

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXIV • 2021 • № 4

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Посвящается 220-летию со дня рождения
Осипа Михайловича Ковалевского (1801–1878)

191186. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18
Тел.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Свидетельство о регистрации
средства массовой информации
ПИ No ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.

Редакционная коллегия:

- И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь, кандидат филологических наук (Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поц, *доктор наук (Румыния)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, профессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Выпускающий редактор номера — кандидат исторических наук О. Н. Полянская (Улан-Удэ)

Оригинал-макет изготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

Литературный редактор и корректор — Т. Г. Бугакова

Технический редактор — Г. В. Тихомирова

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2

e-mail: pvculture@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 29.11.2021

Формат 60×90^{1/8}. Объем 12 печ. л. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Санкт-Петербург. 4-я линия В. О., д. 5. e-mail: editor@isvov.ru

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/07n5-9g63

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2021
© Коллектив авторов, 2021

В НОМЕРЕ:

НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ О. М. КОВАЛЕВСКОГО

- Н. Г. Альфонсо.** «Буддийская космология» О. Ковалевского и «Учение о мире» Васубандху. 5
О. Н. Полянская. История востоковедения на страницах корреспонденции монголоведа О. М. Ковалевского (1801–1878) 16

ИСТОРИЯ, ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

- А. Д. Цыбиктаров, Э. О. Хакимова.** Деятельность Императорского Русского географического общества по изучению бронзового и раннего железного веков Монголии (70-е гг. XIX — начало XX в., источниковедческий аспект) 25

ФИЛОЛОГИЯ

- A. V. Zorin.** Ivan Minayev and “Heart of Darkness”: an Indological dimension of J. Conrad’s tale 33
Э. Вандан. Семантические особенности монгольского перевода романа Ф. М. Достоевского «Идиот» 40
А. С. Донгак. Новые полевые данные по фольклору и традиционной обрядности народов Западной Монголии (хотоны, урянхайцы и тувинцы) 46

АРХИВЫ МОНГОЛОВЕДОВ

- С. С. Сабрукова.** Страницы истории отечественного монголоведения: из воспоминаний Г. И. Михайлова (1909–1986) 54

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- Ю. А. Иоаннесян.** Некоторые аспекты сходства и отличия в учении между шейхизмом и исмаилизмом (по материалам персоязычных исмаилитских источников) 64
Д. А. Костандян. Терминологическая система современной арабской музыки. 75
А. А. Туранская, М. А. Козинцев. Эстампажи надписи Моюн-чора в коллекции Института восточных рукописей РАН 89

IN MEMORIAM

- Ушел Марк Исаакович Гольман (*ред. коллегия*) 95

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)



191186, Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18
Phone: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIV • 2021 • No. 4

The journal is published four times a year.

Published since 1986

Founder: Federal State Institution of Science
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy
of Sciences

**Dedicated to the 220th birthday anniversary
of Osip Mikhailovich Kovalevsky (1801–1878)**

Editorial board:

I. V. Kulganek — *editor-in-chief, D. Sc. (Philology),
Russian Federation*

D. A. Nosov — *secretary, Cand. Sc. (Philology),
Russian Federation*

M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Russian Federation*

G. Bilguudei. *D. Sc. (Philology), Mongolia*

A. Birtalan. *Ph. D., Hungary*

S. Chuluun. *Academician of the Mongolian Academy
of Sciences, Mongolia*

L. S. Dampilova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

J. Legrand. *D. Sc., Professor, France*

V. Kapishovska. *Ph. D., Czech Republic*

E. E. Khabunova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

N. Khishigt. *Ph. D. (History), Mongolia*

S. L. Neveleva. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

K. V. Orlova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

M. P. Petrova. *Ph. D. (Philology), Russian Federation*

R. Pop. *Ph. D., Romania*

T. D. Skrynnikova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

R. M. Valeev. *D. Sc. (History), Russian Federation*

N. S. Yakhontova. *Cand. Sc. (Philology), Russian Federation*

I. V. Zaytsev. *D. Sc. (History), professor of the Russian
Academy of Sciences, Russian Federation*

Issue Compiler — Cand. Sc. (History) O. N. Polyanskaya

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/07n5-9g63

© Institute of Oriental Manuscripts RAS
(Asiatic Museum), 2021
© Group of authors, 2021

IN THIS ISSUE:

RESEARCH ACTIVITIES OF OSIP M. KOVALEVSKY

- N. G. Alfonso.** “Buddhist Cosmology” by O. Kovalevsky and “The Teaching of the World” by Vasubandhu 5
- O. N. Polyanskaya.** History of Orientalism in the Correspondence of a specialist in Mongolian Studies O. M. Kovalevsky (1801–1878) 16

STUDIES IN HISTORY OF CENTRAL ASIA

- A. D. Tsybiktarov, E. O. Khakimova.** Activities of the Imperial Russian Geographical Society for the Study of the Bronze and Early Iron Ages of Mongolia (70s XIX — early XX centuries, source study aspect) 25

STUDIES IN PHILOLOGY

- A. V. Zorin.** Ivan Minayev and “Heart of Darkness”: an Indological dimension of J. Conrad’s tale 33
- Enkhsaya Wandan.** Semantic Features in the Mongolian Translation of the novel “The Idiot” by Dostoevsky 40
- A. S. Dongak.** New field data on folklore and traditional rituals of the peoples of Western Mongolia (khotons, Uryankhais and Tuvinians) 46

ARCHIVES OF MONGOLIAN STUDIES

- S. S. Sabrukova.** A history of Mongolian studies in Russia: from the memoirs of G. I. Mikhaylov (1909–1986) 54

RELATED DISCIPLINES

- Y. A. Ioannesyan.** Some aspects of similarities and differences between the Shaykhi and Ismaili teachings (based on Persian-language Ismaili sources) 64
- D. A. Kostandian.** Terminological System of modern Arabic Music 75
- A. A. Turanskaya, M. A. Kozintcev.** Estampages of the Bayanchur inscription kept at the Institute of Oriental manuscripts, RAS 89

IN MEMORIAM

- Mark Isaakovich Golman (07.11.1927–05.09.2021) (*by editorial board*). 95

Ю. А. Иоаннесян

Некоторые аспекты сходства и отличия в учении между шейхизмом и исмаилизмом (по материалам персоязычных исмаилитских источников)

© Ю. А. Иоаннесян, 2021
DOI 10.25882/8nbm-c529

В статье рассматривается в сравнительном ключе ряд принципиальных положений двух учений в шиитском исламе — исмаилизма и шейхизма. Это прежде всего концепция имамата и «теория циклов» в религиозной истории человечества. В процессе их сопоставительного анализа на основе разнообразных источников для изучения указанных двух учений — оригинальных трудов принадлежащих к ним мыслителей, а также работ ученых-востоковедов автор приходит к выводу, что, несмотря на кажущееся сходство отдельных важных положений исмаилизма и шейхизма, а также использование совпадающей или близкой терминологии при их изложении, между этими учениями имеются и существенные различия.

Ключевые слова: исмаилизм, шейхизм, шиитские учения, сравнительный анализ религиозных учений.

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — кандидат филологических наук ИВР РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
youli19@gmail.com

Автор настоящей статьи не ставит перед собой задачу дать подробный и комплексный обзор исмаилизма, не предлагает последовательного изложения доктрин шейхизма, которому посвящены отдельные наши труды. В статье затронуты частные, хотя и значимые аспекты, и представляет она собой лишь предварительное исследование ряда положений указанных учений. Выбор исмаилизма и шейхизма для их сравнительного анализа продиктован как некоторым их сходством, так и набором существенных отличий. Принципиальная близость между ними заключается в том, что оба феномена возникли в лоне шиизма и их приверженцы всегда заявляли о своей принадлежности к нему. Другими важными моментами схождения выступают особая роль, которая и в исмаилизме, и в шейхизме придается имаму и его водительству, а также представление о «циклическости религиозной истории человечества». При этом обоим присущи сильные эзотерические тенденции. Отличия между ними состоят, в частности, в том, что эти религиозные явления (исмаилизм определяется как «ветвь шиизма», шейхизм вполне может рассматриваться как «школа») сильно разведены по времени в части своего возникновения (на 10 веков),

а также в сущностных расхождениях применительно к учениям об имаме и о религиозных циклах. При сравнительном анализе доктрин, представленных в разных школах мысли, особенно принадлежащих к одной культурной и языковой среде, необходимо иметь в виду, что использование ими совпадающих терминов (например, *баб*, *худжжа(т)* и др.) не обязательно означает передачу этими словами единого смысла. С другой стороны, тождественные понятия могут выражаться в них разнящимися терминами.

Поскольку в данной статье нас будет интересовать исмаилизм в той его форме, в какой он укоренился на территориях современных Ирана, Афганистана, Средней Азии и прилегающих к ним областей сопредельных государств, а круг наших первоисточников по данной ветви шиизма ограничен персоязычными, то можно было бы назвать объект нашего рассмотрения в этой части «исмаилизмом низаритов», так как на этих землях распространилась именно данная его разновидность [Прозоров, 2004. С. 315]. Однако, учитывая, что мы обращаемся и к работе Насир-и Хусрава (1004–1072), чья деятельность предшествовала по времени расколу в 1094 г. на низаритов и муста'литов [Прозоров, 2004. С. 315; On the

recognition... Introduction¹], мы не применяем этот термин к объекту нашего исследования. При этом следует иметь в виду, что творчество Насир-и Хусрава оказало огромное влияние на низаритов, особенно в Бадахшане, а сам он даже рассматривается некоторыми исмаилитскими общинами как низарит [Ivanow, 1948. С. 42, 43; Andani, 2016. С. 169].

Обратимся к концепции имама в исмаилизме. Исмаилитская «пропаганда» предполагала иерархию, на вершине которой стоял имам [Прозоров, 2004. С. 317]. Как отмечает В. Иванов, доктрина об имаме занимает центральное место в данном учении [Diwan... 1933. С. 10]. С. М. Прозоров определяет ее как «стержень» исмаилитских религиозно-политических воззрений, неразрывной частью которых выступает необходимость существования непогрешимого имама из потомков ‘Али б. Аби Талиба и повиновение ему [Прозоров, 2004. С. 322]. Исмаилитский поэт Хаки Хурасани (ум. 1646 г.) говорит: «Бог не причастен ни к чему (муназах аз хама аст), хозяином же Дома стал *Маула*» [Diwan... 1933. С. 27]. «*Маула*, — поясняет Иванов, — это имам, который участвует (participates) в божественной сущности [Там же. С. 10]. А упомянутый выше видный исмаилитский поэт и мыслитель Насир-и Хусрав утверждает в «Раушана’и-нама»², что имам занимает в физическом мире место, соизмеримое с Мировым разумом в трансцендентной реальности [Six Chapters... 1949. С. 32]³. Если учесть, что последний обладает всеми атрибутами божества [Прозоров, 2004. С. 319], то становится очевидным и возвышенное положение, которым в исмаилизме наделен имам. А в анонимном сочинении «Фасл дар байан-и ши-нахт-и имам»⁴ говорится, что «явление имама абсолютно обязательно для существования мира», который (т. е. имам) «должен присутствовать во всех трех вселенных/сферах (каун)» — в материальной, духовной и космической⁵, поскольку он «необходимо-Сущий», а все иное помимо него есть «возможно-сущее», только явление имама в этих мирах, а не нечто другое и является истинной причиной их бытия [Fasl... 1949. С. 8]⁶. В персидской теологии термин «необходимо-Сущий», т. е. тот, чье существование непреложно, определяется Бог как единственно незаменимая реальность в бытии, тогда как все, что не Бог, понимается как «возможно-сущее», т. е. как

«вторичное, производное», чье бытие детерминировано причинами. Придание же имаму статуса «необходимо-Сущего» равносильно возведению его в положение, равное положению Бога. Как отмечает Иванов, исмаилизм в процессе своей эволюции пережил существенную метаморфозу, произошедшую во времена, последовавшие за разделением на низаритов и муста’литов, а также на фоне событий, связанных с вторжением в пространства Персии и Средней Азии монголов. Из движения с четко обозначенными социально-политическими идеалами он превратился в учение личного спасения (т. е. приобрел мистические черты). Имам, пишет Иванов, «лишенный земного балласта, вознесся на небеса». Из могущественного воителя, ведущего происхождение от Пророка, идеального правителя, будучи при этом человеком из «плоти и крови», он трансформировался в некую абстрактную божественную Истину, в Логос всего бытия, Субстанцию божественного света, едва отличимую от самого Бога [On the recognition... Introduction]⁷.

Сущность имамата/имама как божественного института едина и неизменна, но поскольку его присутствие в мире в любую эпоху совершенно необходимо как для сохранения мира, так и для водительства созданий в качестве наставника (*шахс-и рах-нама*), то он последовательно являет себя в разные эпохи людям в образе отдельных личностей — «имамов времени». При этом они лишь разные проявления (*зухур*), облачения в различные одежды этого единого имама, сменяющие друг друга посредством череды физических рождений [Diwan... 1933. С. 10]. Это положение обосновывается ссылкой на предание, согласно которому без такого наставника мир не может существовать и минуты [Diwan... 1933. С. 10]. К такому же обоснованию необходимости присутствия в мире, правда, не имама, а его доверенного/заместителя прибегают и шейхиты, о которых пойдет речь ниже.

Х. Андани отмечает, что в исмаилитском исламе (Isma‘ili Islam) познание Бога достигается через познание «имама времени», который есть тот, в ком сосредоточивается (the locus) явление божественного света [Andani, 2011. С. 44]⁸. Вера в «имама времени», чаще явного, реже незримого, по мнению

¹ В этой публикации отсутствует пагинация.

² Рукописи этого сочинения, текст которого опубликован с английским переводом В. Ивановым, хранятся в ИВР РАН. См.: [Акимушкин и др., 1998. Ч. 1. С. 291].

³ Эта публикация имеет двойную пагинацию — для оригинального текста и перевода со вступительным словом Иванова. Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, указана страница оригинала.

⁴ Рукописи этого сочинения, текст которого с английским переводом опубликован В. Ивановым, также хранятся в ИВР РАН. См.: [Акимушкин и др., 1998. Ч. 1. С. 399].

⁵ Эти три слова (пояснения) добавлены в английском переводе Иванова.

⁶ Ср.: On the recognition... Раздел 5.

⁷ Несмотря на метаморфозу, которую переживал в процессе своей истории исмаилизм, и многообразие представлений об имаме, свойственное разным направлениям данной ветви шиизма, неизменным и объединяющим фактором всех этих направлений выступает вера в исмаилитских имамов и подчинение им. См.: [Andani, 2020. С. 290–293].

⁸ Развивая свою мысль далее, Андани утверждает, что люди способны вступать в отношения только с «личным Богом» (Personal God), а не с Богом как абстрактной трансцендентной реальностью, к которому (т. е. к «личному Богу») и бывают обращены их молитвы и практики [Andani, 2011. С. 50, примеч. 25]. Соглашаясь с этим утверждением, справедливо было бы предположить, что «имам времени» и занимает в исмаилизме нишу такого «личного Бога».

Ш. Алийари, служит главным отличием исмаилитов от шиитов-двунадесятников, пребывающих в постоянном ожидании явления «Скрытого имама», в качестве которого выступает сын имама Хасана 'Аскарари [Алийари, 1394. С. 4]. Хотя считается, что представление о присутствии в мире в каждую эпоху живого «имама времени» получило особое развитие у исмаилитов-низаритов⁹, концепция о нем четко просматривается уже и у Насир-и Хусрава, который говорит: «...каждый верующий, что присягнет на верность имаму своего времени (имам-и заман-и хиш), станет одним из детей Мустафа (т. е. Пророка)... и будет тем, кто из Господнего света... и вступит он в круг имама своего времени (даура-йи имам-и заман-и хиш)... когда он присягнет господу (!) своего времени (худавад-и замана-йи хиш) и подчинится ему в меру своих возможностей, то, каким бы слабым он

ни был, получит долю от своего господина» [Six Chapters... 1949. С. 36, 37]¹⁰.

Этот «имам времени» выступает в исмаилитской литературе, в том числе поэтической, под множеством обозначений, из которых отметим здесь лишь некоторые: *маула* 'господин', *рахбар*, *рахнама* 'проводник, поводырь', шах 'царь', 'Али (своего времени) и др. Хаки Хурасани говорит: «смысл и сокровенное имя 'Али [своего] времени ('Али-йи заман) другое, хотя и имеет он(о) внешние формы; в своей сущности (зат) он непричастен качествам» [Diwan... 1933. С. 10, 30]. Иванов в пояснении в скобках к «'Али-йи заман» указывает, что под ним подразумевается имам [Diwan... 1933. С. 10]. У того же поэта имеются такие строки:

شاه من مرتضی علی باشد...
 علی است اول آخرش مهدی اول و آخرش علی باشد
 زانکه نقد امام جمله یکیست ازلی است نه عملی باشد
 [Diwan... 1933. С. 10, 104]

Мой шах — Муртаза/Муртада ('избранный') 'Али...
 'Али — это первый, последний — Махди,
 Первый и последний из них суть 'Али
 Ибо достояние¹¹ имама в целом — едино.
 Оно извечно и не [обретается] действием.

Тема «имама времени» и необходимости признания его каждым верующим еще при жизни выступает одной из центральных и у другого известного поэта-исмаилита — Низари Кухистани (1247–1320). Она отчетливо звучит в следующих строках из его газели:

نفسی جهان نباشد ز وجود امام خالی...
 تو امام وقت خود را به یقین اگر ندانی به یقین بدان که بر تو سر و مال و زن حرام است
 [Алийари, 1394. С. 3–4]

Ни единого мига не бывает мир лишен присутствия имама...
 Если не познаешь достоверно ты имама времени своего,
 То знай достоверно, что имущество и жена твои для тебя запретны.

Как справедливо отмечают иранские исследователи, «имам времени» выступает в поэзии Низари и под другими обозначениями: «Ной/Нух времени», «Шайх времени», «Хизр/Хидр времени» и т. п. [Мосаффа, 1371. Т. 1. С. 78; Аббаси и др., 1393. С. 712]. Проиллюстрируем это строками из Дивана поэта:

کشتی بی نوح را تدبیر چه سر فرو دادن به گرداب مجاز
 دست دردامان نوح وقت زن بگذر از طوفان به کشتی نیاز
 [Мосаффа, 1371. Т. 1. С. 1242]

Есть ли разумный выход у судна без Ноя/Нуха,
 [Удел которого] погружение с головой в водоворот мнимости?
 Возьмись рукой за подол Ноя/Нуха времени,
 Пронесись сквозь бурю на судне обета, [данного ему].

⁹ См.: Daftary, 2012. Статья: «IMAMATE».

¹⁰ Здесь и далее все переводы из иноязычных источников выполнены нами. Ср. перевод Иванова: [Six Chapters... 1949. С. 77].

¹¹ Иванов переводит نقد, использованное в переносном значении, посредством «capital» [Diwan... 1933. С. 10].

کیست شیخ الوقت تا فریاد دارم بر درش

[Мосаффа, 1371. Т. 1. С. 1293]

Кто же шайх времени, чтобы возопить мне у его порога?

بی واسطه هدایت خضر ره نیست به چشمه در سیاهی

[Мосаффа, 1371. Т. 2. С. 632]

Без посредства водительства Хизра/Хидра
Нет пути к роднику в темноте

حضر وقتی ای لبت آب حیات

[Мосаффа, 1371. Т. 2. С. 621]

Хизр/Хидр времени, о ты, чьи губы суть вода жизни!

Ср. строки из поэмы Низари «Азхар и Мазхар»:

بباید صاحب الاسرار پیروی که باشد پایمردی دستگیری
بدو بسپردن و تسلیم کردن به کلّ ترک امید و بیم کردن
نباشد منزلی برتر ز تسلیم به شرط آن که نگریزی ز تعلیم
چو شد تسلیم مرد از خود برون شد وگر بیرون نشد تسلیم چون شد

[Незари, 1394. С. 20]

Необходим владетель тайн, старец (пир),
Кто был бы заступником, покровителем.
[Надлежит] вверить себя ему и покориться,
Полностью отказаться от надежды и страха.
Нет обители выше покорности,

При условии, что не убежишь ты от обучения.

Лишь покорился человек, как вышел за свои пределы (т. е. за пределы своего «я»)

А если не вышел, то как же/разве он покорился?

Выше уже отмечалось, что исмаилитская организация «пропаганды» опиралась на неизменно возглавляемую «имамом времени» иерархию, которая в процессе истории не была единой и представлена вариантами, некоторые из которых отражены в ряде востоковедных трудов (см.: [Петрушевский, 1966. С. 297; Прозоров, 2004. С. 317–318 и др.]). Насир-и Хусрав выстраивает эту иерархию следующим образом: истинный имам (имам времени) → врата (баб) имама → *худжжата* → *да'и* → *ма'зун* → *мустаджиб* [Six Chapters... 1949. С. 35]. Иванов во вступительном слове к Дивану Хаки Хурасани опускает врата (баб) имама¹ и добавляет еще одно звено: «После *худжжата* следуют *да'и*, *му'аллим*, *ма'зун* и *мустаджиб*» [Diwan... 1933. С. 11]².

Особо следует остановиться на *худжжате*. Иванов указывает, что доктрина о нем не столь детально сформулирована у Насир-и Хусрава, как учение об имаме. Отдельные функции, отмечает исследователь, позже в низаритской литературе придаваемые *худжжату*, у Насир-и Хусрава закреплены за *да'и*, чья роль на последующих этапах истории незначи-

тельна и призрачна. С другой стороны, продолжает Иванов, *худжжат* есть мистическая связь, посредник между людьми и имамом [Diwan... 1933. С. 11]. Ф. Дафтари, указывая на широкую сферу применения этого термина в шиизме, основанную на его первичной семантике «доказательство», отмечает, что в низаритском исмаилизме он в целом означал главного представителя имама (chief representative of the imam), синонимом этого термина иногда выступал термин *пир* [Daftary, 2012. Статья «HUIJA»]. В анонимном сочинении: «Фасл дар байан-и шинахт-и имам» (см. примеч. выше) говорится, что *худжжатом* называется человек, чья истинная сущность от вечности та же, что у имама. Он бывает явлен в этом мире для обучения людей так, чтобы они могли узнать имама, поскольку только от него можно обрести знание имама. Врата познания имама — это *худжжат*, он же и свидетельство имама. Но хотя имам и *худжжат* едины в своей сущности, они разделены в телесном облики. Причина этого, по словам автора трактата, состоит в том, что если бы оба они были представлены единой личностью, то один из них не мог бы проповедовать от имени другого, а проповедовал бы от своего имени. Это могло бы вызвать подозрение «у толпы» в том, что он своекорыстен в своих помыслах. Но поскольку *худжжат* проповедует от имени имама, то он свободен от этого подо-

¹ Не упоминается баб и в Historical Dictionary of the Ismailis [Daftary, 2012].

² Ссылка на страницу Вступительного слова (Introduction. The doctrine).

зрения. При этом *худжжат* обязательно должен быть наделен особым знаком или способностью совершать неповторимое чудо. Таковым знаком или чудом выступает подлинное знание у *худжжата*, позволяющее ему опровергать все неистинное и утверждать истину, которая состоит в учении об имаме [Fasl... 1949. С. 10–11, 17–19]³. Иванов во введении к этому сочинению озвучивает некоторые вопросы, не раскрытые его автором, например, имелся ли в любой период истории только один *худжжат* или несколько из них существовали одновременно, назначал ли каждый имам только одного *худжжата*, действовавшего в течение всей жизни данного имама, и могли ли быть этапы во времени без *худжжата* вообще? [On the Recognition... Introduction]. Все сказанное позволяет предположить, что упоминание *пира* и иных подобных терминов в исмаилитской литературе, включая поэтическую, не обязательно должно подразумевать «имама времени» непосредственно, но вполне может относиться и к другим лицам в иерархии, особенно к *худжжату*.

Как отмечает Прозоров, религиозная история человечества подразделяется, по исмаилитскому учению, на циклы или эры. Великий цикл — от Адама до ал-Ка'има, состоит из семи малых циклов — периодов между пророческими посланиями. А каждый пророческий цикл определяется семью имамами. «Владыкой» каждого малого цикла выступает пророк (*ан-натик*), носитель откровения. Его функция заключается в сообщении людям «явного» из божественных истин. Он утверждает новый религиозный закон (*аш-шари'а*) и отменяет прежний. Преемником *ан-натика* в каждом цикле является *ас-самит* или *ал-асас*, обладающий исключительным правом толкования религиозного закона. Пророками первых шести циклов признаны последовательно Адам, Ной/Нух, Авраам/Ибрахим, Моисей/Муса, Иисус/'Иса и Мухаммад, а их духовными преемниками (*ал-асас*, *ал-васи*) — Сиф/Шис, Сам, Исма'ил, Аарон/Харун, Шам'ун и 'Али б. Аби Талиб. Важно подчеркнуть, что седьмой имам в каждом предшествующем пророческом цикле поднимается в ранге и становится *ан-натиком* (пророком) следующего цикла. Так, в цикле Пророка Мухаммада его *ал-асасом* был 'Али, а седьмым имамом — Мухаммад б. Исма'ил. Он же явится в качестве ал-Ка'има и станет *ан-натиком* седьмого пророческого цикла. Его миссия будет состоять в отмене «внешнего» аспекта (*аз-захир*) религиозного закона ислама и в полном раскрытии внутреннего содержания (*ал-батин*) божественной истины [Прозоров, 2004. С. 320–321].

Для «внутренней» (эзотерической) доктрины исмаилитов был характерен *та'вил* — символично-аллегорическое толкование Корана и *шари'ата* [Прозоров, 2004: 83, 318].

В качестве примера такого толкования приведем отрывок из «Фасл дар байан-и шинахт-и имам»:

Всякий раз, когда на ясном языке *шари'ата* [и] Корана говорится о величайшем Джабра'иле/Джибриле, Мика'иле, Исрафиле и Азра'иле, в своем подлинном и исконном смысле они означают *худжжата*... А всюду, где упоминают *да'у*, подразумевается Пророк... Что касается [его речения] о том, что он (т. е. Мухаммад) получал откровение от Джабра'ила/Джибрила, то оно означает, что он (т. е. Пророк) был *да'у* и получал руководство от Салмана⁴. Сии слова, что произнес Пророк, подтверждают это: «Если бы знал Абу Зарр, что на сердце у Салмана, истинно, он бы назвал его 'неверующим'», то есть знай Абу Зарр, что у Салмана на сердце, он бы убил его. Когда нашего господина [имама] 'Али спросили о смысле этого предания о Пророке, он ответил: «Если бы сказал Салман Абу Зарру, что его, Салмана, положение было выше, чем у Пророка, и что наш господин 'Али есть творец и создатель мира, то он бы узрел в этих словах отход от правотверия и убил бы Салмана» [Fasl... 1949. С. 12]⁵.

Автор идет в своих рассуждениях дальше, заявляя:

Рай Адама, Ноев Ковчег, видение Авраама, Иисус и Мария, Синай Моисея, Джабра'ил/Джибрил Мустафы (т. е. Пророка Мухаммада) — все это [формы] *худжжата*... В действительности имам, который есть первооснова/корень (асл), и следующий за ним Джабра'ил/Джибрил, так же как и Мустафа, следующий за Джабра'илом/Джибрилом, [выступали] в человеческом облике. И позже, когда Мустафа принял учение *худжжата*, их подлинная сущность стала единой... Вот почему в начале цикла Мухаммада, в котором мы живем, *худжжатом* был Салман... [Fasl... 1949. С. 13, 14, 22]⁶.

Переходим теперь к шейхизму. Это название образовано от первой части имени основателя данной шиитской богословской школы — Шайха Ахмада Ахса'и (1753–1826), происходившего из Лахсы/ал-Ахсы в Саудовской Аравии (неподалеку от Бахрейна). Поскольку данный город был некогда центром карматской общины-государства (основана в 899 г.), а карматы представляли собой одну из ветвей ранних исмаилитов [Прозоров, 2004. С. 326–327], следы которой ощущались в данном регионе долгое время, то возникает вопрос о возможном влиянии карматов на Шайха Ахмада, объясняющем отдаленное сходство в ряде аспектов между исмаилизмом и шейхизмом. Однако никаких данных в пользу такой гипотезы не существует. Шейхитская школа зародилась в конце XVIII в., и пик ее активности пришелся на первую половину XIX в. Помимо мистического и даже эзотерического подхода к исламу, что выразилось, в частности, в символическом и нумерологическом истолковании ряда концептуальных аспектов

⁴ Абу Зарр ал-Гифари (ср. ниже) и Салман ал-Фариси. См. о них: [Прозоров, 2004. С. 230].

⁵ Ср.: On the Recognition... Раздел 9.

⁶ Ср.: On the Recognition... Разделы 10, 11.

³ Ср.: On the Recognition... Разделы. 7, 10, 11.

религии, для этого направления были характерны и усиленные мессианские ожидания — вера в скорое появление «Скрытого имама Ка'има». В рамках этой школы возникло учение о «Вратах Скрытого имама» (Бабе) и представление о завершении «эпохи ислама» и наступлении «новой эры». И Шайх Ахмад, и его преемник Сайид Казим Рашти (ум. 1843 или 1844 г.) подвергались при жизни гонениям со стороны шиитского духовенства вначале в Персии, а потом и в Ираке (в пределах Османской империи), куда были вынуждены перебраться в целях личной безопасности. Сайид Казим перед смертью, не оставив преемника, нацелил общину на поиск «Возлюбленного» — имама Ка'има («Владыки эпохи»), который, как он считал, уже появился в мире. Объявление в 1844 г. основателем самостоятельной, отдельной от ислама религиозной системы бабизма Бабом (Сайидом 'Али Мухаммадом Ширази) о своей духовной миссии в присутствии видного шейхита — Муллы Хусайна Бушру'и раскололо шейхитов. Значительная их часть, последовав примеру Муллы Хусайна, признала Баба и составила ядро первых его последователей, а их идейные противники, сплотившись вокруг фигуры другого шейхита — Карим-хана Кирмани, встали в резкую оппозицию к бабизму. Первый этап в истории шейхизма (до появления бабизма) можно, вслед за востоковедом Э. Брауном, считать «ранним шейхизмом», второй — после появления раскола в рядах представителей школы на почве признания или непризнания Баба, следует считать «неошейхизмом». Последний существенно отошел от первоначального учения и, развиваясь в острой полемике с бабизмом, приобрел ангажированность. Многие положения, представленные в трудах его основателей — Шайха Ахмада и Сайида Казима, подверглись в нем переработке или были просто отброшены. Поэтому в настоящей статье нас будет интересовать преимущественно, но не исключительно учение «раннего шейхизма», а основными источниками послужат труды Шайха Ахмада и его выдающегося ученика — Сайида Казима.

Подобно шиизму в целом и исмаилизму в частности, в шейхизме особое место отведено имамату и имамам. При этом под имамами подразумеваются 12 шиитских имамов, а не семь, как у исмаилитов. Шейхизм выстраивает иерархию: Пророк (Врата Божьи) → имам (Врата Пророка) → Доверенный / Заместитель (Врата) имама. Оригинальным термином для слова «врата» выступает *баб*. Таким образом, данный термин (Баб — Врата) в шейхизме имеет широкое применение, так как прилагается к Пророку, к имамам и к «Вратам имама». Эта концепция обретает наиболее четкое очертание в поздних работах Сайида Казима, среди которых выделим «(ал-)Худжда ал-балига».

Рассмотрим, чем характеризуются имамы в учении шейхитов. Они, точнее, их души находятся на вершине иерархии душ всех существ, представленных четырьмя уровнями: 1) уровень небесно-божест-

венной души (только души имамов); 2) уровень духа разумного священного, подразделяющийся на семь ступеней (души прочих людей); 3) уровень духа чувственного (души животных); 4) уровень духа растительного (придает жизнь растениям). Итак, духам имамов отведено особое положение, в силу чего имамы — не просто люди, достигшие совершенства в процессе земной жизни, а люди, изначально наделенные особым духом. Превосходство имамов определяется также тем, что им принадлежит и приоритет в сотворении. Все сущее в мироздании создано посредством Божьей Воли. Первое, что появилось в сотворении, это «Мухаммадова сущность» или «Мухаммадов свет», из которой/которого Волей произведено все остальное из сотворенного. Из Мухаммадовой сущности (света) были вначале образованы души Пророка Мухаммада, двенадцати (шиитских) имамов, дочери Мухаммада Фатимы (всего четырнадцать), а затем последовательно все остальные души и творения в мироздании. Шайх Ахмад говорит: «Одним словом, Бог, Преславный, сотворил видовую материю, называют люди ее „бытием“. Она есть первичная субстанция для всех Его избранных — Мухаммада и членов Дома его...» [Шайх Ахмад Ахса'и, 1993. С. 242].

Сколь бы ни был высок статус имамов/имама в шейхизме, он носит подчиненный характер по отношению к пророку, так как имам выступает его «вратами». Имам не возносится до того уровня, на который его ставят некоторые исмаилитские авторы (см. выше). Он нигде не определяется как «необходимо-Сущий». Свидетельством тому является острая полемика Шайха Ахмада и Сайида Казима с их оппонентами, заявлявшими, что шейхиты якобы приписывают имаму функцию сотворения. В своем труде «Далил ал-мутахаййирин» Сайид Казим, перечисляя наветы на Шайха Ахмада со стороны его противников, пишет:

Иные говорили другим, что Шайх [Ахмад] утверждает, что Повелитель верующих ['Али] есть создатель тварей, дарующий пропитание, жизнь и смерть им независимо [от Бога], и что он (т. е. Шайх Ахмад) поклоняется ему помимо Бога. Другой группе они сказали, что Шайх утверждает, что Повелитель верующих, мир ему, есть создатель тварей, дарующий пропитание, жизнь и смерть им на начала препоручения [ему их] Богом, [то есть] что Бог Всевышний вверил ему дела творений — [их] пропитание, жизнь и смерть, а Сам устранился. Также утверждали в разговоре с другими, что Шайх относит к Повелителю верующих все коранические местоимения, относящиеся к Богу Всевышнему, [и считает], что фраза «Тебе поклоняемся мы и у Тебя просим помощи» обращена к Повелителю верующих, и именно он выступает объектом сих слов и подразумевается здесь [Сайид Казим Рашти, 1258. С. 66].

«И все сие», по словам Сайида Казима, «приписали они тому светилу учености, чьи недостижимое достоинство и непревзойденное положение, как слы-

шал ты, единодушно признали шиитские богословы и их главы. Он же (т. е. Шайх Ахмад) находился среди них и говорил им: „Я не имею ничего общего с этими убеждениями... А говорю единственно, что Господь Преславный един в Своей Сущности, атрибутах, поклонении [Ему] и в Его действиях. Ни в чем из сего нет у Него соучастников. И Он, Преславный, Единый и Единственный в сотворении созданий, вскармливании их, поддержании их жизни и ниспослании смерти... препоручение [Богом Своих функций] есть ложная [концепция], изоляция творения от [Бога] Истинного и изоляция [Бога] Истинного от творения неизбежно предполагает независимость творения, а независимость в [сфере] возможно-сущего нереальна“» [Сайид Казим Рашти, 1258. С. 68].

В шейхизме представление о «Скрытом имаме» занимает одно из центральных мест. Следует подчеркнуть, что если для исмаилитов «Скрытым имамом», который явится в качестве Ка'има/ал-Ка'има, выступает «седьмой имам», Мухаммад б. Исма'ил [Прозоров, 2004. С. 321], то для шейхитов, как и для шиитов-двунадесятников в целом, это двенадцатый имам (он же — Ка'им/ал-Ка'им/Махди/ал-Махди). Последователь Карим-хана Кирмани — Мухаммад б. Ибрахим ал-Мусави ал-Карабаги, в своем трактате «Рисала дар 'ака'ид» отмечает: «Итак, имам эпохи, да ускорит Бог его появление, после того как предпочел уйти в *большую сокрытость*, воспитывал эту стяжавшую милость общину⁷ из-за покрова облаков посредников» [ал-Карабаги, 1302. Л. 18б–19а]. Следует подчеркнуть, что, хотя автор оперирует схожим с исмаилитским термином — *имам-и 'аср/ахд* 'имам эпохи' (ср.: *имам-и заман* 'имам времени' исмаилитов), у ал-Карабаги, в отличие от исмаилитских авторов, он обозначает не «земную» личность, в образе которой этот трансцендентный имам являет себя людям в каждый временной период, а самого «Скрытого имама». Шейхизм, распространяет идею посредничества между этим имамом и его паствой на весь период его «сокрытости» вплоть до явления его на земле в качестве Ка'има/ал-Ка'има/Махди/ал-Махди. По этому поводу Сайид Казим говорит следующее: «А их (т. е. оппонентов. — Ю. И.) слова о том, что после того, как скрылся имам, мир ему, затворились Врата (Баб) познания, явно неверны...» [Сайид Казим Рашти, 1254. С. 138а].

Кто же эти посредники между «Скрытым имамом» и верующими? Ответ на данный вопрос дается в шейхитской концепции «четвертого столпа». Она заключается в том, что во все времена и в каждую эпоху до явления в мире «Скрытого имама» среди шиитов был и будет некий совершенный человек, хранитель и интерпретатор знания, заключенного в священных текстах. На наличие этого элемента шейхитского учения обращали внимание еще одни из первых западных исследователей шейхизма — Браун и Никола. Так, Браун приводит такие высказывания некоего шейхитского богослова из Кермана о четы-

рех столпах веры шейхитов: «Но к ним (т. е. к трем столпам) мы добавляем еще один, который мы называем „четвертым столпом (рукн-и раби“)“, [состоящий в том], что среди шиитов во все времена должен быть некий совершенный человек (которого мы называем: *ши'а-йи камил* „совершенным шиитом“), способный служить каналом благодати между Скрытым имамом и его паствой» [A Traveller's Narrative... 1891. С. 243–244]. Никола в своем многотомном труде о шейхизме формулирует эту мысль следующим образом: «...в каждый столетний период бывают избранные, которые распространяют и внедряют доктрины, объясняют, что незаконно и что законно, и раскрывают то, что оставалось сокрыто в предшествующие столетние периоды. Иными словами, в каждые сто лет появляется совершенный и ученый человек, который побуждает зеленеть и расцветать древо данного в откровении закона, возрождает его ствол, пока в итоге не дойдет до конца книга Сотворения — через тысячу двести лет» [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 43]. Следует сразу оговорить, что речь идет не о самом «Скрытом имаме», а о лице, находящемся под его покровительством в этом, зримом, мире и служащем каналом «его благодати», т. е. о представителе двенадцатого имама для каждого временного периода (в сто лет).

Этот «совершенный шиит», фигурирующий у шейхитских авторов под разными названиями, выступает «доверенным/заместителем» (*на 'иб/ан-на 'иб*) имама и его «вратами» (*баб/ал-баб*). Сайид Казим уделяет этому вопросу особое внимание в «(ал-)Худжжа ал-балига». Он подразделяет доверенных на «всеобъемлющих» и «доверенных в частных вопросах». Ко второй категории он относит всякого, «кто несет в себе истину или доброе начало и истину в одном из вариантов». Он «не обязательно должен быть всеобъемлющим», но «он должен быть доверенным в вопросах мусульманского права и повелений *шариата* в частных аспектах». В этом смысле, утверждает Сайид Казим, каждый мастер любой полезной отрасли производства и творчества является доверенным имамом в частных вопросах [Сайид Казим Рашти, 2004. С. 79–80]. Рассуждая о «всеобъемлющем доверенном», Сайид Казим отмечает, что тот «есть сама суть образа имама и являющий его среди паствы. Его нрав сходен с нравом имама, и его знание происходит от знаний того». С этим видом «доверенного» связаны испытания, которые выпадают на долю паствы, первое из которых состоит в умении отличить «доверенных» от других людей и прежде всего от ложных притязателей на этот статус, второе заключается «в повиновении тем доверенным» [Сайид Казим Рашти, 2004. С. 80–89]. Сайид Казим перечисляет качества и характеристики, позволяющие «узнать» истинного доверенного имама. Вот, какое общее описание «Врат имама» (*баб ал-имам*) дает этот мыслитель: «...чтобы не упоминалось при нем ничего, кроме достоинств имама, и не распространял бы он ничего, кроме его добродетелей, изъяснял бы только его повеления, относил бы себя к нему, уст-

⁷ Т. е. шиитов.

ремлялся бы к нему сокровенно и прикровенно, не упоминал бы никого, кроме него, не искал бы другого, чем он, не направлялся бы ни к кому другому, кроме него, погруженный в повиновение ему, избегающий неподчинения ему, проникновенно осуществляющий его повеления и приводящий в исполнение его приказ/дело» [Сайид Казим Рашти, 2004. С. 92].

Подводя итог этой части, отметим некоторые существенные черты сходства и отличия в понятиях между шейхизмом и исмаилизмом, несмотря на порой совпадающую терминологию, которой они оперируют. Обоим присущ особый акцент на учении об имамате и «Скрытом имаме». Для исмаилитов имамат заключается в признании семи имамов, для шейхитов — двенадцати, состав которых тот же, что и у других шиитов-двунадесятников. Оба учения основаны на том представлении, что шииты находятся под неусыпным наблюдением и охранением со стороны незримо присутствующего имама через его определенных для каждого периода посредников. У исмаилитов они представлены иерархией, во главе которой стоит «имам времени», служащий олицетворением «Скрытого имама». Правда, сам «имам времени» также порой бывает «незримым». Шейхиты же под «имамом эпохи» подразумевают самого «Скрытого имама», у которого имеется «доверенный/заместитель», и он — «врата (баб/ал-баб) Скрытого имама». Таким образом, «доверенный Скрытого имама» у шейхитов соответствует самому «имаму времени» в иерархии исмаилитов, а не его «вратам» (баб) или *худжжату*, выступающему посредником между «имамом времени» и паствой. С другой стороны, понятия, выражаемые исмаилитами терминами «врата» (баб) и *худжжат*, а также нижестоящие звенья их иерархии не находят прямых аналогов в шейхизме, по крайней мере в том виде, как это учение представлено в трудах его основоположников.

Рассмотрим теперь учение о двух циклах божественных откровений в духовной истории человечества, изложенное в пространном труде Сайида Казима: «Шарх касида ламийа ‘Абд ал-Баки Афанди» (краткие варианты названия: «Шарх касида» и «Шарх-и касида»). Хотя это сочинение и озаглавлено как «Комментарий на касыду ‘Абд ал-Баки Афанди», оно содержит подробное изложение шейхитских доктрин, включая «теорию о двух циклах», согласно которой с завершением «пророческого цикла Мухаммада» (первого цикла) наступает/наступила «новая эра» (другой/второй цикл божественных откровений после Мухаммада). Еще родоначальник шейхизма — Шайх Ахмад Ахса’и, утверждал, что у Пророка Мухаммада два имени — Мухаммад, под которым он проявился и известен в мире внешнего, и Ахмад. Последнее есть его мистическое имя, под которым он до сих пор был известен только в незримых мирах. Опираясь на это положение о двух именах, Сайид Казим в указанном Комментарии делает вывод о конечности «цикла Мухаммада» (первого цикла), которому он определяет срок двенадцать

столетий. Эта эпоха в религиозной истории человечества была необходима для возвращения созданий применительно к внешним аспектам их развития и жизни, то есть он преимущественно был нацелен на физические реалии. Второй же цикл обращен ко всему внутреннему и глубинному, то есть духовному. Здесь можно было бы усмотреть некоторое сходство с суфийскими идеями, если бы не одно крайне принципиальное расхождение. Для суфиев с завершением «цикла пророчества» начался «цикл избранничества», который до наступления Судного дня не должен завершиться никогда. Согласно Сайиду Казиму и в противоположность суфийским воззрениям, «цикл избранничества» также завершается, точнее, уже завершился по прошествии двенадцати столетий, отведенных эпохе Мухаммада. Но он сменяется другим циклом, именуемым у Сайида Казима «вторым циклом Солнца пророчества» (الدورة الثانية للشمس) (النبيوة), т. е., по сути, вторым пророческим циклом, который «наступает или даже наступил» (انت). Этим положением о новом *пророческом* цикле после Мухаммада шейхизм принципиально отличается не только от суфизма, но и от любой другой исламской школы, включая шиитские. Более того, Сайид Казим в том же труде утверждает, что верховный авторитет грядущей эпохи, новый Наставник человечества, уже явился: «Хвала Богу, Господу миров, это Дело хотя и свершилось, и этот ученый хотя и обнаружился, но он не мог открыто заявить о своих притязаниях/требованиях, как и раскрыть ступени своих познаний, кроме как при поддержке могущественного и обладающего влиянием правителя» [Сайид Казим Рашти, 1270. С. 357]⁸. И тут автор обращается к читателю следующими словами: «Так храни то, что внушили мы тебе... вот я сообщаю тебе весть о том, кто со мной, и о том, кто предо мной. Воистину, Бог Знающ и Мудр» [Сайид Казим Рашти, 1270. С. 358]⁹. Эту тему мы развиваем подробнее в других своих работах.

Как явствует из приведенного выше описания исмаилитских и шейхитских доктрин, оба учения включают в себя «теорию циклов». Если в исмаилизме делается большой упор на «семи малых циклах»¹⁰, образующих «великий цикл» от Адама до ал-Ка’има [Прозоров, 2004. С. 320], который можно было бы назвать «адамовым циклом», то в шейхизме основное внимание уделено переходу от «адамова цикла» (первого пророческого цикла) ко второму пророческому циклу, наступление которого Сайид

⁸ Ср.: Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 53.

⁹ Ср.: [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 55]. Есть убедительные основания полагать, что речь здесь идет о будущем основателе бабизма — Сайиде ‘Али Мухаммаде Ширази, больше известном как Баб, активно общавшемся с Сайидом Казимом в период, когда писались эти строки. Такой точки зрения придерживался и Николя [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 55, примеч. 1].

¹⁰ Число семь соответствует шести признаваемым в исламе пророкам с прибавлением ал-Ка’има (см. выше).

Казим полагает уже свершившимся фактом. Примечательно, что в обоих учениях завершение «малого цикла» Мухаммада мыслится как отмена внешнего аспекта религиозного закона ислама и начало полного раскрытия внутреннего содержания божественной истины (ср. выше у Сайида Казима, также: [Прозоров, 2004. С. 321]). В исмаилизме эта качественная перемена связывается с ал-Ка'имом [Прозоров, 2004. С. 321], о котором нужно сказать отдельно.

Хотя, по исмаилитским представлениям, в функцию ал-Ка'има и входит «отмена внешнего аспекта религиозного закона» при его появлении в этом мире, ясных указаний о том, что он принесет с собой новый закон и новую Книгу, в исмаилитских источниках в целом нет. Упоминание об этом отсутствует и в «Historical Dictionary of the Ismailis» [Daftary, 2012]. Исключения составляют карматы (см. выше), которые проповедовали, что «ал-Ка'им явится с новым *шари'атом*» и провозгласит «новый Коран» [Прозоров, 2004. С. 325]. Основоположники же шейхизма высказывались по этому поводу более определенно. Шайх Ахмад со ссылкой на предание утверждает, что ал-Ка'им не просто обновит религию, но и явится с «новой религией»: «...поскольку выход его, мир ему, есть начало нового Дня, новой религии (دين جديد) и вторичного созидания — не такого, каковым было созидание этого мира». Он принесет с собой и

новую Книгу: «И восстанет Ка'им с новым Повелением, с новой Книгой (کتاب جديد), с новой *сунной* и с новым приговором, тяжелым для арабов» [Шайх Ахмад Ахса'и, 1430. С. 327–328, 338, 372].

В заключение отметим, что в данной статье мы попытались представить некоторые важные положения двух шиитских учений — исмаилитского и шейхитского, в сравнительном аспекте, указывая на пункты схождения и расхождения между ними. При этом, осознавая неоднородность как исмаилизма, так и шейхизма, мы ограничили рассмотрение первого персоязычными источниками, второго — преимущественно «ранним шейхизмом», т. е. главным образом трудами его основоположников — Шайха Ахмада Ахса'и и Сайида Казима Рашти. Более подробное сравнение этих двух интересных религиозных феноменов невозможно в рамках настоящей статьи, поэтому его следует отложить на будущее. Хотелось бы также подчеркнуть, что при сопоставлении однопорядковых и в чем-то «родственных» явлений (учений) необходимо избегать «попадания в ловушку» сходства и даже полного совпадения используемой в этих учениях терминологии, за которой далеко не всегда стоит тождество обозначаемых ею понятий. При этом идентичные или близкие между собой понятия могут передаваться в таких учениях абсолютно не связанными друг с другом терминами.

Использованная литература и источники

Аббаси и др., 1393: *Аббаси Х., Балу Ф., Хабазы М.* Та'вил дар андише-йе Хаким Незари-йе Кухестани // Маджму'е-йе мақалат-е хамайеш-е мелли накд-о тахлил-е зендеги, ше'р-о андише-йе Хаким Незари-йе Кухестани. Бирджанд: Данешгах-е Бирджанд, 1393. С. 704–716.

Abbasi Kh., Balu F., Khabazi M. Ta'vil dar andishe-ye Hakim Nezari-ye Kuestani // Majmu'e-ye maqalat-e hamayesh-e melli: naqd-o tahlil-e zendegi, she'r-o andishe-ye Hakim Nezari-ye Kuestani. Birjand: Daneshgah-e Birjand, 1393. S. 704–716.

Abbasi Kh., Balu F., Khabazi M. The symbolic interpretation in Hakim Nizari Kuhistani's thought // Majmu'e-ye maqalat-e hamayesh-e melli: naqd-o tahlil-e zendegi, she'r-o andishe-ye Hakim Nezari-ye Kuestani. Birjand: Daneshgah-e Birjand, 1393. P. 704–716.

Акимушкин и др., 1998: *Акимушкин О. Ф., Кушев В. В., Миклухо-Маклай Н. Д., Мугинов А. М., Салахетдинова М. А.* Персидские и таджикские рукописи Института Востоковедения Российской Академии Наук (краткий алфавитный каталог) / под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая. Ч. 1–2. New York: Norman Ross Publishing Inc., 1998.

Akimushkin O. F. et al. Persidskie i tadjiksiye rukopisi Instituta Vostokovedeniia Rossiiskoi Akademii Nauk: [kratkii alfavitnyi katalog] / pod redaktsiei N. D. Miklukho-Maklaia; korrigenda i addenda O. F. Akimushkin. Vol. 1–2, 2 ed. New York: Norman Ross Publishing Inc., 1998.

Akimushkin O. F. et al. Persian and Tajiki manuscripts of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences / Editor N. D. Miklukho-Maklai; korrigenda i adden-

da O. F. Akimushkin. Vol. 1–2, 2 ed. New York: Norman Ross Publishing Inc., 1998.

Алиари, 1394: *Алиари Ш.* Барреси ва пажухеш-и дар мазхаб-о 'ақайед-е Незари-йе Кухестани // Маджму'е-йе мақалеҳа-йе даҳомин хамайеш-е бейнолмеллалӣ-йе тарвиҷ-е забан-о адаб-е фарси. Ардабил: Данешгах-е моҳаққек Ардабили, 1394. С. 1–7.

Alyari Sh. Barresi va pazhuhesh-i dar mazhab-o 'aqaiyed-e Nezari-ye Kuestani // Majmu'e-ye maqaleha-ye dahomin hamayesh-e beinollmellali-ye tarvij-e zaban-e adab-e farsii. Ardabil: Daneshgah-e mohaqqeq Ardabili, 1394. S. 1–7.

Alyari Sh. Research and study in the religious teaching and belief of Nizari Kuhistani // Majmu'e-ye maqaleha-ye dahomin hamayesh-e beinollmellali-ye tarvij-e zaban-e adab-e farsii. Ardabil: Daneshgah-e mohaqqeq Ardabili, 1394. P. 1–7.

ал-Карабаги, 1302: *ал-Карабаги М.* Рисала дар 'ақ'ид. Рукопись А 1578 из собрания ИВР РАН (год переписки: 1302/1885).

al-Qarabaghi M. Risala dar 'aqa'id. Rukopis A 1578 iz sobrania IVR RAN (god perepiski: 1302/1885)

al-Qarabaghi M. A Treatise on belief. Manuscript A 1578 from the IOM collection (MS date: 1302/1885).

Мосаффа, 1371: *Мосаффа М.* Диван-е Хаким Незари-йе Кухестани (матн-е ентеқади). Бар асас-е дах носхе. Дж. 1–2. Тегеран: Махарат, 1371.

Mosaffa M. Divan-e Hakim Nezari-ye Kuestani (matn-e entequad). Bar asas-e dah nosxe. J. 1–2. Tehran: Maharat, 1371.

Mosaffa M. The Divan of Hakim Nizari Kuhistani (critical text based on ten manuscripts). Vol. 1–2. Tehrân: Maharat, 1371.

Незари, 1394: *Хақим Незари-йе Куҳестани*. Маснави-йе Азхар-о Мазхар. Бе кушеш-е доктор Махмуд Рафи'и. Тегеран: Хирманд, 1394.

Hakim Nezari-ye Kuhestani. Masnavi-ye Azhar-o Mazhar. Be kušesh-e doctor Mahmud Rafi'i. Tehrân: Hirmand, 1394.

Hakim Nizari Kuhistâni. Masnavi Azhar and Mazhar. Edited by doctor Mahmud Rafi'i. Tehran: Hirmand, 1394.

Петрушевский, 1966: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций). Л.: Ленинградский ун-т, 1966.

Petrushevskii I. P. Islam v Irane v 7–15 Vekakh (kurs lektstii). Leningrad: Leningrad University, 1966.

Petrushevskii I. P. Islam in Iran in the 7th–15th centuries (a lecture course). Leningrad: Leningrad University, 1966.

Прозоров, 2004: *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М.: Востлит, 2004.

Prozorov S. M. Islam kak ideologicheskaya sistema. SPb.: Vost. Lit., 2004.

Prozorov S. M. Islam as an ideological system. SPb.: Vost. Lit., 2004.

Сайид Казим Рашти, 1254: *Сайид Казим Раити*. Аджвиба 'ала маса'ил ба'д ад-даййанин фи кулл баб мин аллази хассу би-хи ши'ату-хум. Рукопись А 1577 из собрания ИВР РАН, л. 96–160а (год переписки: 1254/1838).

Sayyid Kazim Rashti. Ajwiba 'ala masa'il bad ad-dayanin fi kull bab min al-lazi khassu bihi shi'atuhum. Rukopis A 1577 iz sobrania IVR RAN (god perepiski: 1254/1838).

Sayyid Kazim Rashti. Replies to questions of certain judges concerning everything that distinguishes Shi'ah Moslems. Manuscript A 1577 from the IOM collection (MS date: 1254/1838).

Сайид Казим Рашти, 1258: *Сайид Казим Раити*. Далил ал-мутахаййирин. Ат-Таб'а ас-санийа. Кирман: Матба'ат ас-Са'ада, 1258.

Sayid Kazim Rashti. Dalil al-mutahayyirin. At-Tab'a as-saniya. Kirman: Matba'at as-Sa'ada, 1258.

Sayid Kazim Rashti. The Guide/Proof for the Perplexed. At-Tab'a as-saniya. Kirman: Matba'at as-Sa'ada, 1258.

Сайид Казим Рашти, 1270: *Сайид Казим Раити*. Шарх-и касида. Литография [Табриз?], 1270/1853–4 г. Из коллекции библиотеки Принстонского университета. Номер в каталоге: 009036624.

Sayid Kazim Rashti. Sharh-i qasida. Lithographia [Tabriz], 1270/1853–4. Iz kolektсии biblioteki Princtonskogo Universiteta. Nomer v kataloge: 009036624.

Sayid Kazim Rashti. A Commentary on a qasidah. Lithography [Tabriz], 1270/1853–4. Princeton University Library. Library code: 009036624.

Сайид Казим Рашти, 2004: *Сайид Казим Раити*. Худжда ал-балига. Та'лиф: ас-Сайид Мухаммад Казим ал-Хусайни ал-Ха'ири ар-Рашти. Бунайд ал-Кар: Мактабат ал-'Азра', 2004 https://hurqalya.ucmerced.edu/sites/hurqalya.ucmerced.edu/files/page/documents/skr_lhj_lblg.c.pdf (Дата обращения: 29.08.2019)

Sayid Kazim Rashti. Hujja al-baligha. Ta'lif: as-Sayid Muhammad Kazim al-Husayni ar-Rashti. Bunaid al-Qar: Maktabat al-'Azra', 2004.

Sayid Kazim Rashti. Eloquent proof. Composed by as-Sayid Muhammad Kazim al-Husayni ar-Rashti. Bunaid al-Qar: Maktabat al-'Azra', 2004 (last accessed 08.09.2019).

Шайх Ахмад Ахса'и, 1430: *Шайх Ахмад Ахса'и*. Ар-Рисала фи-л-'исма ва-р-радж'а // Джавами' ал-калим мин мусаннафат аш-шайх ал-аджалл ал-аухад аш-Шайх Ахмад б. Зайн ад-Дин ал-Ахса'и а'ла-ллах макама-ху. Ал-Басра, 1430. Дж. 5. С. 201–456.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. Ar-Risala fi-l-'isma wa-r-raj'a // Jawami' al-kalim min musannafat ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Al-Basra, 1430. J. 5. S. 201–456.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. A Treatise on infallibility and return // Jawami' al-kalim min musannafat ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Al-Basra, 1430. Vol. 5. P. 201–456.

Шайх Ахмад Ахса'и, 1993: *Шайх Ахмад Ахса'и*. Ар-Рисала фи джаваб аш-Шайх Рамадан // Раса'ил ал-хикма. Та'лиф шайх ал-мута'ллихин аш-Шайх Ахмад б. Зайн ад-Дин ал-Ахса'и. Бейрут: ад-Дар ал-'аламийа, 1993. С. 231–246.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. Ar-Risala fi jawab ash-Shaikh Ramadan // Rasa'il al-hikma. Ta'lif shaikh al-muta'llihin ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Beirut: ad-Dar al-'alamiia, 1993. S. 231–246.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. A Treatise in reply to ash-Shaikh Ramadan // Rasa'il al-hikma. Composed by ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Beirut: ad-Dar al-'alamiia, 1993. P. 231–246.

Andani, 2011: *Andani Kh.* The Metaphysics of the Common Word. A Dialogue of Eckhartian and Isma'ili Gnosis Part One: Essential and Ontological Reality. Sacred Web. Vol. 26. 2011. https://www.academia.edu/1531710/The_Metaphysics_of_the_Common_Word_A_Dialogue_of_Eckhartian_and_Ismaili_Gnosis_Part_1

Andani, 2016: *Andani Kh.* Reconciling Religion and Philosophy: Nāṣir-i Khusraw's (d. 1088) Jāmi' al-ḥikmatayn. The Oxford Handbook of Islamic Philosophy / Edited by Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke. 2016.

Andani, 2020: *Andani Kh.* Ismā'īliyya and Ismā'ilism: From Polemical Portrayal to Academic Inquiry // Deconstructing Islamic Studies / Ed. M. Daneshgar and Aaron W. Hughes. ILEX and Harvard University Press. Harvard University Press, 2020. P. 253–313.

A Traveller's Narrative... 1891: A Traveller's Narrative written to illustrate the Episode of the Bab / Edited in the original Persian, and translated into English, with an Introduction and explanatory notes, by E. G. Browne. Vol. 2. Cambridge, 1891.

Daftary, 2012: *Daftary F.* Historical Dictionary of the Ismailis. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, Inc. 2012.

Diwan... 1933: Diwan of Khaki Khorasani / Persian text, edited with an Introduction by W. Ivanow. No. 1. Bombay: Islamic Research Association, 1933.

Fasl... 1949: *Fasl dar Bayan-i Shinakht-i Imam*. On the Recognition of the Imam / Persian text edited by Ivanow. The Ismaili Society. Series B. No. 3. Leiden: Brill, 1949.

Ivanow, 1948 : *Ivanow W. Nasir-i Khusraw and Ismailism*. Bombay: Thacker & Co., 1948.

Nicolas, 1910–1914: *Nicolas A.-I.-M. Essai sur le Chéikhism*. T. 1–4. Paris: Librairie Paul Geutner, 1910–1914.

On the Recognition...: On the Recognition of the Imam (*Fasl dar Bayan-i Shinakht-i Imam*) / Translated from Persian by W. Ivanow. The Ismaili Society. Ismaili texts and translations series. No. 4. [1947] <http://www.ismaili.net/Source/0720.html>

Six Chapters... 1949: *Six Chapters or Shish Fasl* by Nasir-i Khusraw / Persian text edited and translated by W. Ivanow. Ismaili Society Series B. No. 6. Bombay: Ismaili Society, 1949.

Youli A. Ioannesyan

Some aspects of similarities and differences between the Shaykhi and Ismaili teachings (based on Persian-language Ismaili sources)

The article presents a comparative analysis of some key concepts in the two teachings of Shi'ah Islam, i.e. Ismailism and the Shaykhi school. These include mainly the notion of the *imamat* and the “theory of cycles” in the religious history of humanity. The author’s analysis based on various sources: original works of thinkers belonging to the above teachings as well as scholarly studies of his predecessors, leads to the conclusion that despite the seeming similarities between certain Ismaili and Shaykhi concepts and sometimes almost identical terms applied to them in both teachings, there exist significant differences in meaning between them.

Key words: Ismailism, Shaykhi school, Shi'ah teachings, a comparative analysis of religious teachings.

Youli A. Ioannesyan — Candidate of Sciences (Philology). Senior Researcher at the IOM RAS. (Dvortsovaya Emb., 18, St.-Petersburg, 191186, Russia).
youli19@gmail.com