

ИСТОРИЯ ИЗГНАНИЯ АДАМА ИЗ РАЯ  
В ИСМАИЛИТСКОЙ (НИЗАРИТСКОЙ) ТРАДИЦИИ

В середине прошлого века в журнале «*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*» была опубликована статья Бернарда Льюиса «*Исмаилитская интерпретация грехопадения Адама*» [Lewis 1956: 1937–1939], в основу которой легли материалы сочинения восьмого йеменского *даи* (исмаилитский проповедник, миссионер) Хусайна б. Али б. Мухаммада б. ал-Валида (ум. 667/1268) *Китаб ал-идах ва-л-байан* [Ivanow 1933: 60]. Небольшая по своему объему, эта работа представляет значительный интерес для религиоведов, исламоведов и исследователей исмаилизма, не утратив своей актуальности и в настоящее время. Следует отметить, что тема мусульманской адамологии неоднократно привлекала внимание востоковедов и получила достаточно широкое освещение в трудах как зарубежных, так и отечественных ученых (по этому поводу см., напр.: [Corbin 1978: 462–463; Takeshita 1987: Ch. The Perfect Man as Adam; Beck 1978: 89/1–2, 195–244; Шукуров 2004: 118–130]).

Нынешнее наше обращение к данной проблематике продиктовано несколькими обстоятельствами. Прежде всего необходимо сказать, что речь у нас пойдет о низаритской интерпретации коранического сюжета о грехопадении Адама и его изгнания из рая. Основные источники, привлеченные нами в настоящей работе, относятся к центрально-азиатской (Бадахшан) литературной продукции общины исмаилитов-низаритов. Прежде всего это протоисмаилитский трактат неизвестного автора *Умм ал-китаб*, а также популярные среди памирских исмаилитов сочинения *Калам-и тир* и *Сахифа ан-назирин* (об этом труде и его авторе мы скажем несколько более подробно ниже). Несмотря на то что в отечественной науке существует ряд работ, посвященных различным вопросам вероучения бадахшанского исмаилизма (по этому поводу см., напр.: [Ашуров 1965; Бертельс 1959; Бертельс, Бакоев 1967; Семенов 1912; 1926]). Подробную библиографию исследований по исмаилизму на русском языке см. в недавно опубликованном сборнике [Дафтари 2006: 266–268]), в целом следует признать, что степень разработанности данной проблематики едва ли можно считать удовлетворительной.

Первые пять веков после распада в 654/1256 г. исмаилитского государства в Иране продолжают оставаться недостаточно освещенными в научной литературе. Вместе с тем именно в этот период между суфизмом и исмаилизмом в Иране и Центральной Азии начинают складываться особые отношения. На раннем этапе посталамутского периода иранские низариты осуществляли практику сокрытия своей религиозной принадлежности в облики суфиев. В результате чего литературная продукция низаритов, созданная в этот период в Иране и Центральной Азии, пропитана суфийской терминологией, а ее идеи тесно связаны с суфизмом. Персоязычные низариты стали относить некоторых персидских поэтов-мистиков к своим единоверцам. Среди этих поэтов можно

отметить Санаи, Фарид ад-дина Аттара, Джалал ад-дина Руми. Низариты Центральной Азии признавали своим единоверцем прославленного местного суфия Азиз ад-дина Насафи (ум. 661/1262); его суфийский трактат они хранили как исмаилитское сочинение.

Низаритская традиция, сформировавшаяся в Центральной Азии, в частности в Бадахшане, была очень близка персидской, в особенности это касалось языка, поскольку персидский язык использовался в обеих общинах. В то же время в традиции, закрепившейся в Центральной Азии, особую роль играли сочинения Насир-и Хосрова, при этом корпус его трудов включал как подлинные работы, так и приписывавшиеся ему сочинения. Местное население — низариты Бадахшана и соседних районов Хунзы — высоко чтит Насир-и Хосрова и считает его основателем своих общин. Низариты Центральной Азии сохранили значительное число дошедших до нас образцов персидской низаритской литературы, созданной в период Аламута и позднее. К числу последних следует, безусловно, отнести сочинение *Сахифа ан-назирин*, которое принадлежит перу полулегендарного ученика Насир-и Хосрова Саййида Сухраба Вали Бадахшани, до сих пор пользующегося популярностью на Памире. Трактат состоит из 36 глав (*сахифа*), в которых затрагиваются различные вопросы, касающиеся космологии, сотворения Адама и исмаилитской интерпретации его грехопадения, исповедания ислама в исмаилитско-суфийском духе, нравственного совершенствования человека, представляя достаточный интерес для уяснения взаимоотношений восточно-бухарского суфизма и восточно-бухарского исмаилизма.

Данная публикация носит характер предварительных заметок и, разумеется, не может претендовать на сколько-нибудь подробное и детальное освещение заявленной нами в заглавии проблематики.

Прежде чем обратиться непосредственно к рассмотрению исмаилитской интерпретации сюжета об изгнании Адама из рая, полагаем, будет уместно хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать некоторые проблемы адамологии в духовных исканиях ислама, ибо это пригодится нам в ходе последующего изложения.

Адам (в мусульманских преданиях его также часто называют Абу-л-Башар, т.е. «Отец человечества») — первый человек, сотворенный, согласно Корану, «из звучащей глины» и установленный Богом в качестве своего наместника (*халифа*) на земле: «И вот сказал Господь твой ангелам: Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной. А когда я выровню и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклоняясь» (Коран 15: 28–29). В посткоранической традиции говорится, что перед тем как сотворить Адама, Бог отправил архангела Джабраила, а затем Микаила на землю, чтобы они добыли пригоршню глины, однако поначалу им не удалось этого сделать. Тогда во второй раз Джабраил силой взял красной, белой и черной глины, поэтому потомки Адама имеют различный цвет кожи. Как известно, все ангелы поклонились Адаму, за исключением Иблиса: «Мы создали вас, потом придали вам форму, потом сказали ангелам: “Поклонитесь Адаму!” — и поклонились все, кроме Иблиса; он не был из числа поклонившихся» [Коран 7: 10. См. также Коран 2: 33; 17: 63–64; 18: 48; 20:

115]. Заметим попутно, что уже в ранней суфийской традиции появилось учение об оправдании дьявола. Так, ал-Халладж (ок. 858–922) называет Иблиса истинным монотеистом (*мувахид*), ибо тот счел поклонение кому-либо, кроме Бога, нарушением единобожия (*таухид*). Позднее идеи ал-Халладжа были развиты такими авторами, как, например, Ахмад ал-Газали, Санаи, Аттар и др. (по этому поводу см. [Awn 1983; Wensinck 1991]).

Он сказал: «Что удержало тебя от того, чтобы поклониться, раз Я приказал тебе?». Он сказал: «Я — лучше его: ты создал меня из огня, а его создал из глины» (Коран 7: 11).

Сказал Он: «Низвергнитесь отсюда; не годится тебе превозноситься там! Выходи же: ты — среди оказавшихся ничтожными!» (Коран 7: 12). Он сказал: «Дай мне отсрочку до дня, когда они будут воскрешены» (Коран 7: 13). Он сказал: «Ты — среди получивших отсрочку» (Коран 7: 14). Он сказал: «За то, что ты сбил меня, я засяду против них в Твоем прямом пути. Потом я приду к ним и спереди, и сзади, и справа, и слева, и Ты не найдешь большинства их благодарными» (Коран 7: 15–16). Иблис, согласно коранической традиции, был низведен из рая (*ал-джанна*), в котором пребывали Адам и Хавва (Ева): «О Адам! Поселись ты и твоя жена в раю и питайтесь отсюда на удовольствие, где пожелаете, но не приближайтесь к этому дереву, чтобы не оказаться из неправедных» (Коран 2: 33).

В исследуемых нами трактатах исмаилитской (низаритской) литературной традиции Бадахшана история изгнания Адама из рая рассматривается достаточно подробно. Ограниченные рамки настоящей публикации, позволив себе кратко суммировать вопросы, рассматриваемые авторами упомянутых нами выше сочинений. Итак, выглядит это приблизительно следующим образом. Если дерево, произраставшее в райском саду, было «хорошим», то почему Адаму было запрещено вкушать его плоды, если «плохим» — почему Бог установил его в раю? Было бы лучше не устанавливать его там вовсе, тем более что Богу было известно, что это дерево станет причиной грехопадения Адама и страданий его потомков. Почему Бог не поселил потомков Адама в райском саду, ибо они не согрешили и, получается, расплачиваются за грехи других? Почему Бог поселил Адама и Хавву в райском саду, коли знал, что они согрешат и будут изгнаны из рая?

Предлагаемые ответы носят характер аллегорический и весьма показательны с точки зрения методов тавила — символично-аллегорической интерпретации Корана, как известно, широко применявшейся исмаилитскими авторами.

Итак, дерево имеет два аспекта: положительный и негативный.

Что касается первого из них, то дерево, установленное Богом в райском саду, суть «истинное знание» (*'илм-и хакики*) — именно в этом смысле оно называется в Коране (20: 118) «деревом бессмертия», т.е. бессмертия, достигаемого знанием и верой в имафов. Как отмечает наш автор, дерево в исмаилитской иерархии в этом случае представляет уровень *васи* Адама, который приносит *тавил* (символично-аллегорическую интерпретацию) *шари'а* Адама.

Что касается второго аспекта, то дерево, произрастающее в райском саду, является Иблисом (Сатаной), и Адаму было запрещено раскрывать ему «ис-

тинное знание», полученное от Бога. То обстоятельство, что дерево было размещено в раю, объясняется тем, что Иблис прежде являлся *да'и*, однако был низведен Богом с этого уровня за свою непокорность.

Переходя к истолкованию вопроса о том, почему потомки Адама и Хаввы не обретаются теперь в райском саду, авторы поясняют, что сад (в коранической традиции употребляется, как правило, термин *джанна* или его множественное число *джаннат*, часто также в устойчивых сочетаниях: *джаннат ал-на'им* («сады благодати»), *джаннат ал-фирдаус* («райские сады»), *джаннат ал-хулд* («сад вечности») и др.), либо понятие *дар* (обитель: *дар ас-салам* («обитель мира»), *дар ал-мукама* («обитель [вечного] пребывания») и проч.) в действительности есть аллегорическое обозначение *да'ва* (исмаилитский призыв). Положение, что сад находится на небесах, указывает на высший уровень *да'ва*.

Адам, как следует из этого толкования, первоначально находился на высшем уровне исмаилитской иерархии (*та'ид*), изгнание его из Рая, в таком случае, означает постепенное понижение в уровне — сначала до степени *та'лим*, затем до степени *мустаджиб*. Заметим, что в данном случае иерархическая ступень *та'лим* соответствует уровню религиозного наставника, в задачу которого входит обучение и помощь новообращенным (*мустаджибун*), которые не посвящены в тонкости исмаилитского вероучения и знают лишь внешние (*захир*) положения религиозного закона. Соответственно то, что потомки Адама обретаются на земле, указывает на то, что они достигли уровня *мустаджиб* — иными словами, знают внешние, буквальные установления религиозного закона (*шари'а*).

То обстоятельство, что Адам испытал на себе различное отношение со стороны Бога, объясняется тем, что Адамом завершался предыдущий цикл *кашфа*, кроме того, он открывает новый период *самтра*. Таким образом, он является носителем тайного знания и ему, в отличие от его потомков, нет необходимости проходить период инициации и посвящения в тонкости религиозного учения, поэтому он и был первоначально поселен в райском саду.

### Библиография

- Аишуров Г. Философские взгляды Носири Хусрава (на основе анализа трактата «Зод ул-мусофирин»). Душанбе, 1965.
- Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
- Бертельс А., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных экспедицией в 1959–1963 гг. в Горно-Бадахшанской автономной области / Под ред. Б.Г. Гафурова, А.М. Мирзоева. М., 1967.
- Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006. С. 266–268.
- Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама. СПб., 1912. Т. 1, вып. 4. С. 523–561.
- Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Известия РАН. JL., 1926. Т. 1. С. 59–72.

- Семенов А.А.* К догматике памирского исмаилизма: 11-я глава «Лица веры» Насыр-и Хосрова. Ташкент, 1926а.
- Семенов А.А.* Исмаилитский панегирик обожеествленному Алию Федаи Хурасанскому // Известия РАН. Л., 1929. Вып. 3. С. 51–70.
- Шукуров Ш.М.* Образ человека в искусстве ислама. М., 2004.
- Awn P.* Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology. Leiden, 1983.
- Beck E.* Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Erzählung // Le Museon. Lovain, 1978.
- Corbin H.* En Islam Iranien, IV. P., 1978.
- Ivanow W.* Guide to Ismaili Literature. L., 1933.
- Lewis B.* An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1956. Vol. IX.
- Takeshita M.* Ibn Arabi's Theory of Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought. Toyko, 1987.
- Wensinck A.J.* [Gardet L.]. Iblis // EI. Прозоров С. М. Иблис // ИЭС. 1991. С. 81–82.

*Н.Е. Мазалова*

## **ЭМОЦИИ ГЕРОЕВ РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ**

В последние десятилетия в западной науке выделилось самостоятельное направление — антропология эмоций. Антропологическое исследование эмоций предполагает изучение их в связи с культурой: выявление набора эмоций, бытующих у определенного этноса, определение ситуаций, в которых допустимо выражение эмоций, а также народных представлений об эмоциях. Изучение эмоций, которые характерны для героев различных жанров русского фольклора, возможно, прояснит народные представления об эмоциях.

Изучение эмоций героев волшебной сказки включает исследование преобладания в разных сюжетах отдельных эмоций, семантики этих состояний и их функций. Герои сказок радуются, плачут, гnevаются. В сказках эмоции героев в соответствии с законами этого фольклорного жанра выполняют мотивообразующие функции. Они выступают в качестве мотивировок поступков героев, а также являются оценкой происходящего и служат одним из средств характеристики фольклорных образов. Кроме того, эмоции зависят от «архаичности» определенных мотивов, их связи с различными обрядами.

Эмоции, которые испытывают сказочные герои, можно условно разделить на негативные (страх, печаль, горе, гнев, ненависть, злоба и др.) и позитивные (радость, любовь). Как правило, негативные эмоции встречаются в сказочных мотивах, восходящих к обряду инициации, а позитивные — в мотивах, связанных с более поздним обрядом — свадебным.

Исходная ситуация волшебных сказок на сюжет «Мачеха и падчерица»: отец-вдовец женится, мачеха ненавидит его дочь. Мачеха — «чужая», она при-