



## **The Institute of Ismaili Studies**

- Заглавие:**                    **Аспекты исмаилитской теологии: Линия Пророков и Бог за пределами бытия**
- Автор:**                      **Уилфред Маделунг**
- Источник:**                «Вклад исмаилитов в исламскую культуру», ред. Сейид Хоссейн Наср (1977)
- Публикация:**            «Imperial Iranian», Академия философии, Тегеран, сс: 53-65

*Разрешение на перепечатку (копирайт) получено у вышеупомянутого издателя.*

*Использование материалов, опубликованных на веб-сайте Института исследований исмаилизма, означает принятие вами "Условий использования" IIS. Каждая копия данной статьи должна содержать такое же указание на правообладателя (знак копирайта), как на экране, или напечатано при каждом тиражировании. В отношении всех опубликованных работ вам следует принять условие о необходимости получить у первоначального автора и у издателя разрешение на использование (в том числе и на каждое последующее) информации и всегда кредитовать автора и источник информации.*

@ 2010 IIS

**Аспекты исмаилитской теологии: Линия Пророков и Бог за пределами бытия**

## Профессор Уилфред Маделунг

Отредактированная версия статьи, опубликованной впервые в «Исмаилитском вкладе в исламскую культуру» (Ismaili Contributions to Islamic Culture), ред. Сейид Хоссейн Наср (1977) // «Imperial Iranian», Академия философии, Тегеран, сс: 53-65.

### **Ключевые слова**

Аш‘ари, батин, Фатимиды, Ибн Сина, Ихван ас-сафа’, исмаилиты, му‘тазилиты, неоплатонизм, ас-Сиджистани, захир

Исмаилиты впервые появились на исторической сцене Ислама во второй половине 3-го в. хиджры /9-м в. н. э. и распространились с поразительной быстротой. Сосредоточенные первоначально в Хузистане, на юго-западе Ирана, их миссионеры впоследствии несли свое послание по всему исламскому миру от Трансоксианы и долины Инда до Магриба. В восточной Аравии, Йемене и в восточном Магрибе их последователи стали достаточно многочисленными, чтобы создать свои собственные политические общины под верховной властью Ожидаемого Имама. 4-й в. хиджры /10-й в. н.э. был назван Луи Массиньоном “веком исмаилитов в истории Ислама”<sup>1</sup>. Халифы Фатимиды, исмаилитские Имамы, распространили свою власть на всю западную половину исламского мира от Атлантики до границ Ирака и основали город Каир в качестве своей столицы. На востоке карматы, исмаилиты-раскольники, контролировали большую часть Аравии, Персидского залива и нижнего Ирака и в течение некоторого времени угрожали самой столице Аббасидов Багдаду. Исмаилитские миссионеры ан-Насафи, Абу Хатим ар-Рази и Абу-Йа‘куб ас-Сиджистани разработали исмаилитское религиозное учение в его классической виде; а Ихван ас-сафа’, группа анонимных авторов-исмаилитов [или находившихся под влиянием исмаилитов] в Басре, опубликовала свою энциклопедию из пятидесяти одного общедоступного философского трактата, которые входят с тех пор в основное ядро литературы Ислама. Исмаилиты находили последователей среди всех слоев общества: правителей, чиновников, ученых, купцов, крестьян и бедноты, среди жителей городов и деревень, а также племен пустыни.

Факторов, благоприятствовавших этому заметному подъему исмаилитов, было, несомненно, очень много, и они разнородны. Постепенное расчленение империи Аббасидов и политическое разрегулирование самого Аббасидского халифата приближалось к своей высшей точке. Политические перевороты, внутренние войны, разруха и упадок экономики вызвали широкое недовольство и волнения; исмаилитов иногда даже рассматривают, по существу, как социальное революционное движение, поднявшее угнетенных на восстание против официальной власти и ее институтов. Очевидно, конкретные местные условия в некоторых случаях придавали исмаилитской деятельности именно такой характер. Однако, то, что их мессидж оказался привлекательным для многих других, не принадлежавших к числу угнетенных и не получавших никакой выгоды от

восстания, должно предостеречь от любых попыток обобщения подобного рода толкований. Утрата авторитета и уважения, которым пользовались халифы Аббасиды, официально стоявшие во главе [суннитского](#) Ислама, естественно, способствовала укреплению сил традиционной оппозиции, особенно [шиитов](#). Другие основные ветви шиизма, имамиты ([Imamiyya](#)) и зайдиты ([Zaydiyya](#)), утвердившиеся более века до исмаилитов, также на деле смогли извлечь некоторую пользу из данной ситуации, для того чтобы укрепить свои позиции. Впрочем, их достижения были скромными по сравнению с почти молниеносным взлетом судьбы исмаилитов, которые в течение какого-то времени были даже, очевидно, близки к свержению Аббасидского халифата и восстановлению мировой империи Ислама на своих собственных условиях.

Превосходная, централизованная организация тайной миссионерской деятельности исмаилитов, несомненно, способствовала их быстрой экспансии по всему исламскому миру. Но, конечно, преданность и успех миссионерства исмаилитов, во многом обязаны, прежде всего, внутренней привлекательности их мессиджа, их послания. Исмаилитское учение с самого начала предложило всеобъемлющий и последовательный взгляд на Бога, вселенную и смысл истории. Хотя его ядро состояло из основных исламских и шиитских принципов и идеалов, оно интегрировало в себя также часть эллинистического духовного и интеллектуального наследия, которая, хотя и подвергалась осуждению и неприятию, главным образом, со стороны более консервативных ученых суннитов, стала, несомненно, составной частью Исламской цивилизации. Анти-исмаилитские полемисты вполне могли обвинять исмаилитских миссионеров в попытке втереться в доверие к людям из самой различной среды, якобы угождая их конкретным убеждениям и чувствам. Однако исмаилитская доктрина не заимствовала без разбора; скорее она отобрала то, что сочла близким своим главным убеждениям, и объединила это в собственном едином синтезе.

Взгляд исмаилитов на пророчество и [Имамат](#) опирался на веру в постоянную потребность людей в божественно направляемом, безупречном руководителе и учителе, который правил бы по справедливости и наставлял в религии со строгостью. В отсутствие пророка это было функцией, обязанностью Имама. Имамат, таким образом, был звеном пророческой цепи, которая охватывает историю человека от ее начала до самого конца. Эта убежденность в важности Имамата была частью того наследия, которое исмаилиты, получив от ранних шиитов, преобразовали в свой собственный циклический, но предельно телеологический взгляд на историю. Религиозная эволюция человека в соответствии с этой точкой зрения завершается в семь эр /циклов/, каждая из которых ознаменована появлением посланника-пророка, или Глаголющего (*натик*). В первые шесть эр такие Пророки-посланники, Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад, - каждый принес с собой и провозгласил явленное ему откровение, писание, содержащее в очевидном, экзотерическом (*захир*) виде религиозный закон. У каждого из них был свой Восприемник (*васи*), или Молчащий (*самит*), задачей которого было открывать внутренние, эзотерические

(*батин*) истины, сокрытые в Писании и Законе, тем немногим, кто был способен /их воспринять/ и кто заслуживал этого.

Эти эзотерические истины остаются, в отличие от изменчивого по природе Закона, вечными и неизменными на протяжении всех эр. За Воспреемниками, в свою очередь, следовали семь Имамов, которые хранили истинный смысл Писания в его экзотерическом и эзотерическом аспектах. Седьмой Имам каждой эры затем повышался в ранге и становился Посланником-пророком следующей эры и открывал новое писание, отменявшее предыдущее. Такой порядок будет нарушен только в седьмую, заключительную эру. Ее Посланнику-пророку, Ожидаемому [Ка'иму](#), или [Махди](#), не нужно будет открывать новый религиозный закон; он должен будет обнародовать в полном объеме и без ограничений эзотерические истины, которые до сих пор были открыты лишь частично, при посвящении и с обязательством хранить тайну немногим по-настоящему верным последователям Имамов. Он, таким образом, откроет до конца мира эру чистого духовного знания, не ограниченного Законом.

Эзотерические истины ([haqa'iq](#)), которые распространялись божественно направляемыми членами пророческой цепи, были по сути гностическими. Они были основаны на откровении и трансцендентном человеческом разуме, хотя и давали рациональной, разумной душе ее совершенство и таким образом вели человека к его "второму творению" (*khalq thani*). Человеческий интеллект не способен постичь их своими собственными независимыми усилиями. Только обратившись сначала к руководству Пророков и Имамов, мог человек получить божественную поддержку (*ta'yid*), через которую их учение станет спасительным откровением.

В соответствии с пророческой природой всякого религиозного знания, исмаилитское вероучение было в самой своей сердцевине скорее боговдохновенным, чем рациональным. Классическое исмаилитское учение о Боге и принципах духовного и физического миров было выражено на языке неоплатонизма. Бог – это непознаваемый Абсолют, которого невозможно понять или описать с помощью разума. Он выходит за пределы Универсального интеллекта (Мирового разума), первого принципа духовного мира, которого Он был источником, не будучи Сам Интеллектом, как считалось в аристотелевской традиции. Исходя из определения через отрицание, *via negationis*, исмаилитская доктрина удалила все атрибуты и имена Бога и описывала Его как трансцендентное бытие и небытие. Хотя исмаилиты восприняли эти понятия из неоплатонической традиции, они внесли также и некоторые характерные изменения в неоплатоническую космологию, придавшие ей более исламский характер. Так Универсальный интеллект был охарактеризован у них не как исходящий из Единого путем эманации, но как порожденный по Его божественному Повелению (*amr*), или Слову ([kalima](#)), в акте изначального, вне-временного Порождения ('Origination' [ibda'](#)).

Однако Повеление было адресовано универсуму в целом и Интеллекту, содержащему формы всех вещей духовного и физического миров, которые, таким образом, были порождены в один момент (*daf'atan wahidatan*) при *ibda'*. Все они были непосредственно связаны с Богом в своем порождении, хотя проявлялись они лишь последовательно в процессе эманации и каузации из Интеллекта согласно божественному предопределению (*taqdir*). Интеллект был назван Первым порожденным бытием (*al-mubda' al-awwal*), поскольку Повеление, хотя логически предшествовавшее ему, стало единым с ним в существовании. Бог, по Его изначальному акту, может быть назван Порождателем ('Originator' *al-mubdi'*).

### Коранические истоки термина *ibda'*

В [Священном Коране](#) (ii, 117 и vi, 101) Бог охарактеризован как *badi' al-samawati wa'l-ard* и божественного *amr*-а, который, кроме того, отождествлялся с созидательным императивом *kun*, 'проявляется'. На уровне терминологии такая исламизация была еще расширена за счет приравнивания Универсального интеллекта к кораническому Перу ([qalam](#)), Трону (['arsh](#)) и Указу ([qada'](#)) и ряда других подобных отождествлений применительно к некоторым принципам духовного мира. Более существенно, однако, что эти преобразования отразили произвольный характер, свободу акта творения, как это понималось в Священном Коране и в исламской традиции, в отличие от эманационной доктрины философов. Исходя из этих же оснований, исмаилитская теология, в отличие от философской традиции, прямо отрицала, что Бог есть первая причина (*'illa*). Скорее, первопричиной мира было Его Повеление, или Слово, которое стало единым с Универсальным интеллектом. Бог же мог бы быть назван только *causator causae causarum* (*mu'ill 'illat al-'ilal*).

Привлекательность неоплатонической теологии для исмаилитской мысли, несомненно, объясняется отчасти ее последовательностью в утверждении единства, совершенной единичности Бога и Его абсолютной трансцендентности. Утверждение единства Бога ([tawhid](#)) и Его трансцендентности и инакости относительно всего тварного бытия (*tanzih*) были на самом деле основополагающими принципами Ислама; и они, в том или ином виде, нашли отражение во всей исламской теологии. В неоплатонизме и в исмаилитском учении эти принципы доведены до их конечного предела. Абу Йа'куб ас-Сиджистани, самый ранний из неоплатонических авторов-исмаилитов, чьи богословские работы по большей части сохранились, подверг рассмотрению взгляды различных мусульманских богословских школ на трансцендентность Бога.<sup>2</sup> Он отверг даже самую радикальную анти-антропоморфную доктрину рационалистов [мутазилитов](#), которых обычно обвиняли в том, что они заходят слишком далеко в отрицании и в метафорической интерпретации божественных атрибутов, этим совершая [ta'til](#), денудацию, лишение Божественной сущности. Однако Абу Йа'куб рассматривал их *ta'til* как всего лишь скрытую форму [tashbih](#), т.е. приписывания Богу сходства с творением, поскольку уже само по себе непризнание какого-либо сходства с физической природой человека уподобляет Его духовным сущностям (beings). Отрицание всякого сходства Бога с творением должно, таким образом,

дополняться отрицанием этого отрицания, что фактически лишает Его любого сходства с интеллигибельными сущностями (beings) духовного мира. Этим парадоксальным двойным отрицанием Абу Йа'куб еще раз подтвердил предельно рациональный характер исмаилитской теологии. Именно в этой трансцендентности, запредельности относительно самого разума, в обязательности опоры на откровение в неоплатонической концепции Единого исмаилитские мыслители увидели ее существенное сродство с их собственной позицией. Что характерно, исмаилитское богословие не пыталось выдвигать собственные доказательства Бога, эту первую задачу любой рационалистической теологии. Ибо рациональное доказательство того, что находится вне разума и бытия, было, очевидно, бессмысленно. Да и не было в этом никакой необходимости, потому что Бог, как утверждал Абу Йа'куб, более достоверен, чем любое другое достоверное (*athbatu min kulli thabit*). Подобная убежденность бывает доступна для человеческого рассудка только через откровение.

Рациональная теология первых веков Ислама наиболее последовательно и выпукло представлена школой му'тазилитов. В первые десятилетия 5-го в./11-го в. она была систематически переформулирована на основе другой традиции одним философом, которому суждено было оказывать глубочайшее влияние на восточную исламскую мысль, в том числе на схоластическое богословие, в течение многих последующих веков: это был Ибн Сина (ум. 428 г. / 1027 г.). Ибн Сина рассказывал сам, как его отец и брат приняли исмаилитское учение, и что он, бывало, слушал, как они рассуждают о философских и научных предметах в духе учения исмаилитов. Они приглашали его присоединиться к дискуссии, но он был не склонен принимать их точку зрения. Вместе с тем он, должно быть, был досконально знаком с исмаилитским учением; однако он отвернулся от него к более чистой перипатетической традиции, представленной до него в Исламе прежде всего ал-Фараби. Аристотель и ал-Фараби действительно были его главными учителями. Хотя он считал «Богословие», приписываемое Аристотелю (в действительности это были извлечения из «Эннеад» Плотина), аутентичным, подлинным, он не следовал ему в тех аспектах, которые исмаилиты находили наиболее близкими к своему учению.

Бог в теологии Ибн Сины не претупает за пределы бытия. Ибн Сина характеризует Его как необходимое бытие (*wajib al -wujud*). Этот концепт фактически является базисом его доказательства существования Бога, которое доказывалось на основании неотъемлемой возможности мира ввиду необходимости в конечной, необходимой причине. Бог в представлении Ибн Сины не претупает также за пределы разума. Он характеризовал Его как, по сути, интеллект, постигающий с помощью разума и постигаемый с помощью разума (*'aql, 'aaqil, ta'qul*). Бог был в этом отношении схож с принципами духовного мира, которые Ибн Сина также определял как чистые интеллекты. В согласии с философской традицией, он описывал Бога как Первопричину. Утверждая тезис, что из Одного может исходить только одно, он считал, что Бог производит Первый Интеллект по необходимости, а не по желанию.



Рассматривая Бога, как в принципе интеллигибельного /постигаемого только разумом/, Ибн Сина рассуждал свободно о его природе, его атрибутах и о духовном мире в чисто рациональных терминах, не прибегая к аргументам из Писания или к религиозному символизму. В этом отношении его богословие напоминает му‘тазилитское, несмотря на множественность точек расхождения между ними; и ал-Газали в своей критике философии Ибн Сины имел основание утверждать, что его взгляд на божественные атрибуты в основном согласуется с му‘тазилитским *ta‘til*. Разум, по его мнению, действительно не нуждается в пророческом наставничестве, руководстве для достижения знания о божественном. Конечно, в философии Ибн Сины нашлось место для пророчества и для мистицизма, а его вера в Ислам, безусловно, была искренней. Но пророчество принадлежало к той же сфере, что и разум. Знания пророков происходили из того же самого источника, что и знания каждого человеческого разума, - из Десятого, или Активного, интеллекта, который был Подателем форм (*wahib al-suwar*), хотя их контакт с ним был более интимным, тесным, а их знания, таким образом, были более непосредственными и универсальными. Они могли переводить это знание в образы и символы, которые затрагивали сердца очень многих людей, тогда как теология, излагавшая те же истины в обычных выражениях, не прибегая к метафорам, была не доступна для понимания большинства из них.

Рациональные метафоры Ибн Сины, прочно и последовательно укорененные в контекст его философской системы, создали для исмаилитской пророческой теологии серьезную проблему. В письменном виде, однако, на протяжении более века не нашлось ни одного прямого исмаилитского ответа на это, ни критического обсуждения или опровержения. Насир-и Хусрав в «*Kitab Jami‘ al-hikmatayn*» (сочиненной в 463 г. хиджры/1070 г.), в которой он излагал совпадения двух ‘мудростей’, греческой философии и исмаилитской теософии, не принял к сведению взглядов Ибн Сины и мусульманских перипатетиков в целом, хотя то, как у него представлено учение исмаилитов, недвусмысленно свидетельствует, что оно восходит к Писанию и Пророкам. Какое-то время спустя потребность человеческого разума в божественно направляемом учителе (*mu‘allim*) и неадекватность, недостаточность разума были вновь высказаны в горячей, но утомительной аргументации в «Четырех главах» (*Fusul -i arba‘a*), приписываемых Хасан-и Саббаху, основателю [низарит](#)ской ветви исмаилитов. Тезис о божественно направляемом учении (*ta‘lim*), хотя, очевидно, уходивший корнями в учение ранних исмаилитов и шиитов, занял настолько центральное место в доктрине низаритов, что последователи "Нового призыва" Хасана-и Саббаха (*da‘wa jadida*) стали известны как *таалимийа* (*Ta‘limiyya*). Очевидно, для того чтобы подчеркнуть особое значение, необходимость *таалим*-а (*Ta‘lim*) для богословия, Хасан-и Саббах поднял вопрос о неудаче, которую терпит разум в познании Бога, и о необходимости пророчества для истинного исповедания единства (*tawhid*).

Аргументы Хасан-и Саббаха наиболее часто цитируются аш-Шахрастани (ум. 548 г. хиджры / 1153 г.) в его «Книге о религиях и доктринальных школах» (*K. al-milal wa’l-nihal*). Несомненно, они весьма интересовали аш-Шахрастани. Хотя он был широко известен как выдающийся богослов-[аш‘арит](#) с широким кругом интересов

в области всех религий и философий, некоторые из его современников знали, что он питает тайную склонность к низаритско-исмаилитскому учению и к распространению их мессиджа.<sup>3</sup> Он сам упоминает в своих ныне все еще неопубликованных «Комментариях к Корану»,<sup>4</sup> где он использовал собственно исмаилитскую терминологию и приемы интерпретации, как его учитель при толковании открыл ему некоторые "благородные слова [Семейства Пророка](#) и их последователей", которые "указывали на скрытые тайны и прочное основание коранических наук". Он искал тогда "верных" (*al-Sadiqin*), а нашел "праведного раба Божия" (*'abd min 'ibad Allah al-Salihin*), который научил его истинным основам толкования Корана. Этот последний учитель, чье имя аш-Шахрастани не упоминает, был, очевидно, исмаилитом. Хотя более ничего не известно о его конкретных связях с [Аламут](#), некоторые из его сохранившихся работ свидетельствуют, что он разделял исмаилитские взгляды на протяжении всей своей сознательной жизни. В одной из своих ныне все еще не опубликованных работ, озаглавленной «[Борцовский поединок](#)» (*al Musar 'a*)<sup>5</sup>, он взялся опровергать метафизику Ибн Сины на основании того, что он назвал "образцом для пророчества" (*mi 'yar al-nubuwwa*). В основном же его собственная позиция полностью согласуется с традиционной исмаилитской теологией.

Аш-Шахрастани критикует всеобъемлющий концепт бытия ([wujud](#)) Ибн Сины, который включает в себя и Бога как Необходимое бытие и возможный мир. Этот концепт, полагает он, стремится превратить бытие в родовое понятие или в нечто сопутствующее ему, чьи части обладают различительными признаками и являются, таким образом, по необходимости составными. Для того чтобы избежать этого следствия, Ибн Сина утверждал, что "бытие" применимо к Богу и возможному миру по аналогии (*bi 'l-tashkik*), а не в силу однозначности (*(bi 'l-tawatu')* и, следовательно, не охватывает их равным образом. Даже при таком аналогическом концепте бытия, Необходимое бытие Ибн Сины, как утверждает аш-Шахрастани, и это можно показать, содержит множественность. Термин *wujud*, как настаивает он, не может быть применен к Богу ни в силу однозначности, ни по аналогии, но только в двух /разных/ смыслах (*bi 'l-ishtirak*). Применительно к Богу значение этого слова не имеет ничего общего со значением в его применении к возможным вещам. Бог есть Необходимое бытие только в том смысле, что Он дает бытие другим и забирает его от них. Подобным же образом все другие имена и атрибуты, приложимые к Богу, должны пониматься в двух смыслах. Бог есть истина (*haqq*) в том смысле, что Он делает правду действительной, а ложь недействительной (*yuhiqqu 'l-haqq wa yubtilu 'l-batil*). Он есть живущий в том смысле, что Он дает жизнь и смерть. Противоположности, такие как бытие и небытие, единичность и множественность, знание и незнание, жизнь и смерть, добро и зло, сила и бессилие, подобны тяжущимся сторонам в суде (*mutahakimat*); а Бог над ними - их судья (*hakim*). Попытки Ибн Сины доказать существование Бога на основе своего всеобъемлющего концепта бытия оказываются, таким образом, тщетными. На самом деле нет никакой нужды доказывать /наличие/ Бога, ибо Бог слишком очевиден, чтобы нуждаться в каком-либо подтверждении своего присутствия. Знание Бога на самом деле опирается на природную предрасположенность (*fitra*). Отрицать Его - значит отрицать себя. Тот, кто отрицает Абсолютного судью, судит



себя сам; и этим судом утверждает Его. По этой причине Пророки ограничивались проповедью единства Бога, отрицанием наличия сотоварищей или равноценных противников, ибо Бог не нуждается в доказательстве.

Аш-Шахрастани возражал против тезиса Ибн Сины о том, что "из Одного может исходить только одно единственное", т.е. Первый интеллект. Скорее, Бог есть порождатель всего; и все вещи должны быть поставлены в равно непосредственное отношение к Нему без посредничества Интеллекта, Души или Природы. Единство Бога на деле не есть единственность числа один, целого или суммы родов, видов или индивидуумов; единство /единственность/, множественность и противоположности в равной мере исходят от Него. Это подтверждает Священный Коран, который ставит все тварное, как в целом, так и по отдельности, в непосредственную связь с Богом. Так, в стихе (LXXVIII 38) "в день, когда Дух и ангелы будут стоять в ряд [перед Богом]" Дух (*ruh*) означает Первый, Активный интеллект, а ангелы это бестелесные повелители сфер (*(al-mufariqat al-mudabbirat amran)*). Все вещи, следовательно, должны одинаковым образом ставится в непосредственную связь с Богом, независимо от того, исходят ли они от Него непосредственно, по его первичной интенции, намерению (*ibi 'l-qasd al-awwal*) или нет. Ибо в их возможности /потенциальности/ всем им в равной мере необходим Порождатель (Originator), сколь бы различными ни были их разряды в других отношениях.

Учение Ибн Сины о том, что Бог сущностно представлен тремя аспектами - интеллигенцией-разумом (intelligence); постигающим посредством разума (intellecting); и интеллигибельным-постигаемым посредством разума (intelligible), - было также отвергнуто аш-Шахрастани как подразумевающее троичность в Боге, подобную троице, признаваемой христианами. Критикуя и отвергая комплексную теорию познания Бога у Ибн Сины с различием модусов Его познания Себя, универсалий и частных, аш-Шахрастани настаивает, что знание о Боге в равной мере включает в себя и универсалии и частности, и постулирует иерархию знания и рассуждения. Человеческая способность к рассуждению выше, чем у животных, а знание ангелов превосходит человеческое. Разум и знание в отношении к людям и ангелам применимы лишь в двух разных значениях. Познавательная способность у ангелов не зависит от репрезентаций-представлений и аффирмаций-утверждений, дефиниций и силлогизмов, как у людей. Знание о Боге находится за пределами всех этих способов когнитивной деятельности.

Аш-Шахрастани отрицает тезис Ибн Сины о вечности мира. В противовес утверждению Ибн Сины, что "мир существует с существованием Создателя и продолжает существовать с Его длительностью", он утверждает, что понятия существования и длительности неоднозначны по отношению к Богу и миру. Бог абсолютно экстратемпорален, вне времени, равно как Он экстрапространственен, вне пространства, тогда как продолжительность физического мира /существует/ во времени. Время, будучи связано с вращением небесных тел, существует только ниже духовного мира нематериальных сущностей (beings). Возражая против этой аристотелевской доктрины, аш-Шахрастани утверждает, что бесконечная

последовательность так же невозможна в материальном мире, как и бесконечность космоса. Следовательно, тезис Ибн Сины о бесконечном вращении сфер, которое он постулирует как причину вечности царства природы (*mawalid*), оказывается несостоятельным. Основная ошибка Ибн Сины и его последователей в этом вопросе заключается в том, что они смотрят на мир как на эманацию Бога, которая вынуждена Им Самим (*dhat*). Так они описывают Бога по отношению к вселенной, в первую очередь, как *Тот, кто делает необходимой ее* (*mujib*). Мир тогда выглядит как случайное, неинтенциональное, непреднамеренное следствие Его сущности. Бог, однако, по отношению к миру есть, прежде всего, дающий существование (*mujid*), а не необходимость, и явленное писание характеризует Его действие по отношению к нему /миру/ такими словами, как "выбор" (*ikhtiyar*), "воля" (*irada*), "создание" (*khalq*), "повеление" (*amr*) и "власть" (*mulk*).

Наконец, аш-Шахрастани вопрошает последователей Ибн Сины, почему тот считал именно Активный интеллект, господина лунной сферы, Подателем Форм, посредством которого человеческий разум продвигается от потенциальности /возможности/ к действительности и совершенству. Почему он не рассматривал в качестве Подателя Форм какой-нибудь интеллект другой планетарной сферы или Первый интеллект или даже Самого Бога в этом качестве? Лунный интеллект, в конце концов, только на поверхности ближе к человечеству в пространстве. Однако, если близость к людям – это то, что следует учитывать при рассмотрении, то, возможно, скорее интеллект какого-нибудь человека, который, достигнув актуальности и будучи поддержан божественной силой, превосходит все другие человеческие интеллекты, и есть Податель Форм? И не может ли это быть интеллект пророка?

Исмаилитское учение аш-Шахрастани, как представляется, было главным фактором в том временном периоде исмаилитского Ислама, который нашел отражение у великого шиитского философа и астронома Насир ад-Дина ат-Туси (ум. 676г./1274 г.). В автобиографическом повествовании, написанном в то время, когда он разделял взгляды исмаилитов, ат-Туси сам отмечает, что аш-Шахрастани, на которого он ссылается как на исмаилитского [\*da'i al-du'at\*](#), был учителем дяди его отца и учителя, и что именно отец познакомил его с религиозными верованиями и мировоззрениями человечества. Далее он описывает, как после изучения богословия (*kalam*) и философии он осознал, что человеческий разум может на самом деле двигаться от потенциальности к действительности только под влиянием другого, совершенного интеллекта и божественно направляемого учителя (*mu'allim*). Этого учителя он надеялся найти, присоединившись к исмаилитам.

Позже ат-Туси, как известно, отошел от исмаилитского учения и в широком круге своих учебных и научных занятий проявил себя как один из главных приверженцев и комментаторов философии Ибн Сины. Тогда им было написано опровержение критики аш-Шахрастани метафизики Ибн Сины, где он отстаивал и защищал позицию последнего, положение за положением. Его аргументация основывалась исключительно на рассудке, и он опустил обращения аш-Шахрастани к

доказательствам из Писания и из "Образца Пророков" как нерелевантным для рационального диспута.

Собственные богословские представления Насир ад-Дина ат-Туси, как они изложены, в частности, в его «*Tajrid al-‘aqa'id*», где он объединяет основные принципы веры имамитов с философией Ибн Сины, оказали сильное и устойчивое влияние на схоластическое богословие, как суннитское, так и шиитское, в восточном Исламе. Определение, дефиниция Бога как Бытия, Необходимого бытия, введенная в схоластическое богословие уже ал-Газали и Фахр ад-Дином ар-Рази, в настоящее время стала доминирующей в представлениях и теологов и философов, а космологическое подтверждение Бога было изложено в бесчисленных вариациях.

Концепция аналогического бытия Бога и мира возобладала также и в период большого возрождения философии в исфаханской школе в эпоху [Сефевидов](#); она объединила в новом синтезе разнообразные направления рациональной, коранической и мистической мысли. И все же идея Бога вне разума и бытия не сошла на нет в условиях сокрытия, на которое исмаилиты все чаще и чаще оказывались обречены. Недавно [Анри Корбен](#) отметил глубокое созвучие богословских воззрений Муллы Раджаба Али Тебризи (ум. 1080 г./1669-70 г.) и его школы классическому исмаилитскому учению.<sup>6</sup> Али, ученик Мир Финдириски, отверг распространенную доктрину о том, что существование приложимо аналогически к Богу и возможному миру; он утверждал, что оно может быть приписано Богу только в ином смысле. В соответствии с этим тезисом, он придерживался *via negationis*, определения через отрицание, применительно к атрибутам Бога. Хотя он не упоминает исмаилитов среди тех, кто придерживался этих взглядов до него, принадлежность его идей исмаилитской мысли вполне вероятна. Излагая свою позицию, он цитирует высказывание, приписываемое Иمامу Мухаммаду ал-Бакиру, согласно которому Бога можно было бы называть знающим и могущественным только потому, что Он дает знание знающему и могущество - могущественному. Это утверждение Имама, по словам аш-Шахрастани, распространялось исмаилитами в поддержку своего собственного учения. Взгляды Раджаба Али были подтверждены и разработаны его многочисленными учениками, наиболее известный среди них - Кади Саид Кумми (ум. 1103 г. / 1691-92 г.). Кади Саид в своем мистически ориентированном богословии поддержал тезис своего учителя о неоднозначности термина бытие применительно к Богу и подчеркнул трансцендентность Бога по отношению к разуму, к интеллигибельности. Отрицая, возможность для интеллекта достичь знания о Боге, он считал, что познание Бога должно возникать в сердце на основе природной предрасположенности человека. Он опирался на двойное отрицание божественных атрибутов, выдвинутое Абу Йа'кубом ас-Сиджистани, и рассуждал о единстве Бога в терминах, близких к исмаилитскому учению, отвергнув его арифметическое, числовое свойство.

Еще один ученик Али Раджаба, Кавам ад-Дин Мухаммад Рази, развил принцип трансцендентности Бога относительно бытия еще дальше; так он отрицал, что Бог может быть назван Необходимым бытием. Еще позже, как отмечал также Корбен,

та же традиция надрациональной теологии была представлена в работе Шейха Ахмада ал-Ахсаи (ум.1241 г. / 1826 г.), основателя школы шейхи, и в системе философа и теософа Сейида Джафара Кашфи (ум. 1267 г. / 1850-51 г.). Изучение воззрений этих школ только началось, и было бы преждевременно делать окончательные выводы относительно их значения или взаимосвязей. Однако очередное возвращение к пророческому, надрациональному богословию, которое рассматривает Бога как выходящего за пределы и разума и бытия, спустя столь долгое время спустя после "века исмаилитов" ясно свидетельствует о том, как глубоко оно укоренено в религиозной мысли Ислама.

1. В его "Mutanabbi devant le siècle ismaëlien de l'Islam" //Mém. de l'Inst Français de Damas, 1935.

2. Об этом см., в частности: Paul Walker "An Ismaili Answer to the problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God" // *American Journal of Arabic Studies*, II, 1974, 7-21, и *idem*: "The Ismaili Vocabulary of Creation" // *Studia Islamica*, XL, 1974, 75-85.

3. См.: M.T. Daneshpajhuh *Dai al-Du'at Taej al-Din Shahrastana* // *Nama-yi Astan-i Quds*, VII / 2, 1346, 71 и далее, VIII / 4, 1347, 61 и далее; и в целом см. : W. Madelung *As-Sahrastanis Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir ad-Din at-Tusi* // *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, под ред. A.Dietrich, Göttingen, 1976, 250-9.

[4] Это уже опубликовано: Toby Mayer *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Институт исследований исмаилизма в сотрудничестве с *Oxford University Press*, 2009.

[5] Книга в настоящее время опубликована Институтом исследований исмаилизма под названием "*Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*", *I B Tauris* в сотрудничестве с Институтом Исследований Исламизма, 2001.

[6] H. Corbin, введение к *Anthologie des Philosophes Iraniens*, под ред. S.J. Ashtiyani, т. I, Тегеран Париж, 1972, 98 и след. Для нижеследующего см. также: H. Corbin *En Islam Iranien*, Париж, 1972, IV, глава 3, и там же, вступ. к *Anthologie des Philosophes Iraniens*, под ред. S.J. Ashtiyani, т. II, Тегеран-Париж, 1975, 91 и след.

Последнее обновление: 25/05/2010 18:12