

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Т.Г. Корнеева

О критериях оценки поступков человека в исмаилизме

Татьяна Георгиевна Корнеева – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: tankorney@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9637-6034

Статья посвящена проблеме оценки поступка в свете исмаилитского учения. В первой части статьи рассматривается пара метакатегорий арабо-мусульманской рефлексивной традиции «явное-скрытое», которая находит свое отражение во всех теоретических дисциплинах исламской культуры. Поступок понимается как действие (внешнее), соединенное с намерением (внутреннее). Человек может совершать поступки на двух уровнях: на уровне взаимоотношений с Богом и на уровне взаимоотношений с обществом. В силу абсолютной трансцендентности Бога, взаимоотношения с Богом трансформируются в почитание и поклонение, но вместе с тем происходит активное развитие и сакрализация взаимоотношений на уровне человек-и-общество. Вторая часть статьи начинается с анализа роли имама, компенсирующего «нехватку» божественного промысла и участия в мироздании. Имам наделяется божественным знанием, ему ведомы «скрытые» смыслы Откровения. Вместе с тем исмаилитские философы подчеркивали необходимость соблюдения «явных» смыслов, выраженных в законах шариата. Третья часть статьи посвящена рассмотрению исмаилитского социума как места соединения «явного» и «скрытого». Полное раскрытие «явного» и «скрытого» порождает «истинность», т.е. предельную осуществленность вещи. Занять свое место в исмаилитском социуме – цель и обязательство человека в рамках взаимоотношений на уровне человек-и-человек: только заняв свое место, он может максимально раскрыть собственную дихотомичность – стать и «принимающим пользу», и «дающим пользу». Более того, исмаилитские философы наделяли правильное поведение и взаимоотношения человека в исмаилитском социуме глобальным смыслом: человек становится со-творцом мироздания, так как от полученных им знаний от исмаилитского имама времени зависело развитие высших духовных сущностей. Вниманию читателей предлагается ранее не переводившийся на русский язык фрагмент трактата исмаилитского философа XI в. Насира Хусрава «Шесть глав» (Шиш фаъл), посвященный необходимости руководства имама и объясняющий значение исмаилитской иерархии.

Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, исмаилизм, поступок, дават, захир, батин, имам времени, божественное знание, шариат

Ссылка для цитирования: Корнеева Т.Г. О критериях оценки поступков человека в исмаилизме // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 7. № 1. С. 121–142.

Благодарности: Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 21-011-44130 «Религиозно-мистические традиции суфиев, алавитов и исмаилитов (на примере работ Абу ал-Маджда Санаи, Макзуна ас-Синджари и Насира Хусрава)».

On the Criteria for Evaluating Human Actions in Ismailism

Tatyana G. Korneeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: tankorney@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9637-6034

The article is devoted to the problem of evaluating an act in the light of Ismaili teaching. In the first part of the article, a pair of meta-categories of the Arab-Muslim reflective tradition “explicit-hidden” is considered, which is reflected in all theoretical disciplines of Islamic culture. An act is understood as an action (external) connected with an intention (internal). A person can perform actions on two levels: at the level of relationship with God and at the level of relationship with society. Due to the absolute transcendence of God, the relationship with God is transformed into reverence and worship, but at the same time there is an active development and sacralization of relationships at the level of man and society. The second part of the article begins with an analysis of the role of the imam, compensating for the “lack” of divine providence and participation in the Ismaili view of the world. The Imam is endowed with divine knowledge, he knows the “hidden” meanings of Revelation. At the same time, Ismaili philosophers emphasized the need to observe the “explicit” meanings expressed in the laws of Sharia. The third part of the article is devoted to the consideration of the Ismaili society as a place of connection of the “explicit” and “hidden”. The full realization of the “explicit” and “hidden” generates “truth”. To take his place in the Ismaili society is the goal and obligation of a person within the framework of human – and-human relationships: only by taking his place can he reveal his own dichotomy as much as possible – to become both a “benefit taker” and a “benefit giver”. Moreover, the Ismaili philosophers endowed the correct behavior and relationships of a person in the Ismaili society with a global meaning: a person became a co-creator of the universe, since the development of higher spiritual entities depended on the knowledge he received from the Ismaili imam of the time. The readers are offered a fragment of a treatise of the 11th century Ismaili philosopher Nasir Khusraw “Six Chapters” (*Shish fasl*), dedicated to the need for the guidance of the imam and explaining the meaning of the Ismaili hierarchy.

Keywords: Arab-Muslim Philosophy, Ismailism, Deed, Dawat, Zahir, Batin, Imam of time, Divine knowledge, Sharia

Citation: Korneeva T.G. *On the Criteria for Evaluating Human Actions in Ismailism*, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 7, No. 1, pp. 121–142.

Acknowledgements: The study was carried out with the support of the Russian Foundation for Basic Research. Project No. 21-011-44130 “Religious and mystical traditions of Sufis, Alawites and Ismailis (based on the works of Abu al-Majd Sanai, Makzun al-Sinjari and Nasir Khusraw)”.

Когда мы начинаем говорить о благе, этике, нравственности и морали в рамках исламской культуры, то довольно скоро сталкиваемся с отсутствием базовых категорий и привычного нам проблемного поля¹. Поэтому прежде чем говорить об исмаилитском понимании, что и как должно делать, следует сделать несколько существенных оговорок, которые бы прояснили положение человека в мире и его взаимоотношения с обществом и Богом в рамках исламского мировоззрения.

Во-первых, общим для исламского вероучения является положение о том, что человек – венец творения. Человеческая природа не ущербна и не требует исправления, так как в исламе отсутствует идея первородного греха. Адам и Ева были изгнаны из рая за вкушения плода с запретного дерева², но это не повлекло неисправимых последствий ни для их потомков, ни для мира в целом. Таким образом, в исламе отсутствует как идея самосовершенствования ради исправления природы и натуры человека, так и понимание естественных желаний и нужд человека как постыдных и греховных.

Во-вторых, изгнание человека на землю в исламе понимается не как наказание *всего* человечества, а как наказание Адама и Евы за их проступок. Хотя прямым следствием их грехопадения стало пребывание и последующих поколений на земле, а не в райских садах, однако человек остался на земле не как изгнанник, а в качестве наместника Бога: «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле наместника. Они сказали: ужели поставишь на ней того, кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь, тогда как мы воссылаем славу Тебе и святим Тебя? Он сказал: Я знаю то, чего не знаете вы» (К. 2:28). И богословы, и философы, представлявшие разные течения и школы в рамках арабо-мусульманской традиции, сходились во мнении о том, что Бог создал этот мир наилучшим образом. Всё, что есть на земле, в воде и в воздухе – всё призвано служить во благо и на пользу человеку, и всё это создано для людей Богом, «который разостлал для вас землю, как ковер, а небеса, как покров; низводит с неба воду и ею возвращает плоды для вашего пропитания» (К. 2:20). Этот мир – не место

¹ Подробнее см. [Смирнов 2000; Смирнов 2015: 459–482; Фролова 2001].

² «Когда же они вкусили плода того древа, им открылась нагота их, и оба они начали шить для себя одежды из древесных листьев рая. И Господь их воззвал к ним: не запретил ли Я вам это древо? Не говорил ли Я вам, что сатана вам отъявленный враг? Они сказали: Господи наш! Мы погубили души наши; если Ты не простишь нам и не помилуешь нас, то мы будем несчастны. Он сказал: низвергнитесь! Вы враги одни другим; на земле будут вам жилище и жизненные потребности до времени» (К. 7:21–23). Здесь и далее Коран цитируется по переводу Г.С. Саблукова.

страданий, не «юдоль плача», но плодоносный сад, за которым требуется уход и присмотр.

Подытоживая, скажем, что человек – лучшее творение Бога в лучшем из возможных миров. Человек всегда пребывает во взаимоотношениях на двух уровнях: первый уровень – взаимоотношения человека и Бога, а второй уровень – взаимоотношения человека с общиной.

Поступок как экспликация метакатегорий «явное–скрытое»

Мусульманская этика рассматривает поступок ('амал) человека как состоящий из явной и скрытой частей: «явное» – само действие (фи'л), которое мы можем наблюдать, а «скрытое» представлено либо намерением (ниййа) человека, если мы говорим об индивидуальном поступке, либо «состоянием» души, нравом (хулқ), если речь идет о социо-ориентированном поступке.

До появления ислама арабские племена жили кровно-родственными общинами, в которых связующим было чувство спаянности ('аҗабиййа) членов. Спаянность предполагает доминирование коллективной воли над индивидуальной при решении жизненно важных вопросов: никто не размышлял, стоит ли именно ему нападать на врага или нет, является ли это благим или дурным поступком. В рамках ислама община мусульман ('умма) строилась на совершенно иных основаниях: ислам настаивал на свободе воли каждого индивида и индивидуальной ответственности за поступки для каждого человека.

Первыми вопрос о границах воли и автономности действия человека подняли мутакаллимы. Рассмотрение свободы воли в исламе производилось в рамках обсуждения атрибутов Бога и решения проблемы воздаяния и наказания. Безусловно принимая тезис о безграничности могущества, знания и воли Бога, первые мыслители столкнулись с проблемой определения границ автономности действия человека, которому для совершения поступка требовались воля и способность действовать. Из текста Корана невозможно сделать однозначный вывод о соотношении божественного детерминизма и человеческой инициативы.

В ранний период развития калама³ мутазилиды постулировали этическую автономность человека. Без осознанного выбора и свободы воли нельзя говорить об ответственности за поступки, и Божье воздаяние было бы несправедливым. В трактовке мутазилитов божественная справедливость предполагает, что Бог способен создать только «наилучшее» для тварей: «Аллах Всевышний не может ослепить зрячего, поразить болезнью здорового или лишить [имущества] богатого, если Он знает, что взор, здоровье или богатство являются лучшими для них; также не может Он сделать бедного богатым или исцелить больного, если Он знает, что болезнь и немощ являются лучшими для них» [цит. по: Нофал 2015: 109]. Принцип справедливости определяет и действующего – того, кто совершает поступок: «Нечто совершаемое не может

³ Калам (араб. калам, букв. речь, рассуждение, спор) – одно из основных направлений арабомусульманской философии. Проблематика калама сформировалась в VIII–IX вв. в среде мутазилитов. С XI в. преобладающим течением в каламе становится ашаризм, со временем превратившийся в ведущее течение религиозной мысли суннитского ислама.

одновременно совершаться и Аллахом (велик Он и преславен!), и [Его] рабом; и может оно совершаться одним из них, по очереди» [цит. по: Нофал 2017: 111].

В ашаритский период развития калама вопрос о свободе воли и способности автономного действия человека решался иначе. Было признано, что Бог может творить не только добро, но и зло по своему усмотрению, так как утверждение способности творить лишь благо умаляет могущество Бога. Если предположить, что Бог творит лишь добро, то зло и несправедливость творятся людьми по наущению антагониста Бога – Иблиса, и, следовательно, мы будем вынуждены признать, что сила и могущество Бога ущербны и есть превосходящий его по силе воздействия: всё подвластно ему, что невозможно в соответствии с определением божественной самости. Кроме того, ашариты отрицали и божественную справедливость в отношении воздаяния и наказания для людей: «Бог волен обречь людей на муки и наказывать их и при отсутствии прошлых прегрешений и последующих воздаяний, потому что Он распоряжается Своей собственностью, и невозможно представить, чтобы Его распоряжение вышло за пределы Его владений» [ал-Газали 2011: 348]. Кроме того, высказывалось мнение, что способность человека действовать «заимствована» у Бога, а не присуща человеку по его самости: «что касается действия, то оно – творение Господа Бога и свойство раба Божьего и приобретается последним, и это действие обрело бытие как приобретенное способностью, которая является его (раба Божьего) свойством» [Там же: 344]. Помимо того, что способность действовать перестала быть качеством человека, присущим ему по самости, но стало «заимствованным» у Бога, и само воление совершить некоторый поступок тоже становится «заимствованным» у воли Бога: «хотя действие раба Божьего и является его приобретением, оно не перестает быть совершенным по воле и желанию Бога. Ничто – ни проблеск мысли, ни мгновение ока – не свершается ни в наблюдаемом мире, ни в сокрытом, кроме как по воле, силе, желанию и решению Бога; Он сотворил зло и добро, пользу и вред, веру [в Него] и неверие, познание [Его] и отрицание, успех и поражение, заблуждение и наставление на правильный путь, повиновение и послушание, многобожие и веру [в Единого Бога]. Нет [существа], отвергающего Его решения, как нет и не повинующегося Его воле. Он сбивает с правильного пути того, кого пожелает, и наставляет на нее того, кого пожелает» [Там же: 345]. Таким образом, человек оказывается полностью подчинен воле Бога и лишается как свободы действовать, так и свободы выбора. Таким образом ашариты укрепили позиции принципа тавхїд, однако тем самым значительно снизили порог ответственности человека за свои деяния.

В вопросе о свободе воли и действиях человека исмаилиты ближе к мутазилитам, чем к ашаритам. Исмаилизм – одно из течений арабо-мусульманской философии, выделившееся из шиитской ветви ислама после 765 г. Пика своего развития исмаилитская философия достигла в XI в. в трудах Хамид ад-Дина ал-Кирмани (X–XI вв.) и Насира Хусрава (1004 – после 1074). В трактатах этих выдающихся мыслителей наиболее полно и развернуто изложены основные концепции исмаилитского учения и проделана работа по рационализации религиозных положений.

Большую роль в учении исмаилитов о мироздании играет пара метакатегорий «явное–скрытое». «Явное» (zāhir) – одно из фундаментальных понятий арабского теоретического мышления и составляет пару понятию «скрытое» (bāṭin). Явное и скрытое можно обнаружить и в речи, и в явлениях физического мира. Например, для слова «явным» служит его звуковое или графическое выражение, «скрытым» – его смысл; для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое – обосновывающими их «смыслами», чувственно-ощущаемыми или умопостигаемыми. Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, например, явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истинностью» (ḥaḳīqa(t)) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое в отрыве друг от друга не должны пониматься как подлинность вещи [Смирнов 2001: 347].

Человек – существо двучастное: он объединяет в себе как «низкое» начало, к которому относятся материальное тело и «животная» душа, т.е. инстинкты и естественные желания, так и «высшее», «благородное» начало, которое представлено разумной душой. Между этими двумя составляющими нет согласия – одна часть тянет человека к состоянию скота, вьючного животного, тогда как другая стремится к состоянию ангела. Исмаилитские философы называют тело и инстинктивные порывы человека «низкими» не потому, что они греховны, но потому, что они должны подчиняться разумному началу и стоят в иерархии ниже:

Тело и душа твои – друзья в знании и деянии,
Ты же не ведаешь о деяниях лучшего и старшего из друзей
[Додыхудоева, Рейснер 2007: 331].

Обе составляющие естества человека необходимы, они имеют разное предназначение и дополняют друг друга. Разумная душа не способна существовать в материальном мире без своего орудия – без материального тела, но и человек без разумной души – всего лишь животное. Насир Хусрав в одной из своих касид призывает найти этот баланс и через него приблизиться к постижению сверхчувственного: «Постигни [принцип] “священное и мирское” (dīn wa duniā), познай Бога» [Там же: 335].

В трактате «Раскрытие и освобождение» (*Guṣāyīn wa raḥāyīn*) Насир Хусрав формулирует цель жизни человека иначе: «Цель его [сотворения] – познание [им] Бога» [Насир Хусрав 1999: 11]. Познание возможно в том случае, когда объект некоторым образом определен (1) и доступен для разума (2). В исмаилизме же Бог не может быть описан средствами человеческой речи и не может быть помыслим, Он отличен от всего сотворенного. Мы не можем даже говорить о Его бытии, так как бытие доступно для нашего познания⁴. Бог настолько трансцендентен, что познание Его было заменено на поклонение

⁴ Подробнее о проблеме трансцендентного Бога в исмаилизме см. [Корнеева 2019].

Ему. Поклонение Богу в соответствии с двухчастной природой человека состоит из внешнего и внутреннего поклонения. Внешнее поклонение заключается в соблюдении законов шариата, исполнении ритуальных предписаний, тогда как внутреннее поклонение есть поклонение знанием, что включает в себя постижение различных наук, как прикладных, так и религиозных. Путь человека в его земной жизни – это гармония между внешним и внутренним, между его потребностями в этом мире (дунйā) и добродетелями для жизни после смерти (āхират). В результате однонаправленности действия от человека к Богу в силу трансцендентности последнего нарушается логика социальных связей на уровне человек-и-Бог, но это компенсируется развитием и сакрализацией взаимосвязей на уровне человек-и-общество.

Имам как хранитель «скрытых» смыслов Откровения, законы шариата как «явное»

Текст Корана содержит в себе неясные, трудно понимаемые аяты (мута-шāбихāt), которые требуют истолкования (та'вйл), о чем сказано уже в самом Откровении: «Он ниспослал тебе это писание: в нем есть знамения, определенные по смыслу, они – мать писания; а другие – иносказательные (мута-шāбихāt). Те, у которых в сердце уклонение от истины, гоняются за тем, что иносказательно, желая испытать и истолковать (та'вйл) то. Но истолкование тому знает только Бог. Основательные в знании говорят: мы веруем в это; всё от Господа нашего; только рассудительные вразумляются» (К. 3:7). Даже данный аят допускает двойное толкование. Поскольку в арабском языке не было знаков препинания, то допустимо читать как «истолкование тому знает только Бог», так и «истолкование тому знает только Бог и основательные в знании». Первое прочтение сводит смыслы Корана лишь к их буквальному значению, так как истолкование слова Бога доступно только Богу, а людям следует руководствоваться тем пониманием, которое легко прочитывается. Согласно второму варианту прочтения этого аята, есть некие люди, «основательные в знании», у которых есть право истолкования неясных аятов наравне с Богом, и их знание есть божественная истина.

Слово та'вйл, которое мы переводим как «толкование», означает возвращение к оригиналу, поиск первоначального смысла. Та'вйл – это не простое истолкование, но раскрытие внутреннего смысла вещи и соединение с ее внешней формой. В результате процесса «раскрытия» рождается ҳақйқа(т) – «истинность» вещи, вещь во всей полноте ее смыслов. В исмаилизме «истинность» (ҳақйқа(т)) – это духовная истина, которая сокрыта (ба'тин) от непосвященных.

Исмаилитам присуще понимание истории человечества как истории определенных циклов (давр). Всего было шесть таких эпох, и каждая из них открывалась своим пророком (на'тиқ, «глаголющий»), дававшим людям явленный (зāхир) закон Бога. Такими пророками были Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад. Однако в соответствии с парадигмальной парой метакатегорий «явное–скрытое», смысл Откровения каждой эпохи не ограничивался буквальным смыслом текста, и при каждом пророке был свой толкователь

Откровения. В разные времена этого человека, которому был открыт истинный смысл Писания, называли ваṣī («преемник, наследник»), ṣāmīt («молчащий») или асās («основа»). При пророках первых шести эпох, согласно исмаилитской истории, были следующие толкователи: Сиф (Шис), Сим (Сам), Исма‘ил, Аарон (Харун), Симон Петр (Шам‘ун ас-Сафа’) и ‘Али б. Аби Талиб. Как действие предшествует знанию и явленное идет прежде сокрытого, так и пророческие эпохи делятся на эпохи действия, которые идут первыми, и эпохи знания. Соответственно, к пророкам, открывавшим «эпохи действия», относятся Адам, Ной и Авраам, а к пророкам, принесшим людям знания, – Моисей, Иисус и Мухаммад [Носири Хусрав 2005: 570].

Исмаилиты считали, что правильно интерпретировать и истолковывать смыслы Корана может только имам, ведущий свою генеалогию от ‘Али б. Аби Талиба – «преемника» пророка Мухаммада и первого легитимного толкователя Откровения. Именно в этом кроется различие между понятиями тафсир и та’вйл: в основе тафсира лежат самостоятельные исследования и изыскания комментатора, тогда как способность произвести та’вйл передается посредством кровнородственной связи с пророком Мухаммадом [Scerse 2000]. Тафсир – это комментирование буквального смысла Откровения и сунны пророка, тогда как та’вйл – раскрытие внутреннего смысла Откровения, доступное Богу и избранным имамам.

Науки о толковании Корана и сунны стали необходимы сразу после смерти пророка Мухаммада для решения текущих задач и развивались параллельно фикху – исламскому праву и юриспруденции. Многие правоведы были искусны в толковании аятов и хадисов, но можно ли было сравнить их комментарии с комментариями истинного имама? Насир Хусрав в одной из своих касыд предостерегает от этого:

Не обольщайся, если некто прослыл
Знатком религиозного права (факих) в Балхе и Бухаре.
Ибо [истинное] знание религии теряется,
Когда вокруг религии и знания поднимается шум.

[Додыхудоева, Рейснер 2007: 327]

В исмаилизме знание с точки зрения содержания делится на два вида: полное (куллийй) и неполное, «частичное» (джуз’ийй). Первое достижимо только благодаря «поддержке» (та’ййд) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание [Смирнов 2001: 357].

Хамид ад-Дин ал-Кирмани (X–XI вв.), занимавший высокую должность при дворе Фатимидов⁵, утверждал, что пророк и его преемник обладают «поддержкой» от Бога, через которую обретают всю полноту знания: «глаголющий и его замещающие (т.е. пророк и его «преемник». – Т.К.) обладают незыблемым, через поддержку полученным знанием о Писании и Законе как до, так

⁵ Фатимиды – династия, основавшая Фатимидский халифат (909–1171) со столицей в Каире и провозгласившая исмаилизм официальной религией. Подробнее см. [Brett 2017].

и после [ниспосылания] оных, а также знанием явного и скрытого [смысла] должного и недолжного, переменного и неизменного, отменяемого и незыблемого» [ал-Кирмани 1995: 190]. Остальные же члены общины, организованные в соответствии со строгой иерархией, «получают свое знание о Писании и Законе от того имама, что служит для них центром, посредством акцидентального научения, благодаря каковому знанию становится возможной их деятельность» [Там же]. Таким образом, знание имама «поддержано» самой божественной сущностью, тогда как остальные члены общины принимают знания в уже опосредованном виде от приближенных к имаму лиц. Насир Хусрав сравнивает имама времени с плодоносящим деревом, к которому следует стремиться всякому, желающему вкушать плод истинного знания: «этот муж подобен дереву, плодом которого является мудрость. Несмотря на то, что он находится на земле, с ним связана небесная поддержка [...] Тот, кто удаляется от этого дерева и не ищет от его духа пользы, тот не достигает живой жизни» [Носири Хусрав 2005: 560].

Насир Хусрав сравнивает исмаилитское знание, т.е. знание «скрытых» смыслов, с великим сокровищем, доступ к которому имеет только его хранитель – «имам времени» (имām-и рузгār, имām-и замāна), т.е. действующий исмаилитский имам⁶. Имама времени называли также «хранитель сокровищницы», «хранитель сокровищницы накопленного знания», «попечитель Божественной тайны», «дающий пропитание душам правоверных». Богоизбранность имама – важная религиозно-мистическая составляющая учения исмаилитов.

Я укажу тебе путь, перед кем склониться
 В пояском поклоне – перед [статным], словно тополь, станом.
 Перед тем, перед кем знающий склоняется в поклоне, кого Господь
 Избрал из всех людей для водительства.
 Перед тем, воздействие чьей справедливости сотрет
 С лица земли [самый] образ тирании, –
 Перед имамом времени (имām-и замāна), ведь никогда
 Его сторонников самирит⁷ не собьет с пути колдовством.
 [Додыхудоева, Рейснер 2007: 319]

Имам – не только лицо, обладающее некоторой благодатью или тайным знанием, но причина и фундамент мироздания. Шииты-имамиты полагали, что без имама наступит конец света, так как именно его личность – залог существования мира. Исмаилиты, выделившиеся из среды шиитов-имамитов после смерти Джафара ас-Садика в 765 г.⁸, восприняли эту идею и позднее разработали

⁶ Исмаилиты верили, что после смерти пророка Мухаммада имам из его потомков всегда присутствует в мире, и называли его имамом или имамом времени, т.е. имамом определенной эпохи. Даже если исторические обстоятельства складываются так, что действующего имама нет, всё равно считается, что он находится в сокрытии. *Давр ас-сатр* – период, когда имам сокрыт от своих последователей, противопоставляется *давр ал-кашф* – «периоду открытости». В истории исмаилизма было несколько «периодов сокрытия» имама.

⁷ Аллюзия к аятам Корана (20: 85–87), в которых рассказывается, как самаритянин искушал народ Моисея с помощью Золотого тельца.

⁸ В 765 г. после смерти шестого имама Джафара ас-Садика (702–765) община имамитов раскололась на несколько групп, которые разошлись во мнениях относительно его преемника.

целую философскую систему, в которой «имам времени» играет ключевую роль как на гносеологическом уровне – он ключ к постижению «скрытых» смыслов, так и на метафизическом – всё сущее не может существовать без имама, ибо он осуществляет связь между материальным миром и духовным:

Людам в своем Слове истинной веры
Он приносит Послание своего отца и предков.
Его душа проникнута Божественной субстанцией (*джавхар*),
И потому мир един с той субстанцией и покоен.

[Додыхудоева, Рейснер 2007: 329]

Исмаилитов упрекали, что в поисках скрытых смыслов они игнорировали законы шариата и нормы морали. Например, в сочинении «Ответ материалистам» (*Ар-Радад ‘алā ад-дахриййа*)⁹ Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), видный представитель исламского реформаторского и обновленческого движения конца XIX в., приписывал исмаилитскому имаму времени следующие слова: «...они возгласили следующее: “В Судный день обязанности и сам Закон будут упразднены, равно как и действия, связанные с телом или духом. Судный день – это появление Хранителя истины, а Хранитель истины – это я. Делайте то, чего желаете: с сегодняшнего дня совесть избавлена от бремени Закона!” (иначе говоря, врата человечности закрываются, а врата животности – напротив, распахиваются настезь)» [ал-Афгани 2021: 41–42]. Между тем в трактатах исмаилитских философов подчеркивается необходимость соблюдения закона, так как шариат – это явленные законы, а познать скрытое без явленного невозможно.

Хамид ад-Дин ал-Кирмани в трактате «Успокоение разума» (*Рахāt ал-‘ақл*, 1021/1022) настаивает на необходимости следования законам шариата: «читатель должен прежде упражнять душу свою, очищая, подготавливая и исправляя ее в делах поклонения, коих обряды сообщены Мухаммедом-Избранником (да благословит и приветствует его Бог!), ведь как огонь расплавляет металлические тела, когда обретают они свое совершенство, так и дела сии способствуют исправлению души, очищению и упражнению ее и оздоровлению субстанции ее. Он также должен прежде оживить ее исполнением религиозных

Унаследовать имамат должен был Исма‘ил б. Джа‘фар ас-Садик, однако, согласно ряду источников, он умер раньше своего отца, между 754 и 763 гг. Одна из отколовшихся после смерти имама ас-Садика групп отрицала смерть Исма‘ила и верила, что рано или поздно он возвратится в качестве махдī (мессии). Большинство признало в качестве нового имама его здравствовавшего сына ‘Абдаллаха ал-Афтаху, родного брата Исма‘ила. Когда несколько месяцев спустя ‘Абдаллах умер, основная часть приверженцев признали законным имамом сводного брата Исма‘ила и ‘Абдаллаха – Мусу ал-Казима, впоследствии ставшего седьмым имамом шиитов-двунадесятников.

⁹ Дахритами называли последователей тех учений, которые утверждали вечность и несотворенность мира, отрицали независимость души от тела, не признавали воскрешения мертвых в день Страшного суда. Ал-Афгани не делает различия между учением о природе античных мыслителей, взглядами арабо-мусульманских дахритов (к которым причислил исмаилитов) и учением европейских материалистов XIX в., тем самым утвердив тождественность понятий «натурализм», «материализм» и «дахриййа» в своем сочинении. Подробнее об этом см. [Корнеева 2022].

предписаний и законов и подчинить ее власти пророка (да благословит и приветствует его Бог!), главы общины и предводителя праведных, а также замещающих его имамов (мир им!), дабы приучилась она к Законоустановленному и уподобилась бы страстотерпцу, который не способен совершить желаемое, если то не разрешено...» [Ал-Кирмани 1995: 33–34].

По мнению Насира Хусрава, необходимо сначала постичь явленный смысл Откровения, выраженный в предписаниях шариата, а уже после достижения определенного уровня подготовки приступить к изучению науки истолкования ('илм-и та'вил), т.е. исмаилитского учения: «Однако не следует пренебрегать танзилем (явленным текстом Откровения. – Т.К.) ради надежды достижения та'вила (внутреннего смысла. – Т.К.) Божьего Писания, как, например, если садовник пренебрегает листьями и ветвями дерева в надежде получения его плодов и семян» [Носири Хусрав 2005: 478].

Исмаилитский социум как место реализации «явного» и «скрытого»

Законы шариата устанавливали норму взаимоотношений в рамках всей уммы, но в результате развития учения об имамате сформировался второй уровень социальных отношений – уже в рамках исмаилитской общины.

Термин да'ва(т) имеет несколько значений: это и организация религиозно-политической миссии исмаилитов со строгой иерархией; и географическая область распространения исмаилитского учения; и конкретные приемы исмаилитских проповедников-дә'й. На протяжении многих веков исмаилиты тщательно скрывали истинное устройство системы да'ва(т) и функции дә'й, поэтому до нас дошли лишь несколько сочинений, посвященных этой теме¹⁰. Во времена политического триумфа исмаилитской общины да'ва включал в себя не только территорию существующего государства (давля), но и регионы за пределами владений исмаилитских халифов, в которых проживали и вели миссионерскую деятельность исмаилитские проповедники. Такие регионы назывались «островами» (джазә'ир, ед.ч. джазйра). Однако и во времена «благо-разумного сокрытия своей веры» (тақийа) миссионерская сеть продолжала активно действовать.

Во главе всей общины стоял имам времени, который назначал глав (худджа(т) – «доказательство») территорий-«островов». Худджа был ответственен как за общую линию распространяемого исмаилитского учения, так и за организацию сети из проповедников-дә'й более низких рангов. Сколько именно было ступеней в общине исмаилитов – вопрос открытый. Возможно, с течением времени в изменяющихся условиях их число менялось: так, В.А. Иванов перечисляет десять ступеней [Иванов 2011: 29], а Р. Назариев двенадцать, начиная с имама [Назариев 2011: 226]. Последнее уточнение является важным, так как более широко исмаилитская иерархия начинала свой отсчет с Бога, затем шли пророк и его «преемник», и только на четвертой ступени стоял «имам

¹⁰ Подробнее об этом см. [Walker 2007: 3–5; Иванов 2011: 21–60].

времени». Такое смелое расширение понятия да'ва было подкреплено учением об изоморфизме разных уровней мироздания: духовный, материальный и религиозные миры имеют одинаковую структуру и принципы взаимодействия, которые можно описать при помощи схемы «дающий [пользу] – принимающий [пользу]». Человек уникален – он принадлежит всем трем мирам: его тело материально, его душа происходит из духовного источника (из Всеобщей Души, согласно Насиру Хусраву, или из Разума, согласно Хамид ад-Дину ал-Кирмани), ему дарована возможность постичь «скрытые» смыслы Откровения Бога через толкования «преемника» и его наследников имамов. Согласно философам-исмаилитам, всё сущее в мире суть воплощенное в материи знание, а потому высшей ценностью и целью пребывания в дольном мире является «раскрытие» знания из материальной или явленной оболочки и накопление его – сначала знания о физическом мире, а на более высоком уровне – «истинного» знания, т.е. принятие исмаилитского учения.

Императив «познай!» проходит красной нитью в сочинениях исмаилитских философов. Разрабатывая учение о метафизике, исмаилитские философы утверждали, что повеление Бога «Будь!», с которого началось сотворение мира, ввело в бытие Разум. Рассуждая о цели творения, мыслители пришли к выводу, что подобно тому, как дерево произрастает из упавшего плода и целью его существования является плод, потенциально заключающий в себе такое же дерево, целью сотворения мира есть разум человека – тот самый «плод», который потенциально содержит в себе весь мир:

Человек – саженец, а разум его – плод,

Иной ценности, кроме плодов, нет у саженца.

[Додыхудоева, Рейснер 2007: 322]

Для обретения знаний человек обладает орудиями – это и органы тела, которое способно воспринимать чувственно-ощущаемые явления, и способности разумной души, такие как память, воображение, мысль и речь. Хамид ад-Дин ал-Кирмани утверждал, что «предельная цель души в сих действиях (познание при помощи душевных сил. – Т.К.) – объять то, что скрыто от чувств и вне[природно], и в знании и утверждении единства (*тавхид*) достичь той степени, когда ни одно сущее не ускользнет от ее познания, дабы [непознанным] остался лишь Тот, от Кого произошло всё сущее» [ал-Кирмани 1995: 368]. Таким образом, мы видим, что, во-первых, границы познания индивидуальной разумной души совпадают с границами познаваемого Разумом, а, во-вторых, Бог остается вне границ познаваемого и утверждается его абсолютная трансцендентность.

Наибольшим благом с точки зрения мусульманской этики является принятие и соблюдение исламского закона (шариата), что приведет к наибольшему благу для человека и в этой жизни, и в последующей. В исламе в целом (и в исмаилизме в частности) нет противопоставления жизни в этом мире существованию после смерти; хотя они и различны по целому ряду свойств, однако между ними есть согласованность, которая некоторым образом может быть выражена через соотношение «явного» и «скрытого». Исламский закон дан для достижения максимального блага в обоих мирах.

Согласно исмаилизму, соблюдение Закона во всей его полноте и целокупности возможно только в рамках исмаилитской общины. Это объясняется тем, что в форму «явленных» законов и правил воплощено «сокрытое» знание, которое необходимо познать, чтобы достичь «истинности» (хақиқат) божественного Откровения. Осуществление «явленного» и «сокрытого» смыслов понимается как благо, тогда как пренебрежение одним из аспектов закона является злом.

Путь к истине Насир Хусрав сравнивает с прохождением моста Сират. Слово *сират* в переводе с арабского означает «путь» и встречается в Коране с определением *мустақим* «прямой», «правильный», например: «Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые под гневом, ни тех которые блуждают» (К. 1: 5–7), «Кто в Боге ищет себе охраны, тот ведется к прямому пути» (К. 3: 96), «после сего тех, которые уверовали в Бога и отдали себя под Его охрану, Он обнимет своею милостью, и благодатью, и поведет их к Себе по прямому пути» (К. 4: 174) и т.п. Человек объединил в себе два начала: телесное и духовное, неразумное и наделенное силой разума. Как уже было сказано выше, каждое начало имеет свои устремления, которые противоречат устремлениям другого. Чтобы пройти по пути Сират, необходимо найти равновесие и гармонию между двумя составляющими и не пренебрегать потребностями ни одного из них, т.е. соблюдать во благо этого мира «явленный» Закон, и стремиться к истинному знанию, чтобы обрести благо в жизни после смерти: «Если человек опирается на Закон без толкования, то делает из себя вьючное животное, уклоняется в левую сторону и падает с пути в ад. Если же он обучается знанию и, не соблюдая Закона, притязает на [состояние] ангела, то уклоняется в правую сторону и падает с пути в ад. Если же он идет путем человека, использует [способности] как вьючного животного, так и ангела, делает то, что требуется его телу, и обретает знание, которое требует его душа, тогда он идет путем прямым. Когда же он одолевает путь, говорят, что он достиг рая. Именно так, когда он идет верным путем, применяет как знание ('илм), так и действие ('амал), душа его, покидая этот мир, [в котором она прошла] свой путь, достигает высшего мира, местонахождения ангелов и действительного рая» [Насир Хусрав 1999: 68]. Рай переосмысливается в исмаилизме в контексте той роли, которую играет человек в мироздании.

Все процессы на всех уровнях мироздания можно описать схемой «дающих [пользу] – принимающий [пользу]», поэтому человеку становится необходимо не только «принимать [пользу]», но и отдавать ее, т.е. большую роль играет не только индивидуальное самосовершенствование, но и включенность верующего в иерархизированную исмаилитскую общину. В трактатах XI в. эта социальная ответственность человека была осмыслена в эсхатологическом ключе. Согласно представлениям исмаилитских философов, человечество в лице общины исмаилитов призвано завершить творение мира. Разумная душа человека, накопив знания в этом мире, возвращается к своему источнику на духовный уровень мироздания, и совокупность накопленных знаний индивидуальными душами однажды сравнивается со всем массивом знаний Разума, с которого и началось бытие всего сущего, что и ознаменует собой конец

времени. Хамид ад-Дин ал-Кирмани и Насир Хусрав несколько расходятся в деталях концепции со-творения мира человеком, так как они по-разному представляли структуру духовного мира, однако основная мысль у обоих мыслителей одина – невозможно быть индивидуалистом и называться исмаилитом вне исмаилитской общины, так как иначе не будет достигнута конечная цель существования человека как вида.

Насир Хусрав (1004 – после 1074) – оригинальный философ и ярый проповедник исмаилизма. Как свидетельствует он сам в своем травелоге «Книга путешествий» (Сафар-нама), после долгого «сна» бессмысленной жизни в возрасте 40 лет во сне он получил указание отправиться в хадж из родного Балха, где он служил в финансово-податном ведомстве при дворе Сельджукидов. Путешествие растянулось на семь лет, и за это время Насир Хусрав успел не только совершить паломничество к Ка'бе, но и пожить при дворе Фатимидов в Каире, где он стал адептом исмаилизма и дошел до ступени *доказательства* (худжжа) в исмаилитской иерархии. Вернувшись в Балх, он начал проповедовать, что вызвало негативную реакцию среди суннитских мулл. Насир Хусрав был вынужден бежать в горы Памира, где его проповедь увенчалась успехом. Плодами его скитаний и уединенной жизни в горах стали довольно многочисленные произведения, известные нам сегодня: поэтический сборник, травелог «Книга путешествий» (Сафар-нама) и несколько философских трактатов. Все указанные сочинения написаны на персидском языке, что для реалий мусульманского мира XI в. было необычным, так как языком религии, науки и уж тем более философии считался арабский язык.

Наиболее сложным считается сочинение Насира Хусрава «Свод двух мудростей» (*Джамй' ал-хикматайн*). Это сочинение написано в 1070 г., а поводом к его составлению послужила касыда¹¹ другого исмаилита 'Абу-л-Хайсама Джурджани, в которой был поставлен ряд теологических вопросов. Под «мудростями» подразумеваются исламское Откровение и греческая философская мысль: рассуждения представлены как диалог между представителем фальсафы¹² и исмаилитским проповедником, которые обсуждают проблемы души и разума, бытия Бога, творения и т.п.

«Трапеза братьев» (*Х'ан ал-ухв'ан*) – одно из наиболее поздних сочинений Насира Хусрава, созвучное арабоязычному трактату другого исмаилитского проповедника 'Абу Йа'куба ас-Сиджистани (ум. около 972/973 г.). Это сходство дает основание предположить, что Насир Хусрав мог сделать перевод сочинения своего единомышленника на персидский язык. Однако в трактате Насира Хусрава содержатся части, которых нет у ас-Сиджистани, и эти разделы следует рассматривать как независимые тексты. Трактат состоит из ста разделов и включает такие темы, как значения слова «Аллах», виды разума и души,

¹¹ Касыда – наиболее распространенная форма поэзии в Иране вплоть до XIII в. Касыда имеет рифму аа-ба-ва и т.д. и насчитывает от 20 до 170 бейтов. Бейт – основная единица всех жанровых форм персидской и арабской системы стихосложения. Бейт в свою очередь состоит из двух полустиший.

¹² Фальсафа – одно из основных направлений в арабо-мусульманской философии, развивавшее античные модели философствования, особенно аристотелевскую.

различие между духом и душой, возможность наказания бестелесной души или воздаяния, Воскресение и т.д.

В сочинении «Лик веры» (*Ваджх-и дѣн*), написанном в 1061 г., Насир Хусрав излагает основы исмаилитского учения и формулирует принципы метода та'вѣл. Книга включает в себя 51 главу, в которых говорится о посте, молитве, Коране, религиозных обрядах с позиции исмаилизма.

Трактат «Припасы путников» (*Зѣд ал-мусѣфирѣн*), как и «Лик веры», написан в 1061 г. Произведение представляет собой своеобразную энциклопедию, охватывающую почти все мировоззренческие вопросы того времени, начиная от философских метафизических проблем и заканчивая проблемами космографического характера. Трактат состоит из небольшого предисловия и 27 глав, которые имеют собственные подразделы [см.: Носири Хусрав 2005].

«Раскрытие и освобождение» (*Гушѣйиш ва рахѣйиш*) представляет собой краткий справочник по исмаилитскому мировоззрению, отвечающий на общие религиозные и философские вопросы эпохи Фатимидов. Трактат построен по схеме «вопрос – ответ»: ученик задает вопрос, а Насир Хусрав на него пространно отвечает. Всего в книге содержится 30 таких вопросов – ответов¹³.

«Шесть глав» (*Шиш фасл*), перевод отрывка которого предлагается читателю, – небольшое по объему произведение, в котором лаконично изложена позиция Насира Хусрава по следующим вопросам: о понимании принципа тавхѣд (1), о слове Бога (2), о Всеобщей Душе и ее положении (3), о появлении человеческой души в материальном мире (4), о необходимости познания пророка, его преемника и имама времени (5), о понимании воздаяния и наказания (6). Хотя были некоторые сомнения относительно принадлежности этого трактата перу Насира Хусрава, тем не менее В.А. Иванов, опубликовавший английский перевод этого трактата в 1949 г., склонен считать это сочинение оригинальным произведением исмаилитского философа по нескольким причинам: «Одна из них – традиция, существующая среди исмаилитов Центральной Азии (хотя мы можем признать, что она далеко не всегда достоверна). Вторая – это ссылка на книгу “Мифтах ва Мисбах” (на стр. 23 оригинального текста), которую автор упоминает как свое сочинение. Та же самая книга, по-видимому, несколько раз упоминается как собственная работа автора в “Хан ал-ихван” <...> Третье и, возможно, самое убедительное доказательство того, что книга принадлежит Насиру, кроется в языке и стиле трактата наряду с терминологией. Ее стиль очень похож на стиль “Гушѣйиш ва рахѣйиш” и “Хан ал-ихван”... Ее язык не отличается от языка «Зад ал-мусафирин» и, в меньшей степени, от “Ваджх-и дин” <...> Вообще говоря, язык Насира очень индивидуален, так что трудно подумать, что кто-то еще сможет писать именно в его стиле» [Ivanov 1949: 1–2]. Так как мною был выполнен перевод трактата «Раскрытие и освобождение» на русский язык, то я вполне согласна с В.А. Ивановым относительно общности тем, идей, а главное – лексики и стилистики текстов трактатов *Гушѣйиш ва рахѣйиш* и *Шиш фасл*.

¹³ Подробнее см. [Корнеева 2021].

ПРИЛОЖЕНИЕ

Насир Хусрав. Фрагмент трактата «Шесть глав» (Шии фасл)*.

Перевод с персидского и комментарии Т.Г. Корнеевой

Глава пятая «О необходимости познания пророка, [его] преемника и имама [времени]»

Познание пророков, [их] преемников и имамов [времени] необходимо так же, как познание слова [Бога], [Всеобщего] Разума и [Всеобщей] Души. В этом необходимо [разобраться самому, а] не следовать авторитетам (би тақлид). Мы видим великую премудрость (хикмат-хā) в создании небес и земли и того, что между ними: в прямоте и искривленности небес и земли, во вращении солнца, [которое] иногда находится [высоко] в небесах, иногда – в центре неба, иногда клонится к какой-то одной стороне неба. Благодаря той [премудрости] тепло и холод сменяют друг друга в мире: земля зимой отдыхает, а летом дает плоды. Та явленная премудрость [устроения] мира указывает, что больше этого мира должен быть Творец (хāлиқ). Творец создал мир (фирāз āварда) и установил премудрость его [устроения].

В людях, которые являются венцом мироздания, мы нашли проявления (аср) [Всеобщего] Разума и [Всеобщей] Души. Мы узнали, что этот мир – одно из творений Души, [созданное] при поддержке (та'йид) Разума. Когда власти-тели Истины (мир им!) раскрыли нам объяснение этого, то разум принял и познал, что это так. Это так, потому что Всеобщий Разум является истинным имамом этого мира, а индивидуальные разумы занимают положение верующих [при нем]. Когда воздействует Всеобщий Разум, тогда частный разум это [воздействие] воспринимает. А когда воздействие исходит не от Всеобщего Разума, тогда [частный] разум этого не воспринимает. Части можно верно понять, исходя из целого, как сказал Бог Всевышний: «Ужели они внимательно не рассматривали Корана? Если бы он был не от Бога, то наверное нашли бы в нем много противоречий» (К. 4:84¹).

Возведение этого к первоисточку (та'вйл) таково: Коран в своей явленной форме состоит из притч, и разум их не постигает и [оттого] впадает в заблуждение, если их смысл не будет [прояснен] истинным имамом. Поскольку мы видели премудрость [устроения] мира и творений и не нашли в себе сил объяснить этого, пока нам не сказали, то Бог Всевышний решил послать кого-нибудь из людей, чтобы он объяснил людям (халқ) творение мира и наставил их идти путем истинным. И этот человек в нашем мире должен занимать то же положение, что и Разум в духовном мире. Этот человек – глаголющий (нāтиқ) (мир ему!). Он может при помощи знания воспринять все силы Всеобщей

* Перевод с персидского языка выполнен по изданию [Nasir Khusraw 1948: 32–38].

¹ Здесь и далее Коран цитируется по переводу Саблукова Г.С.

Души и стать посредником между двумя мирами. Он воспринимает [знание] из нематериального мира своим чистым сердцем и доводит его до физического мира литературным языком. Господь Всевышний сказал: «Верный дух свыше низвел его на сердце твое, чтобы ты был праведником, на чистом арабском языке» (К. 26:193–195).

Итак, глаголющий в материальном мире есть конечный предел в знании и нет выше него ни одного другого предела, облеченного в материю. Он воспринял [знания непосредственно] из высшего мира чистой душой, а не посредством физических ушей так, как мы слышим.

«Сегодня» для Всеобщей Души то же, что и «начало всего сущего» (аввал и хастй-хā), так как она вне времени. В физическом мире она проявляется во времени и постепенно благодаря тем силам, что получила от Всеобщего Разума. Посланник (расул) тоже те силы, которые он воспринял своей чистой душой из высшего мира, передал человеку, который достоин был хранить (вадй'ат) [божественные] знамения и нераскрытые тайны во всей полноте, не нуждаясь в объяснениях и подробностях. Этот человек был *основой* (асас) [пророка], и он должен был передать [эти знамения и нераскрытые тайны] людям в [подходящее] время и с необходимыми объяснениями, как сказал Бог Всевышний: «Коран разделили Мы на отделы, для того, чтобы ты читал его людям с расстановками: для того Мы ниспослали его разновременными ниспосланиями» (К. 17:107).

То есть чтобы потомки [пророка Мухаммада], которые будут имамами, по повелению Бога в свои эпохи объясняли своим народам [знамения и нераскрытые тайны] и ниспосланное возводили к первооснове (аз танзил ба та'вил āваранд) и в свое время распространяли их среди людей. [Пророк] в конце своей жизни завещал своим потомкам, которые будут истинными имамами (имāmāн-и ҳаққ), доводить до людей объяснения [скрытых смыслов], когда это уместно. Бог Всевышний сказал: «Ты только наставник им, как и каждому другому народу был свой руководитель» (К. 13:7).

Так же, как этот мир явлен Всеобщей Душой (фарāз āварда-йи нафс-и кулл) благодаря поддержке Всеобщего Разума, религиозный мир ('āлам-и дйн) раскрыт *основой* благодаря силам глаголющего (мир ему!). И так же, как в нематериальном мире первым из всех пределов является Разум, и всё, что есть в высшем мире, кроме Разума, ниже его. Ниже него располагаются в иерархии усердие (джидд), раскрытие (фатах) и воображение (хāйāl). Усердие, раскрытие и воображение суть основания ('аслха) высшего мира и явлены в этом мире. Разуму соответствует глаголющий, который есть предел (ғāйат) и край (нихāйат) человеческого рода. Он для душ людей подобен небесной обители, и ничто из земного не может его достичь. Ниже него находится *основа*, подобно Всеобщей Душе [относительно Всеобщего Разума]. *Основа* – владыка тавила (худāванд-и та'вил) и творец толкования шариата так же, как Всеобщая Душа – устроительница (худāванд-и тарқиб) нижнего мира. Ниже, что соответствует уровню усердия (джидд) [в высшем мире], стоит имам, а [уровню] раскрытия (фатах) [в высшем мире] соответствуют *врата имама* (бāб-и имām) [в нижнем мире], тогда как воображению соответствует *доказательство* (худжжат). Пять пределов нижнего [мира] соответствуют пяти пределам

вышнего [мира]. Пророк сказал: «Я взял от пяти пределов и отдал пяти пределам». Поэтому говорят, что поддержка (та'йид) ниже *доказательства* не нисходит. Эти пять пределов – владыки поддержки. Знание истинностей ('илм-и ҳаққā'иқ) доводится до человечества (ҳалқ) по повелению владык своих [временных] циклов (давр) и глаголющих своей эпохи (замāна), чтобы религиозный мир оставался крепким. Поскольку эти пять пределов вышнего мира получают поддержку из Слова Бога (слава Ему!) и передают [ее] нижнему миру, постольку нижний мир остается крепким.

Затем мы скажем, что человеческая душа связана (пайваста) с [земным] телом (кālбад). Она не может отделиться от земли, которая есть предел всех тел. Земля не может отделиться от воды, которая есть ее предел и которая составляет ее влажность. Вода в свою очередь ограничена воздухом, а воздух – огнем. Все вместе они образуют нижний мир, и ни один [из элементов] не отделен от другого, так что даже наибольшая из сфер огромного небосвода связана с наименьшей точкой в центре земли. Всеобщая Душа при поддержке Разума является кормилицей (парвардагār) и блюстительницей (нигāхбāн) всего этого. Точно так же религиозный мир, который занимает [по отношению ко Всеобщей Душе] положение *откликнувшегося* (мустаджīb), подобно людям в физическом мире, тогда как его верхний предел является *призывающим* (ма'зūн), как земля является пределом для тела человека. Пределом для призывающего выступает *просящий* (дā'й), а пределом для *просящего* – *доказательство* (ҳуджжат). Для *доказательства* предел – *врата имама* (бāб-и имām), как для предел воздуха – огонь. Для *врат имама* пределом выступает имам, как для огня пределом будет небосвод. И все они связаны (пайваста) друг с другом. Точно так же [всё] связано в мире истинности ('āлам-и ҳаққат), начиная от истинного имама (имām-и ҳаққ), который подобен небосводу, и заканчивая самым слабым *откликнувшимся*, который подобен самой малой точке в центре земли. Ни одна вещь [в мироздании] не потеряна.

Основа (асās) является кормильцем (парвардагār) и блюстителем (нигāхбāн) всех этих пределов при помощи поддерживающих сил (ба қувват-и та'йид), [которые он получает] без посредника, как Душа осуществляет надзор (нигāхбāни кардан) за нижним миром при поддержке Разума. Каждый уровень, упомянутый выше, занимает по отношению к нижестоящему положение имама. Бог Всевышний говорит: «Будет день, в который Мы созовем всех людей с их вероучителями» (К. 17:73), т.е. призовем откликнувшегося к [его] призывающему, а призывающего – к просящему (дā'й), а просящего – к доказательству, а доказательство – к вратам, а врата – к имаму, а имам – к основе, а основу – к глаголющему. Посланник Бога (да благословит его Бог!) сказал: «Мы [происходим] из света (нūr) Бога, и наша группа (ши'атнā) подобна благословенному дереву, у которого есть корень, ветви и листья»².

² Насир Хусрав дает следующий персидский перевод этого изречения пророка Мухаммада: «Я и основа происходим из божественного света, наши приверженцы (ши'атāн-и ма) – из нас, как дерево, у которого должны быть корень, ветви, плоды и листья, исходящие из него». Таким образом, исмаилитский мыслитель уточняет понятие «мы», под которым

Итак, по указанию этого сообщения (хабар)³, каждый верующий, который присягает ('ахд) имаму своего времени, становится одним из потомков Избранного⁴ (да благословит его Бог и приветствует!) из божественного света. Его возвращение (бāз гашт-и ū) должно быть тем же, что и возвращение [к] дереву, так как это – его лист. Когда же верующий вернулся к своей истинной семье и воспринял истину, и повиновался (та'ат дāшт) внешнему и внутреннему (ба-зāхир ва бāтин), он, оставаясь слабым в этом мире, входит в круг имама своего времени и занимает более [высокое] положение, как сказал Бог Всевышний: «Бог не стыдится представить в притчу какогонибудь комара или что-либо ничтожнее его» (К. 2:24).

Возведение этого [хадиса] к первоисточнику состоит в том, что комар, каким бы маленьким он ни был, подобен слону – самому большому из животных: в своей воле он не слаб в отличие от внешнего сходства. Эта притча о слабом (да'йф) откликнувшемся, который в своем внешнем облике (с'урат-и нафсāнй) подобен комару. Когда же он присягает имаму своего времени и становится послушен (тā'ат) в [посильной для него] мере, он в своей слабости получает долю (на'йб) своего владыки (худāванд), как комар обнаруживает в себе форму слона, несмотря на свой малый размер.

[Если же] люди, которые в конечном счете являются его творениями, послушны пределам нижнего [мира] в той степени, как о них было сказано, и познают пределы вышнего [мира], тогда они вернутся к своему создателю, которым является Разум, и через него достигнут высшего мира. Они будут, как и Всеобщий Разум, совершать поклонение Богу в благодарность ('ибāдат-и шукр-и бāрй), и кроме этого нет Ему другого поклонения. Когда душа достигает вышнего мира в состоянии послушания (мутй'āн), у нее нет иной формы поклонения, кроме благодарности Богу (слава Ему!). Как говорит Бог о тех, кто наслаждается покоем в раю: «Возглас их там: хвала Тебе, Боже! Привет им там: мир! Заключение их возгласа: слава Богу Господу миров!» (К. 10:10).

Итак, мы изложили принципы (марāтиб) религии, высшие и низшие, всё, что требуется знать каждому верующему.

Однако знание (шинāхтан) этих семи пределов⁵, которые называют «небесными харфами» (хурӯф-и 'улвй)⁶ и которые символизируют (мисл зада) предопределение (қадар), есть [знание] этих семи харфов. Коротко говоря, объяснение этого следующее: знай, что харф есть предел (кинāра) вещи.

понимает пару «глаголющий – основа», которые в религиозном мире занимают положение Всеобщего Разума и Всеобщей Души в нематериальном мире.

³ Хабар («новость») – синоним к слову хадйс («произошедшее»), которым обозначается рассказ о некоем событии из жизни пророка Мухаммада. Хадисы составляют сунну пророка – сборник рассказов о поступках и изречениях по разным поводам пророка. Сунна является вторым после Корана источником мусульманского права (фикх).

⁴ Мустафā – эпитет пророка Мухаммада.

⁵ То есть Всеобщий Разум, Всеобщая Душа, пророк, основа, имам, врата имама, доказательство.

⁶ Харф (мн.ч. хурӯф) – базовое понятие грамматики арабского языка, минимальная часть слова, которая состоит из двух компонентов – согласного и гласного (Сv). Харф прежде всего является звуковой, а не графической единицей.

Посланники (мир им!) находились между двумя этими мирами: своей нематериальной душой они соприкасались с краем (кинāра) нематериального мира, а телом – с краем материального мира. И каждый из посланников, что были, соприкасался с пределом того мира в той степени и на том уровне, чтобы в соответствии с ними получить пользу (фā’ида гирифта) и принести в этот мир. Қā’им⁷ (да пребудут с нами его молитвы!), предел пределов, есть искомая цель (мурād) [процесса] творения Всеобщей Душой и имеет наиболее полную долю (насиб) в том мире. Даже полнота (тамāmй) Всеобщей Души зависит от него.

Итак, необходимо знать, что Адаму соответствует тот предел (кинāра) [вышнего мира], который называется «нун»; Мусе соответствует предел, который называется «йа», Қā’им будет соответствовать тому пределу, что зовется «ра» – это последнее место. Сначала призовут Мухаммада, а затем Қā’им’а. Мухаммаду соответствовал предел под названием «дал». Каждый из этих харфов имеет свое объяснение, но мы в начале сего трактата условились следовать в нем принципу краткости. Когда же верующий познает значение каждого харфа из этих харфов и приобретет твердую уверенность (и’тиқād) в величии каждого из них как обозначающего положение посланников [Бога], он будет удовлетворен. Ведь сколько бы ни было объяснений сказанному, [человеческая] речь не передаст полноту описания духовных пределов (худūd-и рӯхā-нй), так как речь телесна (джисм) и состоит из харфов, движений языка и воздуха. Телесное может описать лишь телесное. Когда же разумный человек (хирадманд) прочтет эту главу, то узнает, что всё сказанное нами – истина. Истина состоит в том, что мы обязаны повиноваться, как смиренные рабы, владыке времени⁸ (да будут молитвы Господа на его верных рабах!). Да пребудет с нами помощь Бога!

Список литературы

- Ал-Афгани 2021 – *Ал-Афгани, Джамал ад-дин*. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021. 64 с.
- Ал-Газали 2011 – *Ал-Газали, Абу Хамид*. Возрождение религиозных наук: в 10 т. Т. 1. 2-е изд. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 424 с.
- Ал-Кирмани 1995 – *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат ал-акль). М.: Ладомир, 1995. 510 с.
- Додыхудоева, Рейснер 2007 – *Додыхудоева Л., Рейснер М.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. 383 с.
- Иванов 2011 – *Иванов, В.А.* Очерки по истории исмаилизма. СПб.: Зодчий, 2011. С. 21–60.
- Корнеева 2019 – *Корнеева Т.Г.* Проблема Первоначала в философии Насира Хусрава // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 65–80.

⁷ Қā’им – «восставший», член семьи пророка Мухаммада, приход которого ожидается в конце времен для восстановления справедливости и чистоты ислама. У исмаилитов и шиитов-двухнадесятников термин қā’им служит синонимом эсхатологического махдй («ведомый верным путем»).

⁸ То есть имаму времени.

- Корнеева 2021 – Корнеева Т.Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. М.: ООО «Садра», 2021. 224 с.
- Корнеева 2022 – Корнеева Т.Г. «Ответ материалистам»: справедлив ли ал-Афгани к исмаилитам? Ислам в современном мире. 2022. Т. 18 (1). С. 67–84.
- Назариев 2011 – Назариев Р. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава. Душанбе: Ирфон, 2011. 349 с.
- Насир Хусрав 1999 – *Нāсир Хусрав*. Гушāйиш ва рахāйиш. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 с. (На перс. яз.)
- Носири Хусрав 2005 – *Носири Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Душанбе: Нодир, 2005. 635 с.
- Нофал 2015 – *Нофал Ф.О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 150 с.
- Нофал 2017 – *Нофал Ф.О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2017. 136 с.
- Смирнов 2000 – *Смирнов А.В.* Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. М.: Ин-т философии РАН, 2000, с. 46–70.
- Смирнов 2001 – *Смирнов А.В.* Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 346–382.
- Смирнов 2015 – *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
- Фролова 2001 – *Фролова Е.А.* Концепции греха в исламской теологии и философской мысли // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 141–179.
- Brett 2017 – *Brett M.* The Fatimid Empire. Edinburgh University Press, 2017. 339 p.
- Iwanov 1949 – *Iwanov W.A.* Introduction / Nasir-i Khusraw. Six chapters, or Shish Fasl, also called Rawhshna'i-nama. Ismaili Society Series B, 6. Leiden: Published for the Ismaili Society by E.J. Brill, 1949. P. 1–24.
- Nasir Khusraw 1948 – Nasir Khusraw. Shish fasl [Six chapters. Cairo: al-Kitab al-Misri, 1948 (in Persian)]. 47 p.
- Scerce 2000 – *Scerce J.M.* TAFSIR // Encyclopedia of Islam. 2nd ed. 12 vols. Vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000. Pp. 83–88.
- Walker 2007 – *Walker P.E.* Introduction // Master of the age: an Islamic treatise on the necessity of the imamate: a critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī's al-Maṣābīḥ fīthbāt al-imāma / By P.E. Walker. London; New York: I.B. Tauris, 2007. P. 1–34.

References

- Al-Afghani, Jamal al-Din. *Otvēt materialistam* [The Answer to the Materialists]. Moscow: ID «Medina», 2021. 64 p. (In Russian)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Vozrozhdenie religioznykh nauk* [Revival of Religious Sciences]. In 10 vols. Vol. 1, 2nd ed. Makhachkala: Nurul irshad, 2011. 424 p. (In Russian)
- Al-Kirmanī, Hamid al-Din. *Uspokoenie razuma (Rahat al-akl')* [Peace of Mind]. Moscow: Ladomir, 1995. 510 p. (In Russian)
- Brett, M. *The Fatimid Empire*. Edinburgh University Press, 2017. 339 p.
- Dodykhudoeva, L., Reysner, M. *Poeticheskij yazyk kak sredstvo propovedi: koncepciya «Blagogo Slova» v tvorchestve Nasira Husrava* [Poetic Language as a Means of Preaching: the Concept of the “Good Word” in the Work of Nasir Khusraw]. Moscow: Natalis, 2007. 383 p. (In Russian)

Frolova, E.A. Konceptii grekha v islamskoj teologii i filosofskoj mysli [Concepts of Sin in Islamic Theology and Philosophical Thought]. *Universalii vostochnyh kul'tur*. Moscow: Izd. Firma "Vostochnaya literatura" RAN, 2001, pp. 141–179. (In Russian)

Iwanov, W.A. *Ocherki po istorii ismailizma* [Essays on the History of Ismailism]. Saint Petersburg: Zodchiy, 2011. P. 21–60. (In Russian)

Iwanov, W.A. Introduction, in: Nasir-i Khusraw. *Six chapters, or Shish Fasl, also called Rawshna'i-nama*. Ismaili Society Series B, 6. Leiden: Published for the Ismaili Society by E.J. Brill, 1949. P. 1–24.

Korneeva, T.G. «Otvét materialistam»: spravédliv li al-Afgani k ismailitam? [“The Answer to the Materialists”: Is Al-Afghani Fair to the Isma‘ilis?]. *Islam in the Modern World*. 2022, 18 (1), pp. 67–84. (In Russian)

Korneeva, T.G. *Nasir Husrav i ego filosofskie vzglyady* [Nasir Khusraw and His Philosophical Views]. Moscow: OOO “Sadra”, 2021. 224 p. (In Russian)

Korneeva, T.G. Problema Pervonachala v filosofii Nasira Husrava [The Primordial in the Philosophy of Nasir Khusraw]. *Islam in the Modern World*. 2019; 15 (4), pp. 65–80. (In Russian)

Nasir Khusraw. *Gushayish va rahayish* [Knowledge and Liberation]. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 p. (in Persian)

Nasir Khusraw. *Shish fasl* [Six Chapters]. Cairo: al-Kitab al-Misri, 1948. 47 p. (in Persian)

Nazariev, R. *Social'naya filosofiya «Ihvan as-safa» i Nasira Husrava* [The Social Philosophy of “Ikhwan al-Safa” and Nasir Khusraw]. Dushanbe: Irfon, 2011. 349 p. (In Russian)

Nofal, F.O. *Ibrahim ibn Sajjar an-Nazzam* [Ibrahim ibn Sayyar al-Nazzam]. Moscow: OOO “Sadra”: Yaziki slavyanskoy kulturi, 2015. 150 p. (In Russian)

Nofal, F.O. *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma* [Abu al-Qasim al-Kabi and the Decline of the Baghdad School of Mu'tazilism]. Moscow: OOO “Sadra”: Yaziki slavyanskoy kulturi, 2017. 136 p. (In Russian)

Nosiri Khusraw. *Zad al-musafirin*. Pripasy putnikov [The Nourishment of the Wayfarers]. Dushanbe: Nodir, 2005. 635 p. (In Russian)

Scerce, J.M. Tafsir, in: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. 12 vols. Vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 83–88.

Smirnov, A.V. *Nravstvennaya priroda cheloveka: arabo-musul'manskaya tradiciya* [The Moral Nature of Man: the Arab-Muslim Tradition]. *Ethical Thought: Yearbook*. Moscow: In-t filosofii RAN, 2000, pp. 46–70. (In Russian)

Smirnov, A.V. *Slovar' kategorij: arabskaya tradiciya* [The Dictionary of Categories: Arabic tradition]. *Universalii vostochnyh kul'tur*. Moscow: Izd. Firma “Vostochnaya literatura” RAN, 2001. P. 346–382. (In Russian)

Smirnov, A.V. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl*. [Consciousness. Logics. Language. Culture. Meaning]. Moscow: Yaziki slavyanskoy kulturi, 2015. 712 p. (In Russian)

Walker, Paul E. Introduction, in: *Master of the age: an Islamic treatise on the necessity of the imamate: a critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Kirmānī’s al-Maṣābiḥ fīthbāt al-imāma*. London; New York: I.B. Tauris, 2007. P. 1–34.