сатра*⁵⁸. Не удивительно, что последнее выступление иракских карматов в 928 г. проходило под белыми знаменами, на которых были начертаны их лозунги⁵⁹.

8. На всем протяжении своей деятельности вплоть до последнего выступления в 928 г. под предводительством Мас'уда б. Харита и Исы б. Мусы карматские *да'и* в Ираке призывали к вере в исмаилитского имама⁶⁰.

9. Из текста письма фатимидского халифа ал-Му'изза ли-диниллаха (953—975) вождю бахрейнских карматов — внуку Абу Саида ал-Джаннаби — ал-Хасану б. Ахмаду по прозвищу ал-А'сам становится ясно, что учение исмаилитов было основополагающим и для карматов. В послании халиф ал-Му'изз указывает на заслуги карматов Бахрейна перед Фатимидами и преданность их учению исмаилитов с самого их возникновения под началом Абу Саида ал-Джаннаби и вплоть до времени написания халифом этого письма (971 г.)⁶¹.

Таким образом, изложенные положения подтверждают, что карматы — одна из крайних шиитских сект, воспринявших основы исмаилитской идеологии. Рели-

гиозные убеждения карматов, а именно их вера в Мухаммада б. Исмаила, высказывания по поводу толкования и воплощения, соблюдение ими принципа последовательности в достижении степеней своего учения и избрание белого цвета в качестве символического цвета своего знамени — целиком совпадают с убеждениями исмаилитов, идентичны с ними как по форме, так и по содержанию. Можно согласиться с мнением С. К. Сатыбековой, которая пишет, что «карматское учение — это своего рода эволюция исмаилизма от религиозной оппозиции к политической силе, организации, активно противостоящей правящей власти и официальной идеологии»⁶².

§ 2. Начало активности иракских карматов

Проповеди исмаилитского *да'и* ал-Ахвази в Саваде Куфы, упав на благоприятную почву, не замедлили дать свои результаты. Ему удалось увлечь идеями исмаилизма наиболее ущемленные в экономическом и социальном отношении неимущие и обездоленные слои; в немалой степени этому способствовали и шиитские настроения населения не только метрополии, но и провинций. Как уже отмечалось, исмаилитов постоянно интересовал Савад Куфы как потенциальный центр шиитской антиаббасидской оппозиции, как возможная база, откуда они могли безбоязненно и, как им казалось, бесприпятственно вести борьбу против официальной власти в центре. Поэтому именно Савад Куфы был объектом пристального внимания исмаилитской пропаганды и именно там миссия очередного *да'и* (ал-Ахвази) увенчалась успехом. Ему удалось вовлечь в лоно своей секты Хамдана Кармата с группой единомышленников, именуемых карматами.

Преследуемый местными властями ал-Ахвази был вынужден скрыться. О дальнейшей его деятельности мы не располагаем какими бы то ни было достоверными сведениями. Отныне пропаганду исмаилитских идей в Саваде Куфы начинают осуществлять Хамдан Кармат и его зять Абдан с помощью карматских *да'и*. Для последних Хамдан Кармат установил твердую дисциплину и разработал четкий устав, согласно которому они раз в месяц объезжали вверенные им территории⁶³.

Проповедники прилагали максимум усилий для распознавания и выявления настроений их шиитской паствы, что, с одной стороны, сыграло немаловажную роль в распространении учения, а с другой, — позволяло им быть в курсе всех событий.

Чтобы быть поближе к верному эмиссару исмаилитов ал-Каддаху, проживавшему в Аскар Мукраме в Хузистане, Хамдан Кармат переезжает в Калвазу⁶⁴. Отсюда он мог оперативно входить в контакт с сыном ал-Каддаха, который, по настоянию своего отца, находясь в ат-Талакане (речь идет о хорасанском Талакане), поддерживал связь с Карматом⁶⁵.

Действенным идеологическим фактором успеха карматской пропаганды в Ираке явились мероприятия, которые сулили неимущим членам секты относительно безбедное существование. Путем обобществления имущества, продуктов питания и труда, введения обязательных денежных пожертвований, сумма которых определялась доходами и путем строгого контроля за их распределением, Хамдан Кармат обеспечил стабильную материальную базу движения. Если ал-Ахвази взимал с каждого поступающего в секту один динар в пользу учения, то Х. Кармат довольствовался поначалу только дирхемом⁶⁶, что было более доступно для обращаемых. По мере того, как карматское движение набирало силу и обеспечивало приток новых денежных поступлений за счет конфискации имущества противников, изменялась его социально-экономическая структура. Интересные, хотя и несколько тенденциозные сведения по этому вопросу имеются у ал-Макризи: «Когда усилился Кармат, то возросла его алчность. Он стал собирать деньги со своей паствы, заставляя поначалу каждого мужчину и женщину платить по одному дирхему и на некоторое время оставлял их (в покое); потом он ввел новый налог, назвав его *ал-хаджра*, в размере одного динара с каждого взрослого члена⁶⁷, и [снова] действие этого налога продолжалось некоторое время... Затем он ввел *ал-булга* в размере семи динаров.., он готовил вкусную сладкую еду, которой причащал каждого, кто приходил к нему, и брал за это семь динаров, утверждая, что это пища обитателей рая, ниспосланная имаму⁶⁸. Каждому *да'и* он устанавливал [норму] в сто *булга*, что составляло

семьсот динаров, из расчета семь динаров за *булгу*. Подготовив почву, он ввел *хумс*, одну пятую с того, чем они владели и что добывали; ...они стали выплачивать ему и это: женщины — одну пятую пряжи, а мужчины — одну пятую добытого; ...далее он ввел *ал-улфа* — накопление (хранение) всех денег в общей казне; чтобы никто, будь то владелец или его брат, не мог претендовать на свою долю; он объяснил, что карматам незачем хранить у себя деньги, ибо земля целиком будет принадлежать только им и никому другому. Он заявил: — Это вам испытание, которому вы подверглись для того, чтобы Он [Аллах] знал, как вы его выдержали. — Он велел им приобрести оружие и снаряжение»⁶⁹.

Для каждого вводимого им налога Хамдан Кармат находил соответствующее объяснение, подкрепленное цитатой из Корана. Так, для сбора *ал-хаджры* он использовал стих: «Возьми с имущих их милостыню, которой ты очистишь и оправдаешь их. И молись над ними, ведь твоя молитва — успокоение для них, а Аллах — слышащий, знающий»⁷⁰, уверяя, что под этим подразумевается именно *ал-хаджра*. Очевидно, средства от *ал-хаджры* расходовались на нужды бедных карматов⁷¹, которых Хамдан Кармат пытался привлечь к движению, оказывая им финансовую помощь.

Определенная часть накопленных средств расходовалась на оборонительные нужды. В этих целях карматы в 890 г. соорудили в кратчайший срок мощную *дар ал-хиджра* в селении Махмабад, перетащив туда огромную скалу, вокруг которой выстроили внушительную стену шириной в восемь локтей. Перед стеной был вырыт глубокий ров. Внутри они воздвигли прочное сооружение. В эту крепость отовсюду съезжались мужчины и женщины⁷².

При введении *ал-булга* Хамдан Кармат утверждал, что это есть «проявление *бурхана*, которого требует всевышний: «Скажи: «Давайте ваше доказательство, если вы говорите правду!»⁷³.

Взимание *хумса* он также мотивировал цитатой из Корана: «И знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху — пятая часть»⁷⁴.

Проявляя известную ловкость и гибкость в изыскании средств пополнения материальных ресурсов

для расширения сферы своего влияния, Хамдан Кармат и его эмиссары сумели организовать разрозненные силы в религиозную общину, придав ей некое подобие коммун. Постепенно всюду, где действовали карматские *да'и*, стали функционировать специально назначенные люди, у которых и скапливались все средства. В зависимости от своих потребностей каждый член карматской общины получал ту или иную долю необходимого. При этом основным мерилom при распределении первоначально являлся труд.

Попытки Хамдана Кармата ликвидировать таким образом социальное неравенство нашли широкий отклик среди населения Савада Куфы. Поэтому все члены секты, не исключая даже детей, которые зарабатывали деньги отпугиванием птиц от посевов, были кровно заинтересованы в увеличении своей доли, вносимой в общий котел⁷⁵.

Введение *ал-улфы* сопровождалось цитатами о богоугодности общности имущества: «...и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по Его милости братьями!»⁷⁶ и «...Если бы ты израсходовал все то, что на земле, то не объединил бы их сердца, но Аллах объединил их сердца, — ведь Он — великий и мудрый!»⁷⁷. Теперь в личном распоряжении каждого члена общины оставался лишь меч или другое оружие⁷⁸.

Укрепление рядов общины происходило различными путями, в том числе и подкупом властей. В хрониках, в разделе 287/901—2 г. проходит сообщение о том, что получая ежегодно с каждого кармата по динару, правитель Куфы Ахмад б. Мухаммад ат-Та'и долгое время скрывал от халифа существование секты. По-видимому, доход с этого предприятия был настолько внушительным, что правитель области предпочитал не только не уведомлять власти о надвигающейся угрозе, но и закрывать глаза на заметную активизацию карматов. Поэтому попытки отдельных куфийцев информировать багдадский двор о явном попустительстве ат-Та'и карматам не привлекали должного внимания⁷⁹.

Тем временем, укрепившись в *дар ал-хиджра* в Мах[та]мабаде, карматы, воспользовавшись волнениями в халифате, стали предпринимать целенаправленные акции против соседних с Савадом районов. Под натис-

ком внезапных карматских рейдов многие предпочитали поддерживать их учение, чтобы избежать истребления⁸⁰.

Хамдан Кармат обнаружил незаурядные организаторские способности, которые особенно проявились в подборе эмиссаров, действовавших в установленных районах. Исходя из многочисленности карматских *да'и* и ареала их деятельности, можно сделать вывод о разветвленной сети карматской пропаганды в Саваде Куфы и о ее проникновении не только в среду набатейского населения Савада, но и многих арабских племен, населявших соседние области. Согласно ал-Макризи, «карматские *да'и* проникали абсолютно во все племена, что привело к росту численности последователей Хамдана Кармата на юге Ирака и возрастанию их мощи»⁸¹. Имена двух таких эмиссаров (Рабаха и Али б. Йа'куба) упоминаются у ан-Нувайри⁸². Самым известным и популярным среди них был Абдан Сахра. Его по праву считают идейным вдохновителем исмаилитско-карматской общины Савада Куфы, одним из преданнейших своему делу карматом, немало способствовавшим распространению их учения и более всех написавшим о самом Хамдане. Многочисленные описания Абдана, перечень которых приводит Ибн ан-Надим, служили своеобразными пособиями и учебниками для последователей карматского учения. За свою ученость он даже был прозван *ал-Катибом*. Из названий восьми книг Абдана, перечисленных Ибн ан-Надимом⁸³, можно предположить, что Абдан активно популяризировал в них карматские идеи. Материал источников дает основание предполагать также, что авторитет Абдана как теоретика был настолько высок, что многие предписывали его перу свои собственные сочинения в надежде обеспечить им признание⁸⁴.

По всей вероятности, все написанное Абданом предназначалось исключительно для посвященных — *хасса*, и лишь две книги были популярны (т. е. легализированы) при его жизни; об остальных Ибн ан-Надим пишет: «Редко мы видели или встречали человека, который бы их читал»⁸⁵.

В оценке даже ортодоксальных суннитских авторов Абдан охарактеризован как очень умелый и ловкий человек, сумевший завладеть умами простонародья и

увлечь их идеями карматов⁸⁶. Абдан обладал большими полномочиями, сосредоточив в своих руках координацию действий карматских *да'и*. Ему же приписывают установление степеней посвящения⁸⁷.

Отсутствие каких-либо сведений о Хамдане Кармате и других вождях карматов в трудах исмаилитских авторов породило версию об отколе иракских карматов от исмаилитов. Однако многие *да'и*, как известно, выходили из подчинения исмаилитским имамам, такие, как Али б. Фадл ал-Джадани, Фируз из Йемена и Абв Абдаллах аш-Ши'и из Магриба. Несмотря на это, они не игнорировались исмаилитскими авторами⁸⁸. Не исключено, что крайние взгляды и экстремизм карматов послужили основной причиной их забвения исмаилитами. Так исмаилиты поступили с крайними шиитами-исмаилитами в Фарсе — они просто не включили их в свои труды. Кади Абу Ханифа ан-Ну'ман ал-Магриби ясно излагает позицию исмаилитских имамов к крайним воззрениям и крайним шиитам в одном из своих сообщений. Он пишет, что в 945 г. фатимидский халиф ал-Ка'им би-амриллах проклял крайних шиитов за то, что те приписывали имамам неприсущие им качества⁸⁹.

Вероятнее всего, отсутствие в трудах исмаилитов имен таких *да'и*, как Хамдан Кармат и Абдан, было вызвано теми характерными принципами исмаилитской пропаганды, которые были ей присущи в период *сатра*⁹⁰. Такими принципами были *такийя*, маскировка и секретность.

Де Гье уверен в невозможности конфликта между карматами и исмаилитами в 899—900 гг., но допускает, что такой инцидент мог произойти позднее, в 910 г. Это предположение он связывает с тем, что имам Убайдаллах ал-Махди разделался со своим *да'и* Абу Абдалбахом аш-Ши'и в том же 910 г. Де Гье полагает, что большинство карматов, в том числе Хамдан и Абдан, после этого случая поняли, что ал-Махди всего лишь верховный *да'и* (*кабир ад-ду'ат*), и все, что говорилось о существовании скрытого имама, выжидающего удобного случая для появления, — вымысел! По этой причине Хамдан Кармат и Абдан вышли из повиновения ал-Махди, что и побудило его искать пути избавления от них⁹¹.

Год 910-й, однако, не может быть верной датой откола Хамдана Кармата и Абдана в связи с тем, что это означало бы продление срока их жизни до этой даты, а может быть и дальше, что противоречит действительности. Начиная с 900 г. в сообщениях о карматах Савада Куфы и других областей нет никакого упоминания о них⁹². В этом же 900 г. эмир одной из соседних с Савадом областей казнил нескольких вождей карматов⁹³. Если бы Хамдан и Абдан были в числе казненных, то историки несомненно упомянули бы их имена. Нет сообщения о них и в описании дня тотального наступления на карматов в Саваде Куфы в 901 г., тогда как в нем говорится о смерти Абу-л-Фавариса—одного из учеников Хамдана и Абдана⁹⁴. Тем более, ни Хамдан, ни Абдан не могли быть в числе предводителей восстания карматов в 928 г. Это восстание, по словам Ибн ал-Асира, «было последней акцией карматов Ирака»⁹⁵.

Предположим, что Хамдан Кармат с Абданом где-то укрылись, как это сделал впоследствии Зикравайх б. Михравайх во время проведения Аббасидами мощных карательных акций против иракских карматов. В этом случае, если такое вообще возможно, их скорее всего схватили и уничтожили Аббасиды, как это произошло с остальными вождями карматов Ирака в период между 900—928 гг. Именно в этом промежуток времени Аббасиды начали активное преследование карматов. Ни в одном из источников при описании этого времени мы не находим упоминания о Хамдане Кармате или Абдане, в то время как упомянут целый ряд других имен карматов Ирака. Предпочтительнее всего считать временем их кончины период до 900 г.

Относительно факта отступничества Хамдана Кармата и других иракских карматов от исмаилитской *да'вы* можно сказать, что он лишен всякого основания и достоверности. Напротив, по сведениям Ибн ал-Асира, в 928 г. десять тысяч иракских карматов выступили против Аббасидов, призывая к вере в ал-Махди⁹⁶. К этому выступлению их побудили победы, одержанные карматами Бахрейна под предводительством Абу Тахира ал-Джаннаби над аббасидской армией.

Что же касается кончины Хамдана Кармата, то

нам представляется наиболее вероятным предположение В. Иванова о том, что Хамдан Кармат умер естественной смертью, от старости⁹⁷. Ал-Йамани, однако, сообщает, что Хамдан был убит в Багдаде, не указывая, при каких обстоятельствах это произошло⁹⁸. Если такое убийство было санкционировано аббасидскими властями, то суннитские источники непременно осветили бы сам факт смерти Хамдана. Согласно другой версии, Хамдан Кармат якобы отправился в Сирию и там умер⁹⁹.

Другим известным *да'и* карматов Ирака считается Зикравайх, сын одного из первых исмаилитских эмиссаров Михравайха¹⁰⁰. Вероятность того, что Зикравайх являлся учеником четвертого исмаилитского имама Абдаллаха б. Мухаммада, сына ал-Каддаха (795—827), как это проходит, например, у ан-Найсабури, исключается В. Ивановым ввиду хронологического несоответствия. Ан-Найсабури исходит из того, что Зикравайх «в Ираке и Фарсе призывал к вере в четвертого исмаилитского имама еще до его переселения в Саламию»¹⁰¹. Однако исмаилитские источники датируют последнее событие до 821 г.¹⁰² Сыновья Зикравайха — Йахйа, ал-Хусайн и ал-Аббас, которые появились на арене политических событий около 900 г., состояли на службе при седьмом исмаилитском имаме Убайдаллахе ал-Махди (873—934). Скорее всего эмиссаром четвертого исмаилитского имама был отец Зикравайха, тем более, что ал-Макризи, упоминая о нем, пишет: «Далее будет рассказано о его (Михравайха — Дж. Б.) сыне Зикравайхе и сыне его сына — ал-Хусайне б. Зикравайхе»¹⁰³.

После исчезновения Хамдана Кармата в общине иракских карматов наблюдается скрытая борьба за власть между Абданом и Зикравайхом. Претензии последнего были небезосновательными, поскольку его отец Михравайх стал одним из первых *да'и* исмаилитских имамов, еще раньше, чем сам Хамдан Кармат. Именно поэтому среди членов семьи Зикравайха бытовало чувство первопричастности к исмаилитской пропаганде, что подогревало их честолюбивые настроения. В этой связи несомненный интерес представляют сообщения двух авторов — ал-Макризи и ан-Нувайри, — относительно конфликта между соперниками. Неза-

долго до своего исчезновения Хамдан Кармат обратил внимание на то, что тон писем, получаемых им от исмаилитского имама из ставки в Саламийе, носит необычный характер. Заподозрив неладное, он направляет туда Абдана, и тот на месте узнает о смерти главного корреспондента, вместо которого в переписку включился его сын [ал-Махди]. В откровенной беседе Абдан убеждается, что сын имама претендует на роль *махди ал-ка'има* вместо Мухаммада б. Исмаила¹⁰⁴

В отличие от исмаилитов карматы верили, что Мухаммад б. Исмаил жив и деятельность *да'вы* является всего лишь подготовительным этапом к его возвращению. Таким образом, понятие *скрытый имам* у них не имело смысла, что подтверждается высказыванием Абдана в ходе вышеупомянутой беседы: «*Да'ва* принадлежит Мухаммаду б. Исмаилу, а ты (т. е. Убайдаллах ал-Махди — *Дж. Б.*) лишь его *худжжа*»¹⁰⁵. О расхождении карматов в этом вопросе с исмаилитами есть сообщение у ан-Наубахти¹⁰⁶.

Весть, привезенная Абданом, побудила предводителей карматской общины прекратить пропаганду исмаилизма в Саваде Куфы и прервать переписку не только со ставкой в Саламийе, но и с ее филиалом в Талакане. Вскоре из Талакана прибыл человек, уполномоченный выяснить причину отсутствия контактов. Резкий и почти оскорбительный диалог, состоявшийся между Абданом и исмаилитом из Талакана, закончился ссорой. Абдан дал ясно понять, что отныне карматы прекращают всякую связь с исмаилитской *да'вой* по главному для них вопросу — имамату¹⁰⁷. Однако де Гье считает, что по целому ряду причин сообщение ан-Нувайри (со ссылкой на Аху Мухсина) и ал-Макризи не что иное, как фальсификация, сфабрикованная Аху Мухсином в угоду суннитской правящей верхушке¹⁰⁸. Это могло быть сделано с целью доказать непричастность Фатимидов, конкретно — основателя этой династии Убайдаллаха ал-Махди к роду Али б. Аби Талиба и отнести его к Маймуну ал-Каддаху¹⁰⁹. Тем более, что прецедент повторился позднее, в 1011 г., когда алиды, по приказу халифа ал-Кадира-биллаха (991—1031) подписали документ, компрометирующий родословную Фатимидов¹¹⁰.

Причину раскола между карматами и исмаилитами

В. Иванов объясняет следующим образом: после кончины ал-Хусайна б. Ахмада б. Абдаллаха б. Мухаммада б. Исмаила в 881 г. ему наследовал его брат Мухаммад б. Ахмад — самый старший член семьи Исмаила. Затем, около 896 г. имамат наследовал старший сын его брата — Абу Мухаммад. Однако ввиду недееспособности последнего из-за болезни его место, видимо, занял младший брат — Убайдаллах ал-Махди. Это вызвало недовольство и гнев в ряде районов действия исмаилитской *да'вы* (в том числе и в Саваде Куфы), что, в свою очередь, привело к отходу Хамдана Кармата от исмаилитов и его исчезновению. В. Иванов полагает, что именно Йахйя б. Зикравайх и убил Абдана с целью устранения его от наследования имамата, будучи по природе своей честолюбивым и страстно желая возглавить общину карматов Ирака¹¹¹.

С тезисом В. Иванова по поводу перехода имамата к старшему члену семьи Исмаила мы не можем согласиться, так как система передачи имамата у исмаилитов была наследственной, а не регрессивной. Система перехода власти имама от брата к брату была ими упразднена уже после перехода имамата от старшего сына Али б. Аби Талиба — ал-Хасана к его брату ал-Хусайну. Именно из-за этого исмаилиты резко полемизируют с *исна-ашаритами*, которые после Исмаила б. Джафара ас-Садика признают право его брата Мусы ал-Казима на имамат¹¹². Что же касается раскола между карматами и исмаилитами, то если он и произошел, то только до убийства Абдана. Было бы абсурдным утверждать, что Йахйя б. Зикравайх убил Абдана на глазах у карматов с целью помешать ему наследовать имамат, ибо иракские карматы вышли из подчинения исмаилитскому имаму, по словам самого же В. Иванова, до убийства Абдана. Причиной тому послужило их недовольство переходом власти к Убайдаллаху ал-Махди.

Среди карматских *да'и*, по сообщению того же Аху Мухсина, лишь один Зикравайх б. Михравайх выказал почтение к посланцу из Талакана, приняв его как представителя исмаилитского центра, надеясь таким образом получить пост главы общины. Одновременно Зикравайх вел работу среди рядовых карматов, пытаясь настроить их против своего главного соперни-

ка — Абдана. Стремясь пошатнуть авторитет последнего, Зикравайх объявил его «лицемером и отступником»¹¹³. В результате активной деятельности Зикравайха Абдан был убит, а управление исмаилитско-карматской общиной в Саваде Куфы перешло в руки членов рода Зикравайха. Всю свою деятельность на пути к заветной цели члены этого рода облекали в форму фанатичной преданности *да'ве* исмаилизма и его имамам¹¹⁴. По-видимому, такая маскировка поначалу вводила в заблуждение исмаилитский центр и, конечно же, в значительной мере гасила разгоревшиеся после убийства Абдана страсти в общине. Утверждение Аху Мухсина о якобы санкционированном со стороны исмаилитов убийстве Абдана членами семьи Зикравайха не выдерживает критики, поскольку отношение исмаилитского центра к семье Зикравайха вскоре коренным образом меняется¹¹⁵. Причину этого мы усматриваем в том, что ставка в Саламийе, обеспокоенная честолюбивыми устремлениями этой семьи и опасаясь утратить свое влияние в Саваде Куфы, предпочла отстранить Зикравайха от руководства общиной. Выполнение этого приказа было возложено на верховного *да'и* исмаилитов в упомянутом регионе ал-Хусайна б. ал-Асвада¹¹⁶. Несомненно, что такая мера нанесла ощутимый удар по семье Зикравайха, так как это означало для них прямую угрозу с далеко идущими последствиями, с одной стороны, и обострение взаимоотношений со сторонниками Абдана, — с другой. К этому времени, по сообщению Ибн ал-Асира, относится и активизация действий аббасидских военачальников по преследованию карматов¹¹⁷.

Поражение, нанесенное бахрейнскими карматами под предводительством Абу Саида ал-Джаннаби аббасидскому военачальнику ал-Аббасу б. Амру ал-Ганави в 287—8/900 г., и захват Басры побудили Аббасидов переключить внимание на действия иракских карматов¹¹⁸. Аббасидское войско, предводимое Бадром (ас-Саби называет его *гулямом* правителя Куфы ат-Та'и), в том же году, внезапно обрушив удар на карматов в Саваде Куфы, нанесло им поражение¹¹⁹. Однако Бадр ограничился лишь казнью предводителей этой общины. Основную же массу, которая в большинстве своем состояла из феллахов, помиловал, опасаясь оставить

земли Савада без рабочей силы¹²⁰. Такое опасение было вполне обоснованным, так как халифат в этот период особенно остро нуждался в развитии земледелия и притоке продуктов питания из-за дефицита денежных средств, потраченных на подавление народных волнений.

Несмотря на потери карматы вновь активизируются в Саваде Куфы в 901 г. под предводительством известного *да'и* Абу-л-Фавариса, возглавившего очередное восстание и проявившего «беспримерную храбрость»¹²¹. Халиф ал-Мутаид направляет против них свою армию во главе с *гулямом* ат-Та'и — Шиблом ад-Дайлами, который в том же году наносит карматам второе поражение. Абу-л-Фаварис был схвачен и доставлен к халифу ал-Мутаиду в Багдад¹²². Согласно источникам, халиф потребовал у Абу-л-Фавариса объяснить, почему карматы отошли от истинной веры. Абу-л-Фаварис «гневно отвечал, что Аббасиды узурпировали права законных наследников престола, т. к. с тех пор, как умер пророк, никто из сподвижников Мухаммада не выдвигал ал-Аббаса б. Абд ал-Мутталиба наследником престола. Услышав это, ал-Мутаид приказал с ним расправиться, и он был казнен самой страшной казнью»¹²³.

§ 3. Деятельность сирийского крыла иракских карматов

Предвидя неминуемое столкновение с крупными силами Аббасидов, Зикравайх предпринял безуспешную попытку заручиться поддержкой бедуинов племени *асад*, *тай* и др., чьи кочевья располагались близ Куфы. Очувившись в тупике, он был вынужден скрываться в одном из селений Савада¹²⁴. Розыски его, хотя и безрезультатно, продолжались около двух лет (899—901 гг.). Действуя из укрытия, Зикравайх в конце 901 г. направляет одного из своих сыновей — Йахйу в Сирийскую пустыню с заданием организовать там пропаганду исмаилитско-карматской *да'вы* среди арабских племен¹²⁵. Ему удалось распространить учение карматов лишь в Самаве, кочевое население которой вместе со своими *мавали* зарабатывало на жизнь, сопровождая купеческие караваны на переходе Куфа—

Дамаск. Согласно ан-Найсабури, Йахйя б. Зикравайх преднамеренно остановил свой выбор на племени *бану улайс*, среди которых усилиями Ибн ал-Асвада был распространен шиизм¹²⁶.

В. Иванов полагает, что уход [Йахйи] б. Зикравайха из Ирака в Сирию преследовал две цели: достижение взаимопонимания с исмаилитским имамом и активизацию действий для основания заветного фатимидского государства¹²⁷. Постепенно вокруг Йахйи б. Зикравайха, получившего почетный титул шейха, спланивается группа сирийских карматов. И вновь халиф высылает против карматов Шибла ад-Дайлами. В сражении у ар-Русафы¹²⁸ карматам удается одержать победу над аббасидским войском и убить ад-Дайлами. Вслед за этим они направляются в аш-Шам, сея разрушения в городах, через которые они проходили. Путь их лежал на Дамаск¹²⁹.

Сирия в это время была подвластна египетским Тулунидам¹³⁰. Наместником ее являлся Тугдж б. Джафф, которому никак не удавалось противостоять постоянным набегам карматов во главе с Йахйей б. Зикравайхом на сирийские города и села. Атаки карматов в значительной мере осложняли и без того напряженное внутреннее положение в стране. Ал-Айни пишет: «Когда Йахйя б. Зикравайх и его сподвижники двинулись на Сирию, правителем там был Тугдж б. Джафф. Тугдж снарядил против Йахйи войска, которые тот разбил в многочисленных сражениях и вскоре осадил Дамаск»¹³¹.

Осада Дамаска затянулась до семи месяцев, и Ибн Джафф понял, что необходимо просить помощи у метрополии, откуда к нему вскоре прибыло подкрепление под командованием Бадра ал-Хумами и других военачальников, и карматам было нанесено поражение. Сам Йахйя пал в одном из боев на подступах к Дамаску¹³².

Автор многочисленных трудов по истории и экономике халифата ал-Макризи упоминает, что с именем Йахйи чеканились дирхемы и динары¹³³. Это сообщение не подтверждается однако другими источниками. С гибелью Йахйи карматы не прекращают вооруженного сопротивления. Брат Йахйи — ал-Хусайн б. Зикравайх со своими людьми неожиданно наносит удар по войску Тулунидов из заранее устроенной засады.

Этим маневром карматы отбили натиск тулунидского войска и ушли от верного поражения¹³⁴.

Уцелевшие в боях карматы присягают ал-Хусайну б. Зикравайху. К нему присоединяются также некоторые кочевые племена, что, несомненно, усилило его наступательную мощь. По сведениям источников, ал-Хусайн пытался захватить Дамаск, что ему не удалось. Тогда он повернул к Хомсу и завладел им. Здесь в его честь читается *хугба*¹³⁵.

Население Сирии было сильно напугано набегами карматов, а сам тулунидский наместник в это время скрывался за стенами Дамаска, ничего не предпринимая против карматов. Он ограничился обороной одного лишь Дамаска, оставив другие города на произвол судьбы и разграбление карматам.

Убедившись в бессилии Тулунидов противостоять карматам, сирийцы шлют аббасидскому халифу ал-Муктафи (902—908) прошение о помощи и спасении. Аналогичные просьбы поступают к халифу и от египтян, сетующих на беды, постигшие их от карматов Иахйи б. Зикравайха и его брата ал-Хусайна, на огромные потери в людях и средствах¹³⁶.

Получив шанс вернуть утраченные провинции — Сирию и Египет, — халиф ал-Муктафи «внял просьбам населения» и направил в Сирию свои войска во главе с Мухаммадом б. Сулайманом ал-Катибом. Чтобы непосредственно руководить военными действиями своих войск, ал-Муктафи лично прибыл в ар-Ракку¹³⁷. В рамадане 290/июле 902 г. авангард аббасидской армии подошел к Халебу (Алеппо). Численность его составляла десять тысяч воинов под началом Халифы б. ал-Мубарака, известного также как Абу-л-Агарр. Встретившись с авангардом Аббасидов, карматы уничтожили большую его часть. Что же касается Абу-л-Агарра, то ему с тысячей воинов удалось ускользнуть в Халеб, бросив на поле боя оружие и все снаряжение, и только с помощью жителей Халеба он отразил натиск карматов¹³⁸.

Тем временем основные силы аббасидской армии во главе с Мухаммадом б. Сулайманом находились на пути в Сирию. Узнав об их приближении, ал-Хусайн б. Зикравайх стал интенсивно готовиться к сражению. О составе его войска сообщает ан-Найсабури: «Из

двадцати четырех тысяч воинов восемь тысяч составляла кавалерия, шестнадцать тысяч — пехота»¹³⁹.

Сражение разыгралось у селения Таманна'а¹⁴⁰ в шестой день месяца мухаррама 291 г. (соотв. 29. XI 903 г.). Войска Мухаммада б. Сулаймана, сражавшиеся, по определению источников, храбро, уничтожили всю пехоту карматов и большое число их всадников¹⁴¹. Ал-Хусайн б. Зикравайх издала наблюдая за ходом боя. Заметив, что его войско рассыпалось по всему полю брани и терпит поражение, он попытался собрать своих людей, требуя сплотиться для отражения атак аббасидских частей. Однако его люди не захотели ему повиноваться, желая расквитаться с ним за большие потери, понесенные ими от халифского войска. Они откровенно заявили, что не хотят терпеть поражения от аббасидского войска: «Мы уже раскусили тебя; если ты решил быть с нами, то будь, если же нет, то оставься один!»¹⁴².

Видя сопротивление со стороны своих последователей, ал-Хусайн б. Зикравайх в отчаянии решает спастись бегством в Куфу. В погоню за ним Мухаммад б. Сулайман направляет тысячу воинов, однако ал-Хусайну с двумя близкими ему людьми — ал-Мутаввиком и ал-Мудассиром удается скрыться у р. Евфрат. В конце концов их все же схватили у селения ад-Далия, в пойме р. Евфрат и отправили к халифу ал-Муктафи в ар-Ракку. Оттуда халиф приказал этапировать их в Багдад, где они понесли суровую кару¹⁴³.

До этого случая Аббасиды не вели военных действий против карматов Сирии, так как были заняты преследованием и уничтожением остатков карматов в Куфе и других городах Ирака. В день казни карматов, доставленных из Сирии, были выведены из тюрем и казнены все арестованные в Куфе и Багдаде карматы¹⁴⁴.

Из предводителей сирийских карматов уцелел один лишь Исмаил б. ан-Ну'ман — *мавла* племени *бану улайс*, которому халиф ал-Муктафи даровал свободу, поощряя остальных карматов последовать примеру этого военачальника. Он сдался одному из правителей области (*вали*) ал-Қасиму б. Симу у р. Евфрат. Вместе с ним добровольно сдались властям свыше [ста] шестидесяти карматов, которых ал-Қасим доставил

Внимание!

В книге допущен полиграфический брак.

Страницы №№ 65-72 отсутствуют,

в то время как страницы №№ 73-80

наличествуют в двух экземплярах.

сокровища были захвачены вместе с другим имуществом¹⁸⁸.

Систематические атаки на паломников и грабеж караванов были чреваты закупоркой торговых артерий халифата, застоєм торговли и соответственно — экономическим спадом. Поэтому власти сравнительно быстро среагировали на сложившуюся ситуацию, не жалея средств и сил для ликвидации карматской угрозы. На истребление карматов халиф ал-Муктафи мобилизовал куфийское войско под началом управляющего диванами хараджа и имений Мухаммада б. Дауда ал-Джарраха, обещая ему неограниченный кредит и всемерную поддержку¹⁸⁹. Однако, не выполняя должным образом своих функций, халифские войска тем самым споспешествовали действиям карматов. Кроме того, погонщики караванов зачастую игнорировали приказы аббасидских военачальников об изменении обычных маршрутов, в результате чего ведомые ими караваны становились легкой добычей карматов¹⁹⁰.

Окруживший аз-Зубалу Зикравайх, опасаясь внезапного нападения халифских войск, в уже упомянутом октябре 906 г. высылает свои авангарды к себе же в тыл. Одновременно эти отряды должны были вовремя оповестить его о приближении ожидаемого карматами султанского каравана. Согласно донесениям, с караваном следовали важные сановные особы, в том числе кади Мекки и Медины Ибрахим б. Аби ал-Ашас, известные военачальники Салих ал-Асвад, Нафис ал-Муваллади, которые сопровождали казну и уникальные драгоценности покойного халифа ал-Мутадида. На пути к Файду¹⁹¹ караван настигло известие о готовящемся на них нападении карматов. Поэтому было решено на несколько дней сделать остановку в Файде и дождаться вооруженной охраны. Но у пункта ал-Халидж¹⁹² (у ат-Табари — ат-Талих) отряды Зикравайха внезапно перехватили караван, перебили людей и захватили все имущество. Затем карматы оперативно подошли к Файду, где они намеревались создать *дар ал-хиджра*. Такая база была им необходима для осуществления своих молниеносных рейдов на провинции Ирана и Сирии. Однако захватить его карматам не удалось. Попытки Зикравайха заставить жителей сдаться и выдать правителя не увенчались успехом,

поскольку городок был сильно укреплен и оборонялся многочисленным гарнизоном¹⁹³.

Аббасидские военачальники, более всего опасаясь объединения иракских карматов с бахрейнскими, как об этом пишет ан-Нувайри, перекрыли все пути к их отступлению¹⁹⁴. Но эмир бахрейнских карматов Абу Саид ал-Джаннаби вряд ли пошел бы на такое сближение с Зикравайхом, ибо он был, как известно, одним из преданнейших *да'и* Абдана. Помимо того, если бы Зикравайх на самом деле намеревался взаимодействовать с Абу Саидом в борьбе против Аббасидов, то он сделал бы это раньше, после завершения своих рейдов против паломников, а не пытался бы вместо этого завладеть Файдом и прочими населенными пунктами.

Аббасидские войска под командованием ранее упомянутого Васифа б. Сувартегина окружили карматов на пути из Кадисийи к Хаффану. Здесь 8 раби I (27 декабря 906 г.) произошло решающее сражение, завершившееся поражением карматов, гибелью от ран Зикравайха и пленением оставшихся в живых¹⁹⁵. Смерть Зикравайха повлекла за собой спад активности карматов Сирии и послужила предзнаменованием близкого конца пропаганды карматов в Ираке. Эта секта была теперь не в состоянии реально угрожать центральной власти. Все попытки сирийских карматов после смерти Зикравайха вновь подняться на борьбу терпели неудачу, наталкиваясь на сильное противодействие Хамданидов, жестоко расправлявшихся с ними¹⁹⁶. Известно, например, что два карматских эмиссара — ал-Хаддад и ал-Мунтаким — пытались подняться на борьбу против Аббасидов бедуинов, чьи кочевья располагались вдоль мекканской дороги. Однако ни одно из этих племен не отозвалось на призывы упомянутых *да'и*, которых вскоре схватили¹⁹⁷.

В 911 г. в Багдад прибыли два других видных кармата: ал-Утайр, друг Зикравайха и ал-Агарр — один из его военачальников, которые самолично сдались халифу, прося пощады¹⁹⁸.

Хотя Аббасидам и удалось расправиться с Зикравайхом и его последователями, в тени все еще оставались сторонники Абдана, скрывавшиеся на юге Ирака и выжидавшие удобного случая для продолжения своих антиаббасидских выступлений. Среди них ал-

Макризи называет некоего Абу Хатима, выходца из племени *зутт* в Саваде Куфы, который в качестве *да'и* отправился к буранитам и в течение года вел среди них карматскую пропаганду. В 908 г. Абу Хатим внезапно умер, а дело его не получило дальнейшего продолжения¹⁹⁹.

С 907 по 922 гг. источники не дают каких-либо сведений о систематических массовых выступлениях карматов, а это позволяет утверждать, что в указанный промежуток времени в карматском движении наблюдается спад. Начиная с 311/923 г. на территории Ирака ширится волна новых антиаббасидских выступлений карматов Бахрейна под началом младшего сына убитого в 301/913 г. ал-Джаннаби — Абу Тахира Сулаймана. Большой отряд карматов под его предводительством 21 раби II 312/12-го августа 923 г., напав на Басру, захватил ее. В течение восемнадцати дней они разграбили город и вывезли с собой в Лаксу помимо имущества много пленных²⁰⁰.

В следующем, 312/924 г. Абу Тахир устраивает засаду у ал-Хабира²⁰¹, чтобы захватить головной караван паломников, возвращающихся из Мекки. Это были в основном паломники из Багдада. Следующие за ним караваны, оповещенные письмом о засаде, вынуждены были остановиться в Файде и решать, продолжать ли путь дальше. Не придя к единому мнению, один из караванов все же выступил по направлению к ал-Хабиру, где был атакован карматами. Вслед за ними под охраной халифского войска во главе с Абу-л-Хайджа Ибн Хамданом двинулись остальные караваны. Как и первый, они подверглись нападению карматов и разделили его участь²⁰². Ас-Саби и Ибн ал-Асир отмечают, что предводителю бахрейнских карматов Абу Тахиру в это время было семнадцать лет²⁰³.

В зу-л-ка'да 312 (январь 925) г. в Багдад прибыла большая партия хорасанских паломников, направлявшихся в Мекку. Там был сформирован караван в сопровождении кавалерии во главе с тогдашним эмиром Куфы Джа'фаром б. Варка аш-Шайбани. Не вняв предостережениям, паломники выступили в путь, не соблюдая мер предосторожности, за что и поплатились. У аз-Зубалы караван был перехвачен превосходящими силами карматов. Побросав в панике поклажу

и верблюдов, паломники, преследуемые Абу Тахиром, пытались спастись бегством в Куфу. Оттуда им на подмогу уже выступило войско, к которому присоединились и арабы из племени *шайбан*. Остатки разбитого карматами аббасидского войска отступили к Багдаду. Тем временем карматы заняли Куфу, взяли богатые трофеи, опустошили рынки и вывезли в Бахрейн железные городские ворота²⁰⁴.

Согласно ас-Саби, упомянутые события явились следствием отказа халифа ал-Муктадира отдать карматам Басру и ал-Ахваз в обмен на пленных, среди которых находились и его родственники²⁰⁵. Высланные против карматов халифские войска, уклонившись от боя, вернулись в Васит²⁰⁶, а население столицы в панике переселилось в более укрепленную восточную часть города. В этом году никто уже не осмелился совершить *хаджж*²⁰⁷.

В конце 314 — начале 315 (926—927) г. карматы, как образно описывают источники, «перемолотили аббасидское войско» под командованием Йусуфа б. Аби ас-Саджжа и захватили его в плен. Уцелевшие воины донесли до багдадского двора страшные вести о приближении Абу Тахира к Багдаду. Аббасидское войско, приведенное в полную боевую готовность, решило встретить их у ал-Анбара²⁰⁸, для чего был уничтожен мост через Евфрат. Однако карматы подошли к ал-Анбару не с суши, а по реке, на лодках. Поэтому халифское войско было захвачено врасплох и сдало ал-Анбар. Абу Тахир пытался форсировать р. Зубара в двух фарсах от Багдада²⁰⁹. Но осуществить этот план ему не удалось и он возвратился в ал-Анбар, намереваясь приблизиться к столице на рыбацких судах²¹⁰. Против карматов выступило новое подкрепление под предводительством аббасидского военачальника ал-Муниса. Неприятели расположились на противоположных берегах Евфрата. Ал-Мунис применил против карматов военную хитрость: по реке были спущены лодки, груженные отравленными яблоками. Лодки по течению отнесло в стан карматов, которые, решив, что аббасидская армия в страхе бежала и бросила свой провиант, съели эти яблоки. Результат не замедлил сказаться: карматы отступили от Багдада, ввиду того, что удобный для штурма момент был

упущен и многие в муках умерли, отведав отравленных яблок²¹¹.

Но Абу Тахир не посчитал за поражение свой отход от столицы халифата и принялся завоевывать другие города Ирака. Показательно, что многие населенные пункты добровольно сдавались карматам²¹². Успехи карматов под предводительством Абу Тахира Сулаймана открыли новые перспективы перед сторонниками Абдана. Сплотившись в немалую силу вокруг своих вождей — Исы б. Мусы и Хурайса б. Мас'уда, карматы в 316/928 г. вновь подняли восстание. Только под началом Хурайса б. Мас'уда было более десяти тысяч человек. Ариб называет этих карматов *кармита ан-нафалийя*; ал-Мас'уди — *ал-бакилийя*. Де Гье и С. де-Саси прочли их как *ан-наклийя*. Ибн ал-Асир пишет: «Все, кто исповедовал учение карматов, но из страха скрывал это до поры, теперь стали открыто действовать и собралось их в Саваде Васита более десяти тысяч во главе с Хурайсом б. Мас'удом»²¹³. У Васита Хурайс нанес поражение аббасидскому войску и взял богатые трофеи. Эта победа дала возможность карматам сравнительно быстро продвинуться к провинции ал-Муваффакийя²¹⁴, взять ее и оборудовать там *дар-ал-хиджра*²¹⁵.

Предводимые Исой б. Муса карматы двинулись к Куфе и остановились у ее стен. С города был взят *харадж*. Одновременно в Савад Куфы отправились *да'и*, на чьи призывы откликнулось карматское население этого региона. Но аббасидскому военачальнику удалось арестовать Ису б. Муса и обезглавить восстание. В результате удачного побега Иса б. Муса спасся и стал заниматься подделкой различного рода сочинений, которые для этой цели приобретал у переписчиков, и приписывать их авторство своему дяде — Абдану²¹⁶. Таким образом, он пытался укрепить и повысить свой авторитет среди карматов.

Несмотря на заметную активизацию, это были последние выступления карматов в Ираке, поскольку халифские войска под командованием Харуна б. Гариба после настойчивых преследований нанесли им поражение, истребив резервы боевых карматских соединений. Хурайс б. Мас'уд вместе с двумястами плен-

ными был доставлен в Багдад, где их публично казнили²¹⁷.

Таким образом, 928 г. можно считать последним рубежом карматских выступлений в Ираке. После этого года в источниках не прослеживаются сообщения о действиях иракских карматов.

РЕЛИГИОЗНО-ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ КАРМАТСТВА

§ 1. Основные догматы исмаилитско-карматского учения

1. **Концепция имамата.** Основой идеологии исмаилитско-карматской *да'вы* послужила доктрина верховной власти в мусульманской общине — *имамата*, являющаяся одним из краеугольных камней шиитского ислама. Функции имама — *имамат* — определяются как верховное руководство этой общиной. Разработка учения об имамате началась с появлением различного рода сочинений, посвященных обоснованию прав алидов на верховную власть. При этом основная задача теологов, приближенных к имамам, состояла в доказательстве прав алидов на имамат.

Основные доводы и доказательства в пользу «божественной» природы имамата, принадлежавшего роду Али б. Аби Талиба, шииты черпали из установлений Корана, шариата и сунны. Эти усилия не пропали втуне и привели, в конце концов, к появлению представления о том, что верховная власть (имамат) в силу «божественного установления» принадлежит роду Али. Однако внутри самого рода Али с самого начала не был установлен единый и твердый принцип передачи имамата.

Идея «божественной» природы верховной власти воспринималась в различных формах религиозного сознания — от веры во «вселение» божественного света в род Али до прямого обожествления Али и его потомков. Следует оговориться однако, что идеи обожествления алидов проповедовали «крайние» шииты, а сами алидские имамы их отрицали.

Отвергая подобные идеи, исмаилиты, а вслед за ними и карматы фанатично отстаивали «божественную» сущность имамата, что предопределило безграничную власть имамов как непогрешимых и обладающих особым знанием. Завершающий этап разработки учения об имамате приходится на последнюю четверть IX в., когда физически прекратился признанный ряд имамов¹.

Исмаилиты стали наделять своих имамов внутренними (*батин*), скрытыми от непосвященных качествами, что, по их мнению, возвышало имамов над другими смертными. Исмаилиты толкуют о недопустимости применения внешних (*захир*) предписаний шариата к своим имамам по той причине, что они принадлежат к миру абсолютной скрытой истины (*ал-хакика ал-батина ал-мутлака*)².

Исмаилиты утверждают, что «имам по своей непогрешимости (*ал-'исма*) и знанию истинной веры для людей (*ал-хака'ик ала-л-халк*) равен пророку, но на него не снисходит откровение — его он получает через посредство пророка, являясь его наместником и наследником его сана. Непогрешимей имама среди людей и даже самих пророков нет»³.

Что же касается самого пророка, то, согласно исмаилитскому аллегорическому толкованию (*та'вил батин*), он являл собой Коран, милосердие Аллаха и правильный путь⁴. По той же самой причине исмаилитскому имаму приписывались такие же качества, так как он, по утверждению исмаилитов, был наместником пророка и наследником его сана⁵.

Исмаилиты не ограничивались признанием за своими имамами непогрешимости и равенства с пророками. Они постепенно пришли к их обожествлению, считая, что они ничего общего с остальным человечеством не имеют. Эзотерическая доктрина исмаилитов наделяла имамов такими символами, как «лик Аллаха» (*ваджх Аллах*), «длань Аллаха» (*йад Аллах*), око Аллаха (*айн Аллах*) и прочими эпитетами. Каждый эпитет имама подкреплялся соответствующими доказательствами. Например, слова пророка Мухаммада «Я — лицо своей общины (*умма*)», обозначавшие, что община знает его и восходит к нему своим происхождением, исмаилиты толковали следующим образом: Имам, как и пророк, указывает людям путь к Аллаху, т. е. через него они знают Аллаха, следовательно он (имам) — лицо Аллаха⁶.

Как исмаилиты, так и карматы верили в вечную непрерывность имамата потомков Мухаммада б. Исмаила, непреклонно считая, что «каждой эпохе соответствует определенный непогрешимый имам, истинный *ка'им*, который непременно вернется (*раджа'а*). Он

(имам) происходит из рода Мухаммада б. Исмаила, рода, который не прервется во веки веков, он не может прерваться, так как это означало бы забвение Истины и сокрытие ее от людей»⁷.

Если после имама оставался несовершеннолетний наследник, который еще не мог выполнять функции имама, то исмаилиты избирали одного из приближенных к имаму людей и возлагали на него осуществление этих функций до тех пор, пока наследник не подрастет и не сможет сам выполнять их. Лицо, которому поручалось временно осуществлять имамат, называлось *имам муставди* — имамом-доверителем, чтобы не путать с истинным имамом — *имам хакики*. Имам-доверитель не имел права завещать кому-либо имамат, предоставленный под его ответственность, с тем, чтобы своевременно и непременно передать его законному наследнику.

Да'и Абу-л-Хаттаб сообщает, что Исмаил «назначил одного из своих *худжжей* [имамом] — доверителем своего сына [Мухаммада]. Он являлся одновременно и своего рода прикрытием [истинного имама] и должен был передать имамат [Мухаммаду] по достижении им зрелости, что и было им исполнено»⁸.

Исмаилиты, как мы видим, ввели в обиход новый догмат *истида'* (доверительство, опекуновство) имамата с целью закрепить за собой законное право на имамат в противовес другим шиитским сектам.

Согласно исмаилитским источникам, «ал-Хасан б. Али был всего лишь *имамом-муставди'* и передал доверенный ему имамат незадолго до своей смерти брату ал-Хусайну». В том же духе: «Мухаммад б. ал-Ханафайа стал *имамом-муставди'* после убийства ал-Хусайна, затем передал его (имамат) Зайн ал-Абидину — сыну ал-Хусайна, а от него [имамат] передавался по наследству его сыновьям вплоть до Исмаила б. Джа'фара ас-Садика, который доверил имамат родному брату — Мусе для передачи его впоследствии своему сыну Мухаммаду б. Исмаилу»⁹.

Согласно ал-Аш'ари¹⁰ и ан-Наубахти¹¹, карматы — одна из шиитских сект, веровавших в последовательное наследование имамата потомками Али б. Аби Талиба вплоть до установления или утверждения его седьмым имамом — Мухаммадом б. Джа'фаром ас-

Садиком, на котором имама́т остано́вился. По их утверждению, карматы считали, что Мухаммад б. Исмаил жив, не умер и не умрет до тех пор, пока не воцарит во всем мире.

Анализируя высказывания вышеупомянутых авторов, можно сделать вывод, что карматы отличались от исмаилитов тем, что не верили в последовательность передачи имама́та потомкам Мухаммада б. Исмаила. Было бы ошибкой однако делать подобные выводы, так как нам известно, что Хамдан Кармат, от которого берут свое начало карматы, был учеником одного из исмаилитских эмиссаров — ал-Хусайна ал-Ахвази. Абу Саид ал-Джаннаби и все его потомки, возглавлявшие карматскую общину в Бахрейне, покорно веровали в имама́т потомков Мухаммада б. Исмаила — факт, который подтверждается текстом письма фатимидского халифа ал-Му'изза ли-диниллаха внуку Абу Саида. Мы также знаем, что сам Абу Саид, в свою очередь, являлся учеником Хамдана Кармата¹². К сказанному добавим, что во время своего последнего выступления в 316/928 г. карматы Ирака призывали к Махди, сражаясь под белыми знаменами — символом фатимидских исмаилитов¹³. Таким образом, можно констатировать, что иракские карматы происходили от исмаилитов и веровали в продолжение имама́та наследниками Мухаммада б. Исмаила.

Исмаилиты утверждают, что только их имам является источником божия знания (*'илм*) и познания (*'ирфан*), так как имама́т — суть управление Вселенной и раскрытие людям Истины. Каждой эпохе соответствует определенный Имам для того, чтобы мир не пребывал в невежестве¹⁴.

Согласно карматам, достоверное знание истины (*хакк*) должно познаваться либо через личное суждение (*ра'й*) имама, либо посредством перенятия этой истины от имама.

Итак, основным религиозным догматом как исмаилитов, так и карматов был догмат об имама́те и има́ме, как единственном обладателе всего знания и его источнике: «има́м есть знающий, он знает все, ибо по отношению ко всем делам он на одном уровне с пророком»¹⁵. Има́м обладает и «дополнительным знанием, которым пророк не обладал. Это знание, которое

было выше знания пророка передавалось имамами по прямой линии наследования. С этим знанием они родились, им не было необходимости обучаться ему»¹⁶.

II. *Аз-захир и ал-батин* (явное и тайное)

Карматы, как и исмаилиты полагали, что все в материальном и духовном мире имеет две стороны или два смысла: внешний, явный и внутренний, скрытый. Согласно их идеологической системе, состоящей из двух противоположных основ — экзотерической доктрины (*захир*), т. е. общедоступного учения и эзотерической доктрины (*батин*), открываемой лишь немногим посвященным членам общины, каждое выражение из Корана имеет внутренний, тайный смысл помимо общедоступного буквального внешнего смысла. Тело человека, само по себе — *захир* (оболочка), а под ней скрывается тайное (*батин*) — душа.

Мироощущение (материальный мир) также подразделяется ими на две части: мир явный (*алам захир*) и мир скрытый (*алам батин*), что предполагает наличие двух видов знания (*илм*) — знания явного (*илм захир*) и знания скрытого, сокровенного (*илм батин*).

Своих идейных врагов исмаилиты обвиняли в невежестве именно из-за того, что они придерживаются экзотерической доктрины и не обладают знанием сокровенного. На основании этого они приходили к заключению, что монотеизм захиритов есть не что иное, как язычество¹⁷.

Исмаилиты утверждают, что Али б. Аби Талиб был избран Аллахом для толкования явного (*та'вил захир*), поэтому он есть обладатель толкования (*сахиб ат-та'вил*), как пророк Мухаммад — ниспосылатель (откровения) — *сахиб ат-танзил*. Исмаилитские имамы, по их мнению, наследовали от Али б. Аби Талиба его знание (толкования)¹⁸. На основании этого исмаилиты были убеждены в том, что их имамы тверды в знании¹⁹, на что есть прямое указание в следующей суре Корана: «Не знает его толкования никто, кроме твердых в знаниях»²⁰.

Искусно пропагандируя знание сокровенного, исмаилитам удалось создать вокруг своих имамов ореол величия и святости. Имам, по их утверждению, есть источник толкования (*масдар та'вил*) и единственный

обладатель Истины (*сахиб ал-хакк*): Наряду с этим исмаилиты без особых церемоний стали относить любую положительную черту или свойство, приводимое в Коране и сунне на счет своего имама, исмаилитской *да'вы* и ее эмиссаров. Что же касается отрицательных качеств и свойств, то ими исмаилиты, естественно, наделили своих врагов и идейных противников, которых называли *ад-дидд*²¹.

Несмотря на то, что исмаилиты призывали к отмене *ра'й* с целью исключения каких-либо разногласий и противоречий в высказываниях и утверждали, что во всех своих суждениях они руководствуются знанием, полученным от имама — сведущего в сущностях всех дел и их сокровенных тайн²², — некоторым *да'и* было дозволено самим толковать тот или иной вопрос, не обращаясь к имаму²³. Толкования носили субъективный характер, будучи продиктованы условиями той среды, в которой действовал каждый из *да'и*, и часто принимали характер крайних убеждений, как это случилось в Йемене, а в некоторых других регионах носили умеренный характер (Египет и Магриб).

Экстремизм карматов, по-видимому, настолько явно отражался в трактовке ими канонических устоев ислама, что Низам ал-Мулк, ознакомившись с одним из сочинений самого выдающегося карматского автора — Абдана под названием *Книга седьмой степени*, обвинил карматов в безбожии и ереси²⁴. Об этой же книге Ибн ан-Надим написал следующее: «Я прочел ее и обнаружил в ней вещи, ужасные по своей безнравственности и принижению канонических учений»²⁵. В этом сочинении, как известно, раскрывалась сущность карматского учения. Скрытое толкование сыграло огромную роль в успехе карматского учения, и они с огромной пользой для себя применяли *та'вил батин*.

Карматы толковали стихи Корана так, чтобы они отвечали их целям. Иллюстрацией к тому служат действия Хамдана Кармата, который требовал с каждого последователя учения уплаты так называемой *ал-фитра*. При этом он ссылался на Коран: «По устройению Аллаха, который устроил людей так»²⁶. В следующий раз он взимал иную сумму, назвав ее *ал-бурхан* и сославшись на другую суру Корана: «Скажи: «Дайте ваше доказательство, если вы говорите правду!»²⁷. Таким

образом, используя толкование различных стихов Корана, Хамдан Кармат продолжал собирать со своих последователей различные денежные суммы, пока не собрал все, чем они владели.

Взяв на вооружение принцип тайного толкования, карматы, как и исмаилиты, применяли его бессистемно и бесконтрольно, что очень часто приводило к путанице и противоречиям в проповедях их эмиссаров.

III. Ал-хухул (воплощение) и ат-танасух (последовательный переход, переселение души)

Большинство установлений исмаилизма основано на космогонии, согласно которой в высшем, духовном мире (*алам рухани*) господствуют две силы — Всеобщий (мировой) Разум (*акл кулли*) и Всеобщая (мировая) Душа (*нафс куллийа*). Эти две силы воплощаются на Земле (в чувственном мире) сперва в личностях *натика*²⁸ и *асаса*²⁹, а затем в личности их наместника и представителя — исмаилитского имама³⁰. В этой связи исмаилиты, в отличие от других суннитов и умеренных шиитов, веровали в то, что дух Аллаха всевышнего воплощен в их имаме. Исключение составляли лишь фатимидские исмаилиты, которые вынуждены были скрывать свою приверженность идее инкарнации, опасаясь возмущения со стороны суннитского населения. Они ограничивались лишь утверждением того, что имам создан из божественного света (*нур Аллах*), либо божественный свет воплощен в нем. Вследствие этого фатимидские имамы стали в оппозицию исмаилитам, отстаивавшим идею инкарнации. Убайдаллах ал-Махди, узнав о том, что в Кайраване объявилась группа людей, обожествляющих имамов, приказал доставить их к нему, а затем заточил их в темницу, где многие из них погибли³¹.

Фатимидский халиф ал-Ка'им би-амриллах резко осуждал исмаилитское учение о божественности имамов и познании всевышней тайны (*гайб та'ала*) в период сокрытия (*сафра*) их в Фарсе³².

Несмотря на стремление Фатимидов отрицать инкарнацию божества (*хулул*) в них самих и осуждение ими последователей этой идеи, хулул, по всей вероят-

ности, был одним из краеугольных камней исмаилитской идеологии. Однако исмаилиты посвящали в тайны инкарнации не всех членов своей секты, а только избранных и преданнейших имамам людей, как это было до возникновения государства Фатимидов и после его падения.

Идея воплощения получила свое распространение в Фарсе в период сокрытия³³. Она была также весьма популярна и среди некоторых исмаилитов Йемена, на что указывает принятая Али б. Фадлом титулатура, после того, как он выступил против вождей исмаилизма и стал притязать на имамат³⁴.

Карматы, как и исмаилиты, верили в идею воплощения, и эта вера, как очевидно, носила фанатичный характер. Такой вывод напрашивается из диалога между аббасидским халифом ал-Мутаидом и одним из карматских вождей — Абу-л-Фаварисом, после его пленения. Халиф задал пленному кармату вопрос: «Сообщите мне, действительно ли вы карматы утверждаете, что дух всевышнего Аллаха и его потомков воплощен в ваших телах и удерживает вас от [совершения] грехов и наставляет на путь истинный?»³⁵.

При первой же встрече в Саваде Куфы исмаилитский да'и ал-Хусайн ал-Ахвази в разговоре с Хамданом Карматом недвусмысленно намекает на свою приверженность идее инкарнации. Хамдан, как мы уже знаем, предложил ал-Ахвази сесть на одного из его волов, но тот отказался под предлогом того, что на это у него нет приказа. Тогда Хамдан спросил его: «Кто же это приказывает и запрещает тебе?». Ал-Ахвази ответил: «Мой царь и твой царь, которому принадлежит этот мир и мир потусторонний». Хамдан поразился и, немного поразмыслив, сказал: «Что ты, только Аллах царь над всем тем, что ты упомянул». Ал-Ахвази ответил: «Ты прав. Однако Аллах дает царство свое кому пожелает»³⁶.

Из приведенного диалога следует, что ал-Ахвази до такой степени превозносил исмаилитского имама, что сделал его наследником Аллаха. Он маскирует свою преданность имаму, говоря Хамдану, что «Аллах дает царство свое кому пожелает», ибо, как бы Аллах ни одарял своего достойнейшего раба, из этого

вовсе не следовало, что он его делает повелителем и своим наследником. Несомненно, что Хамдан Кармат поверил в правдивость речей ал-Ахвази относительно величия исмаилитского имама, так как стал настаивать, чтобы тот открыл ему сокровенные тайны познания, а вскоре, без колебаний, последовал исмаилитскому учению³⁷.

Еще одним доказательством приверженности карматов идее воплощения является их поклонение Зикравайху б. Михравайху, когда тот объявился после длительного пребывания в подполье. Ал-Мансури сообщает об этом так: «Когда они вывели его [из подполья], то подняли его на руки и нарекли другом божьим (*вали Аллах*)..., пали перед ним ниц (*саджаду лаху*)»³⁸. Как известно, Зикравайх стал притязать на имамат после своего конфликта с исмаилитским имамом Убайдаллахом б. ал-Хусайном.

По признанию фатимидского *кади* ан-Ну'мана ал-Магриби, подобное падение (*суджуд*)³⁹ — своего рода лобзание земли между руками имама вместо целования его рук. Такой *суджуд* вовсе не заменяет суджуд Аллаху⁴⁰.

То, что карматы не признавали суннитов, подтверждает эпизод, описанный Ибн ал-Асиром, в котором один из карматов—последователей ал-Хусайна б. Зикравайха — говорит своей матери после долгой разлуки: «Скажи мне, какой ты веры?». Мать отвечает: «Разве ты не знаешь моей веры?». Сын говорит: «Та, что прежде у нас с тобой была — лжива, [истинная] религия — это та, что у нас (карматов) сейчас!»⁴¹.

Отношение суннитов к карматам настолько очевидно, что не требует объяснений, поскольку оно было таким же, как к любой другой оппозиционной ортодоксальному исламу секте. Исходя из этого можно понять, почему сунниты называли карматов и хуррамитам, и маздакидами и бабекидами. Сунниты приписывали карматам также и идею метемпсихоза, которая сводится к тому, что душа человека после его смерти, переселяется в другого человека, либо в животное, либо в растение или минерал.

Ал-Малати сообщает: «Некоторые из них [карматов] верили в переселение души»⁴². Абу-л-Ала ал-Ма'ар-

ри по этому же поводу приводит высказывание одного кармата, утверждавшего, что «дух его друга переселился в быка, а дух другого кармата — в верблюда»⁴³. По определению ал-Калкашанди, карматы — это община безбожников, верующих в *хулул и танасух*⁴⁴.

Идеи инкарнации и метемпсихоза, приписываемые исмаилитам и карматам, как очевидно, были свойственны идеологии крайних шиитов, которые все суннитские и умеренно шиитские теологи считают чуждыми исламу и еретическими. Идея метемпсихоза могла быть заимствована, как пишет И. П. Петрушевский, (также не непосредственно) у неопифагорейцев⁴⁵ и существовала как в Греции, так и в Фарсе⁴⁶. Сторонники ал-Муканны ал-Хорасани, вождя антиаббасидского восстания в правление халифа ал-Махди (774—785), также верили в идею метемпсихоза⁴⁷.

По всей вероятности, у карматов, равно как и у других исмаилитских сект, идеи метемпсихоза не существовало. В противном случае это подвергло бы сомнению всю стройность и правильность исмаилитской идеологии, ее высокое назначение. Идея переселения души одного из них в быка или какое-либо другое животное не могла быть популярна и служить таким идеям исмаилизма и карматизма, как имамат, цикличность, эзотерическая и экзотерическая доктрины, инкарнация божества в человеке, утверждавшим и пропагандировавшим величие исмаилитского имама и веру в его божественную сущность.

Помимо всего прочего, употребляемое в трудах исмаилитов выражение *ал-масх* (от араб. *масаха* — исказение, превращение, метаморфоза), как нам кажется, не имело значения «переселение души человека после его смерти в другого человека, животное или растение», какое дает философский термин *масх*. Под этим выражением исмаилиты имели в виду отречение, отход от исмаилитской пропаганды человека, ранее состоявшего членом этой секты⁴⁸.

Многие суннитские теологи утверждают, что карматы упразднили такие обрядовые установления шариата, как молитвы, посты, омовения и проч. Так, ал-Малати пишет, что карматы утверждают, будто «молитва (*салат*), обязательная милостыня (*закат*), пост (*сий-*

ам), паломничество в Мекку (*хаджж*) и другие обязательные предписания вовсе не обязанность, а лишь благодарность благодетелю [Аллаху], ибо Господь не нуждается в служении ему своих рабов; ведь все это — ему в благодарность. Кто хочет, тот выполняет, а кто не хочет, тот не выполняет. Выбор принадлежит [его рабам]»⁴⁹.

У ал-Багдади мы находим следующее: «Они не оставили без истолкования ни один из «столпов» (правил) мусульманской религии..., утверждая, что тот, кто познал смысл богослужения, освобождается от обязательных предписаний. При этом они истолковывают следующее высказывание всевышнего: «и служи Господу твоему, пока не придет к тебе несомненность!»⁵⁰, имея в виду под «несомненностью» знание тайного истолкования»⁵¹.

Ал-Газали пишет, что карматы «перестали выполнять культовые предписания, так как это, по их мнению, каждодневная сложная гимнастика, которая может пойти на пользу либо глупцам, либо умникам и постигающим азы истины, но не им (карматам), чей уровень намного выше»⁵².

Ан-Наубахти указывает, что карматы считали обязательные предписания шарията своего рода наказанием тем, кто не признавал имама и не верил в него⁵³. Это подтверждается сообщением ан-Нувайри о том, что ал-Хусайн ал-Ахвази позволял карматам «грабить..., не соблюдать поста, не молиться, сообщив им, что [грехи за все это] с них снимаются, так как грабеж противников и их кровь для них дозволены (*халал*); знание обладателя истины (т. е. имама) освобождает их от всего, с ним можно не опасаться [совершить] грех, либо преступление»⁵⁴. Как сообщает ат-Табари⁵⁵, а вслед за ним и другие историки (Ибн ал-Асир, ан-Нувайри), карматы извратили каноны и постулаты ислама. Так, например, молитва у них состояла лишь из четырех *рак'атов* (поклонов) — два *рак'ата* до восхода и два — до захода солнца; *киблой* (стороной, к которой мусульманин обращается лицом во время молитвы) у них был Иерусалим, куда они совершали хаджж; выходным днем был понедельник; пост длился два дня в году — праздники *махраджан*⁵⁶ и *науруз*⁷.

Употребление кислого вина (*набиз*) считалось у карматов запретным, а сладкого вина (*хамр*) — дозволенным.

Суннитские теологи и ересиологи обвиняют карматов в ереси и вероотступничестве, прямо указывая на их ярый экстремизм и отход от ортодоксальных догм. Исключение составляет лишь ал-Аш'ари, отрицающий принадлежность карматов к крайним шиитам⁵⁸. Все остальные авторы сочинений и исследователи по исламскому сектанству причисляют карматов к крайним шиитам. Одним из таких авторов является ал-Багдади, который пишет о карматах следующее: «Они намного сплоченнее и более опасны, чем огнепоклонники»⁵⁹. Классифицируя карматов, ал-Газали дает им такую характеристику: «Они подразделяются на две группы: первая — это ошибочно заблуждающиеся люди, отличающиеся от прочих суннитов лишь тем, что верят в законность наследования имамата членами рода Али; а также в то, что это право перешло к Мухаммаду б. Исмаилу и его потомкам после него. Эта группа не причисляла к безбожникам тех мусульман, которые не верили в имамат Мухаммада б. Исмаила, считая, что они тем самым не в состоянии постичь истину. Что же касается второй группы, то это те, кто усердствуют, расписывая качества исмаилитского имама и прославляя его, твердо веря в дозволенность пролития крови суннитов и их безбожность». От этой, второй группы людей, по мнению ал-Газали, — безбожников, необходимо избавиться⁶⁰. А Ибн Хазм⁶¹ и аш-Шатиби⁶² вообще причисляют карматов к огнепоклонникам.

Таким образом, карматы непрерывно подвергались нападкам суннитских ересиологов, которые, в свою очередь, не избегли ответной критики карматов. Взаимные разногласия сводились к обвинению в безбожии, вероотступничестве и несомненно, что основной их причиной было учение об имамате.

IV. Религиозная аргументация числами

Карматы считали, что порядок исчисления существующих вещей имеет свои определенные закономерности и значения, следуя в этом исмаилитским догматическим взглядам. Согласно этому, карматы верили, что небес—семь, планет—семь⁶³, сушь—семь, дней недели—семь,

отверстий в голове человека — семь. Все это, следовательно, доказывает, что число пророческих (имамских) циклов тоже равно семи.

Вероятно, упомянутые убеждения и послужили причиной того, что карматов и вообще всех исмаилитов называют саб'ийа — семирничниками. Согласно ал-Газали, семирничниками их называли по двум причинам: «они верят в то, что имамских циклов должно быть семь; седьмой цикл будет завершающим и ознаменуется появлением желанного пророка — *ка'има*, и чередование этих циклов бесконечно. Они утверждают, что все явления этого чувственного мира зависят от семи планет»⁶⁴.

В своей практике карматы также следовали учению аргументации числами, что подтверждается действиями *да'и* ал-Хусайна ал-Ахвази, который из числа своих последователей выбрал двенадцать *накибов*, уподобив их двенадцати апостолам Иисуса. По всей вероятности, выбор именно этого числа (12), а не другого, был продиктован бытовавшими у исмаилитов представлениями о цикличности движения небесных тел⁶⁵, а также их утверждением, что деление года на двенадцать месяцев предопределяет число *накибов* до двенадцати.

V. *Назарийат ад-даур* (идея цикличности)

В одном из сочинений, которое ат-Табари приписывает карматскому *да'и* ал-Фараджу б. Усману⁶⁶, говорится: «Поистине, он проповедник Иисуса» и, что Иисус, представившись ему в человеческом теле (обличье), сказал: «Поистине, ты — *да'и*, и воистину, ты — художжа»⁶⁷. Всего вероятней, что под словом *ал-Масих* (Иисус) карматский *да'и* имел в виду имама, которому он беспрекословно поклонялся, так как исмаилиты полагали, что их имамы обладают качествами предшествовавших им пророков. Такое утверждение, в свою очередь, вытекает из известной у исмаилитов идеи цикличности. Согласно этой теории, всевышний Аллах сотворил мир за шесть дней, разделив в нем жизнь на шесть периодов. Первый период начинается с цикла Адама и заканчивается циклом Мухаммада. Каждый из шести циклов возглавляет пророк, так называемый *натик*. Между одним *натиком* и другим — шесть имамов, замещающих *натика* в контроле над исполнением

его законов. Первый из упомянутых имамов назывался *асас*, и он, как утверждают исмаилиты, *баб* (врата)⁶⁸ к знанию *патика* при его жизни, *васи* (душеприказчик) после его смерти и *имам* для тех, кто живет в его эпоху.

Каждый *натик* подобен своему предшественнику и обладает теми же качествами. Однако имама, как утверждают исмаилиты, наследуют качества пророков, являясь их наместниками. На этом основании исмаилиты характеризуют своего имама качествами предшествовавших ему *патиков* и *имамов*.

§ 2. Организационная структура исмаилитско-карматской *да'вы*

Подобно тому, как сунниты пользовались делением года на двенадцать месяцев, исмаилиты делили весь мир на двенадцать частей, каждая из которых называлась *джазира* (район). Для *джазиры* определялся *да'и амм* (верховный эmissар), называемый *да'и ду'ат ал-джазира* (эmissар эmissаров или верховный эmissар района). Иногда это лицо выступает как *худжжат ал-джазира* (глава пропаганды района) либо как *сахиб ал-джазира* (правитель района)⁶⁹.

Согласно вышеупомянутой теории, каждый *худжа ал-джазира* по аналогии с месяцем, состоящим из тридцати дней, имел тридцать помощников, содействовавших ему в распространении пропаганды учения. Эти помощники назывались *ан-нукаба'* (мн. ч. от *накиб* — глава). Каждый *накиб* имел под своим началом двадцать четыре *да'и* по числу часов в сутках: двенадцать *да'и* — видимые (захирун), как солнце днем, и двенадцать других — сокрытые (*баватин*), как скрыто солнце ночью⁷⁰.

В начале второй половины IX в. исмаилиты делают попытку распространить свое учение в Саваде Куфы, для чего в этот регион направляют своего эmissара ал-Хусайна ал-Ахвази. По всей видимости, он и был *сахибом ал-джазира* Савада Куфы⁷¹. Из числа своих последователей—карматов—ал-Ахвази выбрал двенадцать *накибов*, сказав им: «Вы подобны двенадцати апостолам Исы б. Мариам (Иисуса сына Марии)⁷².

Устав исмаилитской *да'вы* предписывал *сахибу ал-*

Джазира иметь двух *да'и*, один из которых назывался правофланговым (*джинах ал-айман*), а другой — левофланговым (*джинах ал-айсар*). Этим двоим предписывалось совершать предварительные поездки в те населенные пункты, куда планировал свое посещение *сахиб ал-джазира*. В задачу этих *даиев* входил сбор подробной информации и различного рода сведений о настроениях населения, его благосостоянии и представление этих сведений на рассмотрение *сахиба ал-джазира*. Используя упомянутые донесения, *сахиб ал-джазира* мог составить себе ясную картину посещаемого района и избрать нужный тактический ход.

Оба упомянутых фланговых по отношению к *сахибу ал-джазира* ассоциировались, по представлению исмаилитов, с двумя руками тела и поэтому каждый из них назывался *ал-йад* (рука)⁷³.

С нашей точки зрения, командированию ал-Ахвази в Савад Куфы предшествовали визиты двух его фланговых, и поэтому вовсе не удивителен тот факт, что ал-Ахвази заранее был в курсе о бедственном положении и низком жизненном уровне населения Савада Куфы. В словах ал-Ахвази, обращенных к Хамдану Кармату, проскальзывает намек на такую осведомленность. Он говорит, что «ему было приказано исцелить [от несчастий] население этой области, спасти от бедственного положения, в котором они находятся и отдать им во владение имущество их хозяев»⁷⁴.

Нам кажется вероятным и то, что ал-Ахвази мог умышленно подстроить свою встречу с Хамданом Карматом, так как заранее располагал сведениями о том, что у того большое число сторонников — выходцев из бедной среды, недовольных существующими порядками, симпатизирующих шиитам и надеявшихся с их помощью освободиться от гнета своих притеснителей. Тем не менее, ал-Ахвази не сразу удается взять с Хамдана Кармата обет верности исмаилитскому имаму, а лишь после объяснений и вразумлений, потребовавших немало времени⁷⁵. Помимо всего прочего, ал-Ахвази заранее было известно о том, что Хамдан и его сторонники весьма набожны и благочестивы и для поднятия своего авторитета в их глазах ал-Ахвази тоже прикидывается набожным, доведя число ежедневных молитв до пятидесяти.

После исчезновения ал-Ахвази Хамдан Кармат становится свободным, абсолютным эмиссаром (*да'и мутлак*)⁷⁶ Савада Куфы. У него было много помощников (*мусаидун*), во главе которых стоял Абдан, как самый умный и образованный, приходившийся к тому же Хамдану Кармату племянником и зятем.

По сообщению источников (ан-Нувайри — т. 25, с. 192, ал-Макризи — с. 103 и д.), карматы разбили область Савада Куфы на ряд районов или сфер своего влияния и деятельности. Каждый район вверялся одному из главных *да'и*, в обязанности которому вменялось постоянное проживание во вверенном ему районе, чтобы он мог периодически встречаться с подчиненными ему эмиссарами и раз в месяц их инструктировать.

В самом начале своей деятельности карматы Ирака находились в подчинении одного из сыновей исмаилитского имама Абдаллаха б. Маймуна ал-Каддаха, проживавшего в Талакане. По-видимому, он являлся связующим звеном между карматами Савада Куфы и верховным эмиссаром (*да'и ду'ат*)⁷⁷, находившимся в то время в центре исмаилитской пропаганды в Саламийе. Для удобства осуществления такой связи Хамдан Кармат переезжает в Калвазу, чтобы быть поближе к Талакану.

Эмиссаров, выполнявших функции, аналогичные возложенным на сына Абдаллаха ал-Каддаха, исмаилиты называли *да'и ал-балаг* (миссионеры-уведомители). Этот «уведомитель» был ответственен за доведение распоряжений верховного эмиссара в полной тайне до проповедников в провинциях (районах) и от них — в ставку верховного эмиссара. Упомянутые сведения позволяли верховному эмиссару быть в курсе качества выполнения проповедниками своих прямых обязанностей⁷⁸. Тех, кто не справлялся со своими обязанностями или не выполнял его распоряжений, верховный эмиссар немедленно отстранял от исмаилитской проповеди. Примером тому служит сообщение ан-Найсабури о том, как верховный эмиссар Абу-л-Хусайн б. ал-Асвад, находившийся в Хомсе до отбытия исмаилитского имама Убайдаллаха б. ал-Хусайна из Саламийи в Магриб, отстранил от управления пропагандой в

Куфе Йахйу б. Зикравайха. Такая мера, как нам кажется, была прямым следствием недоверия верховного эмиссара к рвению семьи Зикравайха возвыситься в карматской общине, особенно после убийства Абдана⁷⁹.

Выбору проповедников карматы, как и исмаилиты, придавали огромное значение. Безусловно, проповедники должны были обладать соответствующими их положению достоинствами, и поэтому многие их произведения были посвящены личности проповедника и качествам, которыми он должен был обладать. Примерами таких трудов являются сочинения исмаилитского проповедника Хатима б. Ибрахима и карматского эмиссара Абдана *ал-Худуд* (Книга заповедей)⁸⁰.

Каждый *да'и* должен был сочетать в себе: а) *илм* — знание; б) *таква* — благочестие; в) — *сийаса* — дисциплину.

Под знанием имелось в виду, что *да'и* должен быть сведущим в науках Корана и хадиса, до тонкостей обладать искусством полемики и риторики. Кроме того, он обязан был уметь толковать религиозные проблемы согласно исмаилитской догматике (*та'вил батин* — эзотерическое толкование).

Под благочестием подразумевалось, что эмиссар творит благодеяния и руководствуется благими намерениями в своей деятельности, уклоняясь от злонамеренных поступков и предупреждая всякое зло. Он обязан действовать согласно заповедям Аллаха и его предписаниям, дабы не ослушаться и не вызвать на себя его гнев⁸¹.

Быть дисциплинированным означало для *да'и* хорошо работать над собой, направляя свою волю и волю тех, кто ему последовал, к совершенству и искоренению недостатков и пороков.

Как и исмаилиты, карматы уделяли большое внимание подготовке своих *да'и*. Они окружали заботой и опекой *да'и* даже самой низкой ступени — *да'и мукасир* (познающий что-либо на основании опыта) или *мукалиб* (смелый, преданный). Этому *да'и* разрешалось публично дискутировать с улемами — врагами исмаилитов для того, чтобы завести их в тупик спора, показав их беспомощность и зародить в слушателях сомнение в компетентности этих улемов. В тех случаях, когда *да'и* чувствовал превосходство противника в этом

споре, он как мог уклонялся от дальнейшей дискуссии. В подобной ситуации *да'и* переводил разговор на толкование тайного смысла религиозных терминов, чтобы показать людям, насколько он сведущ в вопросах которые недоступны другим. *Мукасир* начинал задавать улемам такие вопросы, на которые невозможно было ответить, например: «Почему всевышний Аллах сотворил мир за шесть дней, а не за семь?»; или: «Каков смысл слов, которые упомянуты в начале сур Корана?».

В подобных диспутах *да'и* давал волю своему красноречию, что в большинстве случаев привлекало внимание окружающих, и они собирались вокруг него в большом количестве. Среди слушателей находилось немало простаков, интересовавшихся, как правильно ответить на вышеупомянутые вопросы. Тогда *да'и* покидал сборище на некоторое время, но вскоре возвращался к слушателям, призывая их следовать учению карматов. При этом он сообщал, что знаком с одним из выдающихся улемов, который может ответить на эти вопросы, и люди спешили встретиться с ним. Улем, о котором упоминает *мукасир*, был, конечно, ни кем иным, как одним из карматских эмиссаров⁸².

Карматы выбирали *мукасира* из той среды, где ему предстояло действовать, чтобы люди верили ему и не сомневались в его намерениях. Они считали необходимым, чтобы *мукасир* был уважаемым человеком в среде бедняков и обездоленных и принадлежал к многочисленному племени, где к его мнению прислушивались. Кроме всего прочего, избираемый должен был отличаться своим благочестием и религиозностью⁸³.

После того, как главный эмиссар убеждался в том, что кандидат обладает всеми упомянутыми качествами и достоинствами и отвечает требованиям, его начинали обучать всем наукам ислама. Вскоре *мукасир* становился знатоком всех вероучений и толков, отлично разбирался в сути разногласий и их слабых сторонах с точки зрения идеологии исмаилизма и карматства и мог вести спор с любым иноверцем. При обучении главный эмиссар не забывал снабдить *мукасира* знаниями, позволявшими понять психологию адепта в зави-

симости от его культурного уровня и принадлежности к тому или иному вероучению или толку.

Если *мукасир* усваивал все упомянутые дисциплины, он допускался к общению с иноверцами, но так, чтобы никто не прознал о его исмаилитских взглядах. Так, в среде других шиитских сект *мукасир* всячески выпячивал свою ненависть к Абу Бакру, Умару, Омейядам и Аббасидам, ведя беседы в пользу богоугодных имамов из семьи пророка Мухаммада и об ожидаемом явлении Махди⁸⁴. Таким же методом *мукасир* вел беседу с пудеями, огнепоклонниками, христианами и др., соображаясь с их религиозными убеждениями, взглядами и складом ума. В своем выборе он должен был быть принципиальным, умным, обладать верной интуицией и опытом⁸⁵.

В среде своих сторонников карматские *да'и* пользовались всеобщей любовью и глубочайшим почтением, так как сумели внушить пастве, что *да'и* выполняет роль пророка, а пророки — никто иные, как *да'и* Аллаха к его рабам. Эту мысль они доказывали следующей цитатой из Корана: «О пророк, Мы послали тебя свидетелем, благовестителем и увещевателем, призывающим к Аллаху с его соизволения и светильником освещающим!»⁸⁶. Или же приводили слова Нуха (Ноя): «Потом я призвал их открыто...»⁸⁷.

Исмаилиты и карматы превозносили своих эмиссаров до такой степени, что уподобляли их ангелам. При этом они утверждали, что между Аллахом и Пророком имеется некое связующее звено, которое олицетворяют *ал-калам* (письменная трость), *ал-лаух* (скрижали), Исраил, Микаил и Джабраил. Этих пророков они нарекли «пять горних духовных пределов» (*ал-худуд ал-хамса ар-руханийа ал-улвийа*), считая, что они (т. е. пределы) облекаются на земле в пределы физические, воплощенные в Пророке или Имаме, затем в *ал-васи* (опекуне) или *худжже*, затем в верховном эмиссаре, затем в *асхаб ал-джазира* (правителях районов-областей) и, наконец, остальных *да'и*⁸⁸.

Упомянутые ангелы, по учению карматов, доносили слово Аллаха до его пророка, а *да'и* возвещали о явлении имама эпохи и выражали его знание и мудрость⁸⁹.

§ 3. Степени или этапы обращения

Для привлечения новой паствы в лоно своего учения исмаилитские и карматские *да'и* применяли определенные средства пропаганды по заранее разработанному плану. Этот план обращал внимание эмиссаров на такие принципы *да'вы*, как доброта, кротость и постепенное продвижение по девяти этапам (степеням) учения, о которых сообщается у ал-Газали⁹⁰ и ад-Дейлеми⁹¹.

1. *Ат-тафаррус* (наблюдение)⁹². *Да'и* останавливает свой выбор на тех людях, в которых он чувствует податливость и восприимчивость к тому, что он им внушает. Однако обращение этих людей не проходило по какому-то одному методу или образцу: принимались во внимание убеждения адепта и его характер.

Если *да'и* замечал, что человек склонен к религиозности и богобоязненности, то призывал его придерживаться служения Аллаху, культовых предписаний, сдерживать свои страсти и выполнять все это честно, с хорошим обхождением и благоправно. Если же обращаемый имеет склонность к беспутству и распутничеству, *да'и* внушает ему, что служение Аллаху есть тупоумие, а страх перед карой божьей — глупость и что надо добиваться славы и получения наслаждений.

Перед суннитами *да'и* выдавали себя за суннита — фанатика, в среде шиитов — за крайнего шиита, общаясь с суфиями притворялись суфиями. Все это требовало от карматских эмиссаров особой проницательности и верной интуиции, незаурядных умственных способностей, артистизма и сообразительности.

2. *Ал-му'анаса* (дружба). На этом этапе особое внимание *да'и* уделяет тому, чтобы подружиться с адептом и быть с ним неразлучным. *Да'и* старается всячески ему услужить, делая то, что, по его наблюдениям, приятно адепту, и весьма в этом усердствует, чтобы обращаемый проникся к нему доверием. Таким образом *да'и* завоевывает симпатии и склоняет собеседника к выслушиванию своих речей, заводя одновременно разговоры, порочащие владык, знаменитых улемов-суннитов и невежд. Он сообщает [обращаемому], что облегчение от всех мирских зол ожидает его с благослове-

ния рода Пророка Аллаха... Потом он [да'и] приводит ему стих из Корана, либо хадис, где говорится о том, что заповеди Аллаха сокровенны, их познает лишь тот, кто избран Им из народа и отмечен Его милостями»⁹³.

3. *Ат-ташхик* (вселение сомнения)⁹⁴. Этот этап да'и начинается с разубеждения обращаемого в его вере, зароняя в его душу сомнения и подготавливает его к замене этой веры на карматское вероучение.

Для достижения этой цели да'и задает специальные вопросы об установлениях шариата, приводит различные темные места и неясные стихи Корана. Например, «Каково значение таинственных букв алиф, лям, мим, каф, ха, айн, сад или других, которые предшествуют некоторым сурам Корана?; или: «Почему у рая было восемь врат, тогда как у ада их семь?». Затем продолжает спрашивать: «Для чего в голове человека семь отверстий — два глаза, два уха, две ноздри и рот?», «Почему голова человека создана в виде буквы мим, рука, если он ее вытянет вместе с телом, образует букву ха, зад его — букву мим, а ноги — в виде буквы даль, а если сложить упомянутые буквы в одно слово, то получится «Мухаммад?». Да'и продолжал задавать подобные вопросы и приводить примеры до тех пор, пока не внушал адепту, что существует множество сокрытых от него тайн, для постижения которых тому придется много потрудиться⁹⁵.

4. *Ат-та'лик* (отлагательство, откладывание). Если обращаемый выказывает нетерпение познать тайны, о которых поведал ему да'и, то последний не спешит удовлетворить его любопытство. Видя, что адепт упорствует в своем намерении, да'и оставляет его в неведении до некоторых пор, ничего ему не объясняя. Если же обращаемый настаивает на ответе, да'и заявляет, что для этого с него необходимо взять завет, так как всевышний Аллах доверял пророкам свою тайну лишь после того, как брал с них заветы и обязательства. Тут да'и приводил следующую цитату из Корана: «Вот взяли Мы с пророков завет—и с тебя, и с Нуха, и Ибрахима, и Мусы, и Исы, сына Марйам и взяли с них суровый завет»⁹⁶. Пророк же не раскрывал своих тайн ансарам до тех пор, пока не принял от них присягу. Тут да'и требовал от него клятвы, что тот будет хранить в

тайне все то, что ему будет сообщено. Если адепт соглашался, то *да'и* продолжал его обращать, если же нет, то избегал дальнейших с ним встреч⁹⁷.

5. *Ар-рабт* (связывание). С обращаемого берется обет молчания о том *да'и*, который его обращает, а также от него требуется беспрекословное подчинение имаму и членам его семьи. Таким образом, обращенный оказывается связанным по рукам и ногам страшной клятвой и обетами, которые он никогда не осмелится преступить или расторгнуть.

Ал-Хусайн ал-Ахвази настойчиво домогался, чтобы взять с Хамдана Кармата обет верности исмаилитскому имаму и веры в победу его *да'вы*⁹⁸.

Все эти обеты и клятвы, безусловно, оказывали огромное влияние на большинство новообращенных, заставляя их быть фанатично преданными исмаилитским имамам, верить в торжество исмаилитской пропаганды и бояться отойти от нее.

Некоторые суннитские теологи, в частности, ал-Газали⁹⁹, резко критикуют подобные договоры и клятвы, советуя, каким образом можно избавиться от этих оков и избежать гибели.

Карматы также успешно брали клятвы со своих последователей и примером тому — подчинение сторонников погибшего Йахйи б. Зикравайха его брату ал-Хусайну. Согласно этой клятве, обращаемый обязан был поддерживать *да'и* и его приближенных и быть его верным советчиком¹⁰⁰. Тот же ал-Хусайн б. Зикравайх, к примеру, отказался прислушаться к совету своих сторонников и спастись бегством, когда аббасидская армия, предводимая Мухаммадом б. Сулайманом, окружила его расположение. Тогда карматы сказали ему: «Мы никогда бы не стали тебе советовать, не будь мы связаны [с тобой] присягой!»¹⁰¹.

По той же причине сыновья Зикравайха не останавливаются перед убийством мужа своей сестры из-за того, что тот, по их мнению, проявил непокорность имаму¹⁰².

6. *Ат-тадлис* (введение в заблуждение)¹⁰⁸. Смысл *ат-тадлиса* в том, что *да'и* раскрывает кое-какие тайны карматского учения, приукрашивая при этом новичку некоторые его аспекты. Например, *да'и* говорит, что

имам и только он один — и никто другой — в состоянии правильно толковать Коран, так как он из семьи Пророка, т. е. из тех его домочадцев, которым Аллах поверял свои сокровенные тайны и открывал тайную суть явлений. В качестве доказательства они приводят слова Мухаммада, когда его кто-то спросил о том, как познать истину после его смерти: «Разве я вам не оставляю Коран и свою семью?»¹⁰⁴.

На этом этапе обращения *да'и* пытается убедить новичка в том, что познание науки о тайном — есть истинное познание, т. е. явное (*захир*) по отношению к тайному (*батин*) то же, что скорлупа ореха в сравнении с ядром. Далее *да'и* внушает, что ищущие истину и рассказывающие о ней в среде глупцов—одинокие люди.

Если *да'и* замечает, что новичком все еще владеет сомнение, то приводит имена тех видных личностей, к кому новичок испытывает почтение и чья мудрость и пронзительность не вызывает у него сомнений. При этом *да'и* утверждает, что они тайно придерживаются карматского учения, не афишируя этого. *Да'и* старается называть таких людей, которые проживали бы вдалеке от адепта, чтобы тому не удалось расспросить о них или узнать всю правду об их истинных убеждениях¹⁰⁵.

Да'и не должен упускать случая, чтобы намекнуть новичку о грядущем процветании *да'вы*, ее мощи и безусловном успехе, что, конечно же, предопределит для всех ее членов и сторонников счастье в мире этом и ином¹⁰⁶.

7. *Ат-талбис* (запутывание). С новичком заводят разговор о некоторых, вполне допустимых явлениях и известных ему истинах таким образом, чтобы в в конце концов подвести его к неверным выводам. Например: «У суннитов имеется множество школ, в истинность которых все они верят. Вместе с тем, толкования их противоречивы, один лишь всевышний Аллах ведает истину, которая от него не укроется. По этой-то причине Он и вверил свое знание имамам, указывающим народу путь к истине. Те, кто не верят в угодничество имамов и не подчиняются им беспрекословно, идут наобум [к достижению истины], поступая весьма необдуманно, подобно идущим напролом слепцам»¹⁰⁷.

Ад-Дейлеми называет седьмой этап *ат-та'сис* [осно-

вание] и пишет, что на этом этапе *да'и* исподволь заводит разговор, где не отрицает явного и не умалывает тайного, постепенно завлекая новичка да так, что тот не замечает. *Да'и* говорит, что явное — это скорлупа, а тайное — ядро; явное — это символ, а тайное — желанная цель. И так до тех пор, пока не внушит, что за очевидными проявлениями культа, такими, как молитва, пост, паломничество и др. кроется повинование имаму и преданность карматскому учению¹⁰⁸.

8. *Ал-хал'ун* (отречение). Итак, новичок убеждается, что смысл явного ограничивается пониманием заключенного в нем тайного знания.

Когда же новичок познает смысл сокровенного, то он, по утверждению *да'и*, сбросит с себя оковы явного, что и следует из высказывания всевышнего: «...снимает с них бремя и оковы, которые были на них...»¹⁰⁹. *Да'и* имеет в виду тяжелые обязанности верующего такие, как молитва, пост и прочее, т. е. отречение от запретов, наложенных на души правоверных мусульман.

9. *Ас-салхун* (сбрасывание или сдирание кожи): Когда новичок прекращает выполнять обязанности и законоположения шариата, это называется *салх*¹¹⁰.

Ал-Макризи полагает, что у исмаилитов и карматов было семь степеней *да'вы*, но впоследствии их число возросло до девяти. Такой вывод он делает, вероятно, на основании данных, почерпнутых у Ибн ан-Надима¹¹¹ и ал-Газали¹¹².

У Ибн ан-Надима эти степени освещены так: «У них (карматов) имеется семь степеней, а именно — *Книга первой степени* — для непосвященных (*амма*); *Вторая книга* — для тех, кто стоит выше предыдущих [по своему происхождению]; *Третья книга* — для тех, кто состоит в лоне учения (*мазхаба*) один год; *Книга четвертой степени* — для тех, кто придерживается учения два года; *Книга пятая* — для членов секты с трехлетним стажем; *Шестая* — для членов с четырехлетним стажем; *Книга седьмой степени* — заключает в себе конечный смысл *мазхаба* и высшее откровение¹¹³.

Согласно ал-Газали, упомянутых степеней было девять.

По нашему мнению, карматская *да'ва* с самого начала была девятиступенчатой, что было вызвано пря-

мым влиянием исмаилизма. Карматы переняли основные принципы своего учения от исмаилитских эмиссаров (ал-Ахвази и др.)¹¹⁴.

Мустаджиб (новичок) карматской общины обязательно должен был пройти все девять степеней, прежде чем стать карматом. В случае успешного их прохождения, он становился карматом-исмаилитом, однако и в этом случае он все еще оставался новичком в карматской пропаганде.

Упомянутым новичкам предписывалось изучение *Книги первой степени*, далее им разрешалось прочтение *Второй книги*, если стаж их членства в *да'ве* был менее одного года. После того, как они успешно проходили полное годовое испытание, им предписывалось изучение *Книги третьей степени* и т. д.

Как известно, исмаилиты имели специальные книги как для непосвященных, которые называли *книгами явного*, так и для избранных (т. е. исмаилитов), называемые *книгами Истины*, с которыми никому другому не давали ознакомиться¹¹⁵.

Необходимо заметить, что основная масса трудов карматских авторов, посвященных основам их религиозной доктрины, безвозвратно утеряна. Сведения, которыми мы сегодня располагаем о карматской доктрине, в большинстве своем почерпнуты из трудов их оппонентов — суннитов. В этой связи сведения о карматах не лишены гиперболизации и вымысла, что не позволяет достаточно ясно и обоснованно определить характерные признаки карматской идеологии, несмотря на обилие материала об этой секте у суннитских авторов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

IX век вошел в историю халифата как один из самых «неспокойных» и бурных событиями периодов, когда по всей империи прокатилась волна антифеодалных и антиаббасидских выступлений. Наиболее значительный след оставили в нем восстание хуррамитов под предводительством Бабека в Азербайджане, восстание зинджей в Южном Ираке и движение карматов — самое массовое и продолжительное. Эти восстания были обусловлены всем комплексом противоречий, характерных для халифата в исследуемый период.

Экономическую опору государства составляли крупные землевладельцы, прибиравшие к рукам надельные малоземельных крестьян и мелких феодалов. Этот процесс отрицательно сказывался на развитии производительных сил. Непосильные поборы, злоупотребления сборщиков налогов, неспособность выжить в условиях конкуренции с владельцами крупных надельных вынуждали феллахов и другие категории сельскохозяйственных работников оставлять свои хозяйства и искать средства к существованию в городах.

Характерным для экономики халифата был и приток в сельское хозяйство определенной части торгового капитала, владельцы которого предпочитали вкладывать деньги в приобретение земли и превращались таким образом в крупных землевладельцев. Практикуемая еще со времен Омейядов система укрытия земельных надельных под опеку влиятельных сановников-*муджеев* привела к тому, что самые лучшие земли в государстве оказались сосредоточенными в руках правящей верхушки. На страже экономических и политических интересов правящего класса стоял официальный суннизм, в религиозно-политической оппозиции к которому находился шиизм. На протяжении всей истории своего существования шиизм неоднократно служил знаменем борьбы народных масс против усиления фео-

дальней эксплуатации и социального неравенства. Важную роль в этом играли лежавшие в идеологии шиизма идеи великомученичества и махдизма, которые ассоциировались в умах обездоленных и угнетенных с верой в грядущую справедливость. Однако уже во второй половине VIII в. различия в интерпретации концепции об имамате привели к расколу в шиизме и образованию секты исмаилитов.

Возвышая своих имамов над простыми смертными и наделяя их особыми, непонятными для непосвященных качествами, исмаилиты причисляли их к миру абсолютной скрытой истины и называли наместниками пророка. Исмаилитами же был введен в обиход новый догмат об опекунстве, позволивший им узаконить за собой в глазах верующих право на имамат.

Учитывая уроки неудавшихся в целом шиитских восстаний и преследуемые властями, которые под видом борьбы с ересью уничтожали своих идейных противников, исмаилиты длительное время находились в подполье и тщательно сохраняли в тайне имя и резиденцию своих имамов. Этот этап, называемый в истории исмаилизма *сатр* или *иститар* (сокрытие), продолжался до начала X в. В условиях глубочайшей конспирации исмаилитам удалось создать хорошо налаженную организацию, располагавшую широкой сетью эмиссаров — *да'и*, проповедовавших в народе исмаилизм. Особое внимание исмаилитский центр уделял Саваду Куфы, как потенциальному очагу антаббасидской оппозиции, известному проалидскими настроениями своих жителей. В Саваде Куфы впервые были заложены основы карматской общины, которой предшествовала усиленная пропаганда исмаилитских *да'и*.

На рубеже VIII—IX вв. в исмаилизме четко обозначились два направления: сторонники потомков Мухаммада б. Исмаила, основавшие государство Фатимидов в Египте, и приверженцы седьмого ожидаемого имама — ал-Каима ал-Мехди — карматы, названные так по имени своего предводителя Хамдана Кармата. Как ветвь исмаилитов карматские вожди находились в беспрекословном подчинении исмаилитским имамам, которые долгое время контролировали процесс избрания кар-

матских *да'и* в Ираке, а центр оказывал им материальную поддержку.

Аналогичным образом карматы придерживались и других атрибутов исмаилизма, включая и систему степеней посвящения.

Возникнув на базе исмаилитской идеологии, «универсальность» которой давала возможность использовать ее в интересах различных классов, карматская община превратилась в реальную военно-политическую организацию, ориентированную на активные действия против государства.

Движущими силами карматского движения были неимущие слои населения, феллахи, часть бедуинов, сельскохозяйственные работники, городская беднота и ремесленники. Экономическая программа карматов, предусматривавшая материально-имущественное равенство членов общины, их лозунги, призывавшие к вере в пришествие истинного имама — сеятеля добра и справедливости, привлекли на их сторону наиболее эксплуатируемые и угнетенные слои населения.

Важное влияние на успех карматской пропаганды в Южном Ираке оказал и социальный фактор. Представленная различно в этническом отношении и религиозно разобшенная масса усмотрела в проповедях карматских эмиссаров возможность облегчить свое положение и питала иллюзии ликвидировать социальное неравенство. Поэтому по своей массовости и масштабам карматские восстания небезосновательно считаются одним из самых мощных движений арабского средневековья.

Хотя в идеологическом аспекте карматы придерживались основных положений исмаилизма, их политические акции чаще всего шли вразрез с ними. Поэтому на определенном этапе своего развития (901—905 гг.) это движение приобрело независимый от исмаилизма характер и увенчалось государственным образованием в Бахрейне. Вместе с тем, антифеодальные восстания карматов в Ираке и Сирии в IX—X вв., носившие форму религиозного сектантства, ибо история средних веков знала только одну форму идеологии: религию и теологию, были обречены на неудачу. Как и предшествовавшие народные движения в халифате (восстания ха-

риджитов, хуррамитов, коптов и зинджей), карматские выступления не привели к смене общественно-экономической формации, ломке существовавших производственных отношений. Выдвигая лозунги о социально-экономическом равенстве, карматы в то же время не отказались от применения рабского труда. Фанатизм и нетерпимость карматов даже по отношению к оппозиционным центральной власти движениям и элементам не дали возможности создания единого фронта борьбы.

Заметно ослабило карматское движение в Ираке отсутствие союза с восставшими зинджами, карматами Бахрейна и исмаилитами.

Сепаратистские устремления карматских вождей (в частности претензии Зикравайха и его сыновей на имамат) привели к изоляции сирийского крыла карматов от основного ядра антиаббасидской оппозиции — исмаилитов. Тактические просчеты некоторых лидеров сирийского крыла и военные неудачи последних лет деятельности карматских отрядов, репрессии властей против пленных карматов привели к упадку морального и боевого духа сектантов и приблизили трагическую развязку событий.

Неблагоприятно сказались на успехе движения и нападения на караваны паломников, мародерство и грабежи, расправы над пленными, что снижало популярность карматов в массах. Это, в свою очередь, вызвало бурный рост антикарматских настроений в городах и населенных пунктах, лежавших на пути следования карматов.

Идеи и цели движения извращались и развенчивались центральной властью. Политика аббасидских халифов, сводившаяся к планомерному и методическому искоренению карматской ереси, с одной стороны, и тактика помилования и посулов в отношении добровольно сдавшихся властям карматов, — с другой, обезглавила движение и лишила его основной опоры — движущих сил.

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

¹ Ф. Энгельс. Письмо Йозефу Блоху. К. Маркс. Ф. Энгельс. Сочинения, изд. 2-ое, т. 37, с. 394.

Введение

¹ Та'рих ал-умам ва-л-мулук ли Аби Джа'фар Мухаммад б. Джарир ат-Табари, ат-таб'ату ал-ула би матбаат ал-Хусайнийя ал-мисрийя, т. XI, с. 337. Далее: *ат-Табари*.

² Ат-Табари, т. XI, с. 377.

³ Ат-Табари, т. XI, с. 402.

⁴ В. В. Бартольд. Сочинения, т. VI.—М., 1966, с. 256.

⁵ Arif Tabari continuatus. Quem edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje. E. J. Brill, 1897.

Далее: *Ариб*.

⁶ Ал-Мас'уди. Мурудж аз-захаб ва мада'ин ал-джавахир, тт. I—IV, — Каир, 1938. Далее: *ал-Мас'уди*. Мурудж.

⁷ Ал-Мас'уди. Китаб ат-танбих ва-л-ишраф, тт. I—II. — Каир, 1938. Далее: *ал-Мас'уди*. Танбих.

⁸ Тарих ахбар ал-карамита ли Сабит б. Синан ва Ибн ал-Адим ва тарджамат ал-Хасан ал-А'сам ал-Кармати. Изд. д-р. С. Закара. — Бейрут, 1971. Далее: *ас-Саби*.

⁹ Ибн ал-Асир. ал-Камил фи-т-та'рих. Идарат ат-тибаа ал-мунирийя. — Миср, тт. VI, VII. Далее: *Ибн ал-Асир*.

¹⁰ Абу-л-Фарадж ал-Исфахани. Макатил ат-талибийин. — Неджеф, 1353/1934. Далее: *ал-Исфахани*. Исчерпывающую характеристику этого сочинения дал С. М. Прозоров в книге Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII—середины X в. Шиитская историография. — М., 1980, с. 8. Далее: *С. М. Прозоров*. Арабская историческая литература.

¹¹ The Fihrist of al-Nadim, ed. and transl. Bayard Dodge, New York—London., 1970, vol. 1—2. Далее: *Фихрист*.

¹² Ибн-ал-Джаузи. Ал-Мунтазам фи та'рих ал-мулук ва-л-умам. Матбаат даират ал-маариф ал-усманийя би асимат Хайдарабад, 1357/1938, ч. II : V. Далее: *Ибн ал-Джаузи*, Мунтазам.

¹³ Ал-Карамита. Та'лиф ал-нимам Абд ар-Рахман Ибн ал-Джаузи, изд. Мухаммадом Саббагом. Ал-Мактаб ал-ислами ли-т-тибаа ва-н-нашр. — Бейрут, 1968. Далее: *Ибн ал-Джаузи*. Карамита.

¹⁴ Сибт Ибн ал-Джаузи. Мир'ат аз-заман фи та'рих ал-а'йан. Хайдарабад, 1951—1952, тт. I и II. Далее: *Сибт Ибн ал-Джаузи*. Мир'ат.

¹⁵ Якут ал-Хамави. Китаб му'джем ал-булдан. Ат-таб'а ала-уна. матбаат ат-Саада. — Миср, 1906, в 10 тт. Далее: *Якут*.

¹⁶ Ибн Халликан. Вафайат ал-а'йан ва анба абна'и-з-заман. — Булак, 1367/1948, тт. I и II. Далее: *Ибн Халликан*.

¹⁷ *Ал-Кутуби*. Фават-ал-вафайат. — Каир, 1951—1953 гг., чч. I—II. Далее: *ал-Кутуби*.

¹⁸ *Ан-Нувайри*. Нихайат ал-араб ди фурун ал-адаб. — Каир, 1404/1984, т. 25. Далее: *ан-Нувайри*.

¹⁹ Новые сведения о сочинении Аху Мухсина и источниках его информации опубликованы Л. А. Семеновой в сб. Письменные памятники Востока (ППВ). Историко-филологические исследования, 1970., в статье: Еще одна версия трактата Аху Мухсина (сс. 150—164). — М., 1974.

²⁰ *Ал-Макризи*. Китаб ал-мава'из ва-л-итибар би зикр ал-хитат ва-л-асар.—Булак, т. I—1270/1853 г., т. II—1324/1906 г. Далее: *ал-Макризи*. Хитат.

²¹ *Ал-Макризи*. Китаб итти'аз ал-хунафа би ахбар ал-анмма ал-хулафа /Fatimidengeschichte/von al-Makrizi zum erstenmal hrsg. nach dem Autographen Gothaer Unikum, Inaugural — Diss. von H. Bunz, /Tübingen/, 1908. Далее: *ал-Макризи*. Итти'аз.

²² О системе ашаризма и ее апологетах см.: В. В. Наумкин. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» в кн. «Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о верс».—М., 1980, с. 22—24. Далее: В. В. Наумкин.

²³ А. В. Сагадеев. «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре. В кн.: Ф. Роузентал. Торжество знания. — М., 1978, с. 14.

²⁴ И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XXV веках. — Изд. ЛГУ, 1966, с. 212. Далее: И. П. Петрушевский.

²⁵ Цит. по: В. В. Наумкин, с. 31.

²⁶ *Ал-Аш'ари*. Абу-л-Хасан Али б Исмаил. Макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин. — Миср. 1969. Далее: *ал-Аш'ари*.

²⁷ Обзор ранних систематизаторов и классификаторов мусульманских сект до ал-Аш'ари дан С. М. Прозоровым. См. Мухаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах/Китаб ал-милал ва-н-нихал/Часть I. Ислам. Перевод с арабского, введение и комментарий С. М. Прозорова.—М., 1984, с. 16—17. Далее: С. М. Прозоров. Аш-Шахрастани. Введение.

²⁸ Концепция об имамате в освещении ал-Аш'ари рассматривается Х. Брентйас в работе Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Asch'ari. — Berlin, 1964.

²⁹ *Ал-Багдади*, Абд-ал-Кахир б. Тахир б. Мухаммад. Ал-Фарк байна-л-фирак (б. г.), с. 281—312. Далее: *ал-Багдади*.

³⁰ *Ал-Багдади*, с. 285. Исчерпывающую характеристику ал-Багдади и его сочинению дает С. М. Прозоров. См. С. М. Прозоров. Аш-Шахрастани. Введение, с. 18, См. также: Н. Laoust. La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdadi. — Paris, 1961.

³¹ Кашр асар ал-батинийа ва ахбар ал-карамита. Та'лиф Мухаммад б. Малик б. Аби-л-Фада'ил ал-Хаммади ал-Иамани мин фукаха ас-сунна фи-л-Иаман фи авасит ал-ми'а ал-хамиса ли-л-хиджра. Матбаат ал-Анвар, Каир, 1939. Далее: *ал-Иамани*.

³² Об ал-Иамани и его трактате см.: Ислам. Камус тараджим ал-аш'ар ар-риджал ва-н-ниса' мин ал-араб ва-л-муста'рибин ва-л-мустахрикин. Та'лиф Хайр ад-Дин аз-Зирикли, матбаат Костатсомас ва шурака, 1954—1959, т. VII, с. 239.

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 37, с. 419.

³⁴ Ибн Хазм, Абу Мухаммад Али б. Ахмад. Китаб ал-фисал

фи-л-милал вал-ахва¹ ва-н- нихал. Каир, 1317/1899 г., чч. I—5. Далее: *Ибн. Хазм*.

³⁵ *Аш-Ширази*, Хибаталлах ал-Муаййид фи-д-Дин. Сират ал-Муаййид фи-д-Дин да'и ад-ду'ат. Изд. К. Хусайн, Каир, 1949. Далее: *аш-Ширази*. Сират.

³⁶ *Аш-Ширази*. Диван ал-Муаййид фи-д-Дин да'и и ад-ду'ат. Далее: *ал-Ширази*. Диван.

³⁷ *Ал-Газали*, Абу Хамид. Фада'их ал-батинийа. Каир, 1964. Далее: *ал-Газали*. Подробнее о творчестве ал-Газали см. Г. М. Керимов. Газали и суфизм. — Баку, 1969; В. В. Наумкин. Указ. раб.

³⁸ *Ал-Газали*, с. 14—15.

³⁹ В. В. Наумкин, с. 13.

⁴⁰ С. М. Прозоров. Аш-Шахрастани. Введение, с. 18.

⁴¹ Там же, с. 20—23.

⁴² См. об ар-Рази: Н. Laoust. Les schismes dans l'Islam, Payot. — Paris, 1965, p. 243—245.

⁴³ *Ар-Рази*, Фахр ад-Дин. И'тикадат фирак ал-муслимин ва-л-мушрикин. Мактабат ан-нахда ал-мисрийа, 1356/1937. Далее: *ар-Рази*. И'тикадат.

⁴⁴ Подробнее о нем и его деятельности см.: С. М. Прозоров. Арабская историческая литература, с. 161—165.

⁴⁵ Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шивтские секты. Перевод с арабского, исследование и комментарий С. М. Прозорова. — М., 1973. Далее: *ан-Наубахти*.

⁴⁶ *Ан-Наубахти*. Введение, гл. III, с. 76.

⁴⁷ Ифтигах ад-да'ва ва ибтида ад-даула. В кн.: W. Ivanow. The Rise of the Fatimids, Ismaili Tradition concerning. Islamic Research Association Series, v. 10, Calc., 1942. Далее: Возвышение, арабский текст с. 40—47. Далее: ан-Ну'ман. Ифтигах.

⁴⁸ См.: Возвышение, с. 6.

⁴⁹ Да'аим ал-ислам фи зикр ал-халал ва-л-харам ва-л-када'йа ва-л-ахкам. Изд. А. Fyzee. — Каир, тт. 1—2, 1952—1962 гг. Далее: *ан-Ну'ман*. Да'аим.

⁵⁰ Ал-Маджалис ва-л-мусаййарат ва-л-мавакиф ва-т-таукият. Фотокопия рукописи биб-ки Каирского ун-та в университете Бенгази (СНЛАД), № 260060, чч. I, II и III. Далее: *ан-Ну'ман*. Маджалис.

⁵¹ Ал-Химма фи итба адаб ал-аимма. Изд. К. Хусайна. — Каир, 1948, II изд. — 1961. Далее: *ан-Ну'ман*. Химма.

⁵² *Istitaru'l-Imam and Sirat Ja'far al-Hajib*. Arabic text. «Bulletin of the faculty of Arts, Egyptian University». vol. IV (1936). Cairo, p. 89, 133, 1939. Далее: ан-Найсабур.

⁵³ Уйун ал-ахбар ва фунун ал-асар фи зикр ан-наби ал-мустафа ал-мухтар ва васийихи Али. б. Али Талиб катил ал-куффар ли Имад ад-Дин Идрис б. ал-Хасан б. Абдаллах. В 7 частях. Отрывок из 4-ой части опубликован В. Ивановым в статье «Ismailis and Qagipations». JBBRAS. 1960, с. 43—85. Далее: *Идрис*. Уйун ал-ахбар.

⁵⁴ Сират Джа'фар ал-хаджиб. Возвышение, с. 184—224 (англ. пер.).

⁵⁵ Шарх ал-ахбар фи фада'ил ал-аиммат ал-асрар. Возвышение, с. 1—35 (арабский текст). Далее: *ан-Ну'ман*. Шарх.

⁵⁶ Захр ал-ма'ани. Возвышение, с. 47—81 (арабский текст). Далее: *Идрис*. Захр ал-ма'ани.

⁵⁷ *Асрар ан-нутака. Возвышение*, с. 81—107 (араб. текст). Далее: *Асрар ан-нутака*.

⁵⁸ *Hamidud-din al-Kirmani*, Ahmad. Rahatu'l—Aql. — Leiden, Brill., 1953. Далее: *ал-Кирмани*.

⁵⁹ Ал-Хаттаб б. ал-Хасан ал-Хамдани. Гайат ал-мавалид. Возвышение, с. 35—40 (араб. текст). Далее: *ал-Хамдани*.

⁶⁰ *Kalamî Pir*. A treatise on Ismaili doctrine also (wrongly) called Haft Babi Shah Sayyid Nasir, ed. in original Persian, transl., introd. by W. Ivanov IRAS, № 4, Bombay, 1935. Далее: *Калами Пир*.

⁶¹ Там же, Introduction, p. V—VI.

⁶² *De Sacy*. Silvestre. Exposé de la religion des Druzes, v. I—II. — Paris., Далее: *С. де Саси*.

⁶³ *M. J. De Goeje*. Memoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimids. Leiden, 1886. Далее: *де Гюе*. Очерки; *его же*. La fin de l'Empire des Carmathes du Bahrain. Journal Asiatique, neuvième serie, t. 5, 1895, p. 5—30. Далее: *де Гюе*. Конец империи карматов.

⁶⁴ *Gasanova P.* La doctrine secrète de Fatimides d'Egypte. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (BIFAO). 1921, XVIII; *Huart Cl.* Histoire des Arabes. vol. I. — Paris, 1912—13; *Lammens H.* Islam beliefs and institutions. — London., 1929; *Lane Poole St.* A history of Egypt in the Middle Ages. — London, 1901.

⁶⁵ *W. Ivanow*. A Creed of the Fatimids. — Bombay., 1936; Ismaili literature. A bibliographical survey. (Second amplified ed. of «A guide to Ismaili Literature» London, 1933). Teheran, 1963; The organization of the Fatimid Propaganda. JBRRAS, 1939, p. 1—35; Early Shi'ite Movements. JBRRAS, 1941, p. 1—23.

⁶⁶ *A. E. Бертельс*. Насир-и Хосров и исмаилизм. — М., 1959, с. 52.

⁶⁷ *B. Lewis*. The Origins of the Ismailisme. A study of the historical background of the Fatimid Califat. — Cambridge, W. Heffer, 1940. Далее: *Б. Льюис*.

⁶⁸ *L. Massignon*. Esquisse d'une bibliographie Qarmate. Brown Memorial Volume. London, 1922, p. 329—338. Далее: *Л. Массиньон*. Библиография.

⁶⁹ *L. Massignon*. Islamansiklopedisi, t. VI, «K», Istanbul, 1955. «Karmatliler» с. 352—359. Далее: *Л. Массиньон*. Карматы.

⁷⁰ *Laoust H.* Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane. Payot. — Paris., 1965; *Madelung W.* Fatimiden und Bahrainkarmaten, Isl., 1959, Bd. XXXIV; *Mamour P. H.* Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs. London, 1934; *Salt J.* The military exploits of the Qarmatians (Al—Qaramitah). Abr—Nahrain. An Annual published by the Department of Middle Eastern Studies University of Melbourne, vol. XVII, 1977, p. 43—51; *Stern S.* Ismailis and Qarmatians. — L'Elaboration de l'Islam. Colloque de Strasburg, 1959. — Paris, 1961, p. 98—108.

⁷¹ *Абд ал-Азиз ад-Дури*. Дирасат фи-л-усур ал-аббасийа ал-мутааххира. — Багдад, 1945. Далее: *ад-Дури*. Дирасат; *Абд ал-Азиз ад-Дури*. Та'рих ал-Ирак ал-иктисади фи-л-карн ар-раби'ал-хиджри. — Багдад, 1948. Далее: *ад-Дури*. Та'рих ал-Ирак.

⁷² Ал-Карамита, аслухум-наш-атухум-тарихухум-хурубухум. Та'

лиф Ариф Тамир. — Бейрут, 1979. Далее: *А. Тамир. Карамита.*

⁷³ Карамита ал-Ирак. Та'лиф Мухаммад Абд ал-Фаттах Ульй-ан. — Каир, 1969.

⁷⁴ Ал-Карамита ва-л-харака ал-карматиййа фи-т-та'рих. Та'лиф Исмаил Мир'али. — Бейрут, 1983.

⁷⁵ *Мухаммад Камил Хусайн.* Танфа ал-исмаилиййа. — Каир, 1959; *Мухаммад Джамал ад-Дин Сарур.* Ан-Нуфуз ал-фатими фи билад аш-Шам ва-л-Ирак. Каир, 1957; *Мухаммад Дийа ад-Дин ар-Райс.* Ан-Назарийят ас-сийасиййа ал-исламиййа. — Каир, 1957. Далее: *ар-Райс Мустафа Галиб.* Ал-Харакат ал-батиниййа фи-л-ислам. — Бейрут, 1982 и др.

⁷⁶ *Г. А. Беляев.* Мусульманское сектанство. — М., 1957, с. 55—63.

⁷⁷ Там же, с. 58—59.

⁷⁸ *И. П. Петрушевский,* с. 276—309.

⁷⁹ Там же, с. 279.

⁸⁰ Там же, с. 3.

⁸¹ *Б. Н. Заходер.* Мухаммад Нахшаби. К истории карматского движения в Средней Азии в X веке. Уч. зап. Московского университета им. М. В. Ломоносова, вып. 41. История, 1940, с. 96—112.

⁸² *А. Е. Бертельс.* Насир-и Хосров и исмаилизм. — М., 1959. Далее: *А. Е. Бертельс.*

⁸³ Подробную библиографию по данному вопросу см.: *А. Е. Бертельс,* с. 286—7.

⁸⁴ Сб. Туркестанского Восточного Института в честь профессора А. Е. Шмидта. — Ташкент, 1923, с. 124—133.

⁸⁵ *Л. А. Семенова.* Из истории фатимидского Египта. — М., 1974. Далее: *Л. Семенова.* Из истории..., *ее же:* Еще одна версия... ППВ, — М., 1974, с. 150—164.

⁸⁶ *Л. А. Семенова.* Фатимидский исмаилизм в современном западном исламоведении. В сб. Ислам в истории народов Востока. — М., 1981, с. 25—39.

Глава I

¹ *Е. А. Беляев.* Мусульманское сектанство, с. 23.

² *Е. А. Беляев.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. — М., 1965, с. 160; *И. Гольдциер.* Лекции об исламе. — СПб., 1912, с. 181.

³ Обзор литературы по этому вопросу см.: *Э. Р. Агаева.* Секта азракитов. Автореф. дис. канд. ист. наук. — Баку 1971, с. 9—11. См.: *ал-Балазури.* Китаб футух ал-булдан. — Лейден, 1866; *его же:* Ансаб ал-Ашраф. ал-Кудс, 1936.

⁴ *Ан-Наубахти,* с. 97—98.

⁵ *Ф. Энгельс.* К истории первоначального христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, с. 468.

⁶ См. *Д. Сурдель.* Об имамиистских концепциях в начале XI в., Мусульманский мир. — М., 1981, с. 215; *И. П. Петрушевский,* с. 46.

⁷ См. *Е. А. Беляев.* Арабы, ислам..., с. 182; *И. П. Петрушевский,* с. 47, 266.

⁸ *Ф. Энгельс.* К истории первоначального христианства. Соч., т. 22, прим. с. 468.

⁹ *Е. А. Беляев. Арабы, ислам...*, с. 213; *И. П. Петрушевский*, с. 243.

¹⁰ См. *ан-Наубахти. Введение, глава I*, с. 41—42.

¹¹ См. *ан-Наубахти. Введение, глава I*, с. 42.

¹² Там же, *Введение, глава IV*, с. 98.

¹³ *Ал-Исфакхани*, с. 40.

¹⁴ *Ад-Дури. Дирасат*, с. 127.

¹⁵ *Дж. Зейдан. Та'рих ат-тамаддун ал-ислами*, т. 2, с. 31—37.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ *Ал-Джахшийари. Китаб ал-вузара ва-л-куттаб*. — Каир, 1938, с. 118.

¹⁹ *Ибн Халликан*, т. 1, с. 415.

²⁰ *Ад-Дури. Дирасат*, с. 127.

²¹ *Ал-Аш'ари*, с. 128. См. также: *Е. А. Беляев. Мусульманское сектантство*, с. 31.

²² *Ат-Табари*, т. X, с. 249.

²³ *Ал-Исфакхани*, с. 338.

²⁴ *Ибн ал-Асир*, т. V, с. 173—174.

²⁵ *Ат-Табари*, т. X, с. 227.

²⁶ *Ал-Исфакхани*, с. 340.

²⁷ *Ат-Табари*, т. X, с. 228.

²⁸ *Ал-И'акуби. Та'рих ал-И'акуби. Ан-Наджаф*, 1939, т. 2, с. 173.

²⁹ *Ибн ал-Асир*, т. V, с. 177.

³⁰ *Ат-Табари*, т. VIII, с. 305—306.

³¹ Подробнее об этом см.: *З. М. Бунятов. Начало господства тюрок в халифате Аббасидов. Изв. АН Азерб. ССР (серия истории, философии и права)*, 1969, № 1, с. 51—57.

³² См.: *В. В. Бартольд. Халиф и султан. Соч.*, т. VI.—М., 1966, с. 26—27.

³³ *Ал-Бараки, ас-Саййид Хасан. Та'рих ал-Куфа*. — Наджаф, 1937, с. 367.

³⁴ Зайдиты — приверженцы умеренной шиитской секты, возникшей в середине VIII в., признававшие имамат Зайда б. Али б. ал-Хусайна — правнука Али б. Аби Талиба. В 740 г. Зайд возглавил антимеридское восстание в Куфе.

³⁵ *Ат-Табари*, т. XI, с. 88.

³⁶ Там же, с. 89.

³⁷ *Ибн ал-Асир*, т. V, с. 362.

³⁸ *Ат-Табари*, т. XI, с. 126.

³⁹ *Ибн ал-Асир*, т. V, с. 360.

⁴⁰ *Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. VII, с. 361.

⁴¹ Большинство шиитов до сих пор являются последователями 12 имамов (т. н. *исна-ашариты* — двенадцатники или дюжинники).

⁴² *И. П. Петрушевский*, с. 280.

⁴³ О создании государства Фатимидов см.: *Л. А. Семенова. Из истории...*

⁴⁴ *Идрис. Захр ал-ма'ани*, с. 54.

⁴⁵ *Б. Льюис*, с. 41—43.

⁴⁶ *Ан-Найсабури*, с. 92—96.

⁴⁷ Об этом см. Э. Э. Али-заде. Восстание зинджей в Аббасидском халифате. Автореф. дис. канд. ист. наук. — Баку, 1973.

⁴⁸ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 190.

⁴⁹ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 190. Принимая у себя дома исмаилитского да'и, Хамдан Кармат пообещал ему следующее: «Я приведу своих братьев, чтобы и с них ты взял обет верности Махди».

⁵⁰ *Nöldeke*, Th. *Sketches from Eastern History*. London and Edinburg, 1892, pp. 152—153. Далее: *Т. Нельдеке*.

⁵¹ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 17, 31.

⁵² См. Э. Э. Али-заде, с. 35.

⁵³ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 190.

⁵⁴ *Ат-Табари*, т. XI, с. 338.

⁵⁵ *Ал-Мукаддаси*. Ахсан ат-такасим фи ма'рифат ал-акалим, изд. де Гее, — Лейден, 1906, с. 119. Далее: *ал-Мукаддаси*. Слово «набатеец» применялось к крестьянам древнего Ирака, говорившим на арамейском языке. В дальнейшем, приняв ислам, они говорили на ломаном арабском языке, сохранив однако свои доисламские традиции.

⁵⁶ *R. Dozy*, *Essai sur l'ismailisme*. Paris., 1879, с. 272.

Далее: *Р. Дози*.

⁵⁷ *Ал-Багдади*, с. 142.

⁵⁸ *Ад-Димашки*. Ал-Ишара ила махасни ат-тиджара. — Каир, 1900, с. 43. Далее: *ад-Димашки*.

⁵⁹ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 193; *ал-Макризи*, *Итти'аз*, с. 104—105.

⁶⁰ *Л. Массиньон*. Библиография, с. 329.

⁶¹ Коран, XXVIII, 4(5).

⁶² *Ал-Бараки*, с. 250.

⁶³ *Ал-Мукаддаси*, с. 108.

⁶⁴ *Ар-Райс*, с. 52—53.

⁶⁵ *Ал-Багдади*, с. 148.

⁶⁶ *Ал-Мукаддаси*, с. 119.

⁶⁷ *Абу-л-Фида*. *Китаб-ал-мухтасар фи ахбар ал-башар*. Изд. I, Хусайнийна чч. I—II, б/г., с. 55. Далее: *Абу-л-Фида*.

⁶⁸ Здесь имеются в виду последователи древнеиранского философа Мани (III в) — манихей. Манихейство одна из самых последовательных форм гностицизма.

⁶⁹ *Ал-мавтур* — букв. тот, кто потерял отца или брата и не отомстил.

⁷⁰ *Ибн ал-Джаузи*, *Мунтазам*, с. 268.

⁷¹ *Р. Дози*, с. 272.

⁷² *Ат-Табари*, т. XI, с. 339—340.

⁷³ *Е. А. Беляев*. *Мусульманское сектанство*, с. 57.

Глава II

¹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 337—340.

² *Ибн ал-Джаузи*. *Мунтазам*, с. 111.

³ Слово *кармита* по-набатейски означает *красноглазый*. В дальнейшем, подвергшись упрощению, оно стало произноситься как *кармат*. См. *ат-Табари*, т. XI, с. 338.

⁴ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 69.

⁵ *Ал-Айни*. 'Икд.—*Бадрад-Дин*. 'Икд ал-джуман фи-т-тарих ахл Заман. Микрофильм Ин-та истории АН АзССР № 350, т. 2, с. 538. Далее: *Ал-Айни*.

- 6 *Ал-Макризи. Итти'аз*, с. 119.
- 7 *Де Гус. Очерки*, с. 200.
- 8 *В. Иванов. Возвышение*, с. 69.
- 9 *Де Гус. Очерки*, с. 191—201.
- 10 *Ат-Табари*, т. XI, с. 337—338; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 69.
- 11 *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 189 и далее.
- 12 Аху Мухсин — ученый богослов аш-Шариф Абу-л-Хасан (Хусайн) Мухаммад. Был прямым потомком шестого шиитского имама Джа'фара. Умер в 985 г.
- 13 *Ат-Табари*, т. XI, с. 338.
- 14 *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 191.
- 15 Там же.
- 16 *Фихрист*, т. I, с. 187.
- 17 *Ат-Табари*, т. XI, с. 339.
- 18 *Ат-Табари*, т. XI, с. 339.
- 19 *С. де Саси*, с. 166.
- 20 *Cl. Huart. Histoire des Arabes*, v. I. — Paris, 1912, p. 232.
- 21 *Сибт Ибн ал-Джаузи. Мир'ат*, с. 640.
- 22 *H. Lammens. Islam beliefs and institutions*. — London, 1929, p. 259.
- 23 *Снасет-наме. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. Пер., введение и примечания проф. Б. Н. Заходера. М.—Л., 1949. с. 207. Далее: Снасет-наме.*
- 24 *Аш-Шатиби, Абу Исхак Ибрахим ал-Гарнати. Ал-И'тисам, Каир, 1913, с. 184. Далее: аш-Шатиби.*
- 25 *Б. Льюис, с. 77.*
- 26 *Де Гус. Очерки*, с. 203.
- 27 *Ал-Аш'ари, с. 98; ан-Наубахти, с. 162.*
- 28 *Ал-Иамани, с. 18.*
- 29 *Фихрист, I, с. 464; 468.*
- 30 *См.: Е. А. Беляев. Мусульманское сектанство, с. 55; И. П. Петрушевский, с. 279; А. Е. Бертельс, с. 286—287; Л. А. Семенова. Из истории..., с. 13, 20.*
- 31 *Ат-Табари*, т. XI, с. 339.
- 32 *Фихрист, I, с. 465, 468.*
- 33 *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 227.
- 34 *Ал-Макризи. Итти'аз*, с. 101.
- 35 *Ибн Халдун. Ибар*, т. IV, с. 181.
- 36 *Ан-Наубахти, с. 164.*
- 37 *С. Лэн-Пуль, с. 94.*
- 38 *P. H. Matouq. Polemics on the origins of the Fatimid Caliphs*, — London, 1934, p. 92.
- 39 *Л. Массиньон. Библиография, с. 329.*
- 40 *Б. Льюис, с. 76—78.*
- 41 *Taylor N. C. Mohammedanism and its Sects. London. 1839, с. 207.*
- Далее: *Н. Тейлор.*
- 42 *Калами Пир, с. XIII.*
- 43 *Ибн ал-Валид. Тадж ал-акаид ва мадан ал-фаваид. См. В. Иванов. Кредо, с. 40.*
- 44 *J. L. Rousseau. Mémoire sur les trois principales sectes du musulmanisme. — Paris, 1818, p. 75. Далее: Ж. Руссо.*
- 45 *В. Иванов. Исмаилиты и карматы, с. 82—83.*

- ⁴⁶ См.: *ан-Наубахти*, с. 165.
- ⁴⁷ В. Иванов. Исманилиты и карматы, с. 83—84.
- ⁴⁸ *Ал-Йамани*, с. 32—35; *ан-Нувайри*, т. 25, с. 289.
- ⁴⁹ *Ан-Нувайри*, т. 23, с. 22—23.
- ⁵⁰ *Ан-Найсабури*, с. 96—97.
- ⁵¹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 338—339.
- ⁵² *Ал-Йамани*, с. 30.
- ⁵³ Х. Ибрахим и Т. Шараф. Убайдаллах ал-Махди имам аш-ши'а ал-исмаилия ва муассис ад-даула ал-фатимийа фи бнлад ал-магриб. Каир, 1947, с. 204. Далее: Х. Ибрахим и Т. Шараф.
- ⁵⁴ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 106.
- ⁵⁵ *Ас-Саби*, с. 18—19; *Ибн-ал-Асир*, т. VI, с. 100.
- ⁵⁶ *Ан-Найсабури*, с. 94 и далее.
- ⁵⁷ *Ас-Саби*, с. 18—19; *ан-Найсабури*, с. 94; ал-Макризи. Итти'аз, с. 119—120.
- ⁵⁸ Х. Ибрахим и Т. Шараф, с. 59.
- ⁵⁹ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.
- ⁶⁰ *Ариб*, с. 137; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.
- ⁶¹ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 158—165.
- ⁶² С. К. Сатыбекова. Гуманизм аль-Фараби. — Алма-Ата, 1975, с. 29.
- ⁶³ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 192.
- ⁶⁴ Населенный пункт между Куфой и Васитом. См.: *Йакут*, т. IV, с. 301.
- ⁶⁵ *Фихрист*, I, с. 471. Не упоминается, о каком из четырех сыновей ал-Каддаха идет речь.
- ⁶⁶ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 104.
- ⁶⁷ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 104.
- ⁶⁸ По мнению И. П. Петрушевского, этот ритуал мог быть заимствован из христианского таинства причащения (*И. П. Петрушевский*, с. 281).
- ⁶⁹ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 104—105.
- ⁷⁰ Коран, IX, 104(103).
- ⁷¹ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 104.
- ⁷² *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 229.
- ⁷³ Коран, XXVII, 65(64); *ал-Макризи*. Итти'аз, с. 104.
- ⁷⁴ Коран, VIII, 42(41).
- ⁷⁵ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 105; *ан-Нувайри*, т. 25, с. 194—195.
- ⁷⁶ Коран, III, 98(103).
- ⁷⁷ Коран, VIII, 64(62).
- ⁷⁸ *Ал-Макризи*, Итти'аз, с. 105.
- ⁷⁹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 338; *ас-Саби*, с. 10; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 70.
- ⁸⁰ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 106.
- ⁸¹ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 104.
- ⁸² *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 192.
- ⁸³ *Фихрист*, I, с. 471. К ним Л. Массиньон добавляет еще одну — *Балагат ас-саба*, представлявшую, по-видимому, руководство или инструкции для членов секты, достигших седьмой степени посвящения. См. Л. Массиньон. Библиография, с. 331.
- ⁸⁴ *Фихрист*, I, с. 464.
- ⁸⁵ *Фихрист*, I, с. 471.
- ⁸⁶ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 103—104; *ан-Нувайри*, т. 25, с. 191,

- ⁸⁷ См.: И. П. Петрушевский, с. 290.
- ⁸⁸ *Ан-Ну'ман*. Ифтих, с. 41.
- ⁸⁹ *Ан-Ну'ман*. Маджалис, I, с. 77—78.
- ⁹⁰ Период от возникновения исмаилитской пропаганды до основания фатимидского государства в Египте в 908 г.
- ⁹¹ *Де Гук*. Очерки, с. 59—60.
- ⁹² *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 132.
- ⁹³ Там же, с. 95.
- ⁹⁴ Там же, с. 99.
- ⁹⁵ Там же, с. 132.
- ⁹⁶ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.
- ⁹⁷ В. Иванов. Возвышение, с. 59—60.
- ⁹⁸ *Ал-Намани*, с. 18.
- ⁹⁹ Л. Массиньон. Карматы, с. 356.
- ¹⁰⁰ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 107.
- ¹⁰¹ *Ан-Найсабури*, с. 92.
- ¹⁰² *Идрис*. Уйун ал-ахбар, с. 74—75.
- ¹⁰³ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 107.
- ¹⁰⁴ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 230.
- ¹⁰⁵ *Ал-Макризи*. Итти'аз; с. 114—115. *Худжжа* (доказательство) — высшая степень духовного руководства у шиитов. См. об этом: ан-Наубахти, с. 229.
- ¹⁰⁶ *Ан-Наубахти*, с. 164—165.
- ¹⁰⁷ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 114; *ан-Нувайри*, т. 25, с. 230.
- ¹⁰⁸ *Де Гук*. Очерки, с. 59—60.
- ¹⁰⁹ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 189.
- ¹¹⁰ *Ибн Тагрибарди*, *Абу-л-Махасин*. *Ан-Нуджум аз-захи ра фи мулук миср ва-л-кахира*. — Каир, 1935, с. 229—230.
- ¹¹¹ См.: Возвышение, с. 59—60.
- ¹¹² *Асрар ан-нутака*, с. 95.
- ¹¹³ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 114.
- ¹¹⁴ *Ан-Найсабури*, с. 96—100.
- ¹¹⁵ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 95—99.
- ¹¹⁶ *Ан-Найсабури*, с. 96.
- ¹¹⁷ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 95—99.
- ¹¹⁸ *Ас-Саби*, с. 14—15; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 94—95; *ал-Макризи* датирует эту битву 289/901—2 г. (Итти'аз, с. 110).
- ¹¹⁹ *Ас-Саби*, с. 17; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 99.
- ¹²⁰ Там же, с. 95.
- ¹²¹ *Ал-Мансури*. *Руkn ад-Дин Бейбарс*. *Зубдат ал-фикра фи тарих-хиджра*, т. V. *Китаб ал-Фихрист*. — Каир, 1348/1929 г., с. 128. Далее: *ал-Мансури*.
- ¹²² *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 99.
- ¹²³ *Ас-Саби*, с. 18; *Ал-Мансури*, с. 128; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 100.
- ¹²⁴ *Ас-Саби*, с. 17, *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 99; *ал-Макризи*. Итти'аз, с. 115.
- ¹²⁵ Там же.
- ¹²⁶ *Ан-Найсабури*, с. 97.
- ¹²⁷ В. Иванов. Возвышение, с. 91.
- ¹²⁸ Город в Пальмирской пустыне (Сирия) — византийский Сергиополис,

- ¹²⁹ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 99.
- ¹³⁰ Тулуниды — первая местная династия в Египте и Сирии, добившаяся независимости от Багдада (868—905).
- ¹³¹ *Ал-Айни*, с. 80.
- ¹³² *Ас-Саби*, с. 19; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 104; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 116.
- ¹³³ *Ан-Найсабури*, с. 99.
- ¹³⁴ *Ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 116.
- ¹³⁵ *Ас-Саби*, с. 20; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 105; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 117.
- ¹³⁶ *Ат-Табари*, т. XI, с. 383; *ас-Саби*, с. 22; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 105.
- ¹³⁷ *Ас-Саби*, с. 23; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 105; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 117.
- ¹³⁸ Подробнее см.: *ат-Табари*, т. XI, с. 383; *ас-Саби*, с. 23; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 105.
- ¹³⁹ *Ан-Найсабури*, с. 103.
- ¹⁴⁰ Селение на пути из Хамы в Халеб, на расстоянии 12 миль от Халеба. См.: *ас-Саби*, с. 24; *Ариб*, с. I, *Абу-л-Фида*, с. 60.
- ¹⁴¹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 386; *ас-Саби*, с. 24; *Ариб*, с. 1—2; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 108; *ал-Макризи*, *Итти'аз*, с. 117.
- ¹⁴² *Ан-Найсабури*, с. 105.
- ¹⁴³ *Ас-Саби*, с. 24; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 108—109; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 118.
- ¹⁴⁴ *Ат-Табари*, т. XI, с. 389; *ас-Саби*, с. 25; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 119.
- ¹⁴⁵ Данные *ас-Саби* и *Ариба* расходятся на сто человек. *Ас-Саби*, с. 25; *Ариб*, с. 5.
- ¹⁴⁶ *Ас-Саби*, с. 25; *Ариб*, с. 5; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 109.
- ¹⁴⁷ *Ал-Мас'уди*. *Танбих*, с. 324.
- ¹⁴⁸ *Ас-Саби*, с. 27, *Ариб*, с. 9; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113.
- ¹⁴⁹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 394.
- ¹⁵⁰ *Ибн Халдун*. *Ибар*, т. IV, с. 87.
- ¹⁵¹ Город в Иордании на расстоянии трех дней пути от Дамаска и Иерусалима, на берегу одноименного озера (См.: *Пакут*, т. III, с. 509).
- ¹⁵² *Ибн Касир*. *Ал-Бида'а ва-н-нихайа*. Каир, 1932, ч. 2, с. 100; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113.
- ¹⁵³ *Де Гук*. *Очерки*, с. 56.
- ¹⁵⁴ *Ас-Саби*, с. 26; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 120.
- ¹⁵⁵ *Ал-Айни*, т. 18, с. 119.
- ¹⁵⁶ Город на среднем течении р. Евфрат (*Пакут*, т. II, с. 762).
- ¹⁵⁷ Город на р. Евфрат, неподалеку от Багдада, севернее *ал-Анбара*, рядом с *ал-Баррией* (*Пакут*, т. IV, с. 997, *ас-Саби*, с. 27; *Ариб*, с. 11, *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 121).
- ¹⁵⁸ Местечко в Сирийской пустыне; *ас-Саби*, с. 27; *Ариб*, с. 11; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113.
- ¹⁵⁹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 395; *ас-Саби*, с. 28; *Ариб*, с. 11; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 121.
- ¹⁶⁰ *Ал-Макризи*, там же.
- ¹⁶¹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 395; *ал-Айни*, т. 18, с. 119.

- ¹⁶² *Ас-Саби*, с. 29; *Ариб*, с. 12; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113; *ал-Мансури*, т. V, с. 120.
- ¹⁶³ Там же.
- ¹⁶⁴ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 262.
- ¹⁶⁵ Там же, с. 264.
- ¹⁶⁶ *Ал-Мансури*, т. V, с. 140.
- ¹⁶⁷ *Ас-Саби*, с. 29; *Ариб*, с. 12; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 113; *ал-Айни*, т. 18, с. 120; *ал-Макризи*, *Итти'аз*, с. 122.
- ¹⁶⁸ *Ал-Мансури*, т. V, с. 140, *ан-Нувайри*, т. 25, с. 262.
- ¹⁶⁹ *Ан-Нувайри*, там же, с. 262—263.
- ¹⁷⁰ *Ас-Саби*, с. 29; *Ариб*, с. 12; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 114.
- ¹⁷¹ Там же. См. также: *ан-Нувайри*, т. 25; с. 265; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 122. Между Кадисией и Куфой согласно *Якуту* (IV, 7) 15 фарсахов.
- ¹⁷² *Ас-Саби*, с. 30; *Ариб*, с. 12; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 114. У *ат-Табари* это селение называется ас—Са'вар.
- ¹⁷³ *Ат-Табари*, т. XI, с. 398; *ас-Саби*, с. 30; *Ариб*, с. 12; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 114.
- ¹⁷⁴ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 267.
- ¹⁷⁵ *Ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 123.
- ¹⁷⁶ *Ас-Саби*, с. 31; *ан-Нувайри*, т. 25, с. 268.
- ¹⁷⁷ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 114; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 123; *ан-Нувайри*, т. 25, с. 268.
- ¹⁷⁸ *Ариб*, с. 14; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 115; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 123.
- ¹⁷⁹ Караванная стоянка между Лйн Сайд, Ваксой и ал-Укбой; между ними две ночи пути (*Якут* т. III, с. 121).
- ¹⁸⁰ *Ат-Табари*, т. XI, с. 399; *ас-Саби*, с. 31; *Ариб*, с. 14; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 115.
- ¹⁸¹ Пустынная местность в окрестностях Куфы, где имеется ряд источников питьевой воды (см. *Якут*, т. III, с. 539).
- ¹⁸² *Ат-Табари*, т. XI, с. 399; *ас-Саби*, с. 31; *Ариб*, с. 14; *Ибн ал-Асир*, VI, с. 115.
- ¹⁸³ Известный перевалочный пункт на дороге из Куфы в Мекку (*Якут*, II, с. 912).
- ¹⁸⁴ *Ат-Табари*, т. XI, с. 399; *ас-Саби*, с. 31; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 115.
- ¹⁸⁵ См. *Якут*, т. III, с. 692.
- ¹⁸⁶ *Ат-Табари*, т. XI, с. 400; *ас-Саби*, с. 32; *Ариб*, с. 14; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 115; *ан-Нувайри*, т. 23, с. 82; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 123.
- ¹⁸⁷ *Ас-Саби*, с. 32; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 115—116; *ан-Нувайри*, т. 23, с. 82.
- ¹⁸⁸ *Ас-Саби*, с. 33; *Ариб*, с. 15; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 116;
- ¹⁸⁹ *Ат-Табари*, т. XI, с. 401; *Ариб*, с. 16.
- ¹⁹⁰ Там же.
- ¹⁹¹ Городок на пути паломников между Меккой и Куфой (*Якут*, III, с. 927).
- ¹⁹² Караванная стоянка по дороге из Сирии в Египет (*Якут*, II, с. 465).
- ¹⁹³ *Ас-Саби*, с. 33—34; *Ариб*, с. 16—17; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 123.
- ¹⁹⁴ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 273.

- ¹⁹⁵ *Ат-Табари*, т. XI, с. 402; *ас-Саби*, с. 35; *Ариб*, с. 17; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 116—117.
- ¹⁹⁶ Там же.
- ¹⁹⁷ *Ат-Табари*, т. XI, с. 403, *ас-Саби*, с. 36; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 117.
- ¹⁹⁷ *Ат-Табари*, т. XI, с. 403; *ас-Саби*, с. 36; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 117.
- ¹⁹⁸ *Ат-Табари*, там же, с. 403; *ас-Саби*, там же; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 140/называет их ал-Узайм и ал-Агбар.
- ¹⁹⁹ *Ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 124.
- ²⁰⁰ *Ас-Саби*, с. 37; *Ариб*, с. 111; *ал-Макризи*, там же, с. 125; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 175.
- ²⁰¹ Место в пустыне по дороге в Мекку (*Якут*, IV, 951).
- ²⁰² *Ас-Саби*, с. 38; *Ариб*, с. 118, 119; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 177; *ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 125.
- ²⁰³ *Ас-Саби*, там же; *Ибн ал-Асир*, там же.
- ²⁰⁴ *Ас-Саби*, с. 44; *Ариб*, с. 124; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 182.
- ²⁰⁵ *Ас-Саби*, с. 45.
- ²⁰⁶ Городок на р. Хабур близ Каркисийи в 20 км от Багдада (*Якут*, IV, с. 888—889).
- ²⁰⁷ *Ас-Саби*, с. 45—46; *Ариб*, с. 124.
- ²⁰⁸ Город на р. Евфрат в 10 фарсахх западнее Багдада (*Якут*, I, с. 367).
- ²⁰⁹ Названа по местности, расположенной в окрестностях Куфы (*Якут*, II, с. 912).
- ²¹⁰ *Ас-Саби*, с. 47; *Ариб*, с. 128.
- ²¹¹ *Ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 127.
- ²¹² *Ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 127.
- ²¹³ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.
- ²¹⁴ По названию большого канала, прорытого по приказу брата халифа ал-Мутамида — ал-Муваффака (*Якут*, IV, с. 685).
- ²¹⁵ *Ас-Саби*, с. 53; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.
- ²¹⁶ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 295—296.
- ²¹⁷ *Ариб*, с. 137; *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.

Глава III

¹ С. М. Прозоров. Шиитская (нмамитская) доктрина верховной власти. В сборнике: *Ислам. Религия. Общество. Государство*. Наука. — М., 1984, с. 208.

² *Калами Пир*, с. XIII.

³ *Ан-Ну'ман Маджалис*, т. I, с. 122.

⁴ *Возвышение*, с. 40.

⁵ *Ал-Газали*, с. 42.

⁶ *Ал-Газали*, с. 47.

⁷ Там же, с. 42.

⁸ *Ал-Хамдани*, с. 38.

⁹ *Идрис*. *Захр*, ал-ма'ани, с. 52.

¹⁰ *Ал-Аш'ари*, с. 38.

¹¹ *Ан-Наубахти*, с. 164.

¹² *Ал-Макризи*. *Итти'аз*, с. 107.

¹³ *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 194.

- 14 *Ал-Газали*, с. 17.
- 15 *Ф. Роузенталя*. Торжество знания. — М., 1978, с. 149, прим. 249.
- 16 Там же, с. 149.
- 17 *Ан-Ну'ман*. Да'аим, т. I, с. 3.
- 18 *Аш-Ширази*. Сират ал-муаййид, с. 17.
- 19 *Ан-Ну'ман*. Да'аим, т. I, с. 31.
- 20 Коран, III 5(7).
- 21 *Аш-Ширази*. Диван ал-муаййид, с. 129.
- 22 *Ал-Газали*, с. 73—74.
- 23 *Ан-Ну'ман*. Маджалис, т. 2, с. 211.
- 24 Снасет-наме, с. 220.
- 25 Фихрист, I, с. 189.
- 26 Коран, XXX, 29(30).
- 27 Коран, XXVII, 65(64).
- 28 *Говорящий* — пророк. Исмаилиты выделяют два вида речи: речь, которой человек отличается от животного и описывает явления этого мира; речь о происходящем в загробной жизни. Последней отличаются (избранные) поддерживающие (учение), которые говорят о существующем за пределами сокрытого. Такой речью обладают пророки (См. *аш-Ширази*. Диван ал-му'айид, с. 135).
- 29 *Основной* — первый, после *натика* имам.
- 30 *Ал-Кирмани*, с. 296, 298.
- 31 *Ибн Изари*, Ал-Мугриб фи зикр билад ишфрикйава-л-магриб. Изд. Р. Дози. — Лейден, ч. I, 1848, с. 190.
- 32 *Ан-Ну'ман*. Маджалис, т. I, с. 77—78.
- 33 *Ан-Ну'ман*. Маджалис, т. I, с. 77—80.
- 34 *Ал-Иамани*, с. 31.
- 35 *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 100.
- 36 *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 189—190.
- 37 Там же.
- 38 *Ал-Мансури*, т. 141.
- 39 *Суджуд* (от араб. *саджада* — поклоняться, кланяться) — когда верующий становится сперва на колени, затем простирается ниц, касаясь земли ладонями и носом, (См. *И. П. Петрушевский*, с. 74).
- 40 *Ан-Ну'ман*, Химма, с. 105.
- 41 *Ибн ал-Асир*, т. VI, с. 105.
- 42 *Ал-Малати*. Китаб ат-танбих ва-р-радд'ала ахл ал-ахва ва-л-бад'. Ал-Кахира. 1369/1949, с. 25. Далее: *Ал-Малати*.
- 43 *Ал-Ма'арри*, Абу-л-'Ала'. Рисалат ал-Гуфран. Ал-Кахира, 1321/1903, с. 157.
- 44 *Ал-Калкашанди*, т. III, с. 238.
- 45 *И. П. Петрушевский*, с. 287, прим. № 32.
- 46 *Аш-Ширази*. Диван ал-муаййид, с. 126.
- 47 *Аш-Шахрастани*, с. 136.
- 48 *Мухаммад Камил Хусайн*. Таифа ал-исмаилия. — Каир, 1959, с. 172.
- 49 *Ал-Малати*, с. 26—27.
- 50 Коран, XV, 99.
- 51 *Ал-Багдади*, с. 278.
- 52 *Ал-Газали*, с. 47.

⁵³ *Ан-Наубахти*, с. 166.

⁵⁴ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 228.

⁵⁵ *Ат-Табари*, т. XI, с. 339.

⁵⁶ Первый день зимы, отмечавшийся еще во времена Сасанидов и до завоевания Фарса арабами. Был отменен последними. Традиция эта была вновь возрождена при Аббасидах. Во время праздника было принято обмениваться подарками, а богатым и знатым людям жаловалась зимняя одежда. См. *Мухаммад Джа-мал ад-Дин Сарур*. Та'рих ал-хадара ал-исламийа фи-ш-шарк.— Каир, 1965, с. 184.

⁵⁷ Праздник Нового года у древних персов был также отменен сразу после арабского завоевания и возродился при первых Аббасидах, как и махраджан. См. там же.

⁵⁸ *Ал-Аш'ари*, с. 98—128.

⁵⁹ *Ал-Багдади*, с. 265—266.

⁶⁰ *Ал-Газали*, с. 146—151.

⁶¹ *Ибн Хазм*, т. 2, с. 114.

⁶² *Аш-Шатиби*, т. 2, с. 183.

⁶³ Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна. См. *ал-Газали*, с. 16.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ *Ан-Ну'ман*. Да'аим, с. 1, с. 297.

⁶⁶ Согласно Ибн Халдуну (*Ибар*, т. IV, с. 84—85), ал-Фарадж б. Усман есть Зикравайх б. Михравайх.

⁶⁷ *Ат-Табари*, т. XI, с. 339.

⁶⁸ Исмаилиты утверждают, что пророк Мухаммад говорил: «Я — город знания, а Али — его врата. Жаждающий знания, да пройдет через врата!». См. *ал-Кирмани*, с. 424.

⁶⁹ *Ан-Ну'ман*. Да'аим, т. 2, с. 297; см. также *аш-Ширази*. Ди-ван ал-муайид, с. 70.

⁷⁰ Там же, т. I, с. 295—297.

⁷¹ Ответственный за пропаганду в *ал-джазире* постоянно состоял в тесном контакте с верховным эмиссаром, находившимся в центре исмаилитской пропаганды и получал от него инструкции. См. *Тамир*, Карамита, с. 80—82.

⁷² *Ат-Табари*, т. XI, с. 338.

⁷³ *А. Тамир*. Карамита, с. 83.

⁷⁴ *Ал-Макризи*. Итти'аз, с. 101.

⁷⁵ *Ал-Газали*, с. 21—23.

⁷⁶ Т. е. ему разрешалось вести пропаганду по всей территории джазире, не спрашивая ни у кого на это разрешения. См. *ан-Ну'ман*. Маджалис, т. III, с. 329.

⁷⁷ Выбирался исмаилитским имамом из числа двенадцати глав пропаганды районов (*худжадж ал-джузур*). Избранный нес ответственность за организацию пропаганды, а также выбор пропагандистов, их распределением и контроль за их деятельностью во всех районах. Он также устраивал философские собрания (чтения) для бедноты и знати, где ему разрешалось без специального позволения имама толкование стихов Корана и хадисов (См. *ан-Ну'ман*. Маджалис, т. 2, с. 211).

⁷⁸ *А. Тамир*. Карамита, с. 93.

⁷⁹ *Ан-Найсабури*, с. 96—97.

- ⁸⁰ Эта книга упомянута в числе других трудов Абдана у Ибн ан-Надима. См. Фихрист, I, с. 471.
- ⁸¹ *Ан-Ну'ман*. Химма, с. 55.
- ⁸² *Ан-Ну'ман*. Химма, с. 55.
- ⁸³ *Аш-Ширази*. Диван ал-муайид, с. 55.
- ⁸⁴ *Ал-Газали*, с. 23.
- ⁸⁵ Там же, с. 21.
- ⁸⁶ Коран, XXXIII, 44(45), 45(46).
- ⁸⁷ Коран, LXXI, 7(8).
- ⁸⁸ *Ан Ну'ман*. Да'аним, т. I, с. 313.
- ⁸⁹ *Аш-Ширази*. Диван ал-муайид, с. 56.
- ⁹⁰ *Ал-Газали*, с. 21—32.
- ⁹¹ Ад-Дейлеми. Мухаммад б. ал-Хасан. Каваяд' ака' ид ал Мухаммад (ал-батнийя). — Миср, 1950, с. 38—43. Далее: *Ад-Дейлеми*.
- ⁹² *Ал-Газали*, с. 21; *ад-Дейлеми*, с. 38—39.
- ⁹³ *Ал-Газали*, с. 21.
- ⁹⁴ Там же, с. 25.
- ⁹⁵ *Ал-Ямани*, с. 12—13.
- ⁹⁶ Коран, XXXIII, 7(7).
- ⁹⁷ *Ал-Газали*, с. 25.
- ⁹⁸ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 192.
- ⁹⁹ *Ал-Газали*, с. 162—168.
- ¹⁰⁰ Там же.
- ¹⁰¹ *Ан-Найсабури*, с. 105.
- ¹⁰² Там же, с. 97.
- ¹⁰³ *Ал-Газали*, с. 29—32
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ *Ал-Газали*, с. 31.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ Там же.
- ¹⁰⁸ *Ад-Дейлеми*, с. 42.
- ¹⁰⁹ Коран, VII, 156(157).
- ¹¹⁰ *Ал-Газали*, с. 32.
- ¹¹¹ *Фихрист*, I, с. 471.
- ¹¹² *Ал-Газали*, с. 31—32.
- ¹¹³ *Фихрист*, I, с. 471.
- ¹¹⁴ *Ан-Нувайри*, т. 25, с. 189.
- ¹¹⁵ *Хасан Ибрахим Хасан и Т. Шараф*, прим. на с. 87.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение. Источниковедческий и библиографический обзор .	6
Глава I. Социально-политические и идейные предпосылки карматского движения	24
Глава II. Карматы	40
§ 1. Происхождение карматов	40
§ 2. Начало активности иракских карматов	50
§ 3. Деятельность сирийского крыла иракских карматов	61
Глава III. Религиозно-доктринальные основы карматства .	79
§ 1. Основные догматы исмаилитско-карматского учения	79
§ 2. Организационная структура исмаилитско-карматской да'вы	92
§ 3. Степени или этапы обращения	98
Заключение	104
Литература и примечания	108

Буниятов Джамиль Зия оглы ВОССТАНИЕ КАРМАТОВ

Бунядов Чэмил Зија оглу КӘРМӘТИЛӘР ҮСЛАНЫ

Редактор издательства В. Левецкая
Художник В. Каврюков
Художественный редактор Ф. Сафаров
Технический редактор Т. Гасанова
Корректор Э. Магеррамов
ИБ № 1204

Сдано в набор 02. 11. 87 г. Подписано к печати 09. 02. 88 г.
ФГ 03062. Формат бумаги 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 1.
Гарнитура шрифта литературная. Печать высокая.
Усл. печ. лист 7,51. Усл. кр.-отт. 7,51. Уч.-изд. лист 6,77.
Тираж 2500. Заказ 1047. Цена 1 руб. 40 коп.

Издательство «Элм».
370143 Баку-143, проспект Нариманова, 31, Академгородок,
Главное здание.
Типография АН Азербайджанской ССР,
Баку, проспект Нариманова, 31.

1 руб. 40 коп.