

**ИСМАИЛИЗМ** — философская школа средневековой арабо-мусульманской философии. В качестве таковой исмаилизм оформляется не сразу. Возникновение шиитской (см. *Шиизм*) секты исмаилитов относится ко второй половине 8 в., а свой законченный характер исмаилизм как философское течение приобретает в трудах Хамид ад-Дйна *ал-Кирманӣ* (кон. 10—нач. 11 в.), наиболее выдающегося исмаилитского философа. Отдельные вопросы исмаилитской философской концепции и теории имамата разрабатывали ан-Насафӣ (ум. 942/43), Хибатуллах аш-Ширәзи (ум. 1077/78), Ибрәхӣм ал-Хамидӣ (ум. 1161/62) и др., но ни до, ни после ал-Кирманӣ не был достигнут тот уровень систематичности, который характерен для этого мыслителя, к трудам которого так или иначе обращались в дальнейшем теоретики исмаилизма. Исмаилитские философы, вслед за арабоязычными перипатетиками, опирались на неоплатоническо-аристотелевское наследие. Идея всепронизывающей жизни, в конечном счете объясняющая и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего, имеет, вероятно, стоические корни. Характерная исмаилитская теория «баланса» макроструктур мироздания восходит, возможно, к пифагорейским учениям, которых среди арабов придерживался еще *ал-Киндӣ*. Философии исмаилизма присущ научно-энциклопедический характер, и не случайно тайное сообщество «*Братьев чистоты*» включало исмаилитов или было близко к ним. Возникнув в шиитской среде, исмаилизм просто не мог оказаться безразличным к важнейшему для шиитов вопросу о завещании Мухаммада, согласно которому, как они утверждают, преемником последнего должен был стать ‘Али, а не Абӯ Бакр. Это повышенное внимание к вопросам политической власти и исторической справедливости сказалось и в философии, повлияв на создание собственной историософии и разработку теории исмаилитского социума как одной из центральных структур универсума.

Многочисленность источников заимствования и влияний на философию исмаилизма не означает эклектичности последней. Напротив, для нее характерна высокая степень систематичности и сложная внутренняя структуризация. Ее общим организующим принципом можно считать принцип «начального-и-конечного», или «первого-и-второго», который проявляет себя на различных уровнях. Весь универсум

разворачивается между Первым и Вторым Пределами: началом служит Первый Разум, завершением — та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Однако Второй Предел еще не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым Пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и действии. Собственно, философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму. Достижение совершенства человеком также является переходом от начального совершенства, то есть собственно существования, к его завершенности и полноте, или второму совершенству: душа, или потенциальный разум, обретает актуальность и превращается в действительный разум. Первый и Второй Пределы организуют и структуру природного сущего: завершение низшего ряда существ является одновременно началом высшего ряда, который в свою очередь обладает завершением, открывающим следующий ряд; так, коралл завершает ряд минералов и отрывает ряд растений, будучи тем и другим одновременно, финиковая пальма замыкает ряд растений и открывает ряд животных, поскольку имеет мужские и женские особи, пчелы и обезьяны схожи с человеком, хотя являются животными. Понятия «начального» и «конечного» включают в себя, таким образом, то, что мыслится в понятиях потенциальности и актуальности, в понятии энтелехии, оказываясь вместе с тем и шире их.

**Первоначало.** Хотя универсум удачно структурируется как располагающийся между Первым и Вторым Пределами, философия исмаилизма испытывает затруднения в описании его первоначала. Их можно рассматривать как продолжение размышлений вдоль линии, намеченной еще, вероятно, *ал-Фārābī*, развитой *Ибн Сīной* и отразившейся и в *ширакизме* и *суфизме*, — линии, традиционно именуемой разделением самости и существования вещи. Если в *арабоязычном перипатетизме* Первоначало описывается как влекущее необходимость своего существования собственной самостью (см. *Необходимость*), то в исмаилизме оправданность такого представления ставится под сомнение, поскольку самость и существование неизбежно оказываются двойцей, тогда как Первоначало представляет собой непременно единство. Позже *ас-Сухравардī*, критикуя перипатетиков с весьма схожих позиций,

вовсе откажется от понятия «существование» как истинного (см. *Ииракизм*). В исмаилизме использована другая возможность, предоставляемая уже сложившимся к тому времени различием «утвержденности» и «существования» (см. *Утвержденность*). Божественная «оность» (см. *Сущность*), будучи утвержденной, не получает за счет этого никаких дополнительных характеристик и стоит выше единства, существования и т.д. Первый Разум, который и является Первым Пределом, творится Богом: творение представляет собой наивысшее в троичной классификации действий (см. *Время*), будучи к тому же иррациональным, принципиально недоступным познанию. Понятие сотворенности Первого Разума в исмаилизме тождественно именно признанию невозможности постичь способ его существования, а не его возникновению во времени, хотя вместе с тем отрицается его «безначальная вечность» и признается только «вечность без конца» (см. *Вечность*). Первый Разум открывает ряд сущего, ибо обладает существованием, но поскольку, в отличие от Первоначала арабоязычных перипатетиков, его существование обеспечивается не его самостью, в исмаилизме не может быть использована терминология, разработанная перипатетиками в области учения о необходимости и возможности. Первоначало, таким образом, не совпадает в исмаилизме с Первым Пределом универсума, но как бы раздваивается между ним и его творцом — Богом.

**Первый Предел** един, хотя имеет десять атрибутов, не создающих в нем вместе с тем действительной множественности (см. *Атрибут*). Он является Первым Разумом, первой вещью, первым сущим и источником эманации. Благодаря эманации возникает мир метафизического сущего, который у разных авторов может получать разное описание (будучи семеричным и включая, например, Мировой Разум и Мировую Душу, или десятичным, охватывая десять внеприродных Разумов). Инвариантом этих схем оказывается возникновение первоматерии и формы, которые служат построению природного мира на началах аристотелевской натурфилософии. Ал-Кирмāнī объясняет их возникновение как двуединую эманацию, проистекающую от Первого Разума благодаря тому, что он соотнесен с Богом двояко: как «творение», т.е. как акт, и как «сотворенное», т.е. как претерпевающее. Соответственно первая Первая Эманация, являющаяся первым Вторым Разумом, оказывается формой, тогда как вторая Первая Эманация, то есть второй Второй Разум — материей.

**Космология и физика.** Божественный промысл, пронизывающий мироздание, дает ему наилучшее устройство, помещая наилучшие формы в горнем мире, и

даже для оставшейся после оформления прочего мироздания материи, дабы ей не пропадать, приберегает наихудшие формы типа змей, скорпионов и прочих ядовитых тварей. Исламиты придерживаются традиционной для своего времени птолемеевской космологии. Физический мир устроен на началах четырех первоэлементов, в осмысление которых они вносят некоторые нюансы (см. *Первоэлемент*). Их смешениями производятся три класса существ: минералы, растения и животные. Аристотелевская физика и теория естественного места, естественного и принудительного движения воспроизводятся и тщательно подкрепляются почерпнутыми из опыта наблюдениями. Душу исламисты считают не троичной, оспаривая это утверждение арабоязычных перипатетиков, а единой, хотя и наделенной различными силами: единство души необходимо вытекает из трактовки ее как потенциального разума, что составляет принципиальный момент исламистской философии.

**Гносеология.** Подобно другим течениям средневековой арабо-мусульманской философии, исламисты признают два типа знания и познания, непосредственное и дискурсивное, и отдают предпочтение первому перед вторым (см. *Знание*), хотя трактуют их по-своему, подчеркивая отличие в этом вопросе от других школ. Непосредственное знание дается только при «поддержке» метафизических Разумов избранным людям и может быть сообщено ими другим, но уже в дискурсивной форме. Все люди поэтому делятся на «дающих» (муфйид) и «получающих» (мустафйид) знание, а в зависимости от своей способности усвоить его располагаются на соподчиненных рангах исламистского социума: чем ближе к главе стоит иерарх, тем большим знанием он обладает. Непосредственное знание относится к дискурсивному как «целокупное» (куллийй) к «частичному» или «единичному» (джуз'ийй), заключая его в себе, и то же касается отношения знания высших иерархов к знанию низших. Однако соотношение между целокупным и частичным понимается как отношение не между общим и частным, а как между явным и скрытым, адресуя к одной из фундаментальных оппозиций, характеризующих мышление классической арабо-мусульманской культуры (см. *Явное*): как в яйце заключается целиком вся птица, так целокупное заключает в себе частичное в качестве скрытого, а потому нуждается в чем-то, что это скрытое выявит. Отсюда фундаментальная роль «толкования» (та'вйил), которое и сводится к выявлению «смыслов» (ма'нан; см. *Смысл*), стоящих как за явным сущего, так и за

явным текста, и в принципе подчиненная роль Писания в отношении его толкователя — главы исмаилитской общины, которую недвусмысленно подчеркивают исмаилиты. Метод дискурсивного познания и одновременно верификации дискурсивного знания, который ал-Кирмāнī считает собственным достоянием исмаилитской философии, отличающий ее как от других философских школ (например, логики перипатетиков), так и от других наук, является по сути вариантом стратегии «выявления скрытого», который основывается на балансе и гармонии структур мироздания. Наиболее явленной оказывается структура исмаилитского социума, и она служит своеобразным лекалом в выстраивании знания о человеке, природном и сверхприродном мирах, в то же время находя опору своей истинности в неизменной уравновешенности со всеми этими структурами.

Знание составляет хотя и необходимый, но не единственный компонент совершенства человека. Не менее важно и «деяние» (предписываемые или поощряемые Законом действия), доставляющее ему этическое совершенство, т.е. освобождающее от пороков и дающее нравственные добродетели. Хотя второе служит подготовкой души к принятию истинных знаний, эти два аспекта должны и далее оставаться неразрывно связанными, чтобы сохранить свою истинность (см. *Поклонение*). Добродетель знания придает чистой, нравственно добродетельной душе истинную форму — ту, благодаря которой эта индивидуальная душа и волеется во Второй Предел после окончания человеческой истории.

**Историософия.** Инклюзивность, вообще характерная для ислама, рассматривающего иудаизм и христианство как претерпевшие порчу варианты той самой истинной религии, которую в чистом виде и представляет ислам, достигает своего, быть может, крайнего выражения у исмаилитов и нигде не сказывается столь отчетливо, как в их понимании истории. История человечества, собственно — это история «общины истинной веры» (милла ханīфиййа), под которой понимается исключительно исмаилитский социум, тогда как все прочее сознательно отклоняющееся от вхождения в него человечество оказывается подпавшим под власть сил зла и обреченным в конечном счете на гибель. История распадается на семь циклов, каждый из которых открывает посланник Бога: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммад и будущий иерарх — қā'им (воздвиженный), которому суждено завершить историю физического мира. Каждый из посланников приносит истинные знания,

которые постепенно претерпевают порчу, что и вызывает необходимость нового цикла, — в исмаилитской же среде истинное знание сохраняется нерушимым.

*Лит.:* Бертельс А.Е., Насир-и Хосров и исмаилизм, М., 1959; Додихудоев Х., Философия крестьянского бунта, Душанбе, 1987; Аль-Кирмани Хамид ад-Дин, Успокоение разума, М., 1995; Sejestani Abu Ya‘qub, Kashf al-Mahjub (Le dévoilement des choses cachees), ed. H. Corbin, «Biblioteque Iranienne», v. 1. Teheran—P., 1949; Ivanow W.A., Ismaili Literature. A Bibliographical Survey, Tehran, 1963; Ал-Ҳамидӣ Ибрāхӣм ал-Ҳусайн, Канз ал-валад (Сокровище отрока), Бейрут, 1979; Муṣтафа́ Ғалиб, Та’рих ад-да’ва ал-’исма’ӣлийа (История исмаилитского призыва), Бейрут, 1979; Daftary F., The Isma‘ilis: Their History and Doctrines, Camb., 1990; Аш-Шйрāзӣ Хибатуллā, ал-Маджāлис ал-му’аййада. Ал-Ми’а ал-’улā (Собрания, поддержанные свыше. Первые сто собраний), Бейрут, [ б.г.].