

ИСМАИЛИЗМ — (араб. *исма'илиййа*) одна из школ классической арабо-мусульманской философии, получившая развитие в среде шиитской секты исмаилитов. Исмаилитская философия возникла во второй половине VIII в., а свой законченный характер приобрела в трудах Хамид ад-Дйна ал-Кирманй (конец X-начало XI в.), в его «Успокоении разума» (*Рāхат ал-'ақл*, 411 г.х.-1020/21 г.н.э). В разработке исмаилитских доктрин участвовали ан-Насафй (ум. 942/43), Хибатуллах аш-Шйрāзй (ум. 1077/78), Ибрāхйм ал-Хāмидй (ум. 1161/62), автор *Канз ал-валад* «Сокровище отрока», фактически являющегося комментарием на «Успокоение разума», и др. Исмаилизм испытал значительное влияние неоплатоническо-аристотелевского наследия, включив значительные его элементы в свою систему. Важную роль в исмаилитских учениях, как в метафизической их части, так и в обосновании идеи «поддержки» (*та'ййд*) исмаилитских иерархов со стороны верховных первоначал мироздания, которая имеет общешиитские корни, играет представление о пронизывающей весь универсум жизни, что в конечном счете объясняет и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего и имеет, вероятно, стоические корни. Исмаилитские теоретики разрабатывали концепцию «баланса» (*тавāзун*) макроструктур мироздания, в которых отдельные элементы соответствуют друг другу за счет идентичности структурных связей между ними. Постигание мира, в том числе и метафизического, благодаря познанию сбалансированности его структур философы исмаилизма считают характерным именно для них методом познания, отличающим исмаилизм от прочих философских и нефилософских течений. Истоки этой концепции восходят, вероятно, к неопифагорейским учениям, которых среди арабов придерживался еще ал-Киндй (см. *Арабоязычный перипатетизм*). Тайное сообщество «Братьев чистоты» (*Ихвāн ас-сафā*), своеобразных энциклопедистов арабо-исламского средневековья, включало исмаилитов или было близко к ним. Повышенное внимание к вопросам политической власти и исторической справедливости, характерное для исмаилизма как течения, возникшего в шиитской среде, сказалось и в философии, повлияв на создание собственной историософии и разработку теории исмаилитского социума как одной из центральных структур универсума. Это обилие влияний не превращает исмаилитскую мысль в эклектическое соединение чужой мудрости: для нее характерна достаточно строгая логика и следование собственным основаниям мысли как критерию отбора заимствований и двигателю творческой разработки новых положений.

Положение о такой связанности внешнего, или явного (*зāхир*) и внутреннего, или скрытого (*бāтин*), при которой одно соответствует другому и может быть транслировано в другое, причем истина (*хақйқа*) и является такой взаимной трансляцией между явным и скрытым, составляет одну из фундаментальных интуиций арабо-исламской теоретической мысли, которая получает развитие в философии (см. *Арабская философия*). Не составляет исключения и исмаилизм, где учение о человеке и его отношении к Первоначалу и мирозданию создается на тех же основаниях.

Исламская мысль рассматривает некоторое внешнее действие, обнаруживающее веру (слово, действие), и внутреннее ее переживание («утверждение в сердце», то есть в своем знании) как две стороны, благодаря соединению которых только и возможно понятие «вера». Это положение получает в исмаилизме свое развитие: «истинное вероисповедание» (*милла ханīфиййа*), согласно исмаилитским теоретикам, возможно только как соединение «поклонения действием» (*‘ибāда би-л-‘амал*), или явного поклонения, и «поклонения знанием» (*‘ибāда би-л-‘илм*), или скрытого поклонения. Основная цель такого соединения — обеспечить соответствие между добродетелями, обретенными в процессе обоих поклонений, поскольку от этого зависит достижение конечного «счастья» (*са‘āда*). Трактовка этого понятия в исмаилизме синтезирует понимание, характерное для калама, с тем, что было выдвинуто школой арабоязычного перипатетизма: это созерцательно-практический путь достижения совершенства, в котором обе стороны должны непременно быть гармонизированы, а не подчинены одна другой. Отсутствие искомой гармонии, когда любая из этих двух сторон преобладает над другой, оказывается, согласно теоретикам исмаилизма, неправильным с точки зрения теории и неэффективным с точки зрения практики, поскольку не дает счастья. Более того, нарушение необходимой соотнесенности внешнего и внутреннего прямо ведет к конечной гибели человека.

«Поклонение действием» очищает душу человека от тех несовершенств и пороков, что присущи ему изначально как природному существу. Положение о природной греховности человека не связано, видимо, с христианским учением о первородном грехе, однако, скорее всего, может быть соотносимо с учением философии озарения (см. *Ишракизм*) о теле как темнице души. Избавление от присущих по природе пороков, достигаемое в поклонении действием, придает душе нравственные добродетели (*фада’ил хулқиййа*). Правдивость (*сидқ*) возникает как результат произнесения вероисповедной формулы ислама, чистота (*тахāра, назāфа*) — как результат омовения, молитвой приносится близость (*қурба*) к метафизическим началам сущего, щедрость (*сахā’*) появляется как результат уплаты обязательного благотворительного налога (*закāt*), непорочность (*‘иффа*) дается соблюдением поста, устремленность (*шавқ*) к ангельскому сонму и загробной жизни — паломничеством. Так некая нравственная добродетель ставится в соответствие одному из пяти столпов ислама. Добродетель, которую доставляет душе «поклонение знанием», именуется «мудростью» (*хикма*). Это понятие означает в исмаилизме истинное знание, служащее общим наименованием обретаемых таким образом «формальных добродетелей» (*фада’ил сўриййа*). Необходимую соотнесенность и сбалансированность обретаемых в явном и скрытом поклонениях добродетелей ал-Кирмāнī выражает в перипатетических категориях материи и формы: первые, нравственные добродетели, являются как бы материей для вторых, которые в силу этого именуются формальными добродетелями.

Сочетание добродетелей, даваемых явным и внутренним поклонениями, придает душе еще одну добродетель. Это «уподобление» (*ташаббух*), или гармонизация человека с метафизическими началами мироздания, позволяющая ему в конечном счете достичь определенного

единства с ними. В этом контексте категория «подобие», с одной стороны, может быть прослежена через традицию арабоязычного перипатетизма к понятиям «сходства» и «сродства» как средств достижения искомого единства, использованным Платином в *Эннеадах*, а с другой, не может не напоминать суфийские построения, хотя, безусловно, сами уподобление и единство понимаются в двух школах существенно различным образом. Уподобление мыслится в исмаилизме как достигаемое исключительно благодаря правильному сочетанию действия и знания, тогда как в арабоязычном перипатетизме оно понимается как зависящее от «подготовленности» человека, позволяющей Действенному Разуму оказать на него свое благотворное воздействие.

Уподобление Первому Разуму осмысляется как «связанность» с ним, в результате которой душа приобретает характерное для того вечное пребывание, бессмертие. Такое пребывание окажется счастьем только в том случае, если внутренним добродетелям человека будут соответствовать добродетели, приобретенные в результате явного поклонения. В противном случае вечное пребывание обернется вечной мукой: «терзание» (*шақāва*), противоположность счастья, заключается именно в несбалансированности, негармоничности добродетелей внешнего поклонения (правдивость, чистота, т.д.) и добродетелей внутренних («мудрость» и «уподобление» метафизическим началам).

Единство внешней и внутренней сторон осмыляется и в терминах потенциальности и актуальности. Душа — потенциальный разум, и лишь приобретя формальные добродетели, т.е. истинные знания, достигает актуальности и становится разумом. Показателем потенциальности души служит непостоянство ее действий: актуальное неизменно, тогда как душа переменчива в своих действиях. Движение души от потенциальности к актуальности оказывается и процессом постепенного обретения добродетелей. В качестве первой на этом пути в исмаилизме, как и вообще в исламской традиции, фигурирует «стыдливость» (*хайā*). Поскольку каждая из добродетелей становится шагом к обретению души своей актуальности, т.е. разумности, стыдливость составляет признак разума. Путь обретения бытийного совершенства совпадает, с одной стороны, с совершенствованием познавательных способностей и приростом самого знания, а с другой стороны, тождествен этическому совершенствованию человека. Движение по этому пути человек совершает благодаря тому, что его душе присуще «стремление» (*шавқ*). Если душа стремится к обретению знания, т.е. формальной добродетели, такое стремление именуется «волей» (*ирāда*). Воля — высшая способность души, а условием для ее проявления служит «выбор» (*ихтийār*).

Формальные добродетели, т.е. полное знание, являются не чем иным, как знанием, которым обладает Первый Разум. Если Ибн Сйнā считает «тонкость» человеческой души условием соединения ее с Действенным Разумом, то в исмаилизме человеческая душа считается неспособной достичь конечного счастья как таковая, собственными силами. Формальная добродетель может быть получена только от тех, кто обладает «поддержкой» — особым даром со стороны метафизических начал мироздания. Такими людьми

были посланники, приносившие человечеству Законы, в нашу эпоху в каждый данный момент поддержкой пользуется глава исмаилитской общины. Именно «поддержанные» (*му'аййадун*), обладающие благодатью высших начал мироздания, и являются «людьми поистине», тогда как все прочие могут обрести полноту своей человечности только при их посредстве. Понятие истинного человека в исмаилизме явно соотносимо с перипатетическим пониманием сущности человека как «разумного животного», поскольку разумность составляет суть человечности также и в исмаилитском учении. Однако здесь под разумностью понимается не просто способность к запечатлению форм знаний, но актуальное обладание абсолютным знанием, что включает полное совершенство в понятие разумности. Полное знание, необходимое для достижения совершенства и конечного счастья, нисходит от высшего иерарха к обычным верующим, как правило, через ряд ступеней, которые образуют строгую внутреннюю иерархию исмаилитской общины, и убывает по мере такого нисхождения.

Учение о поддержке, которой обладают избранные рода человеческого, противоречит общеисламским положениям, исключаящим какого-либо посредника между Богом и человеком. В исмаилитском учении высший иерарх, имам, осмысляется как актуальное начало, взаимодействующее с началом потенциальным, каковым является Писание. Кораническому тексту отводится роль материи для воздействия толковательной деятельности «поддержанного» исмаилитского имама. Эти положения представляют собой логичное продолжение активно подчеркиваемого шиитами тезиса о том, что имамы являются носителями абсолютного знания, и только они в силах сообщить истину о чем бы то ни было.

Поскольку малейшее отступление от совершенства ведет к страданию вместо счастья, причем зачастую сделанную ошибку невозможно исправить (ведь неправильная форма укореняется в душе и уже не может быть изъята), а правильное представление о путях обретения совершенства дается только в исмаилитском учении, то любое учение, хоть в чем-то не совпадающее с исмаилитскими теориями, объявляется бесовским, а его принятие — источником вечного страдания.

Для мусульманской этической мысли характерно положение о том, что человек получает награду и наказание за свои поступки еще при жизни. Этот же тезис о непосредственности награды и наказания присущ и исмаилизму. Тот, кто в своем стремлении к добродетели соединяет явное и скрытое поклонения, получает полную награду и в дольном мире, сполна достигая желанного, и в мире загробном, снискивая вечное пребывание. Когда правильный баланс между явным и скрытым поклонением нарушается, каждое из поклонений дает соответствующую ему награду, однако поскольку одна сторона не соединена с другой, такая награда оказывается для человека не счастьем, а терзанием. Тот, кто практикует скрытое поклонение, пренебрегая явным, получает полагающееся ему в качестве награды вечное пребывание, которое, однако, становится для такого человека мучкой. Аналогичен и случай с тем, кто добродетелен только в явном, будучи лицемером. За показную, то есть проявляющуюся только во внешнем, добродетель следует соответствующее ей

воздаяние — также внешнее, то есть успех в земной жизни. Подлинность, однако, состоит в соединении внешней и внутренней сторон, лицемер же как раз и упускает внутреннюю сторону. В этом исмаилизм следует общеисламской традиции; отличие исмаилитской этики от суннитской в том, что лицемера она считает безусловно лишенным надежды на загробное воздаяние. Как в своем действии тот упустил внутреннюю сторону добродетели, так и награда его имеет лишь внешнюю (немедленную, касающуюся дольной жизни), но не внутреннюю (конечную, связанную с вечной жизнью) сторону.

Загробное воздаяние наступает после Судного Дня и выражается для праведников в том, что их души образуют единую вечно пребывающую форму — Второй Предел универсума, столь же совершенный, как его Первый Предел, или Первый Разум, а потому столь же блаженный. Это состояние характеризуется в исмаилизме как «собрание всех добродетелей», то есть полное совершенство. Души тех, кто не обрел полного совершенства, обречены на вечное страдание. Так история, согласно исмаилитским учениям, совершается как один большой цикл, начинающийся сотворением Первого Предела и заканчивающийся возникновением Второго Предела универсума в результате завершения человеческого истории. Завершителю истории, «запечатывающему» ее, еще предстоит явиться в самом конце времен, когда им будет переустроен мир и водворена полная справедливость и добродетельная праведность.

В исмаилизме сохраняется общеисламское положение о том, что известное нам мироустройство — наилучшее из возможного. Это вытекает в конечном счете из совершенства первоначала универсума (Первого Разума). Влияние этого изливающего из себя мироздание первоначала на возникший от него универсум описывается через термин «светы» (*анвār*): «светы» Разумов струятся в подлунном мире, придавая ему совершенство и передавая природе ту Жизнь, что присуща Первоначалу. Метафорически неизбежность наилучшего устройства мироздания выражается двумя терминами, «промысел» (*‘инāya*) и «мудрость» (*хикма*). Божественная мудрость обеспечивает совершенную полноту бытия, когда ничто из того, что может существовать, не упущено, а промысел воплощает попечение о том, чтобы всякое сущее имело наидостойнейшее себя существование. Промысел и мудрость служат метафорическими выражениями потому, что в исмаилизме принимается разрабатывавшееся арабоязычными перипатетиками положение о произвольности эманации, а следовательно, первоначало мироздания не рассматривается как обладающее волей в подлинном смысле слова.

Тот факт, что мир устроен наилучшим образом, вовсе не означает, что в нем отсутствует зло. С одной стороны, зло относительно: злом для конкретного человека является все, что не совпадает с императивом приобретения нравственных и формальных добродетелей. С другой стороны, в исмаилизме можно заметить появление понятия объективного зла, которое трактуется в неоплатоническом ключе. С этой точки зрения зло возникает в результате переизбытка первоначальной материи: после того, как в устройении мира исчерпаны высшие формы, оставшейся материи, дабы ей не пропадать, верховный промысел придает низшие формы, каковыми оказываются формы

ядовитых тварей. Впрочем, и в данном случае не нарушен императив соблюдения наидостойнейшего: лучшего для этой материи нельзя было бы и пожелать, а с другой стороны, остальные существа терпят таким образом минимальный ущерб, поскольку, оставшись неоформленной, такая материя стала бы источником их гибели.

Исмаилитская мысль отличается коллективизмом настолько, насколько это возможно в традиции, не знающей института Церкви: понятие «поддержка» максимально приближается к понятию «благодать», и без овладения всей полнотой исмаилитского учения человек не может надеяться на полное совершенство и полное воздаяние, — а овладеть им можно, только принадлежа исмаилитской общине и непрерывно подтверждая словом и делом свою верность. Исмаилитская этика характеризуется тем, что ориентирует своих последователей на максимальное приложение сил, на достижение не просто посильного, но абсолютного, что, впрочем, вообще типично для шиизма в сравнении с суннизмом. Для нее характерна вместе с тем и крайняя нетерпимость: если в суннитском учении человек не считается потерявшим статус верующего (а значит — заслуживающего конечного счастья) даже, как правило, после совершения великих грехов, не говоря уже о доктринальных расхождениях, то исмаилитские теоретики не испытывают в данном вопросе никаких колебаний, объявляя последователями «подлинной веры» только тех, кто принимает исмаилитское учение, и относя всех прочих к злонамеренным учителям или заблудшим душам, поддавшимся вредоносным учениям. Исмаилитские авторы чаще говорят «истинное вероисповедание», нежели «ислам»: это связано, очевидно, с тем, что положения их учения противоречат некоторым фундаментальным тезисам исламской доктрины, а также и с той универсалистской тенденцией, что характерна для исмаилизма, теоретики которого склонны считать свое учение тождественным Закону, принесенному еще Адамом, а затем возобновлявшемуся в циклах человеческой истории Ноем, Авраамом, Моисеем, Иисусом и Мухаммедом.

Литература на русском языке

- Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин.* Успокоение разума (пер. с арабского, комм. и введ. А.В.Смирнова). М.: Ладомир, 1995. — 510 с.
- Бертельс А.Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1959 — 289 с.
- Додихудоев Х.* Философия крестьянского бунта. Душанбе: Ирфон, 1987
- Малышева Д.Б.* Исмаилиты // Вопросы истории, 1977, № 2, с.138-149
- Родионов М.А.* Учение друзов в изложении Сами Насиба Макарима // Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, 1984, с.111-116
- Семенова Л.А.* Из истории фатимидского Египта. М.: Наука, 1974, 264 с.
- Семенова Л.А.* Фатимидский исмаилизм в современном западном востоковедении // Ислам в истории народов Востока. М.: Наука, 1981, сс.25-39
- Строева Л.В.* Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М.: Наука, 1978, 274 с.