

Исмаилизм — течение классической арабо-мусульманской философии, развитое исмаилитами, представителями влиятельной секты, выделившейся из общешииитской среды в раннем средневековье и сохранившей свое экономическое и политическое влияние в отдельных регионах мира до настоящего времени.

Общая характеристика. Этические построения исмаилизма отмечены печатью влияния неоплатонических и, в меньшей степени, платоновских и аристотелевских идей, пришедших вместе с арабоязычным перипатетизмом, что проявляется прежде всего в выдерживании оппозиции “природное-внеприродное”, или “мир Природы — мир Разума”: первое ассоциируется с порочностью, ущербностью и потенциальностью, второе — с совершенством, полнотой и актуальностью, первое рассматривается как источник страдания, второе — как обитель счастья. Исмаилитские учения испытали влияние и суфизма и ишракизма, хотя оно менее заметно. Исмаилитская этика безусловно укоренена в общеисламской почве, сохраняя принципиальные установки и логику выстраивания понятий, характерную для мусульманской этики. Главным философским произведением исмаилизма служит *Rāḫat al-‘aql* (“Успокоение разума”) Ҳамид ад-Дйна ал-Кирманӣ (XI в.). Некоторые философские идеи, воспринятые исмаилизмом, отражены также в трактатах “Братьев чистоты” (*Iḥwān aṣ-ṣaḥfā*).

Согласно исмаилитским теоретикам, “истинное вероисповедание” (*милла ҳанӣфӣййа*) возможно только как соединение “поклонения действием” (*ибāда би-л-‘амал*) и “поклонения знанием” (*ибāда би-л-‘илм*). Первое именуется также “внешним поклонением” (*ибāда зāхира*), второе — “внутренним поклонением” (*ибāда бāтӣна*). Каждый из этих элементов, в свою очередь, рассматривается как соединение “внешнего” и “внутреннего”, где внутренним оказывается намерение. Непременная связь намерения с любым поступком, — положение, составляющее сердцевину исламской этической мысли, — утверждается и в исмаилизме, причем здесь в качестве действия может рассматриваться и приобретение знания, и поклонение действием (то есть религиозно санкционированные поступки). Смысловая структура “поступок-намерение” рассматривается как соответствующая (*мутāбиқа*), или равновесная (*мувāзина*), смысловой структуре “действие-воля”: как любой поступок определяется намерением, так и всякое действие является правильным (*саḫӣḫ*, см. *Ṣиḫḫа*), то есть способным существовать, только при наличии движущей им воли. Понятие “воля” оказывается, таким образом, в исмаилитской мысли развитием понятия “намерение”. “Добродетель” в исмаилитской мысли трактуется не как “доброделание” (*иḫсāн*), что было характерно для этики калама, но обнаруживает влияние использовавшейся перипатетиками категории *фадӣла*, хотя для исмаилитской мысли исследование классификации нравов и темпераментов (*аḫлāқ*) не представляет, в отличие от перипатетической традиции, существенного интереса. Акцент ставится на другом: основной целью оказывается достижение соответствия двух сторон, внешней и внутренней, единого процесса поклонения,

которое достигается благодаря правильной ориентации воли, движущей этим процессом. Именно от обеспечения такого соответствия зависит и достижение конечного счастья (*са'āda*). Исламиты понимают его как созерцательно-практический путь достижения совершенства, в котором обе стороны должны непременно быть гармонизированы, а не подчинены одна другой.

Исламитская этика отличается ригористичностью и угрюмым оптимизмом: необычайно узок и тернист рисуемый ею путь к спасению, слишком легко от него уклониться и навсегда потерять стезю, велико зло, творимое в мире невставшими на путь, хотя в конечном счете те, кому удалось удержаться подле истины, получают полную награду. Как вариант шиитской этики, она в значительной мере отличается от суннитской тем, что ориентирует своих последователей на максимальное приложение сил и достижение не просто посильного, но абсолютного. 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 исламские теоретики объявляют последователями подлинной веры только тех, кто принимает исламское учение, и относят всех прочих к злонамеренным учителям или заблудшим душам, поддавшимся вредоносным учениям.

Нравственные и формальные добродетели. Школа арабоязычного перипатетизма утверждает путь к обретению счастья как исключительно созерцательный: слияние с Действенным Разумом достигается в результате личной теоретической активности человека. Она преодолевает ограниченность религиозной практики и религиозных представлений, которые являются лишь несовершенным выражением высших теоретических истин, доступным для малообразованных масс. Такое безусловное подчинение практического теоретическому, в котором первое теряет свое значение и оказывается бессмысленным по достижении первого, противоречит в принципе фундаментальной установке, характеризующей арабо-мусульманское мировосприятие, согласно которой вещь осмысленна только в соотнесенности и сбалансированности ее внешней и внутренней сторон, — а значит, ни одна из них не может рассматриваться как преодолеваемая и отбрасываемая ступень на пути к высшей и единственной цели. Этот императив смыслопостроения восстанавливает свои права в исламской мысли: знание без действия не служит спасению человека, более того, такой путь к счастью окажется односторонним и в силу этого неверным, ведущим к гибели.

Утверждение о необходимой связанности "знания" и "действия" разрабатывается следующим образом. "Поклонение действием" очищает душу человека от тех несовершенств и пороков, которые присущи ему изначально как природному существу. Положение о природной греховности человека не связано, видимо, с христианским учением о первородном грехе, однако может быть соотносимо с учением философии озарения (см. *Ишракизм*) о теле как темнице души. Избавление от присущих по природе пороков придает душе нравственные добродетели (*фада'ил хулқиййа*). Таковыми, согласно ал-Кирмāнī, являются: "правдивость" (*сидқ*) — результат произнесения вероисповедной формулы ислама,

“чистота” (*ṭaxāra*, *naẓāfa*), результат омовения, “близость” (*qurbā*) к метафизическим началам сущего, приносимая молитвой, “щедрость” (*saḫā*) — результат уплаты обязательного благотворительного налога, “непорочность” (*‘iffa*), даваемое соблюдением поста, “стремление” (*šavq*) к ангельскому сонму и загробной жизни, приносимое паломничеством. Не трудно заметить, что каждая нравственную добродетель поставлена здесь в соответствие одному из пяти столпов ислама, где отдельно выделяется омовение перед молитвой (понятие “чистота” играет важную роль в классификации добродетелей в исмаилизме). Помимо этих пяти добродетелей, прямо соответствующих пяти столпам ислама, ал-Кирмани упоминает “мужество” (*šudjā’a*), — добродетель, возникающая в душе в результате джихада, т.е. “неколебимости (*ṣabr*) в делах веры”; отметим, что шиитские вероучителя, в отличие от суннитских, называют, как правило, джихад в качестве одного из столпов ислама.

“Скрытое поклонение” доставляет душе “формальную добродетель” (*faḍīla ṣūriyya*), именуется “мудростью” (*ḫikma*). Мудрость — это истинное знание, которое, с одной стороны, является внутренней стороной явного поклонения, а с другой стороны, истинно именно потому, что воплощает в себе совершенный баланс внешней и внутренней сторон мироздания: земного и небесного, физического и метафизического, начального и конечного. Такая сбалансированность является признаком и универсальности знания. Именно потому, что внешняя и внутренняя стороны знания оказываются равно необходимыми условиями его истинности, ни одна из них не может быть отброшена как менее совершенная.

Гармония скрытого и явного поклонений как путь к благу. Сочетание добродетелей, даваемых явным и внутренним поклонениями, придает душе еще одну добродетель. Это “уподобленность” (*tašabbuḫ*), под которой понимается гармонизация человека с метафизическими началами мироздания, позволяющая ему в конечном счете достичь единства с ними.

Ta’iḥd “поддержка”. Формальные добродетели, т.е. полное знание, являются не чем иным, как знанием, которым обладает Первый Разум. Они могут быть получены только от тех, кто обладает особым даром от метафизических начал мироздания. Такой дар именуется “поддержкой”. Ею обладали посланники, приносившие человечеству Законы, а в нашу эпоху в каждый данный момент подобной поддержкой пользуется глава исмаилитской общины. Именно “поддержанные”, обладающие благодатью высших начал мироздания, и являются, согласно ал-Кирмани, “людьми поистине”, все прочие же могут обрести полноту своей человечности только при их посредстве. Учение о поддержке, которой наделены избранные рода человеческого, развивает интенции шиизма и противоречит тем фундаментальным положениям ислама, которые исключают какого-либо посредника между Богом и человеком. В исмаилитском учении высший иерарх, имам, осмысливается как актуальное начало, взаимодействующее с началом потенциальным, каковым оказывается Писание. Кораническому тексту отводится роль материи для воздействия толковательной деятельности “поддержанного” исмаилитского имама.

Исмаилитские иерархи считаются обладателями нравственной чистоты, что являет собой параллель суннитскому тезису о "безгрешии" Мухаммеда и его сподвижников (см. *'Исма*). Но если исмаилитские иерархи безгрешны потому, что "чисты" (*атх̄ār*, произв. от *тах̄āра* – "чистота" в религиозно-ритуальном смысле), а значит, вовсе не совершают греха, причем потому, что просто неспособны к нему в силу совершенства своего существа, то безгрешие Мухаммеда и (как правило) его сподвижников понимается как заведомая прощенность Богом их возможных прегрешений. Помимо высших исмаилитских иерархов, никто не может быть уверен в своем морально-нравственном благополучии. Если суннитское понятие справедливости (см. *'Ад̄āла*) определяется через избегание "больших" грехов, тогда как совершение "малых" не считается препятствием к моральному совершенству, то исмаилитская этика расценивает даже малейшее отступление от абсолютного совершенства как источник несчастья.

Учение о воздаянии (*джазā'*). Тезис о непосредственности награды и наказания, характерный для мусульманской этической мысли, присущ и исмаилизму. 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. Например, за показную добродетель следует соответствующее ей воздаяние, также внешнее – успех в земной жизни. Такая награда имеет лишь "внешнюю" (немедленную, касающуюся дольней 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, столь же совершенную, как и Первый Разум, а потому столь же блаженную. Именно это состояние характеризуется в исмаилизме как "собрание всех добродетелей", то есть полное совершенство. В этом понятии "добродетель" (*фаḍīла*) вполне проявляется его зависимость от категории бытийного "совершенства" (*камāl*), отличающая его от категории *ихсāн*, "доброделание", которая не обнаруживает такой зависимости.

Промысл и мудрость. Проблема происхождения зла. В исмаилизме сохраняется общеисламское положение о том, что известное нам мироустроение – наилучшее из возможного. Божественная мудрость (*хикма*) обеспечивает совершенную полноту бытия, когда ничто из того, что может существовать, не упущено, а промысл (*'инāйя*) воплощает попечение о том, чтобы всякое сущее имело наидостойнейшее себя существование. Понятие "наидостойнейшее" (*ал-алйақ*) напоминает разрабатывавшееся мутазилитами понятие "наиболее пригодного" (*ал-ақлақ*, см. *Калām*). "Промысл" и "мудрость" служат метафорическими выражениями, поскольку в исмаилизме принимается положение о произвольности эманации, а следовательно, первоначало мироздания не рассматривается как обладающее волей в подлинном смысле слова.

Если мир устроен наилучшим образом, это не означает, что в нем отсутствует зло. Злом для конкретного человека (относительное зло) является все, что не совпадает с императивом приобретения нравственных и формальных добродетелей. Объективное зло возникает в результате переизбытка первоматерии:

после того, как в устройении мира исчерпаны высшие формы, оставшейся материи, дабы ей не пропадать, верховный промысл придает низшие формы, каковыми оказываются формы ядовитых тварей. Исмаилиты отходят от поддержанного арабоязычными перипатетиками неоплатонического положения о “возможном сущем” (*мумкин*) и “возможности” (*имкән*) как источнике зла.

Литература:

- Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума. Предисловие, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова. М.: Ладомир, 1995
- Ал-Кирмāнӣ, Ҳамӣд ад-Дӣн*. Маджмӯ‘ат расā‘ил ал-Кирмāнӣ. 1-е изд. [б.м.]: ал-Му‘ассаса ал-джāми‘ийя ли-д-дирāса ва-н-нашр ва-т-тавзӣ‘, 1983
- Ал-Ҳāмидӣ, Ибрāхӣм ал-Ҳусайн*. Канз ал-валад. Бейрут: Дār ал-андалус, 1979
- Бертельс А.Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1959
- Daftary, F.* The Isma‘ilis: Their History and Doctrines. Cambridge Univ. press, 1990
- Ivanow W.* Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Leiden: E.J.Brill, 1952
- Ivanow W.* Ismaili Literature. A Bibliographical Survey. Tehran: Tehran Univ. press, 1963
- Walker P.E.* Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim. London: I. B. Tauris, 1999.
- Ғāлиб, МуҶтафā*. Та’рӣх ад-да‘ва ал-‘исмā‘ийлийя. 3-е изд. Бейрут: Дār ал-андалус, 1979.