

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-67-84



Т. Г. Корнеева
Институт философии РАН, г. Москва

«ОТВЕТ МАТЕРИАЛИСТАМ»: СПРАВЕДЛИВ ЛИ АЛ-АФҒАНИ К ИСМАИЛИТАМ?

КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна —

канд. филос. наук, науч. сотр.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: tankorney@gmail.com

Аннотация: Джамāl ад-дйн ал-Афғāнӣ — видный представитель реформаторского движения конца XIX в. Его воззрения стали широко известны уже после его смерти, и многие исламистские организации взяли на вооружение предложенные ал-Афғани идеи. Однако с течением времени взгляды исламского реформатора стали восприниматься как своего рода аксиома, неподвластная критике. В настоящей статье будет показано, что не все его утверждения прочно фундированы и имеют под собой крепкое основание. Здесь на материале трактата «Ответ материалистам» мы проанализируем, за что Джамāl ад-дйн ал-Афғāнӣ критиковал материалистов в целом и исмаилитов в частности, по каким основаниям, опираясь на онтологическую систему, он упрекал исмаилитов в безбожии. Обращаясь к оригинальным трудам философов-исмаилитов, мы увидим, что на самом деле при-суще исмаилитской философии и до какой степени обоснована критика ал-Афғāнӣ.

Ключевые слова: Ислам, исламский модернизм, исмаилизм, ал-Афғани, арабо-мусульманская философия.

Для цитирования: Корнеева Т. Г. «Ответ материалистам»: справедлив ли ал-Афғāнӣ к исмаилитам? // Ислам в современном мире. 2022; 1: 67—84;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-67-84

Статья поступила в редакцию: 24.10.2021

Статья принята к публикации: 11.01.2022

Джамāl ад-дйн ал-Афġāнй (1839–1897) — видный представитель исламского реформаторского и обновленческого движения конца XIX в.¹ Свою жизнь он посвятил борьбе с колониализмом, за что часто страдал. Широко известен ал-Афгани стал уже после своей смерти благодаря ряду учеников и последователей, и сегодня многие исламистские организации опираются на предложенные им идеи². Ал-Афġāнй — крупная фигура реформаторского движения, однако с течением времени его последователи перестали подвергать критическому анализу его взгляды, подчеркивая при этом его несомненный вклад в подъем самосознания мусульман. В данной статье интерес для нас представляет сочинение Джамāl ад-дйна ал-Афġāнй «Ответ материалистам» (*Ар-Радд ‘алā ад-дахриййа*), в котором он разбирает суть термина *nature*, то есть «природа», и доказывает несостоятельность учения материалистов. По мнению автора сочинения, материализм «приводит к гибели и исчезновению покорившегося ему народа»³.

Понятие *материализм* пришло в арабо-мусульманский дискурс из европейской философской мысли. Мухаммад Абдо (1849–1905), ученик и сподвижник Джамāl ад-дйна, в своем вступительном слове к сочинению «Ответ материалистам» указал, что поводом для его написания стало письмо Мухаммада Вāсила, друга ал-Афġāнй и преподавателя математических искусств в индийском Хайдарабаде, которого одолели сомнения относительно истинности учения о природе в изложении британских колониалистов: «В эти дни наш слух постоянно сотрясает слово “нэйчар” (*nature*); оно доносится до нас со всех индийских земель. [...] Нет города или деревни, в которых не было бы тех, кто называет себя натуралистом; нам кажется даже, что их число растет день ото дня, в особенности среди мусульман»⁴. Ал-Афġāнй в свою очередь ответил кратким письмом, в котором указал, что «“нэйчар” (*nature*) есть имя природы, тогда как натурализм является возникшей на территории

¹ Подробнее о нем и его жизни см. ст. “DJAMAL AL-DIN AL-AFGHANI” / The Encyclopedia Of Islam, V.2 Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 416–419 и Keddīe N. R. Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani’ / PIONEERS OF ISLAMIC REVIVAL. London and New Jersey: Zed Books Ltd. pp. 11–29.

² См. подробнее Сикоев П. Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX – начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010.

³ Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021. С. 18.

⁴ Там же. С. 16.

Греции в VI–V вв. до Христа материалистической школой [мысли]», а учителя этой школы в разные исторические эпохи «окрашиваются в разные цвета и принимают разные личины»¹. Далее он пишет, что сторонники этого учения ставят своей целью уничтожить религию и общественный порядок, а также обещает составить небольшой трактат, посвященный этому вопросу.

Таким трактатом и стало сочинение «Ответ материалистам» (*Ар-Радд'алā ад-дахриййа*). На первых страницах своего сочинения Джемāl ад-дин уточняет, что материалисты «называются арабами *таб'ийун*², а у французов либо натуралистами, либо собственно материалистами»³. Таким образом, ал-Афгāнī привел к общему знаменателю учения о природе античных мыслителей, взгляды арабо-мусульманских дахритов (к которым причислил исмаилитов) и учение европейских материалистов XIX века, тем самым утвердив тождественность понятий «натурализм», «материализм» и «дахриййа» в своем сочинении.

Слово *дахрийй* восходит к слову *дахр*. В доисламскую эпоху под *дахр* понимали слепую судьбу, каковую связывали с астрологическими представлениями, согласно которым события в жизни определены вращением небосвода и расположением небесных тел⁴. В Коране термин *дахр* встречается и в значении «век», и в значении «время»: «Они говорят: есть только одна здешняя наша жизнь: “живем и — умираем; с этим веком (*дахр*) все оканчивается для нас!” — но у этих об этом нет знания; у них одни только мнения» (Коран, 45: 23 (здесь и далее пер. Г. С. Саблукова)) или «Проходила ли над человеком пора времени (*дахр*), в которую бы он был чем-то недостойным воспоминания?» (Коран, 76: 1). Впервые в качестве философского термина это слово было использовано ярким представителем арабоязычного перипатетизма Ибн Сīной (980–1037): в его понимании *дахр* означал отношение нематериальных начал к единичным материальным образованиям, а *замāн* — отношение отдельных единичных материальных образований друг к другу⁵. Средневековый историк религии и мусульманских течений 'Абū ал-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карīm аш-Шахрастāнī (ум. 1153) в своем труде «Книга о религиях и сектах» (*Китāб ал-милал ва-н-ниҳал*) ставил в один ряд с дахритами ранних философов (т. е. представителей арабоязычного перипатетизма), идолопоклонников, звездопоклонников

¹ Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 18.

² От араб. *таб'* — «природа, естественное состояние».

³ Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 19.

⁴ Эсс, Й. ван. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. 1. История религиозной мысли в раннем исламе. М.: ООО «Садра», 2021. С. 62.

⁵ Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 185.

и брахманов¹. Дахритами называли последователей тех учений, которые утверждали вечность и несотворенность мира, отрицали независимость души от тела, не признавали воскрешения мертвых в день Страшного суда².

С первых строк своего трактата ал-Афғāнī утверждает превосходство религиозного сознания над любой формой материалистического учения: «Религия — подлинная основа общинности и ею достигается успех; в ней — счастье [народа] и вершина его развития. Натурализм, в свою очередь, есть зараза гибели, корень тернового куста [заблуждения] и [залог] разложения страны и смерти рабов [Аллаха]»³. Ал-Афғāнī противопоставляет материализму религиозное сознание; согласно его воззрениям, материалисты, появляясь в оберегаемой Богом общине, стремятся во что бы то ни стало испортить нравы и подорвать устои общества. В своем сочинении ал-Афғāнī излагает свой взгляд на развитие обществ, народов и цивилизаций и утверждает, что причина процветания и силы общества лежит в приверженности религиозным основам, а всякое разложение и гибель берут свое начало в сомнении относительно существовании Творца и следующей за этим порче нравов.

Согласно взглядам мыслителя, исламская община в целом была защищена от пагубного влияния материализма, пока не появились «натуралисты, именовавшиеся батинитами, или хранителями божественных тайн»⁴. Термин «батиниты» произошел от арабского слова *bāṭin* («скрытое») и применялся для обозначения тех, кто утверждал наличие «скрытого» смысла в текстах Корана и Сунны и разрабатывал особые пути познания смыслов такого рода. Мы можем достаточно уверенно утверждать, что в своем сочинении ал-Афғāнī подразумевал под батинитами представителей исмаилитского течения шиитской ветви ислама.

Во-первых, ал-Афғāнī указывает, что натуралисты-батиниты появились «в четвертом веке после хиджры в Египте»⁵, что совпадает со временем образования Фатимидского халифата (909–1171), где к власти пришли шииты-исмаилиты, а в 969 г. была основана новая столица молодого государства — Каир. Египет стал главной частью государства Фатимидов.

Во-вторых, далее ал-Афғāнī пишет: «Некоторые из этих смутьянов почувствовали за собой силу случая: встав на башню крепости Аламут,

¹ Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*) // Ислам. Ч. 1 / пер., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. С. 48.

² Там же. С. 184.

³ Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 18.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же.

они возгласили следующее...» Упоминание крепости Аламут является прямым указанием на Аламутское государство исмаилитов, основанное Хасаном ас-Саббāхом в 1090 г. в результате раскола единого до тех пор исмаилитского движения на два течения — исмаилитов-низаритов и исмаилитов-мусталитов. Крепость Аламут стала оплотом государства исмаилитов-низаритов, которое пало в 1256 г. в результате монгольского нашествия. Таким образом, ал-Афḡānī связывает проникновение материалистических взглядов в мусульманский философский дискурс с исмаилитским движением.

На страницах своего «Ответа материалистам» ал-Афḡānī, обращаясь к примерам из истории разных народов и стран, убеждает читателя в губительности материалистических идей для суверенитета и обороноспособности любой формы государственности. «Ответ материалистам» содержит не только критику атеистических и псевдорелигиозных воззрений давно покинувших этот свет оппонентов реформатора, но и схематичное историософское видение им развития человечества. Отдельный раздел сочинения озаглавлен «О народах, благодаря материалистам оставивших славу и честь», и именно здесь мы находим выпады ал-Афḡānī против исмаилизма — второй по численности последователей ветви шиитского ислама, обособившейся от шиитов-двунадесятников после 765 г.

Во-первых, ал-Афḡānī указывает на пренебрежительное отношение исмаилитов к внешней стороне поклонения, приписывая им утверждение: «Все скрытые и явленные вовне деяния, все верования и установления суть обязанности немощных душой и несовершенных разумом»⁶.

Во-вторых, исмаилитские наставники, отвергая поклонение явным образом, тем самым подталкивали человека к осознанию собственной вседозволенности и неконтролируемой свободы; человек становился мерилем всего, и не существовало более ни авторитетов, ни различия между добром и злом, пороком и добродетелью.

В-третьих, по мнению ал-Афḡānī, «посеяв в душе последователей семена вседозволенности, [батинит] хитростью подводил их к отрицанию существования божественного и признанию [справедливости] учения натуралистов»⁷. Особой критике со стороны мусульманского реформатора XIX в. подвергся метод двойного отрицания, применяемого исмаилитами при ответе на вопрос о существовании Бога — Бог ни существует, ни не существует.

Ал-Афḡānī негативно оценивает последствия распространения учения исмаилитов на мусульманскую умму, именно в их влиянии

⁶ Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 41.

⁷ Там же.

он видит причину ослабления *Дār ал-ислām*, мусульманского мира: «Историки говорят: “Начало падения власти мусульман — крестовые походы”. [Но это не так]. Правильно учить следующему: начало слабости мусульман — это день возникновения натуралистических учений, под личиной религии пускающих свой яд в тело мусульманской общины»¹.

Теперь обратимся к оригинальным текстам философов-исмаилитов XI в. Хамид ад-дйна ал-Кирмāнй (fl. 996–1021) и Нāсира Хусрава (1004–после 1074) и проанализируем справедливость критики ал-Афғāнй исмаилитского учения в соответствии с изложенными пунктами.

Исмаилиты не зря назывались своими оппонентами «батиниты» — те, кто ищет за внешним сокрытое. Пара «явное–скрытое» (*bātin-zāhir*), хотя и является краеугольным камнем философии исмаилизма, однако характерна для парадигмы всех философских школ ислама. Отличие взаимосвязи внутри пары «явное–скрытое» от более привычного европейской философии соотношения компонентов пар «материя–форма» или «явное–сущее» в том, что части этой пары не противопоставлены друг другу и ни одна из частей не превалирует над другой. Явное и скрытое взаимообусловлены и сбалансированы, одно не может существовать без другого, существование одной части обязательно и необходимо для существования второго. Исмаилиты более, нежели иные философские школы, сосредоточили свое внимание на проблеме соотношения двух частей и рационализировали переход от явного к скрытому и обратно.

Согласно исламским представлениям, человек — венец творения, наделенный способностью к познанию. Человек объединил в себе две части: низшую, к которой относятся материальное тело и плотская душа (*нафс-и шахавāнй*), и высшую, выраженную в разумной душе и разуме. Между этими двумя частями нет согласия — одна часть тянет человека вниз к состоянию вьючного скота (*сутūr*), а другая стремится к состоянию ангела (*фаришта*). Интересно отметить, что в понимании исмаилитских философов низшая часть человека не равна греховной части, от которой следовало бы избавиться. Обе части необходимы, они имеют разное предназначение и дополняют друг друга. Разумная душа не способна существовать без материальной низшей части, но и человек без разумной души — всего лишь животное. «Плотская» душа — необходимая составляющая человека, так как именно она отвечает за естественные желания человека и удовлетворение базовых потребностей. Нāсир Хусрав учил, что не следует отрицать свою «низшую» часть, но необходимо облагораживать ее устремлениями разумной души и разума, не идти на поводу

¹ Ал-Афғани Джамал ад-Дин. Ответ материалистам. — с. 43.

у плотских желаний, а использовать тело в качестве орудия познающей души. Человеческая жизнь — это гармония между его внешней (*зāхир*) частью, т. е. телом и базовыми потребностями, и внутренней (*бāтин*), т. е. душой и ее стремлением к духовному миру.

Цель человеческой жизни — достичь рая, а для этого необходимо поклонение Богу, которое, в соответствии с принципом двуединства, состоит из внешнего и внутреннего поклонения. Явное поклонение — соблюдение законов шариата, исполнение ритуальных предписаний, тогда как внутреннее поклонение есть поклонение знанием, что включает в себя постижение различных наук, как прикладных, так и религиозных. Когда же человек постиг внешнюю форму, то есть соблюдает законы шариата и поклоняется действием, приходит время для поклонения знанием — постижения внутреннего смысла Откровения. Философ-исмаилит XI в. Хамид ад-дин ал-Кирмāнī, предваряя свой философский трактат «Успокоение разума» (*Rāḥat al-‘aql*, 1020/21), настаивает на необходимости следования законам шариата: «...читатель должен прежде упражнять душу свою, очищая, подготавливая и исправляя ее в делах поклонения, коих обряды сообщены Мухаммадом-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 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...»¹

Нāсир Хусрав придерживался аналогичного мнения по этому вопросу. По мнению мыслителя, закон (*шарī‘at*), данный в Откровении, подобен материальному миру: кто не пройдет жизненный путь в этом мире, не сможет достигнуть иного мира — так же и тот, кто не исполняет закона, не сможет достичь науки истолкования (*‘ilm-i ta’vīl*), то есть не усвоит исмаилитское учение в полном объеме: «Однако не следует пренебрегать **танзил**ом (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»².

¹ Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума (*Рахат ал-акл*) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 33–34.

² Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников / пер. с тадж. (перс.), вступ. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005. С. 478.

Не следует ограничиваться лишь выполнением предписаний шариата, ведь человек, совершающий действия без осмысления и не стремящийся к знанию, становится подобен невежественному животному. Нәсир Хусрав посвятил много размышлений двухчастной природе человека. В одной из своих касыд он писал:

«Тело и душа твои — друзья в знании и делании,
Ты же не ведаешь о деяниях лучшего и старшего из друзей.
Обиталище твоего видимого тела — этот зримый мир,
Поскольку душа невидима, скрыта и ее обитель.
Душа твоя — скиталец, а тело — города житель, из-за
Проблем твоего горожанина нет внимания и твоему страннику.
Неимушим и обделенным остался у тебя чужестранец,
Дурной прием странников не в обычае благородных»¹.

Человеку следует совершать поклонение Богу и внешними действиями, и внутренними силами души, то есть исследовать и постигать устройство и окружающего мира, и духовного. Порядок и последовательность постижения мироустройства тоже задан парой «явное–скрытое». Ал-Кирмāнй утверждал, что познание — обратный процесс творения, и раз творение началось с духовных сущностей, таких как Разум, и закончилось материальным миром, то путь познания берет свое начало в окружающем материальном мире, а заканчивается в духовном мире: «интеллигибельное, а также не[материальные] формы небесных границ нельзя познать, не познав сначала сенсигельного и границ земных и тем не проложив дорогу к познанию первых, — а кто попытается сделать иначе, получит одни сомнения и колебания»². Таким образом, формулируется определенная последовательность: исполнение законов шариата — освоение материального мира — познание духовного мира.

На духовном пути также необходимо найти баланс между внешним и внутренним. Есть опасность уклониться от верного курса, что проявляется либо в полном пренебрежении внешней формой Откровения, т. е. предписаниями шариата, либо в отказе от познания внутреннего содержания Откровения и признании достаточным его буквально-го прочтения. По мнению Нәсира Хусрава, человек, уклоняющийся от знаний, подобен вьючному животному, а человек, пренебрегающий законами шариата, зря притязает на положение ангела — обоим уготована дорога в ад.

¹ Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. С. 331.

² Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 38.

Итак, опираясь на все вышеизложенное, мы можем сказать, что исмаилитские мыслители не отвергали законов шариата, а их соблюдение считали обязательным условием совершенствования души на ее пути к Богу.

Перейдем далее к вопросу о понимании порока и добродетели в исмаилизме. Нāсир Хусрав понимал разум человека как морально-этическое начало. Именно разум — источник стыда, который удерживает человека от непотребств. Стыд, как и разум, присущ только человеческому роду. Благодаря разуму человек способен воздержаться от дурных поступков и осознанно совершать добрые дела. Разум является мерилom праведности, судьей мыслей, слов и поступков человека с точки зрения их добродетельности и благости: «Узы знания для человека — это разум, благодаря этому разуму органы тела связаны, чтобы не делать непотребного, а язык [связан], чтобы не говорить непотребного. У других животных такого нет. Стыд — узы Бога, страх осуждения и надежда на одобрение — узы Бога, а у других животных нет этих уз. Наделив человека этими оковами, Всевышний Бог отправил к нему Посланника, дал ему Писание и Повеление, удержал его от неподобающих поступков, сделал его жаждущим надлежащих поступков и призвал познать себя, так как наделил его разумом»¹. Человек, в отличие от других животных, обладает разумом и свободой воли, что позволяет ему делать выбор между добром и злом. Стремление к добру, согласно исмаилитским философам, основано на разумности — человек, наделенный разумом, осознает последствия своих поступков и, соотнося свои действия с достижением рая как цели жизни, выбирает добро. Хамид ад-дин ал-Кирманй также указывал: «чья стыдливость больше, того и разумение изобильней»².

Действительно, исмаилитские философы утверждали, что разум воплощает в себе морально-нравственное начало, однако здесь следует оговориться и сказать, что не просто разум, а разум религиозного человека: «у верующего, воздвигнувшего столп веры своей чрез явное поклонение в слове, деянии и цели и тем внявшего зову скрытого поклонения, прежде прочего возникают благоговение и опасение допустить порочность в своей религии и поклонении, а потому он сего избегает и являет только добропорядочность и поклонение»³.

Означало ли это вседозволенность и полную свободу в действиях? Нет. Хамид ад-дин ал-Кирманй на страницах своего трактата призывает верующих, приступивших к познанию наук, быть осторожными: «не отступайте при том от необходимого в делах поклонения, дабы

¹ Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999. С. 61.

² Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 165.

³ Там же.

не впасть в неумеренность: глаголющий или имам своего времени¹, наместник Бога на земле Его, не хочет от вас этого и не учит вас брать на себя то, что вам не поручено, ибо излишество в делах Божьей веры уже не есть Божья вера»².

Как было сказано выше, поклонение знанием происходит путем освоения наук земных и науки религиозной, то есть исмаилитского учения. Познание учения во всей его полноте не может происходить самовольно, без руководства. Скрытые смыслы Откровения доступны лишь имаму времени и передаются далее исмаилитской общине через иерархичную сеть проповедников.

Проповедники-*дā'ī* имели право распространять исмаилитское учение и передавать знание скрытых смыслов, они взяли на себя «тяготы и бремя поиска должного и истинного в делах Божьей веры, научат вас и приведут вас к родникам благодати единобожия и несомненно-го поклонения Ему в явном и скрытом, как верблюды несут вместо вас ваши грузы в путешествиях или разъездах»³.

Самостоятельное толкование считалось недопустимым и порицалось. Нāсир Хусрав сравнивал исмаилитское знание с сокровищем, которым имеет право распоряжаться казначей при султани: «Знай, брат, что знание Бога (*'илм-и худā*) хранится в Его сокровищнице, а казначей Его — имам времени <...>. Никто не может прикоснуться к знанию Бога [самовольно], но лишь с дозволения Его казначея <...>. Тот, кто посягает на знание Бога без повеления властелина своего времени, — вор»⁴.

Таким образом, сложно говорить о вседозволенности исмаилитов, которую им приписывает в своем сочинении ал-Афгани. Философы-исмаилиты говорили о необходимости ограничения разума человека как религиозными предписаниями, так и авторитетом имама времени, и призывали соблюдать баланс между поклонением действием и поклонением знанием, так как увлечение каким-то одним аспектом лишь навредит человеку и повергнет его в пучину ада.

Перейдем к третьему пункту критики ал-Афгани, в котором он упрекает исмаилитов в отрицании Бога.

Исмаилитские философы не признавали возможность описать или дать какое-либо определение Богу. Бог трансцендентен, находится за пределами человеческого разумения, непостижим и неопишем. Эта концепция отвечала требованию принципа *тавхид*, утверждающему

¹ Имам времени – исмаилитский имам из рода пророка Мухаммада по линии его двоюродного брата и зятя Али ибн 'Абй Тāлиба. В каждую эпоху есть имам, он обладает особым знанием и правом комментирования (*та'вйл*) Откровения и законов.

² Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 140.

³ Там же. С. 140.

⁴ Насир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 53.

абсолютное единство Бога. В поэме *Раушанā'й-нāма* («Книга просветления») Нāсир Хусрав говорит об этом так:

«...3. Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
Какое бы я ни знал толкование — Он за его пределами.
4. Многократно говорили и говорят об этом деле,
Не знаю, кому стало яснее положение дел,
5. Если и тысячи лет будут говорить и искать,
В конце концов лицо умоют кровавыми слезами...»¹

Во избежание греха уподобления (*ташбīх*²) исмаилитские философы отрицали у Бога атрибуты, но, не желая впасть в грех «выхолащивания» Бога (*та'тīл*³), использовали метод двойного отрицания: «Бог ни Знающий и ни не Знающий».

Единственно верное указание на Бога возможно посредством термина «оность» (*хувиййа*). Термин «оность» является производным от местоимения «он» (араб. *хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь. Исмаилитские философы отрицали «существование» как атрибут Бога. Приписать Ему существование, которое можно постичь разумом, — значит описать Его свойствами брэнного мира и ограничить Его рамками человеческого разума. Но и отрицать Его существование невозможно, потому что это умалило бы Его сущность.

Ал-Афғāнī, критикуя метод двойного отрицания, упрекает исмаилитов софизме: «Разумеется, это легко опровергаемый софизм: Аллах не похож на возможно-сущее в свойствах возможного, тогда как абсолютно-сущее уместно описывать с позиций необходимости; существование же [твари] возможно [, но не необходимо]»⁴. В своих рассуждениях Джамāl ад-дīн опирается на учение о бытии арабского перипатетика Ибн Сины, который построил свою онтологию на независимых друг от друга категориях возможности, необходимости и невозможности. В рамках этой системы Бог мыслится как необходимый-благодаря-себе (*вāджиб ли-зāти-хи*) и существует-благодаря-себе (*мавджūd ли-зāти-хи*).

¹ Насир Хусрав. Раушанай-нама («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / пер. с перс. Н. И. Пригариной, М. А. Шакарбековой // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2013. № 4. М.: Вост. лит., 2013. С. 333.

² Ташбих – уподобление Бога человеку. Согласно этому представлению, Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и все эти атрибуты, такие как обладание руками, глазами, ногами, восседание на Троне, должны быть поняты буквально. Такой взгляд на атрибуты Бога является наиболее радикальной формой антропоморфизма и приписывает Богу телесное существование.

³ Та'тил (букв. «лишение», «опустошение») – отрицание наличия атрибутов у Бога ради сохранения утверждения отличия Бога от всего сотворенного. Он самодостаточен, самодержателен, не обладает никакими атрибутами отдельно от Его сущности.

⁴ Ал-Афгани Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 41.

Исмаилиты, и Нәсир Хусрав в том числе, вывели Бога за рамки категорий существования и несуществования: «Он выше существования и несуществования. Уразумей: несуществование противоположно всему тому, чему присуще существование, а то, что и не существовало, также не может не существовать, так как эти [два состояния] противоположны друг другу. То, у чего есть противоположное, не есть божественность»¹. Хамид ад-дин ал-Кирманй также отрицает возможность приписать Богу атрибут существования, ведь тогда возникла бы или двойственность в Боге (самость Бога и атрибут бытия не суть одно и то же), или умаление Его (если мы говорим о необходимости, то должно быть то, что ее вызывает)². Если же мы и говорим, что Бог существует, то «лишь в качестве вынужденной формы выражения, ибо душа не может пользоваться ничем, кроме возникшего, знание о котором получено через чувство, а оно (бытие. — А. С.) — один из атрибутов действия, истекающего от Всевышнего в мироздание»³.

Таким образом, Бог в исмаилитской картине мира не обладает «традиционными» атрибутами Творца, например знанием, волей и могуществом, а также в принципе неопишем, непостижим и недостижим.

Здесь следует вернуться к пониманию смысла жизни человека в исмаилитской интерпретации.

Цель жизни — поклонение Богу, как сказано в Коране: «Я ведь создал джиннов и людей, только чтобы они Мне поклонялись» (Коран, 51: 56, пер. И. Ю. Крачковского). Поклонение состоит из двух частей — поклонения действием и поклонения знанием. Нәсир Хусрав сравнивал процесс поклонения в течение жизни с тем, как проситель идет на аудиенцию к повелителю: «Мир стихий (*‘алām-и табāйи‘*) в царстве (*мулк*) Бога подобен привратнику (*дарбāн*) при султани: никто из подданных не попадет на прием к нему без ведома привратника. А мир духовный, сила и повеление (*фармāн*) которого воплощаются в этом мире стихий, подобен хаджибу⁴ при султани. Что может знать о величии, славе и могуществе султана тот, кто не знает его привратника, его хаджиба и его свиту? Горе тому, кто считает, что он познал Бога, не познав выполняющих повеления Бога!»⁵

Познание этого мира — первая ступень, она подобна привратнику во дворце правителя. Познав устройство этого мира, душа готова к познанию мира духовного. Это — вторая ступень познания, которая подобна хаджибу при правителе. Но кто же этот правитель, к которому

¹ Нәсир Хусрав. Шиш фасл [Шесть глав]. Кāхира: ал-Кāтиб ал-мисрй, 1948. С. 5.

² Ал-Кирманй, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 67–68.

³ Там же. С. 68.

⁴ Хаджиб – термин, которым в мусульманских странах обозначали лицо, ответственное за охрану двери и доступ к правителю, так что только одобренные посетители могли подойти к нему

⁵ Нәсир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 42–43.

стремится душа? Ведь именно он должен располагаться на третьей ступени познания, после привратника и хаджиба. Оказывается, третьей ступени нет. Нāсир Хусрав обходит молчанием самого султана, которому служат и привратник, и хаджиб, к которому стремится попасть душа. Очевидно, что под султаном и правителем понимается Бог, но познать Бога невозможно в силу Его трансцендентности и неспособности разума познать Его оность. Даже Всеобщий Разум бессилён приблизиться к Богу, потому что Бог находится не только вне его границ, но еще и отделен от него своим Словом.

Функция Бога в исмаилитской картине мира сводится лишь к первому импульсу, к сотворению всего мироздания при помощи одного слова «Будь!». В дальнейшем процессе развертывания бытия Бог не принимает участия, а реальным демиургом становится либо Всеобщий Разум и Всеобщая Душа (в метафизике Нāсира Хусрава), либо система из десяти Разумов (в философской системе ал-Кирмāнй).

Интересно отметить, что Бог исключен и из эсхатологических концепций исмаилитских философов. Согласно взглядам Хамид ад-дина ал-Кирмāнй, Первый Разум образует Первый предел, а человечество, являясь искомым плодом этого мира и венцом творения, в конце времен образует Второй предел: «...человек представляет собой тот предел, к которому сходятся лучи бестелесных Разумов царства Творения и Эманации и светы воздействующих тел мира Природы, сияя в нем; благодаря им становится он актуально сущим разумом и тем обретает то совершенство, которое делает его чем-то единым с Творением (хоть каждый из них и имеет свой ранг, отличный от ранга другого), ведь он, достигнув той же предельной актуальности (сменившей его потенциальность) и совершенства, что и Первое Сущее (то есть первый, обнимающий, предел), стал таким же, как Первое Сущее...»¹ Смысл истории человечества, а точнее исмаилитской общины, которой доступно сокрытое знание, сводится к формированию Второго предела, который составит пару Первому пределу — Первому творению в системе ал-Кирмāнй.

Нāсир Хусрав также исключал Бога из событий, которые будут разворачиваться в Судный день. Обращаясь к тексту Корана, где говорится о весах для добрых и злых деяний людей в Судный день, Нāсир Хусрав утверждал, что подобно тому, как существуют пять видов весов для «плотных», материальных вещей, так же должны существовать и пять видов весов для «тонких», духовных явлений. К весам материального мира относятся счет для исчисляемых предметов, весы для драгоценных камней, мерные чаши для сыпучих веществ, весы для жидкостей

¹ Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. С. 178.

и мера локтя¹. В мире духовном, опираясь на утверждение изоморфизма всех уровней мироздания, мы предполагаем наличие той же системы. Первые весы — это весы Разума, которые соответствуют весам для исчисляемых предметов в материальном мире. Разум — начало всех начал, единица в числовом ряду, потому ему соответствует счет как таковой. Всеобщая Душа подобна двойке для единицы, она идет сразу после Разума, а потому ей соответствуют весы для драгоценных камней, жемчуга и золота. Третьи весы, которые используют для отмеривания зерна, в духовном мире представлены пророками. У каждого пророка, согласно исмаилитскому учению, был толкователь или преемник, которому был доступен сокрытый смысл того Откровения, явный смысл которого провозгласил людям пророк. Эти толкователи равнозначны весам, которыми отмеряют воду и масло. И пятые весы, или мера локтя в материальном мире, олицетворяет имам времени. Итак, на суде все поступки человека будут взвешены на пяти весах и оценены не только Всеобщим Разумом и Всеобщей Душой, но и пророком Мухаммадом, 'Али б. 'Абӣ Тāлибом и имамом той эпохи, на которую пришла жизнь человека.

Таким образом, Нāсир Хусрав и Хамӣд ад-дйн ал-Кирмāнӣ не отрицают прямо, но и не связывают спасение человека и награду в потустороннем мире с милостью и промыслом Божиим.

Трансформируется и смысл понятия «рай». Рай — не место встречи души с Богом², но ее возвращение к своей основе — Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает душу человека только в том случае, если индивидуальная душа прошла все ступени поклонения знанием и поднялась от познания законов физического мира к познанию «науки Бога» — скрытых смыслов Откровения.

«...61. Для тебя украшение — знание, это очевидно,
Ибо ключ к дверям рая — это знание»³.

Критика исмаилитов со стороны ал-Афғāнӣ небезосновательна. Действительно, учение исмаилизма можно охарактеризовать как деизм. В отличие от суфиев, которые, признавая неизреченность Божественной самости и неспособность человека приблизиться собственными силами к Нему, разработали мистические методы познания Творца, которые основаны на утверждении Его желания быть познанным, исмаилиты

¹ Локоть — мера длины, составляющая около полуметра; под «мерой локтя», вероятно, подразумевается лента или планка длиной в локоть, которую используют для отмеривания тканей.

² «Поистине, те, которые уверовали и творили благое, для них будут сады рая пребыванием <...> И кто надеется встретить своего Господа, пусть творит дело благое и в поклонении Господу своему не присоединяет к нему никого» (Коран, 18: 107, 110, пер. И. Ю. Крачковского).

³ Насир Хусрав. Раушанани-нама. С. 338.

последовательно отказывались от способности человека даже предположить не только, что хочет Бог, но и хочет ли вообще. Их стремление соблюсти принцип *тавхид*, согласно которому Бог един и единствен, не позволяло им ни приписать Ему атрибуты, ни разработать какую-либо концепцию с Его участием. Бог задает направление осмысления мира, но как таковой отсутствует в нем. Исламиты сосредоточили свои усилия на разработке учений о мире в тех границах, которые заданы Первым творением Бога — Всеобщим Разумом. Согласно их представлениям, разум человека и Всеобщий Разум совпадают в границах познаваемого, но человеческий разум менее совершенен и ограничен во времени земной жизнью тела. Вместе с тем наличие хоть и абстрактного, но все же единого и единственного Бога не позволило исмаилитам низвести свои философские размышления исключительно к проблематике данного нам в ощущениях материального мира.

Оценка ал-Афганй негативного влияния исмаилизма на мусульманскую умму кажется нам сильно преувеличенной и вызванной отсутствием объективных научных исследований, посвященных исмаилитам. Лишь к середине XX в. ученым и исследователям стали доступны оригинальные исмаилитские тексты, которые пролили свет на истинное учение исмаилитов, а не приписанное им. Насколько серьезно было влияние исмаилитов на исламские территории после падения Аламутского государства в XIII в. — вопрос, требующий более глубокого изучения. Исламиты практиковали принцип *такийя* — благоразумное сокрытие своей веры в связи с неблагоприятными обстоятельствами, — что осложняет изучение их влияния в том или ином регионе.

Литература

Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021. 64 с.

Сикоев Р. Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX – начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010. 286 с.

Ван Эсс Й. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. I. История религиозной мысли в раннем исламе. М.: ООО «Садра», 2021. 632 с.

Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. М.: Изд. Дом Марджани, 2009. 223 с.

Аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*) // Ислам. Ч. 1 / пер., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. 272 с.

Nāṣir Ḥusraw. Гушайиш ва рахайиш. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 с.

Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников / пер. с тадж. (перс.), вступ. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005. 635 с.

Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума (*Рахат ал-акл*) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. 510 с.

Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благословия» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. 383 с.

Nāṣir Ḥusraw. Шиш фаъл [Шесть глав]. Кāхира: ал-Кāтиб ал-мисрй, 1948. 47 с.

Насир-и Хусрав. Раушанаи-нама («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / пер. с перс. Н. И. Пригариной, М. А. Шакарбековой // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2013. № 4. М.: Вост. лит., 2013. С. 333–344.

Keddie N. R. Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani’ // *Pioneers of Islamic Revival*. London: Bloomsbury Academic, 1994. Pp. 11–29.

References

Al-Afghani, Jamal al-Din (2021). *Otvét materialistam* [The Answer to Materialists]. Moscow: Medina, 64 p.

Sikoev R. R. (2010). *Panislamizm: Istoki i sovremennost'. Dzhamaluddin Afgani i ego religiozno-politicheskie posledovateli XX – nachala XXI veka* [Pan-Islamism: Its Beginning and Modernity]. Moscow: Aspekt Press. 286 p.

Van Ess, J. (2021). *Bogoslovie i obshchestvo II–III stoletiya po hidzhre. T. I. Istoriya religioznoj mysli v rannem islame* [Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra]. Vol. 1: History of Religious Thought in Early Islam]. Moscow: Sadra. 632 p.

Sagadeev A. V. (2009). *Vostochniy peripatetizm* [Eastern Peripateticism]. Moscow: Mardzhani. 223 p.

Al-Shahrastani Muhammad Ibn ‘Abd al-Karim (1984). *Kniga o religi-yah i sektah (Kitab al-milal va-n-nihal)*. Islam. Ch. 1 [The Book of Sects and Creeds. Islam. Part 1]. Moscow. 272 p.

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

Nosiri Khusraw (2005). *Zad al-musafirin. Pripasy putnikov* [Travelling Provisions of Pilgrims]. Dushanbe: Nodir. 635 p.

Al-Kirmani, Hamid al-Din (1995). *Uspokoenie razuma (Rahat al-aql)* [Peace of Mind]. Moscow: Ladomir. 510 p.

Dodyhudoeva L., Reysner M. (2007). *Poeticheskiy yazyk kak sredstvo propovedi: koncepciya «Blagogo Slova» v tvorchestve Nasira Khusrava* [Poetry as a Means of Preaching: the Concept of Good Word in Nasir Khusraw's Poetry]. Moscow: Natalis. 383p.

Nasir Khusraw (1948). *Shish fasl* [Six Chapters]. Cairo: al-Katib al-misri. 47 p.

Nasir-i Khusraw. *Raushanai-nama* ("Kniga prosvetleniya") (2013). *Vstuplenie. Glava v nazidanie. Beyty 1–162* [The Book of Enlightenment. Introduction. Chapter on Edification, Beits]. *Ishraq: ezhegodnik islamskoy filosofii*. 2013. Iss. 4. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 333–344.

Keddie N. R. (1994). Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'. *Pioneers of Islamic Revival*. London: Bloomsbury Academic. Pp. 11–29.

“THE ANSWER TO THE MATERIALISTS”: IS AL-AFGHANI FAIR TO THE ISMA‘ILIS?

Abstract. Jamal ad-Din al-Afghani is a prominent representative of Islamic modernism and especially of anti-imperialist activism. His views became widely known after his death, and many Islamist organizations rely on the ideas he proposed. However, over time, the views of the Islamic reformer have become a kind of axiom, beyond criticism. However, as will be shown in this article, not all of his statements are firmly grounded and have a solid foundation. In this paper the author considers the material of the treatise “The Answer to the Materialists” containing Jamal ad-Din al-Afghani’s criticism of ‘materialism’ in general and the Isma‘ilism in particular. Relying on the ontological system, al-Afghani reproached the Isma‘ilis for godlessness. Turning to the original works of Isma‘ili philosophers, one could understand, what is actually inherent in Isma‘ili philosophy and to what extent the criticism of al-Afghani is justified.

Keywords: Islam, Islamic modernism, Isma‘ilism, al-Afghani, Arab-Muslim philosophy.

Tatiana G. KORNEEVA,

Cand. Sci. (Philos.), researcher, Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: tankorney@gmail.com

