

ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ТРАДИЦИЯ

ВЫПУСК 6

Анри Корбен. *Mundus Imaginalis*
Corbeniana

Евразийское движение
Москва
2014

ББК 87.2

Т 65

Главный редактор
Д. пол. н., д. соц. н. А. Г. Дугин

Редактор-составитель
Н. Сперанская

Научно-редакционная коллегия
Д. ист. н. В. Э. Багдасарян, д. филос. н. И. П. Добаев,
к. ю. н В. И. Карпец, д. соц. н. А. К. Мамедов,
к. филос. н. Н. В. Мелентьева, д. филос. н. Э. А. Попов,
к. филос. н. В. В. Черноус, Альберто Буэла (Аргентина),
Матеуш Пискорски (Польша), Пшемыслав Серадзан (Польша),
Тиберио Грациани (Италия), Флавио Гонсалес (Португалия)

Т 65 **Традиция** (вып. 6). Анри Корбен. *Mundus Imaginalis. Corbeniana*. [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская].
– М.: Евразийское движение, 2014. – 596 с..
ISSN 2227-0787

Сборник составлен преимущественно из работ выдающегося французского философа, традиционалиста и востоковеда Анри Корбена (1903-1978) и его последователей, а также из текстов, написанных о нем и на близкие ему темы..

ББК 87.2

ISSN 2227-0787

© «Евразийское движение», оформление, 2014

© Авторы, тексты докладов и статей, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Вводное слово

Александр Дугин Корбен, необходимый.....7

Часть 1. Анри Корбен. *Mundus Imaginalis*.....13

*Анри Корбен. От Хайдеггера к Сухраварди: интервью
с Филиппом Немо*15

*Анри Корбен. Биографический постскрипtum
к философскому интервью*49

*Анри Корбен. Рассказ об инициации и герметизм
в Иране*95

*Анри Корбен. Исмаилитская инициация, или Эзотеризм и
Слово*160

Потерянная Речь..... 160

Исмаилитский инициатический роман X века..... 167

Посвящение в эзотерику как посвящение в тайну

Слова пророков..... 185

Обряд инициации и тайна Имени..... 208

Этика Поиска и этика доверенного клада..... 221

Время пророков еще не завершилось..... 240

Эпilog..... 259

*Анри Корбен. К вопросу о морфологии
шиитской духовности*272

1. Герменевтика и перспектива..... 272

2. Шайхизм..... 288

3. Dimensio mystica 300

4. Изоморфизмы 310

5. Dator formarum: тайна личного Города 321

<i>Анри Корбен. Драматический элемент в гностических космогониях религий Книги.....</i>	<i>330</i>
<i>Прелюдия.....</i>	<i>330</i>
<i>I. Драма Софии за пределами Плеромы</i>	<i>338</i>
<i>II. Каббала Исаака Лурии.....</i>	<i>345</i>
<i>III. Шиитский исмаилитский гнозис</i>	<i>355</i>
<i>Эпилог.....</i>	<i>363</i>
<i>Анри Корбен. Mundus Imaginalis.....</i>	<i>368</i>

Часть 2. Corbeniana373

<i>Александр Дугин. Платонизм в исламе.....</i>	<i>375</i>
<i>От Хайдеггера к Сухраварди.....</i>	<i>375</i>
<i>Что можно отнести к неоплатонизму в исламе?.....</i>	<i>376</i>
<i>Шиитский и иранский фактор.....</i>	<i>380</i>
<i>Харран и Джабир аль Хайян аль-Харрани.....</i>	<i>382</i>
<i>Аль-фаласифа (аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина).....</i>	<i>384</i>
<i>Творящий Имажиналь Ибн Араби</i>	<i>387</i>
<i>Шиизм и Имамология</i>	<i>394</i>
<i>Иирак: школа «рассветного познания»</i>	<i>399</i>
<i>Рузбехан Бакли и доктрина Любви</i>	<i>405</i>
<i>Два ислама</i>	<i>412</i>
<i>Исламский неоплатонизм и Хайдеггер</i>	<i>414</i>
<i>Александр Дугин. «Рассветное познание»</i>	
<i>восточного шейха</i>	<i>418</i>
<i>Путь Посвященного</i>	<i>418</i>
<i>Школа «Духовного Востока»</i>	<i>420</i>
<i>О трактате «Пурпурный Ангел».....</i>	<i>423</i>
<i>Шихабоддин Яхья Сухраварди (Шейх аль-Иирак). Пурпурный</i>	
<i>Ангел.....</i>	<i>426</i>
<i>Кристиан Жамбэ. Падение души.....</i>	<i>449</i>
<i>Натэлла Сперанская. Трилогия души у Анри Корбена.</i>	
<i>Инициация и контринициация</i>	<i>465</i>
<i>Александр Кузнецов. Шиитская социология воображения:</i>	
<i>алам аль-митхаль</i>	<i>474</i>

<i>Доктрина шиитского имажинера в трудах мусульманских богословов</i>	474
<i>Социальное время и время коллективного бессознательного в иранском шиизме</i>	491
<i>Глауко Джулиано. Ангел Евразии</i>	508
<i>Клаудио Мутти. Анри Корбен: Евразия</i>	
как духовный концепт	533
<i>От Ирландии до Японии</i>	533
<i>Восток и Запад</i>	535
<i>Umbilicus Terrae (Пуп Земли)</i>	538
<i>Сейид Хоссейн Наср. Для того чтобы прийти от Хайдеггера к Сухраварди, надо быть Корбеном (интервью)</i>	542
<i>Algis Uždavinys. Plotinus and Al-Suhrawardi</i>	551
<i>The emanation of inrelligence</i>	553
<i>Plotinus and the philosophy of Ishraq</i>	561
<i>The metaphysics of light</i>	565
<i>Tom Cheetham. The Middle Voice</i>	570
<i>Introduction</i>	570
<i>The Angel of the Middle Voice</i>	577
<i>'Til All Become Water</i>	584
<i>The Recurrent Creation</i>	587



Анри Корбен (1903-1978)

КОРБЕН, НЕОБХОДИМЫЙ

Анри Корбен — крупнейший мыслитель XX века. Традиционалист. Феноменолог. Специалист по Ирану и, шире, исламской традиции. Шестой выпуск альманаха «Традиция» полностью посвящен именно ему. Мы публикуем тексты и интервью самого Корбена, а также материалы его учеников и последователей.

Предваряя сам сборник, хотелось бы сказать следующее. Корбен совершенно самостоятельный и полноценный оригинальный философ. Как ориенталиста и специалиста по исламу его авторитет давно признан на мировом уровне, а такие труды, как «История исламской философии» или четырехтомник «В иранском исламе» стали классикой. Но более внимательное знакомство с Корбеном показывает, что мы имеем дело с философской и метафизической системой, выходящей далеко за рамки исламской традиции. Корбен опирается на философию иранских платоников, шиитов и мистиков для того, чтобы изложить собственную, совершенно самобытную модель метафизического миропонимания, имеющего аналоги и в христианстве (сам Корбен оставался протестантом), и в духовной традиции Запада. Хотя Корбен прямо говорит, что постепенно преодолел влияние Хайдеггера, влияние Хайдеггера на него было столь серьезно, что его легко обнаружить на самых различных этапах его жизни — вплоть до самых последних текстов. Метод, на который опирается Корбен, это феноменология прямого религиозного опыта, феноменология мистики. А его интерес к уникальной фигуре иранского мыслителя Муллы Садр удивительно резонирует с постановкой этим философом экзистенции над эссенцией, что снова отсылает к Хайдеггеру.

О Мулла Садра исчерпывающую работу написал ученик и последователь Корбена, французский философ Кристиан Жамбэ (фрагмент из его книги «Акт бытия» мы приводим в нашем сборнике).

Для русских читателей особое значение имеет то обстоятельство, что Корбен знал русский язык, дружил с Николаем Бердяевым, слушал лекции о. Сергия Булгакова и живо интересовался русской софиологией и религиозной философией. Строгость и педантичный академизм Корбена резко контрастируют с вдохновенным интуитивизмом русских философов Серебряного века, но при этом целый ряд центральных тем у них совпадают. Так, для Корбена важнейшим значением обладала тема Святой Софии, как фигуры, насыщенно воплощающей в себе метафизику Ангела. Встреча с Ангелом, в свою очередь, была ключом к центральной для Корбена линии имажиналя, приоритета *Mundus Imaginalis*, промежуточного среднего мира — мира Души. Теоретический и концептуальный аппарат, тщательно разработанный Корбеном для корректного описания и изучения имажиналя, в таком случае, может быть задействован для возрождения софиологических исследований в современной России. А в условиях назревающего Бронзового века это может иметь огромное, если не решающее значение.

С другой стороны, философский путь Корбена имеет глубокий смысл для нашего современного постижения Хайдеггера, что является еще одним подходом (я полагаю, магистральным и приоритетным) к восстановлению русской философской практики или к ее полноценному началу (сорванному катастрофой большевизма).

И наконец, огромную ценность представляет имплицитная политическая философия Корбена, о которой в самых общих чертах упоминает Глауко Джулиано и которая могла бы стать, будучи эксплицированной, важным измерением конструируемой нами Четвертой Политической Теории.

Корбен необходим нам не меньше, чем Хайдеггер или Гегенон. Поэтому мы надеемся, что будем обращаться к его творчеству неоднократно и в дальнейших выпусках «Традиции».

Директор «Центра Консервативных Исследований»,
д. пол. н., д.соц. н. *А. Г. Дугин*

ЧАСТЬ 1

АНРИ КОРБЕН

MUNDUS IMAGINALIS

От Хайдеггера к Сухраварди: интервью с Филиппом Немо

Биографический постскрипtum
к философскому интервью

Рассказ об инициации и герметизм в Иране
(Ангелологическое исследование)

Исмаилитская инициация или Эзотеризм и Слово

Драматический элемент в гностических
космогониях религий Книги

MUNDUS IMAGINALIS

Анри Корбен

ОТ ХАЙДЕГГЕРА К СУХРАВАРДИ: ИНТЕРВЬЮ С ФИЛИППОМ НЕМО¹

Филипп Немо: Анри Корбен, Вы были первым, кто перевел Хайдеггера во Франции и первым, кто ввел иранскую исламскую философию. Как эти два факта можно примирить, если оба они совершены одним и тем же человеком, тем более что Мартин Хайдеггер объявляет Запад своей родиной? Его философия типично немецкая, и можно представить себе определенное несоответствие между переводом Хайдеггера и переводом Сухраварди.

Анри Корбен: Мне часто задавали этот вопрос, и мне иногда было забавно отмечать некоторое изумление, овладевавшее моими собеседниками, когда они узнавали, что один и тот же человек перевел Хайдеггера и ввел на Западе иранскую исламскую философию. И тогда они спрашивали сами себя, как я перешел от одного к другому? Я постарался ответить чуть раньше, в интервью, которое я дал Вам вскоре после смерти Хайдеггера: это изумление — симптом дробления наших дисциплин, симптом априорного наклеивания ярлыков. Мы говорим себе: вот германисты, а вот востоковеды. Среди востоковедов есть исламоведы, а есть иранисты и т.д. Но как можно из германиста стать иранистом? Если у задающих такой вопрос есть хотя бы малейшее представление о том, кто такой фило-

¹ Данное интервью было записано для радио «Франция — Культура» в среду, 2 июня 1976 г. Текст был пересмотрен и дополнен с использованием записей по данной теме, сделанных как до, так и после интервью.

соф, и о философской Миссии, если они представят на мгновение, что лингвистические случайности значат для философа не больше, чем дорожные знаки на дороге, и что они обозначают не намного больше, чем второстепенные топографические детали, то, может быть, эти люди будут не столь удивлены.

Я пользуюсь возможностью сказать это, потому что раньше я углублялся в совершенно фантастические рассказы о моей духовной биографии. Я имел привилегию и удовольствие пережить несколько незабываемых моментов с Хайдеггером во Фрайбурге в апреле 1934 г. и в июле 1936 г., то есть в период, когда я работал над переводом собрания текстов, изданного под заголовком «Что такое метафизика?». Впоследствии я должен быть узнать, к своему немалому удивлению, что если я обратился к суфизму, то это якобы из-за того что я разочаровался в философии Хайдеггера. Данная версия совершенно неверна. Мои первые публикации о Сухраварди восходят к 1933 и 1935 гг. (диплом Школы восточных языков я получил в 1929 г.); мой перевод Хайдеггера появился в 1938 г. Можно сказать, что философскую кампанию позволительно вести одновременно на многих фронтах, особенно если философию не ограничивать узким рационалистическим определением, которое некоторые мыслители наших дней унаследовали от философов «Просвещения». Мы далеки от этого! Философские исследования должны включать достаточно широкое поле, в которое вместе можно поместить визионерскую философию Якова Бёме, Ибн Араби, Сведенборга и т.д., коротко говоря — письменные и визионерские (воображаемые) труды дозволено представить как множество источников, предоставленных философскому созерцанию. В противном случае философия не будет иметь ничего общего с Софией. Мое образование было изначально философским, поэтому фактически я не германист и не востоковед, а философ, исполняющий свою Миссию повсюду, куда Дух поведет меня. Если он указал мне на Фрайбург, на Тегеран,

на Исфахан, то для меня они остаются сущностно «символическими городами», символами постоянного путешествия.

Я хотел бы донести до понимания людей — столь же безнадёжно, как представить это происходящим в разговоре через минуту, ибо я должен был бы написать целую книгу об этом — следующее: то, что я искал в Хайдеггере и что я понял благодаря Хайдеггеру, есть в точности то же самое, что я искал и нашел в метафизике исламского Ирана. Я назову имена некоторых из великих личностей в этой области чуть позже. С этими фигурами, однако, всё сдвинулось на иной уровень, переместилось в разряд, тайна которого объясняет, почему, в конечном счете, не по чистой случайности мое призвание привело меня в сумерках Второй мировой войны в Иран, где уже более тридцати лет я не прекращаю устанавливать и углублять контакты с духовной культурой и духовной миссией этой страны.

Но я нахожу уместным и, более того, необходимым добавить несколько уточнений — дабы облегчить понимание того, что стало моей работой и моим заданием — по поводу того, чем я обязан Хайдеггеру и что я пронес с собой в течение всех исследований в моей жизни.

Прежде всего, я сказал бы, что это идея *герменевтики*, которая появляется на первых же страницах «Бытия и времени». Великой заслугой Хайдеггера останется то, что он сосредоточил акт философствования в самой герменевтике. Сорок лет назад, когда кто-либо применял слово «герменевтика» среди философов, оно звучало странно, почти по-варварски. И еще, ведь этот термин взят напрямую из греческого, а также широко употребляется библеистами. Его специальным определением мы обязаны Аристотелю: название его трактата «*Peri hermeneutikas*» было переведено на латынь как «*De interpretatione*», «О толковании». Мы можем пойти дальше, потому что в современном философском разговоре это то, что по-немецки называется «*das Verstehen*», понимание. Это искусство или техника «понимания», как его толковал Дильтей. Один мой

старый друг, Бернард Грётхойзен, который когда-то был студентом у Дильтея, всегда возвращался к этому в ходе наших дискуссий. На самом деле, есть прямая связь между *Verstehen* как герменевтикой во «Всесторонней философии» Дильтея и «аналитикой», идеей герменевтики у Хайдеггера.

Говорят, что концепт Дильтея заимствован у Шлейермахера, великого теолога эпохи немецкого романтизма, которому Дильтей посвятил огромную неоконченную работу. Именно здесь мы замещаем богословское, а именно протестантское, происхождение концепта герменевтики тем, как мы употребляем его в философских кругах сегодня. К сожалению, у меня складывается впечатление, что наши молодые хайдеггерианцы до некоторой степени утратили видение этого промежуточного звена между герменевтикой и теологией. Чтобы снова найти его, очевидно, нужно восстановить понятие теологии, принципиально отличное от того, которое имеет сейчас влияние во Франции и повсюду, я имею в виду ее определение как прислужницы социологии, если вообще не служанки «социологическо-политического». Это восстановление может быть достигнуто только путем конкуренции герменевтик, практикуемых в Религиях Книги: иудаизме, христианстве, исламе, ибо именно в них герменевтика развилась как спонтанное толкование и в них лежит возможность ее будущего возрождения.

Почему? Потому что в этих религиях от владения Книгой зависит всё. На самом деле, это вопрос не столько *понимания* смысла, сколько понимания *истинного смысла*. Три вещи нужно принимать в расчет: акт *понимания*, феномен *смысла* и открытие или откровение *истины* этого смысла. Итак, должны ли мы понимать под этим «истинным» смыслом то, что обычно мы называем историческим смыслом, или же скорее то значение, которое отсылает нас к совершенно иному уровню, нежели история, как обыкновенно понимают это слово. С самого начала практикуемая в религиях Книги герменевтика вводила в игру те же самые темы и термины, что употребляются в

феноменологии. Вновь открывая Хайдеггера, я был очарован именно тем ответвлением герменевтики, которое прошло через теолога Шлейермахера, и если я требую феноменологии, то потому, что философская герменевтика, в сущности, есть ключ, открывающий скрытые смыслы (*эзотерические*, согласно этимологии), лежащие под экзотерическим высказыванием. Я предпринял всего лишь попытку углубить это понимание, сначала в широкой и неизведанной области шиитского исламского гносиса, а затем в соседних областях христианского и иудейского гносиса. Неизбежно, поскольку с одной стороны концепт герменевтики имел хайдеггерианский привкус, а с другой стороны мои первые статьи были посвящены великому иранскому философу Сухраварди, некоторые историки упорно продолжали свои «целомудренные намеки» на то, что я «смешал» (sic!) Хайдеггера с Сухраварди. Но использовать ключ, чтобы открыть замок — не то же самое, что спутать ключ с замком. Речь шла не об использовании Хайдеггера в качестве ключа, а скорее об использовании того же самого ключа, которым пользовался он и который был в распоряжении любого из нас. Слава Богу, прозрачная неуместность некоторых намеков сводит их значение к нулю... можно сказать, что феноменолог мог бы очень многое сказать о «ложных ключах» историцизма.

В особенности в связи с последним обстоятельством, напомним, что среди комплекса трудов Хайдеггера есть одна книжка, о которой мы, возможно, уже не говорим в достаточной мере... Правда, это старая книга... это одна из первых книг, написанных Хайдеггером, ибо это была его диссертация. Я имею в виду его книгу о Дунсе Скоте. Она содержит страницы, которые особенно светоносны для меня, ибо они делают то, что наши средневековые философы называли *grammatica speculativa*. Я должен был немедленно использовать эту книжицу, когда я был призван остаться у моего дорогого изгнанного друга Александра Койре в секции религиозных наук Школы высших исследований [*Ecole des Hautes Etudes*, французский универси-

тет] с 1937 по 1939 гг. Когда я должен был прочитать лекцию о лютеровской герменевтике, я смог применить на практике то, что узнал [со страниц вышеупомянутой книги] о *grammatica speculativa*.

В действительности, есть одна особенность, доминирующая в герменевтике молодого Лютера — *significatio passiva*, то есть тип вопроса, с которым связана спекулятивная грамматика. Столкнувшись со стихом псалма «*In iustitia tua libera me*» [справедливостью Твоею освободи меня (лат.)], молодой Лютер спрашивает: как может божественная справедливость, противопоставленная милости, быть средством освобождения? Из этого затруднения нет выхода до тех пор, пока мы полагаем эту справедливость атрибутом, который мы присваиваем самому Богу. Однако всё меняется, как только мы начинаем рассматривать ее в *significatio passiva*. Таким способом мы будем иметь в виду справедливость, посредством которой мы делаемся справедливыми. То же самое относится и к другим божественным атрибутам, которые нельзя понять (*modus intelligendi*) иначе, как через их отношение к нам (наш *modus essendi*), и в качестве таковых они всегда должны выражаться с прибавлением суффикса «-icent» (*beneficent* — благотельный). [Корбен здесь имеет в виду английский суффикс «-icent», французский «-fique», соответствующие русскому «-детельный», «делающий таким-то»: «*l'unifique, le bénéfique, le vérifique, le sanctifique*» (объединяющий, благотельный, подтверждающий, освящающий). На английском языке эти термины не способны передать философскую идею Корбена: божественное качество — только проявление вовне того, что вложено в человека.] Это открытие сделало из молодого Лютера великого толкователя Св. Павла, и он навсегда стал его жертвой. Я случайно встретил ту же самую герменевтическую ситуацию во многих великих трактатах мистической философии в исламе. Ее особенность могла долго оставаться темной для меня, если бы я не владел уже ключом *significatio passiva*. Простой пример: пришествие

Бытия в этой теософии выражается в полагании Бытия в императиве: *esto*, «да будем!». Вначале было не Бытие, *ens*, и не «быть», *esse*, а «будь», *esto*. Этот императив вводит «Бытие», это божественный императив в своем активном аспекте (*амр фили*); но если рассматривать «бытие» как то, что заставляет нас «быть», то это тот же самый императив, но в своей *significatio passiva* (*амр мафили*).

Я уверен, что тем самым мы можем провозгласить триумф герменевтики как «*Verstehen*», смысла, который мы истинно понимаем, того самого смысла, который мы испытывали, которому мы подвергались, который с трудом выносило наше существование. Герменевтика не настаивает на освобождении от концептов, по существу, она является открытием или откровением того, что происходит с нами, открытием того, что заставляет нас выделять тот или иной концепт, видение, проекцию, когда наша страсть становится действием, то это активное претерпевание, пророческо-поэтическое предприятие.

Феномен смысла, основополагающий для метафизики «Бытия и времени», является звеном между означающим и означаемым. Но что делает это звено, без которого означающее и означаемое остались бы просто объектами теоретического рассуждения?

Это звено — субъект, и этот субъект — присутствие, присутствие модуса бытия в модусе понимания. При-сутствие, здесь-бытие, *Da-sein*. Я не хочу здесь возвращаться к дискуссии о причинах, которые ранее заставили нас, в согласии с нашими друзьями, перевести *Dasein* на французский как *réalité-humaine* [человеческая реальность]. Я обеспокоен частными слабостями этого перевода, особенно когда мы слишком часто пренебрегаем и опускаем дефис, необходимость которого мы объясняли повсюду. *Da-sein*: здесь-бытие, имеется в виду. Но здесь-бытие — это, в сущности, ввод присутствия, *которым и для которого* смысл открывается в настоящем. Таким образом, способ этого человеческого присутствия должен быть откро-

венным, но так, что, открывая смысл, он открывает сам себя, и он есть то, что открывается. И здесь мы вновь становимся свидетелями того, как пассивное сопутствует активному.

Короче говоря, звено, к которому феноменология привлекает наше внимание — это неразстворимое звено между *modi intelligendi* и *modi essendi*, модусом понимания и модусом бытия. Модусы понимания, в сущности, находятся в согласии с модусами бытия. Любое изменение в модусах понимания неизбежно сопутствует изменению в модусах бытия. Модусы бытия — это онтологические, экзистенциальные [здесь Корбен проводит различие между двумя написаниями французского слова: *existential* и *existentielle*, и поясняет, что использование им слова «*existential*» в смысле существования, а не как простого атрибута в числе прочих] условия акта «понимания», «*Verstehen*», который называется герменевтикой. Герменевтика — это определенное задание, поставленное перед феноменологом.

Теперь перейдем к странному словарю, данному нам Хайдеггером, и который подвергся грубому испытанию первым французским переводчиком. Я думаю о таких словах, как *Erschliessen*, *Erschlossenheit*; обо всех таких терминах, означающих действия, посредством которых открываются способы здесь-бытия; о таких терминах, как *Entdecken*, рас-крытие, обнажение потаенного, *Verborgen*. Хорошо, что я достаточно быстро обнаружил, что мы находим эквивалент этим словам в классическом арабском великих исламских визионеров-теософов [«теософов» следует отличать от «теософистов», принадлежащих к современному известному европейскому движению].

Нетрудно найти мост [между Хайдеггером и исламской теософией]. Чуть выше я упомянул книгу Хайдеггера о Дунсе Скоте. Мы знаем, как показал Этьен Жильсон, что Авиценна был отправной точкой для мысли Дунса Скота. Далее, благодаря историкам толедской школы XII в., мы имеем общий арабско-латинский философский словарь. Совсем недавно Дени де

Ружмон шутливо напомнил мне, что когда мы были однокашниками, он замечал, что мой экземпляр «Бытия и времени» был испещрен многочисленными арабскими глоссами на полях. На самом деле, я уверен, что намного сложнее было бы перевести словарь Сухраварди, Ибн Араби, Муллы Садра Ширази и т.д. ... если бы я уже не натренировался в акробатическом искусстве, необходимом для перевода сверхъестественного немецкого словаря, с которым мы сталкиваемся, читая Хайдеггера. Я имею в виду такие арабские термины, как *захир*, «внешнее, видимое, экзотерическое», и *батин*, «внутреннее, скрытое, эзотерическое». Вокруг этих двух терминов организуется целое гнездо слов.

Это *зихур*, проявление, акт самооткровения вещи, ее появления; *изхар*, акт принуждения чего-либо к появлению, проявлению; *мизхир* — то, что принуждает вещь проявиться; *мазхар* — форма проявления, эпифании; *мазхарийя* — эпифаническая функция *мазхара*. В персидском языке это такие термины, как *хаст-кардан* — «принуждение быть»; *хаст-конандех* — «то, что принуждает быть»; *хаст-кардех*, *хаст-гардодех* — «то, что принуждает быть в самом себе». Конечно, здесь нет необходимости делать набросок предварительного словаря... Достаточно отметить, что уже в этих немногих терминах мы можем почувствовать, как вступает в игру феноменологический словарь. Раз дело обстоит так, должен ли я настаивать на взаимной выгоде для этих двух областей, которая заключается в знании словаря как исламской теософии, так и феноменологии? И это несмотря на вышеупомянутое несоответствие между намеченным уровнем или горизонтом, к которому относятся эти исследования.

В действительности существуют «герменевтические уровни». Этот термин сегодня стал уже общим местом; еще вчера было не так. Конечно, в любом случае остается под вопросом рассмотрение герменевтических уровней (*modi intelligendi*) в связи с различными модусами бытия (*modi essendi*), которые

являются их соответствующими опорами или посредниками. Это именно те модусы бытия, которые для нас важно различать, чтобы избегать чрезмерно ревностного смешения между различными модусами понимания — непонимания, от которого я никогда не прекращал предостерегать своих студентов, как в Париже, так и в Тегеране.

Наконец, необходимо иметь в своем распоряжении тщательно определенные концепты феноменологии и герменевтики. Совершенно естественно снова и снова задавать себе вопрос: как мы можем точно перевести идею феноменологии на арабский и персидский. Одно решение, которое на самом деле вовсе не является решением, заключается просто в написании слов арабскими буквами. Ничем не лучше, как я часто наблюдал у студентов и авторов обзоров, было бы вооружиться словарями и упрямо искать в них соответствия. Наилучший способ — вначале спросить себя, не предлагает ли уже арабо-персидский словарь мистической теософии термин для соответствующего процесса. В самом деле, существует термин, употребляющийся в сфере мистической теософии (*ирфан*), термин настолько распространенный, что он является заголовком не одной книги. Я имею в виду термин *кашф аль-махджуб*, в точности означающий «раскрытие скрытого». Не то же самое ли это, что и деятельность феноменолога, которая — через открытие и принятие потаенного смысла, скрытого за внешним проявлением, за феноменальным — выполняет своим собственным способом программу греческой науки: *sōzein ta phainomena* (сохранять феномены)? *Кашф* — это открытие (*Enthüllung, Entdecken*), которое заставляет сам истинный смысл, изначально сокрытый за очевидным, возникнуть в проявлении, *феномене* (здесь мы поступим правильно, если вспомним, что Хайдеггер говорил о концепте *алетейи*, или истины). Мы сами — столь длинная завеса, что если мы воздержимся от «акта присутствия», то мы будем здесь-бытием (*da-sein*) на герменевтическом уровне вопроса. Итак, не ясно ли, что мы идем тем же самым маршру-

том, если держим в уме существенную разницу между уровнями предназначения, которые ищут искатели, разницу, ознаменованную тем фактом, что наши «теософы» понимают это открытие как эзотерически скрытое за экзотерической видимостью. С этой точки зрения, их герменевтика остается верной тому, что одновременно является ее источником и трамплином — «феномену откровения Священной Книги», к которому я привлекал внимание в начале нашего разговора.

И это в точности тот самый смысл, который заключается в арабском термине, наиболее полно соответствующем термину «герменевтика»: я имею в виду слово *та'виль*. Этимологически *та'виль* означает «возводить что-либо к своему источнику, архетипу». Это техника понимания, в которой шиитские «теософы», как двенадцатники, так и исмаилиты, преуспели в эзотерическом толковании Корана. Она заключается в «сокрытии видимого и проявлении сокрытого»; именно это подразумевали алхимики под своим Великим Деланием. На этом пути много герменевтических уровней, каждый из которых соответствует какому-либо уровню Бытия. Вот почему настоящий *та'виль* не имеет ничего общего с безобидной «аллегорией». Восхождение по этим герменевтическим уровням может запросто создать впечатление, что мы оставляем позади нашу западную феноменологическую компанию. Но если мы заняты одним и тем же герменевтическим путем, то почему он не может прийти и объединить нас? Поистине, это вопрос нашего отношения к приходу, тот самый вопрос, с которым мы встречались раньше в связи с *significatio passiva*. Ибо совершенно необходимо и достаточно продлить то, что мы узнали, в терминах *grammatica speculativa*, чтобы последовать за восхитительным развитием великого философа Ибн Араби, относящимся к *смыслу* божественных Имен. Простой пример, позволяющий мне, тем не менее, утверждать, что человек, недостаточно знакомый с тайной *significatio passiva*, рискует перепутать вопрос и проглядеть существенное. Конечно, я надеюсь, что не нару-

шу этикет, если сошлюсь на свою работу об Ибн Араби. Она в виде наиболее краткого по возможности обзора утверждает главную идею моих книг и труда всей моей жизни как исследователя философских и религиозных наук.

Итак, вам легко понять, дорогой Филипп Немо, почему я не могу и не желаю быть историком в обычном смысле слова, интеллектуальным авторитетом, который устанавливает последовательность событий прошлого, не чувствуя своей ответственности за них, даже не будучи ответственным за тот смысл, который он приписывает им. На самом деле тот, кто присваивает прошлому тот или иной смысл, кто приводит в движение шестеренки «исторической причинности» в соответствии со смыслом, который он уже предрешил. Для историка события произошли и ушли, прошли без участия историка. Принято считать, что историк и не должен быть там, где и когда происходят события. Поистине, необходимо, чтобы он там не присутствовал и даже не был вовлечен в «акт присутствия», относящийся к прошлому, потому что это скомпрометирует возможность историка говорить о своей «исторической объективности». И даже если он явно использует такие слова как «живое прошлое» или «присутствие прошлого», это не более чем безобидная метафора для его личного алиби. По поразительному контрасту герменевтические феноменологи всегда должны быть в здесь-бытии (*da-sein*), ибо для них нет ничего безвозвратно ушедшего. Именно своим «актом присутствия» они заставляют сокрытое за феноменологической видимостью проявиться. Этот «акт присутствия» состоит в открытии или возвещении в будущем, что все так называемые минувшие события прошлого скрыты в них самих. Посмотрите на прошлое позади себя: оно совершенно отлично от безобидного и метафоричного литературного «присутствия» «живого прошлого». Потому что в одно и то же время чувствовать себя «ответственным за прошлое» значит быть ответственным за будущее. Конечно, это подразумевает определенный модус

Бытия — именно тот модус Бытия, который обусловлен данным герменевтическим уровнем. (Разумеется, невозможно диалектически опровергнуть модусы Бытия. Их можно понять или отвергнуть, но их нельзя опровергнуть.) Вот почему я всегда оставался таким же феноменологом, каким я был в молодости. Я хорошо осознаю, что это может сбить с толку некоторых моих коллег-востоковедов, более или менее информированных о том, что крайне необходимо философу. Тем не менее, поскольку состояние исследований в этой области потребовало подготовки мною критического издания многотомных арабских и персидских текстов, я смог доказать тем самым, что обязанности, присущие филологической эрудиции и то, что крайне необходимо для философского понимания, на самом деле могли быть соединены философом. В то же время меня гораздо лучше понимали в философских кругах, где природа затронутых вопросов была немедленно распознана. Но именно здесь чувствуется нищета наших официальных [академических] программ. Можно начать с популяризации имен далеких философов, разрыва между возможными хронологиями, каталога специальных терминов и т.д., всё это должно быть общераспространенным, и возможно, однажды станет таковым, когда западные и восточные философы еще раз сойдутся вместе, чтобы взять на себя ответственность за традицию, которой они владеют сообща.

Мне даже необходимо сказать, что направление, которое приняли мои исследования, в самом начале исходило из несравненного анализа, которым мы обязаны Хайдеггеру, показавшему онтологические корни исторических наук, успешно продемонстрировавшему, что это самый изначальный, первобытный историзм по сравнению с тем, который мы зовем «всеобщей историей»; историей внешних событий, *Weltgeschichte*, или просто Историей в обычном повседневном смысле слова. Чтобы обозначить эту мысль, я изобрел термин «историчность» (*historiality*), и я уверен, что за этот термин стоит держаться.

Между терминами «историчность» и «историзм» существует точно такое же отношение, как между экзистенциальным как существованием, экзистированием, и экзистенциальным, понимаемым просто как атрибут [*existential* и *existentielle* по-французски]. Это был решающий момент. Эта самая историчность представлялась мне мотивацией и оправданием отказа позволять себе быть помещенным в историзм Истории, в цепь исторической причинности, успешным призывом вырваться из историзма Истории. Ибо если есть «смысл Истории», он в любом случае лежит не в историзме исторических событий; он заключен в этой «историчности», в этих тайных, эзотерических, экзистенциальных корнях Истории и исторического.

Этот момент был решающим потому, что он, несомненно, был тем моментом, когда, следуя примеру хайдеггерианской Аналитики, я был увлечен изучением герменевтических уровней, которые программа Хайдеггера еще не предвидела. Я говорю о том, что обозначил термином «история иерофаний», о священной истории, которая ничуть не связана с наружными фактами «истории святых» или «истории спасения», но скорее с чем-то более оригинальным: с эзотерикой, скрытой за феноменом буквального явления [духовных] притч и рассказов в священных книгах. Я уже обозначил противоположность между историчностью и историзмом. Эта противоположность уже была хорошо известна, хотя и выражалась разными терминами, гностикам и каббалистам религий Книги. Наши друзья еврейские каббалисты, например, говорят о мистериях изначальной Торы, Торы-Софии, содержащей архетипы Творения, которое Святой-и-Благословенный замышлял прежде течения тысячелетий, прежде создания миров. Но Его внимание занимала не история первого человека, не история Кора, не история Валламовой ослицы в их буквальном прочтении; не для этого Он творил миры. Он созерцал *Нешаму*, самый интимный духовный центр Торы и Человека — Торы, существующей на уровне высшего мира, мира *Ацилут*. Вот что духовная герме-

невтика учит нас вычитывать в Библии. Подобно этому, для шиитских гностиков, будь то двенадцатники или исмаилиты, то, что мы обычно называем историзмом и историческим смыслом, является лишь внешней фигурой и метафорой (*маджаз*) истинной Реальности (*хакикат*) событий и метафизических личностей, предшествовавших сотворению мира. Вот что духовная герменевтика, *та'виль*, учит нас вычитывать в Коране. На самом деле, если бы здесь не было того — и здесь мы имеем дело с тем, что наиболее последовательно сформулировал пятый шиитский имам Мохаммед Бакир (VIII в.) — если здесь нет ничего, кроме буквального смысла, относящегося к обстоятельствам, окружавшим появление коранических стихов, то есть если здесь нет ничего, кроме чисто исторического, то Коран станет мертвой книгой. Если же, напротив, эта книга будет жить вплоть до дня Воскрешения и если она живет, то только благодаря духовной герменевтике, которая всегда открывает скрытые смыслы. И здесь мы имеем совершенный пример того, как наша феноменологическая герменевтика призывается обратно к своим богословским корням.

Но какая потрясающая ирония! То, что профаны, экзотерики считают метафорическим смыслом, есть именно то, что гностики считают настоящим, подлинным смыслом, и поэтому они никогда не понизят духовный смысл до уровня метафоры или аллегории. А то, что профаны принимают за истинный смысл, то есть видимый исторический смысл, - для гностиков не более чем метафорический смысл, метафора Истинной Реальности. В этой перспективе наша историческая наука и наши историки сами сводятся к метафорам и к метафорическому состоянию Бытия. Что в таком случае мы должны сказать о тех современных богословах-экзегетах, которые намеренно игнорируют любой смысл, кроме так называемого «исторического», и которые разрушают историю иерофаний, помещая ее любой ценой в историзм Истории, потому что для них не существует никакой другой «реальности». В конце концов, они могут до-

пустить [духовную] типологию, столь же безобидную, сколь неубедительную. Возможно, у меня было немного предшественников, проследивших эти связи, но они представляются мне незаменимыми, поскольку они позволяют все более точно судить, не пришла ли хайдеггерианская Аналитика к преждевременной остановке, обездвигив себя в ложном тупике.

Поскольку историчность истории иерофаний вырывает нас из историзма Истории, она позволяет нам видеть, и с изрядной долей иронии, преобладающий сегодня ужас перед историческим и историчностью. Сейчас повсеместны «исторические ключи» и «исторические конференции», предположения об исторических законах, тенденциях и т.п. История иерофаний учит нас, что родственные связи более существенны и более истинны, чем историческое усыновление. Эти связи в действительности столь существенны, что привилегия тех, кто «слеп к невидимому», признавать исторические, кажется смехотворной. Вовсе не «историческими» узами связаны мы с другими мирами, дающими нашему миру «смысл». Хайдеггерианская Аналитика имеет, среди прочих, и то интересное достоинство, что она приводит нас к пониманию скрытых мотивов, побуждающих сегодняшнее человечество безумно лнуть к историческому, как если бы оно было единственной «реальностью». Всё это производит впечатление обмирщения идеи Воплощения, по пятам которой даже теологи тащатся в обобщенную и повсеместную социологию. Напротив, Аналитика «акта присутствия», *da-sein* — внутри которого возникает будущее прошлого, ибо он «актуализирует» то, что в прошлом только еще ожидалось — должна иметь достоинство нашего освобождения от миража этой страсти к историзму, страсти к строительству ушедшей истории, к которой мы имеем честь принадлежать, и это происходит именно потому, что рассеивает мираж самой идеи прошлого путем ее преобразования.

Обратимся вновь к необычному словарю, перед которым Хайдеггер заставляет нас задать вопрос: происходят ли акты

здесь-бытия чисто и просто в прошлом? И не остаются ли они в настоящем в том смысле, что они «были и продолжают быть»? Но если так, то это присутствие, которое вводит акт присутствия, всегда всё еще не пришло, это будущее, которое даже не пытается утвердить себя в настоящем (*Gegenwartiges-Zukunftiges*, «*настоящее-будущее*»). «Становление» не может сейчас быть *Gewesenheit* (ставшим), если оно не рождается бесконечно из будущего. Не было бы настоящего, если бы «еще-не-пришедшее-будущее» не становилось бесконечно «становящимся» (*Gewesend*). Настоящее — это еще-не-пришедшее становящееся-еще-не-пришедшим, но поскольку будущее *становится*, оно удерживает все свои возможности и вероятности в настоящем. Всё зависит от акта здесь-бытия (*da-sein*), посредством которого становления *есть* здесь (*da-gewesen*). И этот процесс есть само «овременивание» времени. Но, конечно, было бы хорошо сравнить это с глубокими интуициями иранских философов относительно этого процесса. Они начинаются с доисламского Ирана и всего, что связано с зерванизмом. В исламском Иране Семнани (XIV в.) проводил различие между *заман афаки*, темпоральностью «горизонтов», т.е. временем макрокосма, физической Вселенной, и *заман анфиси*, темпоральностью душ, т.е. душевно-духовным временем. Кази Саид Кимми (XVII в.) позже различал неясную и густую темпоральность (*заман катхиф*), тонкую темпоральность (*латиф*) и абсолютно тонкую темпоральность (*алтаф*). Я рассматриваю этот предмет в своих книгах.

То, что я старался вызвать, позволяет мне объяснить, как великий проект, предпринятый молодым философом Сухраварди в XII веке — предельно сознательное предложение прямо посреди исламизированного Ирана «воскресить свет древних персидских сказаний» — не мог бы представиться мне, наполненный своим сверкающим сиянием, если бы я не был испытан и наставлен в этой феноменологии. С точки зрения историка как такового, проект Сухраварди может показаться, употре-

бляя расхожее выражение, «пустой фантазией», произвольным проектом без всякой исторической основы. Но сам Сухраварди никогда не думал и не действовал на манер «историка». Он не размышляет о концепциях, влияниях, видимых или спорных исторических остатках и следах прошлого. Он просто здесь: он вовлекает себя в «акт присутствия», здесь-бытия. Он берет для себя прошлое старого зороастрийского Ирана, тем самым перенося его в настоящее. Больше нет невозвратно ушедшего прошлого, цепь материального происхождения прервана. Для этого прошлого он восстанавливает еще-не-пришедшее-будущее, будущее, которое начинается с ним самим, ибо он чувствует себя ответственным за это прошлое. Духовная связь идет наперекор всем историческим узам, ибо она достаточно сильна в самой себе, чтобы утвердить законную дочернюю связь. С этих пор древние персидские сказания, *«Хосрований-ун»*, на самом деле становятся предшественниками *ишракий-ун* (платоников) исламского Ирана. «В этом у меня не было предшественников», — написал наш шейх-*ишраки*. Несомненно неустрашимость молодого 35-летнего мыслителя, чей «акт присутствия» (*da-sein*) вызвал и узаконил обращение прошлого в будущее, ибо всё еще-не-пришедшее-будущее этого прошлого, самоутверждающегося заново в настоящем, лежит в настоящем его акта здесь-бытия. Вот что *исторически истинно*.

Молодой шейх-*ишраки* Сухраварди давно является в моих глазах образцовым героем философии. Следуя его примеру, я пытался понять целую духовную культуру Ирана таким образом, чтобы постичь полноту того измерения, которое все-еще-не-пришло. Возможно, я помог не одному своему иранскому другу, знакомому или незнакомому, «найти себя». Во всяком случае, я слышал свидетельства такого эффекта больше чем в одном случае и всегда находил это потрясающим. Но я убежден, что такой «акт присутствия» должен быть выполнен всяким желающим передать сообщение, например, иранских духовидцев Западу. Я не думаю, что какое-либо более непосред-

ственное [чем этот акт передачи] свидетельство может быть выдвинуто в поддержку того, что я говорил раньше о том, чем я обязан Хайдеггеру и что я неуклонно сохранял в течение всей своей карьеры философа-исследователя. Этого должно быть достаточно, чтобы рассеять серьезное заблуждение [согласно которому Корбен отрекся от философии Хайдеггера], с которым мы уже имели здесь дело — по меньшей мере, настолько, насколько это заблуждение было искренним.

Давно было замечено, что Аналитика, являющаяся приложением хайдеггеровской герменевтики, уже по умолчанию определяет фундаментальный философский выбор, мировоззрение, *Weltanschauung*. Этот выбор объявляет себя на горизонте, внутри которого разворачивается «Аналитика» *Da* в слове *Dasein*. Но вовсе не нужно придерживаться этого молчаливого *Weltanschauung*, чтобы употребить все ресурсы «Аналитики» этого *Da-sein*, который я перевел как «вступление в акт присутствия». Если чье-либо мировоззрение не совпадает с хайдеггеровским, это означает, что вы даете частице *Da* в *Dasein* другое место, *situs*, другое измерение, чем то, которое дано ей в книге «Бытие и время». Недавно я продемонстрировал сравнение [герменевтики] с ключом, который вы держите, чтобы отпереть замок. Этот ключ — действительно герменевтика, и от вас зависит придание ключу формы, приспособленной к замку, который нужно открыть. Примеры, которые я приводил только что, показывают, каким образом, если ее приспособить, *clavis hermeneutica* [герменевтика ключа (лат.)] открывает доступ к сокрытому, тайному, эзотерическому. Именно с помощью *clavis hermeneutica* Сведенборг открыл ключи библейской *Arcana caelestia* [небесной тайны (лат.)].

Этот ключ, если можно так выразиться, является первичным орудием, которым оборудована мысленная лаборатория феноменолога. Но использование этого *clavis hermeneutica* — а Хайдеггер показал, как его можно использовать и приспособить — ни в коем случае не требует и не подразумевает, что

мы должны по этой причине разделять то же самое мировоззрение, *Weltanschauung*, что и Хайдеггер. В действительности, когда намекали на то, что я якобы «смешал» Хайдеггера с Сухраварди, не ссылаясь на *clavis hermeneutica* — о самом существовании которого эти клеветники не подозревают — их намерением было намекнуть на то, что я использовал некое синкретическое сочетание мировоззрения Хайдеггера и исламских философов. Намек столь неуместный, что я сомневаюсь, искренне ли они его делали. В особенности я применял *clavis hermeneutica* и исписал стопы бумаги, чтобы показать разницу между «дверями», которые он может открыть. И что же в конце? Слабоумные критики не читают их и упорствуют в своей бездарности.

В качестве примера моих усилий проиллюстрировать это различие и предотвратить смешение, сошлюсь на работу одного из величайших иранских философов, Муллы Садра Ширази (XVII в.), одного из величайших герменевтических толкователей «Ишрака» Сухраварди. Я касался Муллы Садра во многих своих книгах, полностью перевел и опубликовал один из его трактатов и читал несколько курсов о его трудах, как в Париже, так и в Тегеране. Мулла Садра — автор настоящей метафизической революции в традиционной исламской философии. Он был первым, кто сотряс почтенную метафизику Сущего у самого ее основания, заменив ее метафизикой, отдающей первенство акту Бытия, приоритету Существования перед Сущим. Мне больше ничего не было нужно, когда я услышал, как студенты и исследователи в Тегеране убежденно объявили Муллу Садра подлинным основателем экзистенциализма! Другие же, вдохновленные космогонией Муллы Садра и его грандиозной психологией, с гордостью нашли в его сочинениях более или менее адаптированную теорию эволюции. Разумеется, иоанновский элемент, который можно найти в работах Муллы Садра и многих других иранских философов — «никто не восходил на Небо, кроме как сшедший с Небес» (Ин.

3:13) — абсолютно чужд эволюционизму. Философия активного воображения Муллы Садра в качестве чисто духовной силы может натолкнуть на мысль о сравнении с развитием в «Материи, памяти и духовной энергии» Бергсона. Но эсхатологический горизонт иранских философов — отнюдь не бергсоновский.

Итак, в каждом случае я должен был идти очень далеко, возвращаться и снова и снова заботиться о том, чтобы избежать путаницы, которая может разрушить любые серьезные попытки сравнительной философии. Я поступал так, используя *clavis hermeneutica*, то есть, показывая, несмотря на определенные созвучия, что существует фундаментальное различие в том, что имеем мы дело с модусами понимания (*modi intelligendi*), происходящими от совершенно отличных модусов бытия (*modi essendi*). Нужно было показать, что ответственное стремление каждый раз соответствовало герменевтическим уровням различных степеней. Более того, перевода и публикуя «Книгу метафизических проникновений» Муллы Садра, я имел возможность настаивать на большом объеме особенностей словаря Бытия на греческом и латинском, арабском и персидском, французском и немецком. Несомненно, переводчики из Толедо в XII веке, на которых я ссылался чуть выше, дали нам элементы арабско-латинского философского словаря, в котором можно найти такие слова, как *махийя* (*quidditas* — *чтойность*, *essentia* — *сущность*), *виджуд* (*esse* — *быть*, *existere* — *существовать*), *мавджуд* (*ens* — *бытие*) и т.д. Едва ли можно сослаться на такие созвучия, чтобы понять вместе с Муллой Садра, что во Франции нет и следа того, что называет себя «экзистенциализмом». Я имею в виду, у нас нет той особенной философии существования, которая по праву владела бы этим именем. Налицо факт, что модусы бытия, которые, как считается, поддерживают первенство, дарованное перед «существованием», в обоих случаях радикально различаются. И это так, даже если не добавлять сюда предрассудок суждения, произне-

сенного самим Хайдеггером над «экзистенциализмом» — словом, которое ранние хайдеггерианцы никогда не произносили.

Теперь мы затронем фундаментальное различие между тем, что скрывает переход — «мой переход» — от Хайдеггера к Сухраварди, различие, которым я хотел бы завершить наш разговор. Я только что отметил, как использование *clavis hermeneutica*, который Хайдеггер вручил нам, никоим образом не означает приверженность к его мировоззрению, *Weltanschauung*. Герменевтика происходит от «акта присутствия», обозначенного частицей *Da* в *Dasein*; поэтому ее задача — осветить, каким образом, понимая само себя, человеческое здесь-бытие размещается, описывает *Da*, место (*situs*) своего присутствия, и открывает горизонт, который до этого оставался скрытым. Метафизика *ишракийун*, и Муллы Садра по преимуществу, достигает своей вершины в метафизике присутствия (*хизур*). Около этого места (*situs*) Хайдеггер приводит в порядок неопределенность человеческой ограниченности, определяемой как бытие-к-смерти (*Sein zum Tode*). Согласно Мулле Садра или Ибн Араби, Присутствие, как они ощущают его в мире — поскольку оно открыто «феноменом мира», пережитым ими — это не то Присутствие, которое завершается смертью, бытие-к-смерти, но бытие-к-тому-что-по-ту-сторону-смерти, можно сказать: *Sein zum Jenseits des Todes*. Достаточно очевидно, что концепция мира, доэкзистенциальный философский выбор, будь то Хайдеггера или наших иранских «теософов», сам по себе конституирует *Da* в *Dasein*, в акте здесь-бытия, присутствующем в мире, и его вариантах. Отсюда следует, что всё остальное, что нужно сделать — это удерживать и сохранять понятие Присутствия настолько крепко и внимательно, насколько это возможно. У чего же здесь-бытие, человеческое присутствие, присутствует?

Наше исследование должно начаться, разумеется, с гносеологии *ишракийун*. Они различали следующее: существует формальное знание (*ильм сури*), являющееся обыденной фор-

мой знания; оно возникает посредством представления, *репрезентации, видов*, актуализируемых в душе. Но существует и иное знание, которое они обозначают как *присутствующее* знание (*ильм хизури*); оно не проходит через посредство *представления, видов*, а является непосредственным присутствием, с помощью которого сам «акт присутствия» души дает начало присутствию вещей и переводит настоящее в себя — уже не объекты, а чистое присутствие. Это знание, называемое ими «восточным» знанием (*ильм ишраки*), которое в одно и то же время является и зарей Восхода Бытия над душой, и зарей утреннего освещения душой вещей, которые она открывает, и которые она являет для самой себя как соприсутствующие. Важно, что мы всегда сохраняем изначальное значение слова «*ишрак*», то есть зари и Востока небосвода, восходящего солнца. Но сейчас мы говорим о Востоке, который не следует пытаться локализовать на наших географических картах — о восходящем Свете, Свете, предшествующем всем открытым вещам, всему присутствующему, ибо он есть то, что открывает их, то, благодаря чему и чем Присутствие *есть*.

Итак, различие образуется, если мы ставим вопрос следующим образом: какие присутствия производит здесь-бытие («человеческое присутствие»), возвращая настоящее к самому себе, вводя его собственное присутствие? Другими словами, какими созвездиями присутствий окружает себя *Da* в *Dasein*, когда оно открывает себя самому себе? В каких мирах здесь-бытие присутствует, находясь *здесь*? Должен ли я ограничиться феноменом мира, рассмотренного в «Бытии и времени»? Или же я должен интуитивно найти, принять и усилить свое присутствие во всех мирах и «междумирьях», как это открыто и откровенно явлено мне «восточным» Присутствием исламских иранских «теософов»? Ставя этот вопрос, я всего лишь иллюстрирую разницу, обозначенную мною выше. Если Хайдеггер учит нас анализировать *Da* в *Dasein*, в «акте присутствия», то можно видеть, что это никоим образом не означает ни того, что

пределы хайдеггеровского горизонта навязывают себя этому «акту присутствия», ни того, что он должен обездвижить себя в преждевременной форме. Вот почему чуть выше я называл решающий момент, когда меня повлекло к герменевтическим уровням, которые даже не были предусмотрены хайдеггеровской Аналитикой, которую я имел в своем распоряжении. Я говорю об измерении «акта присутствия», в котором мы чувствуем себя в компании божественных иерархий великого неоплатоника Прокла, а равно еврейского, валентинианского и исламского гнозиса. С этого момента есть еще-не-пришедшее-будущее и измерение будущего, которое решается. Если «акт присутствия» в действительности есть не что иное, как будущее, непрерывно утверждающееся в настоящем, если процесс самоутверждения еще-не-пришедшего в качество моего здесь-бытия зависит от моего акта присутствия, то, что же такое это еще-не-пришедшее-будущее? Нельзя избежать выбора — философский выбор здесь даже предшествует герменевтическому процессу — ибо этот выбор решающий: герменевтика только разоблачает его.

С одной стороны, нас заставляли слушать перегруженную пафосом пословицу из хайдеггеровской Аналитики: *быть свободным для смерти*. С другой стороны, мы получили настойчивое приглашение к *свободе для того, что по ту сторону смерти*. Рассмотрим слово *Entschlossenheit*, «решимость». Сейчас этот термин переводят как «решение без возврата». Так даже лучше. Ибо это большой вопрос — знать, не является ли и в какой мере является данное решение движением вспять, отступлением перед смертью, бессилием быть свободным для того, что находится по ту сторону смерти, перевести свое присутствие к тому и для того, что по ту сторону смерти. Боюсь, что сегодняшнее человечество, став жертвой широко распространенного агностицизма, колеблется перед *свободой для того, что по ту сторону смерти*. Мы вложили силы столькоких гениев в строительство всевозможных защит:

психоанализа, социологии и диалектического материализма, лингвистики, историцизма и т.д., всё было поставлено на свое место, чтобы запретить все перспективы, беспокойства и знаки *потустороннего*. Даже бесконечно развитое человечество, спустя сотни тысячелетий, которое вообразил Франц Верцель в своем необъятном и трогательном романе «Звезда нерожденных» («*Stern der Ungeborenen*»), — за исключением немногих людей всех эпох, «хронософов» — в своей чрезмерной хрупкости и старости так и не научилось полагать центр тяжести своего будущего в *потустороннем*. Это и есть, в конечном счете, метафизический смысл слова «Запад»: упадок, закат — смысл, который Сухраварди раскрыл в своем «Рассказе о западном изгнании». Может быть, однажды я расскажу, как этот «Рассказ о западном изгнании» представил мне в решающий момент, когда я отбросил бремя ограниченности, тянувшее вниз мрачное небо хайдеггерианской свободы. Я не мог не ощутить, что под этим мрачным небом *Da* в слове *Dasein* было островком гибели, было тем самым островом «западного изгнания».

Люди ободряют себя, повторяя: «Смерть — часть жизни». Это неправда, если только не ограничивать жизнь ее биологическим выражением. Но биологическая жизнь сама происходит из независимого источника, который по своей сущности есть Жизнь. Пока «необратимое решение» остается всего лишь «свободой для смерти», смерть предстает как закрытие, а не как *исход*. И таким путем мы никогда не покинем этот мир. Быть свободным для того, что по ту сторону смерти, значит предвидеть и осуществить свою смерть как *исход*, как оставление этого мира ради других миров. Но покидает мир живой, а не мертвый.

Я надеюсь, что сумел в этих кратких комментариях сообщить, каким образом один и тот же философ может быть первым французским переводчиком Хайдеггера и толкователем иранских *res religiosa*. Я хочу этим дать понять всё то, чем я обязан вооружению, которым хайдеггеровская герменевтика

оснастила меня, и, как и почему я использовал ее, чтобы достигнуть иных высот. Я верю, что это был эксперимент другого порядка, а не просто более-менее успешные попытки связать философию Хайдеггера с богословием. Видите ли, нужно понять, как сложно было мне после долгих лет восточного паломничества, вдали от Европы обновить мои связи с самим Хайдеггером и его философией.

Филипп Немо: Что ж, Анри Корбен, Вы говорили о Хайдеггере, которого Вы перевели в 1938 г. Вы подчеркнули контраст между хайдеггеровской герменевтикой и тем, что побудило Вас открыть мистиков и философов Ирана. Вы проиллюстрировали степень этого контраста, сославшись на значения слов «Запад» и «Восток», как их употребляли эти самые философы. Но следует ли понимать это так, что сочинения Хайдеггера после 1938 г. свидетельствуют об остановке и застывании на уже достигнутых позициях? Следует ли понимать это так, что вторая половина трудов Хайдеггера, после периода книг «Бытие и время» и «Что такое метафизика?», ничего не изменила в смысле закрытия того, что Вы испытали в первой части его работ?

Анри Корбен: А теперь внимание! Я однозначно не хочу использовать слово «закрытие» применительно к философу, который в своем вопрошании Бытия, напротив, научил нас открыть столь многое, что было до сих пор крепко заперто. Но Ваш вопрос относится к моему личному опыту: что работы и мысли Хайдеггера значили для того, кто в то время был известен, или вскоре стал известен своими исследованиями и толкованиями иранской исламской философии, ранее остававшейся на Западе *Terra incognita*. Я сделал всё, что мог, чтобы ответить на Ваш вопрос, и нужно понять, что я ссылаясь на те работы Хайдеггера, которые находились в моем распоряжении в 1938 г. и уже имели значительный вес. Вопрос, который Вы теперь мне задаете, связан со всей совокупностью работ Хайдеггера. Чтобы ответить на него, нужно было бы предпринять сравнительное изучение всех трудов Хайдеггера и всех трудов

иранских исламских философов. Может быть, подобное занятие когда-нибудь и станет мыслимым, но я должен признать, что на данный момент оно превосходит мои амбиции. Мне осталось сделать еще так много ради наших иранских философов — как раз для того, чтобы подобный проект сравнительной философии когда-либо стал возможным. Это задание для наших молодых коллег-философов: с одной стороны, тех, кто будет продолжать изучать поздние работы Хайдеггера, контакт с которыми я неизбежно потерял за многие годы, проведенные мною на Востоке, а с другой стороны — молодых философов, моих учеников и не только, которых я вдохновил на изучение арабского и персидского, с тем, чтобы они могли работать в качестве философов и вырвать исламскую философию и теософию из гетто, которое называется «ориентализмом».

Как Вы хорошо знаете, работы Хайдеггера достигли значительной соразмерности. Разве не говорят о полном собрании сочинений, которое, включая стенограммы семинаров, будет насчитывать около 70 томов? В сущности, это предприятие того же масштаба, что и многотомные сочинения наших восточных философов. Поэтому здесь открываются большие возможности, безбрежное поле для рассмотрения, неисчерпаемый потенциал для понимания. Уместно вновь напомнить призыв: философы, к станку! В любом случае, я верю, что здесь целесообразно предложить некий личный отчет о видении конечного ответа на часто задаваемый вопрос, который может навсегда остаться загадкой. Этот вопрос касается судьбы того, что должно было стать второй частью «Бытия и времени», без которой первая часть — всего лишь арка, лишенная своего источника, и которая, несомненно, должна была завершить онтологическое здание, которое мы называли «историчностью». На самом деле, я видел рукопись этой второй части своими собственными глазами на рабочем столе Хайдеггера во Фрайбурге в июле 1936 г. Она была вложена в огромный футляр. Хайдеггер даже забавлялся тем, что дал мне ее в руки, чтобы я

мог взвесить ее, и она была тяжелой. Что с тех пор случилось с рукописью? Было несколько противоречивых ответов на этот вопрос; что до меня, то у меня нет ответа.

Возвращаюсь к Вашему вопросу. Так как я не могу говорить об однозначном «закрытии» хайдеггеровского философского поступка, абсолютная мера его труда не позволяет нам говорить об остановке или застывании. В сущности, вопрос заключается не в этом. Настоящий вопрос иной: содержит или нет хайдеггеровская Аналитика, в многообразных аспектах своих отчетливых применений и во всех отношениях своих далеко идущих последствий, по умолчанию предпосылки, скрывающие четкое мировоззрение, *Weltanschauung*, как улику с самого начала. Анализировать бытие-к-смерти как предвкушение самой возможности превращения здесь-бытия в завершенное целое — разве это не философия жизни и смерти? Я уверен, что для «восточных» философов, на которых я ссылался, идея такого *завершения*, напротив, провозглашает принятие *незавершенности* бытия, приговоренного к падению *вспять*, к недостатку самого себя. Поэтому я предпочел говорить о герменевтике человеческого существования, преждевременно парализующей себя на достижении, которое в действительности всегда недостижимо без прыжка вперед (*vorlaufen*), прыжка *по ту сторону*.

Филипп Немо: Анри Корбен, я хотел бы задать Вам последний вопрос. Вы провели четкое различие между горизонтом хайдеггеровской Аналитики и «восточным» горизонтом. Тем не менее, если верно, что в работах Хайдеггера нет места для понятия Бога, поскольку для него Бога можно уподобить метафизическому концепту высшего существующего Бытия, то все же Хайдеггер оставляет место в своей мысли для измерения «сакрального», для различия, которое он называет онтологическим различием между Сущим и существующим, другими словами, для различия между двумя мирами, вечным миром наверху и временным миром внизу. Разве не в этом заключает-

ся смысл осуществления сближения между религиозной мыслью и собственными размышлениями Хайдеггера?

Анри Корбен: У меня складывается впечатление, дорогой Филипп Немо, что этот вопрос, как Вы его ставите, пытается сделать из Хайдеггера великого платоника. Поэтому он ставит Вас на скользкий путь, где Вы должны следить за каждым своим шагом. Я не уверен, что смогу последовать за Вами в этом направлении. Давайте сначала вспомним, что Хайдеггер на самом деле имел предчувствие «восточного» измерения, если не всецело «Востока», как его понимают *ишракийун*, «персидские платоники». Вы сами наверняка слышали эхо поразительных заявлений Хайдеггера об Упанишадах, заявлений, которые оставляют чувство, что, в конечном счете, было что-то в этом направлении, чего он искал. Другими словами, мы должны признать, что отношение между Сущим и существующим вовсе не тождественно отношению между миром вверху и миром внизу. Недостаточно утвердить противоположность между миром Сущего и миром существующего, получить доступ к сакральному. Мир существующего не означает *eo ipso* временный мир разрушения, ибо каждая вселенная богов и ангелов есть вечная вселенная существующего. В то же время, Вы указали на важное место, напомнив, что для Хайдеггера понятие Бога — это метафизический концепт высшего существующего Бытия (*Ens Supremum, Summum Ens*), и он сознавал сложность, среди прочего, возникающую при вопросе об отношении между *Summun Ens* и не-сущим, *non-ens, nihil*, Ничто, когда мы говорим, что сотворенное бытие, *ens creatum*, создано *ex nihilo*, из ничего, Несотворенным Бытием, *Ens increatum*. Здесь мы затрагиваем фундаментальную трудность, в действительности настолько радикальную, что она ставит под вопрос сам смысл монотеизма. Я уверен, что эту трудность лучше и всесторонне обследовали исламские «теософы», несравненная бдительность которых, я убежден, проистекает из того факта, что в горизонте исламской мысли и духовности господствует

таухид, утверждение Единственного. А в чем природа этого «Единственного»?

Одно катастрофическое смешение склонно расти — то самое, которое ясно разоблачали наши иранские мистические «теософы». В этом смешении повинны многие суфии и вслед за ними многие востоковеды. Это смешение *Esse*, или Сущего/Бытия (*виджуд* по-арабски), и *ens*, или существующего (*мавджуд* по-арабски). Здесь, несомненно, мы не покинем компании Хайдеггера. В исламской теософии Ибн Араби (XIII в.) непоколебимо утвердил различие между богословским *таухидом* (*илухи*) и онтологическим *таухидом* (*виджуди*). Экзотерический богословский таухид успешно утверждает «уникальность» или единственность Бога как Высшего Блага, *Ens Supremum*, как Сущего, которое господствует над всем прочим существующим. Эзотерический онтологический таухид утверждает трансцендентную «уникальность» или единственность Сущего/Бытия. Сущее/Бытие, или *esse*, в сущности одно-единственное. Существа, которые Сущее актуализирует в самом акте бытия, в сущности, множественны. Единственное и уникальное Сущее и единственное и уникальное Божественное Существо, невыразимое в глубинах своей тайны, есть *Ab-sconditum* (Сокрытое) и к нему можно обратиться только издали с помощью апофатического, или негативного, богословия. Его нельзя положительно узнать, кроме как в его теофаниях: Теофания (Богоявление) сама по себе, поэтому существенна, чтобы сделать возможным положительное богословие. Именно поэтому, если Божество одно и единственное, то боги — то есть божественные Имена, божественные Фигуры, Фигуры теофании — множественны. Ни одно из них не выполняет роли высшей Причины. Смешивать эти необходимые Фигуры с одним и единственным Божеством значит помещать единственного идола на место остальных, и тогда монотеизм исчезнет с его победой. Утвердить единство Бытия, *Esse*, единственно-го *Esse*, которое есть сама божественность, значит утвердить

само сущее, но это никоим образом не тождественно утверждению единства всего, что существует. Было бы чудовищно сказать, что есть только одно существующее существо. Это был бы пример метафизического нигилизма, который действительность могла бы опровергнуть сама собой. Если мы делаем Бога Суммой Бытия, *Summum Ens*, единственным существующим Бытием, *Ens unicum*, то все другие существующие существа проваливаются в бездну безразличия и ничтожности, и исчезает весь порядок Сущего в иерархии существ. Может быть, именно эта иллюзия отравила многих лжемистиков, и ее некоторые западные толкователи обозначили как «экзистенциальный монизм», не понимая, что сам этот термин содержит *contradictio in adjecto*, ибо существующее бытие, в сущности, множественно. Что касается отношения между *Esse unicum* и сущностью, *entia* (это *Unicum* в действительности превосходит *Esse*, которое оно заставляет быть в самих существующих вещах), то это лучше всех сформулировал наш великий философ Прокл: это отношение между Единицей Единиц и иерархией существ, которые она делает монадами, вызывая их к жизни. В действительности существующее бытие существует только в форме одного существа (будь то *один Бог, один ангел, один человек, один вид, одно созвездие* и т.п.). *Ens et unum convertuntur* [Бытие и Единое обратимы (лат.)]. Вот причина, по которой наши великие спекулятивные теософы («спекулятивные» в смысле слова *speculum*, зеркало) всегда утверждали, что активный Субъект *таухида* есть сам Единый, Объединитель. Это Тот, кто делает каждое существо, каждого из нас, *одним* существом, уникальным *одним*, для которого Единый является Источником его единственности. Именно это мистик Халладж сформулировал так: «Простая бережливость Единственного заключается в том, что его делает единственным Единственный».

Возможно, мы ушли относительно далеко от сферы Сущего и существующего, как их понимал Хайдеггер. Но это все-

го лишь вопрос видимости, ведь именно Ваш вопрос вынул нас поднять этот теософский аспект метафизики Бытия, в которой Ибн Араби остается нашим величайшим учителем. Смотрите, я только что сказал, что Теофания (*таджалли илахи*) существенна, и что она такова в многообразных Фигурах, соответствующих каждому, кому и для кого они являют Бога. Но личный, проявляющийся в теофаниях Бог не должен брать на себя функции высшей Причины, или *Absconditum*. Моотеизм может спастись от этого смешения, с его скрытым политическим измерением, только через эзотерический парадокс «многого-Единого». В сущности, можно сказать, что именно человек открывает себе нечто вроде Бога. С богословской точки зрения, это Бог открывает Себя человеку. Мистическая спекулятивная философия стоит выше этой дилеммы, делая эти две одновременные истины неразделимыми. Открывая Себя человеку, личный Бог личной теофании открывает человека самому человеку, открывает человека Себе и Себя Себе Самому. На каждом уровне тот, кто видит, одновременно является тем, кого видят. Каждая теофания (от низших инициатических степеней мысленного видения и далее) одновременно осуществляется в данных двух аспектах. Мы можем обнаружить здесь что-то вроде вытесненного неоплатонизма, но это скорее труды Ибн Араби, нежели Хайдеггера. Конечно, в дальнейшем можно провести еще более важные исследования на этом пути. Однако между тем я остался — как сформулировал кто-то из моих коллег, кажется, Пьер Тротиньон — при следующем впечатлении: хайдеггеровская герменевтика создает впечатление теологии без теофании.

Филипп Немо: Действительно, необходимо развивать подобные исследования, потому что здесь также возникает тема Слова, которую в новейшее время, в конечном счете, ввел Хайдеггер и которая, тем не менее, столь тесно связана с Традицией, особенно с библейской Традицией Слова Божьего, и здесь, конечно, мы находимся в традиции сакрального. Называется

ли это сакральное Богом или просто Сущим, наиболее фундаментально значимое онтологическое различие, содержащееся в нем самом, различие между Сущим и существующим, точно так же как в различных религиях проводится различие между миром наверху и миром внизу. Если принять это различие в самом себе, разве не обнаружим мы, что то же самое вдохновение существует между Хайдеггером и тем, что осталось в религиозном мире?

Анри Корбен: Я полностью разделяю Вашу обеспокоенность. Ваш вопрос подводит нас к отношению между Логосом онтологии Хайдеггера и Логосом теологии, а лучше — Логосом всех теологий Книги. Во-первых, недавно я вспомнил пословицу, повсеместно распространенную среди наших мистических «теософов», которая представляет собой не что иное, как реминисценцию на Евангелие от Иоанна 3:13: «Никто не восходил на Небо, кроме как сшедший с Небес». Снизошел ли с Небес Логос хайдеггеровской Аналитики, чтобы иметь возможность вновь вознестись? Ибо я думаю, что Ваш поиск общего вдохновения между Хайдеггером и религиозным миром может символизироваться таким образом. Если было показано, что мы без особых затруднений можем изучать процессы обмирщения, профанации сакрального, то у нас нет никаких свидетельств обратной сакрализации мирского. Мы однозначно являемся свидетелями частого продвижения мирского туда, где привилегии и прерогативы когда-то принадлежали сакральному. Однако это не более чем демоническая карикатура. Метафизическое обмирщение озабочено только смертью богов, а не их воскресением. Раз так, нам нужно сосредоточить все усилия на слове «воскресение». Во всех смыслах оно означает разрыв упорядоченной системы вещей: вырваться из гробницы, покинуть ее. О воскресении нам объявили после свершившегося факта: мистерии пустой гробницы. Напротив, нынешнее обмирщение, будучи карикатурой сакрального, довольствуется лже-культом заполненной гробницы. И я уверен,

что предвестник любого воскресения есть по преимуществу Слово — Слово, которое звучит с божественной властью.

Ваш вопрос также возвращает нас, и это более уместно, к теме Слова, к библейской Традиции божественного Слова. Очевидно, что мы встречаем тему Слова и в работах Хайдеггера. Но не будем забывать, что в этой области наши друзья еврейские каббалисты, равно как и наши каббалисты — христиане и мусульмане, в течение многих веков были нашими лучшими учителями и проводниками и остаются таковыми сегодня. Они восхитительно проанализировали феномен Слова: как Слово стало Книгой и как написанное Слово воскрешается как живое Слово. Для сравнения, тематика Слова, с которой имел дело Хайдеггер, кажется нагруженной неопределенностью: не сумерки ли это — сумерки, заключающиеся в обмирщении Слова? Или это заря, возвещающая возрождение, воскресение Слова библейской Традиции? Ответ зависит от того, кто задает себе этот вопрос, а выбор, скрывающий эти ответы, заставляет меня думать, что если философия Гегеля породила правое и левое гегельянство, то заданный Вами вопрос принадлежит к числу тех, которые приведут к тому, что философия Хайдеггера, *volens nolens*, породит правое и левое хайдеггерианство.

Но существенно, как мне представляется в данный момент, и придает связность нашему интервью то, что Ваш вопрос возвращает нас к тому, с чего мы начали. Я начал, вспомнив богословские истоки идеи герменевтики, с которой мы встречаемся в трудах Хайдеггера. А теперь Ваш вопрос о Слове, центральный для герменевтики, возвращает нас к тем же самым истокам. Итак, мы совершили полный круг внутри герменевтического цикла, и это хороший знак.

Я верю, что мой опыт, который я постарался проследить, находится в соответствии с той обеспокоенностью, которая выразилась в Вашем вопросе, в такой же мере, в какой хайдеггеровская герменевтика, далекий потомок Шлейермахера, была для меня преддверием интегральной герменевтики.

Вспомним ее черты. Я не верю, что безобидный «четверной смысл», к которому была привязана обычная средневековая экзегетика, имел то достоинство, что поднимал нас на непредвиденный уровень бытия, в герменевтическое приключение, не допускающее никакого «возврата» или возвращения. Практически наоборот, именно сама сущность герменевтики Слова, сообщенной Религиям Книги, всегда имела то преимущество, что она производила возвышение, выход, *ek-stasis* в те иные невидимые миры, которые придают «реальный смысл» нашему «феномену мира». Я имею в виду христианство, великого гностика Валентина, Иоахима Флорского, Себастьяна Франка, Якова Бёме, Сведенборга, Ф.К. Ойтингера и многих и многих других. Столь многие свидетели, вместе со своими эзотерическими еврейскими и мусульманскими братьями, засвидетельствовали, что феномен Священной Книги далек от того, чтобы парализовать инициативу и развитие мысли, а в действительности является их самым живым стимулом. Только если некоторые говорят о необходимости «перманентной революции», то я предлагаю говорить о необходимости «перманентной герменевтики». Но под этим я имею в виду не приспособление исторических и археологических открытий — последние чаще приводят к сведению «исторического прочтения» Священного Писания к банальному уровню пересечения разрозненных фактов, для которых у нас уже наготове имеется социологическое объяснение, в то же время устраняя случайные излишние слова, слегка смущающие «священную» природу текста, — нет, наоборот, «перманентная герменевтика» не изменит ни единого слова в Традиции, каждое слово будет сохранено, ибо каждое слово участвует в новой блистательной встрече Образа и Идеи.

Но последовал ли бы Хайдеггер за нами в этой операции по превращению Логоса его онтологии в богословский Логос? Если бы ему представилась возможность столкнуть философию с теологией (одна из его статей так и называется), то, в каком направлении он предпринял бы это превращение? А глав-

ное, кто будет Богом? Я постарался объяснить это. Но наша неуверенность насчет его возможного ответа имеет лишь второстепенное значение. Хайдеггеровская «ортодоксия» находится за пределами нашего рассмотрения, мы лишь выполняем свое задание так, как мы его понимаем. Может быть, однажды мы найдем — среди массы его неопубликованных работ или в каком-то из его интервью — указание на ответ. Но возможно и то, что он навеки унес свою тайну с собой.

Вот почему сегодня я предпочитаю просто сказать по-арабски: *Рахмат Аллах алайхи* — «да пребудет с ним Божья милость».

Перевод с французского Максима Медоварова

Анри Корбен

БИОГРАФИЧЕСКИЙ ПОСТСКРИПТУМ К ФИЛОСОФСКОМУ ИНТЕРВЬЮ

Перечитывая текст моего интервью с Филиппом Немо, я испытал впечатление, что оно обращается или, по крайней мере, ссылается на большинство существенных вопросов, занимавших меня в течение всей моей исследовательской жизни. Но на самом деле, в нем много пробелов, которые можно продлить и заполнить стоящими объяснениями. Может быть, по этой причине интервью можно расширить.

Среди этих пробелов — некоторые более-менее существенные уточнения того, что могло бы или должно было быть добавлено к представлению этапов моего духовного пути, фазы которого прошли через «арку жизни». Эти пробелы требуют более-менее существенных уточнений. Я упоминал о своем первоначальном философском образовании. Нет ничего необычного в том, что молодой студент-философ столкнулся с немецкой философией. С другой стороны, гораздо меньше можно было ожидать, что он начнет путь в исламскую философию на арабском и персидском языках. И уж действительно редкий случай, что он смог совместить эти два пути. Но как случились эти встречи и сближения?

Не должно быть неожиданным ни для кого, что студент-философ, сознательно включивший определенный круг авторов в свой учебный план, мог гореть желанием открыть новые континенты, не появлявшиеся на картах университетской философской программы. Среди них был и малоизученный материк

средневековой философии, изучение которой было полностью обновлено исследованиями и публикациями Этьена Жильсона. Над этим забытым континентом вставала новая яркая заря, чистого сияния которой хватило, чтобы привлечь внимание студента, жаждавшего продолжить свои философские приключения. В 1923 — 1924 гг., если мне не изменяет память, Этьен Жильсон начал свою несравненную преподавательскую деятельность в секции религиозной науки Практической школы высших исследований (*Ecole Pratique des Hautes Etudes*). В любом случае, именно в этом году я начал посещать его занятия.

Я хотел бы один раз и навсегда удержать при себе поразительное впечатление, которое произвели на меня занятия у Этьена Жильсона, которые я посещал несколько лет. Взять несколько строчек текста, переведенного студентом, затем спросить мнение остальных, прежде чем дать то или иное направление перемолотому комментарию — это был не его метод! О, нет! Это был период, когда студенты приходили слушать профессора, а не своих однокурсников. В самом деле, они не ставили под вопрос вероятность того, что профессор знал чуть больше о предмете, чем они сами. Жильсон читал латинские тексты, сам их переводил и затем выявлял их содержание, как скрытое, так и явное, в мастерском комментарии, проникавшем в самую суть вещей. Я настолько восхищался им, что решил взять его себе за образец, и много позже я старался вести занятия по исламской философии и теологии, о которых я бы желал услышать в то время, но которые тогда никто не преподавал. Среди текстов, за которые Этьен Жильсон брался в те самые плодотворные годы, были переводы с арабского на латинский, выполненные толедской школой в XII веке. Первым из этих текстов, может быть, являлась знаменитая книга Авиценны *Liber sextus Naturalium* («Шестая книга о природе»), замечательная глубина которой была выявлена комментариями Жильсона. Это была моя первая встреча с исламской

философией. В ней я обнаружил некоторое потворство между космологией и ангелологией (я уверен, что этот интерес и рассмотрение ангелологии остались со мной навсегда), которое заставило меня любопытствовать, нельзя ли исследовать эту связь более широко и с других точек зрения.

Однако тем временем, если я должен был продолжать в этом направлении, появилось одно особенное задание, которое не могло быть выполнено. Идти дальше означало рыться в самих текстах и изучать их из первых рук. Таким образом, я должен был учить арабский. Сам Жильсон вдохновил меня на это. Поэтому, начиная с осеннего семестра 1926 — 1927 гг., отказавшись от «агрегации» [года общего обучения в своей области, после которого сдаются экзамены по конкурсу на право преподавать в средних школах и университетах Франции], я решил поступить в Национальную школу восточных языков. Тогда она еще не была такой громадной «машиной», как сейчас. Множество маленьких зданий на Рю де Лилль являлись превосходной иллюстрацией уютной обстановки Школы. В действительности всё было так, как еще до ухода Сильвестра де Саси. Каждый язык изучала лишь горстка студентов, и мы с моим коллегой и другом Жоржем Вайдой были единственными заблудившимися философами в этом почтенном заведении. Именно поступление в Школу восточных языков подготовило меня к последующему поступлению в Национальную библиотеку, куда я был прикреплен для работы с восточными лекциями, начиная с ноября 1928 г. Парадоксально, но именно путь через французскую Национальную библиотеку привел к моему решительному бегству на Восток.

В этот самый период уже появился другой курс, способный увлечь молодого и пылкого философа от обычного хода учебных программ, которые тот уже хорошо знал. Это был курс Эмиля Брейе. Даже сейчас, пятьдесят лет спустя, у меня складывается впечатление, что даже просто сблизить имена этих двух мастеров достаточно, чтобы произвести вспышку. Эмиль

Брейе полагал, что христианской философии не существует. С этой точки зрения, он был более или менее наследником философских концепций Просвещения. Весь труд Этьена Жильсона был направлен категорически против этой позиции. В самом деле, было сложно, выйдя с занятия, на котором изучали Дунса Скота, «Тонкого доктора» (*Doctor subtilis*), согласиться, что христианской философии не существует. Но как можно обратить законченного рационалиста к мысли, что содержание Священного Писания может быть основой и средством философского размышления и исследования? Отказаться от этой уступки, значит отрицать еврейскую и мусульманскую философию. И нельзя быть уверенным, единожды отринув эту возможность, что Майстера Экхарта и Якова Бёме можно по-прежнему рассматривать как принадлежащих к немецкой философской традиции. Этот парадокс несколько преувеличен, но он просто переводит один из тех неподатливых «модусов бытия», которые, как мы сказали в предыдущем интервью, никакая человеческая сила не может изменить.

В любом случае, к этому времени Эмиль Брейе укрылся в переводе и критическом издании «Эннеад» Плотина. В 1922 — 1923 гг. он прочитал ряд лекций о Плотине и Упанишадах, остатками которых продолжали пользоваться на занятиях и в последующие годы. Повторим вопрос: как мог молодой философ, жаждущий метафизических приключений, сопротивляться призыву исследовать влияние и проследить элементы индийской философии, которые можно найти в трудах основателя неоплатонизма? Правда, чтобы сделать это, я должен был учить санскрит. Но я уже решил учить арабский. Как примирить эти два языка? Надо было сделать выбор. Выбор был сделан. Непременно надо было выбрать тот или другой, и, в конце концов, это мне советовали все филологи и лингвисты, с которыми я консультировался. У философа, однако, есть свой особенный смысл, который филолог не всегда понимает. Философу, каким я был, необходимо было сделать выбор, разумеется, тайно, в пользу героического

решения. Другими словами, я начал изучать сразу и арабский, и санскрит. Уверяю вас, это был великий период умственной аскезы, но этот курс занятий не должен был превышать двух лет. Я до сих пор извлекаю пользу из того периода, когда мне случается читать книгу по индийской или буддийской философии, специальные санскритские термины в тексте мне отнюдь не незнакомы. Однако, в конечном итоге, к концу второго года изучения восточных языков я должен был подойти к «знаковому верстовому столбу», обозначившему мне определенное направление, с которого отныне уже не было возврата: с тех пор моим путем стал путь арабских и персидских текстов.

Я должен признаться: будучи тем философом, которым я был, и студентом арабского языка, заблудившимся среди лингвистов, я думал, что могу погибнуть от нехватки пищи, ведь я не имел ничего, кроме грамматик и словарей, чтобы поддерживать себя. Не раз, думая о значительном пропитании, которое можно получить от философии, я спрашивал себя: что я здесь делаю? Куда я попал? Однако у меня осталось одно конечное и замечательное прибежище. Этим прибежищем был Луи Массиньон, чьи уроки сделали доступной самую утонченную сущность исламской духовности. Начиная с 1928 г., Массиньон совмещал преподавание в Коллеж де Франс с руководством исламскими исследованиями в секции религиозной науки нашей Практической школы высших исследований. Тогда я вряд ли знал, что однажды меня позовут, чтобы унаследовать его пост. Но контраст между методическими и строгими занятиями у Этьена Жильсона и у Луи Массиньона был «необычайным», если не сказать больше. Конечно, в начале года профессор раздавал программу с обзором общих тем занятий и вопросами, разделенными на определенное количество уроков. Но использовались ли эти программы! От случая к случаю урок начинался с нескольких блистательных интуиций, которых у Массиньона — великого мистика — было особенно много. Затем раскрывалось вводное слово, потом еще тезис, еще и еще...

Наконец, слушатель чувствовал себя истощенным и терял вкус на середине схватки профессора с проблемами британской политики в Палестине...

Но надо признать, чего никто не делал, что это был необходимый аспект страсти, горевшей внутри Массиньона. В конце концов, было невозможно избежать его влияния. Его огненная душа, его неустрашимая проникательность в тайные области мистической жизни в исламе, в неизведанные до него сферы и глубины, благородство его возмущения недостатками нашего мира — всё это неизбежно производило впечатление на дух его юных слушателей. Правда, по прошествии многих лет стало невозможно воспринимать некоторые уязвимые стороны его мысли, определенные бреши. В конце концов, он был разочарован тем, что его друзья не могли разделять его политических взглядов. Но это никоим образом не умаляет того благоговения, с которым я обращаюсь к памяти Массиньона. Определенно одно: у него было заготовлено про запас много сюрпризов для философа, потому что его первоначальное образование было совершенно не философским. Отсюда случайные колебания в его лексике, даже по случаю формально занимаемых им позиций. В некоторых случаях я знал ультра-шиита Массиньона и нахожусь в неоплатном долгу перед ним за это. Его исследования Салмана Пака, Мобахалы, Фатимы все еще остаются настоящими кладями интуиций. Остается изучать, сравнивать и объединять их с результатами, достигнутыми исследователями с той поры. В другие дни, однако, я встречал его, бранившего шиизм и шиитов, великие тексты которых оставались чуждыми ему. Я брал их под свою защиту, доказывая, что их концепция имамата была вовсе не «плотской», а ранние семейные связи между имамами являлись лишь образом их вечной связи в плероме. Тогда уже наступала очередь Массиньона изумляться «моему» ультра-шиизму. Разве я не предпринял обширное исследование текстов исмаилитских гностиков? Тем не менее, к чести Массиньона, он смело утверждал, что

иранский ислам совершенно очистил ислам от любых расовых, этнических и национальных привязанностей, даже если, как он признавался мне, он никогда не чувствовал себя в шиизме «как дома». Другая сложность: когда я сделал немного больше, чем рассмотрение сформулированного намерения, возглавив проект и труд всей жизни Сухраварди, «восстановителя рас-светной теософии древних персидских сказаний», Массиньон вновь был встревожен. Он рекомендовал «не перезороастрить». Что же было делать? Для начала нужно было быть уверенным, что вы не выбрали не тот день, когда предлагаете дискуссию о предмете. Затем, следовало не забывать, зачем вы приходите к нему и твердо придерживаться области дискуссии. Выполнив однажды эти предварительные условия, вы имели все шансы остаться всецело удовлетворенным.

Поэтому настал день (кажется, это было в 1927 — 1928 учебном году), когда я поговорил с Массиньоном о причинах, увлекавших меня к изучению арабского, и о вопросах, которые у меня имелись относительно связи между философией и мистикой Сухраварди (по крайней мере, того, что я знал о нем из скудного немецкого резюме)... В тот день Массиньон получил вдохновение с Небес. Он привез с собой из путешествия в Иран литографированное издание главного сочинения Сухраварди, «*Хикмат аль-Ишрак*» («Восточная теософия»). Вместе с комментариями это был толстый том, более пятисот страниц. «Вот, я полагаю, что в этой книге есть кое-что для тебя», — сказал он мне. Это «кое-что» оказалось присутствием и компанией молодого Шейха Востока, и это «кое-что» не покинуло меня в течение всей моей жизни. Я всегда был платоником (разумеется, в широком смысле слова). Я верю, что некоторые люди рождаются платониками, точно также как некоторые рождаются атеистами, материалистами и т.д. Это вопрос непостижимой загадки до-экзистенциального выбора. Так или иначе, молодой платоник, каким я был, не мог не загореться от одного соприкосновения с тем, кто был «имамом персидских

платоников». Я так часто говорил о нем в своих книгах или в изданиях и переводах его трудов, что не буду здесь ничего добавлять, кроме того, что необходимо для выявления существенных черт.

К моменту моей встречи с Сухраварди духовная судьба моего путешествия через этот мир была запечатана. Его платонизм, выраженный им в терминах зороастрийской ангелологии Древней Персии, осветил путь, который я искал. Сделав это открытие, я уже не мог разрываться между санскритом и арабским. Персия поистине была здесь центром и серединой мира. Ибо Персия, Древний Иран — не просто народ или империя, это целая духовная вселенная, сердце и место встречи в истории религий. Более того, этот мир был готов принять и приветствовать меня. Отныне философ, каким я был, перешел в разряд востоковедов. Позже, после долгого периода поучительного опыта, я должен был объяснять, почему мне казалось, что в будущем только философы, а не востоковеды смогут принять на себя ответственность за «восточную философию».

Начиналось великое приключение. Обычно после Лицензии [французский аттестат зрелости] и дипломной работы по философии выпускники оставались заниматься, готовясь к агрегации [см. выше]. Это был мудрый путь, протоптанный и без неожиданностей. Этот путь был настолько нормальным и самоочевидным, что почтенный профессор Сорбонны (которого я время от времени встречал на собраниях у друзей), когда я однажды рассказал ему о моем решении, по-отечески спросил меня: «Вы во власти какой-то особенной личной удачи или у Вас просто есть время, чтобы его тратить?» Слава Богу, это было ни то, ни другое. Но как можно было вынести занятия и перспективы агрегации с таким великим проектом в голове: сделать для иранской философской традиции (великие имена которой были уже собраны из писаний комментаторов Сухраварди) то, что Этьен Жильсон сделал для «воскрешения» запавшей средневековой философии? Возможно, это было пари

против опасностей Судьбы. Но я верю, что очень долго Небеса даровали мне свою благосклонность и позволили мне выстоять и выиграть это пари.

Это был краткий обзор «карьеры» философа-востоковеда и его решающей встречи с иранской землей, о которой говорят, что она «цвета неба» и является «родиной философов и поэтов». В интервью с Филиппом Немо речь шла, прежде всего, о совпадении в одном лице ираниста-философа и переводчика Хайдеггера. Цель этого постскриптума — описать другую встречу, на сей раз — с древней Германией, которая также была некогда «родиной философов и поэтов». Эти две встречи, в сущности, дополняют друг друга. Итак, как же случилась вторая встреча?

Может быть, лишь немногие из нас остались среди друзей изумительных и неподражаемых братьев Барузи. Старший брат Жозеф, автор книг *«La Volonté de metamorphose»* [«Воля к метаморфозе»] и *«Rêve d'un siècle»* [«Мечта века»], был музыковедом, чьи статьи — плоды глубокой музыкальной мысли — регулярно появлялись в журнале *«Le Ménestrel»* [«Менестрель»]. Младший брат Жан потратил двадцать лет, чтобы написать громадную диссертацию о Святом Иоанне Креста — работу, у которой были и поклонники, и завистники — и помогал Альфреду Луази в Коллеж де Франс, прежде чем занял там кафедру религиозной истории. Была целая плеяда студентов, посещавшая его занятия с преданностью и усердием, и среди них значительная часть была с тогдашнего факультета протестантского богословия. Именно Жан Барузи открыл нам богословие молодого Лютера, его занятия охватывали также великих протестантских духовников: Себастьяна Франка, Каспара Швенкфельда, Валентина Вайгеля, Иоганна Арндта и др. Профессор не скрывал никаких сложностей, с которыми он в первую очередь встречался в своих исследованиях, равно как и в представлении своего материала, но их касался настоящий прилив духовной жизни. Все это было новым и пленительным. Я начал принимать опреде-

ленное соглашение, подобное раскатистому звону далеких колоколов, приглашающих меня к изучению области, которую я позже назову «феноменом Священной Книги». Это было не что иное, как герменевтический путь, разворачивающийся в утреннем тумане. Если я решил, прослушав толкование Авиценны, данное Этьеном Жильсоном, обратиться к изучению арабского языка, чтобы я мог перейти к самостоятельному изучению арабских текстов, то ровно в такой же степени было невозможно услышать зов духовников, которых интерпретировал Жан Барузи, и не принять решение войти в их мир. Именно Жан Барузи открыл мне и поставил меня на путь в сторону Германии — родины философов и «великих личностей» мистической духовности. Моим первым шагом был Марбург.

Поэтому Иран и Германия были отправными географическими точками той Миссии, которую я исполнял в духовных областях, прежде не появлявшихся на наших картах. Я вспоминаю это здесь, чтобы подчеркнуть то, что я сказал в начале своего интервью с Филиппом Немо. Философ выполняет свою Миссию — совершенно свободно — в качестве ответа и следования за призывом Духа. Мои иранские друзья хорошо осознают, что я неспособен отделить свою дружбу с Сухраварди и его последователями от дружбы с Яковом Бёме и его школой. Я уверен, что именно это сближение, сам союз между тем, что они символизируют, сделал меня тем, что я есть сегодня.

Круг друзей, сформировавшийся вокруг неразлучных братьев Барузи, сам по себе уже являлся приглашением дерзнуть на приключения Духа. Необъятно развитые, с чувством самых деликатных и утонченных ценностей искусства и жизни, два брата были похожи на завещания другого столетия, являясь замечательными представителями Европы и европейского общества, исчезнувших в Первую и Вторую мировую войну. Речь идет о мире, который мы не смогли восстановить, к которому не смогли даже приблизиться, настолько упряма и глубока власть, которую предсказанные Достоевским бесы и

одержимые приобрели в настоящую эпоху. В доме Барузи на площади Виктора Гюго часто происходили встречи и серии «семинаров», которые Жан Барузи вел лично, и которые продолжались до позднего вечера. Среди участников можно было встретить каких угодно неожиданных европейских личностей, и всегда среди наших спутников был значительный немецкий контингент. Жан Барузи проводил дискуссии под открытым небом, которые могли бы происходить в Веймаре во времена Гёте. Он был одним из тех профессоров, которые упраздняли всякую дистанцию между преподавателем и студентом. От первоначальных формальных отношений оставалась только почтительная дружба, и она крепла с каждым годом. Те, кому, как мне, посчастливилось испытать такой род дружбы, позволяющий профессору передавать свои знания бесконечно лучше, чем в любой аудитории, изумлялись, когда они слышали, что студенты жалуются на недоступность своих профессоров. Может быть, это еще один показатель злосчастной перемены времени.

Марбург-на-Лане! Жан Барузи прекрасно понимал, что он творил, посылая меня в это великое место. В самом деле, он сам был моим предшественником здесь, в свое время завязав дружбу с Рудольфом Отто и Фридрихом Гейлером. Как я могу описать ошеломляющее впечатление, произведенное на молодого философа, когда я прибыл в Марбург в начале июля 1930 года? Очарование этого места, «вдохновенного холма», живущего университетом и ради университета, волшебных лесов, окружающих его... Я пробыл там больше месяца. Первый визит я нанес Рудольфу Отто, уже в то время заслуженному профессору. Отто тогда был столь важной фигурой в либеральной протестантской Германии [несмотря на то, что он уже почти ушел в отставку], что он был погружен в постоянный гул активности. Его книги о «Сакральном», о «Восточной и западной мистике», его глубокие познания о философских и религиозных школах Индии были столь впечатляющими, но еще бо-

лее впечатляла простота, с которой этот выдающийся варвар изъяснялся на восхитительном классическом французском. Он разговаривал со мной, тогда еще новичком, как с молодым коллегой, и это было наверняка из-за того, что я изучал арабский.

Заслуживают упоминания два совпадения. Первое случилось, когда во время моего пребывания в Марбурге туда приехал Рабиндранат Тагор. Я никогда не забуду светящуюся красоту лиц двух старцев, Рабиндраната Тагора и Рудольфа Отто, с которыми я сидел бок-о-бок в Большом зале (*Aula Magna*) Марбургского университета. Второе совпадение произошло, когда в это самое время в Марбург приехала Ольга Фрёбе-Каптейн. Здесь она вела длительные дискуссии с Рудольфом Отто о проекте, который она предлагала и которому, в конце концов, Рудольф Отто придал определенную форму и смысл. Когда этот проект принял правильную форму, родился круг «Асконы — Эраноса» (ниже я вернусь к этому кругу и к роли, которую ему предстояло сыграть в моей исследовательской жизни). Не раз мы с Ольгой вспоминали соответствующие чувства, переполнявшие нас при входе в дом Рудольфа Отто.

Студенты, с которыми я познакомился в те дни в Марбурге, проводили замечательно насыщенную богословскую и философскую жизнь. Есть некоторые детали, в которые я не хотел бы вникать, но следует отметить волнение, которое начинало вызывать богословие Рудольфа Бульмана. Вдобавок к этому, однако, там находился вышеупомянутый Фридрих Гейлер, в то время профессор богословского факультета. Он был болезненной личностью, автором важной книги о молитве, стремившимся к развитию христианства, освобожденного от конфессиональных привязанностей. Также там был мой дорогой усопший друг Альберт-Мария Шмидт, тогда читавший лекции по французскому языку. Довольно странно, что именно он подарил мне мой первый экземпляр одной из работ Сведенборга: это был французский перевод книги «*Du Ciel et de l'Enfer*» («О Небе и Аде»). В конце концов, Сведенборг немного напугал

моего благочестивого кальвинистского друга, и он, несомненно, решил, что этой книге лучше быть в моих руках, чем в его собственных. Так или иначе, именно в Марбурге я начал чудесное чтение труда Сведенборга. После первого погружения в него, он сопровождал меня всю мою жизнь. Более того, первая встреча и растущий интерес к Сведенборгу стали отправной точкой и основой для моей последующей дружбы с Эрнстом Бенцем, выдающимся специалистом по изучению Сведенборга. Бенц позже стал профессором богословского факультета в Марбурге, но мы познакомились не в Марбурге, а в «Эраносе», 28 лет тому назад. Действительно, как будто существовала постоянная дорога, ведущая из Марбурга в «Эранос»...

Еще один парадокс. От профессора Теодора Зигфрида, защитившего диссертацию у Рудольфа Отто, я впервые услышал о Карле Барте. Профессор Зигфрид даже дал мне экземпляр объемного комментария Барта к Посланию к римлянам. Хотя Зигфрид внушал мне опасения из-за голого формализма, на который обрекла себя диалектическая теология, я все же страстно погрузился в чтение этой книги — книги, что дала мне первое предчувствие великого множества вещей, которые мне еще предстояло сформулировать самостоятельно. На самом деле, последствия этого продолжали играть свою роль еще несколько лет. К тому времени Хайдеггер уже переехал из Марбургского университета во Фрайбургский, но на отделении философии там все еще оставались два видных приват-доцента: Карл Ловиц, с которым я имел чудесные беседы о Гамане и текущих проблемах, связанных с его трудами, и Герхард Крюгер, опытный феноменолог, на семинарах у которого я почувствовал вкус ко всем проблемам, модным тогда в Германии. Когда я уехал из Марбурга (в паломничество сначала в Веймар, потом в Эйзенах и Вартбург), у меня осталось впечатление, что я должен был начать свое философское образование заново. Это было одновременно воодушевляющее и сокрушающее откровение.

Это первое соприкосновение с немецкой философией привело меня к повторным посещениям Германии между 1931 и 1936 гг. Я хотел бы вспомнить мое пребывание в Бонне весной 1932 г. — и я думаю о тех, кого не стало с тех пор (в том числе, о Ландсберге и многих других). Конечно, тогда там находился и Карл Барт вместе с могучей когортой своих студентов и приверженцев. Богословские споры продолжались полным ходом, тем более что мы все предчувствовали надвигающуюся катастрофу. Именно в это время я перевел одно из сочинений Карла Барта, *«Die Not der evangelischen Kirche»*, переведенное мною по-французски дословно как *«La détresse de l'Eglise protestante»* [«Немощь протестантской церкви»], хотя, следуя совету Пьера Мори, в итоге мы озаглавили его *«Misère et Grandeur de l'Eglise évangélique»* [«Нищета и величие евангелической церкви»]. Среди коллег Карла Барта был Фриц Либ, трогательный своей мистической любовью к православной России, любовью столь безграничной, что, казалось, он никогда не замечал, что Святая Православная Русь к тому времени... уже ушла на Небеса. Меня с ним связывала общая дружба с Николаем Бердяевым, и я повсюду говорил о духовном долге, которым я ему обязан. Я помню, как мы собрались все вместе, Фриц Либ, я и Николай Бердяев (в доме последнего), и спорили об эсхатологии в один из драматических вечеров весной 1939 г. Я упоминаю здесь Фрица Либа как показательный пример: он одновременно являлся приверженцем Карла Барта и был влюблен в Вайгеля, в Парацельса и в софиологию отца Сергия Булгакова. Не раз я спрашивал его: «Дорогой Либ, как Вы умудряетесь совмещать одно с другим?» — «О! Это трудно, это трудно», — отвечал он, и на его глазах наворачивались слезы.

Еще я должен рассказать о двух своих поездках в Гамбург, где преподавал Эрнст Кассирер. Кассирер был философом, специализировавшимся на изучении символических форм. Он основательно знал кембриджских платоников и, следовательно, мог открыть мне еще одну ветвь моей духовной семьи, тем

самым расширив как мой путь, так и кругозор, который я, в конечном счете, искал; ибо я все еще имел лишь смутное предчувствие того, что будет дальше. Я искал именно то, что позже станет всей моей философией *mundus imaginalis* [воображаемого мира (лат.)], чье название, так уж случилось, я заимствовал у персидских платоников. Случилось так, что в Гамбурге находился и Институт Варбурга со всеми источниками своей библиотеки. Весной 1934 г. я первый раз посетил Хайдеггера во Фрайбурге. По этому случаю мы составили план собрания трудов и извлечений, которые я должен был перевести под заголовком «*Qu'est ce que la métaphysique?*» [«Что такое метафизика?»]. Все-таки надо было начать с ограниченного проекта. Тогда великодушные Жюльена Кэна, директора Национальной библиотеки, дало мне субботний отдых, позволив провести 1935 — 1936 учебный год в Берлине в нашем Доме французских академиков. Его директором был мой друг Анри Журден, которого я знал как лектора в Боннском университете. В июле 1936 г. мы с женой посетили Фрайбург, где я смог представить на рассмотрение Хайдеггера некоторые трудности, которые я испытывал с его переводом. Однако Хайдеггер полностью мне доверял, утвердил все мои французские неологизмы и, поступив так, возложил на меня еще более тяжелую ответственность (я вспоминал этот визит во Фрайбург в предыдущем интервью).

После своего возвращения я обнаружил, что приобретенный в Германии опыт расширил мой круг друзей в Париже. Я хотел бы рассказать, как много значила для меня дружба с Александром Койре. Это был один из прекраснейших умов, которые я знал. Первоначально получивший признание благодаря монументальному труду о Якове Бёме, в дальнейшем он стал известен целым рядом выдающихся публикаций по истории наук и астрономической революции. Из-за его работы о Бёме и других статей о тех духовниках, которых по случаю также изучал Жан Барузи, многие вообразили, что Александр Койре сам был

великим мистическим теософом. Однако он был человеком потрясающей скромности и осторожности в том, что касалось его личных убеждений. Часто его внезапная тирада производила впечатление агностицизма или даже безнадежного нигилизма. В действительности мой друг Койре унес свою тайну с собой. Я говорю не без волнения, что я был последним из его коллег по Практической школе высших исследований, кто держал его за руку в больнице накануне его смерти.

Что бы я хотел сказать, чтобы почтить его память... Начну с того, что он был совершенно не похож на Жана Барузи, друга и спутника его студентов и слушателей в Школе высших исследований. Большинство занятий Койре заканчивались в историческом удобном кафе «Harcourt» на углу площади Сорбонны и бульвара Сен-Мишель. Как далеко оно теперь ушло, наше кафе «Harcourt». Вскоре после войны я обнаружил, что его перенесли в издательский книжный магазин, а еще позже я увидел, что теперь там магазин одежды и обуви! Именно в кафе «Harcourt» была выработана существенная часть французской философии того времени. В центре внимания в особенности был Гегель и обновление гегельянских исследований. Койре окружали Александр Кожев (Кожевников), Раймон Кено, я сам, философы вроде Фрица Гейнеманна, а также многие из наших еврейских коллег, которые предпочли жить в изгнании и душераздирающие рассказы которых информировали нас о печальной череде событий в Германии. Споры порой были очень жаркими. Кожев и Гейнеманн кардинально расходились по вопросу об интерпретации феноменологии Духа. Частыми были столкновения между феноменологиями Гуссерля и Хайдеггера. В других случаях мы раздражали Кено вопросами: «Как он взялся за написание романа? Составил ли он сначала план? Или позволил сюжету свободно развиваться?» Хотя я не способен перечислить здесь все имена, сохранившиеся в моей памяти, я не могу пропустить моего старого друга Бернарда Грётхойзена, нашего несравненного Сократа, центральную и

незабываемую фигуру на вечерах, которые давали Александр Койре и его жена в своей маленькой квартире на рю де Наварр. Юмор Грётхойзена, казалось, преодолевал как превратности эпохи, так и наши заботы. Именно он ввел «философскую антропологию» (его великая работа под таким названием осталась неоконченной), и, в конечном счете, именно благодаря его упорству мой перевод Хайдеггера появился на книжных полках, потому что в то время этот «неизвестный» философ привлекал лишь весьма посредственный интерес издателей.

Программа следующего выпуска журнала *«Recherches philosophiques»* [«Философские исследования»] всегда занимала центральное место на этих вечерах на рю де Наварр. Сегодня нет ничего подобного. Отважный издатель Буавен взвалил на себя ношу издания шести ежегодных томов, около пятисот страниц каждый. Для большинства из нас эти тома были чем-то вроде изысканной лаборатории. Если сегодня студенту, исследователю или специалисту случится обратиться к ним, он обнаружит, что редко когда собиралась такая плеяда философов, и редко когда обращались к такому количеству разнообразных новых тем. Нужно ли пояснять, что среди этих новых тем самое значительное место принадлежало феноменологии.

Феноменология также чаще всего была центром споров в течение долгих вечеров у Габриэля Марселя. Среди присутствовавших бывали философы Ле Сенн, Луи Лавель (которого было приятно слушать, но нудно читать), а так же, как и в кругу Койре, многие еврейские коллеги, бежавшие из Германии. Другим предметом споров была тема «Ясперс и Хайдеггер», которая заставляла нашего дорогого Габриэля Марселя часто и всегда одинаковым высоким голосом восклицать: «По моему мнению, это очень серьезная проблема... В самом деле, очень серьезная». И скопившиеся мучения давили сильнее и сильнее на наши размышления.

Была и группа новых протестантских богословов, основавших свои штаб-квартиры в столовых издательского дома «Je

sets», который в то время размещался на рю дю Фур. Конечно, в стране вроде нашей посещаемость приходилось ограничивать, но, в конце концов, мы отвечали на призыв, продиктованный нашими глубоко личными убеждениями. Тогда мы даже надеялись, что Карл Барт может осуществить обновление протестантского богословия. В 1931 — 1932 гг. мы (Дени де Ружмон, Ролан де Пюри, Альберт-Мария Шмидт, Рожер Жезекель и я) обнаружили маленький журнал «*Hic et Nunc*» и продвинулись с такой юношеской жестокостью, которая вызвала беспокойство не только у старших, но в итоге и у младших, после того как жизнь их кое-чему научила и они повзрослели. Мы разделяли убеждение Кайзерлинга, что «в руках Карла Барта и его друзей находится будущее протестантизма». Увы! Наши иллюзии должны были пасть под собственной тяжестью, и если бы дорогой Рудольф Отто все еще был с нами, он бы взял меня за руку, отвел назад к Шлейермахеру и сказал бы: «Разве я не говорил тебе, что это произойдет?»

Мне быстро стало неуютно среди «бартизма» и диалектической теологии. Впоследствии мы приняли Кьеркегора и Достоевского как своих духовных предшественников. Это было хорошо, но недостаточно для того, чтобы сотрясти философию на пути, на который намеревались вступить мои друзья. С другой стороны, Сухраварди уже показал мне знак, предупреждая, что если это «сотрясение» будет предпринято за счет философии, то она больше не будет заслуживать своего имени, придется заново открывать Софию иной философии. Очень трудно измерить соотношение человека и его работы с тем трудом, который он затем производит. Но, в конечном счете, нельзя не видеть расстояние, отделяющее комментарий к Посланию к Римлянам с его пророческими искрами от тяжелой колоссальной «Догматики», составленной Карлом Бартом в последние годы. Новая «догматика»? Нет, поистине, это было совсем не то, чего мы ожидали; и казалось, что мы отстаем от «бартистов» последнего часа. Я послал Карлу Барту свою пер-

вую востоковедческую публикацию вместе с прилагавшимся переводом сочинения Сухраварди «*Bruissement des ailes de Gabriel*» [«Шелест крыльев Гавриила»]. Он прочитал ее и позже поговорил со мной об этом с добродушной улыбкой, произнося словосочетание «естественное богословие». Не пошло дальше этого. Я был достаточно обескуражен и действительно написал ему на эту тему (может быть, мое письмо 1936 г. хранится в Архиве Барта в Базеле). В промежутке между этим произошел его достопамятный визит в Париж в 1934 г. Я имел возможность поговорить с ним о моем интересе к «спекулятивным богословам» начала XIX века, которых мы называем правыми гегельянцами и которые читали Гегеля таким же образом, каким они читали Майстера Экхарта. В особенности я отметил Филиппа Мархайнеке, которым я особо интересовался. Я все еще вижу перед собой изумительное удивление Барта и слышу его голос, спрашивающий меня: «Вы читали Мархайнеке, господин Корбен?». Я различил в нем сдержанную симпатию к этому «спекулятивному» богослову, которого мне все еще было сложно объяснить. Действительно, Мархайнеке был почти полностью, хотя и несправедливо, забыт, хотя мыслимо, что однажды пробудится обновленный и актуальный интерес к нему. Однако эта симпатия осталась тайной Карла Барта, в конце концов, вырывшего пропасть между своей «диалектической теологией» и богословием правого гегельянства. Важно помнить, что правое гегельянство энергично сопротивлялось рационализму, что легко забывают, когда подавляющее большинство наших переводчиков переводят *Vernunft* словом «разум», несмотря на то, что оно соответствует греческому *Nous*, «Ум». Весь гегельянский и постгегельянский климат мог бы измениться, если бы мы держали в уме эту рекомендацию.

К тому времени я впервые пришел к весьма губительному осознанию. «Религиозная наука» была по преимуществу трудом протестантских богословов. Но уже богословие Карла Барта было преисполнено глубочайшего презрения как к ре-

лигиозной науке, так и к изучению религиозной истории. Оно наивно противопоставляло другие религии как плод человеческих усилий христианству, которое являлось снисхождением и инициативой Бога по отношению к человечеству, заходя так далеко, что оно утверждало, будто по этой причине христианство вообще нельзя рассматривать как «религию». Конечно, здесь не было ничего особенно оригинального; действительно, что-то в этом роде утверждалось и в исламе задолго до Карла Барта. На это, как и на официальное исламское богословие, у меня был один стандартный ответ, заимствованный у Ибн Араби и его школы. Бартовская диалектическая теология преднамеренно выбрала полное игнорирование *res religiosa*, утверждая свою неспособность выполнить задачи «общего богословия религий», актуальность которого становится всё более и более очевидной. Именно такое общее богословие служит фоном для широкого горизонта всего спектра пророческих религий, как они представлены в шиитском гнозисе, ярче всего у Хайдара Амоли в XIV в. Казалось, здесь мы вместе с Кайзерлингом видели обещание нового будущего, не замечая возникновения «теологии смерти Бога», за которой последовала «теология революции», а затем другая «теология смерти Бога», а затем опять «теология революции», а затем «теология классовой борьбы», отождествляющая последнюю с евангельским призывом. Даже в самое мрачное время перед Второй мировой войной никто не осмелился бы вообразить такой спектакль.

Я и сам мог быть запросто втянут в этот месиво, если бы тем временем не появилось постановление от Незримого в Незримом; если бы меня не увели в сторону, в полное философское и богословское одиночество, которое позволило укорениться во мне абсолютно другой философии и богословию. Это то, что систематически игнорировали в течение веков наших догм и конфессий. Я намекаю на интимную и тайную солидарность между «эзотерическим» ядром всех «Религий Книги». Если опустошенное христианство было побеждено опасностями

истории и историцизма, то длительное паломничество по областям других «Религий Книги», а именно по миру шиитского гнозиса в двух его формах (двунадесятническом имамизме и исмаилизме), приведет к переоткрытию христианства. Будет открыто христианство, имеющее свое постоянное место в круге пророческих религий и столь разительно отличающееся от официальных форм исторического христианства, что сложно будет объяснить его непосвященному. Другими словами, я сейчас могу начать рассказ о многих годах паломничества, которое удержало меня вдали от Европы во время ее исторической трагедии.

Разумеется, здесь я ссылаюсь не на внешний ход истории, выставленной напоказ на сцене, которой был Стамбул в те годы, но на историю Малакута. Весной 1939 г. меня послали с заданием собрать фотокопии всех рукописей Сухраварди, которые можно было отыскать рассеянными по библиотекам Стамбула, чтобы выпустить критическое издание его работ на арабском и персидском. Это задание официально начиналось с 1 сентября 1939 г. Однако в этот день сам проект и его цель казались невероятно хрупкими посреди разнузданных событий, произошедших тогда. Тем не менее, после многих споров, сопровождавшихся отеческим беспокойством Жюльена Кэна, мы с женой уехали в Стамбул 30 октября 1939 г. Задание официально должно было продлиться три месяца. В действительности оно затянулось на шесть лет, вплоть до сентября 1945 г. В течение этих лет (когда я работал сторожем и хранителем в нашем маленьком Французском институте археологии, деятельность которого тогда была более или менее приостановлена) я познал неоценимые достоинства Молчания — того, что прошедшие инициацию называют «дисциплиной тайны» (по-персидски *кетман*). Одним из преимуществ этого Молчания было то, что оно поместило меня, один на один, в компанию с моим невидимым шейхом Шихабудином Яхья Сухраварди, замученным в 1191 г. в возрасте 36 лет — именно столько лет было и мне в тот

год. Я переводил его арабские тексты день за днем, руководимый только собственными комментаторами и последователями Сухраварди, избегая, поэтому, внешнего влияния богословских и философских школ современности. К концу тех лет я стал Ишраки, и первый том сочинений Сухраварди был почти готов к печати. У меня было немного возможностей говорить о таких вопросах с большинством окружавших меня, хотя всё же были некоторые люди, такие как мои турецкие друзья из ордена Бекташи, с которыми (к счастью) подобные дискуссии были возможны. В самом деле, именно благодаря такому разговору Яхья Кемаль неизгладимо запечатлелся в моей памяти.

Но Стамбул был Византией! Он был Константинополем! Подобно тому, как Храм Соломона был центром Иерусалима, храм Святой Софии был центром Второй Римской империи. В течение предшествующих лет американский специалист Уайтмор прилежно посвящал себя реставрации мозаик. Посещение Святой Софии в компании Уайтмора было одновременно привилегией, приключением и паломничеством. Он, страж Храма, был здесь дома и мог провести царскую экскурсию, становясь вместе со мной (во времени он не был ограничен) перед чудесно освобожденным великолепием внутреннего света мозаик. Надо было быть в его компании, чтобы он привлек ваше внимание к позднему рисунку, высоко на внутренней западной стене, служившему шифром к тайне Храма Софии. Рисунок представлял собой маленький купол, в который можно было вступить через семь ступеней — напоминание о семистолпном Храме Мудрости (Притчи 9:1). «Скажи Мудрости: ты сестра моя, и назови Разум родным твоим» (Притчи 7:4). Ишраки по определению есть стихийный софиолог. Храм Святой Софии сам был для меня Храмом Святого Грааля или, по крайней мере, отражением архетипа того Храма, который интуитивно провидели столь многие на пути гнозиса. В просторной комнате, где некогда была ризница, находилась драгоценная коллекция арабских и персидских рукописей. Я часто ходил

туда работать, и каждый раз, проходя через Храм, я осторожно напевал темы Грааля и Последней Вечери из вагнеровского «Парцифалья». Тонкое присутствие этого незримого рыцарства Софии (рыцарства, которое было известно и персидским платоникам) никогда не покидало меня, и действительно, в будущем смогут найти указания на то, что это вдохновляло меня на мои самые недавние проекты и исследования.

Однако я не мог вернуться во Францию, не ступив сначала на землю страны моего выбора, моего сердца, родины моего невидимого шейха Сухраварди. В августе 1944 г. я получил приказ отправиться в Персию от тогдашнего «правительства Алжира». К сожалению, поскольку я должен был оставить кого-то вместо себя в нашем Институте археологии в Стамбуле, пока я буду выполнять задание, мне пришлось ждать до 1945 г., прежде чем я смог уехать. И опять проект должен был длиться три месяца, но мы до сих пор здесь, и он продолжается уже больше тридцати лет. Тогда же поездка из Стамбула в Тегеран была приключением. До Багдада шла «стратегическая» железная дорога: без платформы на вокзале, мы просто запрыгивали в поезд на колее. Затем надо было ехать на автомобиле из Багдада в Тегеран через горную цепь Загроса. Поездка была изматывающей, но превосходной. Тегеран, встретивший нас 14 сентября 1945 г., был мало похож на сегодняшний Тегеран. Размеры города были сопоставимы с размером нашей префектуры с приблизительно 800 тысячами жителей. Сегодня площадь города увеличилась более чем в десять раз. То, что было на севере, теперь стало на юге. Там, где была пустыня, теперь необъятный город, разбитый на квадраты великолепных озелененных бульваров, а население перевалило за три миллиона человек. Тогда только маленькие дорожки [от русского «дрожки»], экипажи с одной лошадью, могли справляться с оживленным движением. Сейчас же здесь более миллиона автомобилей, транспорт стал адским, опровергнув все хронологические прогнозы. Всё это, в сочетании с возникновением и ростом среднего клас-

са, которого тогда не существовало, является симптомом изумительного и громадного изменения, который Иран пережил за жизнь одного поколения. Это удивительно для очевидцев, но опять же, я перечислил только внешние факты.

Я дал отчет о цели своей иранской миссии и о том, что я подготовил, работая во всех этих длительных проектах и на обширных аренах мысли, в маленькой статье «*De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne*» [«Из Национальной библиотеки в Иранскую библиотеку»], которая была перепечатана в данном выпуске [журнала «*Cahier de l'Herne*»]. Поэтому мне нет необходимости повторяться. Однако я еще должен вспомнить свои проекты, возникшие среди моих иранских друзей. Приятно, что они оказали существенное влияние на решение французских властей создать департамент иранистики как приложение к новому Французскому институту, основанному министерством культуры Франции в начале осеннего семестра 1947 г.

И момент, наконец, настал: я должен был довести до конца проект, проращавший в моей душе с самого моего первого посещения, много лет назад, занятий у Этьена Жильсона. Задачи были следующие: собрать материалы, создать рабочий офис и приступить к публикациям. Условия работы в Тегеране в то время отличались от нынешних. Тогда нельзя было найти огромные коллекции каталогизированных рукописей. Конечно, были библиотеки, но каталогов почти не существовало. На этом пути меня ожидала редкая удача, хотя, по правде говоря, удача благосклонна к упрямым исследователям. Именно тогда я начал издавать «*Bibliothèque Iranienne*» [«Иранскую библиотеку»], и с тех пор я смог довести ее (в течение двадцати пяти лет и с помощью нескольких сотрудников) до двадцать второго тома. Каждый том, готовившийся целиком на месте, требовал некоторого рывка. В сущности, данное собрание состояло из текстов на персидском и арабском языках, которые до этого не публиковались. Каждый том был снабжен или пол-

ным переводом, или, по крайней мере, обширным предисловием, позволяющим философу, не являющемуся востоковедом, извлечь максимально возможную пользу из каждого тома. Я уверен, что это собрание, тома которого и сейчас находятся в печати, положило начало целому направлению этого рода. Всё это время единственными людьми, с кем я мог спорить о Сухраварди, Мулле Садра и многих-многих других, были досточтимые шейхи. Сейчас образовалась уже целая плеяда молодых исследователей, которые охотно взялись за эту традиционную философию. Я не хочу скрывать трудности, связанные с этим. Создать или воссоздать философскую традицию; оценить в ее расположении всё необходимое концептуальное и лексикографическое оснащение... Естественно, для такого проекта требуется много поколений. Стоит упомянуть другой симптом настоящего времени с совершенно другим порядком вещей: крупные, центральные улицы современного Тегерана носят имена наших философов! Один из самых прекрасных — проспект Сухраварди. Об этом нельзя было и мечтать тридцать лет тому назад. В течение этого периода и «западный мир» был вынужден уступить перед ошеломляющим свидетельством: мусульманская философия не остановилась в XII веке на Аверроэсе, напротив, иранская исламская философия создала настоящий континент, исследованием которого совершенно пренебрегали. Сегодня мне известны молодые философы, начавшие осваивать эти новые сферы. Действительно, имена Сухраварди и прочих появляются в их курсовых работах, и это что-то поистине новое!

Весной 1954 г. в Тегеране я получил известие, что секция религиозных наук зовет меня сменить Луи Массиньона на посту главы исламских исследований. Дорогой Массиньон был в курсе этого решения, а я, со своей стороны, осознавал его озабоченность различием наших мнений. Тем не менее, он считал, что я являюсь самым близким к нему кандидатом, который продолжит направление его исследований в Школе,

если не по буквальному содержанию, то по их смыслу и духу. Между тем (а именно весной 1949 г.) я уже получил другое приглашение, последствия которого чувствуются в ритме и в программе моих исследований вплоть до сего дня.

Я намекаю на приглашение от Ольги Фрёбе-Каптейн, позвавшей меня участвовать в кружке «Эранос», который она основала в 1932 г. в Асконе (в Тичино на берегу озера Лаго Маджоро). Я уже отмечал вклад Рудольфа Отто в замысел этого проекта. Мое участие заключалось в двух лекциях по одному часу каждая в августе 1949 г. В то время я не мог и представить, что моё участие будет повторяться на постоянной основе более четверти века. Я описал концепцию «Эраноса», которая делает дух и конечную цель этого кружка уникальными, как я её вижу, в маленькой статье, перепечатанной в данном выпуске «*Cahier de L'Herne*». Кружок «Эранос» мог дать каждому из примерно ста пятидесяти его участников, чьи лекции следуют одна за другой уже почти полвека, несомненно, очень разное. Были и те, кто просто проходил мимо, в течение одного-двух лет, не больше. В таких случаях некий загадочный неуловимый знак предупреждал, что ни их натура, ни их манера держаться не гармонировали с основной целью кружка «Эранос» — целью, которую саму было сложно определить. С другой стороны, по мере того как шли годы и без всякой преднамеренности, возникла маленькая группа участников, ставших краеугольными камнями и первичной опорой концепции «Эраноса». Что касается решающей роли, которую «Эранос» сыграл в жизни каждого из них, то она заключалась сначала в требовании, что они должны быть мастерами в своей специальности. Таким образом, «Эранос» должен был тянуть их к интегральной духовной свободе. Постепенные открытия, которые тем самым делал каждый из нас, в конечном счете, позволили нам говорить из самых глубин себя. Любые церковные и научные авторитеты, к какой бы конфессии или партии они ни относились, были и остались полностью чуждыми кружку «Эранос».

«Навыки», которыми мы там овладевали, чтобы откровенно и всецело стать самими собой, вошли в привычку, которую уже нельзя утратить, даже если у вас есть опасная склонность редко практиковать эти навыки. Материалы конференций ежегодно публиковались в компактном томе на трех языках. В 1978 г. собрание дошло до 45-го тома и теперь являет собой настоящую энциклопедию исследователей «символических наук». Благодаря самим участникам, каждый том представляет собой нечто вроде лаборатории, в которой мы пытаемся испытывать новые направления исследований. У почти всех из нас эти первоначальные статьи затем превратились в книги.

Скрытый дух «Эраноса» подпитывался и усиливался благодаря постоянному обмену мнениями и точками зрения между его членами. Символом этого кружка был наш Круглый Стол под кедром, где зарождалась дружба. Рудольф Отто, который в самом начале помогал Ольге Фрёбе-Каптейн определить концепцию «Эраноса», в действительности никогда не участвовал в самих заседаниях. С другой стороны, Карл-Густав Юнг в течение многих лет был кем-то вроде наставника и гения кружка. Многие слушатели приезжали из Цюриха слушать его лекции, что часто оказывались предварительными набросками и черновиками книг, которые он тогда писал. Мои встречи с К.-Г. Юнгом были незабываемы. Мы подолгу беседовали в Асконе и в Кюснахте, а также в замке-крепости Юнга в Боллингене, куда меня однажды привел мой друг Карл-Альфред Мейер. Но как я могу должным образом описать эти разговоры, чтобы не оставить никакой двусмысленности? Я был метафизиком, а не психологом. Юнг был психологом, а не метафизиком (хотя можно сказать, что он часто смешивал то и другое). Наше образование и, соответственно, наши цели были абсолютно разными. Тем не менее, мы поняли друг друга и потому получили удовольствие от продолжительных и плодотворных диалогов. Когда появился «Ответ Иову» Юнга, на него свирепо обрушились критики из всех религиозных конфессий. Впоследствии я

решил дать, как я полагал, правдоподобное толкование в длинной статье, которая, как оказалось, снискала мне его продолжительную дружбу. В этой статье я делал из него нечто вроде интерпретатора Софии и софиологии. Я абсолютно готов сказать, что учение Юнга и беседы с ним были бы неоценимым даром для любого метафизика или богослова, при условии, что они разделили бы в себе эти две ипостаси в нужный момент. В самом деле, это напоминает мне одно из предписаний Андре Жида: «А теперь, Нафанаил, отбрось свою книгу...» Забавно, что Юнг энергично защищался от попыток сделать его «юнгианцем». Со своей стороны, я был другом Юнга, но никогда не был «юнгианцем». Я поясню это, потому что многим поверхностным или наивным читателям достаточно сказать, что кто-то несколько раз ссылаясь на данного автора, чтобы они сочли этого человека приверженцем последнего.

Что сразу поражало в Юнге (я имею в виду Юнга как психолога), так это суровость, с которой он говорил о душе и реальности души; короче говоря, он восставал против растворения души, которое с радостью осуществляли фрейдовский анализ, лаборатории психологии и множество других изобретений, на которые так богат наш агностический век. Разве не характерно для некоего скрытого недуга, что из всех специальных терминов, использовавшихся Юнгом, таких как «коллективное бессознательное» или «процесс индивидуации», во Франции, кажется, оставили только первый, и притом так, что делают акцент на слове «коллективное»? Следует опасаться того, что непонимание (будь то частичная или же практически полная путаница) обречено на то, чтобы продолжаться. С таким заданием, запросто закрепившимся и утвердившимся в умах, мы хотим указать и как следует оценить, что Юнг первым выделил и выразил понятия Анимуса и Анимы (даже если, к сожалению, позднейшее использование этих терминов мало походило на первоначальное, вместо этого из них сделали что-то вроде автоматического устройства, которое кто угодно может

применить к чему угодно по любому поводу). На самом деле, с этими понятиями и вообще с его трудами, путь, на который нас поставил Юнг, ведет к открытию внутреннего образа, Имаго. Распознать за внешним фасадом черты и величие Имаго не значит тщетно погрузиться во внешние поиски недостижимого, но значит понять, что Имаго сначала присутствует во мне самом и что его внутреннее присутствие позволяет мне распознать его во внешнем мире. Позже я начал увлекаться метафизикой активного Воображения (*Imagination agente*), которое мои иранские философы позволили мне называть «воображаемым миром», чтобы отличать его от чистого воображения. Факт остается фактом: воображаемый мир (мир воображаемых Форм, или *mundus imaginalis* — дословный латинский эквивалент арабского алам аль-митхаль) остается одним из моих главных занятий. Но я вынужден отметить следующее. Всё, что психолог говорит об Имаго, получает метафизический смысл для метафизика. Наоборот, всё, что говорит метафизик, психолог будет интерпретировать в психологических терминах. Откуда и проистекают возможные недоразумения. Вот почему, как я сказал выше, делаясь информацией, находящейся в распоряжении друг друга, следует предпринимать неизбежное разделение, когда приходит время.

Всё это остается верным и применительно ко всем восхитительным исследованиям К.-Г. Юнга. Его работы по алхимии основаны на обширной документации, и всякий, кто изучает алхимию, должен прочесть и услышать их глубину. В ходе своего исследования Юнг ухватился за идею «мира духовных тел». Его интуиция была глубоко точна. Этот мир духовных тел строго определили и локализовали традиционные исламские теософы: это промежуточный мир, где дух воплощается, а плоть одухотворяется. Точнее, это и есть *mundus imaginalis*, мир Души, Малакут, первый мир Ангела. К сожалению, независимо от своей заинтересованности в укреплении воли и способностей Души и мира Души, западные психологи всё еще

испытывают нехватку метафизического обрамления, онтологически обеспечивающего функционирование этого промежуточного мира. Такое обрамление существенно, потому что оно предохраняет воображаемую форму от заблуждений и блужданий воображения, от галлюцинаций и безумия. Именно поэтому я кардинально различал воображаемое и воображение. Но поскольку это радикальное и решительное различие редко признают, я предпочитаю избегать разговора об Ангеле и ангелологии в компании психологов, несмотря на значительное место, которое они занимают в моих исследованиях. Просто сравните толкование пророческих видений, которое дает каббалист или предлагает в та'виле шиитский гнозис, с тем, как их будет анализировать психоаналитик. Между ними страшная пропасть. Утрата воображаемого на Западе характерна для целого течения, происходящего от Декарта и П. Мерсенна в противовес кембриджским платоникам и всему тому, что представляют Яков Бёме, Сведенборг и Ойтингер. С другой стороны, мы должны «вести войну за Душу мира». Юнгианская психология может послужить для приготовления поля битвы, но победный исход зависит от другого, не психологического оружия.

Я так долго рассказывал о примере и значительных трудах К.-Г. Юнга отчасти потому, что ни для кого не являлась тайной наша взаимная симпатия, но также потому, что я считаю необходимым рассеять всякую двусмысленность, которая могла бы сделать из меня психолога, каковым я не являюсь, или навлечь на меня подозрение в «психологизме», чему я всегда активно сопротивлялся. Далее, заседания «Эраноса» представляли случай для многих памятных встреч и завязывания многих уз дружбы. Адольф Портман, специалист в области естественных наук (в духе Гёте), Герхард ван дер Лойв, великий нидерландский феноменолог в области *res religiosa*; Д.Т. Судзуки, специалист по дзен-буддизму; Виктор Цукеркандль, несравненный феноменолог музыкального дискурса; Эрнст Бенц, которому

не было чуждо ни одно из религиозных движений прошлого и настоящего; мои друзья Мирча Элиаде, Жильбер Дюран, Джеймс Хиллмен... как перечислить их всех? Однако я должен оценить самого первого из этих моих друзей, Гершома Шолема, которому изучение каббалистики обязано своим полным обновлением. Его фундаментальная работа не только является для нас неисчерпаемым источником, но и несет с собой повелительный призыв, который мы не можем проигнорировать: мы не должны более рассматривать «эзотеризм» трех великих «религий Книги» как изолированные феномены.

Итак, в Тегеране весной 1954 г. я получил известие, что по итогам голосования в секции религиозных наук Практической школы высших исследований [*Ecole Pratique des Haute Etudes*] меня призывали, чтобы сменить Луи Массиньона. С одной стороны, конечно, я был безмерно рад, но с другой стороны, я испытал тревожное беспокойство. В это время мои исследования и публикации в Тегеране стали иметь успех. Наш маленький департамент иранистики начал обретать жизнеспособность, но всё еще не был готов к смене руководства. Что бы стало с ним, если бы мое возвращение в Париж повлекло за собой его заброшенность? Тогда было найдено подходящее административное решение. Соединив каникулы со своим регулярным отпуском, я смог сохранить практически весь осенний семестр, чтобы продолжить работу в Тегеране. Итак, год за годом я прилетал в Тегеран в сентябре и оставался там до декабря. Это увековечивание моей иранской жизни было решающим фактором как для ориентации, так и для содержания моих занятий в Школе высших исследований, которые однозначно были бы иными, если бы я не поддерживал контакты со своими иранскими друзьями и коллегами. Поэтому я был должен идти в ногу с публикациями моих иранских друзей, следить за своими собственными продолжавшимися публикациями в записках *Bibliothèque Iranienne* [Иранской библиотеке], продолжать пополнять и обогащать свою коллекцию неопубликованных

рукописей. Большинство моих занятий в Школе высших исследований было посвящено неопубликованным рукописям. Ежегодно я представлял длинный отчет о работе, проведенной на этих занятиях, в ежегоднике или журнале нашей секции религиозных наук. Поэтому прогресс в моих исследованиях не замедлил последовать.

Время от времени до меня доходила информация о слухах, будто я превратил нашу секцию в кафедру шиитских исследований. Если эти слухи действительно имели место, то они могли возникнуть только на основе совершенно ложной точки зрения. Наша секция религиозных наук — не богословский факультет с программой, предполагающей изучение догматов. Наоборот, это центр исследований, которые я считаю единственными в мире именно в связи с «религиозными науками». Каждый из нас [сотрудников факультета] свободно выбирает направление, в котором хочет проводить исследования и занятия, которое кажется нам сейчас наиболее актуальным: потому ли, что этим направлением раньше особенно пренебрегали, или потому, что появились новые документы, требующие модификации всех ранее достигнутых позиций. Я уверен, что в то время изучение двунадесятнического шиизма, исмаилизма и суфийской метафизики было действительно неотложной необходимостью с обеих точек зрения.

Я не удивлялся и тому, что мои публикации вызвали в некоторой степени изумление (если это было не прямо скептическое сопротивление). Никто никогда не слышал, что существовала особенная и самобытная шиитская философия. Подобно этому, ничего не знали и просто не слышали о новых исмаилитских трактатах (опубликованных только в это время), не говоря уже о немногих древних рукописях, которые провиденциально стали доступны с годами. Игнорируя то, что действительно было поставлено на карту, никто всерьез не занимался этой областью. Западный мир по-прежнему не подозревал о великом проекте Сухраварди «воскресить теософию древних персидских саг».

Истинный факт: этот проект имел значительное влияние, оставив впечатление на многих позднейших иранских мыслителей. В то же время всё это систематически игнорировали. Мы были хорошо знакомы с благочестивыми аскетами Месопотамии первых веков Хегеры, но едва уделяли внимание многообразию того, что должно называть «метафизикой суфизма», т.е. Ибн Араби, Наджмеддин Кубра, Семнани, Хайдар Амоли и т.д. С одной стороны, мы отождествляли исламский мистицизм с суфизмом. С другой стороны, мы превращали шиизм в противника мистицизма из-за того, что он иногда проявлял строгость к некоторым направлениям суфизма. Мы не знали тогда, что исламский мистицизм и тасаввуф совпадают не полностью. Действительно, существует целая шиитская мистика и теософия (эрфан-е шии) за пределами суфизма и даже за пределами чисто шиитских суфийских тарикатов (орденов)... и всё это потому, что своеобразное положение верующего шиита, в противоположность верующему сунниту, по определению ставит его на мистический путь (тарикат). Конечно, по справедливости следует вспомнить, что великие шиитские 'урафа, или мистические теософы — такие, как Мулла Садр Ширази и многие другие — подвергались всепроникающему вмешательству со стороны их коллег, которых парадоксальным образом можно охарактеризовать как шиитское духовенство. Но это лишь теснее сближает их, благодаря общей судьбе, с их гностическими соратниками всех стран и эпох.

Данные сюжеты вызывают в памяти ряд аспектов необъятного задания, перед которым я стоял, когда должен был выполнить проект, прораставший в моей душе с тех самых дней, когда я был молодым студентом на занятиях у Этьена Жильсона. Я набросал себе план не на пять, а на двадцать лет. Должен сказать, что этот план и эти двадцать лет были переполнены подробным расписанием, и я могу только благодарить Небо за то, что мне всё еще позволено осуществлять мои проекты, даже в этот юбилейный год, *emeritis annis*. Я рассказал, как я

задумывал свое задание, в коллективной монографии, изданной моими коллегами из секции религиозных наук. Это было, в одно и то же время, «программой и завещанием» (текст воспроизведен под таким названием в данном выпуске «*Cahier de L'Herne*»). Нет необходимости пытаться еще раз обозреть здесь эту программу, тем более что я не могу в этом постскриптуме развивать центральный из моих тезисов.

Мне всё еще нужно сказать следующее: нельзя прожить свыше тридцати лет в соприкосновении с самым лучшим, что произвели философия и духовность культуры, не приобретая при этом их окраску. Конечно, я остаюсь и останусь западным человеком (в земном смысле этого слова), потому что, может быть, именно как западный человек я преуспел в исполнении того, что мне было дано исполнить. С другой стороны, и это хорошо знает каждый философ, никто не сможет написать книгу о Платоне, например, не будучи платоником, по крайней мере, в то время, когда вы её пишете. Это то, что намного сложнее понять историкам религии. Мне помнится, однажды на международной конференции около двадцати лет назад один коллега из далекой страны, услышав, как я выражался о шиизме в терминах, которые я обычно использую, прошептал своему соседу: «Как можно говорить о религии в таких терминах, если ты сам её не исповедуешь?» Но тогда что именно означает «принятие» некоей религии или философии? К сожалению, некоторые могут думать только в понятиях «обращения», то есть в терминах процесса, который позволил бы им навесить на вас коллективный ярлык. Нет. Говорить об «обращении», значит, ничего не понимать в «эзотеризме». Философ прекрасно знает, что быть платоником не значит записываться в какую-то платоническую Церковь, и еще менее значит запрещать кому-то одновременно быть кем-то иным, кроме как платоником. Каждый и всякий из *урафа*, будь то с Востока или с Запада, не может не думать и не взвешивать вещи сообразно с их внутренней сущностью и интериоризацией, что означает устроить

в самом себе для них постоянное жилище и местопребывание для философий и религий, к которым вас приводит Миссия. И, таким образом, нужно сохранять свою тайну: *Secretum meum mihi* [мой секрет мне (лат.)]. Секрет, принадлежащий Замку Души. Вовсе не через какой-то внешний социологический выбор 'урафа проявят вовне глубинную внутреннюю реальность. Экстериоризация производимого ими «личного» делания приводит в согласие его «модусы бытия». «Общину», умму эзотериков можно найти везде и всегда, это «внутренняя Церковь», и для того, чтобы стать её частью, не требуется акта присоединения к конфессии.

Но именно эта внутренняя связь — истинная связь, потому что её нельзя предписать и, кроме того, она неуязвима, и потому что только в этом единственном случае можно поистине сказать, что «от избытка сердца уста глаголют». И именно это, я думаю, непринужденно расположило моих иранских друзей к нежности в ответ на долгие годы посвященного им труда, к разделенной любви, к дружеской свободе от любых расчетов, к дружбе, которая была и продолжает быть сокровищем долгой жизни, и здесь я вспоминаю всех, кто уже ушел. Эта дружба проявилась наиболее трогательно в 1973 г., когда я достиг так называемого «возрастного предела». В это время казалось, что я действительно попрощаюсь с Ираном. Но нет. Ибо в этот самый момент весьма провиденциально была создана Иранская академия философии, пригласившая меня в свои члены. Это учреждение одновременно предлагало подготовку молодых иранских исследователей философии и позволяло философам из любых других стран проводить исследования в Иране. Это была двойная цель, актуальная и далеко идущая в перспективе. Издаются книги, проводятся занятия и конференции. Поэтому, оставив мой департамент иранистики Французского института на произвол судьбы, я смог продолжать проводить каждый осенний семестр в Тегеране, где я продолжил преподавать в Академии философии. Я уже ссылался на привилегию,

которую я имел в Школе высших исследований, позволившую мне продолжать читать лекции даже в пенсионном возрасте, в *emeritus annis*, до последнего вздоха, если я пожелаю. Итак, я продолжаю делить свои занятия между Парижем и Тегераном; продолжающиеся занятия, которые, надеюсь, позволят мне довести до конца несколько крупных проектов.

Среди этих крупных неоконченных заданий, приоритет и почетное место нужно отдать проекту, упомянутому в этом выпуске «*Cahier de l'Herne*» в статье, написанной моим выдающимся коллегой и другом Сайедом Джалалоддином Аштияни, профессором богословского факультета Мешхедского университета. В сегодняшнем Иране профессор Аштияни, несомненно, является наилучшим представителем философской линии Муллы Садры. Обширность и притягательность собранного им материала изумительна. День за днем выполнявший свою задачу, он кажется ожившим Муллой Садрой, будучи также плодовитым философом-эrfани. Наш проект был впервые разработан в 1964 — 1965 гг. В ответ тем, кто со времен Эрнеста Ренана полагал, что судьба исламской философии закончилась в XII веке со смертью Аверроэса, как мы упоминали выше, наш проект заключался в создании обширной антологии иранских философов с XVII века по настоящий день. Г-н Аштияни должен был позаботиться о собрании и представлении текстов; я, со своей стороны, должен был написать резюме по-французски так, чтобы западные философы, не являющиеся востоковедами, могли, по крайней мере, получить информацию. Некоторые из этих текстов сначала были опубликованы как литографированные копии, но подавляющее большинство оставались неопубликованными рукописями.

Мы предполагали издать пяти толстых томов ин-октаво. Теперь мы думаем, что их будет семь. Первые два тома уже вышли. Печать арабского и персидского раздела третьего тома уже завершена (около 800 страниц), а четвертого тома — находится в работе. Сейчас я нахожусь в процессе объединения фран-

цузских разделов в отдельные тома, что позволит представить иранскую исламскую философию с точки зрения ее непрерывности. Мы выпускаем в свет и делаем доступными труды около сорока философов. Однако как бы ни были обширны размеры этого издания, собрание еще далеко от завершения. В самом деле, из-за величины этой философской продукции, некоторые независимые школы пришлось не включать в издание. Вот почему мы убедили наших друзей-шейхов создать антологию их великого машайеха. Последователи шейха Ахмада Ахса'и (1826), которых можно объединить под названием Керманской школы, были крайне плодovitы и написали свыше тысячи работ. Эти общие усилия должны были дать возможность оценить глубину, оригинальность и разнообразие философии и мистической теософии, расцветшей в шиитском исламе Ирана, или, если угодно, ту особенную форму, в которой Иран проиллюстрировал шиитский ислам.

Что действительно стало для нас поразительным, так это то, что только сейчас на Западе мы начинаем говорить обо всём этом. Конечно, благодаря переводам арабских трактатов в XII веке, специалисты по средневековой философии издавна интересовались теми мусульманскими философами, которых, следуя примеру схоластиков, они настойчиво называли «арабскими философами», тем самым создав опасную путаницу между понятиями «мусульманский» и «арабский». С другого края от иранского мира имел место устойчивый интерес к индийским мистикам и философам, ходатайствующий не только об огромном поле научных исследований, но и о надеждах странствующих душ, блуждающих в поиске «Пути». Но между арабским и индийским миром оставался неизученным Иран. На Западе мы довольствовались (и продолжаем довольствоваться) простым повторением одних и тех же колоссальных нелепостей о шиитском мире. И, в конце концов, отнюдь не чистая случайность, что именно в Иране разнообразные мистические и философские духовники нашли приют и убежище. Наша анто-

логия — это введение в лучшие и глубочайшие произведения духовного ислама. Например, есть такой шиитский концепт «первого истекшего бытия», связанный с неоплатонизмом таким образом, что в то же самое время он предполагает и открывает перспективы «пророческой философии», свойственной шиизму. Есть утверждение о среднем и промежуточном мире, *mundus imaginalis* (алам аль-митхаль), на который я ссылался выше и о котором я так часто писал в своих книгах, что мне нет необходимости останавливаться на этом. Без посреднической роли этого мира, утверждающего сочленение между чисто умопостигаемым и чувственным мирами, мы лишимся *clavis hermeneutica* [герменевтического ключа (лат.)], открывающего подлинный смысл — действительный и конкретный — так сказать, реальную «почву» пророческих и мистических видений. Как доказательство: так много западных психологов неспособны рассматривать эти видения иначе как галлюцинации, раздвоение личности и т.д. Этот самый *mundus imaginalis* является «основой» реальных событий, происходящих в Малакуте, мире Ангела, который столь важен как для Сухраварди, так и для меня, его французского переводчика. Без *mundus imaginalis* невозможно как следует отдать себе отчет и воздать справедливость реальности событий, связанных со славным возвращением двенадцатого имама, возвещающего воскресение и возрождение. Самое главное, что эту мистическую фигуру многие шиитские мыслители отождествляли с иоанновским Утешителем, Параклетом, так что «эзотерические рамки» гнозиса религий Книги могут сообщаться друг с другом.

В то же самое время этот момент служит введением в тему, которой я хотел бы завершить этот постскрипtum, а именно в возникновение проекта, ставшего для меня духовным расцветом всей моей научной работы, равно как и окончательным исполнением мечты всей моей жизни. Я уже вспоминал мой путь по храму Святой Софии, уподобляя его храму Святого Грааля. Но я еще должен указать на основание (в сотрудниче-

стве с несколькими друзьями и университетскими коллегами) Центра сравнительных духовных исследований. Поскольку все мы были университетскими академиками, мы назвали его Университетом Святого Иоанна Иерусалимского (УСИИ). Его дух — это рыцарский дух, лучше всего определенный в XIV веке Рулманом Мерсвином, когда он дал Зеленому Острову заставу из рыцарей-иоаннитов (из великого приорства Бранденбург, суверенного ордена Святого Иоанна Иерусалимского). Для Рулмана Мерсвина, как и для «друзей Божиих» той эпохи, духовное рыцарство означало особое духовное состояние, «не клирика и не мирянина». Как и конечное намерение нашего Центра — создать в духовном граде Иерусалиме общее средоточие (ранее никогда не существовавшее) изучения и духовного плодоношения гнозиса, общего всем трем великим авраамическим религиям. Короче говоря, это идея авраамического экуменизма, основанная на разделении скрытых сокровищ эзотерических традиций, а вовсе не на дипломатии, имеющей дело с официальными отношениями между внешними орденами.

Чтобы объяснить неопределенность этого предприятия, о котором я сейчас не могу и надеяться сказать всё, что нужно, мне надо вспомнить все исследования, все размышления и все традиции, в итоге соединившиеся в нашей концепции Университета Святого Иоанна Иерусалимского (юридически и концептуально независимого от любых орденов с тем же названием). Выше я ссылался на случай с Сухраварди: он не удовольствовался тем, что рассуждал о вероятных остатках зороастрийского прошлого Ирана, но решительно взял на себя бремя этого прошлого и тем же самым жестом открыл перед ним будущее. И эта воля и движение к воскрешению идеально гармонирует с мыслями Сухраварди и его последователей. Философская миссия, не заканчивающаяся на личной духовной реализации, есть пустая трата времени, а изучение мистического опыта без предварительного серьезного и обширного философского образования наверняка закончится тем, что ис-

следователь потеряется в заблуждениях, иллюзиях и ошибках. Это действительно (по крайней мере, для жизни философа) форма, принимаемая идеей, которая по-персидски называется джаванмарди, а по-арабски футувват, причем оба термина буквально переводятся как «духовное рыцарство» (см. французский раздел «Трактатов о рыцарях-спутниках», «Иранская библиотека», т. 20, 1973 г.). На самом деле, я понимаю термин «духовное рыцарство» (и его производные) как самую основу и исток тех могущественных сближений, что сами навязываются мне [тем самым указывая направление пути, которым я решил следовать в течение всей жизни].

Начертить путь этих сближений, значит, в сущности, показать внутри эзотерических горизонтов Религий Книги путь от героического к мистическому эпосу; путь от воинского рыцарства к мистическому, то есть то, что мусульманская духовность называет путем от малого джихада (вооруженной борьбы во внешнем мире) к джихаду великому (духовной битве, происходящей внутри каждого человека, но также и в сверхъестественной области космических измерений).

Можно видеть, что этот путь был пройден Сухраварди и его последователями, наследниками той зороастрийской этики, о которой Евгений д'Ор справедливо сказал, что она неизбежно должна была увенчаться созданием ордена рыцарей. Этот путь осуществился в шиитском исламе в самом понятии «друзей Божиих» (по-арабски авлия Аллах, по-персидски дустан-е Хода). К тому же мы можем провести параллель между идеями спутников зороастрийского Саошьянта и спутников двенадцатого шиитского имама. Короче говоря, мы находим, что в них (в терминах джаванмарди и футувват) выражен образ жизни, предлагаемый каждому человеку в соответствии с его состоянием, ибо каждое состояние предполагает «рыцарское» поведение, подходящее для этого уровня. Мы видим, что этот путь к мистическому рыцарству на Западе (как я отметил выше) завершился в XIV веке, когда Рулман Мерсвин (умер в 1382 г.)

отдал свою заставу на Зеленом Острове в руки рыцарей-иоаннитов, тем самым открыв перед ними духовный путь — путь, как оказалось, связанный с мистиком Иоганном Таулером. Мы даже видим, что снова появляется термин «друзья Божии» (*Gottesfreunde*). Идею духовного рыцарства также пропагандировал и рейнский мистицизм. Тот же самый путь приходит на ум, когда военный орден рыцарей-тамплиеров, участвовавший в крестовых походах, становится мистическим орденом тамплиеров, рыцарей Святого Грааля, в цикле Вольфрама фон Эшенбаха о Парцифале и Новом Титуреле. Наконец, если те, кто собрались вокруг князя Зоровавеля и отвечали за восстановление Храма, действительно были первыми рыцарями Храма, то это заслуга мистического рыцарства, что каббалистическая космогония Исаака Лурии называет Сынами Света, точно так же, как они назывались в кумранской общине ессеев в знак духовной битвы, идея которой имеет ясное и очевидное родство с космогонией и этикой зороастризма, и это так даже вне зависимости от любых внешних происхождений и влияний, доказуемо это или нет.

Вот, в общих чертах, итог того, что мы желали обозначить нашей концепцией Университета Святого Иоанна Иерусалимского (я также набросал обзор этого проекта в конце четвертого тома моего труда *«En Islam iranien»* — «В иранский ислам»). Конечно, не нужно ожидать, что этот орден «духовного рыцарства» будет признан наряду с орденами, как почетными, так и историческими, которые были созданы в течение веков сильными мира сего. Сама мысль о таком признании была бы смехотворной, ибо состояние духовного рыцарства предопределено в сферах, находящихся за пределами этого мира, тогда как конец мирским орденам приходит с речами на похоронах. Тамплиеры официально сгинули в зверской трагедии, срежиссированной их врагами. Но осталась идея ордена рыцарей-храмовников как ось эзотерической традиции, предшествовавшей даже историческому ордену тамплиеров и продолжающейся

после исчезновения последнего; эта идея никогда не исчезала. Никакая сила на земле не может помешать душе достичь духовного превосходства, которое она выбирает, и узаконить это господство через верность, которую оно порождает. Как писал Унамуно, важно осознать, «что прошлого больше нет, и что в действительности нет ничего, кроме того, что действует. Что легенда, как мы её называем, побуждая людей к истинному действию, воспламеняя их сердца или утешая их в жизни, в тысячу раз более реальна, чем случайный документ, гниющий в архиве» [здесь Унамуно практически дословно повторяет Флоренского].

Вот почему единственная подлинная ориентация — та, которая отождествляет себя с «внутренней Церковью», по примеру таких христианских теософов, как Эккартсгаузен в XVIII веке. Сами они использовали этот термин, который я только что произнес, ибо это всего лишь другое название для духовности Храма, общей у мистических теософов всех трех авраамических религий. Только эта «внутренняя Церковь» является истинным местом обитания духовного рыцарства, учрежденного в мистическом Храме. Это единственная «Церковь», которая полностью дает ответы, требующиеся в наше время. Это «Церковь», которая защищена эзотерическим кодом (кетман) от профанических изменений и приспособлений. Только во «внутренней Церкви» мы можем предусмотреть до странности глубокое и невероятное задание, возложенное на нас сегодня: неким образом вновь открыть нашего Бога превыше и против Бога. Но что это означает?

Столетия богословских вердиктов, догматичных и безапелляционных, смешали универсальную Причину (Высший Принцип, неведомый людям в нынешних условиях) с личным и персонализированным Богом. После обмирщения эти концепции превратились в тоталитарные идеологии. Больше, чем когда-либо, царствует Великий Инквизитор. Одной из причин этого стало то, что данные богословские концепции шли рука

об руку, действуя заодно с научными концепциями своего времени, как с вердиктами рациональной логики, так и, когда эти вердикты были поколеблены, с тем, что мы нынче называем гуманитарными или общественными науками. Таким образом, экзотерические монотеистические религии подготовили великую Пустоту, в которой ныне слышны крики «Бог умер». Но какой Бог? Гнозис как Валентина, так и Ибн Араби или Исаака Лурии, всегда охранял себя от смешения между высшей Причиной и личным Богом, ибо истинный гнозис никогда не преступал повелений апофатической теологии, никогда не терял след смысла теофаний и никогда не забывал их необходимости. Заново открыть нашего Бога против Бога значит вновь открыть, что Бог, которому вы отвечаете, должен освободить нашего Бога от несвойственных Ему функций; функций, которые (будучи однажды ошибочно внедренными в понятие Бога) позволили позитивной науке официально провозгласить смерть последнего. Однако позитивные науки не смогли предложить никакого лекарства. Мы не сможем освободиться, пока сами не освободим Бога — нашего союзника в битве. Вновь открыть нашего Бога превыше и вопреки Богу всех систем, всех догматиков и социологов, означает испытать связь, посредством которой, если наш личный Бог заставляет нас существовать ради Него, Он, со своей стороны, не может существовать без нас. Наша ответственность за нашу жизнь и смерть делает нас в то же время ответственными и за жизнь и смерть нашего Бога. Если Он жив или Он мертв, это предполагает и нашу жизнь либо смерть; жизнь и смерть, которые здесь следует понимать не в биологическом смысле слова, а в гностическом смысле первой Жизни, происходящей в мире Света.

Что может быть лучше, чем предложить невероятно глубокую вовлеченность «духовного рыцаря» в поисках своего Бога, соратника другим соратником по этой же Миссии? В поисках Бога не Всемогущего и не Конечного Судии, но вечного Возлюбленного, измученного, страдающего и разочарованного,

чье интимное присутствие ощущалось еврейскими мистиками в личности Яхве. Личный Бог — не арифметическая «единица», но Единственный из всех единственных (1 x 1 x 1...). Он есть Всё в каждом. Каждая единственность, из которых Он — Единственный, освобождает Его от одиночества, делая Его «чьим-то» личным Богом. Таков глубинный смысл тайны «Бога богов» (Илах аль-алиха), если вы позволите мне повторить это первоначальное герметическое выражение, широко распространенное у теософов вроде Сухраварди. И это тайна, которой достигали все гнозисы, и может быть, лучше всех учение Ибн Араби и исмаилизм.

Это придает всяческую актуальность задаче, которую до сих пор даже едва ли сформулировали, не говоря уже о том, чтобы ее выполнить, хотя она предполагает существование Центра сравнительных духовных исследований. Оказывается, последнее словосочетание — это та формула, которой мы определяем УСИИ. Актуальное задание, о котором я говорю, заключается в сравнительном изучении та'виля, то есть эзотерической герменевтики Книги, исповедуемой и практикуемой в Религиях Книги. Тонкое сближение между Образом и внутренней Идеей, засвидетельствованное эзотерическими толкователями Библии и Корана, часто может привести к поразительным, сногшибательным параллелям. Признаюсь, я говорю сейчас о необъятной задаче, требующей скопления многообразных способностей, тем паче, что мы ссылаемся на герменевтику не только исповедуемую как один из пунктов вероучения, но и активно применяемую. Речь идет не о простом теоретическом испытании, но о живой последовательности на каждом уровне. Вот почему УСИИ не просто «философское общество», а еще менее богословский факультет, разрабатывающий и внедряющий программу на службе у догматики. Кроме того, чтобы лучше указать на разницу между ними, после каждой конференции звучит музыка, направленная на то, чтобы погрузить слушателя в немедленное углубление внутрь

себя, что выглядит гораздо более соответствующим основным намерениям такого центра, чем аплодисменты. Я только что указал на ведущую идею, но каждый член братской группы УСИИ полностью сохраняет свою духовную свободу. Между нами много тонких различий, происходящих оттого, что мы пришли из разных истоков и идем разными путями. Однако нас прочно связывает общая воля и общая ответственность перед тем, что выше я назвал «внутренней Церковью».

К сегодняшнему дню в пяти томах, насчитывающих несколько тысяч страниц, собраны труды наших ежегодных заседаний. Вот их названия: «Науки традиционные и профанические» (1974); «Иерусалим, град духовный» (1975); «Вера пророков и сакральное» (1975); «Восточные паломники и западные бродяги-ваганты» (1977); «Очи плоти и очи огня, или Наука и гнозис» (1978).

Это последнее заседание было особенно плодотворным. Оно позволило развеять многие двусмысленности, касающиеся понятия гнозиса, как со стороны философов и историков — которые из-за предубеждений или из-за недостатка информации делали из гнозиса то, чем он не был — так и со стороны самопровозглашенных современных неогностических космогоний. Гнозис — это не идеология и не ветвь теоретического знания, в противоположность вере. Нет, это мудрость и вера в одно и то же время, Пистис София. И он не ограничивается гностицизмом первых веков: есть еврейский гнозис, есть христианский гнозис, который упорно сохранялся веками, есть исламский и буддийский гнозис. Прежде всего, гнозис никоим образом не заслуживает обвинения в «нигилизме». Ведь суть нигилизма — философия, отрицающая и этот мир, и перспективы других миров. Но что общего может иметь гнозис с такой философией?

Я верю: то, что мы довели до конца благодаря преданности нескольких друзей, представляет собой нечто достаточно редкое в нашей стране. Тому, кто был родоначальником этого про-

екта, остается только поблагодарить Небеса, столь существенно продлившие его дни, так что эта работа смогла созреть, принести плоды и, наконец, занять свое место, которое я сейчас опишу в самом конце этого постскриптума. Я был издателем и переводчиком несравненного мистического певца высокого пути человеческой любви, Рузбехана Бакли из Ширази. Могу честно сказать, что без присутствия и содействия моего партнера и спутника на этом высоком пути, спутника, спасшего меня от одиночества и отчаяния, ничего из описанных мною трудов не было бы возможным. И потому что эта работа стала возможной, она в свою очередь сделала возможным — после пересечения пустыни моей молодости — исполнение моих желаний как исследователя и профессора: ибо я нахожусь в окружении молодых людей, молодых философов (многие из которых, особенно мне дорогие, представлены в этом выпуске «Cahier de l'Herne»), которые, я знаю, продолжат по-своему ту работу, которую я волей-неволей оставляю незавершенной. Я знаю, что они продвинулись еще дальше по той дороге, открыть и проторить которую было задачей всей моей жизни. В час вызова тот, кто выполнил это, может сказать вместе с Симеон: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, с миром» (Лука 2:29). До тех пор, «доколе длится день» (Иоанн 9:4), стой на той стороне в битве, на которую Судьба поставила тебя.

Перевод с французского Максима Медоварова

Анри Корбен

РАССКАЗ ОБ ИНИЦИАЦИИ И ГЕРМЕТИЗМ В ИРАНЕ

(Ангелологическое исследование)¹

Рассказ об инициации в творчестве Сухраварди (ум. в 587/1191 г.). Наряду с личностью Авиценны, решающую роль в развитии духовной мысли исламизированного Ирана сыграли жизнь и творчество еще одной выдающейся фигуры, а именно Шейха Шихаб-ад-Дина Яхьи Сухраварди, обреченного на мученическую смерть в Халебе² в расцвете сил (на тот момент он едва ли достиг тридцативосьмилетнего возраста) по приказу Салах-ад-Дина³. Но если имя Авиценны, получившее не меньшую известность в области медицины благодаря труду латинских переводчиков в Средние века, прославлялось в философских анналах Запада, творчество Сухраварди, разделив судьбу множества других восточных мыслителей, фактически игнорировалось вплоть до последнего времени. При этом его

¹ Данное эссе, в центре которого — мотив Ангела, носит по существу промежуточный характер, отмечая вехи проделанной работы и задавая курс дальнейшему исследованию. Здесь мы ограничимся тем, что ясно обозначим пройденный путь и его поворотные моменты.

² Халеб — (арабское *Halab*, турецкое *Aleppo*) город на северо-западе Сирии. В XII в. — центр мусульманского сопротивления крестоносцам, который они так и не смогли взять. Прим. перев.

³ Салах-ад-Дин (1138—93 гг.) — правитель Египта с 1171 г., основатель династии Айюбидов. Считал своей главной целью объединение сил суннитов в борьбе с шиитами и крестоносцами. Прим. перев.

влияние на Востоке было не менее устойчивым и глубоким на всем пространстве культуры, затронутой влиянием Ирана, т.е. в самом Иране и в Индии, как в исламской, так и в зороастрийской среде. Именно под его именем и под именем Авиценны (Ибн Сина) происходит размежевание двух главных спекулятивных направлений, известных, соответственно, как перипатетизм и ишракизм, или «философия озарения», как иногда переводят ее наименование, учитывая лишь один из аспектов понятия *Ишрак*. В начале правления Сефевидов (XVI век) идеи Сухраварди получили мощный импульс в творчестве учителей Исфаханской школы, таких как Мир Дамад и Мулла Садра. Задолго до указанного периода, вместе с теософией Ибн Араби, эти идеи способствовали формированию гнозиса собственно двенадцатиричных шиитов (Ибн Аби Джомхур, Хайдар Амолли, Даввани и его ученики, как например, Майбуди — автор длинного пролога к Дивану 1-го Имама). Те же идеи постоянно находят отклик в XIX веке у мыслителей каджарской эпохи (Мулла Зонузи, Мулла Хади Сабзавари); в творчестве Шейха Ахмада Ахсаи, основателя шайхитской школы, положившего начало наиболее оригинальному духовному учению внутри современного шиизма¹. И в наши дни творчество Сухраварди по-прежнему фигурирует в программе теологического факультета в Тегеране.

Таково в общих чертах, начиная с VI-VII века, влияние тех идей и сочинений, с помощью которых мы надеемся определить значение характерного эпизода, названного здесь «рассказом об инициации». Сочетая со словом «герметизм» это последнее понятие, мы тем самым выявляем его фундаментальный характер и вписываем в контекст творчества Сухраварди как палингенеза или персидского «повтора» духовного «архетипа», проявлению которого решающим образом способствовали условия, сложившиеся в Иране еще около десяти или

¹ Подробно об этих направлениях иранской мысли см.: Корбен А. История исламской философии. М., 2010. Прим.перев.

двенадцати веков назад. У этой традиции всегда находились тоскующие по прошлому и твердые духом последователи, которые не отступались ни перед сарказмом и доносами придворных ученых, ни перед притеснениями властей. Впрочем, я попытался вскрыть главные интенции Сухраварди¹ в первом томе собрания его сочинений, но структурные особенности его доктрины прояснятся, вероятно, только по завершении издания. Сухраварди превозносит трех великих философов как своих предшественников и вдохновителей: Гермеса Трисмегиста, Заратустру, Платона. В период расцвета ислама это единство, обусловившее ангелологический, экстатический и теургический аспекты сухравардийского учения, превратило его в свидетельство того самого греческого гнозиса, символами которого остаются имена алхимика Зосимы, мага Остана и автора «Герметического Корпуса».

Прежде всего, и для определения того, что, собственно, надлежит понимать здесь под «рассказом об инициации», напомним о тройственном аспекте слова *Ишрак*, который подсказывают нам главные тексты Сухраварди. Это, в первую очередь, озарение, фотизм; с этой точки зрения, данная доктрина — философия света, и Сухраварди утверждает ее преемственность с доисламской персидской философией, будучи обязанным ей же своим титулом Шейх аль-Ишрак. Но более точный референт слова — сияние первых лучей зари, обращенных к горизонту, откуда она восходит. Прилагательное *ишраки* впоследствии получит значение «восточный», однако множественное число *Ишракийун*, существующее наряду с *Маирикийун*, отнюдь не относится к жителям Востока в целом, но к Мудрецам древней Персии, Мудрецам *Хосраванийун*. Именно в этом пункте Сухраварди наиболее очевидно расходится с Авиценной, которого упрекает в пропаганде проекта «восточной филосо-

¹ См.: Sh. Y. as-Sohrawardī. Opéra metaphysica et mystica, I. Bibliotheca Islamica 16a: Leipzig et Istanbul 1945. Наши «Прологомены» привлекают внимание к изучению понятия Ишрак, концепта «восточной философии» и «восточной традиции» в этих трудах.

фии»: игнорируя древнеперсидские истоки, он был обречен на провал. Наконец, если быть еще более точным, термин *Иишрак* означает *способ* или *момент* обретения такого знания, которое является не одним из многих, но восточным, потому что оно есть Восток чистых Интеллектов¹. Это *cognitio matutina*², которое улавливается в мистическом опыте как индивидуальная эсхатология. И, кроме того, принимая во внимание, что арабский термин *хикмат* нельзя точно передать ни «философией», ни «теологией», и что, с другой стороны, *хаким илахи* — прямая калька с греческого, возможно, лучшим переводом *хаким аль-илахи* было бы сочетание «восточная теософия». При этом небольшой рассказ, к анализу которого мы перейдем сейчас же, носит название «Рассказ о западном изгнании». Итак, мы только что обобщили два полюса учения Сухраварди.

Само учение вовсе не выдается за «новаторское»: это «Ильм Ходури», «*Scientia praesentialis*», восприятие «в настоящем» вечного Присутствия. Сухраварди скорее видит обусловленность новизны своей собственной личностью, силой своего стремления собирать и связывать внутри нее присутствие других душ, рассеянных кознями времени. Он очень четко обрисовал схему своей духовной генеалогии в одном из главных трактатов, где мы видим, как доктрина, сформулированная Гермесом, разветвляется на греческую и персидскую традиции, до тех пор, пока они не воссоединяются друг с другом в Ордене *Иишракийун*³. Попробуем отбросить слишком простую категорию «синкретизма»; персонажи, фигурирующие в этой схеме чисто духовной истории, не представляют ни факторы «исторической эволюции», ни проблемы «влияния». Для автора это примеры и манифестации *theosophia perennis*⁴, призван-

¹ Ibid. P. XXXII; и наш небольшой труд: *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*. Téhéran 1946. P. 26-28.

² Утреннее знание (лат.). Прим. перев.

³ *Motārahāt* (Entretiens) § 223 (Opéra. P. 502-503). См.: *Prolégomènes*. P. XLII; *Motifs*. P. 23.

⁴ Вечная теософия (лат.). Прим. перев.

ные повторять один и тот же архетип и тем самым увековечить невидимую Церковь Мудрецов. Примечательно, что в схеме Сухраварди его теософия воплощает алхимическую традицию (Ахи Ахмин, Зу-л Нун Мисри)¹; на самом деле это и заставляет искать в «рассказах об инициации» более глубокий смысл, нежели предлагает схоласт или анонимный комментатор. Наконец, другие авторы, упоминаящие *Ииракийун*, возводят их род к касте египетских жрецов, мнивших себя детьми сестры Гермеса, или вообще принимают это слово за имя пророка Сифа, сына Адама — того самого, кто утверждает свою связь, по крайней мере, идеальную, как с сабеями Харрана, так и с сифианами, как известно, отождествлявшими Сифа то ли с Христом, то ли с Заратустрой². Касательно своего личного проекта, Сухраварди недвусмысленно высказывается во многих местах. Намекая на древних персов, он пишет: «Это их величие, их светоносную мудрость, о которой в равной степени свидетельствует мистический опыт Платона и его предшественников, мы *возродили* в нашей книге Восточной Теософии, не имея учителей на своем пути»³.

Этот проект Сухраварди целиком изложен в одном из его сочинений более чем внушительных размеров. Оно включает пространные трактаты, обсуждающие или отвергающие темы философии перипатетиков и задуманные как пропедевтика к главной книге «Восточной Теософии». Но сама эта книга предполагает совершенно иной способ восприятия. Как Сухраварди провозглашает в одном патетическом параграфе «Книги Бесед» (§ 111), «недостаточно читать книги, чтобы стать членом семьи Мудрецов. Надо поистине вступить на священный Путь, ведущий к цели Чистых существ Света». Итак, недостаточно чисто интеллектуального восприятия текста, которое ведет дискурсивным путем к одной лишь очевидности умопостигаемой

¹ См.: Fihrist / Ed. Flugel. P. 359.

² См. ссылку в: Prolégomènes. P. XLIX; Motifs. P. 18.

³ См. текст в: Motifs. P. 24. N. 20.

истины. Гнозис, предлагаемый Мудрецу, не просто знание, а Путь; и начало Мудрости — в действенном вступлении на этот Путь. Ни один дидактический текст, как бы он ни проливал свет на вещи, не может спровоцировать Начало Пути лишь содержащейся в нем очевидной истиной. Поэтому необходим иной способ репрезентации, где истинный смысл был бы скрыт под внешней оболочкой — такой, чтобы своей странностью, своей иррациональностью она с силой пробуждала способность к Пониманию. Это пробуждение должно повлечь за собой полное смятение души, которая производит в своем восприятии надстройку, анафору, конечно же, выразимую в эзотерической экзегезе тайного смысла, но экзегезе, которая сама по себе остается на уровне чисто интеллектуальной очевидности. О подлинном Событии, о Начале Пути Сухраварди пишет: «Горе тебе, если, когда говорят: »Вернись!» — ты мнишь, будто речь идет о Дамаске, Багдаде или еще каком земном городе», — коротко говоря, Паломничество во внутренний мир к Востоку по самой своей сути не поддается такому экзегетическому выражению. Его истину можно передать только под покровом сновидения, аллегории, мифа или параболы, поскольку только такая репрезентация навсегда сохраняет силу для пробуждения. Попечению об этой незыблемой науке и отвечает та часть творчества Сухраварди, которую мы называем «рассказами об инициации». Имеются манускрипты дюжины из них; почти все написаны на персидском.

Я бы хотел, однако, выделить среди них те, что носят более конкретный характер, нежели аналогия или миф, побуждающий к восприятию глубинного смысла. Без подобного ограничения тематики, весьма вероятно, мы вынуждены были бы включить в рамки нашей беседы большую часть персидской литературы, в том числе обширнейший корпус романизованных поэм о мистической любви. Они, безусловно, имеют отношение к данной работе, но их анализ превысил бы нашу задачу. Итак, я бы предложил разобрать рассказ, написанный от

первого лица, рассказ о личном видении или опыте — *опыте*, что ведет мистика через «Активное воображение», составляющее самое существо его личности, к откровению об истоках, или *первичному откровению*, приобщающему его к подлинному бытию и провоцирующему, вместе со вступлением на Путь, *последовательность этапов*, посредством которых «активное воображение» движется к месту Возврата (ма'ад), одновременно приходя к Началу (мабда'). Таким образом, этот рассказ выражает и охватывает истинное время жизни души и позволяет вычислить *истинный* возраст человеческого существа в зависимости от расстояния, которое отделяет его от Возврата. Поскольку есть те, кто никогда не достигнет подлинного бытия; есть те, чья душа не возрастает. Но также потому, что эта длительность есть *обратное восхождение* к Началу, этот возраст отменяет (и меняет) порядок длительности физического становления, ведущего к старению и неопределенному концу. Инициация — это рождение того, что выражено в мифическом мотиве *Puer aeternus*¹, но «рождение» такого *Puer aeternus* знаменует как раз наступление духовной зрелости по воле небес. Обо всем этом можно судить по тонким намекам в рассказе, который Сухраварди озаглавил как «Трактат о детстве»². Это именно то, с чем экспериментировало множество мистиков на протяжении Средних веков; то, парадоксальность чего вписана в традиционную литургию в честь архангела Михаила, поддерживающую евангельскую перикопу: «...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мат. 18:1). К тому же отсылает воскрешение Фауста как *Puer aeternus*.

¹ Вечно юный (лат.). Прим. перев.

² Помимо прочего, задействовав символику сновидения. Поскольку то, что душа созерцает во сне, происходит в «подземном мире», когда она видит, например, что ребенок только что родился, это значит, что в нашем мире кто-то умер. Когда же она видит, что кто-то умирает, это свидетельствует о чем-то рождении и становлении в земном мире (Ed. Bayânî. P. 10-11).

Итак, необходимые условия определяют в «Рассказе об инициации» двойной мотив. Во-первых, это встреча алчущего знания мистика с божественным или ангельским существом, которое совершает обряд инициации; во-вторых, череда видений, отмечающих мифические этапы «Поиска», в который втянут посвященный. Из всего наследия Сухраварди до наших дней дошло четыре небольших работы, частично соответствующие данному типу. Они имеют следующие названия: «Письмо о детстве», «Шелест крыл Архангела Гавриила», «Пурпурный Архангел», «Рассказ о западном изгнании»¹. По своей структуре эти работы приближаются к текстам Гермеса или алхимика Зосимы, а также иранским рассказам об откровении доисламской эпохи. Среди образцов, которые имелись в распоряжении Сухраварди, следовало бы назвать небольшие романы, сочиненные самим Авиценной. Вступление к «Западному изгнанию» содержит ссылку на его «Рассказ о Хайе ибн Якзане»², и Сухраварди открыто критикует то, что не удовлетворяло его в сочинении Авиценны. По правде говоря, между дидактизмом последнего и драматическим конфликтом, сдержанной эмоциональностью рассказа Сухраварди — дистанция, разделяющая представление, которое сложилось у каждого из учителей о «восточной философии». Следовало бы также назвать рассказ о *Саламане и Абсаль*, который дошел до нас в арабском переводе утраченного греческого текста³. Нельзя за-

¹ Risâla fî hâl al-tifûliya / Ed. M. Bayânî. Téhéran, 1938; Risâla-ye awâz-e par-e Gebrayel (переведенный и опубликованный мною совместно с Паулем Краусом в «Journal Asiatique» 1935); Risâla-ye 'Aql-e sorkh / Ed. M. Bayânî. Ispahan, 1940; Risâlat al-ghorba tal-gharbîya (будет опубликован в следующем томе «Bibliothèque Iranienne» в Тегеране).

² Ed. Mehren M. A. F. Leyde, 1889.

³ Арабской версией мы обязаны переводчику Хунаину ибн Исхаку. Насираддин Туси дал две различных рецензии на эту «историю» в комментарии к «Ишарату» Авиценны. Одна из них имела большой литературный успех, после того как Мулла Джами (XV век) переложил ее в объемную персидскую поэму. Может быть, другой на моем месте упомянул бы о некоторых чертах легенды о Прометее и Эпиметее в интер-

бывать и о великом иранском поэте родом из Герата¹ — Хакиме Санаи (ум. в 545 г. в Герате за несколько лет до рождения Сухраварди), сочинившем поэму под названием «Путешествие рабов божьих к месту Возврата» в форме рассказа от первого лица. В ней он описывает путешествие по неоплатоническому космосу под водительством персонифицированного Ума. Но вполне вероятно, что прозаические рассказы Сухраварди об инициации представляют собой уникальное явление в персидской литературе.

Попытаемся теперь уяснить общие черты четырех рассказов. В «Трактате о детстве», так же как и в других, действие разворачивается в уединенной местности (мы используем в переводе слово «пустыня», принимая во внимание грандиозные безлюдные пространства иранской возвышенности). Однако, в отличие от трех других рассказов, в нем не конкретизируется образ идеального Мудреца, который осуществляет обряд инициации. Ряд парабол, маркирующих этапы посвящения, венчается раскрытием смысла экстатических видений, вызванных музыкой (сама).

Рассказ-прелюдия к «Шелесту Крыл Архангела Гавриила» изображает Небесное дитя, освободившееся от пут, которыми связаны дети Земли, т.е. тех оков чувственного восприятия, что поработают земных жителей, погруженных в сон о смерти души. Итак, речь идет о ночи символов: полную свободу получает активное воображение. С восходом мистической зари (в час *Ишрак*) Путешественник открывает дверь Хангах («монастырская обитель»), т.е. тайную дверь на пороге самого сокровенного в своем сознании, которая ведет в неисследованную пустыню: это вход в мир Таинства, зачин Пути, устремленного в духовный и ангельский мир. Взору Путешественника тотчас предстают Десять Мудрецов ослепительной красоты, выстроившиеся в ряд по чину. В благоговейном страхе он подходит к

претации Зосимы.

¹ Герат — город на северо-западе Афганистана, в древности Арейя. Прим. перев.

первому из них и начинается инициация. Вся первая часть беседы — это воображаемое путешествие по Небесным сферам космологии. Вторая часть раскрывает тайны ангелологии, три ангельских чина: *Карубийун*, херувимы, *Логои*, или высшие, абсолютно трансцендентные Логосы; *Логои*-посредники, или правители Сфер; и наконец, низшие *Логои* — человеческие существа, ангелы или демоны в возможности. Первая часть не оставляет никаких сомнений в личности того, кто осуществляет обряд инициации: это Гавриил или Святой Дух¹, Десятый в чине архангелов; для людей он герменевт того высшего архангельского мира, который, не будь его, одарил бы их только вечным молчанием, оставаясь вовне². Во второй части проводящий обряд высказывается о Гаврииле как о другом лице. И все-таки в видении проступают его черты. У ангела Гавриила два крыла: правое есть свет, чистый и совершенный; на левом зияет мрачный след, напоминающий красноватые пятна на поверхности Луны³. Мир иллюзии — это тень, отбрасываемая левым крылом Ангела; души Света происходят из его правого крыла⁴. Само происхождение этих душ побуждает нас всерьез задуматься о роли Гавриила как Ангела человечества, о приоткрывшемся здесь горизонте концепции высшего Я, горизонте человеческого «сверхсуществования»⁵. Когда вновь восходит День чувств, видение прекращается.

Рассказ о Пурпурном Архангеле с некоторыми вариациями описывает ту же встречу. Путешественнику удастся бежать из мрачной бездны, куда его, ослепленного и в цепях, бросили охотники Рок и Судьба, и все еще с путами на ногах, хромая, он направляется в «пустыню». Издалека он видит при-

¹ Об отождествлении Архангела Гавриила со Святым Духом в Коране см. далее. Прим. перев.

² См.: *Journal Asiatique*. Juillet-septembre 1935. P. 68.. 68.

³ *Ibid*. P. 78.

⁴ *Ibid*. P. 80.

⁵ Об этом понятии см. замечательный анализ Сурьо Э.: Souriau E. *Les différents modes d'existence*. Paris 1943. Chap. IV.

ближающийся силуэт; вскоре он сможет различить существо необыкновенной красоты, чье лицо молодость преобразила румянцем¹. Под видом приветствия герой спрашивает его: «О, юнец, куда держишь путь?». Следует резкий ответ: «Как, меня, Перворожденного Создателем, ты называешь юнцом?» — «Но тогда, — спрашивает пристыженный пилигрим, — откуда это сияние молодого румянца?». Вместе с ответом начинается посвящение: если будешь созерцать сумерки перед рассветом и закатом, увидишь, что это *еще* или скорее *уже* ни день, ни ночь, а смешение теней, которое придает и заре, и вечерним сумеркам их пурпурный блеск. Таков блеск Луны, алеющей на восходе: одной стороной она обращена ко Дню, а другой — к Ночи. Точно так же Красота Ангела, не узнанного Путешественником, сама по себе есть свет и белизна; но тот, кто отдал его мистического земного собеседника на произвол тюремщиков-чувств, когда-то и его самого бросил в темный колодец. Именно здесь заключена одна из тех будоражащих аллюзий на судьбу Ангела человечества до появления самого человечества, которое происходит от него, к сожалению, не данная эксплицитно. Я склонен полагать, что о ней можно говорить только в сравнении с исмаилитской ангелологией. Продолжается диалог из обрывистых фраз; из всех сочинений Сухраварди этот рассказ, возможно, удался ему в наибольшей степени. Цель беседы, по существу, — приобщить путешественника к средствам покорения мифической горы Каф.

Итак, цель всех этих рассказов — водворить мистика на путь, где ему предстанет Ангел, который одновременно является и Святым Духом и Ангелом человечества. Как следует представлять себе взаимоотношения этого Ангела с земным индивидом? Именно это и стремится обнаружить наше исследование в мотиве «Совершенной Природы». Что касается драматических средств, все эти рассказы начинаются с транс-позиции в необычной местности, ночью, т.е. в то время суток,

¹ Risâla-ye 'Aql-e sorkh. P. 2-3.

когда ослабевают способности к чувственному восприятию, что придает ясность сновидению. Это главная черта, которая объединяет приведенные рассказы с арабским или арабо-персидским герметизмом. В многотомный компендиум под названием «Книга, демонстрирующая тайны науки Взвешивания» алхимик Джилдаки включил «Книгу о Семи идолах», приписываемую Балинасу, или Аполлонию Тианскому (тот самый Бонеллус, который является одним из собеседников Синода алхимиков в «*Turba philosophorum*»¹), благодаря чему она сохранилась до наших дней². Книга содержит обряд алхимической инициации, отправляемый «Семью идолами, которые изготовлены из семи металлов и исполняют роль жрецов перед алтарем планет». Схема воспроизводит сабейскую архитектуру Харрана. Она напоминает также схему персидского романа, созданного Низами во времена Сухраварди и озаглавленного «Хафт Пайкар» («Семь красавиц» или «Семь идолов»)³. В этом последнем произведении мы могли бы не без основания усмотреть поэтическую иллюстрацию мотива *vita caelitus comparanda*⁴, с которым связано имя Марсилио Фичино⁵. Приведем здесь начало небольшого алхимического романа, припи-

¹ «Собрание философов» — один из первых и наиболее известных латинских переводов арабских текстов, осуществленных в Испании. Прим. перев.

² Это впервые отметил (процитировав первые строки арабского текста) ныне покойный Пауль Краус в своем труде «*Jâbir ibn Nauyân*» (V. I. Le Caire 1942. P. 297. № 5). Я планирую издать и перевести этот рассказ, представляющий столь большой интерес.

³ Персидский текст был опубликован Х. Риттером и Х. Дюда в Праге в 1934 г. В английском переводе С.Е. Вильсона — в Лондоне в 1924 г. Несмотря на свидетельство Джами (Ibid. I. P. XV), Х. Риттер не думает, что в этом тексте можно было бы обнаружить чисто суфийские идеи (см.: Der Islam. 1926. P. 111-116).

⁴ Стяжание жизни с небес (лат.). Ср. труд Марсилио Фичино «О стяжании жизни с небес». Прим. перев.

⁵ См.: Ritter H. ibid. P. 113.

сываемого Аполлонию, так как оно выявляет важное для нас соответствие:

Я оказался в городе, что был в середине Царства гармонии. Тогда я поспешил в Храм Солнца, купавшийся в лучах света. Группа Мудрецов с чистым сердцем сопровождала меня. Вокруг того Храма текли воды и журчали источники в зарослях зеленых трав и цветов. Я увидел гармонический пейзаж, самый прекрасный на свете. Мы провели день наиприятнейшим образом и на ночь устроились в роскошных апартаментах храма.

Уже одно выражение «город в середине» наводит на мысль о срединном мире между чисто чувственным и интеллектуальным, собственно, Море Воображаемого, мире Идей единого, т.е. актуализации архетипов в их неизменных видах — *мотхоль муаллака* в терминологии философов *Ииракийун*¹. Это мир, который находит параллель в *Magia-Imaginatio* Якоба Бёме, есть третье царство, подобное царству, учрежденному исмаилитской алхимией Джабира ибн Хайяна. Оно ведет происхождение от *illuminatio matutina*² и, по словам Сухраварди, представляет собой «Восток средний и срединный»³.

Следует ли прежде находиться или оказаться в этом промежуточном мире, чтобы достичь еще более высоких сфер? Откуда следует начинать путь и как? Именно этот мистический путь и пытается описать нам «Рассказ о западном изгнании».

«Рассказ о западном изгнании». Этот до сих пор не опубликованный рассказ был написан исключительно на арабском языке; в октябре 1943 года мне посчастливилось обнаружить в библиотеке города Брусса в Турции персидский перевод, дополненный комментариями на том же языке⁴. Правда, они мало

¹ См. раздел «Истории исламской философии» А. Корбена, посвященный учению Сухраварди и его последователей. Речь идет о мире «отрешенных» Форм, но не платоновских идей: не будучи имманентными субстрату, они служат местом эпифании. Прим. перев.

² Утреннее озарение (лат.). Прим. перев.

³ *Moṭârahât* § 224 (в конце книги).

⁴ См. *Prolégomènes*. P. XVII. №. 21.

отличаются от комментариев к «Шелесту крыл Архангела Гавриила» или небольшому, но витиеватому роману Сухраварди под названием «Друг влюбленных»¹, где в весьма изысканной форме, при том, что повествование ведется не от первого лица, описано рождение космогонической триады Красоты, Любви и Печали. И нельзя не задаться вопросом о ценности этих комментариев. Вероятно, они дают первую подсказку к первоначальной дешифровке сбивающих с толку символов. Но тем самым комментарии, как правило, подменяют лично пережитую драму рядом банальных назидательных истин. Кроме того, «сводя» символы к рациональным величинам в попытке «их объяснить», они имеют тенденцию к их разрушению. Но если нам говорят, что Ангел, к примеру, означает или представляет ту или иную космическую силу, следует ли из этого, что больше нет Ангела? Не требует ли продвижение в мире символов, напротив, способности понимать, **что** обеспечивает сосуществование символизирующего и символизируемого, персонифицирующей ипостаси и персонифицируемого, психического процесса и феномена, проецируемого или воспринимаемого через него в *physis*?² Если бы мифический потенциал исчерпывал себя в не подлежащей пересмотру субституции, миф перестал бы быть мифом и «шифром», но превратился бы в простую догму.

Помимо краткого вступления, в «Рассказе о западном изгнании» можно выделить три акта: I. Время в изгнании и бегство. II. Паломничество к месту Возврата. III. Прибытие к Источнику Жизни и восхождение на Синай.

В кратком вступлении автор сообщает, что, читая историю Хайи ибн Якзана (труд Авиценны), он не нашел в ней, несмотря на глубину некоторых соображений, намеков на Божественную Гору (*аль-Тур аль Альзам*), где устраиваются «стоянки» всех

¹ Motifs. P. 46.

² Фюсис, фюзис — (др.-греч. φύσις) греческий термин, обычно переводимый на русский язык как «природа». Начиная с Аристотеля, противопоставляется метафизическому. Прим. перев.

мистиков, — Великом Испытании (*аль-Таммат аль-Кобра*), сокрытом в мифах Мудрецов и истории Саламана и Абсаль. Поэтому он сам возьмется сказать о ней кое-что в форме рассказа от первого лица.

Приведем «начало рассказа», трудно поддающееся резюмированию:

Когда вместе с братом моим Асимом я отправился в путь из местности за рекой в страну Запада, преследуя стаю птиц с побережья Зеленого Моря, вот тогда-то мы неожиданно очутились близ «селения, жители которого тираны» (Коран 4:77; здесь и далее в переводе И. Ю. Крачковского), я имею в виду город Каираван. Когда же горожане вдруг увидели, что мы приближаемся к ним и что мы дети славного Мудреца аль-Хади ибн аль-Хайра из Йемена, они окружили нас, заковали в железные цепи и бросили в бездонный колодезь.

Теперь посмотрим, что призывает нас понять комментатор. «Мой брат Асим» (букв. Оберегаемый, Неприкосновенный) означает способность к созерцанию и теоретическому мышлению, которая является свойством души, не зависящим от тела. «Местность за рекой» (с географической точки зрения, это Трансоксиана¹) означает горный мир. Птицы Зеленого Моря — это предметы чувственного мира: гностик должен возвыситься их через Знание, сам возвышаясь вместе с ними до сверхчувственного состояния. Страна Запада означает материальный универсум. Здесь приводятся уточнения, вытекающие уже из манихейского гнозиса, когда, например, говорится, что Мани, умирая, покидает Египет². Город, расположенный на самом краю Запада, в крайней точке заката Существа Света из горнего мира, это, таким образом, антипод *Иупака, illuminatio matutina*³, т.е. Каираван. Это, вместе с тем, само материальное тело, куда брошена душа, и весь универсум тел, универсум проти-

¹ Земля за Оксом (раннее название Амударьи), историческая область в Средней Азии. Прим. перев.

² См.: Andreas-Henning. *Mitteliranische Manichâica*. III. P. 18.

³ См. выше.

воположностей, войн и тирании, превращающих людей этого мира в угнетателей. Наконец, в именах Мудреца, который приходится отцом двум молодым братьям (букв. «Сын Блага, ведущий к Нему»), комментатор видит аллюзию на первичную Эманацию и космический *Nous*. Почему из Йемена? Но ведь именно юг Аравийского полуострова — Йемен и страна Саба¹ — играет важную роль в этой мистической символике. В самом деле, как подчеркивает комментатор, поскольку слово «Йемен» имеет буквальное значение «правый берег», оно в обобщенном виде представляет правый берег пустыни, где голос Бога воззвал к Моисею из горящего куста (Коран 28:30). Оно также часто приравнивается к понятию *Иишрак*. Так, Мир Дамад, великий учитель философии в Исфахане времен Шаха Аббаса, противопоставит перипатетической, или эллинской, философии «йеменскую». И небезынтересно отметить, что «биограф» Христиана Розенкрейца привел своего персонажа, «искавшего Знания», к Мудрецам Йемена².

Над глубоким колодцем, куда были брошены пленники, говорится далее в рассказе, до самого неба возвышался замок, окруженный башнями, куда им было дозволено подниматься только по Ночам. Как только День пробуждал и начинал дразнить чувства, пленники должны были вновь спускаться на дно колодца. В самом деле, следует иметь в виду, что именно *ночное* состояние допускает духовное восхождение в замок из небесных Сфер. Не придает ли это тексту несколько иной смысл, нежели тот, что заложен в чисто конформистской космологии комментатора? В то время как этот последний, отстаивая преимущество сна над смертью, цитирует Коран (39:43): «Аллах приемлет души в момент их смерти, а ту, которая не умерла, во

¹ Сабá или Сава — древнее государство, существовавшее с конца 2-го тыс. до н. э. по конец III в н. э. в южной части Аравийского полуострова, в районе современного Йемена (но имевшее в самом начале своей истории колонию в Эфиопии). Прим. перев.

² См.: Kienast. Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften (Palaestra 152). Leipzig, 1926. P. 113 sq.

сне», — исмаилитская экзегеза выводит нас на принципиально иной уровень понимания¹. Мы предугадываем, что эта Ночь, которая делает бегство возможным и оправданным, вполне вероятно, сама есть эзотерический смысл (*батин*), составляющий Гнозис — духовную герменевтику (*тавил*), свойственную исмаилизму (ее хранителем является Имам). Эта Ночь эзотерического смысла, по-видимому, противопоставляется Дню внешней борьбы религиозного Закона, Дню, который в действительности есть не что иное, как мрак, порабащающий тело, дух и душу.

Как бы то ни было, каждую ночь пленники созерцают широкий простор, открывающийся в одном из окон, и голуби Йемена приносят им вести из запретной страны. И вот, после долгого ожидания, в полнолуние угод, птица царицы Савской, проникает в окно. Он летит «от Сабы с верным известием» (Коран 27:22). «В записке, — говорит он, — вы найдете разъяснение всему». Вот что значилось в ней: «Эту записку послал вам аль-Хади, ваш отец. Во имя аллаха Милостивого, Милосердного! Мы вздыхаем по вас, но вы совсем не тоскуете. Мы призываем вас, но вы не отправляетесь в путь. Мы делаем вам знаки, но вы не понимаете... О, ты, такой-то, если ты и твой брат желаете освободиться, решайтесь немедленно. Хватайте вервь, которую мы протягиваем вам».

Далее мы читаем, в форме духовных сентенций Корана, наказ отправиться в путь и быть готовым к его перипетиям, т.е. разорвать материальные путы, чтобы свободно следовать за свободным полетом удачи; последний, по мнению комментатора, обобщенно представляет разумное внушение и активное воображение. Кульминационный момент — это исполнение приказа, который содержится в записке и повторяет приказ, данный Ною: «Плывите в нем [в судне — прим. перев.], во имя Аллаха его движение и остановка. Поистине, Господь мой прощающ и милосерд!» (11:43).

¹ См.: Strothmann. Gnosis-Texte der Ismailiten. Göttingen, 1943. P. 55 (арабский текст).

После этого начинается путешествие, составляющее второе действие рассказа. Удод, разумное внушение, летит впереди, указуя путь: «Солнце было над нашими головами, — говорит повествователь, — когда мы достигли края тени». Здесь комментатор отходит от темы, переводя разговор в понятия перипатетического гилеморфизма. Солнце — это, по-видимому, Форма, тень — Материя. Сам момент — отделение индивидуальной души от Материи и Формы. По правде говоря, не вполне ясно, как, в таком случае, было бы возможно дальнейшее развитие событий. Мы понимаем скорее, что гилеморфическая теория плохо отвечает условиям такого видения, где с необходимостью осуществляется психическая трансмутация. Последняя требует другого способа обозначения, как правило, заимствованного из алхимии. Разве выражение «Солнце в зените» не воскрешает в памяти один из моментов видения Зосимы, когда из портупей восточного происхождения появляется другой персонаж, который держит в руках сказочно прекрасный круглый предмет ослепительной белизны под названием «Положение Солнца в середине Неба»!¹ Именно это положение в зените (и, как следствие, глубокая Ночь, ночь символов) в другой связи характеризует для Сухраварди промежуточный мир Воображаемого, заключенный между высшим Востоком ангельского мира и низшим Востоком *cognitio matutina*² — зарей, которая предвещает эсхатологию чувственного, материального мира, разрушение города тиранов, как на то указывает следующий стих Корана: «Назначенный час для них — утро, разве утро не близко?» (11:83). Затем повествователь вводит образы-заимствования из тех эпизодов Корана, которые связаны с Ноем (сура 11), Моисеем и Александром, выступающим под именем Зу-л-Карнайна (сура 18), и типизируют Поиск Источника Жизни. Ноев ковчег замещен, как в рирпроекции, судном,

¹ Jung C. G. Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zozimos // Eranos-Jahrbuch 1937, Bd. V. P. 23; Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt (Ibid., 1939. Bd. VII). P. 431. № 1.

² См. выше. Прим. перев.

в котором Моисей путешествует с таинственным незнакомцем (сура 18).

Отныне паломники знают свою цель: покорить гору Синай и посетить молельню «отца». Они плывут «в волнах, как горы» (Коран 11:44) и, говорит рассказчик, принимая на себя роль Ноя в эпизоде, где его сын встретил свою погибель, «разделила нас волна, и был он среди потопленных» (ср. Коран 11:45). Этот сын, согласно комментарию, должно быть, является «живительной пневмой». За первой разлукой вскоре последует другая. Героев окружают с силой ударяющиеся друг о друга волны; рассказчик бросает в море приемную мать, вскормившую его своей грудью, — комментатор видит в кормилице «физическую пневму» (рух таби'и). Затем, без предисловий, начинается новый эпизод, когда Моисей участвует в одном из необъяснимых поступков своего соратника, помогая ему сделать прорехи в обшивке судна (ср. 18:70). Вскоре они обходят левый склон горы Джуди (той самой, к которой пристал Ноев ковчег (11:46)), остров Йаджудж и Маджудж (Гог и Магог); благочестивый комментатор не обнаружил здесь ничего, кроме праздных мыслей и мирской любви. Однако упоминание этих двух имен обеспечивает естественный переход к эпизоду, в котором Александр воздвигает для беззащитного народа мощную преграду от полчищ Гога и Магога (ср. 18:92 и далее).

Очень личная герменевтика Сухраварди приподнимает здесь завесу его тайны: рассказ о прошлых событиях он всегда ведет в настоящем, так что стих Корана не передается через косвенную речь, но проговаривается, рецитируется в прямой речи, от первого лица. Арабский термин *хикая*, что значит «исторический рассказ», изначально был тождественен греческому *μίμησις*, «подражание». Он означает такую фигуру речи в арабском языке, когда один из собеседников подхватывает слово, употребленное другим с допущением солецизма, поставив это слово в правильный падеж (тж. в лат.: *Ambos puto*

esse Qoreischitas? — Non sunt Qoreischitos!¹)². Перевоорачивание Времени, которое производится вместе с подстановкой первого лица в события Корана, этот переход к прямой речи, предполагает, таким образом, онтологию Истории, чей «солецизм» бросает вызов «историческому Времени». И поскольку этот переворот приостанавливает Время, постольку *рассказ об инициации* может и должен словесно выражать в настоящем повторение архетипа³. Другими словами, это такая тропология, такая анафора, которая, придавая тексту торжественность субъективного «настоящего», позволяет рецитировать его от первого лица. Именно этот прием дает автору возможность присвоить себе даже эпизод с Александром, возвести его к высотам духовного «мифа» и пережить в настоящем: «Пусть воины, — говорит он, — служат мне и принесут мне кусков железа». Я сказал им: «Раздувайте!» (ср. Коран 18:95). И тогда я устроил преграду, я был укреплен от Гога и Магога и подтвердил правду стиха: обещание Господа моего бывает истиной (18:98).

Но отныне метод *хикая* — рассказ о мифических состояниях, выстраивающих психический процесс, — интериоризирует не только священный текст, но и «текст космический». Происходит собственно интериоризация тверди и Сфер: звезда обретает внутренний смысл — аналог *astrum* или *sidus* у Парацельса⁴. Каждой звезде и ее сфере здесь соответствует какая-то способность души. Появление вне космоса, вне Сферы Сфер, и для мистика — физическая репрезентация своего появления вне внутренних Небес, каждому из которых соответствует определенная способность души. Тогда духовное путешествие

¹ Оба, я думаю, корейшита? — Они не корейшиты! Прим. перев.

² См. дополнительные сведения в изданной нами небольшой работе: Sohrawardî fondateur de la doctrine ishraq // Publications de la Société d'études iraniennes 16. Paris 1939. P. 27-28.

³ Аспект проблематики текстов Сухраварди, изученный Мирча Элиаде в: Le Mythe de l'éternel retour. Paris, 1949.

⁴ См.: Jung C. G. Der Geist der Psychologie // Eranos-Jahrbuch 1946. Bd. XIV. P. 430 sq.

совершается как активная медитация с опорой на члены и органы этой внутренней астральной физиологии, которая не может не напоминать метод индийской и китайской тантрической йоги¹. Отсюда также серия эпизодов, на первый взгляд, одинаково впечатляющих и бессвязных, которые нагромождает один за другим рассказчик: «Я взял две ноши со Сферами, и мы с воинами поместили их в изготовленную мною вазу круглой формы, на которую были нанесены очертания окружностей. Затем я преградил потоки, струившиеся из центра Неба. Когда вода на мельнице пересохла, строение обрушилось, и воздух ускользнул к воздуху. Я бросил в Небо Сферу Сфер, дабы она стерла Солнце, Луну и звезды в порошок. Так я избежал четырнадцати гробов и десяти могил».

Здесь комментатор исхитряется вести скрупулезный подсчет соответствий — столь же банальных, сколь и малоубедительных; между тем, герои рассказа устремляются вперед через знаки Зодиака. Так, поднимаясь над миром и междумирьем, мистический паломник слышит музыку Сфер и теряет сознание от восторга. Это своего рода музыкальная прелюдия к третьему акту паломнической драмы.

Третий акт строится на двух встречах; в нем есть и слезы радости, и крики отчаяния — это еще не финальное разрешение «западного» диссонанса.

Я вышел, наконец, из гротов и пещер, — продолжает рассказчик, — держа путь к Источнику Жизни. Тогда я увидел Большой Утес на вершине горы, по виду напоминавшей Божественную. Я обратился к рыбам, наводнявшим Источник безнравственности и в покойной радости наслаждавшимся величественной тенью, которую отбрасывали на воды гора и утес.

— *Как называется эта высокая гора? — спросил я. — И что это за Большой Утес?*

Одна из рыб, направив свой путь в море, подплыла ко мне и сказала:

¹ См.: Rousselle E. Seelische Führung im lebenden Taoismus // Eranos-Jahrbuch 1933. Bd. I.

— *Это то, к чему ты стремишься всей душой; эта гора — Гора Синай, и эта молельня — молельня твоего отца.*

— *А эти рыбы, - спросил я, — кто они?*

— *Да ведь это образы тебя самого. Вы — сыновья одного отца. Испытание, подобное твоему, погубило их. Это твои братья.*

Приняв поздравления и бурные излияния чувств, мистический паломник взбирается на высокую гору. Он видит Мудреца редкой красоты, от которого исходит такое свечение, что герой, охваченный трепетом, чуть ли не падает замертво. Когда его перестают душить слезы, он делится воспоминаниями о тюрьме Каираван. «Мужайся, — ответил Мудрец, — ты теперь спасен. Но тебе надлежит вернуться в тюрьму Запада, ведь ты не до конца разорвал свои путы». Подобная перспектива приводит несчастного паломника в уныние: «Со стоном взываю я, как взывает тот, кто на краю гибели». Но в утешение он получает обет: вновь оказавшись в тюрьме, он сможет вернуться в Синайский рай, когда пожелает; и навсегда покинуть страну Запада после полного освобождения.

Обрадованный этим обещанием, мистик получает доступ к высшему таинству своего происхождения. Мудрец показывает ему Синай, место своего пребывания, но еще выше есть другой Синай — там водворился «отец» Мудреца, или, в стиле герметических писаний, Тот, от Кого происходит земное Дитя. По словам Мудреца, его собственное отношение с Тем, кто был прежде и породил его самого, подобно отношению, которое объединяет его с тем человеческим существом, кого, в свою очередь, породил он: «Я есть часть Его, как и ты, в свою очередь, составляешь часть Меня». Но над Синаем его «отца» есть еще один Синай, и так далее, до тех пор, пока сыновняя связь не достигнет предела Безначального — это Начало, прежде которого не было ни одного существа, Свет Света, откуда исходит всякий свет.

По всей видимости, тот, кого искал мистик, и кто привечает его как «сына», — прекрасный и лучезарный Мудрец —

является Ангелом, который числится среди низших чинов архангельской иерархии под именем Ангела Гавриила или Ангела человечества. Тем не менее, здесь открывается не только перспектива классической ангелологии арабо-персидского неоплатонизма. Ангелология Сухраварди приотворяет докосмическую драму, лежащую у истоков «западного изгнания», на которое обречены световые существа; приотворяет тайну, сокрытую в символике Двух крыл Ангела Гавриила, одно из которых отмечено Мраком. В символе интуитивно улавливается, **как** нужно «воображать» отношение и встречу человека с его Ангелом: комментаторы должны были споткнуться об эту тайну, поскольку ее нельзя вписать в схему философии или экзотерической теологии. Здесь, в терминах «Рассказа о западном изгнании», совершается *unio mystica*¹ между человеческой душой и световым существом, но не абсолютным и трансцендентным Божеством теодицеи или позитивного религиозного Закона. Этот союз утверждает теогоническую ангелологию, подрывающую абстрактную основу монотеизма, будучи чистым Гнозисом.

Но закончим чтение рассказа. Замедление *темпа* в последних фразах (своего рода постлюд) выдает ностальгию, которая могла бы убедить нас в том, что видение — всего лишь рассказ о прошлом, если бы обещание, данное Ангелом, не делало из него *рассказ* о всегда неминуемом *будущем*.

В этом рассказе говорится обо мне, хотя случай обернулся против меня. Из высших сфер я пал в бездну Ада, в среду людей неверующих; меня держат пленником в стране Запада, но я по-прежнему испытываю некую сладость, которую не в силах объяснить. Это облегчение — оно было одним из вереницы тех снов, что стремительно удаляются. О, Боже мой, освободи нас из тюрьмы Природы и оков Материи.

Так кончается «Рассказ о западном изгнании». Следует признать, что молодой Учитель Ишрака обладал достаточно

¹Мистический брак (лат.). Прим. перев.

мощным конфигуративным воображением, для того чтобы вдохнуть жизнь в свои философы, «визуализировать» и прочувствовать их в качестве персонажей собственной драмы. Способность, как известно, очень редкая и, возможно, уникальная в контексте арабо-персидской философии.

Алхимический символизм. Для начала следует в нескольких словах подвести итог предварительного обзора. Конец «Рассказа об изгнании» ставит перед нами вопрос о том, что я назвал бы «фундаментальной ангелологией», постольку, поскольку последняя обнажает соподчиненность сущего, в которой устлавливается целостная структура человеческого существа. Два рода сделанных выше замечаний в основном определяют ход дальнейшего исследования: это замечания касательно, во-первых, исмаилитского Гнозиса и, во-вторых, алхимической символики. Важность первых будет видна впоследствии. К рассмотрению второго рода замечаний мы перейдем сейчас же.

С самого начала рассказа напрашивается любопытное наблюдение. Тайнственная записка, доставленная угодом из страны Саба, составлена в таких выражениях, которые почти буквально передают призыв Камня Мудрых, обращенный к философам в «Книге двенадцати глав» (приписывается Останесу, персидскому магу): «Этот камень окликает вас — и вы ничего не слышите; он зовет вас — и вы не отвечаете. О чудо! Какая глухота поразила ваши уши! Какой экстаз поглощает ваши сердца!»¹. Заметив эту переключку, мы спрашиваем себя: является ли алхимия *одной* из интерпретаций «Рассказа о западном изгнании» среди других возможных интерпретаций, или напротив, контекст Алхимического Делания является условием такого восприятия, которое сам «Рассказ об изгнании» предлагает как ключ к своей символике?

Выбрать второй вариант — значит продолжать поиски в свете результатов более чем плодотворного анализа, которым мы обязаны К.Г. Юнгу. Это значит также апеллировать к фе-

¹ См.: Bidez-Cumont. Les Mages hellénisés. Paris 1938. II. P. 345.

номенологии, заведомо требующей от любого исследователя определить: при каких условиях феномен обнаруживает себя, что и как субстанция *сама себе* являет. Впрочем, *materia prima*¹, над которой работают алхимики, не является ни веществом с известным химическим составом, ни даже процессом, мыслимым в терминах современной физики. Речь идет о принципиально психическом феномене. Если задуматься о главном инструменте алхимической операции, или о том, посредством чего она *сама себе* открывается, станет ясно, что в среде латинских алхимиков данный инструмент носил название «Imaginatio», но без того вульгарного оттенка, который заключает в себе французское слово «воображение» (фиктивный, нереальный), — это именно «*imaginatio vera et non phantastica*»². Это воображение в *подлинном смысле* есть способность создавать мир: иначе говоря, все Творение есть божественное Воображение (как могли понимать какой-нибудь Бёме или Новалис). Оно воплощает вещи «*quae extra naturam sunt*»³, которые не даны в нашем эмпирическом мире, чувственно не воспринимаемы, почему Юнг и усматривает в них природу *архетипов*⁴. Этот инструмент и этот мир представлены в рассказе Сухраварди в образах удода и страны Саба, или Йемена, а также в Положении Солнца в зените.

Процесс такого «Imaginatio» — это активная, продолжительная и творческая медитация, «*immensa diuturnitas meditationis*»⁵ (Риланд), которая носит характер внутреннего диалога, «*colloquium internum*» человека с самим собой, Богом и Ангелом. Впрочем, сухравардийский рассказ об инициации

¹ Первоматерия (лат.). Прим. перев.

² Цит. по «Rosarium philosophorum» в: Jung C. G. Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie // Eranos-Jahrbuch 1936. Bd. IV. P. 25. Истинное, а не фантастическое воображение (лат.) — прим. перев.

³ Ibid. P. 39. Которые вне природы (лат.). Прим. перев.

⁴ Psychologie und Alchemie. P. 303

⁵ Цит. по: Jung. Der Geist Mercurius // Eranos-Jahrbuch 1942. Bd. IX. P. 234. Огромная длительность размышления (лат.). Прим. перев.

по своей структуре и есть, в сущности, этот диалог. И более того, поскольку любое теоретизирование, принятое в догматических сочинениях, не может подтолкнуть к действительному вступлению на Путь, условия этого вступления, вскользь упомянутые выше и мотивирующие символику рассказов, идентичны условиям, которые навязывают магистру алхимии его тайна и символика, поскольку последние состоят «в связи с невидимыми силами души»¹. Плод этого медитативного процесса можно обозначить как сублимацию Камня, летучесть или «Восхождение на Синай». Мир, где созревает такой плод, это не мир Материи, существующий сам по себе, но и не мир абстрактной Формы, а «психическое царство тонких тел», т.е. мир промежуточный, Средний Восток, становящийся в *arrehensio aurea* (постижении, которое имеет золотую природу)².

Каков результат в последнем приближении? — психическая трансмутация, которая совершается сама по себе, и сама по себе есть *Imaginatio vera*³ как квинтэссенция, сгусток жизненных энергий — и чисто психических, и психосоматических. Это творящее воображение, по словам Риланда, есть «*astrum in homine*», «*caeleste sive supracaeleste corpus*»⁴. Последний термин формулирует высшую тайну Алхимического Делания. *Imaginatio vera* как *subtile corpus*, «тонкое тело», есть одновременно и инструмент, и результат своей собственной иерургии: оно должно в действии произвести тело, претворенное Воскресением, — такое тело называется «алмазным» в китайской алхимии. Через создание и увековечение духовного (психического) тела и происходит рождение пневматика⁵.

¹ Цит по: Jung. *Eranos-Jahrbuch* 1936. P. 31.

² *Ibid.* P. 35-36.

³ Истинное воображение (лат.). Прим. перев.

⁴ *Ibid.* P. 33. Звезда в человеке; небесное, если не сверхнебесное тело (лат.). Прим. перев.

⁵ *Ibid.* P. 99; *The Secret of the Golden Flower*. P. 24; Mead. *The Doctrine of the subtle body in Western Tradition*. P. 18.

Как представляется, самой плодотворной работой на данном этапе был бы как можно более тщательный подбор текстов, позволяющий параллельно вести изучение латинской алхимической традиции и алхимической символики на Ближнем и Дальнем Востоке. Если даже для начала ограничиться одним только исламизированным Ираном, мы увидим, что, к примеру, великий суфийский учитель, проживавший в Кермане в XIV веке, Шах Ниматулла Вали, который стоит у истоков большинства направлений суфизма в современном Иране, собственноручно снабжает примечаниями принадлежащий ему экземпляр Джилдаки (140 глосс)¹. На рубеже XVIII и XIX веков, в эпоху возрождения суфизма, иранские учителя Нур Али-Шах и Музаффар Али-Шах, в свою очередь, выражают в терминах алхимии этапы мистического союза². В шаихитском Гнозисе алхимия, как «физика Воскресения», также играет превалирующую роль. Таким образом, в Иране существовала длительная традиция, начиная с эпохи Зосимы, утверждавшего, что главный секрет алхимии равнозначен самой сокровенной тайне религии Митры³. В иранском шиизме традиция восходит к шестому Иمامу, Джафару Садыку, по крайней мере, если верить корпусу сочинений Джабира.

Впрочем, среди массы до сих пор не опубликованных арабских и персидских алхимических писаний я недавно обнаружил трактат, автором которого принято считать знаменитого мистика аль-Халладжа; трактат очень темный, но, к счастью, снабженный комментарием под заголовком «Разоблачение секретов золотой пыли»⁴; комментатором, в свою очередь, считается Газали. Обе атрибуции весьма сомнительны; они никак не способствуют пониманию текстов, но именно это имеет для нас значение. Фактически, в первой части этой небольшой ра-

¹ Ms. Téhéran, Majlis, Fonds Tabatabaï n° 1105.

² См.: Gashasp I. Nâr 'Ali Shdh. Téhéran, 1946. P. 44; 48.

³ См.: Mead. Op. cit. P. 38.

⁴ Kashf asrâr al-shodhûr. Téhéran, coll. Javâd Kamâlian, majmû'a n° 5 fol 78*-92b.

боты и в той же последовательности фигурируют некоторые символы «Рассказа о западном изгнании». Во второй части трактата четко прослеживается синхрония между трансмутацией Камня и ангеломорфозой или обожествлением человека, взаимосвязь тайны *Anthropos*¹ и секрета алхимии.

Методом *хикая*, тропологической экзегезы «в настоящем», как в «Рассказе об изгнании», мы узнаем, каким образом мистический Камень отделяется от нечистой Земли, т.е. сына Ноя, погибшего во время потопа. Далее классическая последовательность стадий Алхимического делания (*nigredo*, *albedo*, *rubedo* — черная, белая и красная) опять же воспроизводит порядок рассказа Сухраварди. После того как в судне была сделана прореха, герои минуют остров Гога и Магога и воины обрабатывают металл огнем (Коран 18:95)²; работники воодушевлены призывом из того самого стиха Корана, на который ссылается соответствующий эпизод «Рассказа об изгнании»: «...когда придет обещание Господа твоего...» (ср. 18:96). Так или иначе, речь идет о создании тела Воскресения. Сухраварди примеряет на себя «в настоящем» состояние мистического Александра; тело последнего точно так же присвоил себе один праведник по имени *Зу-л-Карнайн*, что значит «двурогий» (или «о двух остриях», или «с двумя косами»), причем один из рогов — белизна, а другой — краснота, это Эликсир лунный и солнечный³, мужское-женское, *Re-bis* латинских ал-

¹ *Anthropos* — первоначальный человек, архетипический образ целостности в алхимии, религии и философии гностиков. Согласно многим мифам творения, весь универсум изначально возник из частей огромной человеческой фигуры (Имир, Пуруша, Гайомарт, Адам, Кадмон). Символ очень часто имеет атрибуты животного. Прим. перев.

² *Nigredo* — это состояние, либо изначально присущее первоматерии, либо производимое разделением элементов. *Albedo* чаще всего изображалось как союз противоположностей или брак, когда душа, освобождаясь в «смерти», воскрешает мертвое тело и соединяется с ним. *Rubedo* происходило из *albedo* как результат интенсивности огня. Прим. перев.

³ *Albedo* также символизирует лунное состояние, в то время как

химиков¹. И обнаруженный нами трактат добавляет: «Когда ты уяснишь это из подлинной науки, ты познаешь воскресение из мертвых». Чтобы достичь цели, надо покорить четыре горы: гору Каф (мифическая гора, окружающая землю, или Философский камень), горы Сад и Нун (две арабские буквы, соответствующие Элементам) и, наконец, гору Синай (расположенную в центре мира). Из других соответствий следует иметь в виду «йеменскую» идеологию: страна царицы Савской выступает как Священная земля, где зарождается тонкое тело Воскресения.

В заключение остановимся на ярком эпизоде «Рассказа об изгнании» — диалоге с Рыбой, обитающей в Источнике Жизни. Анализируя суру 18, Юнг с точностью разгадал импликации того эпизода путешествия Моисея, когда слуга отпускает рыбу и она возвращается к жизни, снова ныряя в свою Стихию: рыба отождествляется с таинственным Хадиром и, в конце концов, со сверхличным Я самого Моисея². Это *filius philosophorum*³, обновленный и пробужденный к новой жизни погружением в Воды Жизни, *Aqua permanens*⁴. Примечательно, что это тождество находит подтверждение у самого Сухраварди, в конце его «Повести о Пурпурном Архангеле». На вопрос мистического паломника о том, как пересечь гору Каф и расположенную за ней область Мрака, чтобы попасть к Источнику, Ангел отвечает: «Кто бы ни искупался в этом Источнике, уже никогда не будет осквернен. Только тот, кто нашел смыслы Подлинной Реальности, достигнет Источника. Прежде чем погрузиться, он обрел Способность, как если выпаривать на ладони каплю бальзама в лучах солнца, в конце концов, она перекатится на

rubedo — солнечное. Прим. перев.

¹ Одно из наименований Философского камня. Прим. перев.

²См.: Jung. Eranos-Jahrbuch 1939. P. 436 sq.

³ Сын философов (лат.). Прим. перев.

⁴ Вечнотекущие воды (лат.). Прим. перев.

тыльную сторону¹. *Если ты, Хадир, без труда совершишь переход через гору Каф».*

Из второй части алхимического трактата, якобы принадлежащего перу Халладжа, мы приведем здесь только онтологическое основание: существует одна единственная тайна — тайна *Anthropos*, понимаемая в том смысле, что человеческо-божеский мир на каждом из уровней — от божественного Единства на вершине до отдельных Элементов — имеет символическое соответствие в мире Философского камня. Есть *Anthropos* низший и *Anthropos* высший (*Инсанийат согра* и *Инсанийат кобра*). Низшая человеческая природа — это способность постепенно обретать Гнозис. Высшая человеческая природа имеет две степени: 1. первая — это «низшая степень божественности» (*Илахийат согра*), первая стадия ангеломорфозы, способность усвоить все божественные Имена²; в Алхимическом Делании — момент образования прорехи в судне, разделения Водой и Огнем, когда магистр делает Камень способным принять вливание *Лунного эликсира*; 2. на второй ступени, в свою очередь, появляется способность принять *Солнечный эликсир*, в алхимии она означает «высшую степень божественности» (*Илахийат кобра*). В последнем случае двойнику Адама открываются все иерософские³ и иерургические сокровища — сокровища Света Светов, поскольку «Лунный эликсир есть Свет и Солнечный эликсир есть Свет Светов». Тайнство Воскресения («...tu es ejus minera et de te extrahitur...»⁴, как сказано в

¹ На Ближнем Востоке, по крайней мере, со времен Авиценны (ок.980-1037), но предположительно и раньше метод паровой дистилляции балъзама использовался для получения масла. Прим. перев.

² Философский камень, или Камень Мудрых, не имеет ни начала ни конца, и к нему приложимы тысячи имен, в равной степени приложимых к Богу. Прим. перев.

³ От «иеро» — «тайный», «священный» (ср. иероглиф «тайный знак», иерофант «человек, обладающий тайными знаниями») и «софия» — «мудрость». Прим. перев.

⁴ Цит. по: Eranos-Jahrbuch 1939. P. 429. Ты — руда для него и извлекается из тебя (лат.). Прим. перев.

«Rosarium»¹), предваряющее алхимическую трансмутацию, по своей сути является эсхатологическим предвестием. Вот почему в начале «Рассказа об изгнании» Сухраварди называет гору Синай «Великим испытанием».

Итак, мы возвращаемся к понятию и принципу «Рассказа о западном изгнании». В конечном счете, нам удалось уяснить, что воссоединение «Западного Я», обретающегося во мраке, и светового «Восточного Я» есть эсхатологическое Событие, которое не может предвосхищаться сознанием только в мимолетных озарениях. Однако алхимический опыт указывает нам место и инструмент этого События — *Imaginatio vera*, внутренний диалог, и его результат — *corpus subtile*. Внутренний диалог, который производит сущее, *воображая*, творит то, что латинские алхимики называли *Infantus noster*², и ведет его, «подобно капле бальзама», через гору Каф к источнику Жизни и Синаю.

В диалогах Сухраварди видение переносится на более высокий горизонт: вместо мотива «человека и его души» они предлагают мотив «человека и его Ангела». Поскольку воссоединение с Ангелом является эсхатологическим мотивом *по преимуществу*, то надлежит искать в нем более глубокий смысл. Что такое человек и его Ангел? Сухраварди, так же как и алхимики, дает немало указаний на этот счет — вводя мотив «Совершенной Природы». И если воссоединение с Ангелом — Событие *eschaton*, архетип надлежит распознать, прежде всего, там, где воссоединение с Небесным двойником составляет преимущественно Эсхатологию, последнее свершение, т.е. в манихейской и маздеистской эсхатологии. На нее и будет ориентирована наша дальнейшая беседа.

¹ «Розарий философов» — сборник алхимических гравюр с комментариями 1550 г.

² Наше дитя (лат.). Прим. перев.

Миф о Гермесе и »Совершенная Природа«

Выводы, сделанные выше, побуждают нас ориентироваться на мотив «человека и его Ангела» как мотив антропологии, которая имеет своей основой и пределом фундаментальную ангелологию. Мы видели, что этот мотив проявляется в самом конце «Рассказа об изгнании», где *unio mystica*¹ души с сущим, которое есть ее начало, представляется завершением личного «я» мистика в личности Ангела — Ангела, который, будучи его Началом, также есть место его Возврата. Личность Ангела в этом смысле является «местом» небесного сверхсуществования мистика; это не безличное и безначальное божественное Ничто и не Бог абстрактного или чисто формального монотеизма, положенный вне космоса и одновременно трансцендентный и личностный². Однако, как только становится ясно, что *unio mystica* с Ангелом есть воссоединение души со своим Ангелом, в центре исследования оказывается понятие Единого, но производного не арифметической суммы, а скорее объединяющего архетипического Единства, которое «образует монады» всего «единичного». Опыт, реализующий это «каждый раз единичное» сущего, возвращающегося к своему Единству, предполагает *катхэна*, нечто вроде мистического катенотеизма³. В то же время воссоединение души со своим Ангелом осуществляется не как слияние, упраздняющее противоположность двух полюсов простого Единства. Оно опирается на онтологию, согласно коей, индивидуация каждый раз задей-

¹ См. выше. Прим. перев.

² Тот самый контраст, что дал о себе знать в самом начале перипетий латинского авиценнизма.

³ Катенотеизм — (то же самое, что генотеизм и монолатрия) система представлений в политеизме, основанных на вере во множество богов с одним богом-лидером, доминирующим в силу различных причин над остальными. Гипотетически следы монолатрии можно найти практически во всех существующих религиях. Прим. перев.

ствует не единичности Единого, но тайну Единого, которое есть Два, тайну Двух, которое есть Единое.

Вот почему особое внимание должно быть уделено личности Ангела из рассказов Сухраварди. И здесь возникает, главным образом, два вопроса. Если вспомнить символику двух крыл — светлого и темного — в связи с данными основных догматических трактатов, первый из этих вопросов будет звучать так: каково место этого Ангела в иерархии небесных существ или высших *Logoi*? Будет ли он Первым или Вторым? В то же время колебания комментаторов *Ишракийун* ставят перед нами еще один вопрос: является ли этот Ангел ангелом-архетипом человеческой природы или скорее личным Ангелом, которого герметические тексты, упоминаемые Сухраварди, называют «Совершенной Природой» (аль-Тиба аль-тамм)? — Решающие вопросы, так как в их рамках рождается собственно сухравардийский миф о Гермесе, чье появление среди мотивов, воскрешенных из персидской древности, оформляет «нео-зороастризм» Учителя Ишрака. Но тогда что есть эта «Совершенная Природа»? В самом деле, это предвестие сизигийного модуля бытия¹, дающего земному существу Небесного двойника, чей архетип мы находим у древних иранских иерософов в наиболее выраженном виде; модуля бытия, который полностью осуществляется в иерогамии, известной алхимикам под именем нового рождения. Наконец, алхимический мотив *Puer aeternus*, взятый в его эсхатологическом смысле, дает нам ключ к разгадке иранской софиологии, где и находит окончательное решение символика двух крыл Гавриила, Ангела человечества. Здесь мы намерены произвести только беглый обзор этих че-

¹ Сизигия — (др.-греч. σὺ-ζῆγος — «живущий парой») своего рода единство через координацию или выравнивание. Слово обычно используется применительно к Солнцу, Земле и Луне. Солнечные и лунные затмения происходят во время сизигий. Новолуние и полнолуние также наблюдаются во время сизигий, когда Солнце и Луна находятся в соединении или в оппозиции. Прим. перев.

тырех тем, но для более глубокого их рассмотрения потребовался бы целый том.

Ангел человечества и Ангел Гермеса. Пытаясь уяснить из текстов, какое положение отводится Ангелу Синая в небесной иерархии, мы увидим, что этот мотив окажется не дилеммой, но «шифром» — и разгадать его фундаментальная ангелология призывает каждого из нас. Вникнем в существо общей схемы, которую предлагают и «Книга Восточной теософии», и «Книга Храмов Света»¹. Соподчиненность сущего на каждом уровне повторяет изначальное отношение Первого Ангела к Свету Светов; это отношение подлинной любви дает каждому существу Любимого на небесах, и в его лице оно обретает одновременно и свое Начало, и Проводника. Каждый индивид рассматривается как *теургия* его же Ангела, которому Сухраварди всегда дает имя, принятое в маздеистской ангелологии. А значит, теургия человеческого рода в целом имеет своего особого Ангела — это Ангел Гавриил; Сухраварди иногда отождествляет его с Ангелом Сорушем (Сраоша Авесты, Срош на языке пахлави)² и неизменно — со Святым Духом, согласно коранической традиции, закрепившейся в исламском гнозисе. Но тогда не является ли этот Ангел, как утверждают некоторые, Разумом, который эллинские философы называли Деятельным? И отсюда проистекает главная трудность, очень верно подмеченная иранским комментатором Сухраварди Джаладдином Даввани в XV веке.

В самом деле, такое отождествление, как правило, превращает Ангела-теурга человечества во Второй Разум, согласно космологической схеме перипатетиков, т.е. Разум, порожденный Разумом Луны³. Но тогда на каком основании Сухраварди

¹ «Hikmat al-Ishrâq», а именно ч. 2, кн. 2; «Hayâkil al-Nûr» (temples IV et V; два трактата на арабском языке, с персидской версией «Хайакиль», вероятно того же автора, будут опубликованы в критическом издании следующего тома «Иранской Библиотеки»).

² Motifs. P. 48.

³ Здесь мы не можем подробно разобрать схему авиценновской космо-

мог вложить следующую реплику в его уста в начале «Повести о Пурпурном Архангеле»: «Как, меня, Перворожденного Создателем, ты называешь юнцом?» С другой стороны, если верно, что и в рассказе об изгнании, и в рассказе о крыле Гавриила Ангел является Вторым в иерархии сущностей, герменевтом молчания горних миров для людей, не менее верно и то, что этот Ангел, сам по себе, Второй из «высших» Logoī, а не Второй из Logoī «срединных», т.е. стражей сфер, соответствующих типам Разума в эллинской космологии. Две схемы частично накладываются друг на друга, но не совпадают, и поэтому простое отождествление Ангела Гавриила или Святого Духа с Деятельным разумом чревато непреодолимыми трудностями; возможно, это типичный случай столкновения эллинской философии с «йеменской».

Но образ Ангела по-прежнему остается для нас самой сложной загадкой: он теург и архетип человечества и предстает перед нами с двумя крыльями: одно состоит из света, на другом — темный след. В эту символику Шейх аль-Ишрак вкладывает секрет мудрости древних персов. В философских терминах потемневшее крыло, по его мнению, выражает отсутствие необходимости быть, случайность, которую причиняет *весь* проявленный универсум (а не только Вторую из архангельских ипостасей Света), если рассматривать его *сам по себе*, начиная от непознаваемого Света Светов. Кроме того, открывая мистику, что она есть Перворожденная Создателем, и что задолго до него она сама была почти пленена мраком, эта ипостась тем самым открывает ему драму, изначально имевшую место в ее собственном бытии Ангелом человечества; и вне тайны Ангела человечества невозможно понять тайну каждого человеческого существа, в свою очередь, происходящего от этого Ангела, так же как, в конечном счете, невозможно разрешить спор комментаторов о том, является ли Ангел видения Сухраварди Ангелом человечества или личным Ангелом Гермеса. Именно эта драма, развернувшаяся в Ангеле и в каждой логии или противопоставить ее схеме аль-Фараби.

из экземплификаций его бытия, должна, прежде всего, помочь нам в поисках ответа на вопрос, является ли Ангел Первым или Вторым.

Впрочем, этот ответ заложен по преимуществу в космогонической ангелологии исмаилизма¹, которой известна драма, в мифическом плане «предшествующая» появлению земного Адама. Как говорит данное учение, в начале всех начал была архангельская диада (Первый и Второй Архангел, Разум и Душа, Логос-София), первичная Манифестация безначального и непознаваемого Божества, не имеющего ни самости, ни предикатов. Из этой диады происходят Семь херувимских ипостасей (*Карубийун*), и Первая из них, пребывая в каком-то загадочном оцепенении, *с запозданием* признает и «завершает» Единство Божественной Единичности (*тавхид*), а также первенство Первичного Разума. Промедлив, таким образом, она теряет свое место (третье в небесной иерархии), которое остается пустым и, несмотря на то, что ее раскаяние принято благосклонно, отныне становится только Второй. Драма, отметившая Мраком крыло Гавриила, вводится отнюдь не для того, чтобы прикрыться философской случайностью. Став Вторым в высшей небесной Плероме и Первым в той ангельской Плероме, откуда происходит и где субстанциализируется мир небесных Сфер, Гавриил, как Ангел человечества, *самолично* является тайной *Anthropos*, страдая в плену Мрака. Человеческие существа, будучи «частью» его самого, т.е. Избранными на всех ступенях исмаилитской иерархии, имеют смыслом и целью своей жизни помочь ему уничтожить этот Мрак, уничтожив его в самих себе; объединить усилия в помощь (*та'йид*) Небесным существам, благодаря чему Ангел будет вновь возведен в свой прежний чин. В «ангелоподобном существовании» людей будет оправдана и реализована архетипичная природа этого Ан-

¹ Мы будем рассматривать эту тему в труде «Recherches de philosophie ismaélienne», как продолжение серии: Abû Ya'qûb Sejestânî. *Kashf al-Mahjûb* // Bibliothèque Iranienne. Série A, 1). Teheran-Paris, 1949.

гела и тем самым установлена связь человеческого индивида со своим Ангелом, или своей «Совершенной Природой».

Комментаторы сталкиваются с трудностями анализа. Так, Даввани то и дело пытается обнаружить в Ангеле-архетипе (Рабб аль-Ну) «Совершенную Природу» из видения Гермеса¹, в то время как Майбуди, его ученик, — выявить в этой «Совершенной Природе» личность Ангела-архетипа. Здесь, таким образом, новое сомнение касательно личности Ангела дублирует первое. Уже сама архетипичная природа Ангела-теурга чело-вечества внушает мысль о том, что речь идет не о дилемме, и что исследование должно обратиться к этой тематике: если под именем «Совершенной Природы» манифестирован личный Ангел, каким будет его отношение к индивиду, чьим Ангелом он является, и каково, соответственно, отношение их обоих к Ангелу-архетипу? Чтобы дать ответ хотя бы в общих чертах, необходимо привлечь более широкий круг источников, в кото-рых раскрывается «Совершенная Природа», Ангел Гермеса, и тем самым берет начало собственно сухравардийский миф о Гермесе.

В большой «Книге бесед»² Сухраварди описывает знамени-тое видение, когда таинственный и прекрасный дух является Гермесу и на его расспросы отвечает: «Я — Совершенная При-рода». В «Книге разъяснений»³ миф о Гермесе еще более кон-кретизируется. Гермес проводит ночь в Храме Света в присут-ствии Солнца. Как только вспыхивает «столп зари», он видит, что вот-вот исчезнет Земля под городами, на которые обру-шился гнев Господень. Здесь в точности воспроизводятся неко-торые эпизоды рассказа об инициации: «полуночное солнце» (полдень *Imaginatio vera* в ночь символов); *illuminatio matutina*, восходящее к Востоку Души и предвещающее эсхатологию, разрушение города тиранов. Далее Гермес восклицает: «Спаси меня, о, ты, кто мне *отец!*» — И слышит в ответ: «Хватай вервь

¹ Dawwânî. Commentaire du IVme Temple.

² Motârâhût. Livre VI. Chap. 9. § 193 (с. 464 нашего издания).

³ Talwihat. § 83.

из светоносного луча и поднимайся до ниши Престола». Он поднимается — «и вот у него под ногами простерлись Земля и Небо», Земля и Небо, в которых комментаторы (Шахразури и Ибн Каммуна) узнают срединный мир Воображаемого, «средний Восток», т.е. мир, «где одухотворяются тела и воплощаются души» (Мохсен Фаиз), отчасти напоминающий и духовный универсум видений Сведенборга¹. Кроме того, по замечанию комментатора Шахразури, призыв Гермеса обращен к Ангелу-прародителю (с ним, как мы видели, мистик воссоединился на Синае), в то время как сам Гермес — душа мистика, душа Совершенного. Отсюда следует, что в иерософии Ишрака берет начало нечто очень близкое мифу о Гермесе, герое мистической эсхатологии: любой опыт пересказывается в настоящем в соответствии с методом *хикая* и от первого лица, как опыт Гермеса; любая совершенная душа экземплифицирует этот опыт, пересказывает его, как и до нее — видения Заратустры и Кай Хосрава².

Самая суть герметизма Шейха аль-Ишрак выражена в ряде еще не изданных псалмов, в которых звучат лирические ноты. Так, в «Псалме о Великом Завете» он восклицает:

Я схватил огни падающих звезд и посеял пламя на берегу. Я обратил в бегство полчища демонов, и незамеченным взойшел к отрядам Света. Я вспомнил, что говорил мне отец: «О, Ангел Совершенного творения, Ты Ближе всех к Богу, Ты Трижды Благороден! Возьми меня к себе, чтобы мое существо стало равным величию божественного Света».

И после своего рода мистического паломничества, ведущего через Храмы Невидимого все выше и выше, он заключает:

Таков Божественный императив, в соответствии с коим была начертана иерограмма Гермеса³. Здесь подтверждается

¹ См.: Benz E. Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher. Munchen 1948. V. g. P. 416 sq., 434 sq.

² См.: Motifs. P. 40-41.

³ Иерограмма — (греч., от hieros священный, и грамма писание) — тайные символические письмена древних жрецов. Прим. перев.

обещание. Ангелы тому свидетели, и к ним примыкают нынешние соратники из плоти и крови.

Именно этот мистический договор делает образцовым экстаз, испытанный Гермесом. Что касается содержания обещания, то о нем можно судить на основании другого лирического воззвания Сухраварди, посвященного собственно Совершенной Природе:

*О, Ты, мой Господин и повелитель, мой священный Ангел, мой свято чтимый дух, ты Отец Небу Духа и Дитя небу Мысли. Ты один облечен... властью над моей особой. И Ты усердно ходатайствуешь пред Богом, Богом Богов о восполнении моего несовершенства. Ты, кто облачен в одежды, излучающие ярчайший божественный свет ... молю тебя. Ах! явился же мне в самом прекрасном Твоем обличье, открой мне свет Твоего сиятельного лица. Будь мне проводником... сними с моего сердца завесу мрака!*¹.

Отметим, прежде всего, определение, данное Совершенной Природе: она одновременно порождающая и порожденная. Это одна из многочисленных вариаций символа той связи, наименования которой могут разниться между собой (если в «Расказе об изгнании» по отношению к Ангелу-Духу Святому используется обращение «Отец», у гностиков существовало представление о Божественной Матери); но сам символ всегда одинаково предполагал невыразимое — нечто такое, перед чем оказываются бессильны средства человеческого языка: тайну двойственного-единства, способа бытия *в двуединстве*, обозначенного здесь через связь человека со своим Ангелом, — эту связь типизирует отношение Гермеса к Совершенной Природе, и она есть тот предел, к которому стремится герой сухравардийского рассказа об инициации. Таким образом, нам важно проследить в текстах герметической традиции, возможно, известной Сухраварди, **что** есть Совершенная Природа, и какой способ бытия она предопределяет в человеческом суще-

¹ См.: Motifs. P. 49.

ствовании с целью экземплифицировать в последнем природу Ангела-архетипа.

Гермес и Совершенная природа, или Человек и его Ангел. Наиболее доступным на сегодняшний день текстом, затрагивающим вопрос Совершенной Природы, представляется труд о теургии, известный на латыни под названием «Picatrix» (искажение имени Гиппократ); арабский оригинал этого текста имеет заголовок «Гайат аль-Хаким» (Цель Мудрого), и его автор жил предположительно на рубеже VII- VIII веков н.э¹. Фактически, этот труд содержит пространную цитату из некой «Книги аль-Истамхис»², где сказано, будто Аристотель неустанно внушал Александру, как следует обращаться к Совершенной Природе, в том числе, с просьбой проявить себя. Текст подробно воспроизводит знаменитое видение, на которое, вслед за Сухраварди, неизменно ссылались *Ишракийун*. Мы узнаем, что Совершенная Природа — это «тайна, сокрытая в самой философии» и что философы считали себя в праве сообщать ее только ученикам, достигшим высшей степени мудрости³. Эта тайна являет собой духовное тело (*руханийя*), которому философы причащаются в различной степени и дают различные имена (настолько искаженные арабской письменностью, что мы не можем предложить сколько-нибудь мотивированной идентификации).

И вот, как говорят, то, что сообщил Гермес: «Когда я пожелал найти учение о тайне и способе бытия Творения, я оказался в темном сводчатом подземелье, полном мрака и ветров. Я ничего не видел в этой тьме и не мог держать лампу против

¹ Pseudo-Magriti. Das Ziel des Weisen. 1. Arabischer Text, herausgegeben von Hellmut Ritter // Studien der Bibliothek Warburg, XII (Picatrix, 1). Leipzig, 1933.

² См.: Festugière A. J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. I. Paris 1944 (Appendice III. Massignon L. Inventaire de la littérature hermétique arabe. P. 394).

³ Picatrix. P. 187 (арабский текст; ср. введение к «Рассказу об изгнании»).

ветра. Тогда явилось передо мной во сне существо невиданной красоты. Оно сказала мне: «Возьми огонек и помести его в стеклянный сосуд, что защитит его от ветров, — огонь будет светить тебе, невзирая на них. Затем войди в подземную комнату; копай в центре, пока не сможешь достать один теургический образ, изготовленный по правилам Искусства. Достанешь этот образ — утихнут ветры подземелья. Тогда копай в четырех углах: ты извлечешь на свет науку о тайнах Творения, причинах Природы, началах и способах бытия вещей». Тогда я спросил его: «Кто же ты?». Он ответил: «Я — твоя Совершенная Природа. Если захочешь увидеть меня, зови по имени»¹.

Этот рассказ, скорее всего заимствованный также Балинасом-Аполлонием Тианским, которому приписывается авторство вышеупомянутой арабской книги², дает обильный материал для философского анализа: нисхождение в глубины темной Души; слабый свет лампы-сознания, достаточный для того, чтобы «разрушить чары»; тайны Творения, открытые в самих источниках проекции души, проецирующей и оформляющей *свой* мир, — все это совершается по вдохновению, которое черпается далеко за пределами сознания — в Совершенной Природе, или Ангеле, дающем начало душе, в ее Сверх Я. Что касается типологии этой инициатической литературы (книга-откровение, обнаруженная в подземелье, или же видение, сопровождающееся устным посвящением)³, то она проясняется примерами во вступлении к сухравардийским рассказам и в прологе Пуамандреса к «Герметическому Корпусу»; в «Пастыре» Гермы⁴ и маздеистской священной книге «Дух мудрости»

¹ Ibid. P. 188.

² Ruska. Tabula Smaragdina. P. 132 sq.

³ Reitzenstein, Schaeder H. H. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland. P. 113.

⁴ «Пастырь» Гермы (по другой транскрипции его имя передается как Ерма) — произведение ранней христианской литературы, написанное в форме Откровения и встречающееся в древних рукописях наряду с каноническими текстами Нового Завета. Традиционно датируется II веком. Прим. перев.

(Менок-и-Ксрат)¹; в инициации, полученной Заратустрой от Агатоса Даймона, в том виде, как она изложена в схолии об Алкивиаде², и в экстазе персидского царя Кайа Хорава в интерпретации Сухраварди³. Нус, Ангел или Совершенная Природа вызывает в сознающей душе последовательность образов (или этапов мифического путешествия); в них душа (как Гермес, поместив пламя в стеклянный сосуд) созерцает архетипическую форму, изначально пребывающую в ней.

Именно это исключительное свойство Ангела или Совершенной Природы вытекает из речи, которую Гайат аль-Хаким заимствует у Сократа, также обращаясь за свидетельством к Гермесу⁴.

Говорят, что Мудрый Сократ заявлял: «Мы называем Совершенной Природой Солнце Философии, ее корень и ветвь». Когда Гермеса спросили: как стяжать Мудрость? (вар. Как причаститься Мудрости? Как заставить ее снизойти до нас?). Он ответил: через Совершенную Природу. Его спросили: что есть корень Мудрости? Он ответил: Совершенная Природа. Его спросили: что есть ключ к Мудрости? Он ответил: Совершенная Природа. Тогда у него спросили: но что есть Совершенная Природа? Он ответил: Это духовное тело (или небесное, Ангел, рюхмйа) философа, сопряженное с его звездой: оно правит им, разбивает для него замки Мудрости, наставляет в трудном, открывает справедливое, внушает, где ключи от врат, — и во сне, и наяву.

Мы можем утверждать, что подобная конкретизация индивидуальных черт лишает актуальности упоминание сократического демона, как и, вероятно, любую редукцию к, своего рода, *daimôn paredros*⁵, в различных вариациях выступающего во многих религиях древности. Излишне добавлять, что лю-

¹ Ibid. P. 14-15.

² См.: Jackson. Zoroaster. P. 231.

³ См. выше, примечание 8.

⁴ Picatrix. P. 193 (арабский текст).

⁵ Гений-помощник (лат.). Прим. перев.

бая попытка свести Совершенную Природу к аллегории или метафоре была бы полной бессмыслицей. «Тонкая» личность, красота, светоносность дают весьма определенную картину. Но что особенно важно: воспринимая нечто как аллессию, стали бы мы так усердно молить, превозносить его и ждать от него высшего счастья? И это усердие свойственно не только Сухраварди, хотя, конечно, именно в его видении произошла очень личная *встреча* с Ангелом. Даже в беседе Гермеса с Совершенной Природой в изложении Гайат аль-Хакима она сама объясняет, как следует молиться и как ее призывать. Вместо теоретических конструктов мы видим скорее, что благоговение перед Ангелом развивается в литургию, периодическое повторение которой (по крайней мере, два раза в год) удостоверяет Его вечное Присутствие. Это в некотором смысле сокровенный праздник сугубо личной религии, с присущим ему церемониалом, под кровом частной молельни (приготовление мистической пищи, нечто вроде причастия в финале)¹.

Вот центральная часть этой литургии, где содержится обращение к четырем видимым Природам как ипостасям Совершенной Природы (подобно четырем Архангелам космического Трона):

Я призываю вас, о могучие духи, верховные Ангелы, вы мудрость Мудрых, и прозорливость прозорливых, наука ученых. Внемлите мне, явите мне себя, приблизьте меня к вашему величию, да будет ваша мудрость мне проводником, и ваша сила — мне защитой. Научите меня разуместь, что не разумею, знать, что не знаю, видеть, что не вижу. Отведите от меня все несчастья, что таятся в неведении, забвении и жестокосердшии, и пусть я буду вознесен к высотам древних мудрецов, в чьих сердцах обретались мудрость, прозорливость, бдительность, здравое суждение и понимание. Поселитесь и вы в моем сердце и не покидайте меня вовек.

¹ Picatrix. P. 190 (арабский текст; стоит обратить внимание на репродукцию миниатюры в начале указанного сочинения П. Фестюжера).

Далее в той же книге имеется отрывок, особенно богатый назиданиями, содержание которых представляет для нас огромный интерес. В главе, посвященной астральным литургиям у сабеян Харрана, мы находим воззвание к Гермесу, и оно буквально повторяет часть возвания, которому Совершенная Природа сама научила Гермеса, чтобы он мог призывать ее. Вот эта молитва, обращенная к Гермесу¹:

Ты сокрыт так глубоко, что никто не знает твоей природы, ты так тонок, что тебе нельзя дать определение, ибо... с мужским ты мужественен, с женским ты женственен², при свете Дня ты обладаешь природой Дня, в ночной тьме — природой Ночи; ты соперничаешь с обоими по Природе и уподобляешься им по способу бытия. Таков ты есть. Я призываю тебя каждым из твоих имен: на арабском — о, Отаред! на персидском — о, Тур! на ромейском — о, Харус! на греческом — о, Гермес! на индийском — о, Будда!.. Ниспошли мне Жизненной силы твоего духа, пусть она и впредь укрепляет мою десницу, ведет и хранит меня в поисках всякого знания. Через Аракье-ла³, Ангела, данного тебе в услужение, исполни мою просьбу, услышь мой зов...

Затем следуют выражения, слово в слово передающие упомянутые нами выше, но на этот раз в единственном числе: «Да будет твоя мудрость мне проводником, твоя сила — мне защитой, научи меня разуместь, что не разумею...» — и т.д., вплоть до заключительных слов: «Вселись в мое сердце Жизненной силой, проистекающей из твоего Благородного духа, ибо она не отыметя от меня, и светом, каковой будет направлять меня во всех моих помыслах».

¹ Ibid. P. 222-223.

² Ср.: Jung. Psychologie und Alchemie. P. 519-521.

³ Об имени этого Ангела см.: Le Livre d'Hénoch Le Livre d'Hénoch / Trad. sur le texte éthiopien par F. Martin. Paris, 1906. P. 55 (Partie I. Chap. XX. Vers. 6: Saraqiel, Araqiel, Sariel).

Здесь мы стремимся показать только самую суть столь явного и неожиданного совпадения¹: не служит ли оно образом или прообразом отношения души к своему Ангелу, Гермеса — к своей Совершенной Природе? Так как переход от герметической литургии Совершенной Природы к харранской литургии Гермеса свидетельствует о тождестве имен, которыми Гермес призывает свою Совершенную Природу и, в свою очередь, призывают Гермеса. Это совпадение знаменует переходную ступень в конфигурации мифа, связывающую между собой «моменты» Гермеса. Но разве подобный переход в тождестве от одного Гермеса к другому, не типизирует нечто вроде парадоксальной связи, которую предполагают первые слова сухрандийского воззвания к Совершенной Природе о том, что она есть порождающая и порожденная? В мифическом плане Гермес служит прообразом взаимоотношения: Порождающий — Порожденный, Призывающий — Призванный, как существует отношение Спаситель — Спасенный, связь, уже сбывшаяся и становящаяся всегда.

В *идеальном* переходе от одной литургии к другой, по существу, в обобщенном виде даны слияние и трансмутация, иерогамия души и Ангела, Гермеса и его Совершенной Природы, предопределяющая *communicatio idiomatum*² — обмен атрибутами между Призывающим и Призванным. (Ср. с молитвой Астрампсихоса: «Приди ко мне, Гермес, мой Господин... я есть ты, ты есть я»³). Этот союз обуславливает настолько тонкий

¹ Ср. также о Гермесе Психагоге: «*tanquam praeceptor intermedius inter lapidem et discipulum*» («как наставник, находящийся между камнем и учениками» (лат.) — прим. перев.), цит. по: Jung. *Eranos-Jahrbuch* 1939. P. 428.

² *Communicatio idiomatum* — (лат. общение свойств) концепция, согласно которой две природы Христа не являются взаимоисключающими: Бог-Сын является атрибутом человеческой природы и наоборот. Прим. перев.

³ Ср. также о Гермесе Психагоге «*tanquam praeceptor intermedius inter lapidem et discipulum*» («как наставник, находящийся между камнем и учениками» (лат.) — прим. перев.), цит. по: Jung. *Eranos-Jahrbuch* 1939. P. 428. № 1.

способ бытия (соединяющий Мужское и Женское, свет дня и тьму ночи, как и в символике двух крыл), что в воззвании декларируется неспособность языка определить его. По существу, только в алхимии будет сделана попытка символизации через новое рождение (*Infans noster, Puer aeternus*). Но этот литургический переход является также идеальным местом, где берет начало собственно сухравардийский миф о Гермесе и его Совершенной Природе. Гермес — ее Дитя, и он разлучен с нею; *эсхатон* его земного паломничества во мраке должен сбыться в новом рождении, когда Совершенная Природа родит Дитя по существу, так что Гермес соединится с ней в двуединстве, какое не есть дуальность двух существ, отдаленных друг от друга или друг другу противоположенных, но тайна Двух в Едином. И появляется соблазн сделать следующее предположение: если герметический рисунок Сухраварди обнаруживает столь личностные (и персонализирующие) черты, то это, вероятно, потому, что в его видение о небесном Двойнике привносятся мотивы, вдохновляемые иерософами древней Персии; эти мотивы и предопределяют комплекс, конституирующий собственно «сухравардизм», доктрину *Ишрак*. По существу, именно в ней находит наиболее полное выражение сизигийный архетип способа быть, дающий земной Душе небесного светового Двойника и доверяющий их взаимоответственности достижение двуединства. Если отношение Гермеса к своей Совершенной Природе выводит нас на путь этой психоонтологии, то, следуя указанному пути, мы и получим ответ на главный вопрос об их отношении к Ангелу-архетипу человеческой природы, а также ключ к преодолению сомнений комментаторов.

Если действительный способ бытия души не одиночество, но бытие-в-двуединстве; если душа в своем земном существовании, со свойственным ей сознанием, есть второй член диадического Все, чей первый член — высшее или небесное Я, то это подразумевает онтологию, которая допускает расстояние и растяжение, конституируемые присутствием души в земном мире

и предусматривающие его разрешение. Это подразумевает, что душа сначала быть не здесь, внизу, но зародилась в другом месте, т.е. «спустилась на землю». В предельно упрощенном виде мы можем выделить два типа в способе присутствия, который детерминирует это нисхождение на Землю: так называемый платоновский тип воплощения души, спускающейся на землю в своей целостности после выбора прежде существования; и так называемый ирано-гностический, следующий за раздвоением, разрывом первичного Все. Но возможность подобного раздвоения должна быть с самого начала заложена в структуре Все — это и есть тот способ бытия, который мы намерены обозначить как «двуединство». Душа, воплотившаяся таким образом, имеет «Пару-спутника», небесного Двойника, и он приходит ей на помощь: она должна воссоединиться с ним или, напротив, навсегда потерять его *post mortem*¹, в зависимости от того, сделает ли ее земная жизнь возможным или, напротив, невозможным возврат к их «небесному» состоянию бинарного единства. Эта онтология души хорошо известна за пределами Ирана (нельзя не признать, что такие же «софианские» видения характерны для катарских нео-манихейцев, Новалиса или Бёме). Однако первоначально архетип этого способа бытия был явлен по преимуществу в иранских источниках.

В маздеизме *Фраварти* (перс. *Фарвахар*), буквально «избранные» (Свет против Мрака), предсуществуют в земных душах. Вначале они выступают как помощники Ахура Мазды в деле защиты царства Чистого Света от Противостоящих сил Мрака. Когда для укрепления защиты был сотворен материальный мир, все материальные существа имели прототипом небесные. Так, Фраварти были небесными Двойниками земных душ, каждая из которых была, соответственно, ангелом-хранителем (как Совершенная Природа для Гермеса). Но маздеистская теология развила и видоизменила этот *theologoumenon*².

¹ Посмертно (лат.). *Прим. перев.*

² Теологумен — (греч. θεολογούμενα) богословское мнение, не являю-

Если, в конце концов, душа и Фраварти были идентичны, так это потому, что, в соответствии с замыслом Творца, Фраварти согласились покинуть царство Чистого Света (множество из них должно было погибнуть) ради борьбы против демонических сил на земле. Таким образом, чистая душа, верная Ахура Мазде на земле, — это по сути сама Фраварти, его земное состояние. Переходное состояние, которое совершенно неуничтожимо, как и сама бинарно-унитарная структура. Ведь ставшего земным Двойника Фраварти следует воспринимать как ее Дазну, т.е. как ее небесное Я — Свет ее веры прежде существования в земном состоянии. А значит, эсхатологическая встреча, которая обретает свое высшее значение в мотиве «человека и его Ангела», имеет место между Фраварти и ее Дазной. Упразднение двуединства будет полным только в том случае, если Фраварти падет под натиском Мрака. Тогда в эсхатологическом плане человеку дается ложная Дазна, жалкая карикатура его человечности, отражение его самого, сведенное к нему самому¹.

В «Литургии Митры», недавно расшифрованной А. Дитрихом², имеется воззвание к «Совершенному телу», аналогичное воззванию, с которым Гермес обращается к Совершенной Природе. Маг начинает с призыва Nous и Души мира, затем обращается к Совершенному телу («О, Первоисток моего истока, Первоначало моего начала!»), призывая его именем Четырех тонких первостихий, которые по очереди олицетворяет («Дыхание [*pneuma*] прежде дыхания, того дыхания, что во мне» и т.д.), чтобы закончить настоящей просьбой («Ты, Совершенное тело меня самого, вылепленное славной рукой и

щееся общеобязательным для всех христиан и основанное на высказывании одного или более Отцов Церкви, вопреки большинству. Прим. перев.

¹ Схема упрощена здесь до предела. Это один из пунктов маздеистской теософии, заключающий в себе широкие «спекулятивные возможности» («спекулятивные» в том смысле, какой придавал этому слову Шеллинг).

² См.: Dieterich A. Eine Mithra's Liturgie; Mead. Op. cit. P. 40.

нетленной десницей, вознеси ныне обретающегося во власти своей низшей природы »к Роду свободных от смерти»»¹.

Вероятно, перед нами иллюстрация к той речи Зосимы, где отождествляются секрет алхимического Искусства и сокровенная митраистская мистерия. Четыре тонких и простых божественных Элемента, составляющие Совершенную Природу и противопоставленные материальным и тяжелым Элементом, чья смесь определяет физическое тело, — это Совершенное Тело и есть *corpus subtile*² Воскресения. Отныне и впредь первое возвещает второе и существует прежде него: это Тело можно призывать в молитве, как и Совершенную Природу; именно через его посредство свершается новое рождение к бессмертию; и, подобно Совершенной Природе, оно есть Отец-и-Мать одновременно³.

Этот последний и основополагающий признак побуждает нас перейти к другой области иранской религиозной Плеромы — манихейству. Уже благодаря трактату китайского манихейства, изданному Шаваннесом и Пеллиу в 1911 году, получил известность мотив *первоначальной светоносной Природы*; позднее она была отождествлена с божественной сущностью, которую один из фрагментов, найденных во время раскопок в Турфане, прославляет как «нашего Отца и нашу Мать, наше величие, наше сиятельное Я», т.е. нашу светоносную Природу или изначальное Я («Приветствую тебя, с кем наша душа одно в своем первоначале»)⁴.

Недавние исследования, предпринятые благодаря изданию документов Центральной Азии и коптских текстов, постепен-

¹ См.: Reitzenstein. Op. cit. P. 75; Mead. Op. cit. P. 137.

² См. выше. Прим. перев.

³ Ibid. P. 75-76. Еще один пример подобной теургической литературы (где Рейценштейн предполагал найти остатки «Дамдаг-Наска», недостающего в Авесте) — воззвание к личному даймону (76, 2).

⁴ См.: Journal Asiatique 1911 (конкретно с. 561 и 529); Bang. Manichdische Hymnen. Museon, 1925. P. 14; ср. «The original Effulgence» в: Widengren. The great Vohu Manah and the Apostle of God. Uppsala, 1945. P. 18.

но прояснили способ бытия подлинного светового Я. Особый акцент делался на природе и исключительных свойствах той световой сущности, что в манихействе носит имя «Великий Вахман» (или, на парфянском, «Великий Манухмед» или «Манвахмед»), восходя к авестийскому «Воху Мана» (новоперс. «Бахман») — имени, которым в маздеизме обозначается первый из Амахраспандов, или Архангелов; его общий смысл — Добрый Дух, Светоносная мысль, Световой Nous. Был проведен тщательный анализ связи индивидуальных Манвахмед, или Вахманан¹. Если усматривать в Великом Манвахмеде Совершенного Человека и если отождествлять его со Столпом Славы, т.е. Столпом Света, образованным процессией душ, которые вырвались на свободу из Мрака и восходят обратно в царство Света, то, конечно, сам собой напрашивается вывод, что все Вахманан, собранные вместе, — это и есть Великий Вахман или Великий Манвахмед. Однако подобное представление, кажется, не полностью сохраняет ситуацию, переживаемую и подразумеваемую в мифе.

По сути, если верно, что Великий Вахман предстает перед нами и как космическая сила, и как сила, действующая внутри человека², то это не окончательное решение, а скорее фиксация прежней проблемы — я имею в виду ту самую двойную задачу, которая вырастает из колебаний комментаторов. В терминах Сухраварди: какова связь между мистиком и его Совершенной Природой, между Гермесом и его Ангелом, связь, исходя из которой, может быть выявлено положение их обоих касательно Ангела-архетипа человеческой природы, Ангела Гавриила, или Святого Духа? Впрочем, структура диадического Все, данная в типе связи Гермес — Совершенная Природа, показалась бы компромиссной, если усматривать в совокупности световых душ, плененных во Мраке, только совокупность индивидуальных Вахманан — составляющих Великого Вахмана. При

¹ Widengren. Op. cit.

² Widengren. Op. cit. P. 15-17.

этом бинарные- или двойственные-единства были бы замещены чужеродными неделимыми компонентами (единого блока). В таком случае были бы нарушены диада и присущая ей онтология, и пришлось бы признать, что наше подлинное световое Я (или Абсолютное Я) как таковое *ныне* является пленником Мрака, но тогда был бы невозможен диалог Ангела (световое Я) и души, земного «я», чья миссия — спасение. Тем же ловким маневром мы обошли один из аспектов ситуации: отношение индивидуализированного Nous, спасителя своей, собственно, земной Души, с Nous космическим.

Как раз на этом этапе необходимо с предельным вниманием подойти к понятиям, которые подсказывает нам манихейство. Это земная и плененная человеческая душа — Anima; Святой или Ангельский Дух (Spiritus Sanctus или Angelicus) — каждая избранная душа имеет своего Духа; и, наконец, Spiritus principalis — тот, кого призывают именами трех лиц Святой Троицы. Дух, или космический Nous, для мировой Души — то же, что *каждый* Nous, индивидуальный Дух или Ангел, для *каждой* Души. Это аналогия не понятий, но отношений, которую необходимо фиксировать¹.

Этот аспект проблемы можно сформулировать с помощью следующих вопросов: остается ли в космическом Nous какая-то часть личной реальности вне его индивидуаций, или же, напротив, для этих индивидуаций, поглощенных совокупностью Nous, не остается личной реальности? Или же, наконец, личной реальности не существует для Духа Святого и «Святых

¹ См. блестящий анализ Содерберга: Söderberg H. La Religion des Cathares. Uppsala, 1949. P. 174 sq. Предмет «фундаментальной ангелологии» предполагает различие, сделанное Рейценштейном (с. 209, 6 и 129, 1 указ. соч.) между «иудейским представлением об Ангеле-хранителе и гностическим понятием «я», принадлежащего миру Ангелов». Это представление, характерное не только для эсхатологии маздеистского или манихейского толка (см. далее в тексте и с. 209, 1 указ. соч.), но здесь (как и в валентинианстве) избавление мыслится в союзе с Ангелом (См.: Указ. соч. С. 208 и далее, 216, 249, 266-267).

Духов», т.е. не существует опоры *диалогического* способа бытия, такого призыва двуединства Двух в Едином, который не разрешился бы *монологом*?

Впрочем, из текстов явствует, что Великий Манвахмед рассматривается как некто, обладающий личностью, не зависимой от частей: не ввиду ли индоиранского способа мышления, который усматривает во Всем единство, превосходящее единства компонентов¹? И этого уже достаточно, для того чтобы констатировать: понятие «Великий Манвахмед» сложнее нашего представления об арифметической сумме частей Всего. Но, вместе с тем, и философы *Ишракийун* не устают повторять: универсальность каждого Ангела-архетипа не есть универсальность логического концепта и, будучи далекой от того, чтобы подменять личную реальность, скорее ее расширяет. Словом, наше представление, каким бы сложным оно не оказалось, должно сохранить идентичность как *Nous* в его космическом измерении, так и каждой из его ипостасей, сопричастной каждой душе, каковую она охраняет и ведет к спасению.

А значит, именно в этой тайне спасения нам явлено само действие *Nous* «каждый раз» — в каждой и через каждую из его индивидуаций. Здесь же достигает своей высшей точки мотив «небесного Двойника» — развитие данного мотива в манихействе вначале было связано по преимуществу с именем самого Мани². Именно Ангел, как «двойник» или «брат-близнец», является двадцатичетырехлетнему Мани с вестью, что настало время проявить себя и посвятить людей в свою доктрину: «Приветствую тебя, Мани, от *своего* лица и от лица Господина, пославшего меня к тебе...». Вероятно, речь умирающего Мани содержит аллюзию именно на небесного Двойника: «Я созерцал своего Двойника световыми очами». Но также и в псалме, воспевающем уход души из земного существования, имеется

¹ Widengren. Op. cit. P. 33 (а также: Nyberg H. S. Questions de cosmogonie et de cosmologiemazdéennes. Journ. Asiat. 1931. P. 54 sq.).

² См. тексты и примечания на с. 25-26 указ. соч.

упоминание о «Двойнике, который всегда с тобой». Значит, каждая душа имеет Двойника. В то время как небесным двойником Мани может быть Христос (согласно западной ветви манихейства) или Дева Света (согласно восточной), так же и *каждая* душа сама по себе имеет сизигийного Двойника, свой Nous, небесного Двойника, который ведет ее в царство Света после смерти на Земле.

Итак, не что иное, как индивидуализированный Nous, является своей душе или *своему* земному дитя, чтобы придать ему силы, направить его, спасти. Это Nous *такой* души. Но, выполняя свои задачи, он, как «элемент» космического Nous, *полностью* осуществляет спасение этой души, подобно тому, как спасение космоса — дело, *полностью* возлагаемое на Великий Nous. Индивидуализированный Nous — такой же «элемент» космического Nous, каким индивидуальная душа приходится ему самому. Эта двухступенчатая экзemplификация известного *theologoumenon*¹ «элементов» уточняет градацию, выраженную в прекрасном парфянском гимне: «Идем, душа, не бойся. Я — *твой* Манвахмед, *твоя* порука и печать, и ты есть *мое* тело — платье, надетое мною для устрашения злых сил. И я — *твой* свет, истинное сияние, Великий Манвахмед, *единственный, Высшее* ручательство»². Таким образом, индивидуальный «Nous» может также называть себя, *singulativim*³, Великим Манвахмедом; возможность подобного *communicatio idiomatum*⁴ даже в гимне, в конечном счете, ориентирует нас на точный и определенный тип связи, который проповедуется и в ангелологии валентинианского гнозиса: Ангелов Христа она признает самим Христом постольку, поскольку каждый

¹ См. выше. Прим. перев.

² См. тексты и примечания с. 17 указ. соч., а также Содерберг. Указ. соч. С. 136

³ Поодинокке, отдельно, порознь (лат.). Прим. перев.

⁴ См. выше. Прим. перев.

Ангел *есть* Христос, соотносенный с индивидуальным существованием¹.

Но говоря «соотносенный», мы рискуем попасть в ловушку языка, свести это отношение к абстракции, в корне отличной от отношения, где просматривается одна из ипостасей; последнее может быть схвачено во всей своей полноте только мифическим «субстанциализирующим» Воображением. Это в равной степени не отношение философской логики, как то, на которое намекает Ангел на Синае, указывая мистику Ангела, пребывающего выше: «Я есть часть Его, как и ты, в свою очередь, составляешь часть Меня». Именно по причине такого взаимопроявления комментаторы попеременно усматривали Совершенную Природу в Ангеле-архетипе и в нем — ее. И это не получало у них философского осознания, поскольку они, как философы, оставили свое сомнение без разрешения.

Итак, тайна космического спасения, осуществляемого Великим Манвахмедом, просвечивает в индивидуальном искуплении, которое является делом личного *Nous* души (так же, как Искупление через *Christos-Angelos* в валентинианском гнозисе становится возможным в Искуплении, совершаемом *каждым* из его Ангелов, и через такое событие). Но тогда это взаимопроявление открывает нам связь диады, которую типизируют Гермес и его Совершенная Природа в их отношении к Ангелу-архетипу и спасителю человеческой природы. Краткая характеристика исмаилитской философии уже позволила нам распознать в нем тайну *Anthropos*, Спасителя — Спасенного (так же, как в манихействе первым Человеком является Ормизд, страдающий Бог). В данном контексте сухравардийская символика двух крыл Ангела Гавриила обнаруживает всю силу и глубину своего значения. Космология Ишрака показывает нам все ступени бытия, подчиненные друг другу в сизигиях (начиная с сизигии Логос-София). Каждый Ангел порождает

¹ См.: Quispel G. La conception de l'homme dans la Gnose valentinienne // *Eranos-Jahrbuch* 1947. Bd. XV. P. 254; а также: Söderberg. Op. cit. P. 249.

свою душу в союзе со своим Небом. Ангел-архетип человечества родил сам себе свой Образ в многочисленных образах, и эти образы рождены по его Образу: крыло Света и крыло, отмеченное Мраком. Согласно исмаилитскому видению, по мере того как второе Крыло будет озаряться Светом, Ангел сможет вернуться в первоначальный ранг — это и есть спасение всех его душ, осуществляемое его световыми Ангелами, которые суть их Ангелы или световые Двойники. Гермес и его Совершенная Природа — это два крыла Ангела, экзemplифицирующие архетип, так же как Любящий и Любимый — два крыла, экзemplифицирующие дуальную сущность Любви (Рузбехан Ширази)¹, как два «рога» Зу-л-Карнайна выражают двойную физическую природу (мужскую и женскую) мистического Камня алхимиков. Существовать по подобию Ангела — значит освободить темное крыло из-под власти Мрака, так чтобы оба крыла отражали блеск одного и того же Света. С этической точки зрения это значит отвечать *для* Ангела в земном мире, в то время как он будет отвечать *за* вас в мире ином². С эсхатологической точки зрения, это окончательное восхождение на Синай, предсказанное в заключительной части «Рассказа о западном изгнании». Ангел человеческой природы может стать видимым в своей целостности только внутри и для единства, восстанавливаемого Nous и Душой, человеком и его Ангелом, точно так же, как реальность Любви видима только внутри и для единства Любящего и Любимого.

Заключительный акт этого единения *post mortem* некоторые гностики изображали как иерогамию³. Однако тайну можно довести до сознания только посредством ускользающих символов. Алхимикам удалось придать им некую форму че-

¹ 'Abhar al-'Ashiqīn («Жасмин Верных Любви») // Ed. en prép. in Bibl. Iranienne par M. Khouī Zaryāb.

² Об этой двойной ответственности в «сверхсуществовании» (здесь в связи с Ангелом) см.:

Souriau E. Op. cit. P. 162-163.

³ Pulver M. Die Lichterfahrt. . . // Eranos-Jahrbuch 1943. Bd. X. P. 283

рез проекцию возникающего таким образом нового существа в образе *Puer aeternus*. Не будет ли явлена в его небе другая Совершенная Природа, расположенная в каком-то смысле на октаву выше в иерархии бытия? Новый Синай, возвышающийся над Синаем Архангела Гавриила и служащий прообразом нескончаемого восхождения, от Я к Я, от Неба к Небу? Или же, если настаивать на двуединстве, поистине воссоздаваемом через трансмутацию от низшего земного предела в высший небесный предел, через вхождение в «род свободных от смерти», которое объединяет сущность, не смешивая личности, не следует ли «воображать» увековечение их диалога сквозь вечности? (Так, в одном из своих видений Сведенборг описывает колесницу, на которой восседает величественный Ангел; когда колесница приближается, мистик различает два ангельских существа вместо одного¹.) Есть такие возможности метафорического изображения, которые возникают спонтанно и, вероятно, не могут быть исчерпаны даже гностическим воображением. Было бы напрасно искать в повторении архетипа в разных течениях все «объясняющей» исторической преемственности; еще более вздорно стеснять их рамками четкой философской системы. Они могли лишь облечь в форму символы, и именно в ночи символов должны вестись дальнейшие поиски.

Мотив Совершенной Природы вновь появляется и в алхимической версии мифа о новом рождении. Уже предшествующий разговор должен был дать нам понятие о вмешательстве всеобщего символического Воображения. Использование мотива Совершенной Природы в алхимии и подтверждает эту всеобщность и, главным образом, всеобщность *ожидания* и сходных прообразов Воскресения. Однако эсхатологической интуицией «*coniunctio*», или иерогамии, по преимуществу обладала мистическая алхимия; она-то и приведет нас к конечной цели исследования.

¹ *Delitiae Sapientiae de amore conjugiali*. § 42.

Совершенная природа и алхимическая символика Воскресения. К сожалению, сейчас мы не можем уделить время подробному анализу последней главы неизданного труда египетского алхимика Джилдаки (XIV век), в названии которого («Сон священника») чувствуется переключка с Зосимой¹. Главный интерес этой небольшой главы — вывести на сцену в качестве ключевых образов Алхимического Делания Совершенную Природу и Гермеса², и тем самым рельефно обрисовать их ценность в сравнении с ничтожеством тех, кого Джилдаки называет Незнающими (джахили). Последние являются псевдо-алхимиками, манипулирующими только материальными предметами; их воображение поражено такой страшной болезнью, что бессильно уловить сущность и само существование символа. Их суетливые действия могут привести только к убийству Гермеса (а не к мистической смерти, следующей за «coniunctio») и даже повлечь за собой исчезновение Совершенной Природы, от которой им предварительно удастся отлучить Гермеса. Джилдаки наилучшим образом показал, что цель Алхимии действительно заключается в таинстве психической трансмутации, и одно только «apprehensio augea»³ отвечает необходимым для нее «литургическим» условиям.

¹ Natâ'ij al-fikar . . . («Итоги размышлений над открытием состояний Камня»), mss. Téhéran, coll. Kamftlian majm. n° 1 et Majlis n° 726.

² Здесь Совершенная Природа названа «Благородной Природой» (аль-Тахи'ат аль-Карима). Однако не может быть ни малейшего сомнения насчет ее идентичности: «Сон» воспроизводит (хикая!) те же самые условия, в которых произошло явление Совершенной Природы Гермесу; жрец заявляет, что очутился в «подземной комнате, о чудесах которой рассказывал Гермес». Сверх того, персидский алхимик Сейид Али Хамадани (там же, с. 100) так описывает Благородную Природу: «Всякая вещь укрепляется силой ее Элемента и ослабляется его слабостью. Благородная Природа, укорененная в Благородном Камне, получает силу от Солнца — своего Элемента. Внемли тому, что я говорю, ведь это удивительная тайна. Вот отчего Камень именуется «Благородным» и «Яйцом философов»».

³ См. выше. Прим. перев.

Именно эта трансмутация улавливается и переживается в мистическом слиянии Гермеса и Совершенной Природы, визуализированном с помощью их алхимических субститутов — красного и белого Страдальцев. Это слияние Эроса и Логоса, которое празднует жрец в Храме Венеры, отворачиваясь от Незнающих и подчиняясь предписаниям, начертанным на статуе главного божества. Проекция этой тайны заключена в новой метафоре Джилдаки — Дитя Обновления (аль-вавид аль-джадид, подобно тому, как в исмаилизме последний Имам цикла — «Воскрешающий» — именуется Совершенным Дитя, аль-валад аль-тамм¹). Очевидно, именно здесь, в воссоединении Гермеса и Совершенной Природы, Джилдаки указывает посредством наиболее важного символа конечную цель Алхимии — в латинских текстах она обозначена как «Infans noster», «filius sapientiae», «filius philosophorum»².

Но тот же образ Дитя, Puer aeternus, угадывался нами как символическая проекция финального воссоединения человека со своим Ангелом, в том виде, в каком оно преподносится в концепции небесного Двойника. И этот символ явно способен описывать и предвосхищать порядок следования упомянутых здесь видений, т.е. *Единство* нового сущего и в то же время *два* полюса, которые его образуют, как превосходно показал анализ Юнга и Кереньи³. Образ Дитя, точнее «renovatus in novam infantiam»⁴, маркирует идеальную синхронию двух противоположных точек: начального и конечного предела, предсуществования и сверхсуществования, *уже и еще не*; этот образ последовательно связывает между собой те фазы, через которые проходит (как и дитя-герой) мистический Камень: lapis exilis et vilis; servus rubeus et fugitivus — до апофеоза «Deus terrenus»,

¹ См.: Strothmann. Op. cit., s.v.

² Наше Дитя, Сын Знания, Сын Философов (лат.). Прим. перев.

³ См.: Einführung in das Wesen der Mythologie. Amsterdam, 1941. P. 122, 128, 131, 141.

⁴ Обновленный в новом рождении (лат.). Прим. перев.

Света за пределами всякого Света, когда Камень становится «*corpus glorificatum*»¹.

О том, что Джилдаки предчувствует смену этих фаз и их финальное разрешение, свидетельствует само имя, данное им Младенцу Обновления, коим отныне и впредь является он сам: он называет его Абд аль-Каримом — «службой Благородного (Камня)». По условиям нового рождения он, по сути, является рабом Благородного Камня и должен служить ему до победного конца — это форма «*filius regius*»² по отношению к божественной силе. В этом и заключается вся «*Aenigma régis*»³, иерогамия Неба и Земли, которая должна завершиться «*in novissimo die hujus artis*»⁴, в Последний день, совпадающий с полным завершением Делания⁵.

В переводе на язык мистической алхимии мотив Совершенной Природы и Гермеса, обнаруженный нами у Сухраварди, исчерпывает смыслы, которые мы сумели распознать в симво-

¹ Неприятный, тусклый и грубый камень; красный и беглый раб; земной бог (лат.). О фазах философского камня см. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. К., 1996: «Как *materia prima*, это *lapis exilis et vilis*. Как вещество в процессе превращения, это *servus rubeus* или *fugitivus*; и, в конце концов, в момент своего истинного апофеоза, он достигает высоты звания *filius sapientiae* или *deus terrenus*; он теперь — «свет, который выше всякого света, и сила, содержащая в себе все силы небес и преисподней. Он становится *corpus glorificatum*, который обладает вечной нетленностью и поэтому является вечной панацеей («носителем исцеления»)). Прим. перев.

² Королевский Сын (лат.). Ср. Юнг К.Г. Психология и алхимия. М., 1997: «*Regius filius* суть омоложенная форма Короля-Отца. Изображается с мечом и представляет дух, тогда как отец представляет тело». Прим. перев.

³ Загадка короля (лат.). По данным К.Г. Юнга (Психология и алхимия. М., 1997) «король» — одно из имен *lapis*, поэтому конечный результат Алхимического делания — коронованный гермафродит — получает название *aenigma regis*. Прим. перев.

⁴ В последний день этого делания (лат.). (Прим. перев.)

⁵ Jung. *Psychologie und Alchemie*. P. 452 (с репродукцией замечательной миниатюры, с. 446); а также: Jung. *Eranos-Jahrbuch* 1935. P. 57-58.

лике двух крыл Архангела. Как известно, вся персидская мистическая поэзия пронизана тоской по союзу Любящего и Любимого, но он предвосхищается именно в герметизме данной традиции. И если в псалме Сухраварди Совершенная Природа могла быть спасена через связь Порождающий — Порожденный, то здесь она сама рождается себе в Гермесе, когда как, собственно, Гермес (жрец Сна) рожден себе. Так же, как «Любимый», понятие в грамматической форме *пассива*, означает того, кто *вызывает* любовь в Любящем, и одновременно того, кто рождается себе как Любимый, рождая его собственно как Любящего. Вот почему латинская Алхимия так лелеяла символ Девы Марии¹, и для сравнительного исследования мистических течений вполне ясно звучат парадоксальные высказывания Ангелиуса Сибелиуса в «Паломничестве херувима», где он говорит, что душа должна, подобно Деве Марии, зачать и породить Бога: «К чему мне знать, Гавриил, что ты спас Марию, если у тебя нет такой же вести для меня?» И далее: «Если Дух Господень затронет твое существо, в тебе родится Дитя Вечности»².

Небесный двойник в иранской эсхатологии. Идея иерогамии, совершающейся «in novissimo die»³, таинство нового рождения, когда некое сущее рождается по образу небесного Двойника, присутствие которого этот образ *вызывает* в нем, мистические сообразность и взаимоответственность, предвещающие зарю Воскресения, — мотивы переплетаются, взаимно пересекаются, просвечивают друг в друге возрастающей сложностью. Эти линии силы воли и образа мира, пример которых дает сухравардийская мысль, указывают возможное направление типологизации. При разработке последней следует исходить из того, что в расколе первичной небесно-земной супружеской пары сообщается тайна Первоначала, и что восста-

¹ Ibid. 1936. P. 84 (и текст Альфидиуса).

² Ed. et trad. H. Plard. Paris, 1945. Livre II. P. 102, 103; см. I, 23 и в других местах.

³ В последний день (лат.). Прим. перев.

новление этого бинарного единства предлагается сделать нормой внутренней этики; плодом же должно стать не что иное, как встреча человека со своим Ангелом и их эсхатологическое взаимное признание. В свою очередь, эта встреча является типическим событием и виднеется на горизонте иранских эсхатологических учений, как в маздеизме, так и в манихействе.

Согласно простейшей схеме, которой мы ограничились при рассмотрении маздеизма, *Фраварти* нисходит на землю и становится земной душой с небесным Двойником — Дазной. Позволим себе сожалеть о том, что зороастриец не мог стать учеником Шеллинга или Баадера. То, чему помешало время, остается, тем не менее, задачей, которая по-прежнему стоит перед философом-исследователем, столкнувшимся с понятием несовершенного *Тела* в маздеизме. Мы предположили с самого начала, что концепт Дазны распадается на два значения: это трансцендентное или небесное Я человека и, с другой стороны, религия. Однако легче проследить, как два значения достигают предельной глубины в единстве. Мы также обсуждали общий и частный аспекты данного понятия. У меня сложилось впечатление, что постановка проблемы будет точно такой же, как и в вопросе о связи между Ангелом-архетипом и Совершенной Природой. Коротко говоря, здесь мы примем во внимание только идею небесной или трансцендентной Личности, которая существует прежде, чем душа станет земной, и является также «религией» души, будучи избрана ею до земного цикла, по вере в «Господина Мудрости» Ахура Мазду, обретенной прежде существования. Если в том же самом акте мысль схватывает ипостась, не свидетельствуют ли о скудости ума упреки, брошенные поздним неоплатоникам или маздеизму со стороны, скажем, абстрактного идеализма? Не следует ли скорее говорить об обширной и богатой онтологии (Мысли-Бытия и Сущих-Мыслей)?

Разберем теперь тексты, быть может, наиболее удачные в маздеистской теологии, без лишней осторожности, ничуть не

преуменьшая их изобразительной силы. Речь идет о текстах, где описывается эсхатологическая встреча с Ангелом-Дазной¹. На третий день после избрания избранный видит, как к нему приближается сияющая Фигура, в которой он узнает молодую деву, более прекрасную, чем любая красавица, когда-либо жившая на земле. На его недоумевающее вопрошание: «Кто же ты?» — она отвечает: «Я — твоя Дазна... та, кого создали твои мысли, слова и действия. Я была любима — ты дал мне еще больше любви; я была прекрасна — ты дал мне еще больше красоты».

Манихейский взгляд акцентирует эти качества в еще большей степени. Уже благодаря «Фихристу» аль-Надима, написанному на арабском языке², была известна сцена восхождения души *post mortem*, когда ей навстречу движется световое божество в образе «Мудрого Проводника», посланного начальным *Anthropos*³; божество сопровождают три других божества, а также «Молодая Дева, которая имеет образ самой души». Все они приходят на помощь душе в борьбе против демонов, жаждущих схватить ее. Комментаторов особенно интересовал вопрос о том, кого следует разуметь под «Мудрым Проводником»⁴. К окончательному ответу нас подталкивает согдианский текст, недавно опубликованный Хеннингом⁵. В нем описывается, как Ангел нисходит навстречу душе, дабы успокоить и защитить ее («Не бойся, о, праведная душа... вперед... поднимайся в Рай Света — и обрящешь Радость»). «И его [героя — прим. перев.] собственное Творение — чудесная божественная царевна, Молодая Дева — встречает его: она бессмертна, цветы украшают ей голову... она и водворяет его на путь (ведущий в Рай Света)». В «Кефалайях» Мани⁵ также упо-

¹ Главным образом «Hâdokht Nask».

² Ed. Fltigel. P. 335; Widengren. Op. cit. P. 35.

³ См.: Puech H. C. // Eranos-Jahrbuch 1936. Bd. IV. P. 283.

⁴ Sogdian Tales // Bulletin of the School of Orient. Studies XI, 3 1945. P. 476-477.

⁵ Цит. по: Söderberg. Op. cit. P. 215-216.

минается эта световая Фигура (или Образ), которая принимает избранных и катехуменов, отрекшихся от мира, и является им *post mortem* в сопровождении трех сиятельных Ангелов. В большей степени, чем какой-либо дотоле известный манихейский текст, этот фрагмент доказывает, что «манихеи разделяли представления зороастризма о Дазне человека, привечающей его после смерти под видом молодой девы»¹. Она же, как было точно определено, *ведет* душу, созданную по ее образу. Она и есть световой Двойник, диалог которого со своей душой мы рассмотрели выше. Таким образом, нисхождение божеств, описанное в «Фихристе» на арабском языке, получает важную для нас трактовку.

В свете этой трактовки становится ясно, что сообразность человека своему Ангелу предполагает их взаимную ответственность. Ровно в той мере, в какой человек отвечает *для* Дазны на земле, она отвечает *за* него *post mortem*. Не думаю, что можно было бы умалить ценность видения до метафоры или аллегории, не преградив тем самым все пути к пониманию того способа бытия, той сизигийной связи, которые постулируются как в маздеизме, так и в манихействе. Дазна *есть* Деятельность земной души, и это не одна из ее метафор, коими злоупотребляет наш современный язык. Если она и *есть* сама Деятельность, значит земная душа, очевидно, существовала по ее подобию. Не следует отделять таинство эсхатологической иерогамии, приготовление или предвосхищение которой есть новое рождение, от тайны Порождающего — Порожденного, где действие и страдание взаимны: возникновение Дазны через человеческую душу и внутри нее — это одновременно возникновение души внутри Ангела-Дазны и через него.

Главным, даже если и наиболее спорным, достоинством книги Х.С.Нюберга (ее предмет вполне согласуется с разговором о философии Ишрака)² является то, что она иллюстрирует

¹ Henning. Op. cit. P. 476.

² Die Religionen des alten Irans // übers. v. H. H. Schaeder. Leipzig, 1938

экстатический опыт в зороастрийской религии, указывая на эсхатологическое значение этого опыта (смерть рассматривается здесь как последний экстаз избранного), и вскрывает его механизм в анализе представлений о Дазне. Мы добавим к этим размышлениям следующий комментарий¹: смерть каждого человека подобна Образу, им порожденному, и экстазу, пережитому в посюстороннем мире. Все, что он желал и предчувствовал, и будет явлено ему в видении и высшем откровении в момент смерти. Тщетна надежда получить в другом мире видение, отвергнутое или оскверненное, преданное Мраку в этой жизни. Мир ангелов не может отвечать за человека, отказавшегося нести ответственность для него; Дазна упраздняется отступником, становится всего лишь его небесным прошлым. Ужасное видение, описанное во второй — контрастной — части корпуса маздеистских текстов и посещающее демонического человека, не более чем карикатура Дазны; для такого человека она есть облик его самого, предоставленного ничто одиночества в силу собственного отречения — отречения, которое отрывает его от небесного Двойника, тем самым отмечая адским клеймом «неравенства» существо, чья сущность была «равной» небесной и заключалась в двуединстве. Мы видели, как подобный исход образно передавался в алхимических понятиях убийства Гермеса и исчезновения Совершенной Природы. Так или иначе, снова налицо жесткая норма этического содержания, со сходной резолюцией и санкцией.

Пока мы вынуждены остановиться здесь. На наш взгляд, это исследование, сосредоточенное вокруг мотива небесного Двойника, должно в дальнейшем ориентироваться на софиологию. Как известно, еще Плутарх переводил как «София» имя Амахраспанд, т.е. имя женской архангельской ипостаси Авесты — Spenta Armaiti. Это с одной стороны. Более конкретно,

(при всей его близости к шаманскому дискурсу).

¹ См. нашу работу: *Propos de philosophie mazdéenne // L'Ame de l'Iran. Société d'Etudes iraniennes*: Paris, 1950.

наше исследование будет подводить основу под отождествление Дазны и Софии, по большей части апеллируя к символам видения в манихействе. Что касается повторения этого архетипа в мистической любви иранских суфиев, то об этом уже упоминалось прежде¹. В свою очередь, Совершенную Природу, явленную Гермесу в видении, можно считать «личной» Софией: Гермес утверждает, что именно она ниспосылает мудрость на землю, что она Ангел философа, оберегающий его и вдохновляющий². Напомним, наконец, что именно это исключительное свойство Сухраварди приветствовал в Совершенной Природе, умоляя ее предстать перед ним однажды «в самом прекрасном облике». Тем же качеством «Мудрого Проводника» (аль-Хаким аль-Хади), упомянутого в арабском «Фихристе», согдианский фрагмент позволяет нам наделить Молодую Деву — небесного Двойника души. Воспроизводя «Рассказ о западном изгнании», имя Проводника (аль-Хади) дает своему Ангелу-прародителю живущий на первой горе Синай — расхождения комментаторов на его счет и побудили нас поставить вопрос о том, является ли он Гавриилом, Ангелом-архетипом человеческой природы, или же Совершенной Природой, личным Ангелом-хранителем, или же речь идет о возможности и того, и другого. Образ Дазны, который мы обнаружили в образе «аль-Хаким аль-Хади», относится к такому горизонту, куда прокладывает путь одно молчание. Круг наших Поисков замыкается в самом себе, стесняя «западным изгнанием» если не свободу каждого из нас, то, по крайней мере, исследование, предпринятое нами в связи с рассказом Сухраварди.

Перевод с французского Софии Спиридоновой

¹ См. также работы С. К. Чаттерджи в «Indo-Iranica» (Calcutta, octobre 1946. P. 25 sq. m.)

² См. также в герметизме: Jung. Psychologie und Alchemie. P. 510 sq., 524.

Анри Корбен

ИСМАИЛИТСКАЯ ИНИЦИАЦИЯ, ИЛИ ЭЗОТЕРИЗМ И СЛОВО

Потерянная Речь

Драму, единую для всех «религий Книги», или лучше сказать, для некой общности, названной в Коране общиной Книги (*Ахль аль-Китаб*) и охватывающей три великих ветви авраамической традиции (иудаизм, христианство, ислам), можно назвать драмой «потерянной Речи». И по той причине, что весь смысл жизни этих общин направлен вдоль оси, заданной феноменом Священной Книги Откровения, истинным смыслом Книги. Коль скоро истинный смысл Книги — ее внутренний смысл, сокрытый под буквальной явленностью, с того самого мгновения, когда люди перестают сознавать или отвергают его, — с этого мгновения они нарушают целостность Слова, *Логоса*, и начинается драма «потерянной Речи».

Указанная драма обнаруживает себя в различных формах: в философии это номинализм, со всеми свойственными ему чертами агностицизма. В теологии — буквализм, временами проповедуемый благочестивыми агностиками, робеющими перед какой бы то ни было философией и каким бы то ни было гнозисом; временами — теологией, которая не уступает по своим амбициям социологии и является просто напросто теологией, утратившей свой Логос, — агностической теологией. В подобных условиях возникает предчувствие, что задачу обретения потерянной Речи или Слова нельзя решить средствами модной

в наши дни лингвистики. Дело отнюдь не в «прогессе языка», но в том, чтобы вновь получить доступ к внутреннему смыслу Слова, смыслу эзотерическому, вселяющему страх или даже презрение экзегетам, которые, по их собственному выражению, намерены давать «приземленное» толкование.

Как представляется, отчетливое визионерское восприятие этой драматической ситуации можно найти в небольшой работе, написанной Сведенборгом в качестве комментария к явлению «белого коня» в 19-й главе Апокалипсиса. В тексте апостола Иоанна есть такие слова: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровью. Имя Ему: «Слово Божие» (ο Λόγος του Θεού, *Verbum Dei*). И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый... На одежде и на бедре Его написано имя: «Царь царей и Господь господствующих»» (Откр. 19:11-16).

Комментируя этот текст, Сведенборг, прежде всего, объявляет принципиально невозможным получить четкое представление о том, что имплицитуют детали видения вне восприятия его внутреннего, т.е. эзотерического смысла. Разумеется, нам не стоит превращать видение в аллегорию, упразднять или разрушать его непосредственно данную конфигурацию, поскольку именно скрытая внутренняя реальность порождает феномен визионерства и удостоверяет реальность видения. Речь идет о восприятии того, что дает о себе знать в его *apparentiae reales*¹. «Отверстое небо» репрезентирует факт — и означает — что

¹ Реальные явления (лат.). Согласно трактовке Робертса Эвенса, под этим следует понимать некие архетипичные образы или реальные имажинативные тела внутренних состояний (см. подробно: Avens R. The Subtle Realm: Corbin, Sufism and Swedenborg // Swedenborg E. A Continuing Vision: A Pictorial Biography and Anthology of Essays and Poetry. New York: Swedenborg Foundation, 1988). Прим. перев.

внутренний смысл Речи, Слова, может быть зримым в Небе, но узреть его способны лишь те, перед кем внутреннее Небо отверсто уже в земном мире. «Белый конь» репрезентирует и означает духовное разумение Слова, понятого, таким образом, в качестве внутренних и духовных реальностей. Всадник — это Господь как Слово, коль скоро имя его — «Слово Божие». «Имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого», а значит, Речь, или Слово, в их внутреннем, эзотерическом смысле, видимы только для Него — и для тех, кому Он сам являет их в откровении. Его одежда, обгаренная кровью, означает Речь в качестве буквально истолкованной реальности: Слово терпит насилие над собой всякий раз, когда Ему отказывают во внутреннем смысле. Небесные воинства, следовавшие за Ним на белых конях и одетые в белое, обозначают тех, кто пребывает в духовном разуме и воспринимает внутренние реальности, эзотерические смыслы Речи. Белизна их одежд означает истину, каковая пребывает в небесном свете и *eo ipso* является истиной внутренней, истиной небесного происхождения. Тот факт, что белая кавалерия подготавливает, согласно видению Сведенборга, наступление Небесного Иерусалима, подтверждается всей совокупностью текстов, которые он приводит в вышеназванном труде и приложении к нему и комментирует позднее в «*Arcana caelestia*». Из этого набора текстов явствует, что упоминание всадника на коне во многих местах Библии всегда имеет один и тот же внутренний смысл — это ум и его «верховое животное» — способность к духовному разумению. Подборка весьма впечатляющая, для того чтобы убедить нас: лишь духовное разумение этих пассажей открывает их истинный смысл¹.

¹ Swedenborg. De Equo Albo de quo in Apocalypsi, cap. XIX, et dein de Verbo et ejus Sensu spirituali seu interno ... London, 1758. Здесь цит. по английскому изданию: Concerning the White Horse in the Apocalypse chap. XIX, and then concerning the Word, and its Spiritual or Internai Sense from the «*Arcana caelestia*». London, 1955. Art. 1. P. 2ss.

Если я так пространно изложил здесь комментарий к видению, где Сведенборг находит предвестие откровения о духовном или внутреннем смысле Писаний, которое будет даровано в последние дни существования Церкви, то это постольку, поскольку сам комментарий типизирует драму «религий Книги»: Слово потерянное и обретенное, или оккультация и затем проявление внутреннего, эзотерического смысла, каковой и является истинным смыслом — как Дух и жизнь Священной Книги Откровения. Но также поскольку, с другой стороны, вся концепция герменевтики Сведенборга задействует те же самые принципы, что и духовная герменевтика, практикуемая в рамках двух других ветвей авраамической традиции, и изложенное выше особенно близко эсхатологической перспективе шиитского гнозиса в целом: как двенадцатиричной имамитской, так и исмаилитской традиции. Инициатический роман, анализ и комментарий которого мы собираемся здесь предложить, относится ко второй из них. К несчастью, вместо полноценного исторического экскурса, я должен ограничиться напоминанием о том, что исмаилизм, наряду с двенадцатиричным имамизмом, является одним из двух главных ответвлений шиизма и, будучи обязанным своим названием Иمامу Исмаилу, сыну 6-го Имама Джафара аль-Садыка (ум. в 765), по преимуществу представляет традицию эзотерического гнозиса в исламе¹, наряду с теософией двенадцатиричного имамизма. Разумеется, у суннитов, среди которых большинство — доктора права, могло быть только негативное отношение к эзотерической традиции; иначе как возникла бы описанная нами драма? Мы также увидим, с какой горячностью автор инициатического романа высказывается по этому поводу.

¹ Подробно об исмаилизме и его взаимоотношениях с двенадцатиричным шиизмом см. в наших работах: *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, Gallimard, 1964. Vol. I; *Trilogie ismaélienne* // *Bibliothèque Iranienne*. Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961. Vol. 9; *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*. Paris, Gallimard, 1971-1973. T. I. Livre I.

В сумме, говоря об общих чертах, восходящих в обоих случаях к феномену Священной Книги Откровения, мы предполагаем следующее:

С точки зрения исмаилитского гнозиса, внутренний смысл, эзотерический духовный смысл Откровения Корана — это в то же время *истинный смысл*, что и отличает Откровение от буквализма официальной исламской религии большинства, которая в глазах исмаилитов, можно сказать, «утратила Слово», отвергнув истинный, скрытый смысл Божественного Глагола в Коране. Мы могли бы даже сказать, что в глазах эзотерика-исмаилита Божественный Глагол (*Калимат Аллаха*) предстает обогранным кровью — следом насилия, которому Он подвергается со стороны экзотериков и докторов права, калечащих Его, отвергая то, что составляет Его Дух и Жизнь. Мы увидим, что на языке исмаилитов это выражено с не менее трагичным реализмом: Божественную Речь доктора права обратили в труп.

Мы увидим, что Имам в привычном для шиитов словоупотреблении — как распространитель и содержимое духовного эзотерического смысла в одно и то же время — это «гомолог» белого коня Апокалипсиса в понимании Сведенборга. Он одновременно является герменевтом и герменевтикой, это «говорящая Книга» (*Qorân nâtiq*). Если Сведенборг отождествляет власть белого коня с «властью ключей» (*potestas clavium*), так это потому, что, в данном случае, речь уже не идет о юридическом авторитете Церкви, но духовном разумении, которое является *ключом* к Откровению. Подобно этому и в самом инициатическом романе прозвучат слова о *ключах*, облеченных *властью* отворять врата невидимого духовного мира.

Сведенборг пишет, что Божественный Глагол есть нечто, объединяющее Небо и Землю и по этой причине названное им *Ковчегом Завета*. И по мере знакомства с инициатическим романом мы также сможем проследить аллюзию на Ковчег Завета. Постольку, поскольку этот образ вводится для обозначения

Абсолютной религии, можно сказать, что он объединяет в себе эзотеризм трех авраамических ветвей.

По Сведенборгу, во внутреннем смысле Божественного Глагола — *situs* возрожденного человека, поскольку его «внутренний человек» открыт духовному Небу отныне и навсегда¹. Даже если мы сами не знаем об этом, наш внутренний духовный человек уже пребывает в ангельском сонме, продолжая жить в своем материальном теле. Смерть, физический *exitus*, есть переход, момент осознания этой своей принадлежности, что означает: человек, возрожденный духовным разумением Божественного Глагола, навеки принадлежит числу тех, над кем «вторая смерть», согласно Апокалипсису (20:6), не имеет никакой власти. Как будет продемонстрировано на примере инициатического романа и в соответствии с глубоким философским анализом Насираддина Туси (XIII век) более позднего времени, исмаилитские теософы точно так же верили, что плоды духовной инициации должны уберечь посвященного от «второй смерти». Иначе говоря, биологический феномен смерти, *exitus*, не предполагает *eo ipso* ухода из этого мира. Поскольку истинный смысл смерти — это смерть духовная. Впрочем, мертвые духовно никогда не покидают здешний мир, ведь для того чтобы уйти из него, необходимо быть живым, воскреснуть, т. е. пройти через новое духовное рождение. Вот почему исмаилитский гностик проповедует, что инициация навсегда избавляет от второй смерти; вступление в исмаилитский Орден — это вступление в «потенциальный рай» (*джиннат филь-кувват*).

Необходимо, чтобы доступ к эзотерическому смыслу оставался свободным, поскольку это является условием нового рождения, равнозначного спасению: без векового возрождения нет и традиции, что предполагает постоянное присут-

¹ Swedenborg. De Equo Albo. Art. 9. P. 20; Art. 10. P. 23-24. См. также вышеупомянутое исследование автора данной статьи: Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg. II. Gnose ismaélienne // Eranos-Jahrbuch XXXIII. 1964. P. 71-176.

ствие в мире того, кто зовется в шиизме Имамом, будь он сокрыт или проявлен. Поскольку Имам, как распространитель эзотерического духовного смысла, воскрешающий духовно мертвых, наделен божественным пророческим даром. Как отмечалось выше, Имам-воскреситель и есть «Говорящий Коран» (*Коран натик*), в то время как без него Коран есть только лишь немой Имам (*самит*); без него Слово утрачивается, и нет более воскресения духовно мертвых. В глазах эзотерика-исмаилита в этом и состоит вся драма суннитского ислама. Вот почему необходимо, чтобы пророческий дар был увековечен в нашем мире, даже после прихода пророка ислама, который был «Печатью» пророков, ниспосланных к нам с откровением о новом и, в конце концов, *самом* последнем Законе. Как видно, люди не могут обойтись без пророков.

Таким образом, нам не избежать вопроса: насколько все это соотносится с официальной догмой ислама: «Не будет пророков после пророка Мухаммеда»? Мы увидим, что автор инициатического романа высказывается по этому поводу с откровенным негодованием и в полном соответствии с текстами христианских спиритуалов Западного Средневековья, утверждавших, что время пророков отнюдь не замкнулось. В обоих случаях это закрытие пророчества и является драмой потерянного Слова, которая делает невозможным как воскрешение духовно мертвых, так и избавление от «второй смерти». По ощущению исламских спиритуалов и эзотериков именно эта драма затронула самое сердце исламской религии. Словом, толкование образа белого всадника из Апокалипсиса, предложенное Сведенборгом, имеет силу для всех «религий Книги Откровения». Пользуясь языком символов, можно сказать, что эзотерики, шииты и исмаилиты, тоже находятся *в поисках*¹ всадника, выступающего здесь под именем «Друга Бога», т. е.

¹ Употребленный здесь Корбеном термин «quête» отсылает к рыцарским романам Средневекового Запада, обозначая тот период в жизни юного рыцаря, когда он покидает отчий кров с целью совершить великие подвиги. Прим. перев.

Имама. Они находились в Поисках Имама, подобно тому, как христиане — в *Поисках* Святого Грааля. Мы увидим, что не кто иной, как Имам жалует Имя неофиту в ходе обряда посвящения и это имя отныне становится его собственным — в том смысле, что отныне он самолично состоит на службе у этого Имени, является Его «рыцарем». Не думаю, что до сих пор предпринимались попытки изучить, полноценно и глубоко, напряжение, ощущаемое в исламе и христианстве соответственно — между двумя полюсами: полюсом эзотерической духовной религии и полюсом религии экзотерической, законнической и буквалистской.

Текст, который мы собираемся анализировать в нашей статье, предоставляет бесценное свидетельство для подобного исследования.

Исмаилитский инициатический роман X века

Речь идет об одном из того бесчисленного множества неизданных арабских текстов, лишь очень малая часть которых известна нам. Он имеет заголовок «Книга Мудреца и ученика» («Китаб аль-'алим ва'ль-гулам») и относится к литературному жанру, обозначенному нами как инициатический роман. Коротко говоря, в нем дается идеальная схема учения о том, что значит стать исмаилитом и как им стать¹. Среди всего исмаи-

¹ В Высшей школе мы посвятили годовой курс этому уникальному произведению; см. наше резюме в ежегоднике «*Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes-Études*» (1970-1971. С. 224-230). На существование этого сочинения впервые указал ныне покойный В. Иванов (Ismaili Literature, a Bibliographical Survey. P. 18. n° 10.). К сожалению, мы можем назвать здесь только для справки его краткий очерк под заглавием «The Book of the Teacher and the Pupil», опубликованный в сборнике: Ivanow W. *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay, 19552. P. 61ss. В частности, нам так и не удалось выяснить, почему В. Иванов (Ibid. P. 65) превращает Абу Малика из ученика в учителя; об этом персонаже, который появится только во второй части диалога и будет обращен в исмаилизм Салихом, см. главы V и VI романа. — Кроме того, анализ этого инициатического романа был темой лекций, читан-

литского наследия, известного нам до сих пор, это произведение носит уникальный характер. Оно заметно отличается от текстов классической исмаилитской литературы фатимидской эпохи и полно на редкость дерзких утверждений, в основном для нее не характерных. Хотя его авторство приписывалось то ли Мансуру аль-Йаману (III/IX век), то ли его младшему сыну или внуку Джафару ибн Мансуру аль-Йаману (IV/X век)¹, понных нами на 18-й летней сессии (июнь 1971) Центра научных исследований средневековой цивилизации при Ун-те г. Пуатье. Текст лекций был опубликован с незначительными сокращениями в периодическом издании «Cahiers de civilisation médiévale» (XVe année. № 1-2) под заголовком «Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle».

¹ Мансур аль-Йаман был знаменитым исмаилитским даи, достигшим больших успехов в деле пропаганды в Адене в 266/879, еще до прихода к власти Фатимидов. Что касается его младшего сына или внука Джафара ибн Мансура аль-Йамана, то он писал ок. 380/990, поскольку в одной из его книг говорится, что двадцать пять лет уткло с момента исчезновения 12-го Имама двенадцатиричных шиитов (260/874; Ivanow. *Ismaili Literature*. P. 22. № 23). Сведения, имеющиеся у нас в распоряжении касательно обоих авторов, по всей видимости, не подтверждают ни одной из этих атрибуций. Произведение отличается по стилю, композиции (диалог) и особенно содержанию. Вторая атрибуция представляется тем более затруднительной, что такой автор, как Джафар ибн Мансур, принадлежал фатимидскому периоду и что учение, изложенное в данном инициатическом романе, явно отличается от классического исмаилизма этого периода, которому роман, судя по всему, предшествует (см. главу VI). Смелость заключительного тезиса, пожалуй, выдает влияние карматов; не случилось ли так, что имя автора замалчивалось из осторожности, впоследствии было забыто и подменено одним из великих имен классического периода? Как бы то ни было, нижеследующий анализ показывает, что перед нами образец литературного жанра, в особенности присущего исмаилитскому гнозису, — инициатический роман — и что это один из редких, если не единственный памятник такого рода. Автор обнаруживает тонкое психологическое мастерство в построении реплик персонажей, а также великолепное чутье драматического действия. В целях исследования я использовал фотокопии трех рукописей. Кроме того, я просил своего ученика М. Хабиба Феки составить о них критический текст, что стоило ему немалых хлопот; надеюсь, что это критическое из-

добные атрибуты вызывают сомнения с учетом имеющихся у нас сегодня данных. Во всяком случае, роман определенно относится к эпохе Средневековья, самое позднее — к IV/X веку, и возможно, что накал страстей, которого местами достигает действие, несет в себе след карматского влияния. В рукописном виде сочинение имеет незначительный объем (арабский текст занял бы каких-нибудь сто тридцать страниц формата ин-октаво, что в переводе на французский составило бы около двухсот).

Роман написан живым и выразительным языком от начала и до конца. Это не рассказ от первого или третьего лица, но диалог, в ходе которого каждый выведенный на сцену персонаж обнажает перед нами свой характер и свои заботы. Но речь идет отнюдь не о платоновском диалоге. Здесь наблюдаются перемещения персонажей, происходит смена места действия, его развитие — таким образом, что вполне возможной была бы сценическая постановка, по аналогии с рядом известных нам «мистерий» Средневековья¹. Этапы действия ознаменова-

ние будет в скором времени опубликовано в Бейруте. Разумеется, задача анализа и резюмирования такого рода текста, с выборкой наиболее показательных цитат из диалога, представляет серьезную трудность. Я старался выявить основные сюжетные линии и моменты драматического действия, скрепляющие нить диалога от начала до конца и превращающие его в маленький шедевр. Мне приходилось урезать и сжимать текст, включая реплики персонажей, дабы не расплыться в аллюзиях и отступлениях, которые потребовали бы пространных аннотаций, в то время как ими планируется снабдить полный французский перевод (его публикация последует за критическим изданием).

¹ Поскольку наш диалог разворачивается как самая настоящая драма, которую легко вообразить на сцене, мы полагаем, что если применять в данном случае правила сценографического анализа, то внутри диалога можно выделить в общей сложности пролог и два акта. Пролог: Беседа между Мудрецом и группой посвященных, в ходе которой упоминается некий даи или персидский Мудрец (Алим), чья роль будет превалирующей в течение всего первого акта. Внутренний монолог этого Мудреца. (Все события пролога переданы в изложении рассказчика). Акт I (Поиск гнозиса). Сцена I: Разговор Мудреца с жителями какого-то села на

ны интермедиями анонимного «рассказчика», принимающего на себя роль автора. Всего в романе насчитывается пять *dramatis personae*¹: Мудрец (*аль-'алим*), чье звание фигурирует уже в заголовке произведения; он должен воплотить в себе совершенные черты исмаилитского *даи* — вот почему, вероятно, ему не присваивается личного имени. Второй персонаж — это ученик, неофит, который, в свою очередь, станет учителем; его имя, Салих, мы узнаем, наконец, только во второй части книги. Далее — шейх, о коем говорится с высочайшим почтением, заместитель Имама; его появление приходится на кульминационный момент книги — обряд инициации; отец Салиха, названный шейхом аль-Бухтури; Абу Малик, мулла и советник знати в селении, где проживают Салих и его отец². Повествова-

постоялом дворе. Сцена II: В доме Мудреца; первая беседа с учеником (Салих). Интермедия рассказчика: исчезновения и появления Мудреца. Сцена III: ряд диалогов между Мудрецом и учеником. Интермедия: Мудрец наносит почетный визит высшему духовному лицу тайной общины (Шейх). Сцена IV: Встреча после разлуки. Мудрец отправляется в обитель Шейха вместе с учеником. Сцена V: Первое свидание в обители Шейха; прием у «настоятеля» и препровождение в покои для гостей. Сцена VI: Обряд посвящения; главный литургический диалог. Интермедия: Семидневное ожидание. Сцена VII: Главная сцена посвящения. Интермедия: Длительное пребывание в обители Шейха. Сцена VIII: Прощание Шейха с учеником. Сцена IX: Обратный путь и прощание с Мудрецом. Акт II (передача гнозиса). Сцена I: В отцовском имении. Бурные приветствия, затем продолжительная беседа шейха аль-Бухтури с сыном (Салих). Интермедия: Салих отправляется за Мудрецом; обращение аль-Бухтури в исмаилитский эзотеризм. Сцена II: В доме Абу Малика; его беседа со знатью. Интермедия: Абу Малик с друзьями направляются к шейху аль-Бухтури. Сцена III: В имении шейха аль-Бухтури. Знакомство шейха с Абу Маликом и его друзьями. Сцена IV: В покоях Салиха; долгая беседа между ним и Абу Маликом. Сцена V: Салих держит совет с Мудрецом, своим учителем, о судьбе Абу Малика и его друзей. Финал, в изложении рассказчика: Абу Малик с друзьями принимаются в исмаилитский да'ват.

¹ Драматические персонажи (лат.). Прим. перев.

² Для полноты картины следует отметить чисто эпизодическую роль

ние открывается беседой группы учеников со своим учителем, в ходе которой упоминается персонаж, чья роль будет доминирующей на протяжении всей первой части книги: Мудрец, *аль-алим*. Нам всего-навсего сообщается, что это перс («человек из Фарса», Персиды) с длительным и плодотворным опытом духовного подвижничества, однако подобная характеристика сразу же переносит нас в самый центр исмаилитского эзотеризма.

Во вступительной части мы сталкиваемся с чем-то вроде внутреннего монолога, в ходе которого *даи* (Мудрец, исмаилитский посланник) вспоминает слова, столь часто слышанные им от отца: лучшее и самое важное дело на земле — «воскрешение мертвых». Так, мы читаем: «Я сам был мертв; Бог сделал меня живым, ведающим (гностиком)... Все, что мне надлежит отныне, — это выразить признательность за оказанную божественную милость: я должен передать клад, в тайне доверенный мне (*аль-амана*), своим наследникам, точно так же, как мне он был передан теми, кто пришел до меня». Далее в его размышлениях следует: это сокровище снизошло из Высшей Плеромы до тварей сего мира и, в конце концов, попало к нему. Но он не последнее звено в этой мистической цепи. Сокровище, доставшееся ему, не есть его собственность — это «награда» его предшественников; и сам он, допущенный к высшему знанию, тоже «награда» его предков, плод их деяний.

Этот внутренний монолог немедленно изобличает перед нами два главных лейтмотива книги: воскрешение мертвых и этику доверенного клада. С одной стороны, мы уже знаем, что имеется в виду воскрешение мертвых в истинном смысле слова, т.е. мертвых духовно, поскольку истинный смысл жизни не сводится к биологическому. Духовная смерть — это незнание и неосознанность, *agnōsia* (*джахль*) или агностицизм во всех его

(как говорится, «на выходах») «брата-прислужника». Наконец, в одном из эпизодов роль друзей Абу Малика в какой-то мере сопоставима с ролью античного хора.

формах. Воскреснуть — значит пробудиться от этой неосознанности к эзотерическому (*батин*), невидимому, сокрытому смыслу. Все видимое, экзотерическое (*захир*) как в явлениях Природы, так и в письменах Божественных Откровений — все это внешнее, весь этот *phainómenon* заключает в себе эзотерическое, скрытый смысл невидимой реальности. Пробуждение ото сна экзотерического неведения («потерянной Речи») провоцируется *тавилем*, герменевтикой, возвышающей все вещи до ранга символов, причем в полной мере необходимой для того, чтобы *тавиль* произвел *eo ipso* новое рождение, рождение духовное. Оно же является деянием инициатического наставника, Мудреца, неизменно называемого по этой причине «духовным отцом».

С другой стороны, во внутреннем монологе *даи* можно проследить второй лейтмотив, связанный с этикой доверенного клада: *даи* обладает сознанием того, что не является последним звеном в гностической цепи (*сильсият аль-'ирфан*) в здешнем мире; его долг — транслировать знание. Таким образом, существует двойной *Поиск*: поиск гнозиса, или знания о духовном воскресении, и поиск того, кто, в свою очередь, может быть воскрешен гностиком и станет его законным наследником — ему будет доверен клад. Воскрешенный должен, в свою очередь, осуществить воскрешение других. Это классическая исмаилитская максима: верный адепт не является адептом по истине до тех пор, пока не создаст другого верного адепта, подобного себе.

Эти два лейтмотива: воскрешение мертвых и этика доверенного клада — становятся драматической пружиной книги, предопределяя всю ее архитектонику. Сообразно идее двойного *Поиска*, возлагаемого на адепта, книга, по существу, включает в себя две ясно обозначенные части: первая, рассказ о Поиске гнозиса, заканчивается сценой инициации, представляющей крайний интерес на данном этапе текстологических исследований. Затем начинается вторая часть, в ходе которой посвя-

щенный становится, в свою очередь, учителем гнозиса, *даи*, т.е. тем, кто «зовет», оглашает исмаилитский «созыв» (*да'ват*) к гнозису, передает драгоценный клад тому, за кем признает способность получить его. Таким образом, его усилиями и усилиями всех ему подобных Божественная Речь увековечивается в этом мире; «призыв», согласно более поздним текстам впервые прозвучавший «в Небе», вместе с призывом первого Интеллекта-херувима к Плероме, будет постоянно раздаваться на земле вплоть до появления последнего Имама, Имама воскресения (*Кайим аль-Кийамат*).

Движимый этими мотивами, наш персидский Мудрец, иранский *даи*, и отправляется в путь. Он покидает родной очаг, семью, имущество, дабы, в свою очередь, «воззвать» к Высшему Благу, что явило ему себя в откровении. Ибо беден он был до тех пор, пока не нашел гнозис, и будет беден до тех пор, пока не найдет ученика и не передаст ему сокровище. Его путь пролегает среди персидских и арабских селений; топография весьма туманна: автор не заботится о мелочах. Наш пилигрим добирается до последнего *джазира* (буквальное значение этого слова — «остров» или «полуостров»; по сути, оно означает сферу, внутри которой исмаилитская картография, быть может, чисто идеальная, размещает мир). Его прибытие в одно незнакомое селение ближе к вечеру знаменует окончание поисков ученика, и далее приводятся наставления о методах исмаилитской духовной педагогики, великолепной иллюстрацией которых и служит весь этот небольшой инициатический роман. Исмаилитский *даи* — это не миссионер, проповедующий в общественном месте или в мечети, обращаясь к множеству незнакомых людей без всякого различия. Ему необходим вкрадчивый, индивидуальный подход; он должен быть физиономистом, пробуждать в людях симпатию, при этом, не выдавая себя сразу; должен уметь распознать душу, пробудить в собеседнике желание знать больше и говорить только в зависимости от этого желания и понимания, свидетелем которого

выступает он сам, как учитель. В противном случае он подверг бы себя опасности, вручив недостойному доверенный ему клад. С этой точки зрения больше всего в романе поражает начальная сцена.

Итак, ближе к вечеру *даи* прибывает в незнакомое селение; в *чай-чанехе*¹ или подобном заведении он встречается нескольких жителей, разговаривающих между собой. Он незаметно подходит к ним, осторожно вмешивается в разговор. Его почтительно приветствуют: «Йа фата!». Это торжественная формула: «О, путник! О, рыцарь! Откуда держишь путь?» Все его ответы столь же двусмысленны, сколь и назидательны. К примеру, на вопрос: «В чем твоя нужда? Каково твое ремесло?» — он отвечает: «Что до моей нужды, это дело решенное. Что до моего ремесла, его-то я как раз ищу» (каким образом эти молодцы уразумели бы, что ищет он наследника, нового адепта, которого сможет сделать гностиком?). Но вот минует полдень; в заключение беседы *даи* читает проповедь столь назидательного свойства, что у всех присутствующих на глаза наворачиваются слезы, однако никто не замедлит распрощаться и отправиться восвояси... кроме одного, самого юного из всех, но в то же время разумнейшего и желающего знать больше. Это сын некоего прославленного арабского шейха, но нам сообщается только его имя — Шейх аль-Бухтури.

Молодой человек провожает Мудреца до дома, и тот предлагает ему войти. За общей трапезой юноша, почувствовав, что оба они расположены к разговору, начинает так: «О, Мудрец! Усладой для нашего слуха были слова твои. Ты произнес гомелию и был красноречив. Ты дал Божественной религии лучшее из возможных описаний. Ты огласил величайший Призыв (да'ват) (для тех, кто умеет слышать). Сила твоих речей такова, что вдохновленный ум жаждет вопрошать. Таким превосход-

¹ Чай-чанех, буквально «дом чая», играет примерно ту же роль в Иране, что и кафе у нас, на Западе. Мы употребляем здесь это слово из соображений удобства, за неимением другого.

ным мастерством, какое ты явил нам сегодня, может обладать лишь тот, кто достиг совершенства в тайных науках и чье постижение возвышается над внешним... Ты утверждал, что от неведения ум приходит в растерянность и терпит крайнюю нужду в поиске знания. Что ж! мой ум, среди прочих, таков, что с наибольшей силой ощущает их нищету и убожество. И вот я спрашиваю тебя: есть ли для меня дорога к Жизни?.. Будь милосерден, ибо ты сам когда-то был в тех же условиях, что и я теперь, но Бог удостоил тебя Своей милости через посредника, имевшего больший опыт, нежели ты, — ему ты должен быть признателен... К чему же ты призываешь? Откуда оно исходит? К кому ведет?»

Вспомним внутренний монолог даи: «Я был мертвым. Бог сделал меня живым». В ходатайстве ученика вновь звучат два лейтмотива, уже выявленных нами ранее, — это призыв к воскрешению мертвых и довод этики доверенногоклада: ты обязан передать его мне точно так же, как твой предшественник доверил его тебе. И тут начинается емкий по содержанию диалог, когда Мудрец пускает в ход все свое педагогическое и психологическое искусство, испытанное на практике. Дай должен пробудить сознание молодого человека к исмаилитскому гнозису, пробудить от невежества во всех его формах — так осуществляется воскрешение духовно мертвых. Мы уже знаем, что это пробуждение к эзотерическому, к восприятию ответственности между любым видимым феноменом (захир) и скрытой реальностью — духовной и тайной (батин); а значит, к пониманию принципа универсальной символики, лишь частным и углубленным приложением которой к предмету исламской религии является исмаилизм: «Внешнее выражение того, что я тебе преподношу, — это принятые обычаи и установления. Но внутренняя суть — высшие науки и знания».

И здесь у будущего преемника возникает вопрос, если не возражение: как правило, его высказывают те, кто в действительности не знает, о чем идет речь, когда слышит о тайном

учении, или даже порою те, кто впервые знакомится с эзотерикой или эзотериком, уже отходя от буквальных экзотерических верований: почему эзотеризм предполагает духовно избранных? «Если это дар Бога Своим тварям, что делает вас более достойными в сравнении с остальными?» — у этики доверенногоклада имеется готовый ответ: «Кто бы ни изрек Слово Истины, знай — оно почерпнуто из наших источников». Никакие личные заслуги не делают из нас право имеющих на обладание этой привилегией. Но вот что я тебе скажу: мы смогли в целости сохранить доверенный нам клад, тогда как другие растратили его. Иначе говоря, мы сберегли целостность Слова, его внешнюю и тайную стороны, тогда как другие расточили Сокровище. Расточенное Сокровище — это потерянное Слово, тайное содержание Откровений, о коем сказано, что оно — зеленеющие травы и сладость вод Евфрата, тогда как внешнее сводимо к самому себе, это мертвые листья или пена с горьким вкусом морской воды. Вот почему буквалисты и толкователи внешних смыслов — бедняки по сравнению с нами и приходят к нам плакать о своей нищете. «Невежество понуждает их вымаливать Знание у тех, кому по-прежнему близки высокочтимые Источники... Они нуждаются в нас, тогда как мы можем обойтись без них». Итак, исмаилитский гностик практикует духовное гостеприимство в самом возвышенном смысле слова: «Всякий ведающий среди нас призовет (да'ват) невежду из их числа. Всяк, кто одет среди нас, укроет меж них нагого. Всяк, кто богат среди нас, насытит у них изнеможенного голодом».

Почтенный доверием, ученик воображает, будто сам не относится более к числу невежд. Мудрецу надлежит вывести его из заблуждения.

Ученик. Что ты имеешь против меня? Я признаю все, о чем ты только что сказал. Я отвергаю все отвергнутое тобою... Я отвращаю лицо свое ото лжи и заблудших.

Мудрец. Ты, конечно, заслуживаешь иного звания, но по своей сокровенной сути ваш случай един.

Ученик. Как же так? ведь я признаю истину за хранителем Истинного (сахиб аль-Хакк)?

Мудрец. Ты, конечно, не ровня им, коль скоро изъявляешь согласие с тем, что они отрицают. Но всех вас, как их, так и тебя, стесняет одно препятствие. Разве не видишь ты, что сам ищешь прибежища в утверждении знания за хранителем Истинного, тогда как большая часть буквалистов (аль-'амма) ищет прибежища в простом утверждении Истины: хоть ваш образ действий различен, вы едины в своем невежестве (у тебя еще нет личного опыта удержания Истинного, как нет его и у тех, кто не обладает знанием Истины).

Ученик. Ты прав. Но просвети же меня.

Мудрец. Признаешь ли ты ценность моего довода касательно большинства буквалистов?

Ученик. Конечно!

Мудрец. Ну что ж, тогда скажи, способен ли кто-нибудь утверждать истину, принадлежащую другому?

Ученик. Нет, такое не по силам никому из нас.

Мудрец. Тогда что же тебе остается, если не обратиться к тому, в ком ты сам имеешь нужду, но кто не имеет нужды в тебе?

Это первый намек, весьма осторожный, на личность Имама, в которую облечена «наука Книги», т. е. знание эзотерического. Никогда еще новообращенный не импровизировал, равно как не основывал тайное учение, исповедуемое эзотериками, так как оно не может быть импровизировано: тавиль, герменевтика символов, точно так же, как и танзиль, не изобретается и не воссоздается всякий раз под влиянием пересмотра идей, ученых рассуждений или силлогизмов. Нужно, чтобы вдохновенный человек наставил тебя на единственно верный путь, где ты вновь обрешь потерянное Слово. В этом и будет состоять весь смысл инициации, предусматривающей в качестве постулата, что время пророков еще не завершилось. Действительно, мы увидим, что в романе, как и в шиитской теософии в целом,

не проводится четкого различия между инспирацией пророков, включая того, кто был «Печатью пророков», и инспирацией, характерной для времени валайат, времени «Друзей Бога», наступившего вслед за «Печатью пророков». В анализируемом тексте проповедуется более радикальное и обобщенное представление о пророческой инспирации. Ученику и надлежит понять, что значит да'ват, «призыв»; иначе он останется среди мертвых, т. е. среди невежд, большинства буквалистов.

Итак, ученик сетует Мудрецу на нищету и отчаяние: каким же образом он сумеет их превозмочь? Как будет возведен в ранг Избранных? Станет ли он одним из тех, кто добывает себе право благодаря прилежанию, или же тех, кто нуждается в покровительстве? «Это звание тебе необходимо заслужить, — говорит ему Мудрец. — Не пытайся снискать его лестью; если бы ты и добился его своей услужливостью, тебя бы постигло горькое разочарование. (Этика Знания исключает всякую мысль о покровительстве и услужливости). Не пытайся лукавить; трудись изо всех сил, если хочешь стать Ведающим».

Важно уяснить, отталкиваясь от этих предпосылок, к какой расположенности духа побуждают ученика: он должен породить ее в себе, если хочет быть возведенным в ранг тех, кто отвечает на «призыв» (да'ват). Его откровенно побуждают исповедовать общую теологию религий, быть может, впервые сформулированную в рамках исмаилизма. Необходимо начать с ясного восприятия взаимоотношения между Священными Книгами Откровения, или же того, что составляет существо «феномена Книги», центра «общин книги», и как таковое предопределяет их отношения между собой. Необходимо полностью отделаться от впечатления, спонтанно возникающего у новичка и по-прежнему разделяемого им наряду с большинством непосвященных: «Можешь ли ты вообразить, — спрашивает у него Мудрец, — что Бог (Калимат Аллах, Глаголы Бога) и Книги Бога друг другу противоречат или, скорее, что

самая древняя Книга становится самой новой и наоборот?»¹.

¹ Это высказывание становится ясным только в свете описанного ниже представления о гексамероне, в свете «шести дней» творения религиозного космоса. Эти «шесть дней» суть единицы качественного времени, «времени Книги» и как таковые являются качественными единицами «времени иероистории». Важно не путать эту теософскую концепцию иероистории с какой бы то ни было современной эволюционистской философией истории. Феноменологическое исследование должно в данном случае опираться на репрезентацию самих мыслителей вечно-го рождения Слова и «феномена Книги», а также их взаимоотношение. В этой связи можно поразмыслить над высказываниями Муллы Садры Ширази и его комментаторов: «Речь (Слово), нисходящее от Бога, является Речью с одной стороны и Книгой — с другой». Речь, ввиду принадлежности миру Императива ('Алам аль-Амп), есть иное, чем Книга, так как последняя принадлежит тварному миру (алам аль-хальк). См. изданный нами перевод: Shîrâzî M. S. *Le Livre des pénétrations métaphysiques* // Bibl. Iranienne Téhéran-Paris 1964. Vol. 10. P. 193. «Различие между Речью Бога и Книгой Бога аналогично различию между простым и составным. С другой стороны, принято говорить, что Речь принадлежит миру Творящего Императива, тогда как Книга — тварному миру. Коль скоро положение Речи (в этом мире) предопределено... различие между Речью и Книгой соответствует, в некотором смысле, различию между Императивом и Актом. Акт есть во времени и рекуррентен. Творящий императив пребывает вне изменения и обновления. Речь не подлежит ни замене, ни упразднению, в отличие от Книги: «Стирает Аллах, что желает, и утверждает; у Него — мать (во французском тексте букв. архетип — прим. перев.) Книги» (Коран 13:39; здесь и далее в переводе И. Ю. Крачковского)» (Ibid. P. 198-199). Из персидского комментария: «Поскольку мы рассматриваем Речь в связи с субъектом, посредством которого она существует, постольку она является Речью. Поскольку мы рассматриваем ее независимо от него, как нечто, существующее само по себе (как «объективированную»), постольку она является Книгой. И так как Речь принадлежит миру Императива, она есть иное, чем Книга, принадлежащая тварному миру» (Ibid. P. 199). Эти несколько строк дают понять: 1) почему вышеназванные мыслители синхронно утверждают неизменность Слова и обновление «феномена Книги»; 2) что эта синхронность, наряду с феноменом Книги, подводит основу под идею духовной герменевтики, под использование тавиля, приводящего за-хир (экзотерическое) обратно к батину (эзотерическое, внутреннее). Эту

герменевтику никоим образом нельзя примирить с эволюционистским представлением истории религий, поскольку латентных потенций феноменов тварного мира недостаточно для объяснения перехода одного «дня» творения религиозного космоса в другой. Этот переход знаменует новое взаимоотношение Речи с Книгой; в результате этого нового отношения возникает новое единство времени, качественного по существу, т. е. качественно определенного как третий, четвертый и т. д. «день» иероистории. Именно это отношение предопределяет ее «дату», но последняя отнюдь не является датой, объясняющей, располагающей и позволяющей найти феномен в порядке хронологической последовательности. Иерофаническое время отлично от того, что мы называем сегодня «временем историческим». «Грядущий» мир, мир будущий, был создан до мира, «уже наступившего», прошлого; то, что вечно создавалось в духовном мире (‘алам аль-Амр), реализуется в мире посюстороннем (алам аль-хальк), предопределяя в нем единицы времени («дни», периоды), не имеющие силы в качестве причинного объяснения друг друга на феноменальном и тварном уровне. Каждая манифестация имеет «свое время» вечно. Переход от одной манифестации к другой ознаменован рождением пророка. Если Салих (гл. VI) выступает в данном случае против любой общины, претендующей на то, что после ее пророка больше не будет пророка и что, как следствие, ее «день» был «последним днем», то лишь постольку, поскольку эта претензия, делая недвижимым время иероистории, равносильна замедлению вечности (Ислам, наступивший в качестве шестого дня, не должен помешать восходу «седьмого дня»). Наши теософы располагают единственным «временем истории», допускающим ее периодизацию, так как последняя возможна только посредством метаистории, трансцендентной схемы истории. Мы еще будем упоминать об этом в дальнейшем (примечание 72), сближая шиитскую теософию истории с иоакимитской концепцией «Веков мира» на средневековом Западе. Современные социальные философии вовсе не являются ее легитимной ересью, но радикальной секуляризацией. К примеру, они объясняют религии «их временем», их историческим моментом, не говоря при этом, почему время было именно таким и как его таким сделали, поскольку время это более качественно не детерминировано трансцендентной, метаисторической связью с ‘алам аль-Амр. С точки зрения наших восточных теософов, эта связь, напротив, является сущностью религии, так как модулирует соотношение между Словом и Книгой, определяющее религию, а также определяет, квалифицирует и ситуирует «ее день», «ее время». Философия истории, не желающая

Нет, чувство, которым должен проникнуться ученик, есть не что иное, как экуменическая широта тайного учения, изначально проповедуемая исмаилитской теософией.

Этот экуменизм в том виде, как его может проповедовать только экуменизм спиритуалов, в более поздние времена нашел свое высшее выражение у великого даи и философа Насир-и Хосрова (XI век), а также в поздних трактатах аламутской традиции¹. Это способ восприятия последовательности религий согласно схеме гексамерона. Великие религии составляют шесть дней (шесть эпох) творения религиозного космоса или иерокосмоса. Если касательно двух первых «дней» заметны некоторые колебания (первым, вероятно, является «день» сабеев в эпоху правления Сета, вторым — «день» брахманов), далее их быть не может: в третий день возвышается религия Зороастра; в четвертый — иудеев; в пятый — христиан; в шестой — ислам. Эта концепция настолько фундаментальна, что торжественно преподносится нам еще и в конце диалога, но теперь уже для того, чтобы сорвать замки с пророческого вдохновения, за которыми как будто спряталось экзотерическое каждой религии. Дело в том, что, коль скоро мы воспринимаем таким образом религиозный космос, плерому религий, всякое противоречие исчезает. При переходе от одного «дня» творения к другому (от одной эпохи к другой) новая Книга не противоречит предыдущей и не нарушает ее; она просто-напросто упраздняет ее Закон (насих; корень *nsx* коннотирует как идею стирания, так и переписывания, а значит идею метаморфозы), объясняя ее и превосходя собою. Ученика приглашают в некотором роде ментально повторить в себе самом траекторию

знать метаисторический горизонт, не способна на какой бы то ни было тавиль; она упорно продолжает говорить об «историческом смысле», не замечая, что та история, о которой она говорит, стала безумной.

¹ См. нашу вступительную статью к тексту Насир-и Хосрова: Nasir-e Khosraw. *Le Livre réunissant les deux sagesse*. Téhéran-Paris, 1953 // *Bibl. Iranienne*. Vol. 3. P. 125-126; *Kalâm-e Pîr* // Ed. Ivanow. P. 64 (персидский текст).

пути по граням гексамерона¹. Он поймет: если все Священные Книги исходили от Бога, то та из них, которая «снизошла с Неба» в «шестой день» (Коран), одновременно является наиболее близкой к содержащимся в ней эсхатологическим предвестиям.

Ученик с готовностью приемлет этот экуменизм и просит Мудреца назвать условия, в случае исполнения которых он согласился бы стать его проводником. Даи ставит перед юношей пять условий: «1) Не расточай дара, случись мне доверить тебе что бы то ни было (этика доверенногоклада). 2) Не скрывай от меня ничего, случись мне расспросить тебя. 3) Не докучай мне вопросами. 4) Не проси ни о чем, пока я сам не выступлю с почином. 5) Не поминай о моем наказе в присутствии отца». Мудрец дает понять, что связь с последним будет восстановлена только тогда, когда наступит момент призвать его самого к ответу на да'ват.

Здесь диалог прерывается интермедией в несколько строк, тем не менее, покрывающей довольно долгий временной интервал. «Рассказчик» сообщает нам о периодических встречах и расставаниях Мудреца с учеником. В перерывах между

¹ Существует также гомология между циклом воскресений (кийамат), знаменующих каждый период цикла пророчества, и циклом воскресений, знаменующих духовные этапы, через которые проходит посвященный в исмаилизм; см. наш очерк: *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* // *Eranos-Jahrbuch XX/1951*. P. 211ss. С другой стороны, могло бы иметь место сопоставление с методом гомологизации у иоахимитов семи степеней *via mystica* (мистическая жизнь (лат.) — прим. перев.) и семи периодов иероистории в том виде, как нам открывает их в Апокалипсисе *intelligentia spiritualis* (духовный разум (лат.) — прим. перев.). В этой связи см.: Benz E. *Ecclesia spiritualis*. Stuttgart, 1964. P. 268ss. Следовало бы равным образом сопоставить идею гексамерона, те самые «шесть дней» творения религиозного космоса, увенчанные седьмым днем, «днем Воскресения», с семью периодами иоахимитского Апокалипсиса и семью общинами, которым было направлено семь посланий, содержащихся в первых главах Апокалипсиса; см.: Benz E. *Ibid*. P. 298. См. также: *Ibid*. P. 130 (эпilog).

свиданиями ученик, не зная, где пребывает его друг и наставник, посвящающий его в тайное знание, нередко впадает в замешательство. Коротко говоря, это время можно назвать «инкубаторным периодом»: по его завершении Мудрец находит ученика и констатирует, что тот добился больших успехов; и если он желает знать больше, то настало время предъявить ему его обязанности. Засим Мудрец говорит: «Поистине, Религия (Дин в исмаилитском смысле слова) имеет внутри себя некий ключ: он и делает ее законной или незаконной, подобно разнице, существующей между распутством и браком». — Ключ, отворяющий тайну: за неимением его последняя становится неприкосновенной. Этот ключ — вступление в исмаилитское братство (да'ват), обязательство, принимаемое наедине с инициатическим наставником. Заручившись обязательством, он вправе настезь распахнуть перед своим учеником ту дверь, за которой простирается дорога эзотерики. Этот ключ сам ученик и должен будет передать в руки наставнику в соответствии с взятым на себя обязательством¹.

Мы, конечно, были бы не прочь узнать формулу обязательства, взятого на себя учеником, но автор, к сожалению, не выдает ее нам, ограничиваясь простым сообщением о том, что Мудрец громко декламирует ее перед юношей и заставляет его повторить одну фразу за другой. Нам говорят, что «юноша был вне себя от волнения и слезы наводняли его глаза до тех пор, пока он не добрался до последнего слова клятвы. Тогда он восславил Бога. Он замолчал с уверенностью, что отныне состоял в партии Бога и партии Друзей Бога».

¹ В этом тайном учении мы нередко сталкиваемся с представлением о ключе, так как *potestas clavium* (см. выше — прим. перев.) является не юридическим авторитетом, но *intelligentia spiritualis* (см. в предыдущей сноске — прим. перев.). Ср., с другой стороны, отождествление эзотерического смысла шахдата (символ веры) и христианского символа креста у Абу Якуба Седжестани («Книга Истоков»): само эзотерическое понимается в обоих случаях как «ключ от рая». См. наш труд: *Trilogie Ismaélienne // Bibl. Iranienne Téhéran-Paris, 1961. Vol. 9. P. 92-102.*

Первое из этих выражений заимствовано из Корана (58:22), и важно понимать его здесь в том самом смысле, какой подчеркивается во втором уточнении: партия «Друзей Бога» (Авлийа' Аллах). Этот термин касается собственно Имамов в шиитском смысле слова; он распространяется на всех верных, получающих это звание благодаря своей преданности Имамам. (Напомним, что слово валайат буквально значит «дружба», на персидском — дусти. Именно дар божественной близости сакрализует самих Имамов в качестве «Друзей Бога». Когда речь заходит о смене «эпохи пророчества» «эпохой валайат», это означает, что на смену времени Закона, или шариата, приходит время духовной инициации через посредство «Друзей Бога».) Напомним также, пользуясь случаем, что в точности та же деноминация была избрана одной мистической школой на Западе в XIV веке: *Gottesfreunde*¹. С другой стороны, в исмаилитских текстах широко употребляется слово Дин, «религия», в абсолютном смысле, что не может не напоминать общепринятое в древней Франции употребление самого термина «Религия» для обозначения Суверенного Ордена Святого Иоанна Иерусалимского (Мальтийский Орден). Вообще говоря, точнее всего было бы соотнести термин «Друзья Бога» с исмаилитским братством, постольку, поскольку оно основано на футуввате, пакте сотрудничества, предусматривающем его организацию на манер рыцарского ордена, и не без причины многократно поднимался вопрос о возможных связях (но каких?) между исмаилитским да'ватом и рыцарями Храма — вопрос, так и не получивший окончательного разрешения. Как бы то ни было, слово Дин в исмаилитском употреблении осложняется нюансами, характерными для эзотерики, — именно поэтому западный термин «религия» в том смысле, в каком он обычно используется в наши дни, совершенно не позволяет ощутить

¹См. наш труд: *En Islam iranien...* T. IV. Livre VII. Chap. III, — где проводится анализ понятия Друзей Бога в той его части, в какой оно имеет точки соприкосновения с западноевропейским аналогом.

его ауру. Выводя это слово на бумаге, исмаилитский автор думает о Религии-теософии, Религии-гнозисе (Дин-э батин, Дин-э хакк), об абсолютной Религии, ибо на всем протяжении гексамерона через нее и для нее Слово ни разу не было «утрачено», и это потому, что она хранила в целости эзотерические доктрины (хака'ик).

Посвящение в эзотерику как посвящение в тайну Слова пророков

Первым делом Мудрец наставляет нового ученика в космогонии, разъясняя закон семерика и *додекады* как основы соответствий между мирами, тем самым обнаруживающих общую структуру, «изоморфизм». Засим ученик вопрошает: коль скоро таково устройство мира, почему же Мудрецы во всеуслышание отрекаются от него? *Даи* разъясняет ему смысл этого отречения; он показывает, что истинность любого отношения к миру (и тем самым истинность антропологии) находится в зависимости от степени понимания истинной связи между экзотерическим и эзотерическим, между явленным и сокрытым. Но увековечивание этой связи предполагает увековечивание Божественной Речи. С начальных посылок диалог ориентирован на конечный вывод: либо время пророков замкнулось, и тогда Речь потеряна, Божественное Слово сведено к молчанию; либо эта Речь пребывает всегда, экзотерическое и эзотерическое утверждаются в своей нераздельности, но тогда время пророков не замкнуто. Этот вывод преподносится нам в подлинно драматическом ключе. К сожалению, здесь мы вынуждены резюмировать все в общих чертах.

В начале всех начал Принцип (*Мубди*) устрояет Свет, из которого происходят либо истекают три Глагола (*Калимат*), обозначенные как Воля (*Ирадат*), внутренний Императив (*Амр*, см. Λόγος ἐνδιάθετος у Филона), изреченный Императив (*Кауль*, Λόγος Προφορέας). Иначе говоря, *ab initio*¹ Творение есть Воля

¹ В начале (лат.). Прим. перев.

Императива, изрекающего Слово. Слово изреченное, выражающее суть этой триады, есть Слово творящее, т.е. «призвание» бытия в императиве (*КН*, что следует переводить буквально *Esto*, а не *fiuam*¹). В начале всех начал бытие манифестирует себя именно в форме императива, еще не как *быть* (в инфинитиве) или *сущее* (причастие в роли существительного). Эманатизм и наивный креационизм (идея творения *ex nihilo*) мгновенно преодолеваются. Как раз из бытия в императиве происходит как ответ, без интервала, бытие, которое есть, которое является *сущим*, — именно это выражают слова Корана: *Кун фай-кун*². В арабском написании эта императивная эссенцификация включает семь букв (*KN FYKWN*); это семь букв-источников, первая манифестация закона семерика (как и все его собратья, автор выражается здесь на языке науки букв, 'ильм аль-хуруф, т. е. философской алгебры).

Из этих семи букв происходят семь вещей: 1) Из первозданного (*protoktistos*) Света сотворено Пространство. Из трех слов сотворены соответственно: 1) Вода; 2) Тьма; 3) зримый свет, или свет Небес и Земли³. Из второй триады происходят: 5) космический дым или пар; 6) ил; 7) огонь. Таким образом, в начале примордиального Творения — семь источников; первые эффекты закона семерика манифестируют себя в семи Небесах, сотворенных из принципа-дыма, и семи Землях, сотворенных из принципа-ила, — как семь ответвлений семи Истоков.

С другой стороны, имена, обозначающие три Слова (в арабском написании — двенадцать букв), обобщают первую манифестацию додекады. Их знамения в Небе — это двенадцать

¹ Араб. *КН* соответствует форме повелительного наклонения *Esto* («Будь!»), в то время как *фиат* — инфинитиву глагола «быть» в латинском языке. Прим. перев.

² Будь — будет (араб.). Прим. перев.

³ Словом, здесь намечается дифференциация между творением изначального Света в первый день и творением небесных светил в четвертый день; свет последних предполагает существование изначального Света как своего источника.

знаков Зодиака; их знамения на Земле — двенадцать *джазира*. Земля и Небеса являли собой не что иное, как глыбу, спаянную Тьмой. Творец отделил Свет от Тьмы; стала Ночь и стал День, в свою очередь, удостоверив закон семерика (семь дней и ночей гебдомады) и закон додекады (двенадцать часов дня и ночи, образующих нуктемерон)¹.

Теперь, когда все вещи, что ведут происхождение от семи первоначальных Источников, расположены по *диадам* и парам, четкие контуры обретает мистерия вечного рождения Религии-гнозиса. Поскольку среди всех пар бытия — они же суть проявленные аспекты своего Императива (две буквы *КН*) — Творец выбрал для себя самого одну, извлеченную из квинтэссенции его глубинной Воли и тайны его мистерий, а именно пару, символом которой в равной мере являются все остальные. Эта пара, сформированная Знанием и Светом (γνώσις и φῶς); это и есть *Дин*, абсолютная Религия в исмаилитском смысле.

Именно для этой Религии-гнозиса, световой Религии Творец назначил на земле духовную элиту, члены которой суть храмы пророческого Слова (*буйут аль-нубувват*), сокровища его мудрости и герменевты его откровения. Структура образуемой ими эзотерической иерархии символизирует структуру универсума; каждая ступень такой иерархии есть, по существу, эзотерическое внешнее формы, т.е. нечто, что символизируется (*мамсуль*) видимым феноменом, который является симво-

¹ Таким образом находит выражение великий фундаментальный закон данной космогонии и ей подобных: путем выстраивания соответствий между различными планами универсума мы можем, благодаря тавилу, перейти с одного плана на другой, всякий раз встречая на пути гомологичные фигуры (в рамках тавилиа изоморфные структуры были восприняты задолго до «структурализма»). Разумеется, закон изоморфизма одинаково приложим как к фигурам в пространстве, так и к фигурам во времени, тем самым позволяя в обоих случаях идентифицировать одних и тех же *dramatis personnae* в их последовательных рекурренциях, что само по себе служит базой типологической герменевтики; эта последняя движется во времени, свойственном иероистории, не считаясь с «необратимостью» профанного хронологического времени.

лом (*масаль*) этого нечто, или лучше сказать: каждая ступень есть символ чего-то иного. 1) Есть Выразитель (*Натик*), «тот, кто проговаривает» экзотерику божественных откровений (каждый из шести великих пророков обозначен в нашем тексте как *Имам-Натик*)¹; его символизирует солнце, и оно же является его экзотерической формой. 2) Есть тот, кто является его Печатью (*Баб*) или «доказательством» (в кого облачается эзотерическое — в исмаилитских литературных памятниках классической эпохи он обозначен как *Васи Имама*, духовный

¹ В деталях степени этой эзотерической иерархии отличаются от иерархии, описанной как у Насир-и Хосрова, так и у Хамидулдина Кермани, равным образом отличных друг от друга. Наиболее полную картину могут дать сравнительные диаграммы и таблицы, приводимые в нашей работе «Trilogie ismaélienne...», а также в очерке: *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne // Eranos-Jahrbuch XXIII*. 1954. Несмотря на то, что обычно пророк выделяется как Натик (тот, кто изрекает, «проговаривает» Книгу Откровения) Имама, своего наследника (ему наследует род Имамов), здесь Натик сам получает звание Имам-Натик. Что всецело оправдано, поскольку пророк при жизни тоже является Имамом («проводником») своей общины, в то время как его последователь становится «немым Имамом» (самит). Кроме того, пророческий дар (нубувват) в шиитской теологии предполагает дар валайат (каждый наби, прежде всего, и с необходимостью есть вали, но это не значит, что каждый вали непременно должен быть наби), однако миссия пророка-посланника — возвестить шариат, религиозный Закон, а не манифестировать валайат, т.е. экзотерику. Главное — не забывать об этих предпосылках по ходу чтения нашего романа, чтобы не смешивать Имама-Натика с собственно Имамом из рода «Друзей Бога» (Авлийя' Аллаха). Впрочем, как будет видно из анализа текста, инспирация пророка, несущего откровение о Книге (танзиль), и герменевтическая инспирация Имама в то время как он возвещает тайный смысл (тавилъ), естественным образом подчинены одной и той же пророческой инспирации. Конечно, первая из них обладает приоритетом, так как тавиль осуществляется в отношении Книги, тем самым предполагая ее первоочередность. Все указанные здесь особенности, характеризуя наш инициатический роман на фоне известной с другой стороны исмаилитской литературы, а также на фоне шиитской профетологии в целом, должны предотвратить возможные разночтения.

наследник пророка или 1-й Имам его периода, фундамент (асас) Имамата этого периода); экзотерикой и символом Баба является Луна. 3) Есть предсказатели, посланники, «призывающие» (*du'at*, множественное число от *даи*), чья экзотерика и чей символ — звезды. Семь великих пророков символизируют семь Небес; семь Имамов периода каждого великого пророка символизируют семь Земель. Двенадцать *нукаба* (духовные главы), сопровождающие каждого великого пророка, символизируют двенадцать знаков Зодиака. Двенадцать *Ходжат* (доказательства, гаранты), отвечающие за каждого Имама, символизируют двенадцать *джазира*.

Этот краткий сценарий выражает существо космологии, изложенной в нашем инициатическом романе. Ее фундаментальный закон гласит: диада эзотерического и экзотерического дает образцовый пример соотношения между братством (иерокосмом) и космическими феноменами (макрокосмом). Все, что непосредственно последует далее, будет вытекать из указанной аналогии. Начиная с этого момента, мы понимаем, что закон соответствий между мирами определяет структуру, допускающую *тавиль* — герменевтику, возвышающую все вещи до ранга символов, — поскольку *тавиль* и состоит в том, чтобы «возводить» все вещи с одного уровня на другой, и, возводя их таким путем, обнаруживать на каждом уровне гомологичные фигуры. Один и тот же закон соответствия приложим к фигурам в пространстве и фигурам во времени; именно он делает возможной типологическую герменевтику. Не будь этого закона, обеспечивающего нерасторжимое единство *захира* и *батина*, больше не было бы символов; мир стал бы немым. Тот же закон является тайной Слова, поскольку через него всякая вещь становится «говорящей», всякая история — притчей.

В заключение своей речи об этом предмете Мудрец в нескольких фразах вносит все желанные уточнения: «Тайное (внутренний смысл) — это Божественная религия, исповедуемая Друзьями Бога; его внешнее выражение — это религиоз-

ные Законы (*шара'и*) и символы Божественной религии. Так, Божественная религия (внутренняя Религия Друзей Бога) — это душа и дух религиозных Законов, и напротив, религиозные Законы суть материальное тело тайной Религии и отсылающий к ней знак. Точно так же, как тело существует только через Дух, ибо Дух — его жизнь, и как Дух существует в этом мире только через тело, ибо тело — его объем (или оболочка, *джусса*), — также и внешнее выражение религиозного Закона существует только благодаря тайной Религии (*аль-Дин аль-батин*), поскольку она — его Свет (*нур*) и Идея (*ма'на*, духовный смысл), Дух жизни во внешних обрядах; но и напротив, тайное существует только через внешнее, поскольку оно — его объем (видимая оболочка), знак, что позволяет его найти. Так, внешнее есть знание сего мира; его можно узреть только через внешнее. Но тайное есть знание мира иного; его можно узреть только через тайное». На нескольких строчках здесь помещается вся хартия исмаилитского гнозиса; можно сказать, что для соблюдающего ее, Речь никогда не будет потеряна. Что до Мудреца, то он добавляет к сказанному следующее: «Нет ни одного слова (или ни одной буквы) среди слов тайного учения, ни единого Друга среди Друзей Бога, у которых не было бы многочисленных свидетелей вовне (во внешнем мире), с учетом множества символов и широты того, что охватывают собой внешние предписания».

Именно в этот момент ученик, все еще очарованный последними словами Мудреца, являет признаки беспокойства.

Ученик. (Коль скоро это так), почему же Мудрецы чернят сей мир, отрекаясь от него во всеуслышание, тогда как Невежды делают сей мир предметом всех своих устремлений, будучи во власти любви к нему? Неужто они нацелены правильно и обрящут в нем тайный смысл?

Мудрец. О нет, Мудрецы не впадают в искуc. Они-то знают, о чем говорят, тогда как Невежды, придавая столь великую цену сему миру, не могут быть нацелены правильно, ибо не

ведают его тайного духовного смысла, а, не ведая чего-либо, неизбежно обходишь это стороной.

Ученик. Тогда яви мне их ложь, ибо видимость внушает мне обратное. Сердце во мне смутилось и не найдет покоя до тех пор, пока я не обрету понимания.

Ответ Мудреца звучит патетически. Так как Невежды не ведают скрытого смысла, который является Духом и жизнью вещей *этого* мира, они манипулируют одним лишь трупом. Те, кто не ведают эзотерического Религии или же отвергает его, обратили религию в труп. Но его нельзя касаться, ибо невозможно коснуться нечистого, не запятнав себя нечистотою. Это — драма «потерянной Речи».

Мудрец. Сей мир, включая все описанное мною, — это явление скрытой реальности (*захир ли-батин*, «феномен ноумена»); он существует лишь благодаря последней, и это потому, что тайное для явного — как Дух для тела. Познавший Дух может возрадоваться телу. Но для того, кто не знает Духа и не признает, чем является тело, — для того тело, по сути, всего лишь труп. Труп же есть нечто неприкасаемое. Следовательно, если наши Мудрецы накладывают запрет на сей мир, то лишь потому, что он мертв; они не позволяют прикасаться к нему, ибо таково предписание Корана (5:4), и так будет до тех пор, пока Бог не захочет даровать сему миру жизнь.

Здесь лейтмотив воскрешения духовно мертвых звучит исподволь. В другом месте диалога, которое мы не можем разобрать здесь в подробностях, а именно, там, где Мудрец пользуется случаем, чтобы прояснить ученику толкование, данное Иосифом на сны фараона (12:49), будет сделано еще одно уточнение: «Бог не говорит в своей Книге (31:33 в переводе М.-Н. Османова), «пусть не обольщает вас эта земля», но «пусть не обольщает вас *земная жизнь*». Ведь жизнь можно понять в различных смыслах: как внешнюю (эзотерическую) жизнь в этом мире, тогда ее исход — уничтожение; и как жизнь по-тустороннего мира, тогда ее исход — пребывание в вечности.

Первое и означает жизнь только лишь по знанию *захира*; второе — жизнь по знанию *батина*, ибо знание экзотерики есть жизнь посюстороннего мира, и это низшее знание, тогда как знание эзотерики — это жизнь потустороннего мира. И как раз по этой причине в одном из стихов Корана провозглашается: «...пусть вас не обольщает земная жизнь», т.е. знание экзотерики, привязанное к букве и явленности.

Отсюда Мудрец делает следующее заключение во имя спокойствия ученика: «Бесстыдна ложь Невежды, превозносящего мир сей, ибо не знает он, чего хотел Бог, создавая мир, не знает и его *скрытого* смысла (внутренней реальности). По мнению Невежды, мир, сотворенный Богом, не имеет смысла. Но ведь Бог не играл, создавая мир. Если бы мир имел цель в себе, в нем не было бы исхода; это Творение было бы нелепым, поскольку любое творение, не имеющее исхода, — это посмешище, и любая речь, не имеющая смысла, — это пустая болтовня».

Ученик. Что ж, отныне правдивость Мудрецов не подлежит сомнению, их превосходство, с одной стороны, и ложь Неведающих, с другой, в равной степени очевидны. Теперь нам остается понять тайное, скрытый смысл сего мира, но смущение, бывшее причиной моей жалобы, уже не так сильно.

Мы видим здесь исмаилитскую педагогику в действии: одна догма не противопоставляется в ней другой; она не посвящает в догму, но учит обнажать скрытый смысл всех вещей, в том числе догм, являясь заблаговременной иллюстрацией к девизу Фауста во второй части трагедии Гёте: «Все быстротечное — символ, сравненье»¹.

Мудрец. Что ж! здешний мир со всем множеством его символов есть внешнее выражение потустороннего мира и его содержания. Мир по ту сторону есть Дух и Жизнь. Кто бы ни трудился в мире сем ради него самого, действует в заблуждении; его труд не имеет смысла, поскольку не имеет исхода.

¹ См. финал трагедии Гёте в переводе Б. Пастернака. Прим. перев.

Далее диалог превращается в нечто вроде практического упражнения в науке символов, и в процессе будет установлено, что способность к дешифровке символов и мышлению в символах и есть то, что предопределяет категории человеческих существ. Кульминацией урока станет напоминание о том, как совершается переход Божественного Слова в Слово человеческое в личности говорящего Имама (*Имам-Натик*); последний тем или иным образом постулирует общее для шиизма понятие Имама как *Коран натик*, «Говорящую книгу», гарантию постоянства Слова: длящееся присутствие этой Книги предохраняет от «утраты Слова», когда «того, кто проговаривал» Книгу, больше не будет здесь. Тем самым мы делаем еще один шаг к заключительному выводу диалога: время пророков никогда не замкнется. Но в тот же момент вопрос, заданный учеником, ориентирует драматическое действие на главную сцену посвящения, сцену, которой ознаменована кульминационная точка всей книги.

Ученик. Тогда укажи мне вехи (*ма'алим*, множественное число от *ма'лам* — «дорожные знаки», «верстовые столбы») сего мира и сокрытого в нем. Сопоставь для меня символы (*амсаль*) и то, чему они служат (*мамсулат*), — их внутреннюю сторону, тайное (*баватин*).

Мудрец. Ни одну из вещей в мире сем: ни зверя на земле, ни крылатую птицу, парящую в небе, ничто из влажного и сухого, ни минерал, из коего сложены горы, ни камни, ни деревья, ни металлы, такие как золото и серебро, ни драгоценные камни — словом, ни одну из всех великих и самых ничтожных вещей Бог не сотворил так, чтобы она не могла служить *символом* (это в точности повторяет принцип, которому Сведенборг находит применение в *«Arcana caelestia»*).

Чуть выше Мудрец в нескольких словах уже преподавал урок по символике; он повторяется здесь с некоторыми вариациями и добавлениями. Небо, что содержит всю совокупность вещей, символизирует говорящего Имама (пророк, «изрекаю-

ший Книгу»); двенадцать знаков Зодиака символизируют двенадцать *Нукуба*; звезды — *даи*. Земля во всей своей необъятности символизирует духовного наследника пророка (Имам в характерном для шиизма смысле, как «говорящая Книга», поскольку ему известна ее эзотерика и *тавил*). Двенадцать *джазира* символизируют двенадцать *Ходжат* каждого Имама-наследника пророка; семь Ангелов семи небес — посредников между Богом и каждым говорящим Имамом (или пророком); семь морей — семь посредников между Богом и Имамами-последователями говорящего Имама. Горькая и соленая вода символизирует знание экзотерики, сведенное к самому себе; сладкая вода — знание эзотерики, идет ли речь о невидимых подземных источниках или о воде, струящейся в расщелинах скал. Это так «потому, что вода есть жизнь живого существа, подобно тому, как знание есть жизнь знающего».

Наконец, существует Пространство. Символом чего оно является? Пространство, заключающее в себе все и не ограниченное ничем, не символизирует нечто иное. Оно и есть эзотерический смысл, в котором идея символа преодолевается и аннулируется, так как именно в этом смысле Пространство есть символ того, кто ничего не символизирует, «Того, кто властен над всем сущим» (Кор. 42:9). Он не является символом Бога, так как Бог не может иметь символа, подобно Имаму, *Нукаба*, *даи*. Высшее Пространство, не символизирующее ничего, является символом божественной непознаваемости, невыразимости Того, кто ничего не символизирует. В этом эзотерическом смысле высшее Пространство является высшим символом у последнего рубежа, где кончается всякий символизм, — и в том же смысле надлежит понимать коранический стих (16:62 в переводе И.Ю. Крачковского): «...для Аллаха — притча величайшая (*аль-масаль аль-ала*)»¹. И за гранью Пространства,

¹ В отличие от других случаев, когда символ, символизируя символизируемое, дает знание о нем, подобно тому, как тень, отбрасываемая предметом, дает знание о последнем, сила «высшего символа» здесь чисто отрицательная; он символизирует «несимволизируемость» сим-

между Пространством и Принципом, есть Время — не время нашей хронологической длительности, исчисляемое с помощью равномерных отрезков, но чисто качественное Время, вечный «сезон», что является временем божественной Воли, изрекающей бытие в императиве, — именно это время становится Пространством, оно есть высший символ...

Ученик начинает испытывать головокружение от восторга: «Ты низринул меня в морскую бездну и вознес до высшей Плеяды (*аль-Мала' аль-ала*). Вернемся же обратно к знаниям сего мира, их символам. Быть может, здесь я найду опору в своем несчастье и обрету силу, чтобы нести свою ношу».

Мудрец (с дружелюбной иронией). Ты вознесся так высоко... что ум твой ослеплен. Если бы я снял перед тобой завесу тайны тайн, то все бы вышло так, как у Моисея и Хизра (см. сура 18: Моисей поражен и возмущен действиями Хизра, инициатического наставника, не встретившего у него понимания).

Ученик. Не хочешь ли ты сказать, что эта тайна содержит в себе тайну еще более глубокую?

Мудрец. Всей своей жизнью! Я свидетельствую о том, что тайна содержит в себе тайну, обитель самую возвышенную из всех — она обширнее первой по мере своего могущества и совершеннее по добродетели проводника. Это цель и предел всех знаков, отмечающих вехи пути к спасению (*наджат*).

волизируемого — как отрицательность, символизирующая другую отрицательность. В отличие от символов, которые в остальных случаях являются каркасом утвердительной (катафатической) теологии, «высший символ» стоит у последнего рубежа апофатической теологии (*via negationis*, «путь отрицания» (лат.) — прим. перев.). Не помешало бы сопоставить с этим весьма содержательный отрывок, посвященный данному вопросу в книге Шейха Ахмада Ахсаи «Шарх аль-Зийарат аль-джамиа» (комментарий на молитву духовного паломничества к двенадцати Имамам); см. наше резюме в «Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études» (1969-1970. P. 241ss).

Ученик. Итак, я различаю здесь три степени (*табакат*) знания: есть явное, есть тайное, есть тайна тайн (*батин аль-батин*)¹. Имеется ли знак, ведущий к ней?

Именно это направление Мудрец попытается указать теперь ученику. К сожалению, мы вынуждены прибегнуть здесь к пересказу. Условия умопостигаемости любого высказывания образуют триаду: это имя, квалификация и смысл, который соединяет их, являясь интенцией (*ма'на*), заложенной в высказывании. Когда мы говорим «восходит луна», это имеет некий смысл; но высказывать по отдельности имя (луна) и квалификацию (восходит) не имело бы никакого смысла². Точно так же, если мы ограничимся изолированным произнесением слов «экзотерическое» и «эзотерическое», всякий спросит: экзотерическое в отношении чего и для кого? эзотерическое в отношении чего и для кого? Но слова обретут смысл, как только я скажу: «экзотерическое Религии» или «эзотерическое Религии». Тогда станет ясно, что Религия есть нечто, обладающее экзотерикой и эзотерикой, и мы примем в качестве Ее символа строение яйца, имеющего внешнюю часть — это скорлупа, оболочка; и

¹ Итак, мы имеем дело с очень древней тройной градацией, сегодня вновь нашедшей себе достойное применение у мыслителей шайхитской школы. Тем самым обнаруживает себя принцип всей шиитской герменевтики. В последней инстанции она восходит к знаменитому хадису Пророка: «Поистине, Коран содержит в себе явное и тайное; последнее, в свою очередь, содержит в себе тайное и т.д.». См. нашу работу: *En Islam iranien...* T. III. Livre IV. Chap. II.

² Так, мы увидим, что фундаментальная герменевтическая теория захира и батина есть некое приложение философской аргументации, вытекающей из логики и грамматики и формулирующей закон умопостигаемости и целостности всякой вещи. Эзотеризм не является ни произвольным мудрствованием, ни феноменом социального отбора; он исходит из самой природы вещей. Лишая вещь ее внутреннего, эзотерического смысла, мы совершаем насилие: от нее остается не более чем труп. Но, впрочем, открытие этого внутреннего смысла подчинено герменевтической инспирации «Друзей Бога». Вот почему отрицать роль последних — значит попустительствовать омертвелому состоянию мира.

внутреннюю часть — это белок яйца, внутри которого помещается желток, или субстанция и смысл яйца¹.

Тем же трем степеням или модусам знания и понимания вещи (*modi intelligendi*) соответствуют три модуса бытия (*modi essendi*): 1) Тот, кто знает явное, не обладая знанием тайного, есть один из числа зверей («он лишен Речи»). 2) Тот, кто знает тайное, есть истинно верующий; он один из числа тех, кто заслуживает звания человека. 3) Наконец, знание тайны тайн — это знание, присущее Ангелам: «Тот, кто им обладает, является духом через знание, все еще будучи плотью через тело. Это пророк, созданный Богом для наместничества на Земле... Он герменевт и орган божественного Откровения; у него — ключи от рая, куда входят только те, кто следует за ним (напомним здесь об образе белого коня из Апокалипсиса 19:11 и далее)». Вот почему заслуживающие звания человека делятся на две категории: с одной стороны, есть божественный Мудрец («алим раббани, *theosophos*), с другой — те, кого он наставляет на путь к спасению. Все остальные — чернь, слепые приверженцы невесть какого колдуна, сеющего среди других свои блудни и только укореняющего их в неведении².

Ученик. Но достанет ли мне храбрости посягнуть на чин, в который Бог возводит своих друзей... Можешь ли ты быть мне подмогой?

Мудрец. Пахарь удобряет почву, он может сеять и питать землю влагой — не в его власти извлечь из земли росток или

¹ Приложение к религиозному космосу или иерокосмосу (алам аль-Дин) символа «космического яйца», хорошо известного многим мифологиям. Однако здесь речь идет не о мифологии. Ма'на захира аль-Дин — это батин; ма'на батина аль-Дин — это батин аль-батин. Ма'на высказывания «взошла луна» — «Имам проявлен» (Имам, чей символ — Луна).

² Источник этого деления следует искать в хадисе 5-го Имама, Мухаммеда аль-Бакира (см.: Kolaynî. *Kitâb al-osûl minâ'l-Kdîfî: Kitâb al-Hojjat*, с комментарием Муллы Садр Ширази). Сравнить также антропологию Насир-и Хосрова (в книге «*Jâmi' al-Hikmatayn*») («Книга, соединяющая две мудрости»), где статус человека описан как промежуточный — это ангел или демон в потенции.

чашу цветов¹. Человек может пытаться, *когда хочет* — он не может творить, *что хочет*. Мучительно думать, о, сын мой, что ты просишь меня о помощи, но я не могу помочь тебе. Да просветит Бог твоё сокровенное сознание... Ты на пути спасения... пути бодрствующих. Иди своей дорогой, ты пока ещё только в самом начале. Крепко держи свою вервь, до тех пор, пока вервь, что тянется от Бога, не приведет тебя к верви Бога.

Ученик. Разве вервь Бога — это не тот Имам, к кому ты призвал меня?

Мудрец. Он — её зримое (*захир*) и *твоя* вервь, «надежная опора»².

Ученик. Тогда что есть вервь Бога и одна из вервей Бога?

Мудрец. Это цель руководства, направляющего тебя в пути, и предел, достигаемый для Мудрецов.

Без лишних слов Мудрец только что просветил ученика по части этики Поиска, которая во втором акте драмы окажется главной пружиной этики доверенногоклада. Упомянутая вервь Бога — своеобразное средоточие аллюзии: Имам есть *видимая*, проявленная часть верви. Не здесь ли всплывает под-

¹ Данная рефлексия выступает в полном согласии с шиитским этосом в целом. Мы неоднократно убеждались в этом на собственном опыте в разговорах с иранцами. Если шиизм, в отличие от суннизма, не обладает миссионерским духом, то это потому, что он исходит из следующего представления: коль скоро собеседник не ведом «внутренним Имамом», любая аргументация и любая дискуссия суть не что иное, как *flatus vocis* (пустой звук, сотрясение воздуха (лат.) — прим. перев.). Ведомый изнутри *eo ipso* повстречает способного ответить на его вопросы; но если Речь плодоносит внутри, это уже не является деянием сеятеля. Мы видели, что исмаилитский «миссионер» действует на основании той же самой этики; речь идет не о том, чтобы обращаться к массам, но чтобы выявлять способных (факих) одного за другим.

² Символ «верви Бога» заимствован из Корана (3:98: «Держитесь за вервь Аллаха...» — здесь символ Имама), так же, как и символ «надежной опоры» (аль-’урват аль-вуска, Кор. 2:257), служащий заголовком многочисленных трактатов, в частности, внушительного трактата Алауд-Давля Семнани по мистической теософии. См. нашу книгу: *En Islam iranien...* T. III. Livre IV. Chap. IV.

сказка: быть может, есть эзотерика эзотерики, данная в тайном откровении каждому искателю, достигшему предела в своем Поиске?

Ученик, оробевший перед этой далью, произносит воззвание, которое случается повторять много раз на дню всякому благочестивому мусульманину: *ла хауль ва ля кувват илла би'ллах*, «нет силы и власти, кроме как от Бога». Счастливая неосторожность с его стороны, так как Мудрец цепляется за эту формулу, чтобы задать ученику задачу, носившую в средневековых западных школах название *bona dubitatio*, что может быть переведено на современный язык как «каверзный вопрос». И вот решение этой «каверзы» напрямую выводит нас к самой тайне профетологии и имамологии: переход Божественного Слова в человеческое и возврат человеческого Слова к Духу, в коем состоит его жизнь.

Итак, Мудрец вопрошает ученика о смысле этой благочестивой формулы в том виде, как мы только что ее процитировали и как ее обычно переводят. Молодой человек может ответить лишь то, чему был научен в *медресе*, и замечает, что принятая там экзегеза не так уж хороша; в самом деле, она никчемна. Здесь проскальзывает небольшая комическая интермедия, где обыгрывается чувство юмора Мудреца, однако немедленно вслед за этим он вновь усваивает присущую ему серьезную манеру. Тут же выясняется, что экзегеза, преподанная в *медресе*, и есть кричащий пример *тавиля* такого рода, которого следует неукоснительно остерегаться, так как он является достоянием экзотериков, довольствующихся худшей из возможных герменевтик; в корне лишенные элементарного символического чувства и далекие от практики подлинного *тавиля*, они сводят все к грамматическим и риторическим фигурам — это единственное, что им по силам и что составляет предмет их заботы.

Переводить слово *хауль* как «сила»? Пусть. Но корень *хул* несет в себе идею перемены, сдвига, перехода от одного со-

стояния к другому¹. В данном случае он отсылает к *Натику*, «говорящему» пророку, ведь личность последнего и есть само место, где по велению Ангела откровения совершается сдвиг, переход Логоса или Божественного Слова (*Калам аль-Халик*) в Слово человеческое (*Калам аль-адамийин*), так, чтобы Божественное Слово было явлено людям и стало для них постижимым. «Слово Мудрости (*Калам аль-Хикмат*, Слова Божьего Мудреца, пророка, *Verbum theosophicum*) становится тогда плотской оболочкой и телом для Божественного Слова; и наоборот, Божественное Слово, Слово Творца есть Дух Жизни и Свет спасения для Слова Мудрости. И Слово Мудрости возвышено над всеми другими Словами в силу превосходства Слова Творца, каковое является Его тайной». Так говорил Мудрец, герой нашего инициатического романа.

Следовательно, можно сказать, что Слово Мудрости (Слово Божественного Мудреца) — единственно мыслимый *subjectum incarnationis*²; он представляет *caro spiritualis*³ Божественного Слова, ибо Оно не может не одухотворять всякую *плоть*, в коей «воплощается», и собственно в человеческом Слове оно

¹ Иронический вопрос, который задаст в этой связи Мудрец, позволит обнаружить истинную ценность экзегетических развлечений, усвоенных юношей в медресе, где одни слова подменяли другими, перескакивая с одного стиха на другой; «объяснение текста» нередко представляло собой сущую разногласицу. Эта игра с подменами, подробности которой мы не можем здесь затронуть, вынуждает Мудреца спросить: «Неужто сказать «всякое могущество и всякая сила есть не иначе, чем через Бога» — значит все равно, что сказать «любая годовая плата и любой мул есть не иначе, чем через Бога»? И это, по-твоему, будет тавиль?». Напротив, сам Мудрец немедленно и со всей серьезностью приступает к глубокому рассмотрению смысла двойного изменения (тахвиль) Божьего Слова, которое модулируется в человеческое Слово пророков, т. е. свою экзотерику (это танзиль), и Слова человеческого, которое возводится к своей эзотерике, т. е. своему Божественному Слову, — само же это возведение (тавиль) является деянием Имама. См. выше (примечание 12, с. 14) вопрос о соотношении Речи Бога и Книги Бога.

² Субъект воплощения (лат.). Прим. перев.

³ Духовная плоть (лат.). Прим. перев.

воплощается как эпифания эзотерического, сверхчувственного нутра чувственной наружности. Пророк, «изрекающий Откровение» (*Натик*), таким образом, самолично является местом перехода, сдвига, где Божественное Слово трансформируется, преобразуется в Слово человеческое. И собственно этот переход, этот сдвиг этимологически означает слово *хауль*. Сказать *хауль илла би'ллах* все равно, что сказать: превращение Божественного Слова в человеческое совершается только через Бога. И в этом состоит *танзиль*, «низведение» Божественного Слова через орган пророка.

Теперь пророк, «изрекший Откровение» по велению Ангела, уже не здесь; он оставил людям Книгу, им изреченную, Книгу, которая для его Слова есть то, чем сам он был для Слова Божественного — своего Духа и тела. Само присутствие в этом теле, в этой Книге, животворящего Духа, обуславливает тот факт, что Книга не только была некогда «изречена» через орган пророка, но что она всегда остается «говорящей Книгой». Эта «говорящая Книга» (*Коран натик*) и есть квалификация, присвоенная шиизмом Иمامу, поскольку тот самолично является учителем герменевтики (*сахиб аль-тавиль*) и, следовательно, без него Речь непременно была бы потеряна, ибо Книга стала бы немой (отсюда сходство, которое мы усмотрели между Имамом и белым всадником Апокалипсиса, гл. 19). Согласно объяснению Мудреца, Имам (в том смысле этого слова, как оно обычно употребляется в классической исмаилитской литературе) есть «тот, кому Бог дает силу нести это Слово»; тот, на кого возлагается герменевтика эзотерического смысла, т. е. обязанность «возвести» экзотерическое человеческое Слово к Слово, сокрытому и проявленному в Нем в одно и то же время.

Вот почему Мудрец может сделать следующий вывод: благочестивая формула *ла хауль ля кувват* значит «*танзиль и та-виль* есть не иначе, чем через Бога». Из этого, однако, вытекает, что для того, кто не знает и не признает Имама, «говорящая Книга» — всего лишь книга, или человеческое Слово, лишен-

ное Слова Божественного. А значит, отрицание эзотерики, или гнозиса, — это все та же драма потерянного Слова, «Речи, лишенной смысла» — именно поэтому исмаилитская инициация в данном случае имеет целью привести посвящаемого к обретению утраченного Слова. Основополагающая мысль исмаилитского гнозиса согласуется с тем, что известно нам под именем гнозиса в трех ветвях авраамической традиции. «Феномен Книги Откровения» как эпифания тайного Слова Бога ставил перед герменевтами эзотерики одни и те же задачи; вот почему один и тот же закон соответствий, т. е. знание символов, становится обязательным для духовных герменевтов в обоих случаях.

Отнюдь не случайно, что как раз в этот момент диалога автор привлекает толкование, данное Иосифом на сны фараона; чуть выше мы вкратце передали фразы Мудреца, брошенные в этой связи ученику. Нас будет интересовать главным образом то, что этот эпизод диалога напрямую выводит к двойному вопросу, подготовленному всем предшествующим ходом разговора: «А как насчет того, — спрашивает ученик, — кто владеет наукой *батина*, но пренебрегает *захиром*?». Ответ Мудреца: это все равно, что хотеть сеять до жатвы¹. «А как насчет того, кто неустанно практикует *захир*, не познав *батин*? — Это худший из возможных случаев», — отвечает Мудрец. В самом деле, нам и прежде говорилось, что это способ познания на

¹ По выражению великого теософа из числа двенадцатиричных шиитов, именно это и ничто другое отделяет шиитов от исмаилитов. См. его труд, изданный совместно с Османом Яхья: Jâmi' al-Asrâr (La Philosophie shi'ite) // Bibl. Iranienne. Vol. 16. Téhéran-Paris, 1969. P. 388. По правде сказать, Хайдар Амоли мог подразумевать здесь только реформированный исмаилизм Аламута; в противном случае единовременная проповедь *захира* и *батина* в анализируемом трактате полностью согласуется с позицией Хайдара Амоли. При рассмотрении такого рода вопросов не стоит занимать жесткую позицию, так как многие мыслители оставляют в тайне и во многом согласны друг с другом в глубине души. Обозначенная здесь проблема созвучна проблеме соотношения невидимой Церкви и видимых Церквей в христианстве.

уровне зверей, что обладающий таким знанием манипулирует одним лишь трупом. Речь для него потеряна. И, напротив, для того, кто получает доступ к знанию эзотерики, Речь открывается вновь, поскольку отныне он воспринимает ее эзотерический смысл, т. е. Слово Мудрости как оболочку Божественного Слова. Таким образом, нам становится ясно, почему исмаилитский гностик — шиитский теософ в целом — мог переживать гонения со стороны официальных теологов как сущностную трагедию ислама. Тем более, если учесть, что сказанное исмаилитским гностиком в равной мере касается постхристианского мира и как будто предвосхищает сегодняшний день, когда мы являемся свидетелями трагедии теологии, утратившей свой *Логос*.

Итак, ответ Мудреца, немедленно следующий в порядке диалога, касается огромной массы людей. Судить об этом мире, говорит он, не рассматривая его, по примеру Мудрецов, в свете Жизни в истинном смысле, значит все равно, что гоняться за наукой, не ведающей реальности высшего мира, по образу которой она устроена. Всем этим людям положено знать: у них нет ни оправдания, ни довода, что могли бы иметь ценность пред лицом Бога, ибо, как говорится в одном из стихов Корана, «уже пришли к ним вести, в которых удерживание» (54:4). Зато у Бога найдется довод против них, ведь он отдал в их распоряжение, поместил внутри них тот же орган, коим обладают Мудрецы. Только большинство не воспользовалось им; оно позволило ему атрофироваться. В другом кораническом стихе сказано: «...у них сердца, которыми они не понимают, глаза, которыми они не видят, уши, которыми они не слышат» (7:178).

Отметим еще один эпизод диалога, в ходе которого Мудрец показывает ученику, что так же, как люди этого мира формируют в их собственном мире «классы» (*табака*), спиритуалы, «давшие обет» эзотерической Религии (*Ахль аль-Дин*), формируют иерархию. Но, в отличие от профанной иерархии, она не зависит от каких-либо внешних (мы бы сказали сегод-

ня «социальных») соображений или обстоятельств. Никакие соображения временного характера не принимаются в расчет; единственный критерий — духовная способность, разделяемая и особо почитаемая каждым. Безусловно, приходится констатировать, что эта духовная способность не равномерно распределена между членами иерархии, но это вовсе не мешает им входить в состав одного сообщества (Ордена одного *футувата*) наряду с пророками, праведниками, мучениками, как и сказано в Коране (4:71-72).

Таким образом, мы приближаемся к решающему моменту драматического действия. Ученик просит Мудреца указать ему на тот предел, до которого должны простираться его усилия. С чистосердечным пылом юности, растрогавшим наставника, он заявляет о готовности вложить в дело всю свою душу и все состояние, каким только может располагать в этом мире¹.

Мудрец, едва сдерживая слезы, говорит ему: «О сын мой! лишь ради таких, как ты, Мудрецы вершат свой путь (т. е. *даи* направляются с миссией *в джазира*). Лишь на таких, как ты, держатся Земля и Небо... Лишь силою таких, как ты, роса духовного Неба нисходит сквозь просветы мрачных туч... Что касается доли твоего состояния, предназначенной мне, то я не нуждаюсь в ней. О нет! давно уж я перестал искать богатства, и бежал его соблазнов. Разве было бы делом благочестивым, о, сын мой, вновь снисходить до того, отчего ты сам отвратил свой взор. Что же касается доли, отведенной твоим братьям и для закята (законная десятина)², то все это равным образом

¹По свидетельству самого ученика, он разделил свое состояние на пять частей, обозначенных им как пять стрел. 1) Одна стрела — это законная «десятина» (закят). 2) Вторая предназначена для возмещения причиненного им зла. 3) Третья будет отдана в знак признательности Богу за дарованное понимание. 4) Четвертая — беднякам, его братьям. 5) Пятую он отводит Мудрецу, Благому наставнику, в качестве вспомоществования.

² Напомним, что значение слова закят — это не только «законная десятина», но также «чистота», «очищения». Именно в этом двойственном

составляет клад, доверенный тебе и принадлежащий своему обладателю. Храни все это при себе, до тех пор, пока не встретишь его, ибо он есть тот, кто решает за тебя и для тебя. (Нам понятно с полуслова, что речь идет об Имаме)».

Ученик. Кто же он, чье благородство по сравнению с твоим таково, что ты не посмел бы ни послушаться его суда, ни нарушить его приказа?

Мудрец. Он и есть тот, кому Бог обязует меня и всех верующих воздавать должное. Тот, в чьих руках ключи от рая (*мафатих аль-джинан*, т. е. ключи духовного разума, как и у белого всадника в комментарии Сведенборга), а также высшие знания о духовном мире (*Малакут*); тот, чьи отверстые длани излучают свет Синая¹. Он является причиной Знамений (т. е. эзотерики коранических стихов), тем, кто через знание возносится к высочайшим вершинам. Через него твой свет станет полным, через него Бог довершит начатое тобою.

Ученик. Кто есть он по отношению к тебе, и кто есть ты по отношению к нему?

Мудрец. Я его духовный сын, одно из его благих деяний.

Ученик. Найдется ли мне оправдание, если я до сих пор не знал его?

смысле Мудрец, вероятно, будет говорить здесь о долге медитации как закяте сердец. Здесь же мы видим источник тавилия закята (и четырех других основополагающих обязанностей) в традиции Аламута. В эзотерическом смысле платить закят не значит платить деньги, налог; но наполнять сердца людей знанием, которое делает их свободными. Это великая мысль исмаилизма, истолкованного как пост, паломничество (см. в конце данного очерка), Молитва (Салат). Впрочем, в этом пункте с исмаилитами солидарны и теософы из числа двенадцатиричных шиитов; см. наш очерк о Кази Са'ид Кумми: *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle // Eranos-Jahrbuch XXXIV/1965*. См. также работу, упомянутую в примечании 34.

¹ О символизме Синая и Имама см. наш труд: *Trilogie ismaélienne (index s.v. Sinai)*.

Мудрец. Конечно, ты оправдан постольку, поскольку никто не говорил тебе о нем¹.

Тогда ученик задает решающий вопрос, вопрос необходимый, чтобы получить признание, подобно тому, как Парцифаль, задав один единственный вопрос, был, в конце концов, допущен к тайне Святого Грааля. Ученик спрашивает, не пришло ли время отвести его в Храм света Имама.

Ученик. Должен ли я говорить или умалчивать?

Мудрец. Говори, что считаешь своим долгом сказать.

Ученик. Не пришло ли еще то время, когда ты должен отвести меня к Порогу, где мое невежество будет искуплено, дабы я смог проникнуть в Храм Света (Байт аль-Нур) и сам получить свет? Разве эта обязанность не составляет часть доверенногоклада, за который я должен теперь расплатиться с тобой?

Мудрец (понимая, что великий час пробил). Конечно, этот долг довлеет над тобой, но нужно, чтобы все свершилось с его соизволения и по его решению (т. е. нужно, чтобы призыв был брошен Имамом, подобно тому, как сам Грааль призывает своих Избранников; иначе никто не смог бы найти к нему дорогу).

¹ За этой на вид простой фразой кроется очень глубокая мысль, созвучная теме знаменитой гностической проповеди, автором которой считается 1-й Имам («Хутбат аль-тафанийя», «проповедь между двумя заливами»). Собственно явление Имама сознанию людей и определяет его *ipso* формирование двух групп: сынов Света, приветствующих его, и сынов Тьмы, его отвергающих. В отличие от любого неозерванизма, Свет и Тьма не происходят от Имама; но Имам производит отделение Света от Тьмы, дабы в его присутствии люди сделали окончательный выбор в пользу того или другого лагеря, тем самым разоблачив свою истинную природу. Избравшие Тьму уже не получают оправдания. См. наше резюме этой проповеди в: *Annuaire* .1969-1970. P. 235-241. Великий иранский теософ-шиит XIX века Джафар Кашфи развивал тот же самый мотив во всей своей космологической системе. До восхода солнца мы не знаем, что есть стена, которая будет отбрасывать тень. Как только солнце взошло, стена отбрасывает тень; это не тень солнца, но именно тень стены. См. наше резюме в: *Annuaire*. 1970-1971. P. 220-224.

Здесь помещается очередная интермедия, знаменующая собой новый поворот драматического действия, о котором нас предупреждает «рассказчик». Мудрец должен удалиться. Он должен отправиться к тому, кого величает своим «старшим отцом» (*аль-валид аль-акбар*, в терминах западноевропейского рыцарства нечто вроде «главного приора монастыря»). Является ли он самой личностью Имама или же одним из высших духовных чинов, выступающих в роли его заместителя? Автор умалчивает на этот счет, наверняка, не без умысла. Этот персонаж назван просто «Шейхом» и не вступает в диалог ни под каким другим именем; а значит, и нам придется блюсти осторожность. Речь идет, в любом случае, об исмаилитском духовном чине, стоящем на высшей ступени эзотерической иерархии. Благодаря небольшой интермедии, вызванной отсутствием Мудреца, посвящающего преемника в тайное учение, мы можем расставить вехи повествования: измерить время, истекшее с того дня, когда наш иранский *даи* оказался в неизвестном селении и незаметно проник в *чай-чанех* или подобное заведение. Он исполнил свой долг *даи*; он довел свое дело до конца; он нашел желанного наследника своего гнозиса — человека, искать которого понуждала его этика доверенного клада. Теперь ученика необходимо передать высшему духовному лицу. Не так уж важно, что нам не раскрывают имена обоих наставников; автор выводит на сцену не аллегории, не воображаемые или мифические фигуры, но персонажей-архетипов: это *даи* как таковой, *мустаджиб* (неофит) как таковой. Впрочем, имя последнего вскоре станет нам известно.

Итак, Мудрец отправился к своему «приору», чтобы отчитаться перед ним, объяснить ему положение своего ученика-неофита. И немедленно заслужил такой ответ: «Скорее приведи этого юношу ко мне, ибо я надеюсь, что он станет воротами Милосердного, которые Бог отворит перед его современниками (во второй части инициатического романа будет продемон-

стрировано, что так и должно было случиться в действительности)».

Тогда наш *даи* спешно возвращается в родное селение своего ученика. Он находит его нездоровым и в печали и спрашивается о причине томления. Это их разлука привела его в столь удрученное состояние. Но радостная весть, которую несет ему Мудрец, рассеивает тьму незнания.

Мудрец. Поистине, Бог ведал, что есть в твоём сердце. Он облегчил твои мытарства. Он вложил в сердце Друга (*Вали*, Имам или его заместитель) свое Милосердие к тебе. И вот теперь я поведу тебя к тому, кто исполнит твою надежду и поможет достичь порога твоей цели.

Юноша плачет от радости и благоговейного страха, рассыпается в благодарности, берет дорожную суму и на долгое время покидает отчий кров, при том, что его отца по плоти шейха аль-Бухтури держат в неведении касательно всего происходящего. И вот, наподобие Гунерманца, ведущего Парцифалья в обитель Грааля, исмаилитский Мудрец ведет своего преемника в Храм Света, к загадочному «приору», который ранее был представлен читателю как «старший мудрец» (*аль-'алим аль-акбар*) и «старший отец» нашего *даи*.

Обряд инициации и тайна Имени

Два наших паломника вместе преодолевают путь к обители Шейха (автор не дает никаких топографических подробностей, так как наш роман всегда имеет дело непосредственно с сущностным, с тем, что творится в душах). На первом свидании, которое проходит по всем правилам учтивости, протокол не допускает для них иной роли, кроме молчаливых слушателей, с улыбкой внимающих речам Шейха. Последний велит своему управителю отвести их в покои для гостей, принять с почетом и предоставить все, что им надобно. Мы узнаем, между прочим, что вышеназванный управитель, в самом деле, есть некое подобие «монастырского служки»; также являясь членом

исмаилитского братства и другом Мудреца, он спрашивает у последнего: «Это тот самый юноша, о ком здесь говорят? — Да, это весть о нем укрепляет сердца». Взволнованная реакция ученика: «Неужели слух обо мне уже достиг ушей Друзей Бога, так что они говорят обо мне в своих собраниях?»¹.

Мудрец проводит вечер в беседе с учеником. Когда восходит заря, они испрашивают у Шейха соизволения предстать перед ним. Затем начинается торжественная часть обряда инициации, в ходе которого Шейх произносит будоражащую проповедь, и за ней тут же следует его диалог с учеником. Проповедь и диалог не похожи на импровизацию, скорее являясь литургическим текстом обряда, совершаемого регулярно — каждый раз по принятии в исмаилитское братство нового члена.

Мы вынуждены цитировать проповедь Шейха в урезанном виде: «Слава Богу, кто своим Светом отделил тьму от сердец²; по своей божественной справедливости он открывает то, что оставалось закрытым в предмете исканий <...>³. Божествен-

¹ О том же самом чувстве с не меньшей определенностью говорит паломник известного рассказа о «путешествии к Зеленому Острову, расположенному в Белом море»: это чувство, которое охватывает гностика, чужеземца, ссыльного, когда тот внезапно и с восхищением обнаруживает, что у него есть целая семья, что для нее он существует и что она заботится о нем. См. перевод этого рассказа в нашей работе: *En Islam iranien...* T. IV. Livre VII. Chap. II.

² Транспозиция на уровень внутреннего мира («мира сердец») инициатического акта космогонии: отделение Света от Тьмы; см. примечание 38.

³ Слово справедливость произнесено здесь не случайно; см. ниже аргументацию касательно божественной справедливости: она позволяет раскрыть в полной мере мотив профетологии, венчающей книгу: время пророков еще не завершилось. — Что касается текста, то он выделен здесь словами, которые маркируют во всех книгах, после первоначального славословия, переход к главному предмету изложения (фасль аль-хитаб), а именно, амма ба'д: «Теперь же...». Собственно, это и наводит на мысль о том, что Шейх не импровизирует ни проповедь, ни последующий диалог, но читает литургический текст, предусмотренный обрядом инициации.

ный дар, коим наделяются умы, — это преданность исканиям (талаб, Поиск); развязка исканий — это акт нахождения. Его знамение — это сладость, вкушаемая в найденном. Явленность (экзотерика) всякой сладкой воды только поило для животных. Но тайна ее (эзотерика) — под завесой. И кто бы ни искал ее, не пресыщается раздумьем, тогда как большинство (экзотерики) не смыслит в том, чего он ищет». Можно уточнить: этот поиск гнозиса есть право, и поскольку он является правом, он также является долгом. Кто бы ни отказывался воздать должное этому праву¹, угнетатель и несправедливый. Если искать знания, гно-

¹ Лексика этого отрывка в целом требует еще одного замечания. Нам известно, что термин, принятый в арабском для обозначения сущего (ens), — это слово мавджуд, которое является страдательным причастием, соответствующим акту вуджуд. Это последнее слово (корень вджд) означает акт нахождения, встречи после разлуки. Мавджуд есть собственно «то, что находится здесь», что является предметом акта нахождения, повторной встречи (ср. немецкое *das Vorhandene* (наличествующее — прим. перев.)). Исключительно важно уточнить, в каком из своих аспектов сущее предстает в данной метафизике (ср. наше сообщение о пророческой философии и метафизике бытия в шиитском исламе в актах 13-го Конгресса Обществ французской философии: *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shi'ite // Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Neuchâtel, 1966). И здесь мы имеем дело с сущим, или мавджудом, от бытия, или вуджуда. Может статься, что говорящий или пишущий не сознавал этимологии широко употребляемых технических терминов, но в то же время эта этимология, предшествующая техническому смыслу (каковой происходит в данном случае из переводов с греческого), сказывается в полной мере. Так, фразу, переведенную нами как «знамение <акта нахождения> — это сладость, вкушаемая в найденном», можно было бы также перевести следующим образом: «Знамение (или признак) акта бытия — это сладость, вкушаемая в сущем». И этого, казалось бы, достаточно, чтобы погрузить нас в нескончаемые размышления, но второй перевод не позволил бы уловить связь с идеей поиска и нахождения. Слово мавджуд порой мало удовлетворяло самих исмаилитских метафизиков, о чем свидетельствует предпочтительное использование слов, производных от корня айс (как положительной формы негативной частицы лайса. В этом случае мы имеем: айс, бытие; айис, сущее; та'йис, заставлять

зиса — это право, то совершать деяния через гнозис, претворяя его в дело — это долг. И этот долг подразумевает верность Хранителям Дела¹, и в годы процветания, и в пору испытаний. Так, проповедь Шейха завершается стихом из Корана: «Но не даровано это никому, кроме тех, которые терпели; не даровано никому, кроме обладателя великой доли» (41:35).

быть и т.д.). Очевидно, иранские метафизики столкнулись с той же трудностью, поскольку часто прибегают к персидскому языку, стремясь закончить с двусмысленностью такого оборота, как аль-вуджуд мавджуд, замещенному в этих целях персидским хасти хаст (*esse est*, бытие — но не нечто сущее! — есть). Равно подобает отдельно остановиться на всех коннотациях слова хаак: это одновременно идея права, долга, истинного и, тем самым, бытия в истинном смысле (*Ens et verum convertuntur!* (Истинное и сущее взаимно обусловлены (лат.), см. гл. 57 «Суммы против язычников» Фомы Аквинского — прим. перев.)) — аспекты, которых следует неотступно придерживаться, если мы желаем верно передать доводы Шейха в пользу исканий, Поиска гнозиса: он дает право на искомое, и это право возлагает долг на искателя. Это право и тем самым долг, и наоборот. Кто бы ни отказался охранять это право и кто бы ни препятствовал праву имеющему исполнять свой долг и, тем самым, быть истинным, является, следовательно, несправедливым и угнетателем.

¹ Улу'ль-Амр часто переводится довольно пошло как «те, кто держит других в подчинении, обладает авторитетом», но это выражение далеко не передает тональность шиитского или исмаилитского текста. Амр во все не обязательно означает распоряжение, власть, формальное командование, но коннотирует также идею вещи, дела, что приводит нас к этимологии французского слова «вещь», а именно, латинскому *causa*. «Вещь» в данном случае — это дело, которое предстоит защитить; божественная вещь (амр илахи, *res divina*) — это божественное дело, доверенное «Друзьям Бога», его хранителям. Отсюда непосредственно вытекает, что идея Амр — не какое-нибудь формальное послушание, как это может допускаться в том или ином внешнем регламенте. Слово подразумевает идею верности, полной самоотдачи на «службе делу», в общем, все, подразумеваемое под этосом футуввата, «духовного рыцарства». Поэтому я считаю, что сказать «послушание хранителям ордена» не было бы переводом. Но говоря о верности и «преданности хранителям божественного Дела», мы по-настоящему переводим шиитский этос в целом.

После этого завязывается совершенно особенный диалог исмаилитской литургии посвящения, равных которому мы не знаем.

Шейх. О, рыцарь! (Йа фата!)¹, ты удостоился великой чести: друг пришел к тебе с вестью, гость был послан к тебе с поручением. Каково же твое имя?

Ученик. Убейдуллах ибн Абдуллах («Младший слуга Бога, сын слуги Бога»; здесь это квалификация, которая подходит любому анонимному верующему, или пока еще не *имя собственное*).

Шейх. Мы уже слышаны об этом твоим званием и весть о тебе дошла до нас (т. е. нам уже известны эти сведения о тебе). [Ты свободный человек?]²

Ученик. Я свободный человек, сын слуги Бога (*ана хурр ибн Абдуллах*)³.

¹ Ср. примечание выше. Этот титул уже звучал в приветствии Мудрецу в начале романа. Арабское слово фата является эквивалентом персидского джаван-мард. Оно, безусловно, коннотирует идею юности, но выходит за пределы обычного понятия «молодой человек». Термины «рыцарь» или «компаньон» (в смысле члена средневекового компаньонажа на Западе) передают его лучше всего. Концепт и организация футуввата как «духовного рыцарства» привносится сюда косвенным образом. См. подробную характеристику в сопоставлении с институтом рыцарства и компаньонажа на Западе в нашей книге: *En Islam iranien...* T. IV. Livre VII. Chap. III.

² Слов, заключенных здесь в квадратные скобки, нет ни в одной из трех рукописей. Немедленно следующий за этим пробелом ответ ученика: «Я свободный человек» — делает вставку совершенно необходимой. Свобода в данном случае — это, как уже говорилось выше, свобода духовная, дарованная знанием — гнозисом — тому, кто получает к нему доступ.

³ Иначе говоря, он эзотерик, сын человека, который таковым не является или еще не стал, если речь идет о его отце по плоти. Но выражение «слуга Бога» может в равной мере относиться к Мудрецу, инициатическому наставнику юноши. Отсюда вопрос Шейха: как раб мог сделать из тебя свободного? — вызвавший смущение ученика.

Шейх. Но кто же избавил тебя от рабства, так что ты стал свободным?

Ученик, указывая рукой на Мудреца, «призвавшего» его (который некогда был его *даи*): Вот этот Мудрец освободил меня.

Шейх. Но ведь если он сам был слугой, а не господином, обладал ли он такой властью, чтобы освободить тебя?¹

Ученик. Нет, у него не было такой власти.

Шейх. Тогда каково же твое Имя?²

Ошеломленный ученик, недоумевая, молчит в ответ и опускает глаза.

Шейх. О, рыцарь! (*Йа фата!*), как можно знать человека без имени, даже если он был рожден?

Ученик. Но я же *твой* новорожденный, дай мне имя.

Шейх. Я дам, но только в семидневный срок.

Ученик. Зачем же медлить столько дней?

Шейх. Дабы почтить новорожденного.

Ученик. Но если он умрет до срока?

Шейх. О нет, все беды минуют его — он будет *именован*, как только истечет семь дней.

Ученик. Будет ли имя, которым ты назовешь меня, принадлежать мне?

Шейх. Но ведь тогда ты был бы идолом! (*мабуд*, тогда тебе поклонялись бы как богу)³.

¹ Только посвящение, принятое от высшего духовного лица, дарует эту свободу. Доказательством того, что ученик пока еще не свободный человек, служит само отсутствие у него Имени, тайного имени, пожалованного Имамом, — это имя знают только Он и тот, кому Оно пожаловано и для кого Оно является как бы эмблемой его личного призвания, а также именем, под которым он существует в Малакут. Это Имя собственное — даи не обладает такой властью, чтобы даровать его.

² Чтобы получить собственное Имя или, лучше сказать, стать человеком собственного Имени, а не общей анонимной квалификации, которая подходит всем верующим, необходимо быть свободным, «воскрешенным из мертвых». Именно это состояние актуализирует церемония посвящения, свидетелями которой мы здесь являемся.

³ Все три рукописи сходятся. Ныне покойный Иванов (Studies... P. 77,

Ученик. Как же мне объясниться?

Шейх: Это Имя — твой господин (*малик*) и ты — его слуга (*мамлук*). Настаивай лишь на том, что в твоём пределе. Иди же и не возвращаясь ранее назначенного тебе срока.

В этом литургическом диалоге нас главным образом будет интересовать связь, установленная между «феноменом имени» и таинством духовного рождения. В последнем можно выделить две фазы: 1) Первая, когда ученик только замечает, что у него еще нет собственного имени. Напомним триаду, которая является условием умопостигаемости любого высказывания: имя, квалификация и внутренний смысл, увязывающий одно с другим. В ответ на первый же вопрос Шейха ученик фактически дает себе такую квалификацию, каковая может быть общей для всех верующих. Следовательно, это пока еще анонимная квалификация, а не имя собственное. Но любое существо получает индивидуальность, выходит из-под покрова анонимности только тогда, когда мы можем именовать его собственным именем. Однако это еще не все: с точки зрения духовной индивидуальности — той самой, которую рождает посвящение, — все

примечание 6) усмотрел в этом месте определенную трудность для понимания, но не смог ее по-настоящему разрешить. В тексте ничто не подлежит замене; слово *идхан* не вводит условное предложение, но констатирует такое положение вещей, которое вытекало бы из утвердительного ответа на вопрошание ученика о том, будет ли он собственником Имени. Нижеследующее прекрасно иллюстрирует ответ Шейха: не Имя тебе, но ты — этому Имени, на службу этому Имени, — и т.п., включая все, что может мистическим образом вытекать из простого речевого оборота: «носить Имя», носить то или иное Имя. Пожалуй, объяснение, которое мы даем ниже, вдохновляясь теорией Имен Ибн Араби, составляет все по своим местам. Имя, как дар Имама новообращенному, известно только им двоим. Чтобы оценить всю серьезность подобной «номинации», см. также дальнейшие высказывания касательно божественной справедливости, понятой не только в качестве Атрибута, присваиваемого абстрактной божественной сущности, но в качестве атрибута, реальность которого вложена в «Друзей Бога» — тот противовес, что уравнивает людскую немощь.

имена, носимые индивидами профанного социума, это опять же общие имена; они не позволяют выйти из-под покрова анонимности, поскольку не соотносятся с духовной индивидуальностью, раскрывающейся в новом рождении. А значит, эти имена не годятся для потустороннего мира. Только имя, полученное в момент инициации (в суфизме такое имя называют именем *тариката*) действительно является собственным именем личности и должно принципиально храниться в тайне от профанного общества. Вот почему человек не может носить собственное имя, не будучи свободным; свободным же он быть не может, если не будет воскрешен из мертвых, т.е. если не получит посвящения; иначе говоря, он становится свободным только через новое рождение, рождение духовное (*виладат руханийя*; деяние *да'ват*, по существу, объявляется здесь, с самого начала, этим воскрешением из числа духовно мертвых). А поскольку источником инициации является Имам, ему и принадлежит инициатива дарования собственного имени.

2) Вторая фаза диалога. Ученик спрашивает, будет ли это Имя принадлежать ему; Шейх отвечает, что тогда он стал бы идолом, и дает пояснение: если это Имя собственно его, то не оно принадлежит ему, но напротив, сам он принадлежит этому Имени. На наш взгляд, разгадать эту загадку не составит труда, если мы обратимся к теории божественных Имен, в том уже достаточно систематизированном виде, как мы находим ее каких-нибудь два или три века спустя у великого теософа-мистика Ибн Араби (чьи шиитские истоки более невозможно не сознать или игнорировать). Существует таинство божественных Номенов — практически божественных ипостасей — от века стремящихся быть познанными, т.е. облеченными в субъекты, которые, соответственно, будут *демонинированы* — так, чтобы Номены «получили тело» в них¹. Таким путем и образо-

¹ См. нашу книгу: *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris, Flammarion 1958. P. 94ss., 143-148, 189ss. Кроме того, последние слова Шейха, вероятно, подхватывают мотив, который мы находим уже в тщательно разработанном виде в одном трактате, по правде сказать,

ваны ангельские имена, оканчивающиеся на «-эль» (Серафиэль, Гавриэль и т.д.) и имена человеческих существ, например, включающие слово *‘абд*: Абд аль-Рахман (раб Милосердного), Абд аль-Кадир (раб Могуущественного) и т.д. (Мы пренебрегаем здесь феноменом обмирщения этих имен: слово *‘абд* на так называемом современном Востоке, как правило, опускается).

Словом, любое имя собственное — *теофорное* имя, имя, несущее Бога, и *носитель* этого Имени не является его собственником; скорее сам он собственность теофорного имени — как раз это привилегированное отношение делает его свободным перед лицом любого мирского порядка. Между Именем и отыменным (*Исм* и *мусамма*) существует то же самое отношение, что и между *Раббом* (Бог, определяемый как персонализированный господин) и *марбузом* (верный, чьим личным господином, сюзереном Он, собственно, и является). Они солидарны, нуждаются друг в друге и вместе отвечают за то, чтобы каждый, *рабб* и *марбуб*, был тем, кто он есть. Итак, носитель *теофорного* имени — прямая противоположность идола. Его отношение с Номеном и предопределяет его духовную индивидуальность — его *здесь-бытие* — и тем самым позволяет ему выйти из-под покрова духовной анонимности. Так, инициатическое имяположение равнозначно созиданию в посвященном (духовно воскрешенном) Божественного Глагола, у которого он отныне будет состоять на службе, — он станет «рыцарем» Слова, но сохранит его в тайне от профана. Если

совершенно исключительного свойства, где приводится диалог Кусты ибн Луки (10 в.) с Амалаком Греком; последний спрашивает у своего учителя: «Не дашь ли ты мне знать моего Бога (ма’буди)?.. И кто есть за пределом моего Бога?.. — Тот, кто за его пределом, для него таков, каков он сам есть для тебя, Единый для Единого» (см. наш труд: *Épiphanie divine dans la gnose ismaélienne* // *Eranos-Jahrbuch* XXIII/1954. P. 233ss). Мы надеемся вскоре вернуться к этому трактату в другом месте, однако пассаж, процитированный здесь, иллюстрирует рекомендацию Шейха: «Настаивай лишь на том, что в твоём пределе», т.е. не ищи ничего за пределом Имени, которое ты носишь и которое является Именем твоего Бога.

по воле случая он предаст Имя, это будет для него, буквально, драмой потерянного Слова: он потеряет Речь. Вот все, что мы можем сказать, и то предположительно, об этой части ритуала, подобных которому мы на данный момент не знаем.

По окончании литургического диалога юноша удаляется в компании Мудреца (его «духовный отец») в предоставленное ему помещение. И «монастырский служка» вновь проявляет интерес к их судьбе: «Так как же теперь наш брат, — спрашивает он, — сбылись ли его чаяния?» На что Мудрец отвечает: «Он получил обет, а получивший обет испытывает сильную жажду, но срок близок». Мудрец и ученик проводят семь дней в духовных беседах наедине друг с другом. На седьмой день молодой человек совершает полное омоение, облачается в новые одежды, затем в компании своего духовного отца вновь направляется к Шейху. Они находят его в готовности приступить к обычному в его практике ритуалу посвящения.

Это торжественная минута. Стороны обмениваются приветствиями, затем Шейх и новый член сообщества степенно шагают навстречу друг другу, и наступает момент, когда Шейх должен сказать несказанное. К несчастью, читателя не подпускают к этому откровению. Вынужденная осторожность автора компенсируется во второй части книги (когда новообращенный, в свою очередь, становится инициатическим наставником) вкуче со сведениями, которые можно извлечь из доступной нам исмаилитской литературы. Как только герои оказываются лицом к лицу, Шейх, по словам автора, «начинает говорить нечто такое, что нельзя объять мыслью, что тщетно пытаться начертать пером, что никогда не проникало в сердце человека. О том нельзя вести речь в школах (*медресе*), где учат читать проповеди; это вещь слишком тонкая, чтобы можно было внятно сказать о ней в книге: это нечто такое, что дается не иначе, как в личном откровении, — тому, кто его достоин»¹.

¹ Это «нечто» не может быть не чем иным, как эзотерикой Имамата и валайата с самых ее истоков, т.е. учением, которое мы находим в до-

Стоит только церемонии посвящения подойти к концу, как автор немедленно делает вывод, являющий собой замечательный пример *тавиля*. Нам сообщается, что неопит познал теперь своего Господина и что отныне он вправе, ухватившись за «надежную вервь», совершить обряды паломничества, совершить обход Священного Храма Каабы и достигнуть предела своего паломничества в «главном Знамени». При этом топографически мы находимся, по всей видимости, очень далеко от Мекки и путь туда не входит в намерения героев, поскольку место действия не меняется в ходе всего последующего изложения. Все проясняется и эксплицируется при обращении к другим исмаилитским текстам, содержащим *тавил*, герменевтику духовного смысла паломничества (*хадж*)¹. Паломничество, в эзотерическом смысле, это дело всей жизни. Это постепенное отречение от старых верований (привязанность к грубой экзотерике); постепенное продвижение со ступени неопита (*мустаджиб*) вплоть до ступени *Худжата*, самой близкой к Иمامу. А значит, этапы, соответствующие здесь всецело духовному «пути Святого Иакова», суть ступени земной эзотерической иерархии, что, в свою очередь, символизируют ступени иерархии небесной. Отныне, когда юноша был «скреплен» с братством, он вправе предпринять это паломничество.

ступенных исмаилитских сочинениях; и опять же оно имеет не одну точку соприкосновения с учением двенадцатичных имамитов, поскольку и хадисы шести первых Имамов формируют традицию, общую для двенадцатичных шиитов и исмаилитов. Быть может, здесь подразумевается нечто большее — это «нечто» будет предано оглашению в речи Салиха в конце диалога и несет в себе отголосок дофатимидского периода. Эта «вещь» тем более любопытна, что благодаря ей реформированный исмаилизм Аламута представляется более близким к первоначальным концепциям, чем могло бы показаться, если судить о нем в сравнении с текстами фатимидского периода.

¹ О тавиле или герменевтике, раскрывающей чисто духовный смысл пяти фундаментальных практик (Камень, пост, законная десятина, паломничество, борьба за веру) см.: Kalâm-e Pîr // Ed. Ivanow W. P. 96 (персидский текст). Ср. примечание 13.

Обойти *Каабу* — значит поспешать к Иمامу; последний остается *Киблой*, осью ориентации паломничества, являясь при этом его конечным пунктом, «главным Знамением». Наконец, читая слова о том, что новообращенный познал теперь своего Господина, мы вспоминаем столь часто повторяемую максиму: «Познавший себя (*нафса-ху*, свою душу) познает своего Господина», — ибо в комментариях шиитских теософов Имам нередко предстает как фигура или символ этого Я.

Теперь, когда пополнение исмаилитского братства стало свершившимся фактом, неофит, по-прежнему в компании Мудреца, бывшего его проводником, остается у Шейха с целью довершить свое духовное просвещение. По ходу развития диалога вновь зазвучат два лейтмотива, выявленные нами в зачине: мотив воскрешения мертвых и мотив доверенногоклада. Напомним вопрос, заданный тогда новообращенным: «...есть ли для меня дорога к Жизни?». Не без причины он заявляет теперь Мудрецу, бывшему его проводником: «Да воздаст тебе Бог по молитве того, кто был мертв и кому ты снова даровал жизнь». И Мудрец может ответить ему, что его требование было удовлетворено, поскольку «гнозис дал ему жизнь за пределами смерти» (иначе говоря, вторая смерть не имеет власти над теми, кого воскресил гнозис, ср. Апок. 20:6). Что касается этики доверенногоклада, которая, передавая эзотерику Речи, сохраняет Речь живой и осуществляет это воскрешение, *даи* остался ей верен. Как говорилось вначале, она была главным мотивом его действий и на ней же в очередной раз настаивает автор в кульминационный момент книги. Сцена прощания Шейха с новообращенным не может оставить читателя равнодушным.

Шейх. Я прощаюсь с тобой, о, сын мой, и отпускаю тебя на волю. Ты видишь, расставание причиняет мне боль, но я связан тремя обстоятельствами. Первое: я собираюсь в путь, в другую землю. Второе: ты сам был надолго разлучен с семьей, не говоря уже о том, что, к моему прискорбию, должен

был покинуть отца без его на то соизволения; между тем, он подает мне надежды, и все зависит только от тебя. Третье: ты должен отныне выплатить долг, возлагаемый на тебя оказанной милостью, и, в свою очередь, *призвать* (к воскресению из мертвых)... Я поручаю тебе бдительную любовь к Богу, сотворившему тебя; я поручаю тебе *хранение доверенногоклада* — отныне эта твоя ноша.

После чего оба они, Шейх и новообращенный, поднимаются со своих мест и заключают друг друга в объятия. И тот и другой прощаются, будучи не в силах сдержать слез; и тот и другой может говорить разве что при помощи жестов. Наконец, они расстаются.

Юноша держит путь назад, на родину, в компании Мудреца. Как только они оказываются вблизи селения, Мудрец находит, что настала пора прощаться. В последний раз они держат совет. Мудрец наслышан о враждебности отца своего преемника к исмаилитам; сыну предстоит умиловить и расположить его должным образом.

Мудрец. О, сын мой! ты знаешь, какие напутствия дал тебе Шейх... Велики надежды, которые мы возлагаем на тебя. Ведь ты обязан *беречь клад*, врученный тебе духовным отцом. Ты обязан твердо стоять на службе делу, *доверенному тебе*. Помни о том, что бдительность и осторожность (*такийя*) — ангелы твоей религии и твоих поступков.

За упоминанием о напутствиях Мудреца следует заключительная фраза первого акта: «Так, вскормив ученика, подобно матери, и проводив его до места, где он мог пребывать в безопасности, Мудрец сказал: «О, сын мой! теперь тебе предстоит самому нести свою ношу, ибо я должен заботиться о других. На этот раз пришла пора прощаться»».

Таким образом, можно констатировать, что этика доверенногоклада приобретает особую важность в момент прощания, т.е. такой момент, когда неопит вновь остается один и призван взять ответственность на себя. Этот доверенный клад — его

вспомоществование. И это вполне сообразно тому, что было намечено нами в самом начале статьи. Поиск гнозиса есть дело; будучи доведенным до конца, оно внушает долг вновь вступить в Поиск, который в действительности является лишь продолжением прежнего, — Поиск того, кому можно передать клад, сообразно с принципом вышеупомянутой исмаилитской этики: верный будет поистине верным только тогда, когда создаст верного по своему подобию.

Итак, наш инициатический роман не мог завершиться расставанием Мудреца с учеником. Все, что мы читали, анализировали и комментировали вплоть до настоящего момента, составляет лишь первую часть — Поиск гнозиса, являющий путь, пройденный неофитом после того, как он ответил на призыв, и увенчанный инициацией, которой ознаменовано его духовное воскресение. Теперь он должен, в свою очередь, передать доверенный клад, огласить «Призыв» для тех, в ком разглядит способность на него ответить. Для начала, не где-нибудь, но у себя на родине, для своего отца он должен будет огласить этот «Призыв», хочет он того или нет. Снова происходит смена декораций. Мы снова оказываемся в доме шейха аль-Бухтури и его сына, чье имя мы узнаем только теперь — если не инициатическое (оно остается в тайне), то, по крайней мере, мирское. Это имя — Салих (праведник, тот, кто имеет способность). С учетом обстоятельств, при которых Салих покинул отчий кров, встреча отца с сыном предвещает настоящую бурю.

Этика Поиска и этика доверенного клада

Итак, Салих вновь в родном доме. После долгих месяцев, проведенных в компании духовных родителей, Мудреца, бывшего его проводником, и Шейха, от которого он принял посвящение и собственное Имя, юноша оказывается один. Он безутешен. Слезы душат его, так что семья и соседи преисполняются сострадания при виде столь лютого горя. Проходит

день, проходит ночь. И вот на сцене появляется отец, шейх аль-Бухтури. На этот раз бури не миновать.

Шейх аль-Бухтури. Сын мой! Неужели таким путем сыновья вознаграждают своих отцов? Я считал тебя лучшим сыном, которого только можно было желать отцу. Я никогда не порицал твои поступки и никогда не отвергал твой образ мыслей, по крайней мере, до тех пор, пока сюда не прибыл этот *чужестранец (гариб)*. Ты предпочел его мне. Ты последовал за ним по его указу, сбившись с дороги своих отцов. Если я и не знаю правды об этом человеке, что ж, ты предал меня, ты виноват предо мною, ибо скрыл от меня истину. Но если это человек заблудший, что ж! тогда ты виноват пред самим собою, виноват в гибели своей души. Но что бы ни случилось с тобою — это равно и моя участь.

Заметим, что исмаилитский *даи* назван здесь словом «чужестранец». Это характерное понятие, широко известное в других гнозисах как обозначение гностика, *инородца*, того, кто чужд этому миру. Взять хотя бы «Рассказ о западном изгнании» Сухраварди¹. Слово будет многократно повторяться, ведь исмаилитский *даи* есть не кто иной, как *чужестранец*.

Дабы унять отцовский гнев, Салих отвечает с кротостью, воскрешая в памяти детские воспоминания, отцовскую заботу о нем в те далекие годы. После чего, ухватившись за дилемму отца, он приводит в ответ другую, не менее трудноразрешимую. Две дилеммы скрещиваются подобно шпагам.

Салих. Что до моего к тебе отношения², все зависит от знания, есть ли выход из дилеммы: либо ты ведающий (*‘алим*, му-

¹ О понятии инородца у гностиков см.: Puech H.-C. *Fragments retrouvés de l'«Apocalypse d'Allogène»* // *Mélanges Franz Cumont*: Bruxelles 1936. P. 935-962; *Les Nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte* // *Coptic Studies in honor of Crum W.E.*.. Washington 1950. P. 126 ss. См. также «Рассказ о западном изгнании» Сухраварди в нашей работе: *En Islam iranien...* T. II. Livre II. Chap. VI.

² Любопытно констатировать, что все три рукописи дают один и тот же вариант: «Каким было мое отношение к тебе в течение сорока лет,

дрец) и преградил мне путь к твоему знанию. И тогда не вини меня, что не у тебя, но у другого, искал я спасения души, ведь ты сам отстранил меня. Либо ты невежда; и тогда ты оправдан в моем сердце, но сам еще больше нуждаешься в *чужестранце*, ведь если бы ты предстал перед ним до меня, ты был бы старше меня; время твоего рождения наступило бы рань-

зависит от знания, есть ли выход из дилеммы и т.д.». Если сослаться на начало книги, где говорилось, что Салих был еще очень молод на момент встречи с Мудрецом и, к тому же, делал стремительные успехи, трудно представить, что теперь он достиг сорокалетнего возраста. Сколько же лет в таком случае он отсутствовал бы в родном доме? Исключено, что он проживал у великого Шейха, своего инициатического наставника, срок, равный жизни почти целого поколения. Поэтому нас могла бы прельстить попытка исправить цифру, скажем, на двадцать четыре. Тогда фраза звучала бы следующим образом: «Вот уже двадцать четыре года я был твоим сыном; наши будущие сношения зависят от знания и т.д.» Однако такое решение не кажется нам по-настоящему удовлетворительным, и мы намерены пойти другим путем. По существу, речь Салиха переводит взаимоотношения отца и сына в духовный план. Необходимо принимать к рассмотрению именно духовный возраст как возраст реальный, отсчет которого ведется от инициации. Дважды будет сделан намек на переворот, осуществляемый инициацией в естественных отношениях между отцом и сыном. Здесь же Салих говорит отцу, что он мог бы быть старше него (хотя отец старше согласно природному порядку, но не по духовному возрасту, так как не уделил внимания наставлениям чужестранца). Позднее, после своего обращения, шейх провозгласит, что стал собственным сыном Салиха, так как именно через посредство своего сына был воскрешен к духовной жизни. В порядке духовного рождения сын стал отцом, отец — сыном. Тогда решение более не представляется трудным: «сорок» лет соотносится с природным возрастом отца (навскидку Салиху можно дать восемнадцать-двадцать лет). Следовательно, дилемма, перед которой ставит нас Салих, означает: вот уже сорок лет прошло с тех пор, как ты родился в этом мире. Наши будущие сношения (исходя из духовного возраста) зависят от знания, почему, будучи моим отцом по природе, ты не был мне духовным отцом (в таком случае, ты поистине был бы старше меня по духовному возрасту), или знания, буду ли я твоим духовным отцом и, как следствие, старше тебя потому, что ты, в свою очередь, примешь учение чужестранца.

ше моего, ибо, мне кажется, ты слышал речи *чужестранца*, точно так же, как и я.

Таким образом, Салих только что намекнул на то переворачивание естественных отношений между отцом и сыном, которое является результатом новых отношений, институированных порядком духовного рождения; далее мы увидим, как сам отец подтвердит это в трогательных выражениях. На данный момент Салих попал прямо в цель: шейху нанесен удар. Он понимает, говорит нам рассказчик, что выхода из этой дилеммы для него, пожалуй, нет. Слезы проступают у него на глазах.

Шейх аль-Бухтури. О, сын мой! Твой довод против меня равно говорит и в мою пользу (т.к. ты ничего не сказал мне о том, что избличил пред тобою *чужестранец*; в противном случае я, быть может, последовал бы за тобою). Так поведай же мне обо всем. Коль скоро это дело истинно, я восприемлю его от тебя во спасение своей души; но если оно лживо, я отважу тебя от него во спасение твоей души и из попечения о ней.

С этого момента мы понимаем, что страсти улеглись. Партия кажется заведомо выигрышной. Отец и сын проводят долгие часы в беседах наедине, результат которых вскоре дает о себе знать. И вот Салих спешно посылает к *чужестранцу* — *даи*, бывшему его проводником, — гонца с вестью о том, что все улажено и отец готов принять его. Юноша, таким образом, сыграл роль посредника между своим отцом и *даи*. А значит, неспроста, как мы видели, оба исмаилитских наставника возлагали на Салиха большие надежды.

И это тем более очевидно, что обращение Салиха и его отца в эзотерическую религию не может, с учетом их социального положения, остаться незамеченным. Также и автор говорит, что Бог должен был «воскресить» через них множество Своих тварей. Однако сейчас местную знать охватывает тревога; никто не понимает, что стряслось с шейхом аль-Бухтури и его сыном. Знатные особы объединяются вокруг своего *Муллы*, дабы принять необходимые меры противодействия. Их беседы

с Муллой займут все пространство второй части романа. Нам сообщают имя этого видного Муллы — ‘Абд аль-Джаббар Абу Малик. Это человек весьма порядочный, славящийся широтой своих познаний и благоразумностью суждений и заслуживший себе прозвище «Куб ученых» (*Ка’б аль-ахбар*). Мы вскоре увидим, что его первостепенная заслуга, быть может, состоит в обладании душой искреннего искателя и понимании того, что есть дух Поиска.

С выходом на сцену Абу Малика вновь меняются место действия и собеседники. Действие переносится сначала во владения Абу Малика. Мы видим, как в ходе его бесед с собранием встревоженной знати он сумел-таки поколебать их наивную догматическую веру и разбудить в них дух Поиска, так что в конце концов они все вместе отправляются к Салиху и его отцу. Результат этого демарша уже предсказуем. Мы снова прибегнем к сжатою изложению ключевых моментов.

Итак, несколько знатных особ навещает Абу Малика.

Знать. Мы пришли уведомить тебя, что в наш край явился некий *чужестранец* (и опять то же самое слово!). *Чужестранец* этот призывал к доктрине (или религии — *мазхаб*), о сущности которой нам неизвестно. Салих обратился, затем увлек отца, шейха аль-Бухтури, и оба нынче вторят *чужестранцу*; они «призывают» к той же религии, что и он. Сможем ли мы и впредь рассчитывать на щедрость шейха аль-Бухтури, если его связь с нашим религиозным братством будет разорвана? И наконец, если правда на их стороне, нам подобало бы последовать за ними, что мы бессильны сделать в своем неведении. Но если они впали в заблуждение, то подобало бы им это доказать, но и здесь мы в равной мере бессильны. Кому, как не тебе, взять водительство над нами в этом трудном деле?

Абу Малик тщится унять их тревогу. Но знать превратно истолкует этот его жест, рассудив, будто он встает на защиту «еретиков».

Абу Малик. О нет, не их я защищаю, но вас и самого себя, остерегая от лживых речей и искушения злословить за спиной у тех, кого среди нас нет, ссылаясь на то, что для нас непонятно. (Примечательная особенность композиции; здесь автор вкладывает в уста Абу Малика, на манер музыкальной темы, лишь слегка намеченной перед тем, как получить развитие, слова, предваряющие бесстрашный вывод, которому суждено затмить собой все остальное в финале диалога). Поступая так, мы уподобились бы тем древним народам, которые, прельстившись своей доктриной и возомнив, будто сумели всецело объять замыслы Бога, постановили, что после их пророков Бог впредь не пошлет на Землю пророков.

В своих ответных речах Абу Малик неизменно стремится запечатлеть в душе слушателей не что иное, как дух исканий. Мулла уже является потенциальным исмаилитом, постольку, поскольку выказывает этот «дух Поиска», подобный духу, освящавшему Поиск Святого Грааля на Западе. Дух Поиска Грааля назван здесь Духом Имама, который является «Говорящей Книгой» (*Коран натик*), и далее, в качестве окончательного вывода, мы будем внушать читателю мысль о том, что таков, быть может, смысл «Книги Грааля». Автор нашего инициатического романа от начала и до конца ведет беседу в таком ключе, чтобы наставить собеседников на путь исмаилитской педагогики, основные черты которой уже были четко обозначены нами выше: не *диалектически* противопоставлять новую догму старой, но продвигаться герменевтическим методом; не отбрасывать здешнее, не разрушать экзотерическое («не наносить прямых ударов», не бить в лицо, *вадж-и Дин*, — это главное предписание), но «призывать» к обнаружению сокрытого под ним, — отсюда заголовки книг вроде «Кашф аль-махджуб», «Разоблачение того, что было скрытым». Но именно это собеседникам Абу Малика было вначале трудно понять.

Итак, Абу Малик считает своим долгом, в первую очередь, продемонстрировать, что на место божественного вдохнове-

ния заступили у них догмы докторов Права. Его ходатаи доверились людям вместо Бога — наперекор такому положению вещей Бог и создавал пророков. Вот почему ранее вступавшие «на этот путь убивали пророков Бога. Да сохранит вас Бог от тропы людей, впадавших в заблуждение». Но знатные особы настаивают на своей правоте: они уверены, что ходят в истине. «Совсем не так, — разъясняет им Абу Малик, — нужно продвигаться в поисках скрытого смысла вещей, ибо, уличая других во лжи, мы не всегда сами находим благое направление». Собрание знати несколько озадачено: в чем же может заключаться поиск, если они не отвергнут лжи и не примкнут к истине? Абу Малик отвечает как великий мудрец: «Стоит вам только признать и усвоить истину, признать и отринуть ложь, и вы уже не в числе искателей, но докторов науки пророчества (*‘улама’ би’ль-нубувват*), в числе тех, кто руководит Земными тварями и судит их по божественному Откровению». Знатные особы, со своей стороны, утверждают, что довольны этим. Тогда их собеседник идет на откровенную провокацию.

Абу Малик. Не достаточно ли с вас уже того, что шейх аль-Бухтури и его сын получили превосходство над вами, ибо вы довольствуетесь бедностью во владениях искателей?

Знать. Превосходство? В чем?

Абу Малик. Они знают все известное вам и нечто большее, чего вы не знаете (это неизменное преимущество эзотерика над буквалистом). Если вы сами не будете доискиваться этого у них, они станут подстрекать вас к вопрошанию. Если вы не склоните к ним свой слух, они вынудят вас к борьбе, так что у них будет тройное превосходство: в первенстве, в исканиях, в борьбе.

На этот раз собрание дрогнуло. Перед тем, как указать гостям на дверь, Абу Малик произносит восхитительную речь, где выражено само существо этики поиска, идущей вразрез с догматизмом, приверженцы которого настолько самодовольны, что даже не замечают «утраты Речи».

Абу Малик. Дивиться моему видению было бы ослеплением. Пренебрегать поиском — блужданием. Зато искатель не терпит урона в исканиях. Но ему нужно знать двери (*абваб*), дабы искать правду с совершенным сознанием того, что есть поиск (*ма'рифат аль-талаб*). По сути, тот, кто ищет правду, не зная дверей поиска, охотнее уличает других во лжи, и это потому, что ложь процветает всегда, когда есть расхождение и согласие во мнениях (конформизм и догматизм группы), в то время как правда — через испытания и страсти, которые мы навлекаем на себя. Вот почему бежит страданий и не встречает испытания лицом к лицу только тот, кто лишен святого и отважного сердца, праведного сознания (*кальб салим*).

Знать. Но что это за сознание поиска и праведное сознание?

Абу Малик. Что до сознания поиска, то это значит: вы должны сознавать свою бедность. Тот, кто в нужде, стремится ее восполнить, ставя свою нищету на службу предмету Исканий. А праведное сознание — это сердце, которое упорно не настаивает на лживости всего, что бы ни предстояло ему, позволяя истине проявиться самой и самой явить свое превосходство.

Но и это еще не все. Уличая во лжи (*такзиб*), догматик наносит рану самому себе, постольку, поскольку изобличитель никогда не переживал того, что изобличает. Главный императив этики Поиска — дать почувствовать невыносимость ограниченный *захира*, экзотерического. И слушатели делают важный шаг в понимании сути дела; им становится ясно, что дверь исканий — это, прежде всего, смиренная преданность на службе у предмета Поиска. Однако их все еще беспокоит, должно ли это смирение прийти до или после понимания? На этот наивный вопрос Абу Малик отвечает, показывая, что смирение должно предшествовать манифестации (*байан*) предмета Поиска, ведь исключительно благодаря этому предмету они смогут понять саму манифестацию. Уже сейчас, задолго до конца романа, вся исмаилитская этика находит свое высшее выражение в ответной реплике Абу Малика малодушной знати.

Знать. А если предмет наших исканий окажется тщетой и ложью, а вовсе не искомым предметом, что ж тогда тщетным и ложным было наше смирение?

Абу Малик. О нет! Ибо, поистине, к самому Богу обращено ваше смирение. Никоим образом ваш Поиск не принесет вам разочарования, ибо важно то, что вы воздадите должное этике, которую он вменяет в обязанность всякому искателю, и одно это уже станет вашим вознаграждением.

Начиная с этого пункта, диалог может иметь только один исход. Абу Малик должен сам повести собеседников к шейху аль-Бухтури и его сыну Салиху, дабы те наставили их в истине. Знать выражает согласие. Абу Малик подчеркивает торжественный, исключительный характер этого предприятия: как они раскаиваются в своих ошибках, искупают все свои долги, очищаются от всякой скверны; как они облачаются в белые одежды решимости, ибо воистину «наш выход сообща — говорит он, — это исход к Богу» (как исход Авраама, как исход в «Рассказе о западном изгнании» Сухраварди).

Знать. Что ж! Решено. Мы сделаем так, как ты велишь, но дай нам срок три дня.

Абу Малик. Не быть тому!

Знать. Два дня.

Абу Малик. О нет! Сегодня же. Скажете «да» — мы пойдем сообща; иначе пойду я один.

Знать уступает воли Абу Малика и удовлетворяет его требования. В последний раз происходит смена декораций: мы снова оказываемся во владениях шейха аль-Бухтури и его сына, куда отправляются Абу Малик с соратниками (в конечном итоге действие будет перенесено в покои Салиха).

Начало беседы патетическое. Умышленное *кипроко* со стороны шейха аль-Бухтури сразу же вводит два главных лейтмотива: порядок духовного родства, учреждаемый инициатическим рождением, переворачивает естественные отношения родства; жизнь, рожденная этим рождением, — это нетленная

жизнь. Итак, небольшая группа людей под водительством Абу Малика предстает перед шейхом аль-Бухтури. Обменявшись приветствиями, гости и хозяева усаживаются, чтобы начать беседу.

Абу Малик. О, Абу Салих (отец Салиха)! В добром ли здравии твой сын Салих? И где же он теперь?

Шейх аль-Бухтури. Поистине, теперь Салих *мой отец*, я — *сын* Салиха, и Салих — у своего Господина (шейх имеет в виду, что он сейчас медитирует).

Абу Малик (неправильно уяснив себе смысл этих последних слов) шепчет благочестиво: «...мы принадлежим Аллаху, и к нему возвращаемся!» (Коран 2:151). Так значит, Салих мертв?

Шейх аль-Бухтури. О нет! Салих не мертв и впредь никогда не умрет; он жив для вечности.

В нескольких репликах, которыми обмениваются герои, автор сумел, с одной стороны, озаменовать чудесный переворот естественных отношений между отцом и сыном вследствие новой филиации, установленной их обоюдным духовным рождением. Салих привел отца к *да'вату*, эзотерике; он дал ему жизнь. Таким образом, в плане *Малакута*, или духовного мира, роли перевернулись: сын стал отцом, тогда как отец стал сыном (вспомним здесь деноминацию Фатимы, дочери Пророка, — *Умм аби-ха*, «мать своего отца»). Еще прежде Салих намеками дал понять отцу, какой переворот имеет место в их естественных отношениях. С другой стороны, на непонимание Абу Малика шейх твердо отвечает тем, что уже известно нам в качестве господствующей идеи исмаилитского гнозиса: воскрешение мертвых, инициатическое рождение; оно рождает к жизни в истинном смысле, к жизни духовного мира, и дает посвященному вечные гарантии от риска второй смерти. Поскольку в результате биологического феномена под названием *exitus* только живущие в истинном смысле, т.е. воскрешенные, действительно уходят из этого мира. Победоносное утверждение шейха аль-Бухтури позволяет нам уяснить, что исмаи-

литская инициация — и она тоже — осуществляет «духовную теургию»: подобное явление мы наблюдаем в общине, некогда сгруппировавшейся вокруг *Oracula chaldaica*, где инициация переживалась как «таинство бессмертия»¹. Впрочем, не гнозис ли это — душеспасительное знание, дарующее бессмертную жизнь?

Перед лицом этих гностических парадоксов у Абу Малика рождается предчувствие исключительной тайны. Собеседник догадывается об этом.

Шейх аль-Бухтури. О, Абу Малик! Целься правильно, добиваясь своего; будь непреклонен в своем ходатайстве, ведь ты в начале испытания.

Абу Малик. Ты говоришь верно. Первые шаги в истине — это испытание. Я ходатайствую о встрече с Праведником (*аль-'абд аль-салих*).

Шейх аль-Бухтури (сначала играя словами): Нет дороги, ведущей к нему. Но, быть может, ты говоришь о моем сыне, Салихе?

Абу Малик. Да.

И вот шейх уже спешит с известием к сыну. После краткого воззвания: «Боже, отвержи слух сердец рабов твоих. Да ведет их Твое Милосердие к знакам предмета их Поиска», — Салих велит немедленно навести порядок в комнате для приема гостей и препроводить туда знатных особ. Но вот формулы учтивости произнесены (Салих торжественно заверяет присутствующих, что ему надлежало первым нанести визит Абу Малику), а настоящий диалог никак не завязывается. Два искателя движутся навстречу друг другу: Абу Малик в Поиске гнозиса, Салих — в Поиске законного наследника этого гнозиса, того, чье восхождение из мертвых является его миссией. Так, необходимо, чтобы встреча состоялась; однако этого не может случиться до тех пор, пока Абу Малик не будет выведен на почву истинного

¹ Ср.: Lewy H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Le Caire, 1956. P. 177 ss.; а также нашу работу: En Islam iranien... Т. II. Livre II. Chap. II.

Вопрошания: в чем заключается подлинное искание, Поиск? Что ускользает из рук тех, кто отвергает или не ведает его? Что значит Религия в истинном смысле, т.е. в том смысле, который придает ей эзотерик? Как только эти вопросы будут заданы, диалог сможет получить верное направление.

Услышав, что Абу Малик приветствует его так, словно он является пророком, «предвестником» (*назир*), ниспосланным Небом, юноша выражает удивление.

Салих. Пришел ли ты ко мне с подозрением, о Кутб ученых? Или же в духе соглашательства (*мукаллидан*)? Но как же это может быть при столь совершенном уме, той высшей мудрости, каковая отличает тебя в моих глазах? (Иначе говоря, каким образом могло случиться так, что ты примкнул к мнению другого?)

Абу-Малик. Твой чин — вне всякого подозрения, и дело религии (*Дин*) — вне всякого соглашательства (*таклид*).

Салих. Как ты можешь присвоить мне чин предвестника, если Предвестник — это пророк, а пророк свидетельствует пред Богом за или против его тварей (в зависимости от того, одобряют ли они или отрицают его послание; ты же и твои друзья все еще пребываете вне самого послания; поэтому мне не суждено свидетельствовать ни за, ни против вас).

Абу Малик. Истинно ты говоришь... Но мы хотя бы признали, что искание стоит превыше всего. И вот начинаем Поиск с тебя. На тебя мы возлагаем надежды, как на предмет своего Поиска. Соизволь же милостиво принять наше ходатайство.

Салих. О, Абу Малик! В то мгновение, когда ты понял превосходство искания, признал ли ты право, по которому оно возлагается на тебя (иначе говоря, *долг*, возлагаемый на тебя *правом*, которое оно имеет на тебя)?

Абу Малик. Но какое же у него право (или на что оно имеет право)?

Салих. Оно имеет право на твое понимание отношений искателя к предмету Поиска¹ и твое следование одному из них, — тому, что возлагается лично на тебя (иначе как же ты рассчитаешься стать искателем)?

Здесь Салих счел своим долгом пояснить мулле *три* модуса или аспекта исканий, Поиска. Есть искатели ведающие, искатели научающиеся знанию, и, наконец, искатели, желающие учиться. Фортуна — это сокровище людей сего мира (*ахль аль-дунья*); знание, гнозис — сокровище людей потустороннего мира (*ахль аль-ахира*). Подобно тому, как снискать богатство в этом мире можно тремя путями, так же и поиск религиозного дела (*талаб аль-Дин*, Поиск гнозиса) и сокровищ потустороннего мира бывает трех родов: 1) Есть искатели, уже сейчас обладающие Знанием (*талиб 'ариф*, совершенный гностик). Это божественные Мудрецы (*'алим раббани, theo-sophos*), ищущие мертвых, мертвых по неведению или вследствие неосознанности, чтобы возродить их посредством знания, гнозиса (мы вновь узнаем здесь главную тему исмаилитской духовности: воскрешение мертвых, мертвых в истинном смысле. Искатель, достигший гнозиса, теперь уже ищет тех, кого должен воскресить Духом жизни в истинном смысле, дабы «вторая смерть» более не имела над ними власти. По словам шейха аль-Бухтури, «Салих никогда не умрет». Этот Поиск есть *eo ipso* Поиск наследника, которому надлежит передать доверенный клад, ибо этот клад может быть передан только живому в истинном смысле слова). 2) Есть искатели, находящиеся в процессе обучения знанию, это подмастерья (*мута'аллим*), уже познавшие некоторые ступени Знания и стремящиеся довести дело до конца. 3) Есть искатели, чаящие стать подмастерьями; это Невежды, осознавшие свое неведение и не имеющие иного знания, кроме сознания своей *бедности*. Поэтому они ищут ведающих с целью узнать. Таковы три аспекта Поиска и тройной чин тех, кто вступает в Поиск (*аль-талибун*).

¹ Букв. модальностей Поиска. Прим. перев.

Абу Малик. Что до меня, то я искатель, чаящий знать, тот, кто ничего не ведает. Я изведаль только свою бедность. Так научи же меня (роль *исмаилитского даи* по существу состоит в том, чтобы предлагать и оказывать это духовное «гостеприимство»).

Салих. Изведаль ли ты или же понял?

Абу Малик. В чем разница? (между '*Уни* и *ма'рифат*).

Салих. Изведать — значит получить сведения о другом. Понять — значит увидеть собственными глазами.

И прежде чем обрисовать то, что мы намерены назвать феноменологией неведения как тревоги, и прежде чем «переместить» в духовный план смысл *бедности*, Салих вносит дополнительное уточнение: первый случай не предполагает у того, кто не ведает, никакого предваряющего сознания собственного неведения. В один прекрасный день он встречается ведающего, который и наставляет его в том, чего он не ведал. Только теперь, после этой встречи, он *ведает*, что прежде был невеждой, в то время как второй случай, случай личного «понимания», касается человека, знающего о своей бедности; изначально и сам по себе он не был неведающим о своем неведении.

Салих. (Тот, кто понял свое собственное невежество) вопрошает о чём-то, что ему неизвестно, и не ведает ответа. Его сердце охвачено тревогой по причине неведения, и он лишен всякой надежды на успокоение, кроме как через знание неведомого. Вот почему его неведение уже есть знание, ведь оно обнажает перед ним его ничтожество, и это ничтожество — его тревога; именно эта тревога препятствует человеку в поисках необъятного простора, горней шири (*си'ат аль-'улув*); последняя и есть Знание, гнозис, ибо Знание есть необъятность. Вот что значит понять свою бедность. (Т.е. не внешняя информация дает понимание, но внутреннее сознание нищеты, из которой тебе необходимо выбиться любой ценой).

Абу Малик. Все только что описанное тобою я испытываю в самом себе. Я уже понял, что беден, что я — в крайней нужде. Так восполни же нищету мою своим преизбытком.

Салих. Боюсь, как бы твое решение ни было слишком поспешным.

Абу Малик. Не что иное, как тревога, внушенная нищетой, понукает мною. И вот я спешаю. Я понял, что необъятный простор превыше всего. И вот я ищу... Твое превосходство для меня несомненно, вот почему я обратился к тебе. Ты предлагаешь скрытый смысл, а значит, я ищу тебя.

Но Салих умирляет пыл своего нового ученика, желая испытать его.

Салих. Откуда в тебе уверенность, что именно я — предмет твоего Поиска, почему ты обращаешься ко мне? Ведь ни один доктор науки пророчества (*'алим би'ль-нубувват*) не указывал мне на тебя. Разве ты не видишь, что в своих исканиях по-прежнему чаешь найти утешение, доставляемое *таклидом*.

Салих — настоящий мастер психологии, взращенный исмаилитами. На языке современного психотерапевта мы бы сказали, что он, безусловно, не хочет, чтобы Абу Малик видел в нем «проекцию» самого себя, чтобы имел место «трансфер». Он, конечно, распознал, что Абу Малик еще не обладает подлинным духом исканий, Поиска; напротив, он все еще заражен духом *таклида* (конформизма); он ищет, но по-прежнему ищет авторитет. Однако гнозис — не *таклид*, не конформизм, не усвоение догмы. Он состоит в том, чтобы не поддаться *таклиду*, отсюда — исмаилитская педагогика, не догматическая, но всецело герменевтическая. Инициация, которая является *potestas clavium* Имама, не навязывает догму, но посвящает в ее эзотерику.

Невзирая на эту оговорку собеседника, Абу Малик околдован услышанным. Он соглашается с ней, не замечая, что между ним и Салихом возникло некоторое недоразумение. Слушая, как последний говорит о подделке бус из драгоценных камней,

он все еще не понимает, что мошенники — люди чисто экзотерической религии, каковую проповедовал он сам вплоть до настоящего времени — по всей правде, конечно. Вот почему он верит, будто сам обладает жемчужиной (хотя только что исповедовался в своей бедности!). Он просит Салиха показать ему свою, чтобы оценить ее высшее качество. Но, по суждению Салиха, лапидарии на предмет мнимой жемчужины, которая есть не что иное, как бусы, уже оглашены. То же самое касается и Знания: оно испытано только тогда, когда представлено, для испытания, тому, кто владеет наукой физиономики¹.

Абу Малик. Конечно, но в наше время не найти знатоков этой науки; время пророков миновало. С тех самых пор, как было прервано Божественное Откровение через Книгу, ни один пророк не обетован людям. Общины Книги не проповедуют более ничего (не имеют другой религии), помимо религии исторических традиций (*ривайат*).

Этот милый человек не замечает, что наткнулся на мину, секретное место, откуда хлынет поток и сметет все преграды, воздвигнутые перед временем пророков. Проблема «религий Книги», Божественного Глагола, данного в откровении Священных Книг, — это проблема, поставленная перед читателем в самом начале романа. Является ли Божественное Откровение закрытым? И если оно закрыто, значит ли это, что Речь потеряна? И если оно закрыто, но Речь при этом не потеряна, не раскрывается ли в веках ее тайный смысл силою Духа? Это раскрытие и есть *тавиль*, Речь, вновь и вновь обретаемая в веках, — вот весь исмаилитский гнозис. Так же и автор нашего инициатического романа не может допустить, что время пророков отныне завершилось. Начиная с этого момента, мы приближаемся к драматическому исходу диалога. Человечеству

¹ 'Ильм аль-сима', физиономика в очень широком смысле, покрывающем как алхимию, хиромантию, так и физиономику в узком смысле слова ('ильм аль-фираса). В рукописях значится 'ильм аль-сама' (уранология), что здесь явно не к месту, если только не произвести замену на близкую ей 'ильм аль-нуджум (астрономия).

не обойтись без пророков. Как же быть, если правда то, что последний пророк уже пришел и если Откровение отныне закрыто? Что же будет с экзотерической догмой ислама?

И тогда Салих, как совершенный исмаилитский *даи*, начинает с различения гнозиса и исторической веры. «Всякая религия, исповедуемая только лишь вследствие исторической преемственности (*ривайат*), не заслуживает звания Религии (*Дин*)». Мы бы сказали, что она является лютеровской *fides historica seu mortua*¹. В понятиях исмаилитов эта религия — мертвец, и ее надлежит воскресить. Далее Салих также прибегнет к аргументу *ad hominem*². Разве не часто *ривайат* исторической традиции не согласны между собой? Что покончит с их спорами раз и навсегда? «То, что обретается в книгах», — отвечает Абу Малик. Но кто производит анализ и синтез их содержимого? Салих стал свидетелем и слушателем рассуждений самого муллы, рассуждений, пустившись в которые тот, будучи неспособен разрубить узел противоречий, вновь и вновь приводил своего несчастного советчика в полное замешательство. И вот Абу Малик произносит слова разочарования, слова поистине ужасные, грозно звучащие не только в исламском мире X века, — их отголосок доносится до нас через века.

Абу Малик. Мы цепляемся за одно только имя религии.

Салих. Но что же тогда, по-твоему, Религия?

Абу Малик (который до сих пор являлся добросовестным доктором канонического права). Ведь это же заповеди и запреты, дозволенное и воспрещенное, обычаи и обязательства.

Салих. Так что ж, по-твоему, это и есть Религия?

Это торжественная минута. Нижеследующий ответ окончательно разрешит спор между законническим могуществом экзотерического ислама и духовностью эзотерического ислама гнозиса. Абу Малик по-прежнему сидит с опущенным взором, размышляя над тем, что же ему остается, если содержание Ре-

¹ Историческая или мертвая вера (лат.). Прим. перев.

² Применительно к человеку (лат.). Прим. перев.

лигии выхолощено, если «мы цепляемся за одно только имя», лишенное смысла. Затем он поднимает голову:

Абу Малик. Я не знаю, остается ли для меня еще что-либо. Но тогда что же, по-твоему, Религия?

Ответ получит лирическое звучание:

Салих. Религия (та религия, что является эзотерической божественной мудростью, *theo-sophia*) — это Завеса и самая надежная защита от извратителей. Ворота от нее открыты для искателей. Освещен правом первенства тот, кто добывает ее. Влечется к лучшему тот, кто ищет ее <...> Она — связь между Небом и Землей, связь длящаяся и непрерывная. Она — якорь тех, кто хватается за нее, вервь тех, кто ищет прибежища. Она есть *Ковчег Сакины (табут аль-Сакина)*, Ковчег спасения; она — Свет жизни».

Поражают последние фразы: *Табут аль-Сакина*. *Табут* — это Ковчег Завета. Полагаю, слову *Сакина* необходимо придавать здесь значительно более точный смысл, чем принято в арабском языке: безмятежность, спокойствие души. Я полагаю, что это слово значит для исмаилитского гностика то же, что значит его эквивалент *Шехина* в еврейском гнозисе — «Божественное присутствие»¹. Что касается Ковчеха спасения, то это

¹ К сожалению, нам недостает — и, вероятно, этот недостаток еще долго не будет восполнен — углубленного сравнительного исследования исламского эзотеризма и иудейского эзотеризма Каббалы. Сходство не случайно, и это не только чисто вербальные параллели слов одного и того же семантического корня, как в данном случае между еврейским *Шехина* и арабским *Сакина*. *Шехина* — это таинственное божественное «Присутствие»; а также Слава (Кабод), десятая Сефирот (Малкут), София, Херувим на престоле, Ангел Метатрон и т.д. (Ср.: Scholem G. *Les Origines de la Kabbale* / Trad. Jean Loewenson. Paris 1966; а тж: Vajda G. *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*. Paris 1962, index s.v.). В исламской мистике это безмятежность души, внутренний мир, знак непосредственного присутствия, как в случае Моисея, допущенного к диалогу с Богом, или вознесения Мухаммеда на небеса (Мирадж). Сухраварди, посвятивший этому понятию несколько достойных внимания страниц («Safir-e Simorgh» в: *Opéra metaphysica et*

Ноев Ковчег. Для исмаилитов он — эзотерическое братство, *da'wat*. Для шиитов в целом — плерома Имамов. Что касается Света жизни, то это свет жизни, над которой «вторая смерть» не имеет власти. Все происходит таким образом, как если бы необыкновенный «призыв» Салиха был «призывом», обращенным ко всем «общинам Книги», происходящим из авраа-

mystica III. P. 99-100), ощущает в Сакине ту же самую манифестацию, что и в Хварне, Свете-Славы, которая занимает господствующее положение в зороастризме (впрочем, Шехина = Кабод!). Что примечательно в нашем тексте, так это состав термина Табут аль-Сакина, ковчег Сакины. Табут — это ковчег завета, см. Исход 25:10 и далее: «Сделайте ковчег из дерева ситтим». В ковчеге хранятся Скрижали Завета (Втор. 10:1-5). Ковчег вносят во Святое-святых храма (1Цар. 8:6 и далее); Слава (Кабод Яхве) наполняет храм (и из этого присутствия во Святом-святых вытекает вся идеология Храма, вплоть до Виллермоза и тамплиерского масонства, в центре которого была идея духовного наследия Ордена Храма, см.: La Forestier R. La Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles. / Publié par Antoine Faivre. Paris 1970). В Коране слово табут встречается два раза: 2:249, где опять же речь идет о Ковчеге Завета, тогда как в стихе 20:39 — о корзинке, в которой младенца Моисея оставили в реке. Что касается Сакины, то Она упоминается четыре раза (всегда с глаголом анзала, «он низводит») и три раза из четырех — вместе с упоминанием незримых небесных когорт или воинств (Яхве Сабаот!): «Он — тот, который низвел сакину (здесь и далее курсив А. Корбена — прим. перев.) в сердца верующих, чтобы они увеличили веру с их верой; Аллаху принадлежат воинства небес (джунуд аль-самават)» (48:4); «...и он узнал, что у них в сердцах, и низвел на них Свою сакину...» (48:18); «Потом низвел Аллах Свой покой (в оригинале «сакина» — прим. перев.) на Своего Посланника и на верующих, и низвел войска, которых вы не видели...» (9:26); «И низвел Аллах Свой покой (читай «сакину» — прим. перев.) на него <пророка> и подкрепил его войсками, которых вы не видели...» (9:40). Так, следует придавать наибольшую важность этому исмаилитскому определению Религии, точнее сказать, Религии эзотерической (аль-Дин аль-батин) как Табута аль-Сакины, Ковчеха сакины. Данное определение могло бы стать отправной точкой сравнительного исследования двух библейских и коранических концептов, которые можно сопоставить только исходя из позиции гностиков той и другой традиции, так как ни одна другая герменевтика не предусматривает общего Храма шехины-сакины.

мической традиции, как если бы она служила прелюдией тому, что мы чуть ниже назовем экуменизмом эзотеризма. Все эти мысли и гнетут Абу Малика, потрясенного вдохновенным порывом Салиха.

Абу Малик. Если однажды должна обрести существование некая Религия Бога, так что Бог соизволит, чтобы Его почитали с опорой на Нее, Она, конечно, будет в точности такой, как ты только что описал.

Но что же тем временем?.. Исламитскому *даи* не приходится ждать.

Салих. О, Абу Малик! Просвети своим светом вместилище своего ума и постарайся понять то, что от тебя требуется...

И на этот раз Абу Малик понимает.

Абу Малик. В таком случае, мне не остается ничего другого, кроме как познать то, к чему ты *призываешь*.

Это означает следующее: познать исмаилитский *да'ват*, «созыв», что начался на Небе с «призыва» первого херувимского Ума, — исмаилитский «созыв» является только финальной формой этого «созыва» на земле. Абу Малик вступает на путь обращения.

Время пророков еще не завершилось

Отныне мы приближаемся к конечному исходу событий, мы бы сказали даже — к финальному взрыву в диалоге. В начале наметим основные вехи последующего анализа. Салих начинает с разъяснения: то, к чему он «призывает», является признанием божественной *справедливости*. Это кажется безобидным и полностью сообразно с наиболее экзотерической исламской догмой. Но поддаться этой явленности означало бы угодить в ловушку непонимания, как правило, порождаемого речами эзотерика у теолога-экзотерика. Ибо речь не идет о божественном правосудии как моральном атрибуте абстрактного Бога, которое единодушно проповедуют все исламские теологи. Эзотерическая теософия шиизма проповедует: божествен-

ная Сущность в своей трансцендентности не может быть наделена ни Именем, ни атрибутом. В самом деле, как заявляется в многочисленных *хадисах*, собственно Имамы или «Друзья Бога» являются опорами или субъектами этих Имен и этих Атрибутов. Вопрос, следовательно, стоит следующим образом: постольку, поскольку мы говорим о божественной *справедливости*, каковы ее реальные опоры, те, что являются ее актом и манифестацией? И только при условии такой постановки проблемы, мы сможем уяснить, каким образом идея божественной справедливости позволяет ответить еще на один вопрос: потеряна ли все-таки Речь или нет? Закрыто ли Божественное Откровение, и тогда человечеству больше нечего ждать, или же есть еще надежда? Итак, проследим линию диалога, полного неожиданных поворотов.

Абу Малик, не задумываясь, изъявляет свое согласие. Божественная справедливость? Конечно, он и сам совершенно искренне ее проповедует. Но Салих немедленно предостерегает его: «Речь не идет о том, во что ты мнимо веришь». По сути, Абу Малик думает о квалификации, данной Богу абстрактным монотеизмом, не обладающим знанием вышеописанного не-что, т.е. знанием того, через что Бог действительно может манифестировать себя нам в этом аспекте и что делает для нас возможным говорить о его справедливости. Теперь Абу Малик приходит в растерянность: коль скоро тезис проповедников Единства (*тавхид*) и божественной справедливости сам по себе является извращенным и упадническим, то надо думать, что на земле нет больше никакой непреложной истины, если только смысл — Идея (*ма'на*) — этого *тавхида* и этой справедливости не будет совершенно иным, нежели то, о чем разглагольствуют во всем мире. О да! Дело обстоит именно так; иначе не было бы драмы потерянной Речи. Конечно, порча не затронула Божественные Единство или справедливость, ибо сами они по существу нетленны. Но именно высказывания людей о том и другом извращают тезис, который они проповедуют.

И тут Абу Малик, конечно же, озвучивает самую что ни на есть поучительную экзотерическую доктрину: «Я исповедую, что Бог един. Он не имеет подобий. Он справедлив и не возлагает на людей бремя, которое они не в силах были бы снести». Но Салих обрывает его: слова его собеседника весьма поучительны, но имена и квалификации, сказываемые им о Боге, столь же абстрактны, сколь и бесполезны. Это все равно, что сказать, например: огонь горяч. Да, правда. Но какой в том прок, если нет ничего, что требовалось бы согреть или сжечь? И если б имя занимало место вещи, одного факта упоминания огня было бы достаточно, чтобы испепелить язык муллы. Впрочем, он и сам не замедлил это признать: «Мы цепляемся за одно только *имя* религии». Но как же мы пали до того, что нам приходится звать откровенным «номинализмом»? По сути, этот номинализм, когда дело касается Бога, и есть та самая потерянная Речь. Если бы Речь не была потеряна, то одного упоминания огня было бы достаточно, чтобы испепелить наш язык — так должно было быть, когда мы говорим о Боге. Вот почему Салих спрашивает своего собеседника: «Ты просто слышал, как кто-то говорит об огне, или по-настоящему ощутил его жар?».

Продолжая в том же духе, Салих предлагает мулле решить небольшую задачку в связи с арабской графикой слова ALLH (*Аллах*)¹, где первый *алеф* изолирован, без лигатуры, тогда как три других связаны между собой диакритическим знаком. Имеется ли здесь буква, являющаяся *Аллахом*? Какая из них? Или же они являются Им все вместе? Или же они являются знаком, указывающим на *Аллаха*? Каково Имя? Кто Отыменный? Обращен ли твой культ к одному из этих двух? Но тогда кто

¹ Хотя Салих подробно останавливается на графике слова ALLH (Аллах), его предложение изначально нацелено на высказывание Аллах Вахид (Бог Един), обозначаемое на письме восьмью буквами (АЛЛХ ВАХД). Здесь мы стоим перед необходимостью свести «идеографическое» упражнение к поиску истинного соотношения между Именем и отыменным.

проводит различие между ними? Поставленный в тупик этими вопросами, мулла словно теряет голову. Он пытается прибегнуть к назиданиям, по примеру всех катехизисов универсума, говоря о Боге, познаваемом в его творениях. Салих возвращает его к предмету разговора: никаких уклонений в аналогию; не существует аналогии между изделием ремесленника и божественным творением. Абу Малик не был свидетелем последнего. В соотношении между субъектом и полученной им квалификацией эта последняя логически предсуществует первому, поскольку его существование выходит за ее пределы, и она может быть присвоена другим. Таким путем невозможно достичь глубинной реальности *в единственном числе*, реальности ангелической или человеческой индивидуальности (скажем, нам следовало бы воспринимать непосредственно в их единичности *сократичность* Сократа или *михаиличность* Михаила и т.д.). Нет, соотношение божественного субъекта со своими атрибутами не есть соотношение субъекта с общими понятиями Логики. Будучи вынужден держать ответ, несчастный Абу Малик поникает головой, произнося шепотом: «На этот раз Речь исчезла; больше нет слова, которое надлежит сказать <...>. Речь предполагает говорящего и определяемого высказыванием. Однако Бог превосходит всякое определение». В этом и состоит весь вопрос: кто является субъектом этих атрибутов?

Пользуясь достигнутым в споре преимуществом, Салих становится настойчивым (мы пересказываем в общих чертах всю аргументацию, развернутую в форме диалога). Может ли Несказанное Божественное Величие оставить верных ему в неведении относительно того, что Оно от них требует или даже потребовать от них невозможного? Впрочем, Оно сотворило их не знающими, но невеждами, которые, приходя в мир, не знают ничего. Таким образом, необходимо, чтобы это неведение было восполнено, *уравновешено* противовесом, и этот противовес есть не что иное, как знание, напрямую внушенное

Богом (*ильм ладуни*). Впрочем, тех, кому внушено это знание, мы и называем «Друзьями Бога», и именно они *составляют противовес* несостоятельности человеческой твари; они суть посредники между трансцендентным, несказанным Богом и Его верными; им Он дает знать, что спросится с последних. «Друзья Бога» суть божественный *противовес* человеческого неведения; создать противовес, уравнивающий неведение людей, — вот в чем заключается божественная *справедливость*. Она не является моральным атрибутом высшей абстрактной сущности. У нас не было бы никакой причины, никакого основания наделять его тем или иным Атрибутом в противоположность другому. Коротко говоря, единственное, что мы знаем о божественной справедливости, — это Друзья Бога, создаваемые для того, чтобы *составлять противовес*. Друзья Бога *суть* божественная справедливость, секрет мистериального *равновесия*, в котором заключается эта *справедливость*. Вот почему Друзья Бога, этот божественный противовес, станут объектом той же самой преданности, что и Бог, поскольку именно через них несказанное Божественное Слово так или иначе проповедуется в Слове человеческом, слышимом и постижимом, и внутри этого человеческого Слова может быть вновь открыт тайный смысл, который является Его Божественным Словом.

Все эти посредники обладали одним и тем же знанием Невидимого, хотя между ними и существует некий порядок старшинства, согласно коему это знание дано им как *танзиль*, в акте «низведения» Божественного Откровения к людям под его буквальным покровом, — и это случай пророков, принесших Книгу; либо же это знание дано им как *тавиль*, герменевтика, которая, обнажая скрытый смысл, «возводит» эту Речь к ее архетипу, — и это случай Имамов. Первостепенным и оригинальным в реплике Салиха (в сравнении с классическими шиитскими текстами) нам кажется то, что *тавиль* на полном основании ставится здесь вровень с *танзилем* в качестве источника, божественным откровением которого он является.

Конечно, существует приоритетный порядок, и он объясняется тем фактом, что *тавилъ* предполагает *танзиль*, точно так же как эзотерика предполагает экзотерику; но именно в этом и ни в чем другом следует видеть источник превосходства пророка, «изрекающего» букву Откровения, «проговаривающего Книгу», над Имамом, «проговаривающим герменевтику» (как «говорящая Книга»). И это тот пункт, в понимании которого Абу Малик вначале испытывает значительные трудности. И тогда Салих напоминает ему случай Авраама: откровение, впоследствии данное Исмаилу и Исааку, предполагало откровение, данное Аврааму.

Теперь мы можем сказать, что если *танзиль* с необходимостью апеллирует к *тавилю*, т.е. если буквальное Откровение пророков с необходимостью апеллирует к духовной герменевтике Имамов, Божественное Откровение никогда не отымается у тварей — и собственно в этом состоит проповедь всего шиитского гнозиса; противовес неведения никогда не исчезает и тем самым неведение никогда не является чем-то дозволенным, а это значит: никогда не будет дозволено говорить, что Речь потеряна. И это главный пункт исмаилитской концепции (хотя бы в той мере, в какой *да'ват* сохраняет ее жизненную силу) и в широком смысле — концепция всего шиитского гнозиса и гносеологии. Поскольку Друзья Бога являются посредниками Слова, через них Оно постоянно пребывает равно среди всех людей. Вот почему *тавилъ* возведен здесь в ранг боговдохновенного знания. Если, по сути, *тавилъ* не является аллегорической или произвольной интерпретацией, то это потому, что он постулирует — и он тоже — как и *танзиль*, божественное вдохновение. Исключительно для тех, кто отвергает *тавилъ*, духовную герменевтику символов, анагогический путь внутреннего смысла, исключительно для таких отрицающих Божественную Речь потеряна. Таким образом, *тавилъ* составляет интегральную часть «феномена Священной Книги Откровения». И это представляется мне основополагающим для пони-

мания как участи шиитского гнозиса внутри всего исламского массива, так и участи духовной герменевтики в трех ветвях авраамической традиции.

Заявления Салиха более чем прозрачны.

Салих. Духовный толкователь (*сахиб аль-тавиль*) приносит через свой *тавиль* (свою герменевтику) знание с Неба и разъяснение (*байан*)¹ из высшей Плеромы; свидетельство о них предоставляется ему в самой Книге.

Абу Малик (подхватывая). Словом, говоря: *танзиль* (буквальное откровение) свидетельствует, что всякий *тавиль* (духовная герменевтика) есть духовное откровение, исходящее от Бога (*вахи мин 'инда'ллах*)², — я даю то же свидетельство, что и Книги Откровения, иначе пришлось бы изобличить во лжи все Книги и всех Посланцев, поскольку их скрытый смысл (*ма'на*) един.

И собственно в этом *равновесии* утверждается божественная *справедливость*.

Итак, герменевтика символов закладывает фундамент эзотерического экуменизма. Кроме того, постольку, поскольку эта герменевтика постулирует божественную инспирацию, она постулирует *eo ipso*, что время пророков не замкнулось. Таким образом, нас подготавливают к исходу диалога, предугадываемому задолго до его конца. Абу Малик задает вопрос, который можно было бы назвать скабрёзным, опасным, недопустимым, если исходить из позиции официального ислама.

¹ Практически в исмаилитских текстах понятия тавиль и байан часто употребляются как взаимозаменяемые.

² Эти строки образуют в романе важнейший пассаж. В то время как гносеология шиитских хадисов («Китаб аль-Ходжат» из сочинения «Осуль мина аль-Кафи» Кулайни) отводит имя вахи божественному откровению или коммуникации, полученной пророком по велению Ангела, и относит к иной категории божественное вдохновение Имамов, в нашем исмаилитском тексте как танзиль, так и тавиль включаются в категорию вахи.

Абу Малик. Так значит, все эти люди в своих собраниях подражают пророкам, провозглашая, что после их пророка не будет больше ни пророка, ни предвестника, и что они суть те, кто берет на себя заботу о религии Бога. Ты же, Салих, утверждаешь совершенно иное. Как же доктора (*'улама*) нашей общины могли обойти этот вопрос в своих размышлениях?

Салих. Но ведь никто не задавал им его, и они не то чтобы намеренно оставили его в стороне, но само их размышление было не таким, как должно. Они обращали к нему свои мысли, по-прежнему храня в сердце убеждение: после их пророка не будет больше пророков — как поступали до них обманщики древних народов, ибо всякий народ рассчитывал, что после его пророка не будет больше пророка.

И мы уже предчувствуем, что это обвинение брошено всему официальному исламу в целом, экзотерической религии Права, в связи с чем инициация Абу Малика как предполагаемого наследника «доверенного клада» получает здесь драматическое звучание. Абу Малик спрашивает, как же, с чего начался весь этот подлог. В ответ Салих читает целый курс истории религий, открывая перед ним широкую перспективу исмаилитской теософии иероистории: великая борьба с беспамятством, ответственность за которое несут доктора Права, отказавшиеся признать Друзей Бога (святых Имамов); протест против подавления Слова, столь желанного для тех, кто секвестировал божественную инспирацию. Именно этот протест наводит на мысль о необходимости провести глубокий сравнительный анализ учения иоахимитов, представлявших те же самые протестные силы в христианстве XII и XIII веков. Задача не ограничивается одной только сравнительной историей; из слов Салиха явствует, что речь идет о вечном возвращении, смысл которого обладает всецело внутренней природой, так что уловить его можно, как представляется, лишь с помощью типологической герменевтики, направленной на то,

чтобы идентифицировать роли и рекурренции одних и тех же *dramatis personae*.

Салих. В каждую эпоху события имели одинаковый зачин: *Сатана*, непокорный гордец, лицемерный знаток Права (*факих*) поднимал мятеж. Однако мятежники могли преуспеть в своем желании отнять у наследия пророков силу, присущую пророческому посланию, и основать меж собой Государство (*давлат*, временная власть), лишь вселяя в сердца людей убеждение, которое проповедуют все народы: Бог не создаст больше пророка после их пророка и не будет после него ни пророка, ни предвестника, ниспосланного с Неба <...>. И вот каждый из народов цеплялся за своего пророка, заведомо разоблачив долженствовавшего идти следом <...>. Так, из-за этого убеждения понятие о цельности пророческой миссии и установлений, бытовавшее среди народов, было отринуто. Сильные мира сего получили власть убить пророков, и убили их <...>. И все это так потому, что сердца людей не склоняются к пророкам, когда они являют себя, и не ищут их, когда их нет. Выходит так, что отчаяние толкает людей к пророкам до тех пор, пока те не призывают их к Истине (*Хакк*), но вот тогда-то они разоблачают пророков, оставленных без защиты, и убивают их в своей среде.

Здесь необходимо держать в уме исмаилитскую схему иероистории в том виде, как мы изложили ее вначале, т.е. представлять, как ее выстраивал Насир-и Хосров и, уже в данном случае, Салих, — это последовательность великих религий в порядке гексамерона: каждая великая религия последовательно появлялась в один из шести «дней» (шести эпох) творения религиозного космоса (именно это учение Салих получил от своего инициатического наставника в самом начале). Маздеи появились в третий день; иудеи — в четвертый; христиане — в пятый; мусульмане — в шестой. Данная схема позволяет мыслить великие религии как формообразующие части иерокосмического целого. Однако вместо этого приверженцы каждой из них хотели остановить на своем дне творение религиозного

космоса. Им нужно было, чтобы это творение (мы бы сказали «история религий») остановилось вместе с ней. Вот почему Салих следующим образом продолжает свою обвинительную речь: маздеи замкнулись внутри своих храмов огня; после их пророка (Зороастр) не будет больше пророка. Иудеи проповедовали: после Моисея не будет впредь ни одного Божьего Посланца. Христиане, народ Евангелия (*Ахль аль-Инджилъ*), представляя своего пророка как самого Бога во плоти, искали божественной близости через Крест и проповедовали: после Иисуса Бог не направит больше на землю Посланца.

Вплоть до настоящего момента любой мусульманин, скорее всего, смог бы уразуметь, что к чему, но вняв последнему доводу Салиха, исполненному невозмутимой отваги, он, вероятно, ощутил бы, как почва сама собой уходит у него из-под ног.

Салих. И вы, мусульмане, в свою очередь, вступили на путь своих предшественников. Ваша община унаследовала Книгу (Коран) людей, бывших недостойными¹; она последовала за смутьянами-временщиками; она поставила себя на службу учителям, вводящим ее в заблуждение; она унизилась перед спесивыми докторами Права <...>. Все мусульмане единодушно поддержали их, твердо уверившись в том, что имели в них нужду, дабы обойтись без других и утверждать: после их пророка (Мухаммед) Бог не создаст больше ни Посланца, ни предвестника. Так, ты, Абу Малик, и тебе подобные стали вторить

¹ В этих словах содержится намек на трагедию, последовавшую за смертью Пророка, в том виде, как она описана в шиитской традиции. По наущению «фараона и Немрода ислама», т.е. будущего халифа Омара ибн аль-Хаттаба, народ отказался принять от 1-го Имама Али ибн Аби-Талиба целостную версию Корана, переданную и перечитанную им самим под надзором Пророка. Вместо этого предпочли восстановить по кускам суры и стихи, рассеянные среди всех Муслимин; отсюда — недостаток связи, даже непоследовательность, в стихах, из которых по той же причине было изъято все, что подтверждала позиция Имама. См. пространный текст Маджлиси: *Majlisī. Bihār al-Anwār. Vol. XIII. P. 146-147* (перевод в нашей работе: *En Islam iranien... T. IV. Livre VII. Примечание 39*).

утверждению подавляющего большинства; вы покорились *общему мнению* и насилию господинов этого мира; вы восприняли его от них, вы прикрывали его красивыми словами <...>. Вы последовали из страха за гордцами вас недостойными, и другие, в свою очередь, с готовностью последовали за вами, возомнив, будто истина — на этом пути. Если уж судить об этой общине (ислам) по тому, что она сама обратилась против Бога, воздвигнув преграду между тварями и божественным доказательством (т.е. между тварями и Друзьями Бога, божественным противовесом и герменевтами Речи), судить о ней, исходя из черт, присущих ей одной, что ж, я сказал бы: народы прошлого (маздеи, иудеи, христиане) более заслуживают доверия, нежели вы, мусульмане, в силу тройной печати, возлагающей на них долг свидетельствовать против вас и заставляющей искать правды на их стороне, не на вашей.

Абу Малик ошеломлен. Вероятно, он никогда прежде близко не сталкивался с эзотериком, будь то шиитом или исмаилитом. Никогда прежде не слышал он от мусульманина подобной обвинительной речи против официального ислама. Все, на что он способен, это робко предложить следующий вопрос.

Абу Малик. Что же это за три печати?

Салих. Вот они: 1) Древние «народы Книги» имеют над вами то преимущество, что были до вас. 2) Вы согласны с ними в признании истины пророческого послания, обращенного им. 3) Напротив, ни один из них не давал свидетельства о вашем пророке (Мухаммеде): ни о его пророческой миссии, ни о его правдивости... Эти народы уверяют, что вся наука, коей вы обладаете, переписана с их наук, и что за ними — исключительное право владения подлинником... Если уж твари должны произнести свое слово о Творце, их (маздеев, иудеев, христиан) суждение необходимо обладает первоочередностью. Если же Творец произносит свое слово о тварях, он отменяет и утверждает что Ему угодно, и никто не отсрочит Его решения. Но тогда, клянусь жизнью, таково притязание всех, кто терпит крах,

их и вашего...«Каждый день он за делом...» (Коран 55:29), и никому не суждено ни разоблачить, ни оспорить его действие, *даже если каждый день он будет создавать пророка.*

Этот вывод обладает взрывоопасной силой. Он оставляет далеко позади себя все, что можно прочесть в классической исмаилитской литературе. По крайней мере, мне до сих пор не доводилось читать ничего более дерзкого в сравнении с речами, вложенными автором в уста юного Салиха. Ибо напрашивается вопрос: как согласовать этот последний довод с официальным постановлением ислама (после «Порога пророков» и по его собственному свидетельству не будет больше пророков)? Однако лучше понять смысл этих изречений нам поможет история судебного процесса над Сухраварди, Шейхом аль-Ишрак, какими-нибудь двумя веками позже¹. Конечно, *‘улама* г. Халеб, возбудившие этот процесс, и впрямь заботились о различении имамической линии духовных герменевтов и профетической линии пророков-законодателей, открывших Книгу, не в большей степени, чем Салих, который возводит *танзиль* и *тавиль* к одной и той же божественной инспирации. Но юноша не проявляет здесь такой заботы лишь потому, что может тем более непринужденно утверждать, празднуя триумф: «Слово Бога никогда не умирает», Речь никогда не будет потеряна для тех, кто умеет искать ее там, где она обретается.

Выслушав обвинительную речь Салиха, мулла на мгновение погружается в печальные раздумья.

Абу Малик. Значит, случилось так, что наша община (ислам) слишком глубоко погрязла в своем заблуждении.

¹ О смысле процесса над Сухраварди см. нашу вступительную статью к: *Opéra metaphysica et mystica III* / Ed. S.H. Nasr. P. 15ss.; а также нашу работу: *En Islam iranien...* T. II. Livre II. Chap. I. См., как объясняется в «*Dabestân al-Madhâhib*» (энциклопедия религиозных наук на персидском языке, составленная в Индии в XVII веке) тот факт, что каждого экстатического теософа можно назвать «Порогом пророчества», в: *Ibid.* T. III. Livre IV. Chap. III.

Салих. Конечно, и оно имеет давние корни. Твоя община обесправила Друзей Бога (святых Имамов). Она не оправдала ожидания и надежду людей. Она придала себе видимость благочестия и правдивости, дабы орудовать под маской лицемерия <...>. И если бы ни один из Друзей Бога не остался в живых, если бы на Земле не было противовеса (*'удуль*), меньшинство праведников не могло бы выстоять против громады лжи.

Таким образом, «божественное дело» зиждется на Друзьях Бога, божественном противовесе человеческой несостоятельности. Выше мы уже отметили шиитское представление, согласно которому невозможно, чтобы Божественное Бытие, в своей трансцендентности, было субъектом с какими бы то ни было квалификациями и атрибутами. Мы отметили, что в действительности, сообразно шиитской традиции, затрагивающей божественные Атрибуты, субъект, который является опорой атрибута «справедливость», — это вся совокупность Друзей Бога, *уравновешивающих* несостоятельность тварей. И здесь же перед нами разительный пример того *significatio passiva*¹, с каковым имеют дело наши средневековые «спекулятивные грамматики». Напомним, что в герменевтике раннего Лютера божественное правосудие понимается не как атрибут божественной Сущности самой по себе, но в ее *significatio passiva*, т.е. в том смысле, что оно является правосудием, посредством которого человек *делается праведным*, оправданным/ой. Точно так же здесь божественная справедливость является божественным атрибутом в том смысле, что она есть нечто, посредством чего Друзья Бога *делаются* противовесом, уравновешивающим человеческую немощь. Впрочем, Салих не мог не начать с этой темы посвящение муллы в тайну исмаилитского гнозиса. Именно через идею божественной справедливости, понимаемой таким образом, он собирается подвести своего ученика-неофита к признанию необходимости того, чтобы род Друзей Бога никогда не был прерван. Поистине, в

¹ Пассивное значение (лат.). Прим. перев.

черере пророков никогда не было и не будет «междущарствия», даже после «Порога пророков», так как непрерывно длится имамический род. Отрицать имамический род и тем самым герменевтическое служение Имамов-толкователей Слова, как это делает суннитский ислам, — значит *eo ipso* вменить в вину Богу несправедливость, причем несправедливость, за которую фактически ответственно один лишь отрицающий. И здесь, в очередной раз, Абу Малику стоит немалого труда сбросить с себя груз старых привычек мышления.

Абу Малик. Где и как найти этих посредников, этих Друзей Бога? Как можно нагнать их время, теперь, когда в наше-то время не будет больше пророков?

Салих. О, Абу Малик! С твоего языка не сходят слова о божественной справедливости... и вот теперь, хоть мы с тобой вели о том ученый спор, как подобало в твоём случае, ты снова принимаешься винить Бога в несправедливости и возвышать до него несправедность.

Абу Малик. Упаси Бог! Я этого совсем не говорю. Как же ты смеешь навязывать мне этот вывод?

Салих. Всего лишь, судя по твоим словам, что время пророков кончилось для тебя и что в твоём-то времени нет больше ни пророка, ни божественного Посланца. Было ли справедливым со стороны Бога ниспосылать их к народам древности или же это было бесплодной игрой?

Конечно, не игрой. Но тогда, спрашивает Салих, не являемся ли мы слугами Бога на том же самом основании, что и древние? Разве его справедливость должна быть нарушена, когда речь заходит о нас, так что среди нас нет больше Друзей Бога, божественного противовеса? Или же его дар исчерпан в наше время, так что нам остается только цепляться за истину дара, который он преподнес другим? Разве его решение не приложимо к нам точно так же, как и к другим, ведь нет перемены для «глаголов Бога» (*Калимат Аллаха*)? И кто заслуживает это имя божественного противовеса, если не Друзья Бога, как таковые

избранные божественным решением, которое само по себе является противовесом, поскольку состоит в том, чтобы, создавая Друзей Бога, *уравновешивать*, — точно так же, как сама Правда делает правдивым, *о-правд-анным* ее выразителя? Конечно, теперь Абу Малик понимает все это; но в своих высказываниях на этот счет констатирует отсутствие праведников в настоящее время или, по крайней мере, их сокрытие от человеческих взоров, опять же подобно тому, как между любимыми двумя пророками была пустота, интервал, «междущарствие» молчания (*фатрат*); разве он сам не говорит сегодня в период такого междущарствия?

Это последнее заблуждение, которое Салиху предстоит искоренить из сознания своего ученика. Юноша отвечает, упоминая ряд фигур, согласно шиитской концепции следующих друг за другом в ходе каждого периода цикла пророчества. Начало каждому периоду кладет пророк, за кем непосредственно следует Имам, так что не может быть никакого междущарствия, поскольку Имам всегда здесь, будь то открыто или же в тени. Пусть Абу Малик поразмышляет над этим: какое же междущарствие было после Авраама, если Бог создал Исмаила, Исаака, Иакова, Иосифа, Иону, Иофора (Шуайб), приведших нас к Моисею? Какое же междущарствие было между религией Торы и Евангелия, если после Моисея Бог создал Иисуса, сына Нуна, Илию, Саила, Давида, Соломона, Захарию и Иоанна Крестителя (Яхья), приведших нас к Иисусу? Точно так же было со времен Иисуса вплоть до Мухаммеда. Так, где же междущарствие? Когда было междущарствие? Речь ни разу не была потеряна, никогда не было молчания Речи, если только не для отвергнувших ее. Единственно допустима идея междущарствия, отвечающая таким периодам, как наш, когда «доверенный клад» передается в атмосфере опасности и страха; но и теперь Друзья Бога не скованы молчанием — «они распространяют свой призыв (*да'ват*) в тайне и строго соблюдая распорядок посвяще-

ния (*Кетман*)¹, ибо земной мир не может быть лишен, ни на одно мгновение, своего противовеса перед Богом, будь он проявлен всенародно и в открытую или же вынужден оставаться сокрытым и *incognito*».

В этом последнем предложении оглашается высшая тайна имаизма в шиитской теософии, как двенадцатиричной, так и исмаилитской, между прочим, разделяемой и *Ишракийун*, «теософами озарения» сухравардийской школы, а также суфийскими эзотериками. Оно указывает на личность Имама как на «мистический полюс», присутствие которого в этом мире, зримое или незримое, открытое или *incognito*, является необходимым условием существования мира людей. Лишившись мистического полюса, гаранта своей экзистенции, пусть даже без ведома людей, этот мир погрузился бы в бездну неминуемой катастрофы. Этот мистический полюс и есть Двенадцатый Имам, Имам, ныне сокрытый с точки зрения двенадцатиричных шиитов, переживающих время оккультации (*гайбат*) своего Имама. Другая концепция — у исмаилитов, прошедших через критические периоды, когда Имам вынужден был держаться в тени (*Имам мастур*). (Мы бы сказали периоды, когда белый всадник Апокалипсиса не может явиться людям, неспособным вынести или скорее принять это зрелище). Вероятно, именно здесь следует искать указание на то, что наш текст был написан в дофатимидскую эпоху и, по крайней мере, не принадлежит группе текстов, не признававших фатимидский парадокс, парадокс эзотерической религии, которая становится религией Государства. Быть может, он был сформулирован в карматской среде и окрашен в соответствующие тона. Как бы то ни было, именно эта оккультация по-прежнему беспокоит

¹ Букв. «арканная дисциплина» (от франц. *agape* — таинственный эликсир, приготовлявшийся алхимиками для посвященных), которая проповедовалась Имамами согласно предписанию: «Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его» (Кор. 4:61), т.е. лишь тем, кто его достоин. Прим. перев.

муллу, подталкивая его к вопрошанию: ответ Салиха сразит его, подобно удару шпаги.

Абу Малик. Каков смысл сокрытия (*гайбат*) Друзей Бога сейчас, в наше время? Какова его причина? (Иначе говоря, почему Речь может казаться нам потерянной, тогда как имеет место лишь оккультация?).

Салих. Разве ты не слышал, что в исповедуемом тобою исламе был этот противовес Бога и были сыны пророков Божиих, преданные смерти по религиозным соображениям?

Абу Малик. Да, да, великое их число было предано смерти.

Салих. Тогда которого из составляющих противовес Бога ты хотел бы видеть явленным тебе и твоим современникам? Разве что Бог направит к вам убитого, загубленного, из пределов смерти или же одного из тех, кто был обращен вами в бегство и кого вы хотели бы вернуть, дабы его предал смерти тот, перед кем он вынужден был отступить? Отнюдь нет, обычай Бога в отношении пророков и своих Посланцев неизменен: они терпят страх и пребывают в тени, до тех пор, пока Бог не рас судит своих пророков и их народ.

Абу Малик не может не согласиться: нет никакого позора в том, чтобы обратиться в бегство, как это сделал Моисей из страха перед фараоном, ибо бесчестье падает не на преследуемого, но на преследователей.

Это и сподвигло юношу подвергнуть совесть муллы серьезному испытанию.

Салих. Тогда что скажешь ты об убийцах проводников к Богу, о тех, кто низверг противовес Бога? Как кончат они свои дни, они и их помощники?

Абу Малик. Гореть им в адском пламени, так же как и всякому, кто бы ни выкрасил черным их знамя или даже только припас для них чернильницу (намек на черное знамя аббасидов).

Салих. А что говорят по этому поводу ваши доктора Права?

Абу Малик. Они глубоко сострадают жертве, но не видят вины убийца.

Салих. Истинно ты говоришь. Так доволен ли ты своим пребыванием в царстве этих людей, жизнью вблизи их воинств, под надзором их сподручных? И ты, как доктор Права, не был ли до сих пор их сообщником? Не служишь ли ты сам их противовесом, когда твои решения потворствуют власти или же когда, взывая к ним, ты сам получаешь от них потворство? Ты украшаешь их несправедливый суд венцом своей справедливости. Ты облачаешь их чванство в платье религиозной законности. И после этого ты сожалеешь, что Друг Бога (Имам) принужден к сокрытию... Если бы вы помогли Дружьям Бога, они бы явили себя открыто. И если бы вы покинули врагов Бога, они бы не праздновали победу... Именно по этой причине Дружья Бога скрываются от вас — остерегаясь тебя и несметного множества тех, кто принял свою страсть за Бога, с жадностью набрасывается на блага этого мира и вслед за другими воодушевляется зрелищем преступного убийства пророков. Едва ли чувствуя себя виновными в насилии и несправедливости, они вменяют Богу свою собственную несправедливость. И вот тогда они заявляют, что Бог не создаст больше пророка после их пророка, и объявляют законным убийство Друзей Бога.

На этот раз Абу Малик обезоружен.

Абу Малик. Да, сегодня положение в нашей общине (ислам) и впрямь таково и так говорят ее члены. Но где же искать спасения? Где искать прибежища?

И Абу Малик торжественно обращается к Салиху с решающим ходатайством; в нем чувствуется переключка с тем вопрошанием, что, как мы видели, исходило из уст самого Салиха в начале романа: есть ли для меня дорога к жизни?

Абу Малик. Что до меня, то я надеюсь избежать господней кары путем возврата к Богу, и я ищу доступа к получившему Его благословение. Так окажи эту милость молящему тебя о ней, тому, кто просит наставить его на правый путь. И да вознаградит тебя Бог!

Салих. Вступив на этот путь, ты найдешь, что Бог не более близок тебе, чем ты близок Ему... Что до меня, то во мне ты найдешь жажду наставить тебя на правый путь.

Финальная сцена непродолжительна. Утомленный диалогом, совершившим переворот в сознании неопита, Салих обрывает свою речь; его глаза влажны от слез; он просит Абу Малика, вместе с соратниками (о которых мы успели позабыть в разгаре действия), удалиться в покои отца. Сам он спешит привести Учителя, своего «духовного отца» и бывшего инициатического наставника, кому он обязан тем, что услышал призыв, *да'ват*. Нам не сообщается, в каких загадочных краях проживает Мудрец, но Салих знает, где его найти. Он хочет держать с ним совет о судьбе Абу Малика и его соратников. Мудрец заявляет, что сам молодой человек лучше рассудит об их судьбе, и не скупится на советы по части духовной педагогики. Затем автор дает нам понять, что Друг Бога, т.е. Имам или его заместитель, вслед за необходимым периодом испытания, благоволит тому, чтобы дорога к спасению была открыта всем, т.е. чтобы все были благосклонно приняты в исмаилитское братство. Впоследствии каждый член братства возвращался к своему народу; он, в свою очередь, становился предвестником, и через него Бог приводил к своей Религии множество тварей из числа своих слуг.

«Это отнюдь не история, — заключает автор, — склеенная из разнородных кусков, но свидетельство о божественном Предупреждении, согласно коему Посланцы Бога, Знамена их наследников (Имамов), правила воспитания жаждущих неизменно сохраняются в веках. Так кончается Книга о Мудреце и его ученике».

Автор совершенно прав. В его «сценической постановке» этой истории персонаж по имени Салих от начала и до конца выступает перед нами как герой-архетип исмаилитского гнозиса. История молодого человека лучше истории в расхожем смысле слова; это истинная история потому, что она является

образцовой, наподобие притчи, и потому, что притчу, как было сказано, пожалуй, только и можно назвать истинной историей. Понятый таким образом роман допускает эпилог.

Эпилог

Как и все инициатические романы, роман исмаилитского автора X века имеет значение не только для той эпохи, когда он был создан. Отнюдь не исчерпываясь этой эпохой, его значение выходит за рамки исмаилизма, внутри которого он берет начало. И это благодаря тому, что его драматическое действие представляет собой «постановку» притчи об искателе, странствующем в Поисках потерянной Речи. Герой этого духовного Поиска тем менее удивителен, что мы встречаем его повсюду в других контекстах, где встречается тот же самый «феномен священной Книги Откровения», манифестация Божественного Слова, смодулированного в человеческое Слово пророков.

Духовный Поиск, в том виде, как он описан в этой небольшой, но поистине бесценной книге, разворачивается по правилам, заданным в самом начале: сперва искатель в Поисках гнозиса; затем — в Поисках законного наследника, которому надлежит передать этот гнозис как доверенный клад. Так действует в отношении Салиха персидский Мудрец, первым выведенный на сцену; так, в свою очередь, действует Салих в отношении муллы и его соратников; так, в свою очередь, эти последние будут действовать в отношении будущих соратников. От посвященного к посвященному непрерывно свершается «воскресение мертвых»; от звена к звену тянется и продолжается *сильсият аль-'ирфан*, «цепь гнозиса».

Отныне, чтобы уяснить себе положение этих эзотериков в исламском мире, достаточно принять в расчет, что идея клада, доверенного с целью последующей передачи, приводит их к убеждению, что время пророков не завершилось, и этот тезис, как, по меньшей мере, представляется с экзотерической точки зрения, состоит в явном противоречии с официальной догмой,

основанной на следующей сентенции Пророка: «После меня не будет больше пророка (*наби*)». Конечно, все шииты в целом признают это замыкание цепи, допуская, что профетическая линия отныне прервана раз и навсегда. Но, в самом деле, с точки зрения шиитов, это касается рода великих пророков-законодателей (*нубувват аль-таири*'), которые принесли новую Речь, вписанную в новую Книгу. А проповедуя, что любое Откровение (*танзиль*) предполагает эзотерический смысл, являющийся его истинным смыслом, и постулируя, таким образом, духовную герменевтику (*тавиль*) символов, в действительности шииты проповедуют: даже по окончании эпохи «Порога пророков» нечто получает продолжение, и это нечто есть имами-ческая линия «Друзей Бога», духовных герменевтов Речи; шииты проповедуют, что еще есть нечто, чего следует ожидать, и это нечто есть откровение смысла всех откровений, в момент парусии последнего Имама. За временем или циклом профетической миссии (*нубувват*) следует время или цикл духовной инициации через Друзей Бога (*валайат*).

Мы уже констатировали, что в отличие от классических текстов как двенадцатиричного шиизма, так и исмаилизма, автор нашего инициатического романа не видел существенного различия с точки зрения способа инспирации между *танзилем*, или откровением, сообщенным пророкам (*вахи* в классических текстах), и *тавилем*, или герменевтикой, вдохновленной Друзьями Бога (*ильхам* в классических текстах). В нашем романе и тот и другой восходят к одной и той же профетической инспирации. По этой самой причине и постольку, поскольку необходимо, чтобы *тавиль* существовал в веках, если учесть, что от него зависит воскресение мертвых, равно необходимо, чтобы длилось время пророков, даже по окончании эпохи пророка ислама¹. Отсюда заявления Салиха в финальной

¹ В своем комментарии к «Кафи» Кулайни («Китаб аль-Ходжат») Мулла Садра Ширази существенно уточнил позицию двенадцатиричного шиизма касательно этого вопроса. Фактически то, что имеет продолжение по окончании эпохи Последнего Пророка, есть внутреннее,

части диалога, обладающие взрывной силой. На карту поставлен вопрос жизни и смерти, в истинном смысле обоих слов, т.е. в смысле духовном. Коль скоро мы схватываем в этих понятиях пророческую инспирацию, допускать, что Бог больше не пошлет на землю пророка после пророка ислама, — значит допускать, что Божественный Глагол, сообщенный древним пророкам вплоть до Мухаммеда включительно, отныне мертв и нем. И поскольку *танзиль* и *тавилъ* не различаются здесь по природе, необходимо допустить эту смерть или, по крайней мере, изгнание Слова, если только мы отказываемся признать имамиический род Друзей Бога; необходимо допустить, что эзотерический смысл Речи, являющийся Духом и жизнью этого рода, потерян. Однако в отсутствии эзотерического смысла нет больше и «воскресения из мертвых», поскольку нет больше духовной инициации. Коль скоро мы отрицаем необходимость и непрерывность рода Друзей Бога, этих духовных герменевтов,

эзотерическое пророчество (нубувват батина), которому, однако, нельзя дать имя нубувват ввиду сентенции, брошенной однажды личностью в звании «Порога пророчества» («После меня не будет больше пророка»); поэтому мы обозначаем его как валайат. Это слово не было в употреблении до возникновения ислама (можно было говорить только о наби или нубувват), но по сути оно равнозначно божественному дару древних пророков в Израиле, т.е. пророков, на которых не была возложена миссия явить новую Книгу, новый шариат. Мы видим, что тезис имеет свои нюансы; продолжение валайат никак не противоречит закрытию цикла законнического пророчества (нубувват аль-ташри'), проповедуемого в официальной догматике ислама, поскольку валайат является не чем иным, как наставительным или посвященческим пророчеством (нубувват аль-та'лим). Но постольку, поскольку в рамках исмаилизма как танзиль, так и тавиль подпадают под категорию одной и той же пророческой инспирации, то здесь нюансы стираются. Длится само время пророков, и, если то будет угодно Богу, ни одна тварь не сможет воспретить Ему всякий день создавать нового пророка. С другой стороны, собственно здесь мы и встречаем понятия доктрины, исповедание которой 'улама г. Халеб вменили в вину Сухраварди, объявив законной его насильственную смерть. Итак, мы оказались в самом центре споров, сотрясавших исламский мир на протяжении веков.

мы *eo ipso* принимаем положение о том, что человеческое Слово сводится к самому себе; оно больше не является оболочкой и опорой Божественного Слова, которое модулируется в него. Божественный Глагол Книги сведен к молчанию; существует лишь человеческий Глагол, отданный на откуп радикальной секуляризации и всем тем подходам, что мы называем «научными». В таком ключе эзотерик представляет себе трагедию потерянной Речи. Именно эту трагедию пережили эзотерики в исламе, будь то исмаилиты или шииты, и она нашла своего выразителя в страстной личности Салиха.

Но важно отметить следующее. Хоть автор инициатического романа и сводит к одной модальности инспирацию *танзиль* и *тавиль*, получая, таким образом, право утверждать, что время пророков не замкнулось и не может замкнуться, ибо людям не обойтись без пророков, — тем не менее, ни этот роман, ни исмаилитский гнозис в целом не говорят об ожидании нового пророка, долженствующего принести с собой новую Книгу Откровения, новый *шариат*. Чего следует ожидать — в согласии со всем ансамблем шиитского гнозиса — так это завершения «феномена Книги», завершения, ожидаемого в «седьмой день», венчающий *гексамерон*, «шестидневное» претворение религиозного космоса. Впрочем, этот «день», подготавливаемый герменевтикой Друзей Бога, воскрешающих духовно мертвых, из поколения в поколение, будет не новой священной Книгой, но окончательной манифестацией Последнего Имама, который обнажит в «Последний День» эзотерический смысл всех Книг, всех откровений, поскольку Имам самолично является «говорящей Книгой» (*Коран Натик*), тогда как Книга, сведенная к экзотерическому буквализму, сама по себе является Имамом немым (*Имам самит*). Если исходить из этого пункта, то может показаться, что все эзотерики общин Книги, происходящих из авраамической традиции, составляют одну семью, Орден, еще не назвавший своего Имени, поскольку эта семья еще не воссоединилась.

В недавнем прошлом мне довелось изучить в другой связи экзегезу *Параклита*, с XII века и вплоть до наших дней, у иранских философов и теософов, которые знали по первоисточникам стихи Евангелия от Иоанна, возвестившего о ней, и те из стихов Апокалипсиса, что могут быть интерпретированы в этом смысле¹. В ходе исследования была выявлена примечательная конвергенция между их понятием о мировых духовных Эрах и той идеей, которую проповедовал на Западе Иоахим Флорский и иоахимиты в XII-м и последующих веках. И в том и в другом случае мы сталкиваемся с одним и тем же пророческим видением у ряда Избранных царства Параклита, одновременно грядущего и уже наступившего, по крайней мере, экзистенциально. С одной стороны, в шиитском исламе существует представление о времени пророков, т.е. о времени религии Закона (*шариат*), вслед за которым наступает время духовной инициации Друзей Бога, время *валайат*, в свою очередь обретающее развязку вместе с парусией последнего Имама, отождествляемого рядом шиитских авторов с Параклитом. С другой стороны, в христианстве существует представление о мировых Эрах — нас интересует его первоначальная формулировка у Иоахима Флорского, соотносившего эти три периода с тремя лицами Святой Троицы соответственно. Подобно тому, как за временем Закона следует время *валайат*, за Церковью Петра следует Церковь Иоанна. И нам известно, сколь плодотворным было влияние этой иоанновской мысли на духовность и философию всех наследников иоахимитской *Ecclesia spiritualis*² XII-XIII веков, которые пытались превозмочь секуляризацию и социализацию, роковым образом насаждавшуюся официальным церковным клиром (Арнольд Вилльнев, Кола

¹ См. наш очерк «L'Idée du Paraelet en philosophie iranienne», представленный на Международном Конгрессе иранских исследований в Риме (Accademia Nazionale dei Lincei) в марте-апреле 1970 г. См. также: En Islam iranien... Т. II. Livre VIII. Chap. III (Двенадцатый Имам и царство Парклита).

² См. выше. Прим. перев.

ди Риэнци, Роза-Крест Валентина Андреэ, Бёме и его школа, Шеллинг, Баадер, Бердяев).

Мы можем привести здесь только одну цитату из тысячи наиболее иллюстративных, и, полагаю, это будет Кола ди Риэнци: он заверял, что изливание Святого Духа не может являться событием, свершившимся единожды во времена апостолов, — напротив, Дух непрестанно вдыхает жизнь в этот мир и создает в нем *Viri spirituales*¹. «К чему же, — вопрошает Риэнци, — молить о пришествии Святого Духа, когда мы отрицаем, что он еще может прийти?.. Несомненно, Святой Дух не только когда-то снизошел на апостолов, но нисходит всякий день, вдохновляет нас и избирает нас местом своего пребывания, при условии, что мы сами хотим пребывать с ним смиренно и в молчании»². У меня сложилось впечатление, что юный

¹ Духовные силы (лат.). Прим. перев.

² Benz E. *Ecclesia spiritualis*. P. 388. С учетом всех приведенных здесь соображений труд Э. Бенца остается фундаментальным. Тем не менее, мы бы хотели дополнить замечания, сделанные выше в сносках 12 и 14. Если расположить здесь, на перекрестке дорог, иоакимитскую метафизику и шиитскую историю и метафизику, то можно избежать серьезных недоразумений в связи с употреблением слов время и история, не придавая им современный расхожий смысл. 1) По нашему убеждению, не следует радикально противопоставлять духовный опыт, который обосновывается и описывается, с одной стороны, в мистической теологии, вдохновляемой неоплатонизмом, и в эсхатологической теологии истории — с другой, как если бы первый устанавливал, одним лишь внутренним очищением, вневременной контакт с Богом, а второй примешивал бы к этому категорию времени. Степени *via mystica* (мистической жизни (лат.) — прим. перев.) репрезентируют этапы внутренней истории, обладающей своим собственным временем, — эта история и это время, безусловно, отличаются от эмпирической истории и эмпирического времени внешних событий. Впрочем, сама внешняя история никоим образом не конституирует эсхатологическое видение и эсхатологическую перспективу того, что следует обозначать строго как иероисторию, поскольку в отличие от любой профанной позитивной истории восприятие иероистории подвластно трансцендентной схеме, вне которой она не может существовать, но позитивная история не нуждается в ней, что-

бы быть одной из «историй». Можно задаться вопросом о том, имеем ли мы дело с аналогией или двусмысленностью в употреблении слова «история», как и в случае слова «бытие». 2) Так, нам подобает проявлять осторожность и быть предельно точными, когда мы говорим о бытии человека как об «историческом бытии». О какой историчности идет речь? Мы не можем иметь дело с *situs* (см. выше — прим. перев.), который будет четко и ясно определен внешними хронологическими координатами, выраженными в единицах летосчисления и датах церковного календаря, служащего для классификации внешних событий. Многие теологи наших дней ссылаются на эту ложную хронологическую историчность, основывая на ней свою теологическую этику и даже не задаваясь вопросом: не будет ли эта историцистская концепция явлением такого же порядка, что и та, которая привела и была сведена к *fides historica seu mortua* (см. выше — прим. перев.), единодушно отвергаемой спиритуалами. Нам представляется невозможным утверждать однозначно, что благодаря иоакимитской схеме мировых Эр «духовное разумение (или знание)», само по себе становится знанием историческим. Последнее, как таковое, не имеет под собой трансцендентной схемы, тогда как первое не может обойтись без нее, будь она выражена в метафизических или визионерских терминах. Эта трансцендентная схема управляется ожиданием и предвосхищающим восприятием будущего Эона. При этом, по словам великого иоакимита Пьера Жана Олье (Оливи), «мы ничего не можем знать о другом Эоне, если знание о нем не дано нам в откровении высших небесных духов». Но это *prae-cognitio* (предшествующее (врожденное) знание — прим. перев.) будущего Эона отнюдь не является возможным *situs* (см. выше — прим. перев.) иероисторического бытия каждого человека. Говорить об историческом бытии человека вне этого трансцендентного горизонта иероистории — значит оставаться в чисто внешнем и сводить себя к нему. 3) Именно этот трансцендентный горизонт сам по себе обуславливает «современность» в истинном смысле. Мы уже осветили в другой связи пример такого представления в творчестве великого иранского теософа-шиита XIX века Джафара Кашфи, говорившего о времени Закона (шариат) и о времени валайат (духовная инициация), а также упоминали о гомологии этих периодов со временем Церкви Петра и временем Церкви Иоанна у иоакимитов. Речь не идет о двух эпохах с хронологически определенными границами, так что одна начиналась бы вслед за окончанием другой. Эпохи скрещиваются и пересекаются внутри сознаний; их необходимо понимать в экзистенциальном, а не внешнем, хронологическом, смысле. Все еще будучи во вре-

мени шариат или Церкви Петра внешне (экзотерически), духовное уже является внутренне (эзотерически) современным Церкви Иоанна, потому что принадлежит времени последней или времени валайат. В этом смысле Салих и Кола ди Риенци являются «современниками», подобно Джафару Кашфи и Иоахиму Флорскому. Необходимо избавиться от иллюзии социологической современности. Именно таким образом, уже в наши дни, Бердяев понимал Иоахима Флорского — в согласии с выявленной П. Ж. Олье категорией иоахимитской метафизики *conspicere* (сбегаться, сходиться, стекаться (лат.) — прим. перев.), ясность которой придал, со своей стороны, Э. Бенц. Когда мы говорим о строго экзистенциальной «историчности», «локализовать» которую можно только с помощью секстанта, направленного на эсхатологический или метаисторический горизонт иероистории, важно иметь в виду, что эта историчность не определяется датой, историческим моментом в ординарном смысле слова, но напротив: моя экзистенциальная ситуация (в данном контексте — мой *situs* в отношении Церкви Иоанна) детерминирует мое историческое время, определяет, к какой эпохе я принадлежу и чьим современником я являюсь. 4) Тем самым, нам следует оградить себя от соблазна, перед которым не всегда мог устоять Фридрих Геер, как можно судить по его в целом замечательной книге «Универсум Средневековья» (*L'Univers du Moyen Age* / Trad. Maurioe de Gandillac. Paris, Fayard, 1970), демонстрирующей, каким «горнилом идей, поисков и перемен» была эпоха Средних веков. Мы имеем в виду главным образом более чем достойное изложение существа драмы иоахимитов (с. 295-301). Однако по тем же самым причинам, что ранее заставили нас определить *современность* в строго экзистенциальном смысле, мы задаемся вопросом о том, можно ли употребить в данном контексте слово «предтечи», если мы говорим о мыслителях и спиритуалах, не проживающих одно и то же время экзистенциально, или, другими словами, стоит ли удовлетворяться в этом случае троплеем хронологии? «Теософы истории», чьи имена приводятся в нашей статье, будь то иоахимиты или шиитские метафизики иероистории, принадлежат одному «времени» экзистенциально. Можно говорить о предтечах лишь в связи с «доверенным кладом», который надлежит передать (как в случае нашего исмаилитского инициатического романа). Но как можно говорить обо всем этом, когда трансцендентная схема (сущностная часть клада) исчезает и восприятие истории более не управляется ею? Т.е. когда, будучи секуляризованным, поиск экспликации ограничивается одной лишь игрой социо-политических причин, имманентных «исторической материи», и агностицизм

Салих без труда усвоил бы смысл этого протеста, ведь нечто подобное звучало и в его наставлениях Абу Малику, с которыми мы ознакомились выше.

Кроме того, уделим внимание еще одному вышеназванному обстоятельству. Хотя и оставаясь непонятым в этом отношении, Иоахим Флорский отнюдь не разумел под «Вечным Евангелием» новую Книгу, но *духовное разумение* книг Ветхого и Нового Завета. Впрочем, как я только что упомянул, шиитские эзотерики, двенадцатиричные шииты и исмаилиты, никоим образом не ожидают нового пророка, который принесет людям новую Книгу, новый *шариат*, но ожидают *тавиля*, полноценного духовного толкования предшествующих откровений, откровения откровений из уст того, кто самолично является *Кораном Натиком*, «говорящей Книгой» и, будучи *eo ipso* Совершенным Человеком, исполняет роль белого всадника Апокалипсиса в понимании Сведенборга. Тот же самый смысл шиитские гностики придавали Параклиту, отождествляя Его с Двенадцатым Имамом. Вот почему в обоих случаях мы наблюдаем одинаковые последствия, вплоть до неприятия Спиритуалов. С одной стороны, нам знакома христианская мысль о том, что откровение Духа в профетической герменевтике

исключает саму возможность рассмотрения факторов такого рода, на которые ссылается П. Ж. Олье? Можем ли мы по-прежнему объединять столь чуждые друг другу восприятия под одной категорией «философии истории»? можем ли принимать термин «философия истории» в качестве общей деноминации мыслителей, не проживающих одно «время» экзистенциально и тем самым не имеющих ни единого прошлого, ни единого будущего? Если «философия истории» отныне может следовать путями позитивизма и агностицизма, то ее так называемые предтечи были заняты нечто совершенно отличным от «философии истории». И наоборот, если они творили подлинную «философию истории», их так называемые последователи, являются ли они революционерами или нет, узурпируют саму деноминацию. При условии подобной постановки вопроса нам удастся избежать ловушек, превращающих в бессмыслицу знаменитые исторические синтезы, причем главная из ловушек — в амбивалентности таких слов, как «время» и «историчность».

далеко не закрыто, но является откровением Вечного Евангелия, тогда как официальная догма стремилась ограничить Излияние Духа в истории временем апостолов; с другой стороны, мы стали свидетелями обвинительной речи шиитского гнозиса против всех общин, не исключая исламской, претендовавших на то, что после их пророка не будет больше пророка. Неприятие, с коим в обоих случаях сталкиваются Спиритуалы: в первом — неприятие Вечного Евангелия, во втором — духовной герменевтики Друзей Бога — влечет за собой одни и те же следствия. Божественный Глагол сводится к молчанию. Остается только Логос теологии, которая не смеет или не может более назвать свое имя, поскольку фактически утратила его и тем самым вынуждена противостоять амбициям социологии (некогда мы говорили о неискупимом грехе против Духа). Так или иначе, если Церковь Петра и может подвергнуться социализации, Церковь Иоанна невозможно ни секуляризовать, ни социализировать — точно так же, как невозможно секуляризовать и социализировать эзотерическую общину Друзей Бога.

В сумме, то, чему мы присвоили обобщающее, но несовершенное имя «эзотеризм», окончательно проливает свет на глубинные основания трагедии нашего постхристианского мира и, быть может, к слову сказать, мира уже постисламского. В этом смысле верно утверждать, что сама иоанновская идея по-прежнему втайне поддерживает существование нашего мира, подобно тому как для шиитов в целом само присутствие в этом мире Имама по-прежнему позволяет человеческому миру длиться. Кстати, в прошлом мы уже имели случай сопоставить между собой мотивы Поиска Имама как «говорящей Книги» и Поиска Грааля. Это сближение основывается на самих *духовных фактах*, поскольку «Книга Грааля» — и она тоже — восходит к феномену «Книги, нисшедшей с Неба», и Поиск Грааля также является Поиском потерянной Речи. Тайная Церковь Грааля является аспектом иоанновской Церкви, и было бы невозможно вовсе не делать об этом упоминания при попытке

собрать вместе членов *Ecclesia spiritualis*¹, единой для Запада и Востока, поскольку эзотерический тезис нашего цикла Святого Грааля, быть может, заключает в себе тайну собственно западной духовной традиции.

Безусловно, нам как и прежде недостает систематизированного и по-настоящему полного издания (и перевода) всего *корпуса* текстов, образующих цикл Грааля: только с опорой на него мы могли бы развернуть пространную духовную герменевтику с учетом ловушек, которых не удалось избежать в ряде частичных экзегез (вдобавок ко всему, их авторы были, пожалуй, чрезмерно увлечены категориями современной психологии). Однако и сейчас мы можем усмотреть некоторые связи с темой Грааля в иранской мистической эпопее, выступающей в качестве духовной герменевтики рыцарской героической эпопеи доисламского периода². Но что следует учитывать здесь особенно, так это связи, которые выявляют в цикле Святого Грааля тему нашего настоящего исследования, тему потерянной Речи. Ограничимся двумя примерами.

В «Романе об Иосифе Аримафейском» Робера де Борона (по сложившейся традиции это произведение называют «Малым Святым Граалем») Христос передает автору слова, которые могут быть выражены и написаны лишь после прочтения великой книги, куда они были занесены, — они суть тайна, и эта тайна соотносится с великим таинством, совершаемым над Граалем, т.е. над чашей. Но автор просит читателя более не вопрошать об этом, ибо всякий, кто бы ни тщился сказать больше, окажется лгуном. Имеется ли здесь намек на слова посвящения или неизвестного *epichsis*³, дело обстоит таким образом, как

¹ См. выше. Прим. перев.

² См. наш труд: En Islam iranien... 1.1. Livre II. Chap. IV-V (о Хварне и Священном Граале); а также очерк: De l'épopée héroïque à l'épopée mystique // Eranos-Jahrbuch XXXV/1966.

³ См.: Waite A.E.. The Hidden Church of the Holy Graal. London, 1909. P. 256ss (В переводе с латинского, где это слово, впрочем, является греческим заимствованием, *epich(y)sis* буквально означает сосуд для вина.

если бы автор хотел донести до нас мысль: эти Слова утрачены и после исчезновения Грааля ни одна Месса в мире сем не отпавлялась *во истине*.

Еще один пример аллюзии — и он обладает большей обобщающей силой, поскольку вводит собственно «Книгу Грааля» в круг тех феноменов, которые мы предлагаем совокупно называть «Священной Книгой, нисшедшей с Неба» — можно найти в прологе «Истории Святого Грааля», или «Великом Святом Граале», или просто «Книге Грааля»¹. Это рассказ отшельника о том, как он получил Книгу в своем видении и спрятал ее в дарохранительнице алтаря; но в утро Пасхи он обнаружил, что Книга исчезла и, казалось, оставила по себе пустую могилу, подобно воскресшему Христу: так же пуста внешняя оболочка Речи, покинутая своим внутренним смыслом. Отчаянные Поиски приводят героя к алтарю небольшой часовни, где он дает решающий бой силам Сатаны, возвращая к жизни «одержимого», обреченного ими на смерть. В другом видении отшельник берет на себя миссию создать копию этой книги ко дню Вознесения, когда Книга «взойдет на небо». Он принимается за работу (в понедельник, следующий за Пасхой), и плодом его трудов становится та «Книга Грааля», впоследствии переданная нам, что является копией «небесной Книги, взошедшей на небо». Таким образом, и «Книга Грааля» относится к «феномену Небесной Книги Откровения». И все поэты Грааля также ссылаются на некую Книгу, из которой почерпнули содержание своих поэм.

В указанном отрывке из сочинения Артура Уэйта говорится об удивительной аналогии между Таинством Алтаря и священным сосудом, с его «прародителями» и антуражем. Прим. перев.)

¹ Это текст, опубликованный в: The Vulgate Version of the Arthurian Romances / Ed. by Sommer H. O. Washington, 1909. Cp.: Waite A. E. Op. cit. P. 281ss; Marx J. La Légende arthurienne et le Graal. Paris, 1952. P. 348ss. Недавно появился немецкий перевод со вступительной статьей и комментарием: Das Buch vom Gral / Übertr. von Wilhelm Rath. Stuttgart, 1968.

Итак, мы, возможно, оказались на перекрестке дорог, где Поиск Грааля сходится в одной точке с Поиском Имама как «говорящей Книги», и где, как представляется, назначили друг другу встречу все, вступившие в Поиск, — неважно, являлись ли они выходцами из рядов исмаилитов или двенадцатиричных шиитов, иоахимитов Вечного Евангелия или иоаннитов рыцарства Грааля. Подлинник «Книги Грааля» — это Книга Небесная и «взошедшая на небо». Является ли она окончательно утраченной Речью? Эта Книга была переписана и могла быть переписана только между двумя пределами: воскресения и «восшествия на небо»; и только между двумя пределами: воскресения мертвых и возврата к оккультации — могло вернуться действие нашего исмаилитского инициатического романа. Точно так же, как исмаилитская инициация была ожиданием Имама, или «Книги говорящей», говорящей небесный, эзотерический смысл божественных откровений, доверенных пророкам, — точно так же для того, кто умеет читать, «Книга Грааля» является Книгой, говорящей эзотерический смысл, или тайну «Книги, взошедшей на небо». Этой «говорящей Книгой» был призван стать каждый рыцарь Грааля в конце своего Поиска.

Между земной копией, записанной на следующий день после Воскресения, и небесным подлинником Книги Грааля, что оставил по себе пустую могилу в тот же самый день Воскресения, заключена вся тайна потерянной Речи.

Перевод с французского Софии Спиридоновой

Анри Корбен

К ВОПРОСУ О МОРФОЛОГИИ ШИИТСКОЙ ДУХОВНОСТИ

1. Герменевтика и перспектива

Сведенборг четко формулирует принцип собственной герменевтики в той из своих знаменитых работ, где в наиболее систематизированном виде изложены фундаментальные тезисы его теологии и теософии: подобно тому, как есть три Неба — Высшее, Среднее и Низшее, в Божественной Речи заключено три смысла, соответствующие каждому из этих царств — небесный, духовный и природный. Первоначальный смысл сокрыт в центре и является последним, так же как цель заложена в причине и тем самым — в сущности. Иначе говоря, структура Речи предстает следующим образом: на поверхности лежит природный, или буквальный, смысл, который является оболочкой, вместилищем и опорой внутреннего, или духовного, смысла, в то время как последний содержит еще более глубокий, небесный смысл (который предположительно соответствует тому, что в исламском эзотеризме обозначено как тайна тайн, *батин аль-батин*).

Эти два смысла единовременно присутствуют в буквальном — именно к анализу их синхронности переходит далее Сведенборг. На Небе и в мире, утверждает он, все вещи выстраиваются согласно двойному порядку: сукцессивному, или такому типу устройства, когда части целого последовательно добавляются друг к другу, от более высокого к более низко-

му; и синхронному, когда вещи рядоположены от внутреннего к внешнему. Сведенборг призывает нас рассматривать последовательный порядок таким образом, как если бы речь шла о секциях одной из колонн какого-нибудь храма, периметр которой расширяется от вершины к основанию. То, что находится на вершине и в зачине одного типа устройства, соответствует внутреннему и центральному в другом; то, что находится в основании и конечной точке в первом, соответствует внешнему во втором.

Итак, чтобы воспроизвести преобразование сукцессивного в синхронное, нам необходимо схватить мыслью нечто вроде следующей ситуации: высшее и наиболее близкое к началу в сукцессивном порядке проявления становится сокровенным ядром синхронного, в то время как низшее и последнее в сукцессивном — внешней частью и крайней точкой синхронной структуры. Все происходит таким образом, как если бы упомянутая нами колонна опускалась на саму себя, оседая под собственной тяжестью, чтобы смешаться с плоскостью — и тогда ее центр совпал бы с центром новой фигуры. Можно установить подлинность такой гомологизации последовательного и синхронного, при которой синхронное формируется из последовательного, во всех вещах материального и духовного универсума. Закон неизменен: высшее и изначальное стремится к центру и концу. В случае Божественной Речи небесное, духовное и природное выступают в последовательном порядке и, в конечном счете, представлены синхронной структурой: небесный и духовный смысл Речи одновременно присутствуют в природном или буквальном смысле, последний же является их вместилищем и оболочкой¹.

Пожалуй, ни один из нас не смог бы поставить вопрос о множественности смыслов божественных Откровений более верно и четко, чем это сделал великий шведский теолог-визионер, — как, по существу, вопрос об отношении между времен-

¹ Swedenborg. *Fera Christiana Religio*, §§ 210, 212, 214.

ными и пространственными Формами или фигурами (*Gestalten*). Только при такой постановке вопроса мы даем себе шанс постичь историю, отличную от материальной истории внешних эмпирических фактов, и в частности избежать смешения духовного смысла с аллегорией. Другими словами, открывая интеллекту мистика пространства, где свершаются и становятся доступны восприятию «небесные события», подсказывая мысль о гомологизации последовательного и синхронного, Сведенборг, быть может, изобличает тайну высшей духовной жизни в целом — ту самую, что звучит и в ответе Гунерманца Парцифалю в последней музыкальной драме Рихарда Вагнера: «Едва я начал путь, // Но мнится, уж далече! — Так знай же, сын мой, // Становится пространством время здесь».

Эта гомологизация форм во времени и форм в пространстве, вероятно, преподносит феноменологам гештальта случай необыкновенно тонкого *изоморфизма*. В своей основе он ведет нас к постижению многочисленных модусов пространственности, в том числе зрительного, соответствующего чувственному восприятию, но, возможно, этот путь отнюдь не единственный. Божественная Речь, Божественное Слово — это те колдовские звуки, что заклинают каждое существо и остаются его глубинной и тайной природой¹. Укоренившись в нем, эта природа, однако, обнаруживает себя не эмпирическому взору, но иному зрению, или *внутреннему взору*, воспринимающему иные пространства. Но именно *пространства*, и эта душевно-духовная пространственность, обладающая иными свойствами, нежели пространственность чувственно воспринимаемая, в свою очередь, требует гомологизации звукового пространства и пространств сверхчувственных, где вибрации Речи распространяются как «арпеджио, переполненные далеким светом».

В конце концов, вполне очевидно, что такой метод рассмотрения синхронии духовных, или внутренних, смыслов и

¹ См. наш очерк: *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* // *Eranos-Jahrbuch* XXVI. 1958. P. 122ss (доктрина хуруфитов).

природного, или внешнего, смысла, является общим для всех мистических теософий, получивших развитие в религиях, основанных на Книге или Книгах Откровения. Наблюдается некоторое сходство в способе прочтения Библии, скажем, Сведенборгом, с одной стороны, и Корана — шиитами, исмаилитами и двенадцатиричными шиитами или даже суфиями школы Ибн Араби, включая *корпус* традиций, эксплицирующих это прочтение, — с другой. Сходство, которое можно обнаружить и проанализировать только в понятиях структуры, поскольку одна лишь феноменология конфигуративного сознания, вероятно, способна констатировать этот факт и оценить его значимость. В чем и состоит весь наш замысел. Здесь я даже не собираюсь проверять, насколько состоятелен указанный подход. Далее я только перечислю некоторые ключевые моменты.

Для начала мы можем сказать, что если в ситуациях, с которыми сталкивались как христианские, так и исламские ритуалы, уже наблюдается *изоморфизм*, соответствие во внутренней структурной норме, то одной из главных сфер, где надлежит искать основополагающие причины этого феномена, скорее всего, будет метафизика света, местами проповедуемая и в наши дни на Западе и на исламском Востоке, т.е. в Иране. Мы уже отмечали, что ареопагитские иерархии и оптика Ибн аль-Хайтама (Альхазена), мотив иерархических озарений у Дионисия Ареопагита и метафизика света, по видимости, в какой-то мере связаны между собой. То же самое непререкаемо верно и в отношении «восточной теософии» Сухраварди (ум. 587/1191), которая, по сути, обретает ясность только в связи с метафизикой света и идеей архангельских иерархий, проистекающая одновременно из позднего неоплотанизма и маздеистской теософии древней Персии.

Интерес, проявленный нашими средневековыми философами к оптике в целом, т. е. трактатам по оптике (*Perspectiva*), источником которых были арабские тексты, подогревался осуществленным в этой области синтезом между наукой све-

та и метафизикой божественного озарения. Как известно, свет трактовался в качестве самой субстанции сущего, самой телесности начиная с ее тончайшего состояния, и в качестве первичного конституирующего начала вселенной, прежде всего, в космогонии Роберта Гроссетеста. При этом заглавие одного из трактатов последнего «*De luce seu de inchoatione formarum*» («О свете, или О начале форм») находит точный эквивалент у Ишракийун, «озаренных» или «восточных теософов» сухравардийской школы. Именно оптические законы открывают пространство, или гиперпространство, перспектив, которыми должна располагать герменевтика духовных смыслов, сокрытых в чувственном. В трактате «*De Luce*» Бартоломео Болонский (XII век) усматривает соответствие между семью степенями причастности тел свету и семью степенями причастности ангельских и человеческих интеллектов — божественному Свету¹. В свою очередь, мы могли бы сопоставить здесь семь эзотерических уровней Корана, соотносимые Семнани с семью центрами или органами мистической физиологии, каждый из которых характеризуется цветом — мерой света².

Отсюда ясно, почему *Perspectiva* так превозносится Роджером Бэконом: это наиболее фундаментальная среди наук о Природе, это ключ к интеллектуальному познанию и духовным наукам, поскольку в обоих случаях речь идет о зрении и поскольку опыт внешнего свечения позволяет нам понять посредством своих законов и образов опыт свечения внутреннего³. Тем же объясняется внимательное изучение фигур (прежде всего, сфер и пирамид) и их свойств с целью привлечь геометрические примеры в качестве символов, прилагая их к природе света. Тем самым становится возможным нечто вроде топографии духовных универсумов, конфигурации их взаи-

¹ См.: Gilson E. *La philosophie au Moyen-Âge*. Paris 1947. P. 424-426, 470-473, 521.

² См. наш очерк, указанный выше: P. 150ss.

³ См.: Carton R.. *L'expérience physique chez Roger Bacon*. Paris 1924. P. 72-73.

мосвязей. Диаграммы, часто встречающиеся в наследии исмаилитов и теософов школы Ибн Араби (как и у некоторых продолжателей трудов Я. Бёме на Западе), могут на первый взгляд показаться фантастическими или сумасбродными. Однако неукоснительные правила построения этих диаграмм вполне отвечают их понятийной ценности. Они удостоверяют и иллюстрируют структуры, чья реальность, несомненно, ускользает от любой агностической или позитивистской философии. Но для оценки их значения имеется надежное средство: необходимо руководствоваться исследовательским методом, общим для метафизиков света в Иране и на Западе, — методом, который можно охарактеризовать как эзотерический метод духовного толкования законов оптики и перспективы, основанной на той же космогонии света¹.

Разумеется, речь идет не о том, чтобы подводить или сводить духовные универсумы к уровню очевидности чувственно воспринимаемых перспектив. Речь идет об инверсии или скорее *реверсии*, возврате к началу любой перспективы. Именно это побуждает Сухраварди, а также его последователей, часто прибегать к науке о зеркалах или сравнениям с феноменом зеркала. И опять же, поскольку феномен зеркала на данном этапе призван открыть нам структурные законы, которые в конечном итоге подскажут модус пространственности, свойственный пространствам, приотворяющимся в отголосках духовной герменевтики и через их посредство, может статься, в этих поисках нам будет чему поучиться у коллег-музыкантов — я имею в виду те их исследования, что всецело поглощают внимание феноменологов музыкального опыта. Может статься, что здесь и был предложен способ, с помощью которого нам следует подражать примеру наших метафизиков света в духовном толковании законов перспективы.

¹ Общие черты в методике Роджера Бэкона и Ишракийун уже отмечались Асином Паласиосом в работе «Ibn Masarra y su escuela», повторно изданной в собрании его сочинений (Palacios A.. Obras escogidas. Madrid 1946. Vol. I. P. 159-160).

Меня особенно поразили несколько страниц из сочинения В. Цукеркандля, где он приводит соображения о том, при каких условиях образ «зеркальной комнаты» (т. е. комнаты с зеркальными стенами — именно там мы окажемся в конце этой беседы) предоставляет наилучшую опору в размышлениях над *изоморфизмом*, который может быть выявлен между известным аспектом музыкального опыта и феноменом зеркала, с пристрастием упоминаемом теософами-визионерами. Я рассчитываю здесь на конкретную традицию: о ней нам сообщает Ибн Араби, комментируя тайну Земли небесной, или собственно мира чисто имажинативного восприятия — мира, где Бог создал универсум соответственно каждой душе, так что, созерцая этот универсум, мистик созерцает в нем свою собственную душу. Именно на это, согласно Ибн Араби, намекал один из Сподвижников¹ Пророка и 1-го Имама по имени Абдулла ибн Аббас, заявляя: «Эта Кааба (храм, расположенный в Мекке) — только одно жилище из четырнадцати. На каждой из семи Земель есть существо, каковое служит нам образом, и потому на каждой из семи Земель есть Ибн Аббас, каковой служит образом мне»². Разве здесь не просматривается один из способов, используемых авторами указанного круга сочинений, для того чтобы выразить интуицию соподчиненного расположения универсумов, где тем или иным образом им позволяет присутствовать их сокровенный опыт?

Но эта перспектива кажется столь странной и посторонней интуиции универсума и ментальным привычкам наших дней, что нам следует тщательно подобрать методы исследования, если мы хотим верно предугадать, что есть истинного в этом опыте, и получить «аттестацию», т. е. если мы не намерены

¹ Корбен А. не без причины употребляет здесь термин, распространенный на членов особого рода товариществ, характерных для средневекового Запада. См. подробно в: Генон Р. Масонство и компаньонаж. — Воронеж, 2009. Прим. перев.

² См. наш труд: *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*. Paris, Buchet-Chastel, 1960. 2e partie. Art. II. N. 9. P. 225.

вдаваться в историцизм, или психологизм, или еще какую-нибудь интерпретацию такого рода, будь то диалектическую или нет. И коль скоро мы не желаем мириться ни с одним из этих подходов, я не вижу путей избежать решения столь неотложной задачи. Может статься, в компании Спиритуалов нам будет легче осуществить путешествие — *исход* — из чувственного пространства в пространства сверхчувственные, если мы при этом смело примемся за решение вопроса, поставив его, в конечном счете, ради него самого, а также воспользуемся случаем рассмотреть проблему взаимосвязей между аудитивным, или звуковым, и визуальным пространством, что, под другим углом зрения, значит — между временными и пространственными формами, или, на языке Сведенборга, между последовательным и синхронным порядком.

В тексте, который только что заслужил мою высочайшую похвалу, примечательным было то, что «зеркальная комната» описана во всех деталях как «место», где происходит максимальное сближение зрительного и слухового пространства. Что же наблюдается по существу? С одной стороны, феномен *итерации*, или самоумножения, с другой — прогрессия, которая сама по себе является *реверсией*.

Благодаря зеркальному эффекту, когда каждый предмет оказывается повторенным от образа к образу¹, присутствие этого предмета более не ограничивается единичным и отдельным актом присутствия; каждое появление предмета в одной точке предполагает *ipso facto* его появление в других точках, т. е. его автомультипликацию до такого числа образов, сколько имеется зеркал и зеркальных отражений. Аналогичным путем каждый звук повторяется в слуховом пространстве от октавы к октаве; каждое присутствие звука в той или иной точке слухового пространства предполагает повторение его присутствия, на аналогичной высоте в разных октавах. Более того, от одной

¹ См.: Zuckerkandl V. Sound and symbol, Music and the external world. Bollingen Sériés. XLIV. New York, 1956. P. 329.

октавы к другой находит повторение все «поле» тональности — так же, как и все пространство зеркальной комнаты находит повторение в отраженных предметах. Мы знаем, помимо прочего, что можно спеть божественный гимн на разной высоте; звуки в таком случае будут качественно различны в зависимости от высоты, и однако это будет один и то же мотив того же самого гимна. Итак, мы с удовольствием откликнемся на призыв В. Цукеркандля поразмыслить над музыкальным феноменом, понимаемом в качестве самого истока теории гештальта, поскольку, вопрошая, каким образом мотив мелодии сохраняется, при том что его «материальные части» изменены, мы обнаруживаем: «материю» этой мелодии составляют не звуки, но отношение одного звука к другому, и если мотив мелодии сохраняется, то это потому, что указанные отношения остаются идентичными¹.

Пожалуй, именно теперь мы можем интуитивно уловить следующее: если мы не понимаем этого принципа сохранения, будет в равной степени невозможно понять, а значит, признать и оценить во всей полноте, фундаментальный закон, определяющий духовную герменевтику Библии, скажем, по Сведенборгу, герменевтику Корана и обширного *корпуса* традиций в теософии исламского эзотеризма в целом. Это возможность *реально* «начать снова» ту же историю на различных уровнях, по восходящим октавам вплоть до уровня метаистории — подобно тому, как Сведенборг комментировал Кн. Бытия и Апокалипсис или как шииты, исмаилиты и двенадцатиричные шииты воспринимали духовный смысл традиций и стихов Корана на уровне вечной плеромы святых Имамов и происходящих из нее духовных иерархий. Равным образом невозможно понять физиологию духовного тела или «тела воскресения» в том виде, как она была разработана в исламе нашего времени шайхитской школой, если мы не воспримем эти «октавы» все-

¹ См.: Zuckerkandl V. The sense of Music. Princeton University Press, 1959. P. 16-17.

ленной, где каждый раз повторяются и сохраняются конститутивные отношения личности, ситуации, события, но на разной высоте. Итак, признав, что герменевтическую проблему можно рассматривать в свете гештальта, мы, напротив, почувствуем, что, вероятно, именно по причине отказа или неспособности рассматривать ее таким образом позитивная наука наших дней выказывает безразличие, если не враждебность или неприятие, в отношении этого религиозного феномена, который, между тем, является существенно важным и обосновывается духовной герменевтикой всех времен. Она видит только произвольное там, где существует органичная необходимость на уровне морфологии. Но, быть может, здесь сказывается герменевтическая глухота, сравнимая только с невосприимчивостью к музыке.

Во вторую очередь, мы обращаемся к закону, который, как представляется, навязывает вышеназванному феномену сама структура звукового пространства, а именно — *закону реверсии*. Согласно этому закону любое движение, *исходящее из* одного звука музыкальной шкалы, *постепенно продвигает нас и приводит к* тому же звуку через октаву. Точно так же любое перемещение, *исходящее из* какой-нибудь точки «зеркальной комнаты», одновременно является продвижением *к* той же самой точке в зеркальном отражении. То, что в нашей тональной системе носит название квинты или доминанты, знаменует собой предельное удаление от основного тона; исходя из этой точки, вектор направления принимает обратный характер: продвижение *вперед* становится *возвратом* к точке отсчета — к основному тону октавы. Вот почему принято говорить, и не без причины, о «чуде октавы» — как о чем-то таком, что не имеет ни образца, ни аналога в феноменальном мире¹. Вероятно, это так, но если проанализировать «чудо октавы» внутри предполагаемых им отношений, ему найдется *изоморф* в циклической форме, господствующей в космогонии и эсхато-

¹ Zuckerkandl V. Sound and symbol. P. 96-104, 329.

логии исламского эзотеризма. *Мабда* и *ма'ад* — место истока и место возврата. Интервал между ними можно графически изобразить не как прямолинейную эволюцию, но как *реверсию*. Обладая формой цикла, продвижение нашего мира есть возврат к первоначалу, или тому самому горизонту, где «драма в Небе» положила начало материальному и подверженному порче универсуму. *Перед* человечеством времен Адама было небесное состояние, и оно оставило его *позади* себя, — так же, как в интервале октавы основной тон, оставленный нами позади, одновременно является тоном, к которому мы восходим.

Исходить из какой-нибудь точки видимого земного мира — *мулька* — значит продвигаться к точке его первоначала, т.е. прежде всего, к тому миру Хуркаля, что является *mundus archetypus*¹ — отнюдь не платоновским миром Идей, но междумирьем, где спиритуал получает тело и форму и где телесное одухотворяется в самостоятельные Формы и Образы, причем последние, как не раз повторяется в сочинениях наших авторов, существуют независимо от какой бы то ни было иной материи, кроме их собственного света, словно в зеркале. Здесь же налицо принцип самоумножения присутствий: на него-то и намекал Ибн Араби в упомянутом переводе и именно его предстоит сопоставить с тем, что в иконологии называется «уровнями значений». История святых Имамов, открывающих цикл Инициации вслед за циклом пророчества², в шиизме может быть осмыслена в плане земного существования (который мы, современные люди, смешиваем с весьма коротким историческим периодом) и может обрастать смыслами по мере перехода от одного междумирья к другому вплоть до высшей плеромы. Неслучайно в исмаилитской теософии имамология, построенная на семилетнем периоде, как и профетология, апеллирует гептадами Имамов, от октавы к октаве.

¹ Мир-первообраз (лат.). Прим. перев.

² О циклах нубувват и валайат см. наш очерк: *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* // *Eranos-Jahrbuch XXVIII*. 1960. P. 88ss.

Возможно, нам укажут на то, что толкование *феномена*, обозначенного нами здесь, в конечном счете, зависит от общепринятой на Западе тональной системы и представления о гармонических функциях¹. Но я бы хотел возразить, что именно для нас, западных людей, принципиально важно с опорой на собственные средства обрести тот опыт, который снимет завесу с пространственности, отличной от «повседневной», и тем самым обнаружит перед нами царство, где может быть с полным на то основанием установлена и засвидетельствована подлинность визионерских построений «восточных теософов», т.е. решительно преодолеть всякий агностицизм, более или менее явно проглядывающий под маской историчистских и социологических интерпретаций. Если недостаточно сказать, что теософия Ишрак была создана мыслителями VI-XII вв., если кажется смешным претендовать на «объяснение» путем доказательства ее существования «с незапамятных времен» и ссылки на одно только календарно-историческое время, то, как же быть? Что преподносится нам как откровение человеческого опыта такого рода и как это возможно? Должно быть, речь идет об «исчезнувшем континенте», и нам не менее трудно отыскать его вновь, как феноменологии — наметить контуры мира, данного в откровении ритмов звукового пространства. Не только Священные Книги, Библия или Коран, ставят нас перед лицом непреложного факта: для множества читателей текст составлен и состоит из смыслов, отличных от тех, что лежат на поверхности. К той же категории относятся, к примеру, солидная часть персидской литературы: мистические эпосы и лирическая поэзия. Сколько ориенталистов выражало удивление, если не возмущение, по поводу того, что порядочное число иранских читателей способно усвоить мистический

¹ Речь идет, по видимости, о главных ступенях лада в западноевропейской музыкальной теории: тоника (основной тон лада), субдоминанта (четвертая ступень) и доминанта (пятая ступень). Прим. перев.

смысл поэм Хафиза! Но факт остается фактом, и его не может отменить никакая герменевтическая глухота¹.

Вот почему, рассуждая о *герменевтической перспективе*, т.е. уровнях значения, соответствующих резонансам Божественной Речи на разных горизонтах универсума, и трактуя проблемы в понятиях тех, кто задает нам *звуковую перспективу*, я вовсе не намерен говорить метафорически. Но если мы не хотим упустить предоставленный Эраносом случай вместе поразмыслить над так называемой феноменологией гештальта, нам, однако, не следует утаивать всю сложность, если не дерзость подобного предприятия. Прием, который я только что попытался набросать в общих чертах, идет вразрез с тенденциями, господствующими сегодня в теологии и экзегезе: или, проще выражаясь, не согласуется с феноменом мира, который дан, как говорится, историческому сознанию. Тем не менее — и это вскоре будет видно из ряда текстов — во избежание еще больших недоразумений, нам ничего не остается, кроме как поставить под вопрос предпосылки этого сознания, коль скоро мы желаем причаститься миру, явленному в сознании, которое и в наши дни по-прежнему открыто перспективам традиционной культуры, скажем, в Иране.

Так называемая историческая эволюция, горизонтальное направление, заданное гипотетическим «смыслом истории» — своего рода светской догмой, завладевшей умами стольких людей, — этот тип сознания предполагает, соответственно, утрату и исчезновение вершины, вертикального и полюсного измерения, ориентированного на «небесный полюс», «космический север», который ориентирует традиционные культуры. Два понятия — Мабда и Ма'ад — поляризуют спуск и восхождение. Это подчеркивает Сухраварди: «Тебе говорят: вернись! Но идея возврата предполагает идею предприсутствия, и горе

¹ О герменевтике Хафиза см. наше введение к книге Рузбехана Багли Ширази: Shīrāzi R. B. *Le Jasmin des Fidèles d'amour* // Bibliothèque Iranienne. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958. Vol. VIII. P. 58ss.

тебе! если под местом возврата разумеешь Дамаск, Багдад или какой-либо другой земной край». Поэтому представляется необходимым исследовать, каким образом в результате утраты этого измерения возникает дилемма, за границы которой не может выйти современное сознание при обращении к древним священным текстам: либо миф, либо история. Сенсационные находки археологов, вместо того чтобы стимулировать, посредством исследования и поныне неведомых форм сознания, поиска «исчезнувшего континента», вызывают лишь праздное любопытство, даже маниакальную озабоченность деталями так называемой «повседневной жизни» народов, наиболее далеких от нас в пространстве и во времени. Или же эти открытия эксплуатируются какой-нибудь апологетикой реализма, что празднует триумф при очередном геологическом подтверждении потопа, например, если и предпочитает не пускаться на поиски обломков Ноева ковчега.

Миф или история? Стоять перед этой дилеммой — чаще всего значит отождествлять историю и историческое с материей внешних фактов и более или менее отчетливо смешивать миф с аллегорией. Вопрос не становится от этого менее актуальным. Что должно произойти, чтобы духовный смысл утратился и выродился в аллегорию? Здесь налицо феномен разложения форм, углубленное изучение которого, вероятно, подведет нас к сравнительному анализу условий, куда была помещена духовная герменевтика в христианстве и в исламе, соответственно. Нам не помешало бы задаться вопросом о том, к примеру, насколько «Церковь», как минимум в ее официальных формах, может содействовать преобладанию буквально-го и исторического смысла, допуская, самое большее, своего рода благочестивую типологическую и аллегорическую интерпретацию, очевидно, душеспасительную, но социально неопасную. Почему и каким путем в христианских учениях, не признанных официальной Церковью, духовная герменевтика, напротив, неизменно воспроизводилась и обновлялась, рискуя

показаться в свете экзегетической науки наших дней чем-то произвольным, искусственным, извращающим тексты? И все это подвело бы нас к сущностной взаимосвязи между разложением духовных Форм и утратой того, что мы прежде обозначили как «полюсное измерение».

Иные условия, по всей видимости, сложились в исламе, точнее в Иране. Здесь мы обнаруживаем отсутствие собственно феномена Церкви; суфизм и шиизм, вероятно, не имеют точных эквивалентов в христианстве. Однако некоторые обстоятельства подлежат сравнению; чтобы доказать это, достаточно вспомнить о драме шиизма: являясь государственной религией в Иране со времен Сефевидов, он вопреки своей сути породил нечто вроде «официального клира», хлопотавшего исключительно о сфере права и судебной практики, так что подлинный шиизм, гностический и теософский по своей природе, вынужден был, так сказать, прятаться от самого себя. Правда, мне не раз доводилось слышать, как кто-нибудь из числа моих иранских друзей с гордостью приводил этот факт в качестве доказательства того, что «шиизм — религия и в самом деле эзотерическая: не стоит подносить к огню сухие травы».

Но тогда каким образом может быть установлена связь между формой коллективной жизни и жизни личной, основанной на эзотеризме? Совместима ли поддержка теософии, которая делает возможным то, что мы называли «духовной перспективой», с социализацией догмы или даже с самим феноменом догмы, будь она определена духовным авторитетом, находясь в его ведении, или просто усвоена некой общностью как очевидная и неопровержимая истина? Следовало бы предпринять сравнительный анализ доводов исламских спиритуалов против компромисса между личной потребностью и коллективными нормами — всем тем, что подразумевает под собой социализация религиозного. Сухраварди облек это в форму патетического символа в «Рассказе о западном изгнании»; еще один символ можно найти в самом обозначении духовного

человека — *салик*, «пилигрим» (оно напоминает выражение, принятое в старой кельтской Церкви, — *peregrinare pro Christo*). В конечном счете, предельный вопрос, от которого будет зависеть все остальное, пожалуй, звучит следующим образом: как мысль должна улавливать соотношение сверхчувственного и чувственного, присутствие сверхматериальных энергий в материальных формах? И насколько идея сверхчувственных духовных иерархий соотносится со структурами каких бы то ни было иерархий земных?

Я полагаю, что преимущественно шиитская духовность по-дает повод для размышления над всеми этими вопросами. Мы находим превосходную формулировку этой связи духовного с чувственным, в полном согласии с сухравардийской метафизикой света, в одном замечательном отрывке из сочинения нынешнего главы шайхитской школы в Иране шейха Саркара Аги¹. Когда речь идет о способе вхождения душ в этот мир², нам следует понимать это так, говорит он, как если бы образ человека входил в *зеркало*, возникал в нем, или же уподоблять душу солнечному свету, что ударяется о зеркальную поверхность, падая с небесных высот. Столь же маловероятно, как если бы раскаленная масса солнца «спускалась» на эту Землю, души, т.е. духи «я» с их духовным телом-архетипом, «спускаются» в этот мир, так сказать, «самолично». Вот почему зеркало присутствия души в земном мире может разбиться, но образ-архетип, принадлежащий другому универсуму, тем не менее, продолжает существовать в самом себе и ради себя самого. Ведь нет ничего общего между тем, как образ удерживается в зеркале «на весу», и тем, как мы схватываем, например, что черный цвет разлит в черном теле. Минеральная субстанция зеркала отнюдь не есть субстанция отражения. Зеркало

¹ Прозвище шейха Абу'ль Касима Ибрахими, пятого наследника Шейха Ахмада, учение которого было положено в основу шайхитской школы. Прим.перев.

² См. полный перевод этого текста в вышеупомянутом сочинении: *Terre céleste... 2e partie. Art. XI. P. 372ss.*

показывает образ и, показывая его, оно тем самым показывает его присутствие «в другом месте», в другом измерении. Это чистый *фотизм*.

Мы уже предугадываем, что, будучи понятой таким образом, идея отношения сверхчувственных Форм к их чувственному зеркалу по существу несводима, как и утверждается в исламе, к идее *воплощения*, знакомой нам в том виде, как она сформулирована в официальной догме о единстве ипостаси. Но тогда как же мир, где эта религиозная догма не была преобладающей, будет мыслить и испытывать на себе ее разложение, я имею в виду превращение религиозной догмы в светскую догму социальной Инкарнации, коллективного сознания, порождающего иллюзию того, что достаточно выйти за пределы индивидуального, дабы вступить в сферу такого рода, как божественное? И следовательно, в какой мере эволюция мира Форм будет сопоставима в обоих случаях? В этом состоит фундаментальная разница, с учетом которой нельзя не опасаться, что из охотно множимых нами симпозиумов не будет сделано никаких выводов. Напротив, мы находим определяющей совершенно другую идею — *гайбат*, буквально «оккультация», которая, однако, будучи понятой во всей полноте, равнозначна сверхчувственному, тайному измерению, *dimensio mystica*¹. В прошлом году мы вели беседу на основополагающую для шиизма тему *скрытого Имама*. На этот раз у нас есть шанс извлечь из нее некоторые подспудные следствия касательно интересующего нас предмета.

2. Шайхизм

Я могу лишь косвенно затронуть здесь *шайхизм*, или шайхитскую школу шиитской теологии, названную так в честь основателя Шейха Ахмада Ахсаи (1753-1826), так как он являлся ее шейхом или шейхом по преимуществу². Это движение

¹ Мистическое измерение (лат.). Прим. перев.

² Подробное изложение шайхитской теологии см. в нашем очер-

знаменовало собой возрождение (причем его плоды ощутимы и в наши дни) целостности шиитской теософии, достигшей расцвета в окружении Имамов и хранимой в огромном *корпусе* традиций, где содержится существо наставлений, которые Имамы распространяли в среде близких друзей. Особой важностью обладают наставления пятого Имама Мухаммеда Бакира и шестого Имама Джафара; они относятся к периоду, покрывающему первые две трети VIII века, и предшествуют распаду шиизма на исмаилизм, с циклом, подчиненным числу семь, и двенадцатиричный шиизм, с циклом, подчиненным числу двенадцать.

Напомню, что в своей основе шиитская теософия дополняет понятие пророчества или пророческой миссии (*нубувват*) понятием *валайат*, которое соответствует роли Имамов, посвящающих в духовный смысл пророческого Откровения. И это так, поскольку само понятие *танзиль*, «нисхождение» буквального откровения позитивной религии, предполагает *тавилъ* — духовную экзегезу, возводящую эту буквальную явление, осуществляющую ее *возврат* к сверхчувственному началу. Профетология является обязательным условием, дополнением и ручательством имамологии, и наоборот. Они состоят в том же взаимоотношении, как Мабда и Ма'ад, космогония и эсхатология. Здесь мы непосредственно сталкиваемся с религиозной формой, по сути, развивающей герменевтическую перспективу, аналогичную той, что была усвоена нами из описаний Сведенборга. Итак, мы обезопасили себя от общепринятых недоразумений касательно шиизма: речь не идет ни о политической проблеме на уровне нашей истории, ни о желании засвидетельствовать большее или меньшее почтение членам пророческого Дома. Речь идет совсем о другом.

ке: L'école shaykhie en théologie shī'ite // Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études (Sorbonne). Section des sciences religieuses. 1960-1961. P. 1-60; а также в вышеупомянутом сочинении «Terre céleste...», где можно найти значительное число впервые переведенных шайхитских текстов, в особенности о «теле воскресения».

И, может быть, именно это стремится затушевать в своем подходе официальный шиизм, поглощенный чисто юридическими вопросами из страха либо в силу непонимания метафизической проблемы, которую имплицитно содержит в себе имамология. Правда, на сегодняшний день обозначилась некоторая оппозиция этому формализму, и, возможно, внутри нее будет подмечено, что шайхизм указывал верный путь вот уже полтора столетия. Не имея возможности подробно излагать всю доктрину, отметим, что имамология являет собой ее доминанту и что эта доминанта ощутима во всех октавах универсума, обнимаемого данной теософией. Со времен пророческого послания последнего Пророка Двенадцать Имамов были наделены инициатической функцией духовных *Проводников*; последний из них — Имам нашего времени, *скрытый Имам*, пребывающий в мистическом мире Хуркаля. Вместе с личностью Пророка и Сиятельной Фатимы, которая, будучи одновременно его дочерью и прародительницей семьи Имамов, носит имя «слияния двух потоков света» (света пророчества и света Инициации, *маджма'аль-нурайн*), эта семья образует плерому «Четырнадцати Пречистых». Но она понимается и созерцается, в первую очередь, не как эфемерное земное явление образующих ее Лиц, но как реальность этих Лиц на стадии вечных докосмических тел. Это степень Лахут, или сфера божественности, под ней расположена Джабарут, сфера чистых Интеллектов-херувимов, еще ниже — Малакут, мир Души и имажинативного восприятия, еще ниже — Мульк, мир чувственный, действие Души. На ступени Лахут личности Четырнадцати Пречистых — это примордиальные теофании; это божественные Имена и Атрибуты, то есть все, что мы можем познать в божественности с опорой на знание и благочестие; будучи органами Манифестации самих личностей, для нас они суть единственные органы мыслимой связи — действующие действия, агенты космогонии.

Созерцаемые таким образом в своей субстанции и предвечном лике, Четырнадцать Пречистых получают модус бытия и положение, аналогичные Эонам валентинианского гнозиса, и если верно утверждать, что учение об Имамах в шиитской теологии исполняет ту же роль, что и учение о Христе в теологии христианской, то первое должно быть понято как христология гностического типа в полном смысле слова. Все эти универсумы символизируют друг друга. У каждого из них есть свои Небо и Земля, последовательность которых воспроизводит сам порядок примордиальных теофаний. Так, ритм, предопределяющий строение высшей плеромы Лахут, повторяется, спускаясь от Сферы к Сфере, чтобы, в конце концов, развернуться в измерении земного времени. Обнаружить в этом историческом измерении структуру, которая делает из него последовательно реализованного гомолога плеромной структуры, — вот в чем главным образом состоит задача эзотерической герменевтики — *тавила*. Это значит обнаружить истинный и тайный смысл «непрерывной» духовной истории, просвечивающей под канвой рассказа о внешних материальных событиях.

Итак, мы видим, что здесь открывается «герменевтическая перспектива»: о ней мы говорили вначале, и было бы излишне еще раз подчеркивать, насколько она контрастирует с ведущими концепциями современности и поиском «исторических течений» или «влияний», всегда сохраняющих силу в сфере имманентной причинности — одномерной, или сведенной к уровню чувственного материального универсума. Кроме того, задача гомологизировать периоды духовной истории человечества со структурой универсумов, символизирующих друг друга, тем более не имеет ничего общего с тем, что мы обычно называем «аллегорией». Речь идет об «историчности» нескольких измерений, включая метаисторическое, причем каждое из них имеет форму цикла; и чтобы перейти от одного измерения к другому, необходим циклический образ мысли, восприятие неизменной структуры, *изоморфизма*, подобного воспроиз-

ведению одной и той же мелодии на разной высоте: элементы мелодии меняются каждый раз, но структура остается прежней; это одна и та же мелодия, одна музыкальная фигура, тот же самый Гештальт (мы не замедлим обратиться к нескольким примерам).

Нам следует сейчас же приступить к обзору всей шайхитской теософии, и это изложение не может не занять много места. Шейхи, стоявшие во главе школы (шейх Саркар Ага является сегодня пятым преемником Шейха Ахмада Ахсаи), оставили значительное наследие: около тысячи трудов, из которых была опубликована предположительно только четвертая часть, в то время как остальное хранится в манускриптах¹. Наибольшей ценностью, разумеется, обладает творчество двух первых шейхов, а именно, Шейха Ахмада Ахсаи (1753-1826) и его двух первых последователей: Сейида Казема Решти (1798-1843) и шейха Мухаммеда Карим-хана Кермани (1809-1870), принадлежавшего императорскому роду Каджаров. Как они сами, так и их последователи отличались благородством, силой характера и необыкновенной творческой плодотворностью. Но можно сказать больше. Судя по имеющимся у нас элементам автобиографии первых трех шейхов, можно понять, в каких глубоких слоях сверхсознания берет начало благоговение шиитов перед личностью святых Имамов. Последняя являет себя уже в визионерской конфигурации их подростковых сновидений, и представляется невозможным рассматривать в отрыве от нее высшую теософию, только что весьма схематично обрисованную мною на нескольких строчках. Более того, эти сновидения — единственные моменты биографии, которые у нас есть возможность обозреть в нашей беседе.

Сам Шейх Ахмад происходил из семьи арабских шиитов родом из области аль-Ахса, расположенной на территории Бахрейна — той восточной части Аравии на побережье Персид-

¹ О нижеследующем см. более подробно в двух публикациях, указанных в предыдущей ссылке.

ского залива, где никому не придет в голову искать сведения о мыслителях или Спиритуалах. В самом деле, более четырнадцати лет жизни он провел в Иране, и если бы его наставления не вызвали такого отклика и энтузиазма, то, вероятно, никогда не сложилось бы самого «шайхизма». Пожалуй, можно сказать, что личность Шейха Ахмада еще в годы его юности выражала сущность фундаментальной интуиции имамов, объединив ее в себе, — интуиции, питающей доктрину, которая вырастает из тайны личной миссии, связанной с пробуждением сознания, и только потом обосновывается в писаниях. В краткой биографии он пересказывает около дюжины визионерских снов, посетивших его в отрочестве: они несут в себе свидетельство сознания, таинственным образом и всецело облеченного властью форм-архетипов, проступающих в чертах святых Имамов. Раскрытие образов подготавливается рядом предваряющих сновидений. Это, во-первых, видение, в котором отрок с книгой в руках излагает дивный *тавиль*, или духовную экзегезу двух коранических стихов (87:2-3), сосредоточивающих в себе все философское учение. Вследствие чего юный Ахмат начинает испытывать непреодолимое отвращение к грамматико-филологическим штудиям в «чистом» виде, как если бы они имели цель в самих себе.

Он стал наведываться к шайхитам, но ни один из них не был способен преподать ему учение, подобное слышанному во сне. И тогда он все более и более «отлучается» (т. е. все чаще и чаще пребывает в «состоянии бодрствования»); он присутствует среди своих близких только «телесно»: «В то время я видел невероятное множество таких вещей, — пишет он, — о которых не имею возможности рассказать». И среди «таких вещей» — многократно повторяющийся мотив: отрок выходит на террасу дома или покоряет высокую гору. С неба спускается некий образ — таинственное, едва уловимое, ирреальное, но его-то и надлежит схватить. И вот однажды ночью отрок «в видении» входит в мечеть; здесь он оказывается перед ли-

цом трех персонажей, трех святых Имамов, и прос научить его молитве, стиху, произнесение которого было бы впоследствии достаточным для того, чтобы иметь счастье созерцать одного из них, второго Имама Хасана ибн Али. Ахмад был обучен этой молитве и полностью передает ее нам. Однако усердное чтение молитвы впоследствии не вызывало никаких видений. Наконец он понял намерение Имама: заставить его подчинить все свое внутреннее существо духовному смыслу, сокрытому в стихе.

Как он позднее скажет в адресованном другу письме, именно такое внутреннее состояние открыло череду других видений. Поскольку с этого сна начинается своего рода интимная визионерская жизнь, характерная для каждого из Четырнадцати Пречистых. «Я видел странные сны. Чудесные, в небесах, в раю, в сверхчувственном мире и междумирье (*барзах*), формы и цвета, ослепляющие разум своим сиянием». Можно с полной уверенностью говорить об инициатических снах, поскольку сам Ахмад пишет: «Не существовало такого препятствия, мешавшего мне пребывать в состоянии бодрствования, которому я не мог бы видеть объяснения во сне каждый раз, когда во сне, вспомнив святых Имамов, видел одного из них». И в другом месте: «Ситуация предстала передо мной отныне со всей очевидностью, настолько, что даже если бы весь мир сплотился против меня, никто бы не мог посеять во мне сомнение, так как я *видел*».

Вероятно, это одна из наиболее примечательных черт его духовной биографии: среди людей мы не знаем ни одного учителя, ни одного шейха, на учение и авторитет которого он ссылался бы отдельно и специально, как это делают, например, суфии, и как другие авторы — в отношении его самого. Конечно, он бывал у многих шейхов, но упоминает об этом в общем, не претендуя на какую-либо особую преемственность; они вручили ему множество *иджазатов* («аттестат зрелости»), но ни один не подлежал для него сравнению с теми, что он лично

получил в визионерском сне от святых Имамов. Наша религиозная феноменология может фиксировать здесь только духовный *факт*, заметив: видения, откровения, сны необходимо обнаруживают в данном случае архетипические формы, прямо соответствующие шиитскому миру сознания. И это факт многочисленных традиций (*ахбар*), утверждающих, что видения «совершенного праведника» по своей ценности приравниваются свидетельствам очевидца. Случай Шейха Ахмада, таким образом, примыкает к случаю так называемых Увайси, у кого был только один учитель — невидимый личный проводник, внутренний духовный учитель (*устад-э гайби шейх аль-гайби*). Нам известно, что в случае шиитского Спиритуала этим невидимым личным проводником к смыслам оказывается сам Имам, без всяких посредников.

Мы не имеем возможности делать здесь подобные аллюзии на все ключевые эпизоды биографии Шейха Ахмада, на многочисленные путешествия, необыкновенную *ауру*, что окружает эту личность, словно нимб, и притягивает к нему людей разного толка, жаждущих получить от него наставления: ученых и простых верующих, мужчин и женщин, принцев и художников. Казалось, над Ираном пронесся ветер *пробуждения*, но, увы! это вызвало беспокойство и зависть со стороны некоторых мулл: из страха потерять свое положение они с возрастающим усердием строили козни преемникам Шейха Ахмада. Современники даже не догадывались о том, какого уровня были проблемы шиитской теологии, выдвинутые им на передний план, и жалкие споры, разгоревшиеся вокруг них, являются признаком неизбежного и устойчивого конфликта между чисто духовной перспективой и любой социализированной религией.

Первый последователь Шейха Ахмада, коего постигла эта горькая судьба, Сейид Казем, был родом из Решты, области на юго-западе Каспийского побережья. Он стал любимым учеником Шейха, говорившего о нем: «Никто не понимает меня,

разве что сын мой Казем». Можно сказать, ученик и учитель были единым Духом, явленным в двух телах. Из биографических моментов, что свидетельствуют о величии души и напряженной внутренней жизни, я могу привести здесь только один решающий опыт юных лет. Мечтательный и задумчивый подросток на попечении воспитателя, Сейид Казем томился двойным желанием: пуститься в далекое странствие и получить посвящение в тайные науки. К несчастью, семья прочила ему иное будущее. Но в череде визионерских сновидений отрок стал получать от Фатимы — дочери пророка и матери Имамов, полюса шиитского культа — одно откровение за другим, узнав, таким образом, о существовании Шейха Ахмада и его пребывании в Язде, на юго-востоке Ирана. И тогда Сейид Казем, которому на тот момент было около пятнадцати, сумел добраться до Язда, где сбылись все его чаяния и надежды.

Ему, в свою очередь, было предначертано судьбой исполнить чаяния отрока, принадлежавшего к той же духовной семье. Надеюсь, что однажды смогу посвятить исключительной личности Мухаммеда Карим-хана Кермани отдельный труд, дабы оценить ее по заслугам. Колоссальное наследие (не менее 278 сочинений) дает все основания считать шейха чем-то вроде иранского Гете. Ничто в культуре его духовного окружения не было ему чуждо, на всем он оставил отпечаток своего личного гения, затронув многочисленные разделы шиитской теософии, в том числе: науку о зеркалах, теорию цветов, музыкальную теорию, астрономию, алхимию, парацельсовскую медицину и т. д. *Свое* отрочество он провел в страстном увлечении наукой; последнее подогревалось щедростью и пониманием состоятельного отца, так что постепенно юный гений освоил программу на уровне амбиций Пико делла Мирандола. В таких обстоятельствах и застал отрока ученик Сейида Казема, приехавший на год в Керман, немногим спустя после того, как Шейх Ахмад покинул этот мир. Сейиду Казему было тогда двадцать восемь лет; Мухаммеду Карим-хану — около семнад-

цати. Стоило ему только услышать слова ученика об учителе и личности самого Шейха Ахмада, его теософии и имамизме, — и он не желал более слышать ни о чем другом, но преодолев все преграды, добрался до Кербелы, святые места шиитов в Ираке, где проживал тогда Сейид Казем и стал его преемником. Встреча двух молодых людей, сжигаемых одним духовным пламенем, определила будущее шайхизма, да и всю духовную ситуацию в Иране.

И в этом случае, как и в предыдущих, у меня есть возможность обратить внимание читателя лишь на некоторые особенности визионерской конфигурации отроческих снов. Согласно краткой автобиографии, их череда открывается видением 8-го Имама, Али Резы, чья святыня в Машаде является средоточием иранского культа; далее описывается Посещение 9-го Имама, Мухаммеда Джавада, с чертами подлинной личной инициации, по окончании которой шейх заявляет, что принял следующее решение: «Отныне я стал внимательно изучать сокрытое; я обрел умственное восприятие, внутреннее зрение, святых Имамов и чувствовал себя ведомым ими; в поисках знаний я прибегал к ним непосредственно. Я исповедую только то, что имеет основание в них. Я подражаю им одним — и никому более (*таклид*). Все мои знания имеют источник во внутреннем зрении, в доктрине Имамов, направляющих мой духовный поиск. Ни в чем ином».

Эта духовная отвага, внушенная прямой связью с сверхчувственным миром святых Имамов, дает себя знать и в другом раннем сне, когда отрок видит любопытный механизм, возвышающийся до самых небес; вверх ведут ступени, но большинство людей довольствуются местом внизу. Один из приятелей Мухаммеда Карим-хана Кермани пытается взойти на кровлю, но безуспешно. Сам он знает, благодаря интуиции сна, что достигший вершины сумеет пустить в ход весь аппарат и станет проводником для остальных. И он в самом деле достигает ее, дабы взять в свои руки бразды правления.

Этот сон позволяет почувствовать ту силу личного характера, которую шиитская духовность может сообщить тем из своих адептов, кто воплощает ее в жизнь по образцу наших шейхов, не признавая никакого авторитета, кроме внутреннего авторитета Имамов. Та же самая сила сказывается в заключительных предложениях автобиографии, составленной специально для читателя книги, которая так никогда и не была закончена: «Воздержись от доводов вроде: мы видим, что наши отцы следовали такому-то пути, ибо твой отец, быть может, сам не знал об этом... Бойся искать утешения, водясь со зверьми или заблудшими, как говорил 1-й Имам: ты не поймешь сладости веры, не примкнув к меньшинству и не уклоняясь от толпы, ибо тот, кто заслуживает имени человека, не водиться с дикими зверями. Знай, что ты подобен им настолько, насколько ты их любишь, ибо *форма* человека есть форма его любви; в воскресении ты будешь им ровней, ибо того, кто любит камень, Бог воскрешает в *форме* камня. Тот мертв, в ком нет Духа веры. Избегай толков и пересудов с мертвыми, ибо каких наставлений ждать от трупов? Не говори: «другие» не рассуждают этак, такой-то не одобряет того-то. Ибо и я тоже один из «других», и ты тоже авторитет, если Бог одобряет тебя в своей Книге, Пророк — в своей традиции, Имамы — в своих учениях».

Очень может быть, что эта последняя фраза лучше всего показывает, насколько ясно шайхиты сознают проблему, поставленную нами в самом начале, а также способ проявления в духовных Формах и фигурах другой инстанции и перспективы, нежели те, которыми ограничивается одномерное сознание, не допуская иных мерил, помимо существующих в рамках позитивной критики. Когда однажды я попытался объяснить собеседникам-шайхитам одну из проблем, вне которой трудно понять существенный аспект кризиса религиозного сознания на Западе, мне обрисовали ситуацию, очень похожую на известную нам, даже с учетом разницы в языке терминологии.

Шайхитов упрекали в том (и вопрос актуален по сей день), что они соглашались с массой традиций и учений, восходящих к Пророку и Имамам, хотя некоторые из них критика квалифицирует как «слабые» (в противоположность «сильным», или «достойным рассмотрения»). Но, как отмечает шейх Саркар Ага в недавно написанной книге, эта критическая терминология сложилась не более шести веков назад. Как же без нее обходились прежде? На какие критерии опирались шииты и их теологи? Если текст той или иной традиции находится в полном согласии с учением Священной Книги и Имамов, по какому праву историки-специалисты в области науки о *рид-жаль* (т.е. передававших эти традиционные знания) убеждают нас отречься от них под тем предлогом, будто слабы некоторые звенья «цепи трансмиссии», на которую полагается сама традиция? Принимать их критику — значит просто напросто основываться на человеческом авторитете «трансляторов» авторитета духовного, имманентного учению текста. Если речь идет о признании того, что мы находимся *в присутствии* слов и учения Имама, «невидимого для глаз, но присутствующего в сердцах», время не имеет к делу никакого отношения; вопрос был и остается тем же самым, сегодня, как и прежде. Именно это имел в виду Шейх Ахмад Ахсаи, утверждая, что может «узнать по аромату *хадис* Имама». Пожалуй, такое восприятие нельзя рационально обосновать, но тем более — опровергнуть.

Разумеется, впоследствии мотивы Шейха толковались неверно или искажались умышленно. Однако его пятому преемнику удалось подать в свете чрезвычайной важности для всех сторон шиитской теологии имплицитно подразумеваемое и означенное им. Есть два пути: 1. Можно судить о степени достоверности, «силе» или «слабости» *не содержания*, но «цепи передачи», с учетом обстоятельств, касающихся «трансляторов». Это чисто историческое исследование само по себе базируется на мнениях, почерпнутых из книг историков; оно составляет внешний путь, экзотерический метод (*рах-и захи-*

ри); это подручная, вспомогательная наука, которая позволяет сформировать свое мнение, но не годится для того, чтобы привести к уверенности в сущностной истине. Однако второй путь как раз и нацелен на эту истину (*рах-и хакики*), внутреннюю редакцию, духовный смысл (*ма'на*), содержание *сказанного* и означенного.

Итак, шайхитская школа только лишь вполне сознательно проводит различие между всецело внешней ученостью, соотносимой с тем, что мы называем просто *fides historica*¹, и живой духовной верой: для того чтобы мотивировать или поколебать сопричастность последней ни один внешний критерий не является достаточным. И тем самым шайхизм выводит нас на уровень, где открывается *dimensio mystica*², перспектива, благодаря которой можно предвидеть собственно *духовные Формы*, отраженные «от неба к небу».

3. *Dimensio mystica*

Мы только что обратили внимание читателя на феномен зеркала как образец, которым руководствуются наши Спиритуалы, чтобы понять отношение сверхчувственного мира с чувственным, и мы уже могли предугадать, что порядок взаимоотношений, детерминированный таким образом, должен состоять в тесной связи с идеей *гайбата*. Этот термин употребляется в шиизме преимущественно для обозначения «оккультации» 12-го Имама, Имама нашего времени, который является *скрытым Имамом*. Исходя из этого, его содержание разворачивается вплоть до обозначения сверхчувственного измерения, тайного измерения каждого существа и каждой вещи, их духовной формы. И тогда это *dimensio mystica* является как бы *ключом* к визионерской апперцепции, т.е. конфигуративному сознанию, для которого ничто из принадлежащего универсумам *иного мира*, не отвердевает и не деградирует в плоскости

¹ Историческая вера (лат.). Прим. перев.

² См. выше. Прим. перев.

привычных нам представлений, а также не подлежит захвату со стороны государственных религий.

Шайхитская теософия покоится на четырех столпах (*рукн*): божественное единство, профетология, имамология, шиитская община. Пункт, обозначенный ею как «4-й столп» (*рукн-и раби*¹, *рукн-и кахарум*), вызвал особенно много нареканий, поскольку его критики никогда не составляли себе труда проникнуть в суть вопроса. Он касается формы и структуры шиитской общины и представляет для нас крайний интерес, показывая, с какой совершенной ясностью его адепты отдают себе отчет в том, что идея сокрытия Имама исключает любую социализацию духовного, любую материализацию духовных Форм и иерархий, которые отождествлялись бы в таком случае с «телами определенного состава», причем определенного внешней видимой историей; в то время как эта идея сопоставима только со структурой духовного содалита, чистой *Ecclesia spiritualis*¹. Это так, потому что иерархию ее членов в принципе невозможно ни знать, ни опознать внешне; она не удостоивает их такой квалификации, которая узаконила бы мирские притязания; она ускользает от всякой социологии и остается личным даром и тайной Имама. Иначе говоря, она в равной степени подразумевает признание высших существ в посюстороннем мире, как и признание внутри иерархии, основанной только на духовном достоинстве, большей или меньшей близости к Иمامу, причем члены такой иерархии никогда не могли бы извлечь из нее внешние или общественные преимущества, поскольку она упорядочена отнюдь не по принципу воли к власти.

4-й столп шайхитской доктрины отсылает к пакту солидарности, посредством которого адепт шиизма признает себя другом и союзником всех Друзей Имамов — тех, кого называют *Авлийа* — и в качестве неизбежного следствия отделяется от всех, кто не с ними. Но кто такие эти *Авлийа*? — Сильные ин-

¹ Духовная церковь (лат.). *Прим. перев.*

дивидуальности, существовавшие со времен святых Имамов и вплоть до сегодняшнего дня и одаренные высшим знанием и совершенной духовностью. Таковыми были Салман Перс (Салман Фарси или Салман Пак, что значит Салман Чистый), Абу Дар, оба Джабира и четыре персонажа, которые в эпоху «малой оккультации» Имама (*гайбат согра*, с 260/873 по 330/942) являлись его представителями (*на'иб*). Все шииты признают их духовными проводниками и посредниками, допуская при этом, что подобные им, даже в наши дни, в эпоху «великой оккультации» (*гайбат кубра*), могут иметь непосредственный доступ к личности скрытого Имама. Именно общность всех Авлияа, неявно следующих друг за другом, из поколения в поколения, скрепляет единый пакт дружбы и солидарности, называемый 4-м столпом. Знать эту *категорию* высших существ, одни из которых пребывают над этим миром, другие — сокрыты в нем, столь же необходимо, как и личности Четырнадцати Пречистых. Находя предвестие их существования в тексте Корана (34:17)¹, шиитская экзегеза и здесь обнаруживает способность разграничить «уровни значения» согласно законам духовной перспективы. В общем, эта категория высших духовных существ охватывает все эзотерические иерархии, прекрасно известные и суфистам: *гутб* (полюс), *автад* (столпы «косми-

¹ См. наш очерк: *L'école shaykhie en théologie shî'ite*. № 66 (сноска 15). В этом кораническом стихе говорится о пути к «селениям, которые благословили» (мухарака) через «заметные для глаза селения»: первые — это Имамы, вторые — друзья Имама. Отсюда эзотерический смысл, улавливаемый в финале стиха: «Идите там ночи и дни в безопасности!» (в переводе Крачковского И.Ю.). Суть 4-го rukна выражена в двух традиционных технических терминах: тавалла (чувствовать симпатию, привязываться к кому-либо) и табарра (испытывать антипатию, отвращение). Интересно отметить, что один персидский трактат, автором которого исмайлиты считают Насираддина Туси, двенадцатичичного шиита, философа и теолога XIII века, уже содержит главу, специально посвященную этим двум понятиям, включающим экзотерический и эзотерический смысл. См.: Ivanow W. *Two Early Ismaili Treatise*. Bombay, 1933. P. 50-51.

ческого шатра)), *абдал* (меняющие место), *нуждаба и нукаба* (духовные принцы и знать). Репрезентация основана именно на традициях, восходящих к Пророку и Имамам. Очень похоже, что она имеет шиитское происхождение и была просто перенесена в суфизм¹.

Во всяком случае, в конце семидесятилетнего периода малого *гайбата* последний на'иб получил от самого Имама наказ не присваивать никому из преемников звания представителя (Баб или «Порог») его скрытой личности. «Отныне все возлагается на Бога» — таковы были его последние слова². И эти самые слова, положив начало «великой оккультации», Великому Отсутствию, придали шиитскому этосу его особую тональность, его *desperatio fiducialis*, или доверительную безнадежность, пессимизм, проникнутый взволнованной надеждой, и в то же время перенесли всю структуру шиитской общины в духовный план невидимого. Фигура скрытого Имама отныне *есть* сама история шиитского сознания, вот почему смысл этой истории во всех отношениях отличается от того, что наши современные догматики называют «историческим смыслом».

Подобно тому, как Имам, будучи сокрытым, существует в мире, ускользящем и от диалектических построений, и от фактической очевидности, — так же и духовные иерархии, эманулирующие из его Личности, обладая заданной ею конфигурацией, не прерваны, но остаются сокрытыми вместе с этой Личностью вплоть до своей последней Эпифании. По существу, именно эту аксиому выдвинул Сухраварди еще во введении к своей «Восточной теософии»: земляне, наш мир, не могут ни на мгновение удержаться в бытии — таких масштабов достигло забвение *полюса* (скрытый Имам) и, вместе с ним, всех его невидимых Сподвижников, Друзей — «совершенных Шиитов» в каждом поколении. И все же в одной из

¹ См. особ. трактат Мух. Карим-хана Кермани, изданный в Кермане в 1854 г., — трактат весьма содержательный, к которому мы планируем вернуться в другом месте.

² См. наш очерк: *L'Imâm caché...* P. 84ss (сноска 15).

традиций, упомянутой Муфаззалом, Сподвижником Имама, провозглашен нерушимый закон: «Фийй» («Порог» или представитель) 12-го Имама оказывается сокрытым в силу самого факта оккультации 12-го Имама». Итак, речь идет о признании и исповедании существования данной категории личностей, их духовной формы; это признание не имеет и не может иметь в качестве предпосылки идентификации конкретной личности в посюстороннем мире; возможность такой идентификации отменяется самим фактом *гайбата*, поскольку она противоречит самой идее проявления и, стало быть, исключает выдвижение любого претендента на подобное звание. Именно вследствие непонимания этого фундаментального различия вокруг 4-го столпа упорно велись бесполезные споры.

Несомненно, что в этом отношении шайхизм более глубоко, чем какая бы то ни была другая школа, разработал основополагающую идею шиизма. Без всяких преувеличений можно сказать, что мы обязаны ему истинной феноменологией *гайбата*, оккультации, невидимой формы. Если Имам, первая и последняя Теофания, отныне является скрытым Имамом, то эта ситуация сложилась не в результате внешнего события, наступившего неожиданно, однажды в прошлом. Дата смерти последнего на'иба не более чем точка отсчета. Переход от малого *гайбата* к великому знаменует крутой поворот вектора времени, проживаемого человеком, — от времени присутствия ко времени отсутствия. Это люди завуалировали в себе Имама, т.е. лишили самих себя способности видеть его, парализовали или утратили органы теофанического восприятия, восприятия *dimensio mystica*. Вот почему ни Имам, ни его семья не могут выступить, заявить о себе публично, открыто и без завесы. Подобная эпифания предполагала бы, что человечество имеет в своем распоряжении такой орган восприятия, посредством которого Имам и его семья могут явить себя и, приняв облик, видимый для людей, получить их признание. Словом, в своем нынешнем состоянии — и какова бы ни была его причина — челове-

ство лишено такого рода органа, в связи с чем любые открыто высказываемые претензии на статус Баба Имама и тем более самого Имама, могут быть только мошенничеством — мошенничеством, против которого Имам предостерегал всех своих адептов, в последнем послании последнему на'ибу.

Вот почему признание *4-го столпа*, указывая на существование скрытого Имама и его невидимых Сподвижников, отнюдь не указывает на нечто вроде их манифестации и не подразумевает ее имплицитно. Если иногда они и являют себя тому или иному из своих адептов, это случается во сне или любом другом состоянии, для которого характерна временная приостановка законов, регулирующих нормальное существование или восприятие. Вот почему эта манифестация остается тайной или в любом случае личной привилегией и личным свидетельством избранного; она не может узаконить всякого рода претензии на какое бы то ни было коллективное признание. Таким образом, было нелогично подозревать шайхитов в притязаниях на подобное звание; еще более смехотворно делать заявления вроде «на каждую эпоху по Салману», подозревая их в присвоении этого качества одному из своих шейхов. С точностью наоборот! показывая, почему феноменологические условия *последнего пришествия* могут наступить только в перспективе эсхатологии, и, будучи бесконечно далекой от любого социального *реформизма*, их духовная *реформация* исключает всякие человеческие притязания на то, чтобы прорваться в область невидимого. А значит, не только шиитский содалит исключает темы, присущие западной экклезиологии, такие как *successio apostolica*, *ordo romanus*¹ и т.д., но и социология, которая интересуется «групповыми структурами», может соприкоснуться с ним только при условии, если станет чем-то совсем иным, нежели то, что мы условно называем социологией.

Это имеет весьма далеко идущие последствия: кто бы ни провозглашал себя публично Бабом Имама, *eo ipso* ставит себя

¹ Апостольская преемственность, римский канон. Прим. перев.

вне шиитского содалита, так как профанирует главную тайну, нарушает *гайбат*; точнее, вносит надлом в эсхатологические ожидания, т.е. чувство времени, проживаемого как предвосхищение, времени, которое по своей сути и есть предвосхищение. Это было бы деструкцией временного Гештальта, столь же чудовищная, как и деструкция музыкальной формы вследствие *несвоевременной* приостановки. Именно поэтому *бабизм* (который, кстати, не будучи лишен интереса сам по себе, привлёк внимание Гобино и Э.Г. Брауна) мог возникнуть только на почве отрицания шайхизма; надо быть очень невнимательным или неопытным в философских вопросах, чтобы рассудить иначе.

Но это еще не все. Мы также можем понять, каким образом и почему шайхизм, столь часто использующий в своей теософии язык суфизма, фактически стоит на позициях, противоположных суфизму, а точнее — организации суфизма в *тарикат*. Благодаря этому сам шайхизм в действительности дает такой тип или образцовый пример Спиритуала-шиита, который вообще не рассматривался на Западе, несмотря на то, что касательно взаимоотношений шайхизма с суфизмом в различных аспектах было сделано множество неточных или поверхностных замечаний. Вкратце можно сказать, что положение и функция личности *шейха* в суфизме — т.е. сам факт его признания в качестве *гутба*, полюса, — вызывает у Спиритуала-шиита, но не суфия, подозрение в узурпации ранга или роли если не скрытого Имама, то, по крайней мере, его *Баба*.

Предмет нашего разговора особенно ярко характеризует одно высказывание, которое мне посчастливилось услышать в Тегеране прошлой зимой от одного милейшего человека, сведущего в этих вопросах¹. Знаменитый шейх из Кума, Хадж Сейид Махди Кавам, имел обыкновение говорить своим ученикам: «Конечно, вы должны знать *ирфани* (знать мистическую тео-

¹М. Мух. Му'ин, Тегеран, декабрь 1959. Подтверждено Сейидом Шамсуддином Джаза'эри, непосредственным участником разговора.

софию) и практиковать *тасаввуф* (суфийскую духовность). Но опасайтесь вступать в *тарикат* (суфийская конгрегация). Вы не должны связывать себя с каким-либо шейхом и подчиняться ему, поскольку, связав себя с ним, вы роковым образом ограничиваете себя пределами его личности и духовного горизонта. Шиит-мистик *ирфани* должен избрать *Кутбом*, духовным полюсом, непосредственно самого Имама (одного из святых имамов) и напрямую, без посредников, следовать за этим личным проводником». Итак, вся духовная педагогика сконцентрирована на поиске личного невидимого учителя и встрече с ним (*устад-э гайби*), и мы убедились, что биография Шейха Ахмада Ахсаи подает образцовый пример. На мой взгляд, нельзя найти более внятного ответа на вопрос о *форме* шиитской духовности.

Можно сказать, что эсхатологическая форма шиитской духовности обуславливает ее эзотеризм и что, напротив, последний обуславливает первую. Когда мы спрашиваем у шиитов, каким образом получается, что они и только они имели своим призванием манифестировать и укрепить 4-й столп шиитской веры, их ответ тем более поразителен, чем менее ожидаем, по меньшей мере, с учетом того представления, которое мы обычно составляем себе об исламе, принципиально забывая о существовании шиизма. По их глубокому убеждению, шиизм как раз и заключает в себе множество до сих пор сокрытых учений: вплоть до настоящего момента было признано лишь небольшое число истин, причем для этого понадобилось не одно поколение людей. Но причину этой оккультации, препятствие их оглашению (сколько раз я слышал от них: «Время еще не настало») следует искать не в Боге, а в людях. Как мы уже видели, существование этих скрытых истин и является основанием любой шиитской имамологии, но следует добавить: финальная эпифания Имама — это манифестация скрытого смысла всех религиозных Откровений.

Шайхиты воспринимают смысл и императив своего призвания в зависимости от основополагающей утешительной идеи шиизма. Сняв завесу с принципа 4-го столпа, они тем самым приподняли завесу эзотеризма, которой надлежало покрывать этот принцип, и спасли от помрачения, по крайней мере, сознание тех людей, кто был к этому готов, а значит, приблизили эпифанию, т.е. дезокультацию скрытого Имама. Вот почему эзотеризм играет здесь роль силы, сокрушающей неподвижность, роковым образом сковавшую, по мнению многих, исламскую мысль, — и это потому, что эзотеризм является принципом прогрессии, которая и составляет весь смысл эсхатологии в ходе ее свершения, начиная с миссии «последнего Пророка» и вплоть до пришествия последнего Имама в конце времен.

Так, наконец, можно сказать, что в некотором смысле нет ничего более эзотеричного, чем шиизм в той форме, как его понимают шайхиты; структура и иерархия шиитского содалита остается поистине «тайной», поскольку они сверхчувственно-го порядка. Но в то же время нет ничего, что в большей степени противоречило, служило бы более совершенной фигурой-антиподом любым притязаниям на псевдоэзотеризм, требованиям «регулярности», гарантируемой дипломами, когда их начинают жаловать самим себе. Те, кого шайхиты называют Нуждаба и Нукаба (духовные принцы и знать), принадлежат «иному миру». Они могут пребывать и в этом, посюстороннем мире под оболочкой ремесленника, пахаря или простого ученого. Но никто из них не имеет ни средств, ни желания, ни умысла навязывать этому миру признание своего невидимого, эзотерического ранга; и если кто-то признает их, он должен хранить это в тайне. К каждому из них приложим закон Грааля: «...и сила его священна, откуда он не известен всем».

Именно в этом смысле на *гайбате* Имама зиждется вся структура шиитского содалита в *dimensio mystica*. Личность скрытого Имама всецело подчиняет себе сознание шиита;

все книги данной тематики включают главу, где приводятся свидетельства тех, кто видел его во сне или даже состоянии бодрствования, но в таком случае, чаще всего, узнавал об этом только *впоследствии*. Я, пожалуй, расскажу об одном весьма типичном происшествии, доведенном до сведения моего друга-иранца¹: один *муштахид* (т.е. один из тех ученых, кто посвящает всю свою жизнь исследованию и толкованию шиитских традиций) страстно желал увидеть скрытого Имама. В этом своем намерении он плодил всякого рода благочестивые деяния. И вот однажды ночью во сне он видит персонажа, открывающего ему, что у такой-то двери Испахана, в утро такого-то дня на рассвете, в доме такого-то ремесленника он увидит Имама. Так все и было. Как раз в тот момент, когда наш герой собирается проникнуть в жилище ремесленника, оттуда выходит молодой человек. Сам муштахид входит, представляется ремесленнику и долго и обстоятельно разъясняет причину своего утреннего визита. На что ремесленник отвечает: «Но Имам был здесь ровно в тот миг, когда ты вошел». Мой друг-иранец так прокомментировал эту историю: Имам может принять какой угодно облик. Не ты должен искать встречи с ним, но сам он должен решить, способен ли ты его видеть, т.е. поистине ли ты являешься одним из его Сподвижников, принадлежа *его* миру.

Обладать способностью к восприятию духовных Форм — значит принадлежать их миру; именно это шайхиты понимают под «лицезрением вещей в мире Хуркаля», т.е. в между-мирье Форм и Образов-архетипов; это значит воспринимать «мистическое измерение» каждого существа и каждой вещи, поскольку существа и вещи обретают при таком взгляде «глубину» зеркала. Речь вовсе не идет о все еще низшем модусе знания, предшествующем знанию «лицом к лицу», — скорее о платоновском воспоминании: *velut in speculo*² должно передавать здесь истинный и этимологический смысл любой *сне-*

¹ М. Сейид Хусейн Наср, Тегеран, декабрь 1959.

² Словно в зеркале (лат.). Прим.перев.

кулятивной мистики. Ибо вне этой прозрачности остаются недоступными для восприятия не только подлинная связь сверхчувственного с чувственным, но равным образом взаимосвязь всех универсумов, которые в той же мере служат зеркалами, местами эпифании (*мазхар*) друг для друга. Способность видеть *in speculo*, «в зеркале», будет обретена в тот самый миг, когда откроется перспектива сверхчувственных Форм. Именно по этой причине, как мы помним, законы оптики попали в центр внимания наших метафизиков света. И степень постижения вещей «в Хуркалье» находится в зависимости от степени эзотерического знания; иначе говоря, степень духовного знания зависит от степени приближения к месту Возврата и Первоначала в одно и то же время. Удивительно тонким выражением существа этой мысли мы обязаны шейху Мух. Карим-хану Кермани, второму преемнику Шейха Ахмада Ахсаи.

4. Изоморфизмы

Мы только что говорили об эсхатологии, которая осуществляется со времен миссии последнего Пророка. В понятиях шайхитов и следуя тексту шейха Мух. Карим-хана¹ было бы точнее сказать: от исходной точки цикла профетологии. И это значит со времен самого Адама, «земного Адама», бывшего первым из семи великих пророков, пророком первого из семи периодов Цикла пророчества. Дело в том, что термины Мабда и Ма'ад, начало и возвращение, обозначают здесь два великих акта драматургии, также именуемых космогонией и профетологией. Первый акт — это «нисхождение» Разума (Эннойа) в земные пределы и цикл космогенеза. Второй акт — «восхождение» Разума и, вместе с ним, вознесение нашего мира, начавшееся с цикла пророчества, которое, в свою очередь, было впервые открыто Адамом. Предел нисхождения Разума совпал с появлением Адама. «И тогда сам он и все, кто взывает к Богу,

¹ См. полный перевод этого текста в нашей работе: *Terre céleste... 2e partie. Art. X 2. P. 356ss* (сноска 7).

бросили миру громогласный призыв: «Теперь обернись вспять и возвращайся»».

Здесь вновь прослеживается репрезентация гностического типа. Более того, можно сказать, что шайхитская теософия описывает нам историю мира в «гностическом стиле», т.е. располагая ее вдоль вертикальной оси, а не линии бесконечной эволюции по горизонтали. Это не история, составленная из необратимых внешних событий, но история, которая в своем движении вперед сама является *реверсией* к началу. Вероятно, мы увидим, как на ступени одного мира повторяется нечто, соответствующее тому, что мы понимали под «зеркалом октавы». «В эпоху Нисхождения, — пишет шейх, — порукой, данной Богом, были космические речи о космогенезе. В эпоху Восхождения — это речи, вдохновленные языком пророчества. Именно благодаря пророческому языку Посланцев мир принимает движение вверх, прогрессивное восхождение. Если перед вами вдруг откроются прошлые времена, вы увидите их *у себя под ногами*, по вертикали, а не по сторонам, и не впереди, и не позади по горизонтали».

Вот здесь-то подход, привычный для нашего исторического сознания, и рискует потерять почву из-под ног. «Дело в том, что «авантюра нашего мира — пишет также шейх, — это авантюра человека, которого предстоит поднять со дна колодца». Мотив колодца, хорошо известный во всех формах гнозиса, начиная с маздеизма и заканчивая «Рассказом об изгнании» Сухраварди и визионерскими описаниями Наджда Кубра¹, вдохновляет и шейха Мух. Карим-хана на драматическое описание восхождения, но из этого последнего текста я могу процитировать здесь только выводы: «Нам надлежит достичь духовного уровня, где Друг, Имам, становится видимым (заметим, что Имам на языке шиитов все равно, что мистический Возлюбленный суфиев)...

¹ См. наш очерк: *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* // Académie septentrionale: Paris, Desclée, de Brouwer, 1961. Vol. I. Chap. IV.

Имам не может прийти, прежде чем мы сами не будем там; и мы даже не увидим его. Обрести способность видеть его — значит достичь высот, и достичь высот — значит попасть в место, где Имам становится видимым, место, которое теософы называют Хуркальей». Так, эсхатология, *парусия* Имама, — это не внешнее событие, долженствующее наступить неожиданно в один прекрасный день, но Присутствие, совершающееся от одного акта предвосхищения к другому, — и поэтому шейх обращается к читателю со следующими словами: «Ты сам, если способен чувствовать, сможешь уловить на страницах той книги, которую раскрыл сейчас перед собой, и в содержащихся в ней речах аромат, источаемый цветами мира Хуркальи».

Развитию именно этой темы шейх Саркар Ага, пятый преемник Шейха Ахмада Ахсаи, посвятил недавно целую главу объемистой книги¹. Где находится Хуркалья, этот *mundus archetypus*, что не является в точности миром платоновских идей, но миром Форм и Фигур чувственного универсума в состоянии «тонкой материи», миром, имеющим протяжение, но из чистого света? Мы, вероятно, не ошибемся, обозначив его, в отличие от «семи сфер», в целом составляющих земной универсум, как «восьмую сферу», расположенную вне этого мира. Далее, не следует забывать, что она есть и в невидимом *нашего мира*; точнее в невидимом, которое становится видимым внутреннему зрению, коль скоро мы понимаем, каким образом вечные Формы мира Души (*Малакут*) входят в контакт с преходящей материей чувственного мира.

Мы только что прочли: они входят в наш мир точно так же, как человеческая личность «входит» в зеркало. Место акцидентально; в отношении нет ничего эссенциального. В любой момент зеркало может сломаться — последует разъединение. По сути, эти вечные Формы никогда ни на миг не «спускаются» из своего мира — так же, как и человек сам не «входит» в зер-

¹ Полный перевод этой главы — в нашей работе: *Terre céleste...* (сноска 7). 2e partie, art. XI. P. 363-400.

кало и астральная масса Солнца не «опускается» на Землю: «в этот мир приходит» только силуэт вечной души, ее отражение, отбрасываемая ею тень. Душа выходит на *поверхность* чувственного мира, и сам этот выход является ее же *действием*. Пять универсумов наслаиваются друг на друга в схеме миров: мир созидającego Императива (*Лахут*, плерома Четырнадцати Пречистых в их вечной субстанции); мир Разума, мир Духа (*рух*), промежуточный между миром Разума и миром Души, или Форм сущего; наконец, тот чувственный и видимый мир, где мы находимся в настоящий момент и «каковой является горизонтом полного завершения всех универсумов. Вечные сверхчувственные Формы, т.е. Формы мира Души, завершились в этом месте; они были сокрыты в земном прахе этого мира, хотя потенциально уже являлись его частями. Ибо этот мир — *могила* высших универсумов. Все существа, населяющие другие универсумы, были погребены здесь, на этой Земле. Им предстоит, по приказу владыки миров, стряхнуть прах с главы своей и восстать из могил освобожденными. На каждого возлагается обязанность вновь отыскать свой Дом, вернуться к себе». Выйти из могилы — значит выйти из дряхлеющего и обреченного на гибель, подобно тому, как отражение «выходит» из разбитого зеркала.

Обратимся к отрывку, где говорится о том, что этот эзотерический смысл присваивал могиле еще древний исмаилитский гнозис. Вот что гласит одно высказывание, приписываемое Пророку: «Между моей могилой и плотью, откуда я проповедую (*минбар*), есть один из райских садов». Исмаилитский автор X века по имени Мухаммед Сурх из Нишапура комментирует это следующим образом: «Перед нами сентенция, которую невозможно понять, если ограничиться ее внешней видимостью. Конечно, большинство людей думают только о надгробии, возведенном здесь; они видят его, совершают перед ним молитву и называют это «садом», игнорируя тот факт, что все это можно уразуметь только исходя из гностической истины, а

не буквальной явленности. *Плоть* в предсказании Пророка — это и есть та самая буквальная явленность, или экзотерическая позитивная религия со своими моральными предписаниями и догмами; что касается могилы, то это философия, поскольку необходимо, чтобы экзотерический аспект позитивной религии и ее догм подвергался в ней окончательному распаду и разложению, точно так же как разлагается в могиле материальное тело человеческого существа. Райский сад, простирающийся между плотью и могилой, — это сад Гностической истины, т. е. нива Воскресения, откуда восстает нетленная Форма посвященного. Излишне упоминать, как далеко все это отстоит от некоторых философских концепций, господствовавших на средневековом Западе, будь то аверроистская концепция двойной истины или взгляд теологов на философию как на *ancilla theologiae*¹. Здесь философия представляет собой инициатическую фазу; она и впрямь является «могилой» теологии, но потому, что только из области *меж-двумя*, меж-двумя догмы и могилы, где должны умереть и подвергнуться метаморфозе примитивные догматические верования, возрождается теософская религия (*Дин-э хаки*) и вслед за ночью смерти наступает утреннее обновление»².

И это соответствует тому «вознесению», о котором говорят шайхитские авторы. Они не ведут речь о том, чтобы покинуть этот мир, или изменить прямо здесь и сейчас физические условия, или взлететь и переместиться в какую-либо часть неба; и не утверждают, что *exitus*³ физической смерти должен вознести нас из земного мира элементов, объекта нашего чувственного восприятия. Вне всякого сомнения, здесь подобает говорить о мистической смерти — той самой, на которую намекает столько традиций: она позволяет проникнуть по ту сторону

¹Служанка теологии (лат.). Прим.перев.

²См. наше введение в: *Commentaire de la Qasida ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî attribué à Moh. Sorkh de Nishapour* // *Bibl. Iranienne*: Paris-Téhéran, 1955. Vol. VI. P. 47-49.

³Исход, конец (лат.). Прим.перев

еще во время пребывания в посюстороннем мире. Ведь речь идет именно об этом. И мы проникнем туда, коль скоро откроем глаза на иной мир и внутренне преобразимся в *Хуркальяви*, людей Хуркальи, поскольку тогда мы станем Сподвижниками скрытого Имама в подлинном смысле слова и будем располагать органами восприятия *потустороннего мира*.

Поэтому Шейх Саркар Ага призывает нас уяснить смысл образа, который был — и он тоже — известен более раннему шиизму — исмаилитскому гнозису — и отсылал к *парусии* Имама-воскресителя: это день, «когда Солнце взойдет на Западе». А значит, объясняется далее, то место и тот момент, где и когда упадок нынешнего мира достигнет предела. «Никогда не следует забывать об *истинном* смысле — он же является смыслом духовным, — говорит нам шейх. — Следует понимать, что наш мир сам по себе не имеет ни Востока, ни Запада, равно как и солнце ни восходит, ни заходит; его вращение по своей орбите означает, что вращаемся мы, люди. Всякий раз, когда мы отворачиваемся от этого мира и духовно продвигаемся к *миру потустороннему*, земной мир клонится к закату, в то время как свет иного мира поднимается на Востоке. Под Востоком и Западом здесь следует понимать Восток и Запад *в истинном смысле*, т. е. духовные Восток и Запад, безразличные к координатам чувственно воспринимаемого пространства, а не *метафорические* понятия нашей географии. Так, солнце, *восходящее на Западе*, предвещает час заката, окончательного упадка этого мира. И этот Свет есть сокровеннейшая жизнь Имама».

Представляется, что эти строки чреваты многообразными импликациями. Быть может, мы слишком склонны верить, что репрезентация мира, сосредоточенного вдоль вертикального измерения, ориентированного к «небесному полюсу», связана с геоцентрической формой *Imago mundi*¹. Что мы можем здесь констатировать, так это изменения, которые должны были произойти в школе, подобной шайхизму, в связи с заменой

¹ Образ мира (лат.). Прим.перев.

геоцентрического мировоззрения гелиоцентрическим. Коперниканская революция привела здесь к совершенно иным результатам, нежели у нас. Ведь гелиоцентризм, понятый, в свою очередь, в его духовном смысле, заставляет нас обнаружить Восток *в его истинном смысле*. Движение, истолкованное в рамках геоцентризма как вращение солнца, оказывается вращением нас самих, землян, но тогда вращение нашего существа, все более приближаясь к Западу, своему упадку и концу, тем самым приближается к Востоку, иному миру, своему *восходу и первоначалу*. В итоге, вращаясь вокруг солнца, мы можем осуществить восхождение, изначально спроецированное и оформленное геоцентрическим *видением*. И можно даже сказать, что акцент на духовном смысле производит здесь не что иное, как переворачивание перспективы, которое описывает Сведенборг путем гомологизации трех универсумов и трех смыслов божественного Откровения: природного, духовного, небесного. То, что было на вершине и в начале, небесное, получило место в самом сокровенном центре. Зарытое, погребенное, таким образом, в центре, оно вновь занимает свое первоначальное место *in excelsis*¹. Земное *время*, время эфемерной Могилы вечных Форм, становится их небесным *пространством*, и пересекая его они воссоединяются со своим первоначалом. Итак, здесь налицо совершенно особый изоморфизм, или, лучше сказать, симморфоза формы во времени и формы в пространстве — по ее следам мы только что провели гомологизацию между восприятием форм в зеркале и известной формой музыкального восприятия мира.

Теперь, когда мы уяснили, благодаря шайхитским авторам, ценность этого образа «солнца, восходящего на Западе», образа, столь характерного для исмаилитской теософии, позаимствуем у последней еще один пример. Исмаилитами был установлен поразительный случай изоморфизма между временной и пространственной Формой, между последовательным и син-

¹ На вершине (лат.). *Прим.перев*

хронным, и этот случай являет нам мотив гексамерона, «шесть дней творения». Конечно же, такой теософ, как Насир-и Хосров, не скрывает раздражения, которое вызывает у него без конца воспроизводимый благочестивый вздор буквалистов. Духовные герменевты (*ахль тавиль*) исповедуют, что Божественная Книга является духовным проводником, но поистине необъяснимо, какую духовную выгоду можно было бы извлечь из знания о том, что в начале не существовало Неба и Земли физического космоса и что Творцу потребовалось не менее шести дней на их сотворение, после чего он вззошел на престол¹. Поэтому исмаилитские теософы, главным образом Абу Якуб Седжестани (X век) и Насир-и Хосров (XI век), применяют в данном случае герменевтику, которая — на двух высших уровнях значения (тайного значения и тайны тайн) — действует так, что «время становится пространством», придает последовательному синхронный порядок, и наоборот².

Согласно экзотерическому толкованию, «день» — это мера времени, необходимая солнцу, чтобы проследовать от восточного горизонта к западному. И эта мера соответствует известным расстояниям на поверхности Земли, осененным солнечным светом. Но, по сути, данное соотношение определяет меру, в какой Природа (*табу'ам, physis*) действует в мире посредством своих энергий. В общем насчитывается шесть таких энергий или сил: движение и покой, материя и форма, время

¹ См. наш вступительный очерк к книге Насир-и Хосрова и сам персидский текст, посвященный греческой философии и исмаилитской теософии и опубликованный при поддержке М. Му'ина: Nâsîr-e Khosraw. Le Livre réunissant les deux sagesses // Bibl. Iranienne: Paris-Téhéran 1953. Vol. III. P. 125 (Étude préliminaire), 164.

² См. готовящуюся к изданию «Книгу Истоков» Абу Якуба Седжестани (Abû Ya'qub Sejestânî. Kitâb al-Yanâbî'. Bibliothèque Iranienne. Vol. IX. Chap. 34); и «Трапезу братьев» Насир-и Хосрова (Nâsîr-e Khosraw. Khwân al-Ekhwân / Ed. Yahya al-Khashab. Le Caire 1940. Chap. 61). При создании этого последнего труда на персидском языке Насир-и Хосров опирался на многочисленные отрывки (вплоть до буквального перевода) из арабоязычной «Книги Истоков» своего иранского соотечественника.

и место. Упомянутые нами авторы формулируют это следующим образом: с экзотерической точки зрения, слово «день» означает, что Солнце, вращаясь с Востока на Запад, озаряет мир. С точки зрения эзотерической — что Природа освещает мир *движением*, и это первый день; *покоем* — второй день; *Материей* — третий; *Формой* — четвертый; *временем* — пятый; *пространством* — шестой.

Все эффекты и остаточная активность этих «дней-энергий» навсегда запечатлены во всяком существе и всякой вещи материального мира. Каждый представляет их в зависимости от своей внутренней нормы. Так, контуры всего материального представляют шесть граней, шесть направлений: верх и низ, передняя и задняя часть, левая и правая сторона. Шесть граней твердого тела образуют *гексамерон*, шесть «перманентных» дней Творения. А седьмой день? Седьмой день — это сама целостность, твердое тело или физическая личность, которая является опорой этих шести граней, их завершением. Она же являет собой сверхчувственное измерение, так как фактически именно душа воспринимает форму, целостность. Будучи «седьмой» осью шестигранного трехмерного тела, «седьмой день» в некотором роде является его «четвертым» измерением. Если рассматривать его в отношении всего космоса, то это человеческая Форма, завершающая и продолжающая за пределами самой себя космический процесс. В отношении иерокосмоса, духовного мира, — это Форма Воскресителя, последнего Имама, того, кто, неся с собой знамя Воскресения Воскресений (*кийамат аль-кийамат*), положит начало переходу нашего мира из нынешнего цикла оккультации (*давр аль-сатр*) к должествующему последовать за ним циклу эпифании (*давр аль-каиф*).

И вот теперь мы подошли к наивысшему уровню исмаилитской герменевтики — «тайне тайн». Здесь шесть дней Творения иерокосмоса — это шесть великих пророков, получивших Откровение, шесть периодов полного цикла пророчества. «День»

пророка — период, отведенный каждому из пророков внутри цикла, начиная с момента его пробуждения и вплоть до пришествия Имама, венчающего этот период. Был «день» Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Христа, Мухаммеда. «Если бы люди понимали эту духовную герменевтику, — пишет Насир-и Хосров, — они бы увидели, что каждая из профетических религий возвышается по месту создания: мадеи в третий день, евреи в четвертый день, христиане в пятый день, ислам — в шестой»¹. Если стих Корана и повествует о Небесах (во множественном числе) и о Земле (в единственном), это лишь указывает на то, что экзотерические формы религий многообразны и, по видимости, противостоят друг другу, однако их эзотерический смысл един. И Престол, где утвердится Милосердный на седьмой день, — это личность Воскресителя (Кайим), последнего Имама: в нем и через него будет разоблачен эзотерический смысл всех Откровений. Личность последнего Имама это и есть «седьмой день». Она объединяет в себе «шесть дней» пророчества и выражает их сущность, подобно тому, как цельная форма твердого тела выражает сущность шести его граней. На разных уровнях значения и та и другая объединяют в себе и резюмирует «шесть дней Творения». Шесть тысячелетий тайной истории человечества, шифрующей в символах цикл пророчества, ведут к созданию той совершенной человеческой Формы, каковой является Имам-Воскреситель (*аль-валад аль-тамм*, совершенное Дитя). Его тысячелетие, седьмое в цикле, — это седьмой день Творения иерокосмоса, поскольку до него ни одна личность, и даже ни один из шести великих пророков, не получала абсолютной полноты. Седьмой день еще не вззошел, «день, когда душа ничего не сможет для души, и вся власть в тот день — Аллаху» (Коран 82:19)»².

¹ См.: Nâsir-e Khosraw. Les deux sagesses (сноска 26). P. 124-125 (вступительная статья); Khivân al-Ekhwân. P. 154-155; Abû Ya'qûb Sejestânî. Yanâbî'. Chap. 34.

² Nâsir-e Khosraw. Les deux sagesses. § 117. P. 121 (сам текст).

Очевидно, что между эсхатологической концепцией двенадцатиричных шиитов и шайхитов, с одной стороны, и шиитов-исмаилитов, с другой, имеется морфологическое различие. На мой взгляд, это различие можно в общем виде охарактеризовать следующим образом: в двенадцатиричном шиизме имамология символизируется Небесами неподвижных звезд, Небесами созвездий Зодиака, в то время как в исмаилизме — планетарными Небесами и их подвижными звездами. Для двенадцатиричных шиитов последний Имам уже присутствует здесь; он уже явился, но его божественное сияние ныне сокрыто в сверхчувственном мире, и так будет вплоть до его второго пришествия. Для исмаилитов последний Имам — это тайна будущего, Форма сверхчеловеческого совершенства, которую человечество породит в Последний День, и этот день не может взойти прежде, чем будет до конца осуществлен весь цикл обращения планет. Но, так или иначе, «время Имама» получает пространственный характер в сверхчувственной Земле: для шайхитов это мистическая Земля Хуркаля, для исмаилитов — Земля, упомянутая в стихе Корана о Сотворении *многих* Небес и *одной* Земли, причем последняя не может означать нынешнюю Землю, поскольку сказано, что она «озарится... светом Господа своего» (7:69 в переводе М.-Н. Османова). Тогда как нынешняя Земля обретается во Мраке, хоть над ней и сияет яркий свет физического дня. Нет, в стихе все же подразумевается мистический гексамерон, «та другая Земля, пока еще сокрытая в ночи... где должна быть основана тайная община, связанная крепостью веры, а не корыстью... и которая станет *Землей света*», ибо тогда будет рассеян мрак религий борьбы и Закона¹.

Такова, в самых общих чертах, изоморфическая конфигурация временного и пространственного в представлении исмаилитов. Полагаю, что мы могли бы без труда распознать в ней законы «герменевтической перспективы», только намеченные, на наш взгляд, Сведенборгом. И тем самым уже будет реали-

¹ Ibid. P. 165-166 (текст), 126 (вступительная статья).

зована одна из первоначальных целей. Но не менее плодотворным обещает быть усилие, направленное на изучение самих *форм* библейского и коранического Откровения, не отличаясь ни по степени важности, ни по интенции, ни даже по методу, от той работы, которая ведется в наши дни в области анализа и синтеза гармонических форм, доступных восприятию во всех царствах Природы и на всех горизонтах универсума. Одинаково верно утверждать, что живое растет и живет во времени, но умирает и исчезает в пространстве, и что, с другой стороны, оно растет в пространстве, но испаряется во времени. Антитеза времени и пространства, их разделение и взаимоуничтожение несет в себе отпечаток чего-то демонического, именно в этом заключается трагедия любого живого существа: оно должно выполнить свою задачу во временном измерении, чтобы затем покинуть все приобретенное или завоеванное в пространстве, и наоборот¹. Возможно, симморфоза формы во времени и формы в пространстве, отменяющая закон их взаимного разрушения, и приняла в шиитской теософии конфигурацию «формы Воскресения», «Земли Света» и «седьмого дня Творения».

5. Dator formarum: тайна личного Города

Именно поэтому в конце концов мы приведены обратно в «комнату зеркал», где сначала нами было засвидетельствовано максимальное сближение форм света с музыкальными формами, форм в пространстве и форм во времени, зрительного и звукового пространства. Далее мы усвоили, что в описаниях шейха Саркара Аги земной мир предстает как *могила* высших универсумов и сущих в них. Но одно существо было послано в эту могилу и должно восстать из нее своими силами — в чем и заключается весь смысл человеческой авантюры. Однако сам Исход удается нам лишь в случае понимания того, каким образом вечные Формы мира Души присутствуют в этом

¹ См. прекрасную книгу Ганса Кайзера: Kayser H. Harmonia plantarum. Basel, 1943. P. 294-295.

непостоянном мире наподобие форм и образов, «входящих» в зеркало, — иными словами, мы должны понимать, *кого* созерцаем, когда смотримся в зеркало. В человеческой авантюре, переживаемой в целом как инициатический опыт, происходит конъюнкция эзотерического смысла могилы и феномена зеркала. Причем такое соединение является столь существенным, что именно символ зеркала мы находим в «инициатическом» центре, где открывается смысл жизни, так как последняя сама по себе обретает конфигурацию символического лабиринта — путешествия по извилистым тропам, полного многочисленных перипетий.

Именно это показывает нам гениальнейшая среди самых гениальных конструкций, чье авторство принадлежит Леонардо да Винчи¹. Согласно античному мифу, в самом сердце лабиринта Тезей лицом к лицу столкнулся с Минотавром, чудовищным двойником человека, человекобыком, и, принеся его в жертву, вышел из западни духовным героем чистой человечности. В центральной зале лабиринта посвященный в религиозные таинства встречал великого жреца, прояснявшего ему символический смысл всех перипетий и образов, с которыми он столкнулся в пути, — и посвященный становился новым человеком. Изображение лабиринта на каменных плитах пола в некоторых христианских церквях (которое, между прочим, называли *дорогой в Иерусалим*) позволяло тем, кто не мог совершить паломничество во плоти, отправиться в священное путешествие в душе, в ходе ритуала: следуя извилистым контурам, начертанным на церковных плитах, они преодолевали символические преграды в виде чудовищных фигур и при этом, быть может, двигались к цели более прямым путем, так как она являла собой не столько географический, сколько Небесный Иерусалим. И вот, наконец, Леонардо да Винчи выстраивает свой собственный лабиринт; и опять же, после, казалось бы, нескон-

¹ О нижеследующем см. наиболее значимую часть книги Марселя Бриона: Marcel Brion. Léonard de Vinci. Paris, 1952. P. 201-208.

чаемо долгих скитаний по петляющим тропам, посвященный проникает в его главную святыню, чтобы получить высшее откровение; однако теперь мы узнаем, какой вид имеет сама эта святыня: перед нами «восьмиугольная зеркальная комната, до бесконечности умножающая образ человека, который находится в центре»¹. Она отнюдь не является ни местом борьбы с чудовищным Минотавром, ни местом божественного созерцания, которое искал средневековый паломник в Небесном Иерусалиме. Это место созерцания собственного «я». Но до какого предела следует проводить подобную дифференциацию? Манкируя истинный смысл этого «я», мы рискуем упустить смысл посвящения, предполагаемый «зеркальной комнатой». Однако риска можно избежать, обнаружив вслед за Спиритуалами в самом зеркальном видении ответ на вопрос: кто такой *Dator Formarum*, «Дающий Формы»? Тот, кто знает *дающего*, более не является рабом *данных*. Эту фундаментальную максиму исламской духовности прекрасно выражают следующие слова: «Познавший себя, познает своего Господина» (ман 'арафа на-фсаху факад 'арафа раббаху).

То же наставление дает нам духовный роман, где понятия лабиринта и зеркала если и не формулируются четко, то *отнюдь* не теряют от этого в силе выражения. Речь идет о тексте, сохранившемся в арабской и персидской версии и выдающим себя за перевод с санскрита: эта компиляция определенно была создана не ранее XIV века, но содержит элементы повествования, встречавшиеся еще у Сухраварди, в XII веке². Возможно,

¹ Дату рукописи, содержащей этот рисунок, см. в: Brion M. Op. cit. P. 206. Трудно представить, что «изобретение единственной в своем роде зеркальной комнаты, созданной из самых баснословных лабиринтов, которые только можно вообразить, относится к 1490 г.».

² Только арабская версия этого текста была опубликована: M. Yusuf Husain. Haud al-Hayât [La citerne de l'Eau de la Vie], la version arabe de l'Amratkund // Journal Asiatique. T. CCXIII. № 2. Octobre-décembre 1928. P. 291-344. Рукнеддин Саммарканди (ум. 1217) утверждает, якобы сам перевел текст сначала на персидский, затем на арабский. Это может быть

что мы имеем дело с иранским источником, который вернулся на родину, после того как имел хождение в Индии. Какой бы ни была история этого текста, в целом он представляет собой характерный памятник индуизированного суфизма. Повествование ведется якобы от лица одного из индийских мудрецов, который пересказывает свою духовную биографию в символической форме, имеющей поразительное сходство не только с «Рассказом о западном изгнании» Сухраварди, но и с эпосом героя «Песни о жемчужине», молодого парфянского принца из гностической книги «Деяния Фомы» (в той же эпосе мы смогли разглядеть прообраз поисков Парцифала).

Весь трактат в целом оформляет рассказ об этапах и перипетиях посвящения в тайный смысл сентенции, приведенной мною чуть выше: «Познавший себя, познает Бога». Между этими двумя актами познания и происходит вся драма начала и возврата (Мабда и Ма'ад): само развязывание этой драмы является причиной «нисхождения» вечных Форм в лабиринт. По-

правдой, однако не согласуется с содержанием сохранившихся фрагментов, где упомянуты имена других причастных к переводу лиц. Сейчас перед нами стоит задача возобновить исследование полной персидской версии. Здесь же необходимо указать на следующие обстоятельства. В «Библиографии произведений Авиценны», опубликованной Ж.Анавати по случаю тысячелетия со дня рождения Авиценны (Anawati R. P. G.-C. Essai de bibliographie avicennienne. Le Caire, 1950. P. 254) под номером 197 упомянут труд «Рисала фи'ль- мабда ва'ль-ма'ад», содержащийся в манускриптах № 1239 и 1234 библиотеки Эсада-эфенди. Во время своего пребывания в Стамбуле г-н Осман Яхья очень хотел сделать его копию. Сравнительный анализ показал: перед нами не что иное, как введение к рассматриваемому трактату (Ibid. Journal Asiatique. P. 313-316). Заголовок («Трактат одного индийского автора о начале и равно о возврате в форме символической истории») не оставляет никаких сомнений. Я первым выражаю сожаление о том, что этот интереснейший трактат не может быть произведением Авиценны; атрибуция, должно быть, произведена ученым-автором библиографии по недосмотру, тем более легко объяснимому, если учесть, что «символическая история» содержит, помимо прочего, аутентичные авиценновские произведения.

скольку, достигая его центра, они открывают в ослепительном сиянии зеркала ответ на вопрос: *кто я?*

Вот что рассказывает об этом *поиске* Мудрец.

Некогда я был у себя на родине, в краю, где проживали мои родители и пращуры. Но вот властитель этой страны велел найти меня и сказать: «Тебе не подобает находиться в высоких пределах моего царства, пока не совершишь путешествие в страну, коей мы даруем плодородие, страну, расположенную на самой окраине царства. Помни о нашем завете верности¹, тогда ты сам отыщешь меня там, в той далекой стране. Проси поведать тебе о ней советника, восседающего у моего Порога, куда ступают, только узнав его и откуда не сходят без его ведома». Достигнув Порога (баб) и встретив советника, я поприветствовал его, и он ответил на мое приветствие.

— Мой господин и сюзерен, — сказал я ему, — дал мне указ направиться в страну, коей мы даруем плодородие.

— Чтобы пройти этот путь до конца, тебе надлежит одолеть высокие преграды и крутые спуски, а вернуться к нам будет еще тяжелее. Боюсь, что рано или поздно ты позабудешь наш завет, ибо путь не близок, а испытания суровы.

— И все-таки я должен пойти, — сказал я. — Опиши мне эту страну, опиши мне дорогу, ведущую туда.

Предупредив в самом начале беседы о роковом забвении, постигшем тех, кто отправился блуждать на века, «советник» заканчивает речь тем же предостережением: «Не забывай о нашем завете, тогда ты вновь отыщешь нас там, меня самого вместе с моим господином».

В описаниях «советника» мы узнаем не что иное, как все перипетии «нисхождения» души в этот мир, и репрезентация

¹ Аллюзия на пакт, скрепленный в день «Предвечного собора»; на тот же «документ» ссылается коранический стих (7:171) — это свидетельство, предоставленное в ответ на вопрос: «А-лас ту би-раббикум? (Разве я не ваш господин?)». Разумеется, значение такого предвечного пакта должно осмысляться в связи с лейтмотивом анализируемого здесь трактата, т.е. максимой: «Тот, кто познает себя, познает своего Господина».

этого «нисхождения» одинакова во всех гнозисах. Участки космоса, Сферы, Элементы и т. д. словно выстраиваются в космический лабиринт до тех пор, пока небесное тело — пилигрим — не проникает в теснины микрокосма. Последний имеет вид города. Внешние и внутренние смыслы получают здесь образ многочисленных персонажей, снабженных символическими атрибутами своих функций и восседающих в узлах лабиринта, который являет собой не что иное, как личный Город пилигрима¹. Эти персонажи играют здесь, в лабиринте личного Города, ту же самую роль, что и символические фигуры, сопровождавшие пилигримов в их пути по лабиринту, начертанном на мощеном полу церквей.

Следуя поворотам лабиринта и возвращаясь туда, откуда начиналось движение, наш пилигрим задерживается в пути и, в конце концов, забывает саму причину своего прихода вместе со всеми обещаниями (то же несчастье выпало на долю молодого парфянского принца из «Песни о жемчужине» в Египте). Однако он прибывает в центр Города и видит шейха, городского главу, на царском троне: «Я поприветствовал его, — общается пилигрим, — и он ответил на мое приветствие; я обратился к нему с речью, и он заговорил со мной. Что бы я ни делал, он делал то же самое. Что бы я ни сказал, он вторил мне. Я присмотрелся к нему, и — о! это был я сам, шейх был моим отраженным образом (*'акст*). И я тут же проснулся; я вспомнил все обещания. И по-прежнему пребывая в этом ослеплении, я встретил советника своего сюзерена, того, что дал мне руководство. Он взял меня за руку и сказал: «Окунись в эту Воду, ибо это Живая Вода». И окунувшись, я понял символы и загадки личности. Он сказал мне: «Будь благословен, прише-

¹ Описание личного Города вместе с его символическими персонажами буквально повторяет здесь отрывок из небольшого духовного романа Сухраварди «Му'нис аль-'Ушшак» («Вадемекум Верных любви»). Этот факт, вероятно, повлияет на дальнейшее исследование ирано-индийского трактата, о котором сейчас идет речь.

лец! Отныне ты один из нас (*анта минна*)»¹. И объявил, что я вернулся в страну, откуда произошел».

Благодаря аналогичным рассказам, прежде всего рассказам Сухраварди, нам нетрудно будет предложить несколько идентификаций *dramatis personae*². «Сюзерен» — это, должно быть, Господь Бог; «советник» — активный Разум, который философы традиционно называют *Dator formarum*, а «восточные теософы» Сухраварди отождествляют со Святым Духом и Ангелом человечества как Ангелом Знания и Ангелом Откровения в одно и то же время; наконец, шейх, восседающий в самом сердце города, являлся бы в таком случае «Совершенной Природой», небесным *Alter ego* пилигрима. Или скорее, все в тех же понятиях сухравардийской теософии, эти три фигуры принимают на себя роли соответственно Ангела-Разума — *Dator formarum*, «Совершенной Природы» и «я-души», обозначенной здесь через устаревший термин иранских рыцарей — «свет *испахбад*», аналог гегемоникона стоиков. Но шиит сможет точно так же разглядеть в сюзерене и советнике, восседающем у его «порога», фигуру Имама и его заместителя (*на'иба* или *баба*, «порога»). Думаю, нет нужды выбирать между двумя объяснениями: интересно как раз то, что оба они являются возможными и что это так постольку, поскольку, варьируя функциональные свойства каждого образа, они постулируют тождество некоего драматического принципа. Сам же принцип состоит в следующем: *Dator formarum* — тот, из кого эмануруют наши души и знания, — находится на личной встрече, еще до начала пути предсказанной пилигриму; он, в свою очередь, направлен в земной мир с поручением вновь отыскать «дающего формы»

¹ «Анта минна!» — те же слова звучат в формуле посвящения Салмана Перса в члены Дома Пророков: «Анта мина ахль аль-байт». Кажется, что впоследствии эта формула получила в шиитском эзотеризме сакральное значение (см.: Massignon L. *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*. Paris 1934. P. 18-19). В рассматриваемом контексте два этих слова очевидно несут в себе отголосок инициации.

² Персонажей драмы (лат.). Прим.перев.

и отыскать его в ослепительном блеске зеркала, отражающего собственный образ пилигрима. Помимо прочего, это свидание прекрасно иллюстрирует соответствие перспектив, с опорой на которые Сведенборг распределяет уровни своей духовной герменевтики: тот, кто вверху и в начале, оказывается в центре и в самом сердце нашего мира, как только входит в него и обретает пространственный характер.

Конец мистического путешествия на удивление ясно описан в самой последней главе трактата¹. «Придя к осознанию всего этого, я понял, что советник моего господина, находившийся рядом со мной, — то был я сам: советник был моим отраженным образом. Я тогда еще был ослеплен (вероятно, на манер вступавшего в восьмиугольную зеркальную комнату после инициации в лабиринте Леонардо). И вот в этом ослеплении я встретил самого своего господина. Он велел мне ухватиться за нить, сплетенную пауком, разорвал нить надвое, а затем вновь сложил воедино со словами: помножив единое на единое, мы получим единое ($I \times I = I$). Тогда я понял его намек: я обнаружил, что моя душа (*нафси*) — это он и что я сам — ее отраженный образ».

В символе « $1 \times 1 = 1$ » выражено нечто такое, что не является ни псевдомистическим монизмом, ни абстрактным монотеизмом². Без этого понимания мы приписывали как теософии суфизма, так и опыту, к которому она подводит, массу чуждых ей смыслов. Открывая в зеркале души, *кто* есть *Dator formarum*, пилигрим в тот же миг может сказать, что последний и есть его отражение и что он сам есть отражение, имаго *Dator formarum*. Ни смешение без различия, ни оппозиция или конфронтация одного и того же, но 1×1 . Две единичности не *добавляются друг к другу*, чтобы дать *два*, но, будучи *помноженными друг*

¹ Это самый конец 10-й, заключительной главы; см.: Ibid. // Journal Asiatique. P. 343.

² Об этом символе как «шифре» эзотерического тавхида см. наш очерк: Corbin H. Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân de Shîrâz // Eranos-Jahrbuch. XXVII. 1959. P. 156-158.

на друга, дают именно *одно* Единое. Если такова тайна *Dator formarum*, вновь обретаемая в самом сердце личного Города, то такова же и Тайна форм и метаморфоз, с коими соприкоснулся здесь мистик.

И вероятно, прежде чем подняться на этот уровень духовного сознания, он постигает, что есть собственно *дерзание к преобразению*, дерзание, неизменно охраняющее его от катастрофы и разложения Форм, от бесплодного вихревого потока неоформленного, свидетелями которого мы являемся сегодня во всех областях. Ибо это дерзание проявляет себя только в душах, при всем разнообразии частных имен получивших в суфизме общее обозначение — «*души желания*». Поскольку, как только что показал нам анализ небольшого ирано-индийского романа, воспроизводящего множество других подобных сочинений, история души желания начинается задолго до ее прихода в земной мир, и поскольку в самом ее происхождении коренится внутренняя норма, совершенно неотъемлемая от нее, а вместе с внутренней нормой — предчувствие новой формы, *от века* принадлежащей только этой душе. Но в какой мере — мы не можем не задаться этим вопросом — наш мир, лишенный веры и надежды, еще способен понять, что для каждого из нас, для *единичного*, существо, служащее нам проводником, ново лишь постольку, поскольку нам предсуществует? и что только это существо, новое и предвечное в одно и то же время, «стоит нам только довериться ему, реализует, наконец, нашу самую сокровенную мысль, ту, что никогда не была высказана до нас и которую мы могли мыслить не в большей степени, чем испытывали, постольку, поскольку она живет в нас подобно любви»¹.

Перевод с французского Софии Спиридоновой

¹ Baruzi J. Le rêve d'un siècle. Paris 1904. P. 162.

Анри Корбен

ДРАМАТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В ГНОСТИЧЕСКИХ КОСМОГОНИЯХ РЕЛИГИЙ КНИГИ

Прелюдия

В четвёртой Книге Царств (4 Царств, 6:14-17) рассказывает о том, как однажды сирийский царь пытался пленить пророка Елисея. Он послал коней с колесницами и мощную армию, которая явилась ночью и окружила город, в котором находился пророк. Встав рано, слуга пророка пришёл в смятение, увидев присутствие столь устрашающей армии и колесниц, окруживших город. Поспешно сообщив о том Божьему человеку, он услышал в ответ: «Не бойся, потому что тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними. И молился Елисей, и говорил: Господи! открой ему глаза, чтоб он увидел. И открыл Господь глаза слуге, и он увидел, и вот, вся гора наполнена конями и колесницами огненными кругом Елисея».

Данный эпизод заставляет вспомнить, конечно же, вознесение Илии в огненной колеснице, колеснице его тонкого тела, охватывающей преходящую плоть (ср. 4 Царств, 2:2). То, что увидел слуга Елисея — кони и колесницы огненные — невидимо для глаз плоти. Поскольку подобное познаётся лишь подобным, очи, которые ему приоткрыл Господь — это очи огненные.

Наша тематика утверждает и предполагает, что в гнозисе вещи рассматриваются огненными очами, т.е. воспринимается

то, что остаётся невидимым для скрупулёзной науки, нечто, восприятие чего для плотских глаз кажется из ряда вон выходящим. Этого уже достаточно, чтобы уберечь нас от того неверного употребления понятия «гнозис», которое встречается у некоторых современных учёных, в том числе тех, которые имеют репутацию вполне серьёзных. Ни у кого нет ни научного, ни морального права применять данное понятие в отношении вещей, прямо противоположных по смыслу, равно как и путать «теософию», занимающуюся изучением тайны истоков, укоренённых в сокрытом Божестве, с «идеологией» — ведь то, что под этим словом понимают сегодня, меньше всего будет связано с названными вещами.

«Гнозис»: это слово обозначает знание, которое, хотя и учит человека о неизбежности зла, в то же время носит искупительный и спасительный характер. Гностик есть «странник», отрицающий всё, что в этом мире принято считать за очевидное. Гнозис является знанием, *modus operandi* которого имеет место не за счёт дискурсивной мысли, но через откровение, раскрывающее сокрытые понятия, через спасительный свет, сам по себе несущий жизнь и радость, через Божественную благодать, что приносит и обеспечивает спасение. Знать, что ты есть, кто ты есть, познать горний мир, из которого мы пришли, где наши истоки — это и значит быть «спасённым», это и есть гнозис. Это ни в коем случае не представляет собой чисто теоретическое, но действенное знание; иначе говоря, ведущее к преображению тварного бытия и его возрождению.

Я упомянул о наших «истоках». Наука (в особенности палеонтология) рассматривает данную проблему глазами плоти. Проведены значительные исследования, достигнуты впечатляющие результаты. Годы прошлого исчисляются десятками миллионов. Да, но какого рода Человека касается всё это? Есть ли здесь что-либо общее с гностическим взглядом и проблемой происхождения Человека, воспринятыми с точки зрения гностика, который исследует тайну очами огня?

Проиллюстрирую свой вопрос отсылкой к тексту великого теософа Франца фон Баадера, прекрасно понявшего, что Книга Бытия начинается только с сотворения видимого мира, и что это начало не есть абсолютное.¹ Зло началось не с человека и не благодаря человеку, но независимо от него. Франц фон Баадер говорит о космических катастрофах, «великих катаклизмах, случившихся до прихода человека. Наши предки совершали страшные преступления, преступления, послужившие нарушению порядка во Вселенной, преступления, подобные которым нам сегодня совершить уже не под силу и о которых мы не имеем ни малейшего понятия. Отрицать эти первоначальные преступления нельзя. В Природе мы находим следы преступлений, которые не являются производными от нас; они появились благодаря неким существам, отличным от нас и владевшими Природой еще до нашего появления».²

То, что Книга Бытия повествует о событиях, последовавших за изначальной катастрофой, еврейские и христианские теософы знали всегда, как знали это и исламские теософы, в особенности исмаилиты, основываясь на медитациях над теми частями Корана, которые соответствуют тексту Книги Бытия. Но когда произошла данная катастрофа, и в чём заключался её характер? Это как раз один из тех вопросов, на которые гнозис, в различных своих формах, пытается дать ответ — поскольку существует христианский гнозис, исламский гнозис, иудейский гнозис и т.д. Ответ можно представить двояко. Космическая катастрофа может быть рассмотрена как атака на мир Света, произведённая противостоящей силой Тьмы, которая полностью пребывает вне мира Света и является враждебной ему. В иранской космогонии эту атаку совершает Ахриман в отношении творения Ормазда, Мудрого Господа. Творение (бундахишн), таким образом, искажается через ужасное сме-

¹ См. Eugène Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, III, La philosophie de Franz von Baader, том 2, (Париж, 1942), стр. 302.

² Там же, стр. 330.

шение (гумечишн), которое возможно разрешить в тот миг, при финальном разделении, когда враждебные ариманические силы извергнуты в Ничто. Говоря шире, это — та «драма в Небесах», которую предвидит зороастрийская космогония и манихейский гнозис. С другой стороны, космическая катастрофа как «драма в Небесах» может быть рассмотрена как спровоцированная не внешней по отношению к миру Света причиной, но неким падением в самом мире Света.

Видение «драмы в Небесах», происходящей в самом начальном мире Света, является одним из элементов, общих для трёх «религий Книги»: Иудаизма, Христианства и Ислама. Теперь, нашей целью в Университете Святого Иоанна Иерусалимского, было если не создать, то, по крайней мере, подготовить центр для эзотеризма трёх великих религий Книги, центр, никогда ранее не существовавший, но без которого истинный авраамический экуменизм представляется невозможным. Подобный экуменизм действительно немислим до тех пор, пока мы не попытаемся сосредоточиться на том, к чему данный эзотеризм нас призывает, на том, что уходит корнями к истокам вещей.

Несмотря на сложности, вызванные краткостью изложения, главной целью настоящего исследования будет изучение того, что является основными характеристиками «драмы в Небесах» в трёх указанных космогониях. В каждой из них мы сталкиваемся с идеей непреодолимого Предела. Но безумное желание пытается проникнуть по ту сторону. Либо же мы сталкиваемся с идеей извергающегося из-за Предела потока, производящего катастрофу. Первый случай представлен драмой Мудрости или Софии в гнозисе Валентина, или в гнозисе третьего Ангела Света, ангелического Адама, в исмаилитском гнозисе исламского эзотеризма. Второй случай — драматическое видение «разбиения сосудов» в каббалистическом гнозисе Исаака Лурии. В обоих случаях мы имеем дело с тотальным разрывом: ничто не находится на своём месте, все пребывает

в изгнании. Из этого разрыва рождается наш мир, нынешний мир того земного человека, который, в то же время, должен стать тем, через кого всё будет восстановлено. В обоих случаях, чтобы положить конец драме, ищется сходное разрешение. Оно предполагает такое вмешательство и такие меры, чья реальность и эффективность могут быть поняты только при условии, что некто смотрит на вещи огненным взглядом, очами, которые были открыты слуге пророка Елисея. Гнозис Валентина, каббала Исаака Лурии и исмаилитский гнозис призывают взглянуть такими открытыми очами.

1. Гнозис Валентина

Валентинов гнозис обязан своим названием Валентину, христианскому священнику второго столетия, родом из Египта, величайшему мастеру и учителю школы, которую принято называть гностицизмом. Этот тип гнозиса раскрывается через три фазы гностической драматургии: драма Мудрости или Софии внутри Плеромы; драма вне Плеромы; финальное разрешение. Здесь мы можем лишь вкратце суммировать содержание этих фаз.¹

¹ Здесь не место приводить детальную библиографию по Гнозису либо обсуждать теории относительно его происхождения (школ истории догмы, истории религий, ирано-вавилонской теории, синкретической теории и т.д., наконец в наши дни — теории его иудейского происхождения). Здесь мы должны сосредоточиться на одной теме, не уделяя какого-либо внимания теориям. По сути, наша задача — увидеть, и дать другим возможность увидеть, то, что видит гностик-валентинианец и что нельзя узнать от таких авторов, как Св.Ирений. См. F.-M.-M. Sagnar, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée (Etudes de philosophie médiévale, XXVI)*, (Париж, 1947), прежде всего — стр. 145-198, а также различные тексты, переведённые из разных источников и собранные в: H. Leisegang, *La Gnose*, перевод Jean Gouillard (Париж, 1951), стр. 192-202, 209-219 (содержание этой книги несколько путанно). Определённую пользу можно извлечь из чтения G.R.S.Mead, *Fragments of Faith forgotten* (Лондон), прежде всего стр. 294-357. См. выше весь Henri-Charles Puech,

1. *Драма Софии внутри Плеромы*. Я бы, прежде всего, напомнил, что греческое слово «плерома» означает «полный, совершенный, законченный, целый в многообразии проявлений своего бытия мир». Этот изначальный мир населён сущностями, описываемыми как Эоны (от греческого «aion»), термином, характеризующим как мировую Эру, так и сам этот мир.¹ Эти Эоны суть ипостаси трансцендентного — и непознаваемого — Принципа, которые проявляются как сизигии, т.е. пары, где каждый мужской Эон объединён с женским.

В начале начал гнозис Валентина видит совершенный Эон, предшествующий Бытию и тому, что может быть познано, и тем самым непостижимый, непознаваемый, лишённый имён и атрибутов. Он описывается многими способами, среди которых наиболее распространённое название — «Bythos», Бездна. Его женское соответствие, являющееся его Мыслью («Ennoia»), описывается как Молчание («Sige»). От этой первой пары происходит вторая: Ум («Nous», единственный Сын) и Истина («Aletheia»). Лишь Nous ведаёт что-либо о бездонном Принципе, и всякое знание, которое другие Эоны могли бы

En quête de la Gnose (Париж, 1978), в двух томах. В дополнение, можно прочесть доступное непосредственно и в полном объёме собрание оригинальных текстов по валентинианскому гнозису (название приводится здесь в сокращении как Codex Jung): Tractatus Tripartitus. Часть первая: De Supernis... Часть вторая: De Creatione hominis... Часть третья: De Generibus Ortatio Pauli Apostoli... Evangelum Veritatis, фотографическое приложение. Издано R.Kasser, M.Malinine, H.-C. Pucch, G. Quispel и др. (с переводом на три языка) (Берн, 1973-1975), в двух томах. Ср. заметку Antoine Guillaumont в «Revue de l'histoire des religions», октябрь 1976, стр. 181-185.

¹ Ср. еврейское слово «олам» со значениями «вечность» и «мир». Подобная концепция имеет широкий спектр значений. Идущая от Авиценны мистическая философия предполагает, что Мудрец и сам должен стать «'âlam 'aqlî», что по-латински будет переведено как saeculum intelligibile, эквивалентное греческому Aion poëtos. Мы тем самым остаёмся в пределах гностического лексикона. См. наш труд Philosophie iranienne et philosophie comparée (Тегеран — Париж, 1977), указатель.

о нем получить, опосредовано через Nous. От этой изначальной Тетрады исходят две другие пары или сизигии. В одной из них партнеры именуются Логос и Жизнь («Зое»), в другой же — «Anthropos» (идеальный Человек) и «Ecclesia» (символизируя горную Церковь, т.е. Избранных, посвящённых в гнозис). Пара «Логос-и-Жизнь» порождает ещё десять Эонов. Пара «Антропос-и-Экклесия» порождает двенадцать других. Данная последовательность 8, 10 и 12 Эонов образует тридцать Эонов валентиновой Плеромы, которые можно назвать галактиками этой метафизической Вселенной. Каждый носит своё собственное имя, значение которого в некотором смысле недооценивали. Ипостаси Плеромы не являются ни логическими вселенными, ни простыми персонифицированными абстракциями; они представляют собой Сущности высшего качества, не имеющие меры, общей с нашей.

Самый младший (если можно так выразиться при описании Сущностей, обладающих вечной молодостью) из данных Эонов — тридцатый. Его называют Мудрость, или София, и она-то и является героиней драмы внутри Плеромы. Она не может принять непознаваемость, непостижимость изначально трансцендентного Принципа. Она хочет непосредственно достичь его, без каких бы то ни было посредников. Она совершает немислимый прыжок, буквальное «путешествие в бездну». Был ли этот прыжок актом любви или безумия — он был обречён. Она предпринимает это с риском для собственного существования, поскольку за счёт данного действия её бытие растягивается, немисливо расширяется в попытке превзойти всю иерархию предшествующих Эонов. Но прыжок подкашивается сущностью, вышедшим из Бездны и из Нуса, который единственный имеет знание о Бездне. Эта сущность именуется «Предел», «Horus». «Предел» не только подкашивает Софию в её отчаянном прыжке, но и спасает её, ибо, кладя предел её бытию, определяя его, препятствует её растворению в беспредельности; и София восстанавливает свою форму и свой ранг.

Так София останется в Плероме света, но её «Enthymesis», её мысль, её план, или, скорее, её абсурдное Желание¹ отделяется от неё и изгоняется из Плеромы в области тьмы и пустоты. Там, в мире изгнания, это Желание, эта Мысль, дочь Софии-Мудрости, высшей Мудрости, вырастает и становится низшей Мудростью, «Ахамот», что представляет собой ещё одно еврейское слово для обозначения Мудрости.

Как бы то ни было, замысел Софии привёл к катастрофическим последствиям в масштабе всей Плеромы. В результате Ум и Истина произвели на свет ещё одну пару: *Christos* (я использую греческую форму, чтобы отличить его от исторического Христа экзотеризма) и Святой Дух (следует помнить, что в данном контексте Святой Дух относится к женским Эонам, и что семитское слово «дух», «руах», женского рода). Эта пара, тридцать первый и тридцать второй Эоны, будут играть в отношении Плеромы инициатическую роль, оберегая от повторения совершенной Софией ошибки. Эта пара раскрывает всем Эонам тайну их бытия: причиной вечного постоянства их бытия является непознаваемая трансцендентность Принципа, ипостасями которого они являются, в то время как причиной полагания границ является *Nous*, единственный Сын. Знание об идентичности себя в качестве ипостаси, а, следовательно, и теофании Принципа, и представляет собой единственное знание, которое они относительно этого могут иметь. Одновременно гнозис Валентина даёт предпосылки как негативной

¹ Перевод понятия *enthymesis* как «мысль, намерение» кажется чересчур неадекватным. Оно несёт в себе коннотацию пылкого Желания, причём такой перевод обуславливается глаголом *enthymeomai*, который может означать находиться во власти страсти, горячо что-либо желать. «Та *enthymoumena*»: то, что некто желает. В таком контексте можно вспомнить о гностическом смысле Сухраварди, который, в своём «Путеводителе оруженосцев Любви» представляет Небо и Землю происходящими от космогонической триады Красота — Любовь — Ностальгия. См. перевод этого труда в нашем сборнике «Пурпурный Архангел» (Париж, 1976).

или апофатической теологии, так и единственно возможной утвердительной теологии.¹

Целая Плерома Эонов отныне усиливается в своём бытии и функциях, и для каждого из них их бытие становится бесконечным восторгом. Каждый из них «приносит и делит с остальными всё, что в нём есть наипрекраснейшего, то, что является, так сказать, цветком их сущности», и всеми ими вместе излучается совершенная красота, Звезда Плеромы. Этот «совершенный Плод», в Плероме именуемый Иисус или *Soter*, Спаситель, или даже Параклет. Он одновременно и тридцать третий Эон, и все Эоны в целом. Он — *Christos Angelos*, поскольку «Ангелы того же рода, что и он» созданы точно в то же время, ангелы, о которых говорится, что каждый из них — это сам Спаситель, ибо они творят всё то, что Спаситель творит.

Драма Софии за пределами Плеромы

Проследим теперь за драмой, развивающейся за пределами Плеромы. Безумное Желание Софии извергнуто вовне, изгнано, однако поскольку Желание это — Желание бесплодное, то оно не имеет ни формы, ни фигуры, пусть даже эта неудавшаяся *Enthymesis* в действительности и дочь высшей Софии. Вследствие этого пара Христос — святой Дух (здесь — женский Эон) посланы Плеромой с тем, чтобы дать форму её субстанции и подготовить в этой Софии-в-изгнании пробуждение её сознания. После чего пара возвращается в Плерому. София пробуждается, и, осознав себя, осознаёт отсутствие сподвижника, который ей помог и который её покинул.² Она пускается

¹ См. три наших статьи: «Парадокс монотеизма» в *Eranos Jahrbuch*, 45/1976; «Nécessité de l'angéologie» в *Cahiers de l'hermétisme* (Париж, 1978); *De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme*, в *Actes du premier colloque international du Centre Iranien pour le dialogue des civilisations* (Teheran, 1977).

² Это выражено в одном из псалмов, взятых из книги «Пистис София», цит. по Leisegang, указ. соч., стр. 225.

в поиски этого Света, но вновь Предел удерживает её обратно, и вновь погружается она в безутешность собственной агонии.

И как раз в этот момент «совершенный Плод» Плеромы, *Christos Angelos*, послан к ней. Он приходит в сопровождении Ангелов, своих пажей (*doryphoroi*), которые «той же природы и возраста, что и он сам» (иначе говоря, принадлежащих той же плероматической эпохе). Простого созерцания этих Ангелов достаточно, чтобы дать духовное рождение тому духовному семени в Софии, которое там присутствовало с самого его появления. Эти духовные семена — все грядущие гностики, которым она приходится вечной матерью. Затем Спаситель, Ангел Плеромы, побуждает в ней, иницируя в гнозис, обращение, возвращение, изменение. Отделяя от неё все страсти изгнания, Он не в силах их уничтожить, посему Он объединяет их в одну плотную массу, всё ещё нетелесную, но наделённую Им способностью стать телесной, создавать целостные формы и тела. Несчастье, отупение, страдание, отчаяние превращены в материальную субстанцию нашего мира. Гнозис, подобно алхимии, не изолирует психическое от физического: физическое — это как бы затвердевшее, замороженное психическое.

Теперь перед нами три существенных для космогонии и антропологии элемента: 1) на вершине — духовная субстанция, субстанция «пневматическая» (от *pneuma*, «дух»). Она происходит вследствие духовного рождения, вызванной видением Софией Ангелов, сопровождающих *Christos Angelos*. 2) в основании — материальная субстанция, субстанция «гилическая» (от *hyle*, «материя»). Она происходит вследствие страстей, извлечённых из Софии и определённых быть «левой стороной». 3) между этими двумя, в качестве посредствующей — психическая субстанция (от *psyche*, «душа»). Она происходит вследствие обращения Софии и именуется «правой стороной».

София сама занимает уровень *посредника* между «пневматическим» и «гилическим» уровнями, между Плеромой и нашим миром: уровень, который является *situs* для *mundus*

imaginalis, который и сам по себе также является посредником между умопостигаемым и чувственным. Из той психической субстанции, что проистекает из её обращения, она принимает-ся создавать, по образу *Nous*, единственного Сына, своего собственного Сына, Демиурга, творца этого мира, Царя над созданиями, сотворёнными из той же субстанции, что и он сам (т.е., психических существ, происходящих из «правой стороны»), и Царя над созданиями, производными от страсти и материи («левой стороны»). (Что заставляет вспомнить «пурпурного Архангела» Сухраварди)¹. Работая с психической субстанцией («правой стороной»), Демиург, или скорее София через Демиурга, создаёт семь небес нашей космологии и приводящих их в движение Ангелов. Воздействуя на «левую сторону», он производит всех существ, в которых воплощены оторванные от Софии страсти.

Фактически, сама София — создательница всего через Демиурга, хотя Демиург этого и не осознает, поскольку, принадлежа психической природе, он не способен познать превосходящую его реальность Плеромы. Он никоим образом не является тем вредоносным и злым Божеством, с которым другие гностические школы, особенно последователи Маркиона, отождествляют библейского Бога. Как он может быть злым Богом для валентинианцев, если, как сын Софии, он — плод её обращения? Но, пребывая в неведении о высшей реальности Плеромы, он верит в то, что он — единственный, уникальный Бог, и это он заявляет, хотя и находясь в безумном одиночестве, через уста пророка Исаии: «Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня» (Ис, 45:5). Лишь наши гностики поняли, что такое явление — также и крик отчаяния, крик Демиурга в изгнании, в тайне ожидающего, что могло бы явиться и освободить его от одиночества. Этот факт настолько важен, что мы видим, как

¹ См. перевод визионерского повествования, озаглавленного «Le Bruissement des ailes de Gabriel», в нашем сборнике «Пурпурный Архангел» (Париж, 1976).

его позже вновь и вновь с той же определённой отмечают в Каббале, где проводится различие между личным Богом — Демиургом нашего мира — и высшей Первопричиной.

Это Бог-Творец, который творит человека «по своему образу и подобию». Он создает «гилического» человека, и затем, вдыхая в него психическую душу, творит человека психического. Но, неведомая Демиургу, его мать, София, посеяла в этом дыхании духовные семена, привнесённые в неё видением ангелов Спасителя. Отсюда, мы располагаем тремя элементами валентиновой антропологии, которые различают три категории или три расы человечества: «пневматическую» или духовную; психическую; и «гилическую». В духовных существах — гностиках — «пневматический» и психический элементы объединены дружескими узами, дающими возможность их совместному обучению.¹ Это обучение, у гностиков, двух элементов ведёт к росту «пневматического» элемента в них, который и является подлинным Человеком; и он готовит их к окончательному освобождению.

Прототипом подобного сотериологического *dénouement* («развязывания» (фр.); в английском тексте даётся без перевода — *прим. пер.*) является "Христос-Ангел, Христос-Святой Дух, объединённый, по крайней мере, временно, с фигурой Иисуса из Назарета в момент крещения. Такое видение вещей совпадает с позицией иудео-христианской эбионитской христологии. К сожалению, мы не можем здесь задержаться для подробного обсуждения валентинианской христологии. Обращу внимание всего лишь на два факта: 1) всё Христианство сосредоточено вокруг идеи, выраженной понятием *caro spiritualis Christi*², идеей духовной плоти, не имеющей ничего общего

¹ Также встречается как товарищество «двух херувимов», один из которых обозначает имажинативную, а другой — интеллектуальную силу. Ср. Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Age* (Лейден, 1969), стр. 152.

² См. F.-M.-M. Sagnard, указ. соч., стр. 188 и далее, и H.-J. Schoeps, *Vom Himmlischen Fleish Christi, eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Тю-

с обычной материей, т.к. эта последняя происходит от мёртвых страстей Софии. Идея такой *caro spiritualis* предполагает идею чистого духовного Воплощения. 2) каждое упоминание в Евангелии о внешних событиях является для гностика образом, метафорой подлинных событий, относящихся к Плероме. Надо только объединить прочтение валентинианских текстов с теми главами гностической книги «Деяний Иоанна», в которых говорится, каким образом вечером Страстной Пятницы апостолу Иоанну в тайной пещере открывается мистерия Креста Света — не того же самого, что Крест Голгофы.¹ Итоговое *dénouement*. Сейчас мы в некоторой степени можем понять *dénouement* той драмы, что имела место в Плероме. Следует отметить, что существует множество валентинианских интерпретаций евангельских притч и повествований. Гнозис — это перманентная герменевтика. Среди наиболее важных интерпретаций — то, как понимается разговор Иисуса с самаритянкой (Ин., 4), т.к. она — образ Софии *par excellence*, у Неё, согласно сказанному ей Иисусу, нет мужа, и это правда, т.к. её консорт — это её партнер, находящийся в Плероме, хотя она этого ещё и не знает. «Дай мне той воды», — просит она. Это апелляция к гнозису, через который она будет инициирована в мистирию своего происхождения и возвращения в Плерому.²

Итоговое *dénouement* охватывает три субстанции, становящиеся как бы *dramatis personae* космогонии.

бинген, 1951), стр. 5 и далее.

¹ Деяния Иоанна, главы с 97 по 102. См. M.R. James, The apocryphal New Testament (Оксфорд, 1950), стр. 254-256. См. также нашу статью «L'Evangile de Barnabé et le prophétologie islamique» в Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem, выпуск 3, 1977, а также наше предисловие «Harmonica abrahamica» к «Евангелию от Варнавы», текст и перевод выполнен Luigi Cirillo и Michael Fremaux (Париж, 1978).

² Сама беседа самаритянки с Иисусом прекрасно поддается валентинианской интерпретации. См. F.-M.-M. Sagnard, указ. соч., стр. 494-495, 498-502.

1. «Гилическая» субстанция: таящийся в мире скрытый Огонь вспыхнет пламенем, и этот пожар уничтожит материю, сведя тем самым к ничто остатки страстей, присущих Софии после её изгнания из Плеромы.

2. Психическая субстанция: сама по себе она не может войти в Плерому. София, инициированная в гнозис Христом, будет принята в Плерому заново и поведёт за собой все свое потомство — гностиков, рождённых в результате видения ею Ангелов Спасителя. Но созданный ею Демиург носит фундаментально психическую природу. После восстановления Софии в Плероме, ему удастся возвыситься до уровня посредника между Плеромой и этим миром — уровня, прежде отведённого ей; и он, в мире и радости, приводит с собой всех справедливых людей, оставшихся на психическом уровне, «психиков».¹

И здесь Демиург открывает свою истинную природу, пребывающую в полном согласии и гармонии со Спасителем. Ибо он сам вместе со своими ангелами спешит встретить Спасителя и его Ангелов. Воистину, мы далеки от маркионовской брани в адрес библейского Бога. Также, далеки мы и от популярных экзотерических представлений о Боге Ветхого Завета. Здесь он не «Ветхий Днями», Он страдающий Бог, младше, чем «самый юный из Эонов», т.е. София, его мать. Тем самым, то, что называют его гневом и его милостями представляется в совершенно другом свете, если рассматривать всё это соотносительно с его одиночеством и изгнанничеством. Но есть и нечто большее. Один замечательный текст говорит о нём как об инициированном своей матерью Софией от начала времён в великую тайну Отца и Эонов Плеромы. Он сам говорит, что, провозглашая себя перед Моисеем Богом Авраама, Исаака и Иакова, он не открыл (высшего) Имени Бога. «Я ни открыл тайну, ни объяснил, кто есть Бог, но в тайне хранил я в себе мистерию, которой научила София».

¹ См. Текст Иренея, 7,3, в переводе Sagnard, указ. соч., стр. 190-191.

В то же время, эта божественная исповедь позволяет нам понять роль Бога, изгнанного, как и его мать, София, в общей схеме спасения. Он знает, что при финальном завершении вещей возвысится до положения восстановленной в Плероме Софии. «До того» он надзирает над миром от имени «духовной» Церкви, *Ecclesia spiritualis*, созданную во владениях «психической» Церкви до тех пор, пока вся психическая субстанция не будет усовершенствована, иначе говоря, пока количество гностиков не станет совершенным.¹

3) Когда это число становится совершенным, изгнание закончится — то изгнание, о котором нам ещё поведает еврейский и исмаилитский гнозис. София, восстановленная в Плероме, соединена со Спасителем, Христом-Ангелом, потомком всех Эонов Плеромы. Пара Христос-София — это библейские жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома. И как раз теперь все сыны Софии, гностики, увлечённые её стремящимся ввысь полетом, лишаются своих психических душ, становятся чисто духовными существами, и объединяются с Ангелами — своими сотоварищами по Плероме, потомками коих они и являются, т.к. София породила их в результате своего видения этих Ангелов. Пара Христос-София в этом смысле представляет собой архетип единства каждого гностика со своим Ангелом (ближе к нам, софиология Якоба Бёме и его последователей является ещё одним таким примером).

Видение брачного апофеоза открыто «очам огня» в той степени, в какой они восприняли подлинные измерения космической драмы, измерения, ускользающие от всех наук, даже теологических, которые относятся к тому, что доступно «очам плоти».

¹ См. Текст Иренея, 7,4, в переводе Sagnard, указ. соч., стр. 192.

II. Каббала Исаака Лурии

В валентинианской космологии доминирует идея исхода, берущего своё начало в «драме на Небесах», предшествующей существованию нашего мира, и являющегося конечной причиной данного мира. В еврейской Каббале, хоть и допускающей множество сопоставлений, разворачивается глубоко оригинальная драматургия, и нам раскрывается смысл этой драмы, проработанный в ключе космической концепции изгнания. Здесь мы будем обращаться в основном не к «Зохару», но к новым системам Каббалы, которые в XVI столетии были призваны дать ответ на запросы сообщества Израиля. Такой системой стал труд человека, именуемого «божественным Мастером Исааком Лурией Ашкенази», который родился в Иерусалиме в 1534 г. и умер в Сафед, в 1572, в возрасте тридцати восьми лет. Сафед, в верхней Галилее, стал подножием пьедестала для данной доктрины, в соответствии с которой изгнание характеризует не только земную реальность в её полноте, но также и реальность Бога. Нет нужды подчёркивать, какая смелость и мужество потребовались для выражения подобного «видения». Здесь мы постараемся передать ее основные черты так, как они приводятся в работах Гершома Шолема, которому мы, как и многие другие, стольким обязаны¹.

1. *Божественное сжатие (цимцум)*. На вопрос, «Как сформирован этот мир?», можно, с одной стороны, ответить в соответствии с доктриной эманации, как то предлагают неоплатоники, или, с другой стороны, так, как предлагают испанские каббалисты с их оригинальной теософией эманации. Бог, более точно названный Эн-Соф, изначальная Бесконечность, аб-

¹ См., помимо прочих его работ, Gershom G. Scholem, *Le messianisme juif, essays sur la spirutialité du judaïsme* (сокращенно здесь *Messianisme*), перевод Bernard Dupuy (Париж, 1974); Gershom Scholem, *Sabbataï Zevi, the Mystical Messiah 1626 — 1676* (сокращенно здесь *Sabbataï Zevi*), Bollongen Series XCIII (Princeton University Press, 1973).

солютно недоступный (как Битос, «Бездна» валентинианцев), «выдыхает» плерому десяти Сил, известных как «Сефирот». В какой степени они являются откровениями изначального Света, их можно соотнести с уже упомянутой концепцией теофаний. Но достаточно ли говорить просто о теофаниях или теофанических формах, божественных эманациях и манифестациях? Разве *акт*, через который и в котором Эн-Соф открывает себя, предполагает *страдание* божественной *возможности*? На этот вопрос содержится ответ в учении Исаака Лурии, в том виде, каком оно нам известно от его основных учеников.

Для того, чтобы Бог проявил Себя в сотворённом мире, Он должен спрятать Себя, ограничить Себя, сжать Себя «в недры тайны Своей глубинной природы». (Это сжатие, этот отход, в еврейском языке обозначается словом «цимцум»). Пока этого не произойдёт, мир не может появиться. Это сжатие, этот отход означает, что Бог должен ограничить Себя, изгнать Себя, запретить Свою абсолютную бесконечность (Эн-Соф) с тем, чтобы принять ограничивающий Его предел. Не просто Творение имеет характер изгнания, как в случае с валентинианским гнозисом, где оно вовлечено в изгнание из Плеромы. Здесь же имеет место нечто большее, ибо Бог Сам изгоняет Себя. Его ситуация приближается к ситуации Демиурга в валентинианском гнозисе. Фактически, для того, чтобы Творение возникло, Божество Само должно изгнать Себя из Своей Абсолютной Бесконечности, отступить в Себя; т.к. ценой Самоограничения Бог даёт место для мира, для существования чего-то, что *отлично* от Него: этого мира.

Поскольку необходимо пространство, в которое Божественность могла бы излучать Свой Свет и в котором Она могла бы сподвигнуться на совершение дел. Т.о., идея теофании теперь окутана тайной, предшествующей ей и с которой она неразрывно связана. Для того чтобы имела место теофания, необходимо, чтобы на каждой стадии осуществлялись сжатие и эманация. Без сжатия всё вновь обратится в Божественность. Без

эманации ничего не будет создано¹. Каждая вещь тем самым строиться через дуальность (лучше скажем, *dualitude*)²: сжатие и эманацию. Вместе эти два противоположных течения ведут к изгнанию и расширению, и через их взаимодействие вещи приобретают своё существование.

2. *Разбивание сосудов (шевира́т хакелим)*. План Творения предполагает, что Бог сначала создал сосуды (*келим*) как формы Своего откровения Себе, формы Своей изначальной теофании. Каждое действие, всякое проявление предполагает оболочку, сосуд, который его содержит. Теофания предполагает теофаническую форму, без которой всё возвращается к Бесконечному, которое не допускает ни градации, не дифференциации. Тем самым, поскольку Свет должен получить удобную форму, из которой возникнут создания, образующие Творение, колоссальное начальное потрясение загоняет этот Свет в сосуды, которые должны стать его теофаническими формами. Но по причинам метафизического и духовного характера, о которых каббалисты говорят подробно, *эти сосуды разбиваются*. Прыжок Софии, в валентинианском гнозисе, сламывается Пределом. Здесь же сосуды ломаются под потоком Света, исходящего от *Предела циммум*. Это «разбиение сосудов» и служит здесь «драмой на небесах», являясь драматическим аккомпанементом космогонии.

Это «разбиение сосудов» происходит в момент начального откровения Божественности Самому Себе, на заре Его теофании, до того, как Божество откроет Себя другим, поскольку этих других пока что нет. Основная идея такова: божественный Свет, входя в сосуды, предпринял попытку подогнать свою форму в соответствии с возможностями и формами, отвечающими их теофаническим функциям в Творении. Но сосуды оказались неспособными вместить этот Свет и разбились.

¹ Scholem. Messianisme, указ.соч., стр. 93.

² Мною использован термин *dualitude* для обозначения двух неразрывных и взаимосвязанных частей целого, *unus-ambo*.

Исаак Лурия видел намёк на этот начальный драматический эпизод в толковании «Зохаром» стиха 36:31 Книги Бытия: «Вот цари, царствовавшие в земле Едома, прежде царствования царей у сынов Израилевых» (Быт., 36:31) Эти цари Едома — разбитые сосуды, те изначальные миры, которые, согласно древним Мидрашам, были созданы и уничтожены до творения нынешнего космоса.¹

Итогом подобного разрушения явилось рассеивание Света. Большая его часть вернулась к истокам. Остаток представлен упавшими вниз искрами Света, рассеявшимися по мере падения. Космогоническая драма здесь — главное внутреннее изгнание Творения, драма начального акта, давшего бытие миру. Ибо последствиями этого акта служит не просто тот факт, что всё пребывает в состоянии несовершенства, но и то, что ничто не занимает надлежащего ему места. Всё сместилось со своих мест. И ничто не избежало сего разрушения. Всё, что существует, пребывает в перемещенном состоянии, в этом-то и заключается изгнание. Искры божественного Света осели в бездне, в пристанище сил Зла, против которого сотворённому миру надлежит вести войну. Этот мир Зла именуется «миром скорлуп» (клиппот), миром теней и скверны, в котором искры божественного Света удерживаются со времени разбивания сосудов. Как отмечает Гершом Шолем, мы сталкиваемся с «космической концепцией Зла», превосходящей идею изгнания божественного Присутствия, Шехины, которая также и София, со времени начала Вселенной. Великий ученик Исаака Лурии, Хаим Виталь, говорит об этом в следующих выражениях: «Эти искры святости связаны железными цепями с низшими глубинами скорлуп; они пылко стремятся к восхождению вновь к своему истоку, но без посторонней помощи сделать этого

¹ Scholem, Sabbatai Zevi, указ.соч., стр. 34, со ссылкой на Зохар 3, 127-145.

не могут». «Всё, что существует, включая Бога, пребывает в изгнании».¹

3. *Восстановление (тиккун)*. Вселенная, полнота миров видимых и невидимых, взывает к Искуплению как в божественном, так и в человеческом аспекте. Здесь термин «искупление», по сути, означает реставрацию, восстановление (по-еврейски, *тиккун*). Вещи надлежит вернуть на то место и в то состояние, которое они должны были бы занимать, не произошли «разбиения сосудов». Каббалистическая концепция Божественности связывает Бога и человека в деле реализации данной задачи: это партнеры, вместе ведущие одну и ту же битву. После того, как сосуды были разбиты, Бог ниспослал в откровении новый Свет. Миссией Адама стало вернуть в мир восстановление. К сожалению, совершённая Адамом ошибка вызвала второе «разбиение сосудов». Изначальный Адам являлся космическим существом, душой, охватывающей все души (ср. с исмаилитским гнозисом, ниже, III). Как результат его ошибки — новое «разбиение сосудов», все эти души рассеялись, ушли в изгнание и оказались в неволе вместе с искрами Шехины в сумеречном мире клиппот, все подверженные одному и тому же року. Тем самым, имеет место двукратное разрушение: вначале на онтологическом, затем — на антропологическом уровне.² Задачей человека как Божьего партнёра является освободить из изгнания эти рассеянные искры Света, поднять их и вернуть обратно в их исконное местонахождение. Это своего рода миссия метафизического рыцарства, дающая смысл человеческой жизни через представление человека в качестве участника приготовления мессианского искупления. Каждому из нас отведена своя роль.

Следует помнить, однако, что из-за двукратного «разбиения сосудов» имеется два вида священных искр, которые надлежит

¹ Ср. Scholem. Messianisme, указ.соч., стр. 95.

² Там же, стр. 96.

изъять из той бездны, темницы и изгнания, в которое они пали¹. Есть искры Шехины-Софии, рассеянные после первого разрушения, — и искры, рассеянные после разрушения второго, искры великой души, объявшей вселенную, искры изначального Адама. Миссия одна и та же, но наделена она двумя аспектами и должна быть осуществлена при различных обстоятельствах.

Каждый из нас может посвятить себя тому, чтобы помочь в освобождении искр Шехины, которые встречаются ему на разных уровнях. Для каббалиста соблюдение Торы и её заповедей (причём заповеди эзотерического и экзотерического характера друг от друга неотделимы) представляет собой мистический путь освобождения Светов, заключённых в мире «скорлуп». Такого рода следование заповедям задействовано в качестве средства, «рассекающего» добро и зло, отделяющее святое от нечистого, что позволяет Творцу встать во весь «рост» («шиур кома»)². Однако здесь важно подчеркнуть ещё один аспект следования заповедям, практику «девикут», или «причастности» Божеству. Назначение созерцательной молитвы, теософической медитации — вести Шехину-Софию из изгнания обратно на вершину Плеромы, в то возвышенное место, для которого она предназначена.³ С этой точки зрения созерцание может быть рассмотрено как высшая форма действия.

Миссия усложняется ещё больше, когда возникает вопрос восстановления искр душ в их изначально возвышенном положении: то требует человеческих действий другого типа. Ибо эти души связаны одна с другой: они образуют органический порядок, при котором каждая занимает то место, которое ей отводилось изначально в subtilном теле Адама. «Имеются се-

¹ Далее см. Sabbatai Zevi, указ.соч., стр. 267-302, прежде всего стр. 280-282.

² Cp. Scholem. Messianisme, указ.соч., стр. 96-97.

³ Изначально на уровне шестой Сефиры, Тифарет (Красота) в качестве имени Святого, Благословен Он и супруга Шехины-Софии. Возвышение его до высот Плеромы есть его возвышение к первой из десяти Сефирот, к Кетер (Короне). Cp. Scholem, Sabbatai Zevi, указ.соч., стр. 277-278.

мейства душ», составленные соответственно из искр, притягиваемых друг к другу за счёт особой привязанности, вследствие обладания тем, что Исаак Лурия называет одним «корнем». И «никому не по силам поднять искру (другую душу), которая не того же корня, что и он».

Так, в общих чертах, выглядит процесс искупления, в котором фигура Мессии не должна рассматриваться в качестве перводвигателя, в том же смысле, что и то, что искупительный акт должен обязательно иметь место в один конкретный день по прошествии бесчисленного числа лет. Искупление не есть результат революции, столкновения двух противоположных потоков. Искупление есть следствие всего того, что предшествовало ему, отделения, производимого поколениями гностиков, божественного Света от того места, в котором он пребывает в изгнании. Мессия — вестник завершения этого процесса: он не может появиться прежде, чем работа по восстановлению будет выполнена.¹ (В шиизме Двенадцати существует сходная концепция относительно двенадцатого Имама и его финального пришествия). Истиной функцией Израиля, согласно этой каббалистической точке зрения, является подготовка мира к Искуплению и собирание воедино, в надлежащее им состояние, рассеянных по миру божественных искр. Т.о., рассеяние в мире, несвязанном с этой функцией, представляет собой не наказание, а испытание веры: это *миссия*, во имя того, чтобы поднять искры из глубин их космического изгнания.

Вот почему, собственно говоря, мы избегаем утверждать, что «искупление» здесь представляет собой «исторический» процесс. В обыденном смысле слова история сводится к процессу, очевидность которого засвидетельствована архивными документами и различными иными внешними событиями и обстоятельствами. Если б так обстояло дело и с искуплением, оно было бы доступно каждому, подобно тому, как походы Александра Македонского и Наполеона известны всем. Но

¹ Cp. Scholem. Messianisme, указ.соч., стр. 99, 101.

в данном случае вопрос об этом не ставится. «Разбиение сосудов» и их восстановление относятся к сакральной истории, иероистории, происходящей и наблюдаемой лишь в промежуточном мире, в *tundo imaginali*: история событий, в совершенстве реальных, но воспринимаемых только очами пламени, не плоти.

4. *От древнего гнозиса — к Каббале Исаака Лурии.* Как бы то ни было, отныне гнозис очей пламени проникает ещё дальше в тайну «божественного сжатия», лежащую у истоков манифестации миров. В Каббале Исаака Лурии рассматривается уход, отступление, происходящее в самом сосредоточении Божественности *после* начального сокращения (*цимцум*). Идя ещё дальше, саббатинский Каббализм, берущий начало у Саббата Цеви, делает ещё один шаг в плане теогонических спекуляций, проникая в тайну внутренней жизни Божества *до* *цимцума*. Но задавая подобный вопрос, Каббала вызывает и присваивает себе центральный сюжет древнего Гнозиса, тем самым свидетельствуя, к нашему изумлению, о наличии общего для гнозисов всех религий Книги элемента. Природа сего свидетельства прекрасно проанализирована Гершомом Шолемом.¹

Чтобы адекватно оценить значимость этого определяющего момента, следует помнить, что древние гностики считали отождествление Бога Израиля, творца мира, с трансцендентным Богом как самую катастрофическую ошибку, совершаемую иудеями и ортодоксальными христианами. В противоположность этому, многие гностические течения первых веков были настроены крайне воинственно по отношению к библейскому Богу, в духе того, что Г. Шолем называет «метафизическим антисемитизмом». Вместо этого, они имели в виду другое, высшее Божество, возвышенное и благое. Саббатинский Каббализм воскрешает эту гностическую матрицу, но — и в этом его великое достижение — воскрешает, переворачивая смысл: это трансцендентный Бог — Бог Израиля. Можно было бы не

¹ Далее см. Scholem. *Messianisme*, указ.соч., стр. 169-179.

придавать большого значения последствиям возрождения этого гнозиса, если не помнить того факта, что валентинианский гнозис не разделял «метафизического антисемитизма» других гностических систем, в особенности — Маркиона. Как мы уже указывали, Демиург, творец мира, не является Божеством вредоносным и злым. Он, попросту, ни всемогущ, ни всеведущ: и валентинианская эсхатология описывает его радостно спешащим встретить гностического Спасителя. По сравнению с тем представлением о гнозисе, которое сейчас распространено среди многих, данное обстоятельство — исключительно.

Но это обстоятельство становится предельно понятным, учитывая то, что гностическим по существу и принципиально общим для гнозисов религий Книги является различие между скрытым Принципом, высшей Первопричиной, и личным Богом. Воистину, это — «мистерия Божественности», и теософия Саббатая Цеви рассматривает ее как «саму тайну Бога Израилева» и «веры отца нашего Авраама». Один из выдающихся учеников Цеви, Абрам Мигель Кардозо (XVII век)¹, излагал своё учение в соответствии с данным различием, последствия которого важны в контексте духовной дезинтеграции в нашу эпоху. Имеется сокрытый Принцип, первая трансцендентная Причина. Постичь идею этого принципа можно посредством философии. Но, решительно утверждает Кардозо, совсем не этот Принцип имеет ввиду Тора. Тора говорит о Боге Израиля, *Элохей Израель*, творце мира и первой эманации сокрытого Принципа (*Absconditum*), высшей Причины. Эта Первоэманация имеет два аспекта или, скорее, состоит из двух ипостасей (*парцуфим*, по-гречески *просопон*): мужской и женской, известной как Шехина или София. Именно эта Первоэманация в своём двуединстве творит, открывает себя и спасает.

Абрам Кардозо рассматривает это различие между высшим Принципом и личным Богом как то, что составляет суть иу-

¹ Относительно А.М. Cardoso см. Scholem. *Messianisme* и *Sabbatai Zevi*, указатель.

даизма, и именно оно было забыто в результате позднейшего смешения и деморализации. Однако если на еврейском народе и лежит вина за это забвение, то же самое верно и в отношении любой другой религии Книги, т.к. там также произошло отождествление трансцендентного Принципа, высшей Причины, с личным Богом. В случае с иудаизмом, это, как минимум, — духовная катастрофа, ответственность за которую Кардозо возлагает на Саадию Гаона, Маймонида и других философов. А мы добавим, что ни Христианство, ни Ислам не избежали такой же катастрофы, по крайней мере, везде и во всех формах монотеизма, где гностический элемент игнорировался.

Т.о., благодаря такому типично гностическому различию, божественность представляется каббалисту в виде трёх ипостасей, обозначенных в доктринальной терминологии «Зо-хара» и лурианской Каббалы. Есть Первопричина, трансцендентный Принцип, *Absconditum*, это «Святой Ветхний Днями» (*атика кадиша*). Есть личный Бог, Бога Израиля, это «Святой Царь» (*малка кадиша*). И есть *Шехина* или *София*.¹ (Не игнорируя разницу в структуре, можно увидеть аналогию, *mutatis mutandis*, с валентинианской триадой: *Bythos*, или, скорее, *Nous*, *София* и *Демииург*). Бог Израиля, личный Бог, творец или демиург нашего мира, не является, следовательно, высшим Принципом или Причиной, не является *Absconditum*, т.к. подобное — по ту сторону любой персонализации. Его нельзя сделать объектом культа или стать причастным (*девекут*) ему. Более того, в целом каббалисты согласны в отождествлении Иеговы, личного Бога, с *Тиферет*, шестой *сефирот*.² Всё это требует более пристального рассмотрения.

Вкратце, мы здесь видим общую для религий Книги попытку, усилие выйти из заложенного в монотеизме парадокса через отождествление Высшей Первопричины с личным Богом, что, с точки зрения каббалистов, равносильно попытке навязать

¹ Scholem. *Messianisme*, указ.соч., стр. 172.

² Scholem. *Sabbatai Zevi*, указ.соч., стр. 120 и далее, стр. 861-862.

ещё одного, пусть и уникального, идола взамен других идолов, монотеизмом отвергаемых. Сталкиваясь с такого рода опасностью, гностик вынужден вновь заниматься утверждением Бога против Бога, избавлением личного Бога от статуса и функций высшего Принципа и Причины, ибо они ему не принадлежат. Это положение и функции приписываются ему всяким политико-религиозным *magisterium*’ом, с тем, чтобы этот Бог, которому приписывается высшая сила, мог бы в свою очередь делегировать часть этой своей силы.

Наконец, наступает день, когда этот Бог не-гностических монотеистических религий объявляется мёртвым. Но известный человечеству Бог пребывает вместе с ним в том же самом космическом изгнании, известный людям Бог — на самом деле их соратник в борьбе за то, чтобы бежать от тех же самых опасностей — такой Бог не умирает. Гностиков и каббалистов в той борьбе, где они выступают на стороне Бога-в-изгнании, вдохновляет мысль о том, что Откровение не завершено, и не завершено уже начавшееся Искупление. Шехина должна проявить себя постепенно. В конце Святой, будь Он благословен, «Святой Царь», «поможет ей восстать из праха».

III. Шиитский иσμαилитский гнозис

1. *Плерома*. В третьей части нашего исследования мы рассмотрим те элементы иσμαилитского гнозиса, которые соответствуют всему тому, что мы узнали при изучении гнозиса валентиниан и иудеев. К сожалению, рамки настоящей работы заставляют нас быть краткими и ссылаться на более ранние публикации. Мы рассматриваем не Ислам в целом, а только его эзотерические аспекты. У нас была возможность провести подобный разбор через изучение работ великого теософа-мистика Ибн Араби (умер в 1240 г.)¹, но мы также отдаём себе отчёт в том, что его теософия различными путями ведёт нас к

¹ См. наше исследование *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, 2-е издание (Париж, 1977).

тому, что изначально и по сути представляло собой сферу эзотерического в Исламе, а именно шиизм в двух своих формах: шиизм Двенадцати Имамов или двенадцатиричный шиизм, и исмаилитский шиизм.

В двенадцатиричном шиизме мы сталкиваемся с Плеромой, соответствующей валентинианскому гнозису. Она именуется «мухаммадовым светом» (Нур Мухаммади), Светом славы или «Метафизической реальностью пророчества» (Хакикат мухаммадийя), и формируется из ипостасей (или людей Света, ашхас нуранийя) Четырнадцати Пречистых.¹ В исмаилитском шиизме мы находим ту же самую идею первоначальной Плеромы (Алям аль-Ибда'), сформированную десятью ангелическими сущностями, чья иерархия находит в этом мире своё отражение и проявление в эзотерической иерархии исмаилитского братства. Эта последняя структура обязана своим происхождением и именем седьмому Иمامу имамитской Плеромы, Иمامу Исмаилу, сыну Имама Джафара ас-Садыка (умер в 765 г.). Именно в исмаилитской теософии йеменского периода мы находим тот драматический элемент, который является общим для гнозиса религий Книги. В завершение настоящего исследования мы, следовательно, сосредоточимся на данной теософии.²

¹ См. наш труд *En Islam iranienne: aspects spirituels et philosophiques*, 2-е издание (Париж, 1978), том IV, указатель. О шиитской концепции Первой Эманации, см. нашу работу, *La philosophie iranienne islamique depuis le XVII siècle jusqu'à nos jours*, том I (Париж, 1979), прежде всего Книга II, главы XVII, 4 и XIX, 7.

² См. нашу *Histoire de la philosophie islamique*, Часть I, прежде всего стр. 124 и далее; нашу *Trilogie ismailienne*, в серии *Bibliothèque Iranienne*, 9 (Тегеран — Париж, 1961), в основном трактат второй, принадлежащий перу йеменского даи Саййидна Хусейну ибн 'Али (ум. 667/1268); далее, последующие наши работы: «Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'Ismailisme» в *Eranos-Jahrbuch*, 20/1951, в основном стр. 172 и далее, стр. 192 и далее; «Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismailienne», там же, 23/1954; «Un roman initiatique ismailien du X siècle (le Kitab al-'alim wa'l gholam)», в *Cahiers de civilisation médiévale*, Универ-

В исмаилитском шиизме, как и в шиизме двенадцатиричном, мы находим ту же апофатическую теологию, т.е. утверждение тотальной непознаваемости высшего Принципа, Бездны валентинианского гнозиса, Эн Соф еврейской Каббалы. Исмаилитский гнозис называет это «тайной тайн», «которую не в силах постичь дерзость мысли». Как и в случае с другими гностическими системами, это происходит ввиду подобной недоступности, которая есть Плерома Эонов в валентинианском гнозисе, Плерома десяти Сефирот в еврейском гнозисе, Плерома имамических сущностей в двенадцатиричном гнозисе («эрфан-и ши'и), Плерома архангелических сущностей-херувимов (Керубим) первоизданного мира в исмаилитском гнозисе. И равным образом, это та же Плерома, что является воображаемым (*imaginal*) местом «драмы в Небесах», которая дала начало нашему миру и чьим отражением в этом мире является, как мы видели, смешение высшего Принципа с личным Богом.

И в противоположность любым смешениям подобного рода, немедленной реакцией служит исмаилитская концепция таухида, как утверждение Единственного и символ монотеистического веры. Уже теософия Ибн Араби осторожно подводит нас к неприятию смешения теологического таухида с онтологическим таухидом.¹ Исмаилитский гнозис содержит такое определение таухида, что оно может запросто испугать экзотерика: «Таухид — это духовное знание (маарифат) уровней (ходуд, дословно «пределов», высокопоставленных фигур) горней иерархии (иерархии небесной Плеромы) и иерархии дольней (иерархии исмаилитского братства), а также распознавание того, что каждый такой уровень уникален с соответствующей позиции».² В некотором смысле, это таухид, иерархически

ситет Пуатье, 15-й год, номера 1 и 2, январь — июнь 1972; *The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali* в *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, под. ред. S.H.Nasr (Тегеран, 1977), стр. 69 по 98.

¹ Cp. Corbin, *En Islam iranienne*, указ. соч., том IV, указатель: *Haydar Amoli, rabb, tawhid ontologique, tawhid théologique*.

² Cp. Corbin, *Trilogie ismailienne*, указ. соч., трактат второй, стр. 148

упорядоченный в соответствии с монадологическими степенями. Единственный есть единящий каждой единственности; для всякой единственности имеется свой Единый. В одном необычном диспуте, мастер поучает своего ученика: «У твоего Бога также есть свой собственный Бог...»¹ «Твой Бог», следовательно, не есть высший Принцип, *Absconditum*.

Таким образом, имеется глубокий смысл в том, что таухид, градуированный таким образом, определяет порядок последовательных Эманаций, составляющих Плерому первоначальных сущностей. В гнозисе двенадцатиричного шиизма, им определяется порядок эманации четырнадцати сущностей Света: Пророка, его дочери Фатимы, соответствующей Софии (не будучи, однако, вовлечённой в драму в Плероме) и двенадцати Имамов.² В исмаилитском гнозисе им определяется порядок эманации херувимических Умов, где каждому уровню находится соответствие в уровнях эзотерической иерархии на земле. И в один из моментов — или на одном из уровней — подобных повторений таухида, видоизменяемого от одного уровня к другому в соответствии с частными условиями каждого уровня, происходит «драма в Небесах», так как она описана в исмаилитском гнозисе.

Высший Принцип, невыразимый и недоступный, превыше Бытия, без Имён и Атрибутов, устанавливает (ибда'а) в вечности Первобытие, именуемое Первым Умом, которое единственное может иметь некоторое знание о Принципе, или скорее

французского перевода.

¹ Искомая дискуссия — между Костой бен Лукой и Амалаком Греком (хотя происхождение дискуссии между лицами, носившими данные имена, пока не установлено). Превосходный текст. См. , *En Islam iranienne*, указ. соч., том II, стр. 133-134. Полный перевод в нашем исследовании «*Eiphanie divine...*» (см. выше, сноска 32), стр. 33-234.

² Градация таухида определяет как иерархический порядок эманации четырнадцати Непорочных, так и миров, от них происходящих. См. наш труд *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite*, 2-е издание (Париж, 1979), часть 2, глава II, 1, а также приведённую выше ссылку на нашу работу *La philosophie iranienne islamique...*

осознавать его непознаваемость.¹ Фактически, к этому Первому Уму и прилагается имя «Аллах», поскольку исмаилитские теософы возводят данное имя к корню «валаха», несущему в себе идею печали или ностальгии. Это — ностальгия первобытия по отношению к Непознаваемому. И лишь вследствие особого знания о Принципе, которым обладает Первобытие, приобщается к некоторому знанию этого Принципа Плерома. Аналогия с Нусом валентинианского гнозиса (пара Ум — Истина) поражает. Говоря по существу, вместе с Первым Умом возникает и сам процесс эманации, причём каждый Ум заключает в себе полную плерому. Второй Ум эманурует из первого: её таухид принимает форму знания и узнавания единственности того уровня, который ей предшествует. В свою очередь, третий Ум эманурует из второго, и на этом-то уровне и разворачивается драма.

2. *«Драма в Небесах»*. Этот, третий среди Херувимов Плеромы, Ум является метафизическим Адамом (Адам рухани, «духовный Адам»), и его ошибка будет иметь те же последствия, что и ошибка космического Адама в гнозисе Исаака Лурии. Ослеплённый собственным бытием, третий Архангел Плеромы отказывается исполнить свой таухид на том уровне, которому он принадлежит. Т.е. он отказывается признать два промежуточных посреднических уровня или «предела», предшествующие ему. Вместо этого он претендует на достижение и на то, что его таухид достигает высшего Принципа непосредственно, тем самым разрушая ту Единственность, которая конгруэнтна его собственному уровню. Короче говоря, он ведёт себя как экзотерический монотеист, смешивающий высший Принцип со своим личным Богом. В этом смысле он совершает то же грехопадение, что и София, совершающая свой

¹ Как и в случае более ранних исследований, мы ссылаемся далее в основном на великий труд йеменского даи Идриса Имадуддина (XV век), озаглавленный «Захр ал-маани» (в рукописи, пока не издан), главы XVIII и XX. См. также R.Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten (Гёттинген, 1943).

разрушительный прыжок, «полёт в бездну», в Плероме валентинианского гнозиса. Снова, как и София, он восстаёт против Предела, где в данном случае Предел является уровнем (хадд, по-гречески хорос), находящимся непосредственно над ним и за счет которого он ограничен и определен (махдуд), а также пронизан Формой. Поскольку же он являет собой космическую сущность, вмещающую, подобно Адаму Исаака Лурии, целую плерому душ, то и последствия его падения будут иметь сходный размах. Ибо, пока он поражен самоупоеанием и пребывает в скованном состоянии, в котором он «приостанавливает» регулярный процесс эманации Плеромы, возникает семь других Интеллигенций. «Драма в Небесах» завершена, первозданный Рай утерян. Третий Архангел Плеромы обнаруживает себя на уровне десятого (который, согласно Сухраварди, является также «Пурпурным Ангелом», Ангелом — Святым Духом, Ангелом Человечества).

Примем во внимание это расстояние, отмеченное семичисленным интервалом: эзотерически это выражает «задержку вечности», спровоцированную упоением, ошибкой небесного Адама, задержку, вследствие которой наш мир оказался во власти времени. Цикл нашего мира, регулируемый числом семь, поведёт к отвоеванию сей «задержанной вечности». Это потребует великого Цикла циклов. Семь возникших Интеллигенций — это «Семь Слов», упомянутых в Коране, с которыми Адам столкнулся, и которые ему помогли, когда он пребывал скованным в своей неопределённости. Благодаря им, он истребляет ту противостоящую ему Тьму, что проистекла от него самого, и сбрасывает её в бездну, из которой она от цикла к циклу возникает заново как сатанинская манифестация Иблиса-Ахримана. Но, как и Адам в Каббале Исаака Лурии, Адам сам представляет собой целую Плерому: он включает все человеческие души, Ангелом которых является; и до этой Плеромы доносит он пророческий призыв (даават) к таухиду. Некоторые откликаются на него, иные колеблются, но большин-

ство остаётся в состоянии мятежа, отказываясь признавать его, а равным образом и более высоких уровней, превосходство, превосходство тех «пределов», что служат им защитой, отвергая тем самым искупление грехопадения своего Ангела. Затем их Ангел понимает, что те не могут более оставаться в чисто духовном мире. Он делает так, что их отказ воплощается во Тьму, которая их ужасает. Попытка трижды освободиться лишь ещё больше огрубляет их сущность, придавая три измерения, присущие для материальных тел. С тех пор они становятся пленниками Тьмы. Т.о., как и в случае с Софией, чьё Желание пошатнуло Предел, бывший также её защитой, а затем было выброшено за пределы Плеромы, так, что заложенные в этом бесплодном Желании страсти стали субстанцией нашего мира, — так и негатив предсущностного отказа человеческих душ признать своего Ангела пошатнуло Предел, бывший их защитой, и их отказ воплотился в субстанцию физического мира. Но в обоих случаях следует уяснить, что, как и в манихейском гнозисе, физический мир рассматривается как бесконечный инструмент спасения, дающий душам, проходящим через это испытание, возможность заново восстановиться в своём изначальном месте обитания.

3. *Великое Воскрешение*. Как мы уже сказали, это восхождение составляет всю тайную историю человечества, сакральную историю, не являющуюся производной от эмпирически очевидных фактов и архивных документов. Её нельзя воспринимать плотскими очами, поскольку они видят только такие очевидные факты и воспринимают только такие документы. Эта иероистория заключается в смене циклов эпифании (даур аль-кашф) и циклов сокрытия. Цикл сокрытия состоит из семи периодов, эзотерически обозначаемых как семь тысячелетий. Рассмотрим наш нынешний цикл. Шесть периодов уже завершились. Каждый назван именем того пророка, кто стал его предтечей. Первый из этих периодов был периодом нашего Адама, чья ошибка символически повторила ошибку небесно-

го Адама. Далее настал черёд периодов Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса и Мухаммада. Каждый период заканчивается воскрешением (киямат), совершённым последним Имамом подходящего к концу периода, который провозглашает начало нового периода. Эти шесть периодов — шесть дней (гексамерон) сотворения мира согласно религиям, сотворения вселенной пророков, а мы живём в ожидании зари Седьмого Дня.

Шиизм пронизан чувством этого ожидания, которое ориентирует его на будущее, в то время как для суннитов религиозная история завершилась вместе с последним Пророком. Суннизм остановился на шестом дне, в то время как шиизм является религией седьмого дня. Этот седьмой день уже готовится. Он взойдёт с призывом последнего Имама нашего цикла, провозглашающего Великое Воскрешение, Воскрешение Воскрешений (Кийямат аль-Кийямат), которое знаменует собой переход к новому Эону, новой мировой Эре. Как и в мессианском видении Каббалы, к которому мы отсылали ранее, дело Воскрешения совершается здесь и сейчас через взаимодействие всех гностиков. На протяжении всего цикла Ангел человечества и все человеческие создания, откликнувшиеся на его призыв, подобно личному Богу саббатической Каббалы и душам Света, участвуют в общей борьбе. Целью борьбы является возврат в Плерому, отвоевание утерянного Рая. Ангел человечества, духовный Адам, из-за своей ошибки павший до десятого и последнего уровня Плеромы, должен восстановить своё начальное положение, а вместе с тем — и состояние всего духовного человечества, чьей опорой и руководством он служит. Валентинианский гнозис продемонстрировал нам Софию, заново занимающую своё место в Плероме при появлении Спасителя, в то время как её сын, Демидург, становится на место, занимаемое ранее ею. Точно также, в исмаилитском гнозисе, после пришествия Имама Великого Воскрешения, иначе говоря — по завершении каждого цикла, Ангел человечества со всеми своими последователями приближается к восстановле-

нию своего изначального положения, тогда как его прежнее место занимает последний Имам. «Субтильный Храм Света» Имам Великого Воскрешения воссоединяет, интегрирует все «Храмы Света» предшествующих в течение цикла Имамов; т.е. все формы Света, все духовные сущности, чьей опорой является Имам. От цикла к циклу этот «чистый Храм Света» переносится вверх от одного уровня к следующему, по мере их отвоевания Ангелом человечества. При каждом Великом Воскрешении, при наступлении каждой новой мировой Эры, Ангел человечества со своими последователями всё ближе подступает к состоянию, в котором он пребывал прежде, чем развернулась «драма в Небесах»; и «Храм Света» идущего по его стопам Имама ещё ожидает грядущего вознесения. Падение во власть времени как следствие грехопадения Третьего Ангела было «задержкой вечности». Когда же, по завершении циклов, задержка будет упразднена, вечность перестанет откладываться, а власть времени подойдёт к своему концу. Тогда завершиться отвоевание утерянного Рая.

Последний акт исмаилитской вселенской драмы открывается в подобной величественной перспективе.

Эпилог

Ввиду своей сжатости, данный очерк может вызвать нарекания. Я вполне понимаю, что сравнение драматических элементов, общих для гнозисов в религиях Книги, потребует написания не одного, а многих и многих томов. Тем не менее, считаю, что попытаться стоит даже и в такой краткой форме.

Перед завершением следует ответить на один вопрос. Правомерно ли говорить о пессимизме гнозиса? Подобное заявление свидетельствует о том, что забывается смысл той борьбы, которую ведёт гностик, в чём её исток и к чему она ведёт. Отчаяние гнозиса в этом мире принимает форму *desperation fiducialis*, сознательного отчаяния. То же самое можно сказать

в отношении космической драмы зороастризма и манихейства. В чём же тогда заключается оптимизм отчаяния?

Ибо сей оптимизм пребывает в контрасте с грандиозной, но безнадёжной перспективой героического нордического мифа, с его эсхатологическим видением Рагнарека, Сумерек Богов. Здесь также боги являются союзниками человека, и вместе они ведут борьбу с чудовищными космическими силами; но им известно, что в конце они будут убиты этими силами, после чего мир будет разрушен. «Победители — Хаос и Безумие, но боги, которые будут повержены, не считают своё поражение доказательством собственной неправоты. Они предлагают абсолютное сопротивление, совершенное, поскольку надежды нет...»¹ Конечно, господство Тьмы не опровергает правоту Света. Но и напротив, когда Свет одолевает Тьму, разве это свидетельствует о неправоте Тьмы? Может ли Тьма позволить опровергнуть себя? Служить ли Свет сам по себе достаточным опровержением Тьмы?

Ответить на эти вопросы я бы хотел с помощью недавно изданной работы, «Властелин Колец» Дж. Толкина. Я считаю, что здесь впервые на Западе со времён создания цикла легенд о Граале перед нами эпос одновременно героический, мистический и гностический, чей сюжет приводит в восторг и детей, и взрослых благодаря своему сокрытому смыслу. Доминирующая тема — пагубное Кольцо, случайно оказавшееся у Светлых. Кольцо постоянно заставляет лучших из числа Светлых склоняться перед тем искушением, которые Оно в себе заключает: жаждой власти. Действительно, искушение поставить жажду власти на службу Светлым велико. Более того, именно у Светлых, а не Тёмных, может возникнуть само это искушение. Именно в мире Светлых совершается эта драма, которая у гностиков служит истоком их космогонии.

¹ W.P.Ker, *The Dark Ages* (1904), цитируется в Ursula Dronke «Beowulf and Ragnarok», в *Saga-Book*, том XVII, часть 4, 1969, стр. 302 и далее.

Но Светлые, чтобы победить Тёмных, должны раз и навсегда отвергнуть искушение властью. Отвергнуть искушение — значить добиться триумфа над силами Тьмы. Недостаточно всего лишь спрятать, схоронить Кольцо в каком-нибудь укромном, потаённом месте в стране Света: и оттуда оно будет оказывать своё пагубное воздействие. Оно должно быть не просто отвергнуто, но уничтожено. Однако уничтожение — негативное действие, а мир Светлых отвергает негатив.

Оружие Светлых — иного рода: позволить Тьме самой уничтожить себя, осуществить отрицание путем отрицания собственного негатива. Чтобы уничтожить Кольцо, необходимо сбросить его обратно во Тьму, чтобы Тьма погубила то, что некогда произвела. Бесстрашный герой, преодолевая ужасные препятствия, должен донести Кольцо до места его создания: до кратера горы, принадлежащей Повелителю Теней, в стране Тьмы.

То, что совершает герой здесь, обратно «квесту», который осуществляют в поисках Святого Грааля. Но вместе с тем, этот «квест» служит необходимой прелюдией, без которой поиски Святого Грааля не могут увенчаться успехом. Речь Парсифаля в конце XV книги эпоса Вольфрама фон Эшенбаха звучит предупреждением о том, что «никто не сможет обрести Грааль, кроме того, кого назначит сам Бог». С этого времени, как говорит Вольфрам, «пошла молва по всей земле, что никто, сражаясь за Грааль, не может завладеть им, и многие рыцари оставили поиски». Ибо Господь не назначает Избранных, кому суждено заполучить Грааль силой. Прежде всего, они должны отказаться от этой мысли «заполучить», что уничтожит их жажду власти через бессилие. Лишь после могут они удостоиться видения этого Иного, которому они должны себя предать. «Вот почему Грааль остаётся сокрытым ото всех», — говорит Вольфрам. Мы знаем, что он имеет в виду — Грааль изъят из мира плоти. Эпос Грааля заканчивается сокрытием. Парсифаль уносит его на мистический Восток (Новый Титурель), которого нет на на-

ших картах, либо же он забирается из этого мира в «палаты Духа» (Галаад). Должны ли мы тогда говорить о пессимизме цикла легенд о Граале? Как и в случае с псевдо-пессимизмом Гнозиса, это означало бы забыть, в чем суть борьбы за Грааль, и чьими очами можно узреть путь. Мир, в котором сокрыт Грааль, всё ещё видим пламенным очам, и вот почему всегда останутся тайные Рыцари-Тамплиеры, совершающие поиски Грааля. Их закон схож с законом гностиков, ибо заключается он не в жажде власти, а в рыцарском служении того, кто является сподвижником пребывающего в изгнании Бога, кто ищет пути освободить искры света, заключённые в *клиптом*, мире теней и скверны.

Только нам самим предстоит выбрать, каким зрением мы воспользуемся, а я вполне понимаю, что нигилизм наших дней уже не позволяют человеку столкнуться с подобным выбором: выбор вызывает в них ужас. Скорее, они поинтересуются, какими критериями мы располагаем для различения и определения сил Света и противостоящих им сил Тьмы. А что, если и сами-то мы заблуждаемся? Так просто забыть даже самый смысл слов, и говорить и бессознательном манихействе (вместо того, чтобы просто назвать это дихотомией или дуализмом) в случаях, не имеющих к манихейству никакого отношения.

Критерий? Не будем пытаться его искать в тех или иных умозаключениях «философии истории»; взглянем на то, что я пытался обозначить в самом начале настоящего эссе, на своего рода лейтмотив, на рыцарство огня, в которое был посвящён Пророк Елисей в момент раскрытия его очей.

Без сомнения, каждый скажет самому себе: ведь Пророк Елисей давно как не с нами. Кто, тем самым, вознесёт молитвы на Небесах ради раскрытия в нас огненных очей? Сошлёмся вновь на Пророка Елисея, когда Царь Израиля, стеснённый угрозами неприятеля, обратился за помощью к видению (4 Царств, 3:15) «И теперь позовите мне гуслиста», — изрек Про-

рок, — «И когда гуслист играл на гусях, тогда рука Господня коснулась Елисея». Что значит: огненные очи его раскрылись.

Перевод с французского Антона Шмакова

Анри Корбен

MUNDUS IMAGINALIS

(фрагмент текста «Визионерские грезы в исламской спиритуальности»)

Я хочу обратиться к профетической гносеологии, которая превращает саму профетологию в основание для категорий высшего сверхчувственного знания, иерогнозиса.

Это гносеология снабжает визионера точными критериями, необходимыми для того, чтобы не сбиться с пути. Отсюда невероятная когерентность грез, с которыми мы встречаемся. Эта способность к внутреннему видению (*basîra*) представляет собой харизму исламской духовности.

Если мы хотим понять, и понять глубоко, смысл этих видений, мы не должны быть сами визионерами, но мы должны следовать в направлении этого «жеста» и пробираться в ту сторону, куда он обращен, а не просто концентрироваться на материальности самого жеста. Мы должны посмотреть в том направлении, куда указывает палец, а не на сам палец.

Представители духовного ислама прекрасно осознавали это и сами. Для описания того мира, в котором находится Скрытый Имам шиитов, они постоянно используют выражение '*alam al-mithal*'. Чтобы обосновать значение и ноэтическую ценность своих визионерских грез и сверхъестественных перцепций в целом, представители духовного ислама построили онтологию третьего мира, расположенного между миром чувственного восприятия и миром интеллигибельности.

Этот третий мир они отождествили с «восьмым климатическим поясом» (по ту сторону семи климатических поясов классической географии), с *'alam al-mithal*, *mundus imaginalis*, имажинативным миром, с «имажиналем». Нам следует избегать выражения «воображаемый», так как оно указывает на нечто нереальное, придуманное, что является, согласно этой концепции, лишь результатом тотальной деградации имажинативного восприятия.

Но мы здесь имеем дело отнюдь не с чем-то нереальным.

Mundus imaginalis — это мир автономных форм и образов, находящихся в состоянии «подвешенности» (*mo'allaq*a, не как черный цвет включен в материальную субстанцию черного стола, а как образ, «подвешенный» в зеркале). Это совершенно реальный мир, несущий в себе все богатство и все разнообразие мира чувственного, но возведенного к спиритуальному состоянию. Существование этого мира предполагает возможность оставить чувственный мир, не покидая при этом его жизненного физического продолжения. Это может быть описано как четвертое измерение (*quarta dimensio*) и соотнесено с выражением Генри Мора, кембриджского платоника, «духовная плотность» (*spissitudo spiritualis*), с помощью которого он стремился описать нечто подобное. Сухраварди был первым в исламе, кто органично обосновал онтологию этого *mundus imaginalis*, столь важную для Ибн Араби, Муллы Садра Ширази и всех их последователей.

Этот промежуточный мир нельзя воспринять ни физическими чувствами, ни чистым интеллектом; его можно схватить лишь «сверхчувственными чувствами», сущностно имажинативным сознанием. Однако не следует смешивать эту имажинативную силу с «фантазией», а имажиналь — с воображаемым. На Западе уже Парацельс заметил, что фантазия есть просто ментальная игра, не имеющая в своей природе основы; «это краеугольный камень дураков. Мы же должны настаивать, что имажинация — это инкарнация мысли в образе и помещение

образа в бытие». По этой причине знание в мире имагиналя воспринимает свои объекты столь же строго и четко, как чувства и интеллект воспринимают свои.

Такие авторы, как Ибн Араби и Мулла Садра Ширази разработали теорию имагинирующей силы (*force imaginatrice*), строго сформулировав критерии, которые позволяют провести различие между истинной имагинацией и «галлюцинациями». Более того, Мулла Садра часто возвращается в своих книгах к важному для него тезису: активная имагинация подобна интеллекту, как чисто «духовной способности, чье существование не предопределено физическим организмом».

Теория имагинативного знания является основополагающей. На ней основывается достоверность сверхчувственных перцепций, визионерских грез, а, следовательно, профетических видений, без которых не может существовать религий, основанных пророками. И наконец, третий мир есть зона «субтильных тел», на существовании которых основана философия и физика воскрешения.

Анализ визионерских грез требует рассмотрения комплексных тем, от которых его невозможно отделить. Но мы вынуждены ограничиться здесь лишь общими указаниями.

Я завершаю этими строчками Сухраварди: «Когда вы узнаете из трактатов старинных мудрецов, что существует мир с другими измерениями и другой протяженностью, нежели мир чувств и интеллигибельная плерома, мир бесчисленных городов, не спешите кричать — «это ложь!», поскольку пилигримы духа преуспели в созерцании этого мира и нашли в нем все объекты своих желаний».

Мнение, что существование *mundus imaginalis*, утверждаемое духовными подвижниками, является «бегством от реальности», симптоматично для метафизической импотенции, свойственной нашему времени. Если мы зададимся целью проанализировать концепт «реальности», отвержение существования *mundus imaginalis*, в свою очередь, окажется чем-то подобным

«бегству во внешнюю реальность». Все рационалистические объяснения, строящиеся на каузальной редукции, коренятся в «нищете философии», о которой не стоит распространяться. Онтология mundus imaginalis, теория активной имажинации у Муллы Садра напоминают нам, что человеческое существо может обладать силами, которые в нашей западной цивилизации парализованы или атрофированы.

Мы только что слышали, как Сухраварди укоряет тех, кто отказывает в нозтической и онтологической ценности визионерским грезам. Эта реакция есть не просто нечто «современное» Строгость философского разбора требует от нас признать, что отрицание онтологии имажиналя основано на весьма спорной и пристрастной (субъективной) философской диспозиции.

С самого начала, для корректной дискуссии требуется выяснение подобных философских установок. И если мы поступим таким образом, то скоро поймем, что в обоих случаях стороны приняли две несводимые друг к другу позиции, которые предшествуют, а следовательно, превосходят собственно рациональные мотивации. Лучше честно это признать. Так или иначе, каузальное сведение визионерских грез к объяснению, основанному на психологии, социологии или истории, вытекает из агностицизма. Мы же говорим об «исламских гностиках». Но разве агностик может понять гностика?

Перевод с французского Александра Дугина

ЧАСТЬ 2

CORBENIANA

АЛЕКСАНДР ДУГИН. ПЛАТОНИЗМ В ИСЛАМЕ
(ПО МОТИВАМ ТРУДОВ АНРИ КОРБЕНА)

АЛЕКСАНДР ДУГИН. «РАССВЕТНОЕ ПОЗНАНИЕ»
ВОСТОЧНОГО ШЕЙХА

СУХРАВАРДИ (ШЕЙХ АЛЬ-ИШРАК). ПУРПУРНЫЙ АНГЕЛ

КРИСТИАН ЖАМБЭ. ПАДЕНИЕ ДУШИ

НАТЭЛЛА СПЕРАНСКАЯ. ТРИЛОГИЯ ДУШИ У АНРИ КОРБЕНА. ИНИЦИА-
ЦИЯ И КОНТРИНИЦИАЦИЯ

АЛЕКСАНДР КУЗНЕЦОВ. ШИИТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ: АЛАМ
АЛЬ-МИТХАЛЬ

ГЛАУКО ДЖУЛИАНО. АНГЕЛ ЕВРАЗИИ

КЛАУДИО МУТТИ. АНРИ КОРБЕН:
ЕВРАЗИЯ КАК ДУХОВНЫЙ КОНЦЕПТ

«ДЛЯ ТОГО ЧТОБЫ ПРИЙТИ ОТ ХАЙДЕГГЕРА К СУХРАВАРДИ, НАДО БЫТЬ
КОРБЕНОМ» (ИНТЕРВЬЮ С СЕЙИДОМ ХОССЕЙНОМ НАСРОМ)

ALGIS UZDAVINYS. PLOTINUS AND AL-SUHRAWARDI

TOM CHEETHAM. THE MIDDLE VOICE

Александр Дугин

ПЛАТОНИЗМ В ИСЛАМЕ¹

(по мотивам трудов Анри Корбена)

От Хайдеггера к Сухраварди

Анри Корбен, как философ известен менее, нежели как исследователь исламской и иранской философии. И всё же он был именно философом, которого к основной теме его работ, исламскому мистицизму и эзотеризму, привела как раз философия — в первую очередь, платонизм, а также хайдеггерианство (Корбен неоднократно встречался с Хайдеггером и был первым переводчиком на французский фрагментов его трудов). Сам Корбен говорил в своем интервью с философом Филипом Немо: «Я всегда был платоником (конечно, в широком смысле этого слова). Я думаю, платониками рождаются, как рождаются атеистами, материалистами и т.д. Это вопрос непроницаемой мистерии преэкзистенциального выбора»².

Через Л. Массиньона в юности Корбен познакомился с философией иранской школы Ишрак (Сухраварди) и постепенно окончательно выбрал исследование исламского гнозиса делом своей жизни.

Корбен искал в исламской мистике то, что так или иначе связывалось с платонизмом и хайдеггерианством, и тем самым

¹ Глава из книги Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013.

² Cheetham T. Corbin & Platonism. [<http://henrycorbinproject.blogspot.com/2009/02/corbin-platonism.html>]

его огромный труд по описанию широкого спектра идей исламских мыслителей и философов можно рассматривать как тщательно проработанные и систематизированные материалы по подготовке «Энциклопедии исламского платонизма». Поэтому все творчество Корбена можно представить введением в эту обширную проблематику.

Что можно отнести к неоплатонизму в исламе?

То, что попадало в поле зрения Корбена и становилось приоритетной темой его исследований, так или иначе связано именно с платонизмом и неоплатонизмом. Можно сказать, что Корбен провел тщательный разбор исламской философии и выделил в этом значительном массиве знаний все то, что в разных контекстах и разных историко-культурных и социальных условиях имело отношение (историческое или типологическое) к тем или иным версиям платонизма и неоплатонизма. Поэтому простое перечисление приоритетов Анри Корбена сразу очертит нам все интересующее нас поле.

Корбен интересовался следующими направлениями в исламской мысли:

- Ал-фалсафа, то есть собственно, исламская философия, начавшаяся с аль-Фараби и Ибн Сины и закончившаяся (по крайней мере, в первоначальной форме) на Ибн Рушде и сокрушительной критике суфия аль-Газали.
- Суфизм в его интеллектуализированной форме, восходящий к масштабному наследию Ибн Араби и его школы, оказавшей колоссальное влияние на всю последующую традицию ат-тасаввуф.
- Шиизм с его имамологическими, сотериологическими и эсхатологическими доктринами. При этом особое внимание Корбен уделял миноритарному шиизму шиитов-семеричников — исмаилитам.
- Школа Ишрак, основанная Шихабоддином Яхья Сухраварди и представляющая собой духовную ось многове-

кового развития всей исламской философии в Иране и в обществах, находившихся под влиянием персидской культуры.

- Исламские *fideli d'amore*, мистические поэты Руми, Рубежан Бакли и т.д.
- Исламские герметики школы Джабир Ибн Хайяна и других направлений.
- Синтетические течения, сочетающие в себе различные элементы предыдущих направлений (в частности, трансцендентальная теософия Муллы Садры и т.д.)

Все это и составляет поле исламского платонизма и неоплатонизма в различных изданиях. Но эти течения разворачивались не на пустом месте, а в конкретной историко-культурной среде, активно влияющей на исламскую мысль извне.

К этим направлениям вплотную примыкали внеисламские духовные течения:

- Собственно греческий неоплатонизм.
- Эллинизированный герметизм.
- Халдейская астрологическая религия и сабеизм.
- Иудео-христианские секты, гностики и антихалкидонские сирийские Церкви.
- Древнеиранский зороастризм и зерванизм.
- Манихейство и близкие к нему дуалистические секты.

В качестве референтных течений в христианстве Корбен ссылается также на Средневековые мистические ордена, герметические братства эпохи Возрождения, европейский герметизм и протестантскую мистику (Я. Бёме, Э. Сведенборг и т.д.).

У всех этих течений, чрезвычайно различных и сплошь и рядом антагонистических, есть, тем не менее, нечто общее. Все они строятся по модели платонической вертикальной топики, разрабатывая с опорой на исламскую кораническую доктрину структуры Логоса, уходящего в верхние бездны апофатических трансцендентных миров. Контекстом, в котором разворачивается эта интеллектуальная традиция, является мусульманская

религия — со всем ее текстуальным, нормативным, правовым, ритуальным и экзегетическим содержанием. Но этот контекст мог быть выстроен в соответствии с разными концептуальными установками. Разделение на суннитов и шиитов показывает, насколько существенными могут быть толкования одних и тех же религиозных положений и исторических событий. Традиционные суннитские мазхабы (ханафитский, малекитский, ханбалитский и шафиитский) демонстрируют различия в экзегетике без жестких оппозиций. Такое течение как калам и мутазилиты развивают свои теологические конструкции на основании интеллектуальной традиции, существенно отличающейся от любых форм платонизма. И в рамках самой исламской философии аристотелианец Ибн Рушд (Аверроэс) очерчивает то направление мысли, в котором платонизм системно отвергается и опровергается.

Таким образом, мы можем выделить в исламской мысли и в исламском религиозном кораническом контексте те течения, которые трактуют Логос платонически и не платонически.

Неплатонический спектр богословско-философских течений в исламе состоит из

- экзотериков, сторонников идеи того, что «ворота иджтихада закрыты», то есть толкования Корана и его положений полностью даны в хадисах и нормах шариата, и поэтому любая герменевтика, и в первую очередь, мистическая, бесполезна, невозможна и вредна;
- исламских правоведов, толкующих ислам с чисто юридической точки зрения;
- сторонников рационалистической теологии (калама), жестко утверждающих фундаментальный трансцендентализм пары Творец-творение, ашаритов и наиболее рационалистическое направление — мутазилитов;
- перипатетиков и последователей Ибн Рушда;
- реформаторов-салафитов, вслед за Ибн Теймией, призывающих ориентироваться только на «ранний ислам»

и считающих почти все типы исламской герменевтики «куфром», то есть «ересью», «отступлением от веры».

Итак, мы имеем в контексте исламской культуры два магистральных направления, объединяющих в себе целые философские миры, существенно отличающиеся друг от друга. Естественно, мы почти никогда (или за редким исключением) не встречаем чистых форм, но, тем не менее, мы можем выделить и описать эти два полюса довольно наглядно, как своего рода «идеальные типы», вокруг которых многообразно и подчас причудливо группируются отдельные школы, направления, доктрины или отдельные авторы и духовные деятели. В терминах традиционализма (Р. Генон) мы вполне можем обозначить их как эзотерический полюс и экзотерический полюс в исламской традиции. При этом эзотерический полюс фактически будет тождественен семейству платонических и неоплатонических школ и теорий. Исламский эзотеризм строится вокруг платонического Логоса, тогда как исламский экзотеризм, напротив, отличается анти-платоническими чертами. Анти-платонизм может быть разнообразным:

- собственно религиозным, то есть ставящим акцент на девоциональном понимании веры;
- семитическим, воспринимающим мир и его Творца конкретно в его эмпирической данности (а не символически), что сближает это направление с экзотеризмом иудеев-талмудистов или представителями Антиохийской школы богословия в христианстве;
- рационалистическим, отрицающим интеллектуальную интуицию и основывающим философию на рассудочных выводах;
- перипатетическим, воспроизводящим критику Аристотелем платоновского учения об идеях (Ибн Рушд);
- юридическим, настаивающим на том, что правовое толкование Корана и сунны является исчерпывающей формой экзегетики.

Анри Корбен исследует практически исключительно эзотерический полюс ислама, и своими исследованиями возводит его в ранг огромного и самостоятельного философского, богословского и мистического направления. Следуя за линией Корбена, по мере прочтения его работ в их совокупности, мы неумолимо приходим к выводу: платонизм является общим знаменателем для огромного сегмента исламской мысли и исламской интеллектуальной культуры, причем этот сегмент количественно столь значителен, что апроксимативно покрывает как минимум половину исламской мысли, а качественно настолько ярок, насыщен и содержателен, что, без сомнения, превосходит во всех отношениях другую половину. И, тем не менее, эта (платоническая) сторона исламской культуры по достоинству до сих пор не оценена ни на Западе, ни в самом исламском мире; ее значение для истории исламских обществ не исследовано; ее влияние на другие общества (в частности, на Европу) вообще никак не отражено и не осмыслено. Труды Анри Корбена являются попыткой восполнить эти недостатки. Эту попытку вполне можно признать успешной, а миссию самого Корбена выполненной. Он открыл нам почти неизведанную территорию — континент исламского платонизма. Тем самым область платонических исследований была существенно обогащена и расширена.

Шиитский и иранский фактор

Принципиальным выводом Корбена после первого знакомства с положением дел в области исследований исламской теологии и философии стала убежденность в совершенно недостаточном внимании, уделяемом шиизму и иранской духовной культуре в целом. В этом он упрекает не только академических востоковедов, исламоведов и историков философии, но и традиционалистов школы Рене Генона, игнорировавших, по мнению Корбена, шиитскую традицию.

Мнение, ставшее расхожим, относительно окончания исламской философии после смерти Аверроэса, опровергается, согласно Корбену, двумя наглядными моментами: взлетом суфийской философии в школе Ибн Араби, современника Аверроэса, и появлением философии Ишрак в Персии. Оба эти направления активно развивались, скрещиваясь и расходясь, в течение многих веков, никогда не прерывались, процветали в Иране, Индии, на Ближнем Востоке и в других областях исламского мира, и продолжают жить вплоть до сегодняшнего дня. Таким образом, исламская платоническая традиция духовного знания никогда не прекращалась, и напротив, становилась все более и более развитой и глубокой, активно влияя на всю исламскую культуру — в первую очередь, поэзию, искусство, этику, эстетику и т.д.

Корбен задается вопросом: почему это столь наглядное явление было предано забвению? Ответ он видит в настойчивом игнорировании всех персидских влияний, привычку рассматривать Иран в эпоху, последующую за арабскими завоеваниями, как периферийную малозначительную провинцию, полностью поработленную, духовно и политически, завоевателями. Шиизм, в силу его миноритарности, толковался как секта, а исмаилизм меньшинства среди меньшинства, вообще выпадал из поля зрения. Суфизм же признавался иррациональной, мистической, а подчас и мистификаторской практикой, не заслуживающий серьезного философского внимания.

Поэтому сокровища иранской и суфийской философии оказались за пределами внимания как европейских исследователей, так и самих мусульман. Арабоцентризм стал само собой разумеющейся установкой в этих вопросах, и не находя в каламе и фикхе вдохновляющих и оригинальных философских мотивов, западные философы и историки останавливались на ложном выводе, что после XII века в исламской философии не происходило ничего интересного, а уникальная исламская и особенно иранская поэзия представляют собой совершенно

отдельный феномен, не связанный с интеллектуализмом или какой-то конкретной философской или мистической школой.

Корбен своими трудами восполнил лакуну и убедительно продемонстрировал несостоятельность широко распространенных клише. Так перед современными философами открылась слабо изученная и бывшая доселе маргинальной зона исламского платонизма. Но чтобы приблизиться к ней, необходимо было сосредоточить внимание на Иране и его духовной культуре, на шиитской традиции и философских течениях суфизма (ат-тасаввуфа).

Харран и Джабир аль Хайян аль-Харрани

Другим важнейшим моментом, позволяющим проследить генезис исламского платонизма, являются события в Византии VI века эпохи правления императора Юстиниана. При этом императоре происходит два символических события: окончательное анафематствование христианского платоника Оригена и закрытие Афинской Академии неоплатоников. Последний схолярх Академии Дамаский, чья философская система может рассматриваться как вершина всей неоплатонической философии, со своими учениками и последователями изгоняется из Византии и отправляется в Иран, к персидскому падишаху. В конце концов, неоплатоники обосновываются в Харране, пограничной провинции Византийской империи. Харран был древнейшим культовым центром Ассирии, где располагался храм бога Луны Сина. Здесь же был религиозный центр саби-ев, исповедовавших астрологические культы. С этого времени Харран становится новым центром неоплатонизма. А после арабских завоеваний отсюда, равно как и из Александрии, в исламский мир хлынул поток переводов Платона и Аристотеля. При этом важно заметить, что это были Платон и Аристотель в весьма своеобразном неоплатоническом толковании, вплоть до того, что многие «Аристотелевские трактаты», получившие распространение по всему исламскому миру и дошедшие до

Средневековой Европы, на самом деле были трудами платоников (в частности Порфирия).

С Харраном некоторые исторические традиции связывают фигуру чрезвычайно интересного исламского герметика и алхимика Джабира Ибн Хайяна (721-815), иногда называемого ал-Харрани. «Книгу Славного» Джабира Ибн Хайяна Корбен перевел с развернутыми комментариями¹. Джабир Ибн Хайян как автор и философ является уникальным сочетанием целого ряда тенденций, центральных для исламского платонизма:

- по некоторым данным он был этническим персом;
- являлся при этом учеником шестого шиитского имама Джафара ас-Садыка, которому принадлежат многочисленные чисто эзотерические теории и визионерские изречения (причем Джабир Ибн Хайян демонстрирует в своих текстах близость к наиболее радикальным — исмаилитским — течениям в шиизме);
- изучал и комментировал труды Платона (Джабир Ибн Хайян посвятил Платону отдельные книги: «Книгу исправлений Платона», в которой Платон выступает в роли мистагога, посвящающего своего ученика Тимея в эзотерические тайны, и «Книгу Милосердия», — обе они в духовной и интеллектуальной среде Харрана считались трудами «самого Платона»);
- развивал герметические и алхимические теории и стал знаменитым в Средневековой Европе под латинизированным именем «Гебер».

С другой стороны, в Харране вплоть до монгольских завоеваний сохранялись представители древних сабийских культов, связанных с халдейской астрологией.

Таким образом, мы видим в этом городе соединение сразу нескольких важнейших течений:

- место ссылки последних неоплатоников,

¹ Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan//Eranos Jahrbuch, 1950.

- наличие древних сабиев, сохраняющих халдейские астрологические и герметические знания,
- присутствие персидских философов-гностиков,
- близость к духовным центрам шиитских имамов.

Аль-фаласифа (аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина)

В своей основательной книге «История исламской философии»¹ Корбен так определяет то направление в исламской мысли, которое принято называть «фаласифа», то есть прямых продолжателей греческой философии.

«Что касается фаласифа, то они перенесли на арабскую почву и переработали произведения Аристотеля и его комментаторов, тексты Платона и Галлиена. Одновременно, приписывая Аристотелю такие произведения как «Теология» и «Книга о чистом благе», эти мыслители оказались под влиянием неоплатонизма. Термин машшаун (буквальный эквивалент слова «перипатетики») в арабском языке вплоть до настоящего времени употребляется как антоним термину ишракийун («платоники»), однако и те и другие являются фактически неоплатониками исламского мира». Это сразу вводит нас в принципиальную топiku данного направления, показывая относительность и натянутость привычного противопоставления платоников и аристотелианцев в исламской мысли: и те и другие основываются преимущественно, если не исключительно, на неоплатонических текстах и комментариях, и мы знаем, что неоплатоники интегрировали в свои системы Аристотеля, дав его идеям платоническое толкование, отведя им место имманентно-эмпирических методик в трансценденталистско-ноэтическом и более общем синтезе высокого платонизма. Многие труды Аристотеля, ставшие знаменитыми в исламском мире и в Средневековой Европе, были, на самом деле, текстами неоплатоника Порфирия и других философов

¹ Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010 .

этого направления. Это чрезвычайно важно, так как делает понимание платонизма в исламе намного более широким, нежели это принято обычно считать.

В этой связи Аверроэс является довольно изолированным случаем. Корбен так комментирует его.

«Конечно, в Андалузии имела место «перипатетическая» реакция под руководством Аверроэса. Она была направлена одновременно против авиценновского неоплатонизма и богословской критики Газали. Но и она не была чистой перипатетикой. К тому же аверроизм укоренился только на Западе, в то время как на Востоке, а именно в Иране, неоплатонический настрой остался преобладающим».¹

Первый представитель арабской «фаласифа» аль-Кинди обращается к метафизике неоплатонического типа там, где он рассматривает «пророческие» аспекты Корана, не объяснимые в рамках классического рационалистического богословия калама. Корбен пишет: «В некоторых аспектах философские теории Кинди восходят к Иоанну Филопону, в некоторых — к афинским неоплатоникам. Различие, проводимое Кинди между первичными и вторичными субстанциями, его вера в действенность астрологии, интерес к оккультным наукам, дифференциация, проводимая им между рациональной философской истиной и истиной откровения, которую он трактовал на манер иератического искусства (*ars hieratica*) последних неоплатоников сближают «философа арабов» с Проклом, а также имеют немало общего с учением сабеев Харрана».

Еще более откровенным неоплатоником является аль-Фараби, крупнейший исламский философ. «Философ-музыкант искал консонанс и в философии, стремясь достичь согласия между учениями Платона и Аристотеля, между философией и пророческой религией. *Magister Secundus* был убежден в том, что первыми обладателями мудрости были халдеи Месопотамии, от них знание перешло в Египет, затем в Грецию,

¹ Там же.

где оно было зафиксировано письменно, и, что на его долю выпало вернуть это знание в страну, где оно зародилось».¹ Эти свойства снова полностью повторяют структуру философской систематики греческих неоплатоников позднего периода.

Аль-Фараби развивает теорию эманаций, описывающую происхождение 10 интеллектов (аль-акль), точно повторяющую космогонию Прокла. Каждый интеллект развертывает вокруг себя душу (представленную духовными существами) и небо (то есть телесное оформление, представленное на высших уровнях небесными сферами). Эти 10 уровней эманации соответствуют структуре халдейской астрологии, принятой неоплатониками. Первый уровень — небо без звезд или божественный престол. Второй — сфера зодиака. Дальше идут семь планетарных небес (от Сатурна до Луны). И наконец, 10-ый интеллект («активный интеллект», акль фааль или «податель форм», вахиб аль-сувар) располагается в подлунном мире и находится ближе всего к человеку.

Антропология аль-Фараби также чисто неоплатоническая. Через восхождения по уровням интеллекта от практического к теоретическому человек может научиться постигать формы, излучаемые активным интеллектом и совершать духовное восхождение дальше, вплоть до высших миров. На этой ноологической антропологии основывается и учение аль-Фараби о «идеальном граде», являющееся прямым аналогом Платонополиса, «Политейи» Платона. В центре «идеального града» стоит пророк-философ — тот, кто соединяет свое мышление с активным интеллектом и возводит остальных граждан Политейи к небесным сферам.

Венчает это направление в исламской мысли философия Ибн Сины (Авиценны), последователя аль-Фараби, глубоко изучавшего Аристотеля через неоплатоническую оптику 10 интеллектов. Ибн Сина отождествляет 10 интеллектов с

¹ Там же.

Ангелами-Посвятителеми и особое внимание сосредоточивает на десятом интеллекте, десятом Ангеле, Ангеле человечества.

Этот Ангел активного Интеллекта располагается в особом мире, мире воображения, алам аль-митхаль. Он не является ни богом, ни свойством человека, ни принадлежит «средней природе». Этот Ангел рассеивает свой свет по человеческим душам, призванным двигаться в обратном направлении в поисках своей причины, своего Логоса, вызвавшего их к жизни. Максимально полное сближение с десятым интеллектом дается только святым и пророкам, которые, восходя к вершинам человеческой природы, начинают выражать сквозь себя фигуру самого Ангела. Достигая пика своего бытия в союзе с Ангелом-Посвятителем, человек оказывается внутри духовной плеромы, восходящей по вертикали к все более и более высоким, сверхчеловеческим уровням Логоса.

У Ибн Сины, таким образом, мы снова имеем дело с чистым неоплатонизмом.

Творящий Имажиналь Ибн Араби

Ибн Рушд (Аверроэс), считающийся последним представителем исламской «фаласифа», подверг критике именно эту неоплатоническую градуальную модель нооцентрической космологии, предполагающей систему промежуточных инстанций, выраженных в серии Интеллектов (у аль-Фараби) или Ангелов-Посвятителей (у Авиценны). Однако младшим современником Аверроэса был уроженец Андалузии Ибн Араби, подготовивший новый взлет исламского неоплатонизма, на сей раз в форме философии суфизма.

Ибн Араби А. Корбен посвятил книгу, считающуюся многими венцом его творчества — «Творящее воображение в суфизме Ибн Араби»¹.

¹ Corbin H. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. P.: Flammarion, 1958.

Уникальность метафизической философии Ибн Араби состоит в ее динамической и диалектической структуре, в основных чертах повторяя апофатическую модель «Платоновской теологии» Прокла. Неоплатоники начинали свои системы с «Парменида» и его парадоксального описания единого как предшествующего бытию. И лишь затем шло бытие, которое было уже не просто единым, но единым многим. Тем самым подчеркивался предбытийный апофатический характер единого, *εν*. Такую же открытую метафизику (теософию) мы встречаем у Ибн Араби, который трактует Бога в его изначальном состоянии как «печаль» (*ilâh* = *wilâh*). «Печаль» Бога есть синоним его бездонной предбытийности, в которой нет никого, кто мог бы свидетельствовать о наличии Бога.

Вместе с тем, *Al-Lâh* это имя, данное Началу, самому близкому Архангелу, *Prôtoktistos*. Это Начало есть не первое, но второе. Поэтому его печаль и ностальгия могут быть интерпретированы как тоска по неведомому Богу. В теологии Ибн Араби, подчеркивает Корбен, как и у Василида, «над бытием, которое есть, стоит Бог, который не есть»¹. Корбен называет это «патетическим Богом», Богом, страдающим, погруженным в печаль. Термин «*παθος*», «страдание», «страсть» точно соответствует этой идее. Отсюда симпатия, *συμπάθεια*, дословно, «со-страдание». Страдание Бога и страдание по Богу составляют основу суфийского гнозиса Ибн Араби, его главную тайну.

Ибн Араби развивает теорию «божественных имен». Они существуют до творения мира, до бытия, и поэтому тоже страдают, поскольку нет никого, кто мог бы провозгласить их и воздать им хвалу.

В этом пространстве напряженной метафизической ностальгии разворачивается особый «симпатический» Логос. Он проявляет себя через серию «эпифаний».

¹ Ibidem.

Начало серии этих эпифаний лежит в примордиальном «Вздохе Сострадания» (Nafas Rahmânî). Этот «Вздох Сострадания» есть ответ Бога на страдание Его имен, то есть сострадание, сим-патия. В силу этого вздоха имена получают бытие, становятся существующими, действительными.

Имена образуют Облако (‘amâ), которое изначально является темным и непроявленным, грозovým. В этом Облаке содержится примордиальное божественное бытие. Это Облако двойственно: оно активно и пассивно, оно воспринимает и дает форму, в нем происходит изначальная дифференциация мира. Это облако есть также абсолютное воображение (khayâl torlaq). «Вздох» есть молния, сверкнувшая в этом Облаке, осветившая его изнутри, разверзшая его густой мрак. Имена Божии (Облако) были печальны. Молния ответила на эту печаль. Так мир из возможного перешел к действительному.

Так в основе бытия Ибн Араби утверждает мистерию страдания/со-страдания, пафос/сим-патии. Это и есть мистерия примордиальной Любви. Она создает «нематериальную материю», активную и пассивную одновременно, творящую и освобождающую, с одной стороны, и пассивную и воспринимающую, с другой. Мир Ибн Араби создан из Любви, и поэтому отношения гностика с Богом строятся не по принципу господства, подчинения и мольбы, но по принципу духовной близости, дружбы и единства в обоюдном пафосе, направленном от Бога к человеку и через человека к Богу. Поклоняющийся, и Тот, Кому поклоняются, становятся едины.

Так выстраивается структура «со-страдательного Логоса». Ни в одной точке мира нет явлений или вещей, тел или состояний, предметов или событий, которые имели бы своей причиной другие явления, вещи, тела, предметы и события, как если бы они развертывались автономно в силу самостоятельной логики и физики. Напротив, истинные причины суть лучи сострадания, идущие напрямую от высшей точки «Божествен-

ного вздоха», через оживленные и оживляющие имена Бога к их конкретным воплощениям.

Эта Вселенная Любви лежит в основе мистико-любовой лирики Ибн Араби и находит свою кульминацию в образе Софии (Hikmat), описанном Ибн Араби в поэтическом диване «Переводчик жгучих желаний». Ибн Араби называет ее *Nezâm* (Harmonia) и «Зрак солнца и красоты» (cayn al-Shams wa'l-Bahâ). Образ прекрасной Девы является персонификацией самой структуры мира, созданного на основе *пαιδεία*, «теологии патетического Бога» или «теопатии». Это есть фигура того, что находится между предбытийным Богом, страдающим от того, что некому Его восславить и страдающим по своему Богу, который находится за пределами бытия, человеком, не устающим Его славить. Это «между» оказывается единственной данностью; с обоих концов от нее мы имеем не строгие сущности, эссенции, но лишь условно намеченные полюса Любви, которая вначале есть Любовь, а потом только любовь между одним и Другим. При этом ни одного, ни Другого, строго говоря, нет; один — слишком ничтожен, чтобы быть, Другой — слишком велик, чтобы быть. А есть только София, Любовь, то, что находится между.

Это промежуточное пространство Ибн Араби называет «воображением» или «активным воображением», *quwwat al-khayal*. Для передачи смысла этого понятия Корбен использует термин «имагиналь», *imaginal*. Имагиналь отличается от того, что является плодом воображения тем, что не следует за сознанием в его инерциальной воображающей деятельности, конструирующей или воспроизводящей реальность в отсутствии стимулов внешнего мира (галлюцинация), но предшествует самому сознанию, воображает его, конституируя сознание через проекцию в него форм того, что есть в структуре божественных имен. Имагиналь делает божественные имена экзистирующими в опыте сознания. Поэтому он есть поле Любви и Мудрости, Софии.

Вся Вселенная, понятая таким образом, есть не совокупность субстанций, обладающих относительной автономией (как у атомистов, рационалистов или перипатетиков аверроэистского толка), и даже не два этажа (идеи и феномены) классического платонизма, объединенные эйдетическими рядами, но развернутое поле воображения, пульсирующий Имажиналь, пространство Любви, растянутое между двумя безднами — бездной Бога, уходящего за непроницаемую завесу предсуществования и бездной человека, подвешенного в своей небытийной ностальгии по Другому, нежели он сам. Знание здесь есть Любовь в ее активной, деятельной, но одновременно страдательной, страстной форме.

В такой картине нет строго фиксированной пары Творец-тварь, но есть постоянно открытый процесс Творения, где фигуры Творца и твари находятся в динамической связи, в общем процессе сим-патии, разящей как молния или луч света любую вещь и любое явление, раскалывая их призрачное самотождество (эссенцию), открывая их стихии сострадания, любовного Логоса.

Отсюда вытекает теория «перманентного Творения» (*tajdid al-Khalq*), которое постоянно воссоздается снова и снова. Зазор между мгновениями неуловим для сознания. А в следующий момент сознание уже погружено в новый, только что сотворенный мир. Этот новый мир похож на предыдущий, но не является тем же самым. В нем воссоздается только то, что необходимо логике великой Любви. «Перманентное Творение» отрицает эссенцию во всех ее формах. У мира нет автономной причинной структуры, события и явления сопряжены между собой не причинно-следственной связью, но вертикальной волей Первоначала, развертывающей звенья мира всякий раз сверху вниз, как приказание. «Сказал, и стало» (*Kun-va-yakun* — Коран 3:52). Поэтому вся физика, вся ткань природы организуется не в соответствии с имманентными закономерностями, присущими тому или иному плану бытия, но по лини-

ям эйдетических цепочек, развертывающихся от Бога «вниз» и «вовне». «Перманентное Творение» есть воспроизводящийся акт Божественного милосердия.

«С каждым вздохом Божественного сострадания (*Nafas al-Rahmân*) бытие прекращает быть, затем снова есть; мы прекращаем быть, потом мы есть снова. Но в действительности, здесь нет никакого «потом», так как нет интервала. Мгновение уничтожения есть одновременно мгновение новой экзистенциации»¹, — описывает А. Корбен эту теорию. Вещи мира возможны, но не необходимы. Необходимость исходит из «вздоха Божества», который делает Божественные имена экзистирующими через активацию возможностей. Сами вещи в своей субстанциальности совершенно дисконтинуальны. Континуальны лишь Божественные имена. Поэтому между феноменами самими по себе нет никакой причинной связи.

В этой оптике Ибн Араби толкует два важнейших суфийских принципа — *fana'* (погашение, уничтожение) и *baqa'* (сохранение, наличие). *Fana'* — не просто исчезновение в Боге, но снятие мира, которое происходит каждое мгновение, поскольку мир в своей субстанции есть лишь возможное; это снятие демонстрирует, что мир не необходим. *Baqa'* есть постоянное наличие Божественных имен, пробужденных к экзистенции «Вздохом». В силу этого принципа творение повторяется вновь и вновь, отражая на горизонтальном уровне рекурсивности вечную вертикаль. Поэтому эти два термина не исключают друг друга, но сосуществуют: суфий стирает себя как возможное, но необходимое наличие (мгновение индивидуации), *fana'*, ускользая от мира в зазор между «атомами» времени, между двумя моментами «настоящего», чтобы стать постоянством высшей необходимости, выйти из горизонтального (циклического, прерывного) времени в вертикальное.

¹ Corbin H. *L'imagination creatrice et priere creatrice dans le soufisme d'ibn Arabi*//*Eranos Jahrbuch*, 1956. С. 142.

Важную роль в учении Ибн Араби играет разделение между двумя типами религии и даже между двумя пониманиями Бога. Согласно ему, есть «Бог, созданный верованиями людей» (al-Haqq al-makhlūq fi'l-i'tiqadat). Это экзотерический Бог. К нему верующие обращаются с молитвами, как к внешнему Господину, с просьбами и мольбами изменить что-то в их судьбе или, наоборот, сохранить все как есть, если это их устраивает. Это область внешнего (zahir), поле экзотеризма, где Бог и человек представляют собой два бытия — несопоставимое превосходящее бытие Господа (эссенция) и несопоставимо уступающее Ему бытие человека (вторая эссенция). Согласно Ибн Араби, такой Бог вполне существует и должен быть признан, равно как должны соблюдаться все установленные внешней религией правила, обряды и нормы.

Однако есть иное понимание Бога и другой аспект религии: область внутреннего (batin). Здесь вместо пары верующий и «Бог, созданный верованиями людей», наличествуют пара «гностик» (arif) и его Друг, неразрывно связанные силами Любви и не обладающие в силу этого фиксированным бытием. Все бытие сосредоточено в поле Любви, в самом Имагинале, в промежуточной зоне «творящего воображения».

В философской традиции принято называть философию Ибн Араби «вахдат уль-вуджут», «единство сущего» и истолковывать как разновидность пантеизма. Относительно самого термина ясность вносят недавние публикации специалиста по исламской традиции и суфизму У. Читтика¹, который указывает на то, что сам Ибн Араби не использовал выражения «вахдат уль-вуджут», которое было введено позднее его последователями, а популяризировано противниками суфизма и лично Ибн Араби из числа радикальных антиплатоников и антиэкзотериков, в первую очередь, Ибн Теймия и салафитской традицией в целом. Более того, Читтик указывает, что термин «вуджут», «сущее» ранее употреблялся в исконном арабском смысле как

¹ Chittik W. C. Wahdat al-Wujud in India/Ишрак №3, 2012.

«найденное», и лишь после Ибн Араби за ним твердо закрепилась семантика, передающая смысл философского греческого понятия «сущее», *он*. Это на самом деле более точно, так как вся философия Ибн Араби строится как раз на апофатическом отрицании бытия, на выходе за его пределы, на подчеркивании активного, динамического, диалектического начала в мире.

Что же касается пантеизма, то этот термин вообще не применим к системе Ибн Араби, так как он никогда не отождествляет природу с Богом, напротив, всячески подчеркивает трансцендентность Бога и даже стремится максимально очистить его от всех атрибутов, включая атрибут бытия. Близость, постулируемая Ибн Араби и суфизмом в целом, между человеком и Богом не имеет ничего общего с утверждением их субстанционального единства, эта близость является «патетической», основанной на «общности пафоса», страдания/со-страдания, симпатии и теопатии.

Шиизм и Имамология

Шиизм Корбен рассматривает как традицию, относящуюся в целом к сфере «внутреннего знания» (эзотеризма). Заметим, что его весьма удивляло, что Рене Генон и его последователи традиционалисты так мало внимания уделяли шиизму и его метафизике. Согласно Корбену, шиизм не просто пятый мазхаб в исламской традиции, но по своей структуре близок к суфизму и разделяет с ним много общих черт.

В определенном смысле можно сказать, что шиитская ветвь ислама может быть обобщенно квалифицирована в целом как неоплатоническое течение. Особенно это проявлено в доктринах исмаилитов, шиитов, признающих аутентичными только 7 имамов¹ (в то время как большинство шиитов признает 12²). Но

¹ Али, Хасан, Хусейн, Али Зайнул-Абидин, Муххамад Бакир, Джафр Садык, Исмаил (он же Ка'им, Воскреситель).

² Али, Хасан, Хусейн, Али Зайнул-Абидин, Муххамад Бакир, Джафр Садык, Муса Казем, Али Реза, Мухаммад Таки, Али Наки, Хасан Аска-

и шииты-двенадцатеричники также относятся к области «внутреннего» (*batin*).

Шиитская доктрина четко описывает дуализм функций, лежащих в основе религии (ислама). Она разграничивает фигуру *Nabi*, пророка и фигуру *Walī*, толкователя, помощника, охранника. Согласно шиизму, пророк провозглашает духовную истину через прямое общение с Богом, а толкователь поясняет смыслы и значения пророчеств. Через толкователя верующие узнают истинное содержание пророчества и способны взойти к высшим уровням его понимания, то есть к самому истоку, которым это пророчество вдохновлено. Так рождается чуждая суннизму идея посредничества между Богом и общиной верующих, которая разделяется на две составляющие — сферу пророчества и сферу толкования. Само обращение к толкованию и возведение его в ранг важнейшего сакрального института точно соответствует в христианстве аллегорической традиции Александрийских неоплатоников и оригенистов, настаивавших на том, что все сюжеты Священного Писания должны толковаться на разных иерархических уровнях — от начального, буквального до высшего, символического.

Шииты утверждают, что в соответствии с исламской верой последним пророком был Мухаммад, а толкователем его пророчества имам Али, его двоюродный брат, женатый на его дочери, Зухре-Фатиме. Али был имамом в шиитском смысле, то есть выполнял функцию *Walī*, и являлся основателем имамата, как сакрального института. Али в отношении Мухаммада занимает подчиненное положение: толкователь толковать может только то, что провозгласил пророк, поэтому он и описывается как «сподвижник пророка», его «последователь». Но без толкователя произнесенное пророком утратит смысл, и поэтому пророк, в свою очередь, зависит от толкователя. В разных направлениях шиизма эта двойственная зависимость осмысли-
ри и Мухаммад аль-Махди (Воскреситель, Вождь, Доказательство Бога, Ожидаемый).

ется по-разному, и важно, что в определенных школах толкователь вообще ставится над пророком, как носитель тайного, внутреннего знания, возводящего шиитских гностиков к тем высшим сферам, откуда сам пророк и получает свое откровение. Это не значит, что толкователь в свою очередь становится пророком или заменяет его, но он образует с пророком неразрывную пару, где сам олицетворяет внутреннее, тогда как пророк — внешнее. Первое важнее для гностика, второе — для обычных верующих. Для шиитов в целом важны обе стороны, тогда как для радикальных шиитов (особенно исмаилитов) преобладает внутреннее.

За имамом Али следуют еще имамы, его прямые потомки, пока эта цепочка не пресекается на последнем имаме, «имаме времени». С ним связана вся шиитская эсхатология. Пока святые имамы были вместе с общиной верующих, толкование было доступно всем. Изречения святых имамов и повествования об их деяниях составляют корпус шиитского учения. Это зафиксированное толкование. Но вопросы, связанные с верой, бесконечны, и на все ответить невозможно. Поэтому исчезновение имама (сокрытие, *ghaybat*) является катастрофой для религиозного сообщества. Обрывается возможность истинного толкования вопросов религии, это погружает мусульман в сложную ситуацию. Сокрытие возможности духовной экзегетики означает прерыв, «темные времена». Отныне шииты живут только ожиданием «последних времен», когда «скрытый имам» снова явит себя миру и просветит общину верующих истинным толкованием тайн религии. Это Корбен называет «парусией имама» (*παρουσία*)¹.

Шиитский космос является имамоцентричным. Имам находится в центре человечества, он есть его ось, его вечное и неизменное ядро. В этом смысле фигура имама сближается с 10-м интеллектом аль-Фараби и Ангелом человечества Авиценны. Это «световой человек», «совершенный человек», дух, воплощающий саму духовную природу человечества, человек

как эйдос, вид. Имам находится на вертикали божественного Логоса (al-aql) и является сосудом для сакральных знаний обо всей иерархии высших миров, уходящей в бездну Божества. Он есть живое сердце общины верующих, пик их духовной человечности. Все идет от имама, к имаму и через имама.

Когда имамат наличествует, то мы имеем дело с «прямой Вселенной», организованной наподобие «добродетельного града» аль-Фараби, Платонополиса, нооцентрического космоса неоплатоников. Благодаря имаму осуществляется связь между миром идей и миром явлений. Будучи толкователем священных смыслов, имам возводит вещи к их истокам, повторяя в сотериологическом направлении операцию пророка, низводящего божественные глаголы в земной мир. Но когда имам скрывается («великая гайба»), прямые пропорции между парадигмами и их копиями переворачиваются. Между верхним и нижним мирами возникает преграда. Их прямая связь рвется. Это трагический момент в священной истории, поэтому вся история имамата окрашена трагедией — все имамы, начиная с Али и его сыновей Хасана и Хусейна, умерли насильственной смертью (кроме последнего имама, который не умер, согласно шиитам, но скрылся и должен вернуться в конце времен). Обрыв связи искажает всю структуру нижнего мира, который становится не отражением верхнего, но его обратной пародией, его карикатурой. Низшее ополчается на высшее. Ад восстает на Небеса. В человечестве вместо порядка и блага начинают царить жестокость, узурпация, насилие и ложь. Это в первую очередь затрагивает область религии. Само разделение мусульман на суннитов и шиитов (shi'a, дословно означает «партия», «партия Али») уже есть катастрофа, а доминанция суннитов над шиитами, в глазах самих шиитов, только подтверждает катастрофический характер «великой гайбы» — так и должно быть в «последние времена». Истинное толкование веры утеряно, мудрецы и правоведы отныне опираются не на духовное

и прямое знание имама, а на чисто человеческие рациональные гипотезы.

Упадок толкования и поражение шиитов, оказавшихся меньшинством среди мусульман, есть трагедия одновременно религиозная, социальная, политическая и космическая. В религии искажено понимание высказываний пророка Мухаммада и «Корана» и преобладают спорные экзегетические формулы. В политике власть в умме, которая в нормальном случае должна принадлежать святым имамам, у Али и Алидов отнята, а значит, политическая легитимность в исламском обществе также утрачена и длится цикл серии узурпаций. В обществе торжествует эгоизм, упадок нравов, угнетение и несправедливость. И даже функционирование космоса отклоняется от стройности и упорядоченности, все более частыми становятся катаклизмы и природные бедствия. Более того, космос утрачивает свое духовное измерение, свою символическую природу, становится материальным, непроницаемым и плотным.

При наступлении «великой гайбы» шииты переходят от прозрачного космоса неоплатоников, исповедующих недуальный платонизм, к миру, чрезвычайно похожему на картины гностиков, то есть сторонников платонизма дуального. И, подобно Василиду и его последователям, видящим спасение только в нисхождении Евангелиона и Христа, шииты ждут появления «скрытого имама», который восстановит порядок на всех уровнях — религиозном, политическом, социальном и космическом.

Все это показывает наглядно, что мы находимся внутри платонической картины мира, сочетающей в себе ее разные фазы — нормативно недуальную и актуально дуальную, призванную разрешиться в снова недуальной (возвращение имама времени).

Шиизм, таким образом, имеет фундаментально обоснованную эсхатологию, когда приход Махди принесет с собой восстановление прямых пропорций между миром и его небес-

ным архетипом. Это коснется религии (возврат к подлинному толкованию и отбрасывание напластований лжи), социальной сферы (утверждение справедливого социального устройства), политики (приход к власти над уммой и миром законных правителей — Алидов) и самой природы (эра чудес и духовного преображения мира). Шиитская эсхатология, таким образом, ориентирована на построение Платонополиса, той Политеи, которую в ее принципиальных чертах описал Платон. У мира, общества, религии и космоса снова появится ось, связь между низшим миром и миром небесных смыслов будет восстановлена. Поэтому все историческое, религиозное и даже природное бытие благочестивого шиита вписано в «культуру ожидания», *farhang-e intizor* (по выражению современного иранского аятоллы Хамадани). Иранская революция 1979 года и современные политико-социальные течения в шиитском мире (ливанская Хезболла, сирийские алавиты и иракские махдисты) толкуют события мировой политики через призму этой платонической и гностической «культуры ожидания».

Ишрак: школа «рассветного познания»

Основателя философии Ишрака, Шихабоддина Яхья Сухраварди называли «персидским Платоном», а сам Ишрак — исламским платонизмом. Для Корбена именно Сухраварди стал той символической фигурой, которая окончательно предопределила его жизненный путь, как исследователя и философского толкователя исламской (и особенно иранской) эзотерической культуры.

Сухраварди ставил своей целью сформулировать систему, которая объединяла бы в себе различные аспекты исламского платонизма — от аль-фаласифа до шиитской имамологии и суфизма. Кроме того, в свой синтез Сухраварди включал переработанные мотивы древнеперсидской религиозной традиции и элементы мистических теорий, почерпнутых в эзотерических течениях христианства и иудаизма. В Ишраке исламский пла-

тонизм достигает своей кульминации, соединяя все основные силовые линии этой философии.

Корбен, как и в случае с Ибн Араби, основной акцент при рассмотрении теорий Ишрака ставит на Имажиналь, промежуточный мир (*malakut*, *alam al-mithal*), расположенный между миром плотных эмпирических форм и явлений (*molk*) и миром божественных идей или сил (*jabarut*). Имажиналь является совершенной реальностью, которая постигается в особом экстастическом опыте через серию инициаций. Сухраварди описывает «средний мир» в терминах особой философской географии, где фигурируют *Восток бытия* и *Запад бытия*, то есть онтологические координаты.

Запад бытия есть периферия творения, материальный мир, область плотных тел. Это низшая граница Вселенной, куда посланы души людей. Это миры изгнания. Душа находится заброшенной в колодцы западного изгнания и пребывает в духовной тьме и рабстве непросвещенного рассудка. Эта заброшенность вполне может быть сопоставлена с экзистенциалом *Geworfenheit* у Хайдеггера, а также этимологически (в духе повышенного внимания к смыслам корней слов) с латинским субъектом (означающем «брошенное под, вниз»). Пробуждение человека всегда фиксировано в пространстве философской географии: оно происходит обязательно на Западе, так как Запад есть граница удаления души от собственной сущности. И именно на этой границе вспыхивает воспоминание. Это воспоминание имеет чисто платонический характер, а поводом к нему выступает появление *вестника*, которое на сей раз соответствует профетическим религиям — это визит Ангела, Хизра¹ или какого-то священного животного (совы, ласточки и т.д.). Момент вспышки воспоминания души о своей инаковости, есть вместе с тем момент фиксации ее ситуации в мире и

¹ Хизр, *Khidr*, дословно «зеленый», классическая фигура суфийской инициации, загадочный наставник Мусы, о котором иносказательно говорится в «Коране». Отождествляется с Илией, играющем аналогичную роль в инициациях каббалистов.

актуализация Запада. То место, где душа себя вспоминает, есть всегда Запад, изгнание, мрак. Запад не есть Запад сам по себе. Западом его делает боль пробуждающейся души.

Сухраварди в «Повести о западном изгнании»¹ описывает пребывание в колодцах этого изгнания таким образом: днем узник помещен в камеру, на дно, и не способен увидеть ничего, кроме грубых стен, а ночью он испытывает некоторое послабление, может подниматься на башню и смотреть вдаль, в сторону, противоположную Западу — в направлении страны Востока. Показательно, что день и ночь меняются местами: день как режим телесного бодрствования соотносится с полным невежеством, а ночь, когда душа погружается в сон, напротив, позволяет ей приблизиться, пусть отдаленно, к горизонту истинного познания. Бодрствование есть сон, сон — возможность истинного пробуждения. В «Коране» говорится: «Человек спит, когда он умирает, он просыпается». Умирая для мира плотных тел, человек просыпается для жизни души. Это весьма схоже с призывом Плотина «закрыть глаза» (на внешний мир), чтобы узнать о нем хоть что-то достоверное. Эта метафора отождествления дня с ночью (души), а ночи с днем (души) является излюбленным мотивом суфиев, использующих часто формулу «черный полдень».

Для Сухраварди эта двуликость души принципиальна: если она смотрит на мир тел, воспринимает себя как индивидуальную субстанцию и опирается на исчисляющий рассудок (эстиматив), то она живет в отчужденном режиме рабства и невежества; если она засыпает для материальности, обращается внутрь себя, она начинает улавливать далекие лучи, зовущие ее на истинную Родину, напитывающие ее ностальгией по свободе и мудрости. С этого момента начинается инициатический путь на философский Восток, путь «восточного познания». Восток, страна Востока — это Ишрак, то есть суть и имя философии Сухраварди.

¹ Sohrawardi L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.

Путешествие на Восток ведет посвящаемого дорогами души к центральному месту мира воображения, Имагиналя, называемого также «страной тысячи городов». В центре этой страны, в ее столице (Хуркаля) пребывает Пурпурный Архангел, «световой человек», 10-ый интеллект. Он есть точка Востока, которая находится в противоположной стороне от полюса материи, грубой телесности, атомарной расчлененности, индивидуализма и несвободы. Эта точка также конструируется опытом — опытом прямого столкновения души с ее собственной духовной причиной. Здесь душа обретает крылья и начинает вертикальный путь восхождения по звеньям вертикальных иерархий. Встреча с Пурпурным Архангелом есть событие, которое актуализирует второй, восточный, полюс философской географии, делая Восток бытия реальным и эмпирически достоверным. И Запад, и Восток суть режимы души и «делают» ей, ее внутренней ориентацией.

Средний мир (malakut) принципиален для всех тех, кто следует по пути Ишрака. Его нельзя миновать, и в этом заключается основная коллизия с экзотерическими богословами и правоведами. Для экзотерического богословия (крайней разновидностью которой является салафизм) и для антиплатонической философии принципиальным является пункт о том, что между эмпирическим индивидуумом (человеком) и Богом (первоначалом) нет никакой опосредующей инстанции, между ними существует непреодолимый разрыв (как между горшечником и созданным им горшком). Эта разность природ и онтологическая полярность закрепляет субстанциальность мира и эссенциальность Бога, закрывая возможности онтологических трансформаций или онтологических путешествий. Рационалистическая теология направлена не против Бога, но против Ангела, против Пурпурного Архангела, против Гермениевта-Толкователя, против Кутба-Полюса, и соответственно, против мира воображения, против Имагиналя, где происходит главная метаморфоза — пресуществление воды в вино, тела в

дух, пресмыкающегося в пернатое. Но чтобы мир Имажиналя был, он должен быть как-то *иначе*, нежели мир тел и мир Божества. Бытие Ангела несет в себе действительную угрозу фиксированному порядку обычной теологии, который закреплён между двумя полюсами религиозного Логоса — сверху Богом, снизу — миром. Обе эти инстанции фиксированы друг другом, коагулированы взаимным отсылком: Бог не есть мир, мир не есть Бог, установлены разрывом. Бытие обоих полюсов гарантируется как раз фактом этого разрыва, то есть несуществованием «между», Имажиналя. Но если Имажиналь существует, то все приходит в движение. Упорядоченность телесной природы и эмпирического человека становится текучей, смещается, распыляется, обволакивается внутренним туманом. Это больше теперь напоминает хаос, а не порядок. Но — и это симметрично! — нечто подобное происходит и с Богом, и Он перестает быть неизменным и неподвижным, вовлекается в процесс внутрибожественной динамики, становится Богом *живым*. Живой Бог, живущий в ожившем мире, и составляет ткань страны Востока, зоны Ишрака. Если это измерение есть, то классическое богословие и основанные на нем социально-политические и культурные нормативы, подвергаются серьезному испытанию: вера подтверждается опытом, ожидание сталкивается с приходом того, что в нем ожидается. А если опыт окажется каким-то иным? И вера будет не подтверждена, а опровергнута? А если появится кто-то совсем не тот, кого ожидали? Имажиналь несет в себе риск и колоссальный ужас. Этот ужас разрушает дневное сознание, заменяет его новым органом, с помощью которого можно парить, но можно и сорваться в бездну. Путешествующий к онтологическому Востоку в какой-то момент замечает, что теряет почву под ногами. Движение по суше постепенно переходит в плавание, плавание — в полет. Полет ведет к жару соляного света.

Однако именно опыт Имажиналя делает религиозные обещания выполнимыми, а чудо — действительностью. Платони-

ческий опыт (как прямой в недуральных версиях платонизма), так и исключительный и зарезервированный только для избранных (как у гностиков), обязательно сопряжен с утверждением того, что средний мир, мир воображения есть, а, следовательно, присущее ему бытие и превращает платоническую теорию в платонический праксис — через инициацию, визионерский прорыв и духовное перерождение человека.

Сухраварди вслед за Авиценной использует для описания своих теорий как сугубо философские тексты, так и визионерские повести, в которых символические персонажи на основании столь же символических сюжетов сообщают инициатическое знание, превращающееся в инициатический опыт. При этом как поздние греческие неоплатоники (Ямвлих, Плутарх Афинский, Прокл, Дамаский и т.д.) стремились построить на основании Платона универсальную теологию, способную систематизировать самые различные религиозные системы (греческое язычество, халдейскую астрологию, египетский герметизм, ближневосточные культы и т.д.), так Сухраварди, закладывая основания философии Ишрака, стремится обосновать универсальный инициатический сценарий, обнаруживаемый им в самых разных религиях, духовных и философских течениях — в том числе в христианстве, иудаизме, различных сектах, в суфизме, шиизме, и даже в зороастризме и религии халдеев (сабиев). Разные имена и разные доктрины, разные обряды и разные системы скрывают, согласно Сухраварди, общую философскую географию, которую необходимо познать опытным путем — совершив конкретно и действительно путешествие на Восток, в мир Имажиналя.

Синтез, предложенный Сухраварди, по своему размаху может сравниться только с грандиозными конструкциями Прокла и Дамаския. При этом Корбен прочеркивает, что в отличие от западных неоплатоников исламско-иранский вариант неоплатонизма в Ишраке Сухраварди никогда не прерывался и существует вплоть до нашего времени как одна из наиболее

важных и значимых линий в исламской философии Ирана и некоторых обществ Ближнего Востока.

После Сухраварди его дело продолжила целая плеяда великих философов — таких как Шамсуддин Шарарузи, Ибн Каммуна, Котбоддин Ширази, Джалладдин Давани, Амоли, Мир Дамад или Мулла Садра Ширази. При этом у многих можно встретить попытку соединить философию Ишрак и философский суфизм Ибн Араби. В частности Мулла Садра проделывает фундаментальный разбор идей Сухраварди с опорой на идею «перманентного творения» Ибн Араби, создавая уникальную философскую систему (*Hikmat al-Muti'aliyyah*), в которой за несколько столетий до Хайдеггера, провозглашается превосходство экзистенции над эссенцией, отрицается субстанциональность и утверждается конститутивная роль небытия (*fana'*, погашения) в структуре сущего. Показательно, что свой главный труд Мулла Садра называет «Трансцендентная мудрость в четырех путешествиях интеллекта» (*al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*), где он тщательно и детально описывает структуры онтологической географии. Четыре путешествия таковы:

Первое — это путешествие с земли на небо, от материи к духу. Это вертикальный подъем по степеням 10 интеллектов.

Второе — путешествие в Боге, инициатическое движение внутри божественных сфер и божественных Имен (горизонтально).

Третье — это спуск на землю (снова вертикальная топка), но уже с приобретенными божественными знаниями.

Четвертое — путешествие с теми же знаниями по земле, то есть горизонтально.

Рузбехан Бакли и доктрина Любви

Великий персидский визионер и гностик Рузбехан Бакли представляет собой образец неоплатоника, который в центре своей доктрины ставит метафизику Любви. Корбен пишет,

что личный опыт этого автора «повествует о секрете души, достигшей высшего покоя после столкновения с трудной проблематикой экзотерического понимания единобожия (tawhid), где легко впасть в двоякую ловушку через эксцессы tashbih¹ или ta'fil², подстерегающую всю исламскую схоластику: риск отождествления Божества с тварями и превращение Божества в чистую абстракцию. Этой ловушки можно избежать только через обращение к экзотерическому единобожию (tawhid). Рузбехан со своей стороны преодолевает эту преграду через опыт человеческой любви, прожитой и воспринятой как мистический опыт, доведенный до своих крайних пределов, превосходя границы сферы платонического анамнеза (вспоминания), легко опознаваемого в его трудах. Такое преодоление в своей сущности есть мистическая верификация пророческой религии. Эта верификация сама собой утверждает профетический смысл красоты, в соответствии с излюбленным суфиями, практикующими путь школы *fideli d'amore*, выражением: «Бог красив и Он любит красоту». Красота не просто один божественный атрибут среди других. Она есть главный Атрибут, Атрибут по преимуществу. Вот почему Бог есть исток и последняя реальность самого Эроса, опровергающий любые формы десакрализации Любви: как либертинаж, являющийся ее профанацией, так и расчетливый «ничтожный» аскетизм, являющийся ее отрицанием».³

Именно красота и поклонение ей становится главной темой метафизики Рузбехана. Смысл этой метафизики сводится к утверждению недуальной природы Любви, в которой стирается граница между Любящим и Возлюбленным и открывается мистерия их амфиболической идентичности. Они есть разное и в то же время одно и то же. Разное, так как этого требует сама

¹ Толкование по аналогии, аллегореза, символизм.

² Утверждение абсолютной единственности Бога, отказ в наличии у него каких-либо атрибутов.

³ Corbin H. *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz* // *Eranos Jahrbuch*, 1958. P. 61.

логика эротического напряжения, перепад уровней, головокружение онтологической дистанции, задающее экстатический страстный травматизм Эроса. Одно и то же, так как этого требует великая сила притяжения, закон сим-патии, совместной страсти, со-страдания. Любящий есть Возлюбленный. Возлюбленный есть Любящий. Применительно к отношениям между человеком и Богом это задает предельную напряженность мистического броска — снизу вверх и ответного (или изначального) божественного движения сверху вниз. Любящий и Возлюбленный не существуют по отдельности, они суть Любовь.

Рузбехан дает развернутую версию этой метафизики Любви в теории «Покрывал». В начале его космогонии, там, где у Авиценны находится первый интеллект, а у Ибн Араби «Вздых Сострадания», он полагает Дух. Здесь мы сталкиваемся с первым «Покрывалом». В основе космогонического процесса лежит кораническое высказывание: «Я был тайным сокровищем и пожелал быть узнанным». Бог, пребывая в Себе, является с необходимостью «тайным» и «сокровищем» (то есть чем-то со-крытым), так как в Нем нет Другого, а следовательно, нет пространства для «познания», предполагающего наличие дистанции между познающим и познаваемым. Чтобы быть познанным, Богу необходимо создать другого, который мог бы о Нем свидетельствовать, Его познавать и Его *видеть*. Поэтому первый Дух, сотворенный Богом, по Рузбехану, есть *глаз* ('aun). Первотворение есть теофания, обнаружение Бога другим, нежели Он сам, откровение Его для того, что не есть Он сам. Другой есть *shâhid*, «свидетель». Далее Рузбехан вводит важнейшее для метафизики Любви и для эзотеризма в целом понятие «Покрывала». Он объясняет сущность «Покрывала» весьма оригинально — через «божественную ревность». Бог, видя, что Его видят, зная, что Его знают, начинает ревновать к тому, кто это делает, так как это нарушает Его тайну, бросает тень сомнения на Его единственность. Он хочет быть познанным, но когда Он становится познанным, Он начинает

ревновать к этому познанию, почитает это за дерзость, спешит скрыться снова, чтобы утвердить Себя как единого и не допускающего никого другого. И тогда Он набрасывает на себя первое «Покрывало». Это означает, что изначальный глаз, перво-око меняет ракурс своего созерцания и начинает созерцать самого себя, то есть другое (чем Бог) становится объектом созерцания другого (чем Бог). Вслед за этим акт самораскрытия и последующей за ним ревности повторяется 70 раз, что соответствует снисхождению духов все ниже и ниже, к более плотным слоям бытия. И на каждом уровне небеса, стихии и телесные органы создаются как око, созерцающее высшее, а затем обращенное на само себя, то есть превращающееся в «Покрывало». Это испытание «Покрывалом», которое и создает напряженный драматизм пребывания Духа и его атомов, его рассеянных по миру очей, в заблуждении относительно истинной структуры бытия.

Преодолеть «Покрывало» можно только с помощью Любви. Бог единственен, отсюда и рождается «Покрывало», но вне его нет никого другого («сотоварища»), поэтому в изначальной теофании, открываясь другому, он открывается, в конечном счете Самому Себе. Но чтобы «стать познанным» ему нужно утвердить одновременно парадоксальный выход за свои границы с сохранением Себя в своих границах и, наконец, возврат к Себе. Он есть Тот, Кого созерцают, но и тот, кто созерцает. Тот, кто проникает в таинство этого тождества, способен превратить «Покрывало» в «Зеркало», увидеть Бога в его сокрытии, опознать Его наличие в Его отсутствии. Так и поступает Дух в уникальном движении: он отворачивает свой взгляд от самого себя (что было конститутивным жестом «Покрывала») и обращается к Богу, для созерцания и познания которого он и появился. Но чтобы не нарушить божественной единственности, он созерцает не Его самого, а Его «Покрывало», которое становится из преграды проходом, из акта сокрытия актом эпифании, *revelatio*. Дух, преодолевающий испытание «Покры-

валом», и не смотрит прямо на Бога и не замыкается на себе. Он смотрит по касательной, бережно познавая сокрытость Бога как единственную форму Его открытости, это познание по касательно, скользящее, уважительное, галантное, куртуазное познание. Желая Бога всем существом, Дух не дерзает с ним слиться, но и себя полностью забывает в своей Любви. В такой Любви не явлены ни субъект, ни объект, ни сам Дух, ни Бог, напротив, и тот, и другой сокрыты, а явлена только Любовь, Любовь в своей неизъяснимой дуальной недualityности.

Испытание «Покрывалом» повторяется на каждом из 70 уровней, вплоть до телесных органов чувств. Эти органы и все высшие инстанции призваны созерцать высшее, но вместе с тем, повернуты от этого созерцания к созерцанию самих себя, то есть к ложному восприятию. Они суть очи, но не могут взглянуть на высший источник света без того, чтобы ослепнуть. Поэтому им остается смотреть на самих себя, то есть погрузиться во тьму. И если они не преодолеют испытания «Покрывалом», то будут номинально чтить свет (которого не видят, а значит, который ничем не отличается от тьмы), и принимать окружающую тьму за сумерки, в которых что-то можно разглядеть (ведь только настоящий свет делает тьму тьмой, когда опыт света отсутствует, нет и опыта тьмы, тьма более не воспринимается как тьма, но становится «нормой»). Это поле экзотерической религии: она требует подчинения Богу, которого не знает, и принимает мир явлений как нечто само собой разумеющееся, не подозревая, что это есть сгусток лжи. Противоречие снимается только мистерией Любви, открытой суфиям и *fideli d'amore*. Любовь становится оперативным жестом на всех уровнях. Каждый орган есть глаз, который созерцает не слепящий свет и не феноменальную данность, но *красоту*, которая есть «Покрывало»/«Зеркало», где высшее одновременно сокрыто и раскрыто. Красота есть выражение недualityности, суть диалектической эпифании, ключ Любви.

Поэтому в метафизике Рузбехана Бакли все духовные видения описываются как красивые, прекрасные образы. При этом описания ангелических эпифаний приобретают у него подчас чувственно эротические черты. Рузбехан так повествует об одном своем видении: «В первом ряду их благородного собрания я увидел Гавриила, подобному невесте, похожего на Луну среди звезд; его волосы были подобны женским, заплетены в очень длинные косы; он был облачен в красные ризы с зелеными вышивками. Он ронял слезы из-за меня и из желания меня. Также остальные Ангелы проводили мгновения в сладости созерцания меня, как будто они желали меня и наслаждались моим духовным состоянием»¹. Ангелы выступают как красота абсолютной женственности, и смерть открывается Рузбехану как восхождение души к блаженной и прекрасной божественной близости. Ангелы, приходящие к его могиле, чтобы забрать душу, говорят: «Мы влюблены в тебя, такими мы и отправились на поиск твоей могилы».

Когда Рузбехан видит Бога в «самой прекрасной из форм», Он сообщает ему последний секрет: «Ищи меня в мистической стоянке Любви, потому что ни мир, ни то, что в мире, не сможет устоять перед ударом моего величия...»

Органом Любви является сердце, поэтому центром духовной практики суфия выбирается именно оно. Сердце не просто имеет глаза, оно есть око, которое призвано созерцать «самую прекрасную из форм».

Важно, что в отличие от Павсания из платоновского диалога «Пир», разделяющего Эрос на два типа — вертикальный, соответствующий Афродите Урании и горизонтальный, связанный с Афродитой Пандемос, Рузбехан определяет Любовь как нечто единое и неделимое, его Эрос недвуален. Он говорит: «Речь идет об одной и той же любви, и именно в книге человеческой любви (*'ishq insânî*) мы учимся читать правила любви

¹ Corbin H. Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz. Op. cit. C. 85.

божественной ('ishq rabbânî)). Корбен поясняет: «Речь идет об одном и том же тексте, который надо прежде научиться читать; здесь толкование текста есть толкование самой души; нужно быть посвященным в духовную герменевтику, в tā'wîl любви, потому что человеческая любовь есть пророческий текст»¹.

Эта голомология двух Эросов, человеческого и божественного, обоснована и интенсивной визионерской метафизикой Рузбехана Бакли. Все уровни творения, которое одновременно и есть другое, нежели Бог, и не есть другое, а Его Око, несмотря на степени плотности и удаленности от Духа, на самом деле, не представляют собой радикально различных эссенций: для платонизма в его открытой диалектической версии (то есть собственно для неоплатонизма) любая вещь тождественна себе самой и одновременно не тождественна. Нет человека, который был бы Богом, так как это подрывает единственность Божественности, но нет человека, который не был Им, поскольку допустить это, значит признать не-единственность Бога, то есть наличие какого-то бытия наряду с ним, а значит, «приписать ему сотоварища» (то есть совершить акт идолопоклонничества). Все дело в решении проблемы «Покрывала», и решив ее на одном уровне (человеческом), мы решаем ее на всех остальных, так как распознаем алгоритм Сокрытия/Открытия, составляющий таинство Любви — Любви в целом. Идеальная (платоническая) Любовь не противоположна человеческой страсти, так как, будучи интенсивно прожитой, она обучает единственно верному постижению того, как соотносятся между собой дуальность и недуальность, порождая высшее напряжение различия и разрешая его в экстатическом кульминационном единстве, где дуальность и снимается (любящие суть одно, и поэтому Рузбехан чисто цитирует фразу из любовной поэзии Маджнун *есть* Лейла, Любящий *есть* Возлюбленная) и не снимается (ведь даже на пике единства двое остаются двумя). О самом Рузбехане рассказывали, что однажды в Мекке,

¹ Ibid. C. 104.

совершая хадж и будучи уже суфийским мастером, авторитет которого признавался всем исламским миром, он воспылал Любовью к красивой певице. И именно эта Любовь заставила его погружаться в визионерские экстатические состояния, биться в конвульсиях. Будучи человеком кристальной честности, Рузбехан пришел на ассамблею суфийских шейхов, снял с себя плащ-кхирку, символ суфийского посвящения, и обо всем открыто рассказал, чтобы окружающие не приняли его экстазы за проявления Любви к Богу. Он просто так любил певицу. Когда слухи дошли до самой певицы, и она узнала, какие чувства к ней испытывает святой человек, она обратилась к Богу, оставила свое светское ремесло и стала его верной и преданной последовательницей. Так Любовь шейха к женщине, Любовь его к Богу, Любовь ее к шейху и Любовь ее к Богу замкнулись в единый и неделимый цикл.

Два ислама

Мы привели только несколько примеров для иллюстрации того, как Анри Корбен выявляет в рамках исламской философии и теологии направления, школы и течения, которые могут быть вполне отнесены к платонизму и неоплатонизму.

К этому можно отнести многочисленные влияния собственно персидской духовной культуры, которая отличается, с одной стороны, подчеркнутым дуализмом своей теологической системы, но с другой стороны, этот дуализм, особенно в период, последующий за завоеваниями Александра Великого, мы могли бы проинтерпретировать в духе гностического платонизма Василида. И хотя собственно древнеперсидская духовная традиция (зороастризм, Авеста) имеют древний и самостоятельный источник и свою внутреннюю структуру, особый и глубоко укорененный иранский Логос с давних пор находился в постоянном интеллектуальном диалоге с греческим миром, чьей духовной и философской кульминацией мы считаем платонизм и неоплатонический синтез. После исламизации Пер-

сии к греко-иранским мотивам добавился арабско-семитский элемент, уже ранее предвосхищенный греко-семитским диалогом при выработке христианской догматики. Учитывая, что неоплатоники после Ямвлиха испытывали большой интерес к созданию универсалистских обобщающих теологий на основе идей Платона и их расширенного толкования, аналогичные тенденции в исламском мире, на сей раз с опорой на «Коран» и исламскую религию, но так же с заимствованиями из иных традиций, развивались в сходном русле.

Неоплатонизм в исламе, если понимать его максимально широко, представляет собой огромное интеллектуальное поле, которое так или иначе охватывает масштабный сегмент исламской мысли в целом. Мы можем говорить об особом неоплатоническом структурировании Логоса в исламской традиции. Основными чертами такого структурирования будет типично неоплатоническая диалектика, строящаяся по принципу апорий и парадоксов, переворачивающих логику обыденного сознания или помещающую ее в особый, экстравагантный контекст, сбивающий все привычные маршруты и опрокидывающий все привычные ментальные практики. Если классическая исламская теология исходит из принципа, что ночь темна, а полдень светел, что Бог — Творец, а мир — Его творение, то у носителей неоплатонического Логоса ночь предстает предельно концентрированным светом-сиянием, а полдень, напротив, черен; Бог же есть одновременно и сам Он, и другое, нежели Он сам, при этом не становясь другим всецело. Мы имеем два принципиально различных взгляда на единобожие, *tawhid* — экзотерический и эзотерический. Первый основан на обыденном рассудке и очевидности чувств, но, доведенный до конца, приводит к парадоксу, а второй начинается с парадокса и приводит к потрясающей основы человеческого бытия очевидности духовного опыта, в котором Божество оживает и оживляет мир. Исламская традиция, будучи единой, тем не менее, имеет водораздел, связанный с этими двумя общими толкованиями

единобожия, которые столь различны и по-разному организованы, что мы легко можем отнести их к двум полярным позициям, определяемым в соответствии с четким парадигмальным философским анализом. Огромный просветительский труд Анри Корбена самым тщательным и исчерпывающим образом описывает оба эти полюса, хотя, конечно, основное внимание уделяет полюсу неоплатоническому, который изучен и исследован менее всего, и до последнего времени не был должным образом проинтерпретирован.

Исламский неоплатонизм и Хайдеггер

Фигура Анри Корбена является ключевой для сравнительного анализа исламской философии и теологии (в первую очередь, неоплатонического полюса) с современной западной философией (особенно, с философией Мартина Хайдеггера). И весьма показательно, что Корбен начинал с переводов Хайдеггера и был с ним лично знаком. При этом Хайдеггер был жестким критиком Платона и платонизма, видя в дуальной топике платоников первый фатальный шаг к забвению о бытии и к торжеству Ge-Stell как трагической судьбы западной философии. Почему убежденный платоник Корбен, занимавшийся детальным изучением платонизма и неоплатонизма в исламе, хотя и не только в нем, был одно время под влиянием Хайдеггера и явно впитал многие его идеи?

Внимательное изучение платонизма, неоплатонизма и различных версий в исламской традиции приводит к интересному убеждению, что лишь отдельные версии платонизма, и особенно, платонизм закрытого Логоса, могут быть рассмотрены как легитимные объекты хайдеггеровской критики. Хайдеггер строил свою философскую стратегию, выявляя в истории Запада главную силовую линию — процесс забвения бытия и эволюцию онтологии, оторвавшейся от своей онтической базы. Эту стратегию он довел до логического конца и обосновал с безусловной убедительностью. Но все же, для достижения та-

кого результата, ему понадобилось пойти на определенный редукционизм, и вынести за скобки философии все то, что в эту схему не укладывалось. Тем, что не укладывалось, были все виды мистики, визионерской теософии, сакральные формы мышления. Правда, Хайдеггер выделил им в своей конструкции особое место — в области поэзии и, шире, искусства. Эту область, где иррациональное получало свое полное право на бытие, он называл «сакральным». Но от собственно философии он все «сакральное» тщательно отлучал. При этом, проведя эту редукцию, сам Хайдеггер признал историю западного Логоса катастрофической и провозгласил необходимость «другого Начала» философии. В подходах к этому «другому Началу» он активно задействует поэзию, то есть нечто, выходящее за рамки классической и современной философии. Хайдеггеру важно, чтобы то, что он предлагает преодолеть, было именно таким, каким его преодолеть необходимо, то есть относящимся исключительно к «Первому Началу» философии (простирающему свою легитимность от досократиков до Ницше). Платон и платоники также должны были быть инкорпорированы в это развертывание, исторически «Первое Начало». А другие сходные версии мистической и герметической философии пришлось вообще сбросить со счетов и обойти молчанием.

Корбен же, если мы попытаемся восстановить мотивацию его жизненного труда, не последовал в этом за Хайдеггером строго, хотя и был явно им затронут. Так, он, судя по его прямым высказываниям, разделял мнение Хайдеггера о современном европейском нигилизме и так же, как и Хайдеггер критиковал структуры закрытого Логоса, приведшего Запад к механизму, волюнтаризму и Ge-Stell. Но вместо того, чтобы видеть выход исключительно на Западе и в будущем (другое Начало), Корбен старался отыскать этот выход (в целом весьма сходный с тем, который нащупывал Хайдеггер) в прошлом и вне Запада, а более конкретно, в платонизме, исламе, иранской, герметической и ближневосточной духовной традиции.

При этом он имел дело с иным Платоном и иным платонизмом, нежели Хайдеггер в его реконструкциях. Дело не в том, кто понимал Платона лучше или правильнее. Дело в том, что Корбен брал в платонизме преимущественно те стороны, которые Хайдеггер, напротив, намеренно опускал. Хайдеггер критикует, в первую очередь, платонизм эссенциалистский, платонизм двухэтажной топики, то есть модели закрытого Логоса. И в качестве альтернативы ему разрабатывает свою фундаменталь-онтологию, ориентированную к «другому Началу». Корбен же видит платонизм как систему открытого Логоса, толкуя его преимущественно в диалектических и апофатических версиях неоплатоников. То есть Корбен преимущественно и по умолчанию имеет дело с открытым Логосом. Поэтому Корбен идентифицирует Платона отнюдь не с эссенциализмом и не с референциальной теорией истины, но с утверждением «небытия» (пред-бытия) единого в диалоге «Парменид» или с эротической Вселенной, неразрывно и драматически объединяющей верх и низ в парадоксальном и с трудом расчленимом синтезе. Закрытый платонизм Хайдеггера, исчерпанный исторически и западноцентричный, контрастирует с открытым платонизмом, живительным и широко развитым на Востоке, Корбена. Поэтому с таким вдохновением Корбен разбирает суфийскую теорию *fana'*, «перманентное творение» и «вертикальное время» Ибн Араби и, особенно, экзистенциализм Муллы Садр Ширази, предвосхищающий самого Хайдеггера.

Но есть один момент, где эти два направления сходятся еще ближе. Им является современное хайдеггерианство в самом Иране, представленное такими фигурами как Ахмад Фардид или Реза Давани Ардакани. Эти мыслители предложили мистико-шиитское эсхатологическое прочтение Хайдеггера, отождествив хайдеггеровский *Er-eignis*, «другое Начало» и фигуру «последнего Бога» (*der letzte Gott*) с приходом скрытого имама Махди, наступлением мессианской эпохи и духовным воскрешением. При этом Ахмад Фардид учился у самого Хайдеггера

и осуществил этот синтез иранского шиизма с хайдеггерианством независимо от А. Корбена, хотя А. Корбен оказал на иранских интеллектуалов серьезное влияние, обратив их внимание на сокровища их собственной духовной и философской традиции. Будущее, которое в философии Dasein'a Хайдеггера мыслится как возможность аутентичного экзистирования, у шиитских гностиков осмысливается в духе эсхатологической парусии имама. Сама возможность такого прочтения Хайдеггера только подтверждает обоснованность и «объективность» идей Корбена.

Александр Дугин

«РАССВЕТНОЕ ПОЗНАНИЕ» ВОСТОЧНОГО ШЕЙХА

Путь Посвященного

Великий шейх эзотерического ислама, одна из самых грандиозных фигур универсального эзотеризма и инициатической доктрины, шейх Шихабоддин Яхья Сухраварди, называемый также «шайх аль-Ишрак» и «шайх аль-мактул» (его последователи вместо слова «мактул», «убиенный» употребляют слово «шахид», «мученик за веру»), родился на северо-западе Ирана в 1155 году (549 год хиджры) в провинции Джебал. Эта территория лежит на границе с Азербайджаном, и надо подчеркнуть, что для иранской сакральной географии (доисламского периода и согласно иранской версии иламского эзотеризма) Азербайджан был «священной землей», к которой были отнесены важнейшие сакральные события зароастрийской традиции и Авесты.

Когда Сухраварди исполнилось двадцать лет, он отправился в Исфаган, где вошел в контакт с учениками Авиценны. Позже он поселился в Руме, в Анатолии, но вскоре переехал в Харпут, где посвятил один из своих инициатических трактатов сельджукскому эмиру Имадоддину. Но окончательно он остановился в Алепе в Сирии, где вскоре стал близким другом своего сверстника юного принца аль-Малика аль-Захира, сына султана Саладина. Начиная с его пребывания в Анатолии, у него постоянно возникали неприятности с «факихами», экзо-

терическими учителями закона и сунны. В то время шиизм или даже шиитские мотивы в исповедании ислама были фактически под запретом, и одно подозрение в приверженности этим идеям могло стоить жизни. Возможно, «шайх аль-Ишрак» был неосторожен и доверил свои инициатические знания какому-то неквалифицированному персонажу... Сейчас об этом можно только догадываться. Как бы то ни было, 29 июля 1191 года (587 год хиджры) по настоянию «учителей закона» и под особым давлением самого Саладина, который категорически настаивал на смерти шейха, Сохраварди был жестоко казнен как еретик. Не помогла ему даже дружба с сыном Саладина.

После него остались, быть может, самые яркие и блистательные эзотерические памятники не только Ирана, но и всего ислама, и, шире, всего человечества. Кроме того, он стал основателем (полусом, кутбom) особой инициатической школы, называемой «Ишрак», которая существует до сих пор и является если не главной, то, по меньшей мере, самой влиятельной линией иранского эзотеризма.

В его биографии есть один важнейший инициатический намек: возраст, в котором он был казнен — 36 лет. Эта цифра является отнюдь не случайной, но свидетельствует о провиденциальной миссии Сухраварди, как особого эзотерического посланника. Поясним это. Символическая длительность человеческой жизни в Традиции — 72 года. (Отметим, что в случае «аватарических» реализаций, эта цифра равно не 72, а 66). Эта цифра лежит в основании всех циклологических доктрин. На физическом уровне она совпадает с перемещением точки весеннего равноденствия на 1 градус в силу феномена прецессии, относительно «неподвижного» зодиака. Но эти 72 года не мыслятся Традицией как прямая, подобно профаническому представлению. Жизнь есть цикл, круг, начинающийся и кончающийся внетелесным существованием. Первая половина цикла восходящая, символически расположенная между «зимним солнцестоянием» и «летним солнцестоянием» личности.

Развитие духовных энергий в этот период совпадает с психическим и материальным становлением. 36 лет критическая точка. В этот момент происходит высаянение духовной судьбы человека. Это момент высшей инициации. (Данте не случайно начинает повествование «Божественной Комедии», этого величайшего памятника инициатической традиции, с фразы «Жизни путь пройдя до половины», и на самом деле ему в момент начала спуска в ад, «nigredo», было 36 лет.) Если инициация совершается, посвященный отныне избавлен от «роковой», нисходящей половины жизненного цикла. Он более не подвержен законам «экзистенциальной гравитации», и импульс, данный в момент рождения, продолжает увлекать существо вверх, по Оси Мира, по ту сторону пика личного материального совершенства. Но в случае «шайха аль-Ишрак» мы имеем дело не просто с инициацией, но с буквальным исполнением эзотерической теории. В свой кульминационный момент он стяжал «мученический венец», был поражен «Мечом Любви» и вышел в сознании и вере за пределы материального существования. Высшей формой инициации, полученной ровно в срок, для Сухраварди стала Смерть.

Школа «Духовного Востока»

Доктрина и школа Сухраварди носит название «Ишрак», что означает «Восток». Но речь здесь идет, естественно, не о географическом Востоке, но о Востоке Метафизическом, о Востоке Духа. Эзотеризм Сухраварди понимает под Востоком духовный мир Истока, «Малакут» (дословно «Обитель Ангелов»). Такой Восток есть истинный источник, центр и цель всех вещей. Оттуда начинается путь существ по Вселенной, и туда же он приводит их после прохождения испытаний «колодцами Запада», Мраком Изгнания.

Спецификой этой инициатической школы было подчеркивание необходимости особого, прямого знания, которое строго совпадало с отождествлением с познаваемой вещью, с со-

участием в ее внутренней париреде. Такое знание, называемое «ильм хозури», резко отличалось от опосредованного знания, свойственного экзотерическим доктринам («ильм сури»). Интеллектуальное познание в школе Сухраварди понималось как духовный факт прямого контакта и последующего отождествления с Ангелом, который является, согласно традиции «Ишрак», «Востоком вещи», ее «световой причиной». При этом в отличие от теоретического обскурантизма некоторых суфийских школ, которые настаивали исключительно на опыте, Сухраварди считал необходимым сочетание теоретической подготовки с практикой духовного преображения, которая должна была не просто дополнять теорию, но совпадать с теорией, взятой не как отвлеченное описание реальности, но как пребывание и соучастие в этой реальности. Высшей инициатической формулой такого инициатического знания была знаменитая формула «Ана-ль Шамс», «Я — Солнце!», в которой фиксировалась кульминация отождествления посвященного с «Востоком вещей», со «Светом Светов» самого Востока, с духовным Солнцем, освящающим тайный мир «Малакут».

В западном эзотеризме аналогичный опыт называется «*cognitio matutina*», т.е. «рассветное познание», и в соответствии с этим можно перевести эзотерический титул Сухраварди «шайх аль-Ишрак» как «*Doctor cognitionis matutinae*», т.е. как «Доктор рассветного познания».

В концепции Сухраварди особую роль играла «метафизика Света», так как трансцендентное понимание Света близко к инициатическому термину «Восток», «Ишрак», который дал название всей школе. При этом элементы исламского эзотеризма соседствовали у Сухраварди с доисламскими инициатическими концепциями Ирана, т.е. с эзотерической стороной зороастризма, что делало инициатическую доктрину «Ишраки» («восточных») воистину универсальной. Так, Сухраварди часто пользуется сугубо зороастрийским термином «Хварено», дословно «Свет Славы». В зороастризме это понятие означа-

ло инициатический факт Божественного Присутствия, имманентную ипостась самого Бога. Хварено — это аналог Святого Духа в христианском эзотеризме, а также Архангела Гавриила в исламе. Будучи увиденными в лучах «Света Славы», космические реальности обнаруживают перед посвященным свое внутреннейшее сущностное бытие, материальные и количественные аспекты меркнут в лучах этого Света, а духовное и качественное зерно обнажается. Эзотеризм «Хварено» являлся важной частью всего метода «рассветного познания».

Для Сухраварди и его школы вообще характерно особое акцентирование важности промежуточных сакральных сфер, расположенных между конкретным миром людей и далеким миром метафизических принципов. Эта промежуточная сакральная область может получать как личностную форму — Ангел, Мудрец («пир»), Симург, Гавриил, Царь Соломон, Хизр и т.д., так и безличностную — Хварено, Десятый Интеллект, «Восток», «Сакина» («Божественное Присутствие», «Свет», гора Каф и т.д.) Как бы то ни было, именно погружение в эту сферу (или самоотождествление с личностью Посвятителя) составляет главный момент инициатической теории и практики в школе «Ишрак», так как в данном контексте наиболее ценным представляется именно особое конкретное и строго верифицируемое духовное событие, в результате которого интеллектуальные структуры человека, касающиеся горнего мира, из абстракций и предчувствий превращаются с реальности осязаемого и несомненного опыта. Посвященный в «Ишрак» оперирует, в отличие от многих других тарикатов ислама, сложной и развернутой космогонической доктриной, но эта доктрина сужается и опускается, как в духовной воронке, к особой точке, расположенной в самом низу небесного мира, на границе между землей и небом. В этой же точке, но только снизу, движется психофизический организм посвященного. Когда оба импульса соприкасаются, происходит кульминация инициатического опыта — отныне очевидной реальностью на-

чинают обладать бывшие теоретическими построения, а материальный мир становится гипотетической абстракцией. Общая инициатическая установка именно на такое особое событие, на встречу с Ангелом-Посвятителем, отличает доктрину и школу Сухраварди от обычных экзотерических теологов, которые предпочитают иметь дело с самыми высшими категориями - с Богом, Первопричиной, Творцом и т.д. — пренебрегая промежуточными сакральными мирами, расположенными в промежуточных регионах сакральной Вселенной, поскольку в подобном случае они избавлены от необходимости поверять свои утверждения личным опытом. В пределе это граничит с фарисейством, настаивающем на тем большей трансцендентности Бога, чем меньше удастся реализовать на практике хотя бы малейшее качество, сопряженное с Божественной чисто духовной Вселенной. Все это объясняет инициатический интерес Сухраварди ко всем промежуточным иерархиям сакрального, к имманентным аспектам Божественного. В его текстах часто речь идет об особой стране, Хуркаля, которая, собственно, и есть та пограничная область между небом и землей, где происходит решающая встреча, инициация в «мир Востока», «Малакут». (Заметим, что в христианском эзотеризме аналогичный акцент падает на третье Лицо Божественной Троицы, на Параклета, Святого Духа).

О трактате «Пурпурный Ангел»

Трактат «Пурпурный Ангел» является характерным для Сухраварди текстом. Его персидское название «Аккли сорх», что дословно означает «Красный Интеллект», мы вслед за Корбеном, переводим как «Пурпурный Ангел», поскольку речь идет о встрече с персонажем, определяемым в школе Сухраварди и как «Десятый Интеллект» и как «Ангел», «Ангел-Посвяtitель».

В отличие от более развитых теоретических работ «шайх аль-Ишрак», здесь речь идет об основных символах инициати-

ческого обряда. Можно сказать, что это описание самой инициации. Согласно мнению определенных компетентных в данном вопросе эзотериков, речь идет даже не просто об описании инициации, но об особом тексте, лежащем в основе определенного инициатического ритуала, практиковавшегося (и практикующегося до сих пор) в ордене «Ишрак». Текст имеет четыре уровня смысла. На первом уровне речь идет о странной истории, события которой следует понимать буквально (в противоположность аллегорическим рассказам, подлинно инициатические тексты не исключают самого буквального понимания написанного, но напротив, основываются на грубой конкретике происходящего, которое надо понимать как описание реально случившихся событий). На втором уровне иносказательные выражения и описания следует поместить в теологический, научно-астрономический или физический и мифологический контекст. На третьем уровне все происходящее следует поместить в эзотерический контекст (как исламский, так и зороастрийский, также в универсальный, соотносящийся с самой Примордиальной Традицией). На четвертом уровне предполагается тотальное отождествление читателя (или слушателя) с субъектом, проходящим через описываемый опыт на трех предыдущих уровнях одновременно. Первые три уровня — теоретические, четвертый относится к сфере инициатической практики.

Аппарат сносок и комментариев помогает, насколько это возможно, в воссоздании доктринального контекста на втором и третьем смысловом уровнях, по этой причине он является важным компонентом всей публикации, так как источники, которые могли бы помочь в этом, либо крайне труднодоступны на русском языке, либо вообще отсутствуют.

В заключение особенно отметим, что предварительные замечания и комментарии к тексту написаны на основании исследований замечательного французского традиционалиста и глубокого знатока эзотерического ислама и особенно иранско-

го ислама (как, впрочем, и иранской эзотерической традиции в целом, включая маздеизм, манихейство, зороастризм, доктрины магов, несторианство, восточный гнозис и т.д.) Анри Корбена. Мы предпочли для простоты не выделять отдельно цитаты из подготовленной и переведенной им книги «Пурпуровый Архангел», на которых мы основывались, так как из соображений краткости и удобства восприятия мы почти всегда пересказывали его мысли другими словами, так как в противном случае пришлось бы писать целый трактат о взглядах и трудах самого Корбена.

Как бы то ни было, именно к трудам Анри Корбена в первую очередь следует обращаться всем, кто захочет подробнее узнать об эзотеризме школы «Ишрак», Сухраварди, и шире об исламском и иранском эзотеризме.

Шихабоддин Яхья Сухраварди (Шейх аль-Ишрак)

ПУРПУРНЫЙ АНГЕЛ

Слава Тому, кто владычествует над двумя вселенными. Прошлое бытие всего, что было, что существовало Его существованием. Настоящее бытие всего, что есть, что существует Его существованием. Будущее бытие всего, что будет, что будет существовать Его существованием. Он - Первый и Последний, Явленный и Скрытый; Он Видящий всякую вещь. Молитвы и Приветствия да пребудут над Посланниками ко всем существам, и особенно над Мухаммадом, Избранным, кем была поставлена печать на пророчествах. Приветствие его Сподвижникам и Ученым от Религии; да пребудет на них божественное Милосердие!

Один из моих самых дорогих друзей задал мне однажды такой вопрос:

— Понимают ли птицы язык друг друга?¹

¹ «Язык птиц» означает в эзотерической традиции особую форму передачи особой инициатической информации. Он называется также «ангельским языком». В коранической традиции дар понимания «языка птиц» был открыт Соломону (Коран 27/16). Исламский эзотерик Фаридоддин Аттар (XII век) дал такое название своему трактату «Мантик ат-Тайр» («Язык Птиц»). По выражению Анри Корбена «язык птиц» есть язык сущности, язык чистого бытия, на котором внутреннее и духовное существо передает информацию другому внутреннему и духовному существу о качестве своего бытия. «Языком птиц» считался язык алхимической традиции. Можно утверждать, что общечеловеческий язык, предшествующий вавилонскому смешению, был как раз таким «языком птиц» в его наиболее чистой форме. Крайне интересны в этом

— Конечно, — ответил я, — они его понимают.

— Откуда ты знаешь об этом? — возразил мой друг.

— Я знаю об этом потому, что в самом начале вещей, когда подлинный Создатель хотел проявить иное бытие, которого еще не было, он создал меня в образе сокола. Но в стране, где я обитал, были и другие соколы. Мы говорили друг с другом, мы слушали речи друг друга, и мы понимали друг друга¹.

отношении модели реставрации структуры примордиального гиперборейского языка, предпринятые немецким исследователем Германом Виртом. Выявленные им связи между календарем, проторуническими иероглифами, древнейшим символизмом и базовыми фонемами позволяет практически вплотную подойти к реставрации «языка птиц» в этом предавилонском варианте. Самое удивительное заключается в том, что сопоставление некоторых семантических структур, относимых Виртом к тем или иным звукам, особенно гласным, со спецификой пения реальных птиц дает потрясающие результаты, так как эта специфика (каждого вида птиц в отдельности) почти точно соответствует символическим функциям этих птиц в мифологических и инициатических сюжетах! Приведем в качестве примера пение соловья, традиционного символа Любви; в его трелях, которые он обычно поет в период, близкий к летнему солнцестоянию, доминирует звук, напоминающий гласный «i», но именно этот гласный модели примордиального языка, разработанной Вирта, соответствует именно летнему солнцестоянию. Аналогичные связи можно выявить относительно пения петуха, криков ворона, клекотания орла и т.д. В принципе в этом нет ничего удивительного, так как истинная традиция основывает свой символизм не на абстрактных и искусственных аллегориях, но на конкретной и реальной ткани мира, в котором, однако, в отличие от профанического восприятия, всегда наличествует особое световое и интеллектуальное, духовное измерение, очевидное посвященному не меньше (если не больше!), чем физический материальный предмет.

¹ Пребывание в образе «сокола» означает в традиции «ангелическое», нематериальное состояние, свойственное изначально высшему «Я» существ. Важно заметить, что в исламе, как и в христианстве, существует строгое различие между эзотерической и экзотерической доктриной касательно проблемы «предсуществования» душ. Согласно экзотерической религиозной доктрине, человеческая душа возникает только в момент материального рождения человека, являясь «индивидуацией»

— Очень хорошо, — сказал мой друг, — но как случилось, что ты оказался сейчас здесь?

общей человеческой природы, символизируемой Ветхим Адамом. Такая душа, согласно экзотеризму, существует после смерти, но не существует до рождения. На эзотерическом уровне все видится несколько иначе. Человеческая душа предсуществует материальному рождению, пребывая в световом мире в качества «ангела» или «световой сущности». Потом, в момент рождения, она облекается в материальную оболочку, чтобы освободиться от нее только после смерти. Собственно говоря, изложению этой эзотерической доктрины и посвящен данный инициатический текст Сухраварди. Заметим, что между двумя точками зрения не существует никакого глубинного противоречия, вопреки поверхностному пониманию этой проблемы. Дело в том, что экзотеризм и эзотеризм понимают под «душой» человека две совершенно разные вещи. Экзотеризм имеет дело с индивидуализированной «субтильной» сущностью, принадлежащей тонкому, среднему миру. Такая душа «отщепляется» от того, что индуистский эзотеризм называет «дживагана», интегральное сосредоточие жизненных сил, пребывающее в центре тонкого мира, только в момент материального рождения, пребывая до этого момента растворенной в стихии субтильного Архетипа. Эзотеризм, в свою очередь, под «душей» понимает трансцендентное «Я» существа, принадлежащее не в среднему, а к высшему, небесному миру, к миру Духа. Такое «Я» не просто предсуществует во времени относительно материального рождения, оно вечно по своей природе и совпадает с самим Небесным Архетипом, Логосом, Осью Неба. (В конце данного текста, Сохраварди намекает на необходимость «отождествления с Хизром», «зеленым», «вечно живым пророком», о котором говорится в Коране и который отождествляется с Энохом (пророк Идрис в исламе) и Илией - «ты есть Хизр».) Такое высшее «Я» не может быть зависимым от хронологической последовательности воплощения и развоплощения, будучи принципиально независимым от длительности (и не только от времени, как одной из модальностей длительности). Но знание о таком высшем «Я» не может быть доступно обычным верующим, чьи духовные горизонты ограничены тонким средним миром. Отсюда и необходимость «тайного» исповедания эзотерических и инициатических практик и доктрин, предназначенных для особой духовной элиты. В противном случае, ничего кроме вреда, смещений, заблуждений и ересей распространение таких знаний не вызвало бы. Именно по этой причине данный текст Сухраварди написан энигматическим и символическим языком.

— А вот как: однажды охотники, Закон и Судьба, натянули сеть Предназначения. Они положили в нее как приманку семя притяжения, и таким образом они заполучили меня в пленники. Из той страны, где находилось мое гнездо, они унесли меня в далекую страну. Мои веки смежились; четыре вида пут сжали меня¹; наконец десять тюремщиков были поставлены охранять меня: пять из них смотрели на меня, повернувшись спиной наружу, а пять смотрели наружу, повернувшись спиной ко мне². Те пять, которые смотрели на меня, повернувшись спиной наружу, так плотно стискивали меня в мире неподвижности, что я забыл свое гнездо, далекую страну; все, что я знал когда-то, я забыл. Я вообразил себе, что я всегда был таким как сейчас.

Но вот прошло какое-то время, и мои глаза начали постепенно открываться, и по мере того, как я начинал видеть, я стал осматриваться вокруг. Я снова начал видеть вещи, которых я давно не видел, и я пришел в восторг от них. С каждым днем мои глаза открывались все больше и больше, и я наблюдал вещи, которые повергли меня в изумление. Наконец, мои глаза открылись окончательно, и я увидел мир таким, как он есть. Я увидел, что я связан тугими веревками, я понял, что я пленник тюремщиков. И я сказал самому себе: «Видимо, никогда

¹ Четыре вида пут символизируют четыре элемента, из которых, согласно Традиции, составлена каждая материальная форма.

² Десять тюремщиков символизируют пять внешних и пять внутренних чувств. Внешние: глаза, уши, ноздри, язык, кожа. Внутренние: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. В следующей фразе говорится, что особенно вредили духовной природе рассказчика, «сокола», пять внутренних чувств, так как сфера их деятельности ближе всего расположена к душевной, психической субстанции человека, являясь ее низшем слоем. Эта тема подробно развита в индуистском учении о «танматрах», из которых состоит «тонкое тело» («линга-шарира») человека. У гностиков эти низшие элементы психического устройства человеческой индивидуальности назывались «антимимон пневма». «Противообразный дух», который «архонты судьбы» прикрепляли к душе перед вселением в тело.

не придет то время, когда я освобожусь от пут и тюремщиков, смогу расправить крылья и свободно и беззаботно взлететь».

Прошло еще какое-то время. И вот я заметил, что мои тюремщики ослабили свое внимание¹. «У меня не будет больше такого подходящего случая», подумал я. Я быстро выскользнул и сделал это так успешно, что скоро оказался на дороге в пустыне, хотя все еще связанный моими узами. И там, в пустыне², я увидел человека, который приближался ко мне. Я пошел ему навстречу и приветствовал его. С совершенным изяществом и изысканностью он ответил на мое приветствие. Судя по красному цвету³, сияние которого покрывало его лицо и его волосы пурпуром, я решил, что нахожусь в компании юноши.

¹ Ослабление бдительности тюремщиков - символическое указание на особую инициатическую и аскетическую практику «подавления чувств», отрыва внутреннего внимания от информации относительно внешнего мира, поступающей из органов восприятия. Формы инициатической аскезы довольно сходны как у исламских суфиев, так и у индийских йогов и христианских монахов. Корбен подчеркивает, что школа Ишрак символизирует эту практику «ночным пробуждением», так как ночью органы внешнего восприятия засыпают и человек остается наедине со своими внутренними измерениями.

² Согласно Корбену, пустыня в суфизме и в инициатических текстах в целом означает то внутреннее пространство, незаполненное потоком материального восприятия, которое открывается эзотерику после выхода из мира материи.

³ Цветовой символизм в Традиции является крайне сложным и варьируется не только в зависимости от той или иной инициатической школы, но и в рамках одной и той же эзотерической организации в зависимости от конкретных символических соответствий. Красный цвет Ангела в данном контексте указывает на его принадлежность промежуточной сфере духовной реальности, на что он сам недвусмысленно указывает в дальнейшем диалоге, объясняя происхождение красного цвета как смешение белого и черного, светлого и мрачного. Красный Ангел здесь — Ангел Границы, Ангел, чья сфера помещается между Небом и Землей, между людьми и небесными сущностями. Он Ангел-Посвяtitель, по выражению Корбена, «Ange-Initiateur». Корбен считает, что речь идет, как и в других трактатах Сохраварди, связанных с

— О, юный путник, — воскликнул я, — откуда ты идешь?

— Дитя, — ответил он мне, — ты ошибся, назвав меня таким именем. Я самый старший из детей самого Творца¹, а ты обращаешься ко мне «юный путник»?!

ангелологией и инициацией, об Архангеле Гаврииле, который в исламском эзотеризме отождествляется с Ангелом — Святым Духом или с «действенным Интеллектом», *Intelgentia agente*, десятым и последним по счету в цепи божественных эманаций Принципа. В другом месте Сухраварди описывает его как «герменевта высших миров», «переводчика» и посланца высших херувимских Интеллектов, которые не входят непосредственно в контакт с людьми. Функции такого Ангела-Посвяителя близки функциям Святого Духа-Параклета в христианской традиции, где он, в отличие от Единого Христа, Одного для всех, открывается каждому существу в особой форме, ритуально воспроизводящей «индивидуализированность» самой человеческой души. Красный цвет Ангела в том контексте, в котором он здесь упоминается, в других символических ситуациях отождествляется с зеленым цветом, также являющимся промежуточным между основными онтологическими модальностями. Зеленый цвет соответствует в исламском эзотеризме Хизру, чье имя значит «зеленый». «Зеленый» — это цвет и смерти и бессмертия одновременно, цвет границы. В конце текста Сухраварди также упоминается Хизр, причем речь идет об отождествлении с ним самого рассказчика. Есть некоторые основания полагать, что Красный Ангел и Зеленый Пророк не просто близки по своим функциям, но представляют собой одну и ту же сущность. По этому поводу интересно обратиться к книге Корбена *«L'homme de la lumiere»*, а также к двум инициатическим романам Густава Майринка «Зеленый лик» и «Ангел Западного Окна», где этот символизм подробно развивается.

¹ Чтобы объяснить некоторое противоречие между десятым местом Багряного Ангела в иерархии Интеллектов и его заявление о том, что он является старшим ребенком Творца, Корбен отсылает к эзотерической доктрине суфизма относительно иерархии миров, созданных Творцом. Высший мир, «мир Приказания» («алам аль-Амр», состоящий из двух областей - «Малакут и Джабарут»), населен «Логосами» или «Интеллектами», исшедшими непосредственно от Творца, без опосредующей инстанции. Низший мир, «тварный мир» («алам аль-хальк»), в свою очередь создавался при участии сущностей высшего мира. Поэтому, считает Корбен, Десятый Ангел или десятый Интеллект может быть назван «старшим» из сыновей Создателя, так как все остальные выс-

— Но в таком случае, почему же ты не побелел, как положено старцам?

— На самом деле я, действительно, бел. Я очень стар, я - Мудрец, чья сущность есть свет. Но тот, кто поймал тебя в сети, кто связал тебя веревками и кинул тюремщикам, когда-то очень давно сделал то же самое и со мной, он бросил меня в темный Колодец. С тех пор пошел и этот пурпуровый цвет, в каком ты меня видишь. Если бы не он, я был бы белым и светящимся. Когда к какой-нибудь белой вещи, чья белизна связана со светом, примешивается немного черного, она приобретает красноватый оттенок. Посмотри на закат и восход, они должны быть белы как свет солнца. Но закат и восход это двойственное состояние: со стороны дня они белы, со стороны ночи - черны, откуда и пурпуровые цвета восхода и заката¹. Посмотри на

шие Ангелы не принимали прямого участия в организации «тварного мира» («алам аль-хальк»), действуя через низшего по иерархии Пурпурного Ангела. Возможна и иная интерпретация, о которой мы упомянем в следующей сноске.

¹ Указание на закат и восход может иметь отношение и к иному, не названному прямо символу — звезде Зухре, т.е. нашей Венере. Венера традиционно соотносится с промежуточным состоянием между ночью и днем, так как появляется на небе дважды - перед рассветом и после заката. Ее символическим цветом является зеленый, а сферой влияния по преимуществу — любовь. На инициатическом уровне и астрономические, и астрологические, и сентиментальные реальности приобретают особое инициатическое значение, и поэтому важно в этой связи указать на загадочный конец данного текста, где Мудрец цитирует стихи Санаи о «Мече Любви» и «дорогой друг» рассказчика внезапно предлагает себя в качестве «любовной жертвы», газели, «соколу». Очень важно, что стих о «Мече Любви» непосредственно предшествует абзацу о Хизре, «зеленом». Заметим также, что римляне называли Венеру «Люцифером», «Светоносным». Все эти соответствия, а также указания на то, что речь идет о «первом ребенке Творца» и дальнейшее загадочное пояснение Багряного Ангела на то обстоятельство, что он как и люди был брошен силой Судьбы и Предназначения в темный Колодец, позволяют предположить, что эта символическая фигура Ангела-Посвятителю отождествляется именно с Люцифером, тем более никакого иного Ангела

(а тем более Первого из Ангелов), который побывал бы в «западном изгнании», в темном Колодце, традиция не знает. Корбен пытается объяснить пребывание Багряного Ангела в Колодце как подчеркивание его двойственной природы, символизированной в другом тексте Сухраварди черным и белым цветами Архангела Гавриила. Мы не исключаем справедливости такого объяснения, но наша версия кажется нам более убедительной, так как в этом случае все становится на свои места — и закатно-восходный символизм пурпурного цвета, и первенство среди «детей Божиих», и изгнание в темный Колодец, и появление фигуры Хизра. В конце текста Мудрец, Багряный Ангел, прямо скажет, что вслед за Хизром Источник Жизни следует искать во Мраке. Однако не следует заключать из этого, что Сухраварди зашифровал в своей инициатической доктрине намеки на «люциферизм», как его понимает экзотерическая традиция, т.е. как чисто негативное, иррегулярное проявление сакрального в его остаточной форме, как «сатанизм». Дело в том, что вся сфера эзотеризма в целом, будучи интегрально представлена экзотерическому взгляду, представляется чем-то крайне негативным, непонятным и страшным, так как в ней преодолеваются (именно преодолеваются, а не отрицаются) все экзотерические «очевидности», все внешние границы, которые собственно и составляют смысл существования эзотеризма. Приведем в пример кораническую историю с Хизром, который испытывает Моисея, предлагая совершить ряд аморальных, с экзотерической точки зрения, поступков - убийство юноши, разрушение дома сирот и т.д. Моисей, как экзотерический законодатель, не ведая истинных, эзотерических причин и следствий, требуемых Хизром действий, в ужасе отказывается их исполнять. Хизр, видя несостоятельность Моисея, бросает его после того, как провиденциальный и благой смысл каждого действия становится очевиден. Этот коранический пассаж ясно указывает на разграничение двух сфер — экзотерической и экзотерической, первая олицетворена Хизром, вторая — Моисеем. Нам важно отметить антиномистский, «противозаконный» характер поведения Хизра, который, если бы не скрытая в нем провиденциальность, мог бы быть отнесен к «сатанинскому искушению». С другой стороны, согласно каббале, пятая сефира Гебура, т.е. Сила, является основой и источником особых сакральных энергий, которые называются «силами левой стороны» и служат для проявления божественной Строгости (в отличие от энергий «правой стороны», в которых воплощается Божественное Милосердие). Ангелом сефиры Гебура является Гавриил, чье имя дословно означает «Сила Божия»,

звездную массу Луны в момент ее восхода. Хотя свой свет она заимствует, она окружена светом, но одна ее сторона обращена ко дню, а другая к ночи. Поэтому она и кажется пурпурной. Простой светильник обнаруживает то же самое. Снизу пламя белое, сверху оно переходит в черный дым, в середине же оно красноватое. В отношении этого закона можно было бы привести еще множество примеров!

— О, Мудрец, откуда же ты идешь?

— Я иду с той стороны горы Каф¹. Там мой дом. Там было когда-то и твое гнездо. Увы! Ты забыл о нем.

и среди планет ему соответствует Луна. В эзотерическом контексте проявления качеств сефиры Гебура является совершенно легитимными и необходимыми для поддержания гармонии в Световом Космосе. Экзотеризм же в силу ограничения своей перспективы не может встать на такую же точку зрения, и поэтому относит те же самые проявления не к особой форме Божественной иерархии, но к козням «дьявола». В принципе, это лишний раз доказывает, что отождествление Корбенom Багряного Архангела с Гавриилом и наше утверждение относительно его «люциферической» природы не столько взаимоисключают, сколько взаимодополняют друг друга.

¹ Гора Каф в исламском эзотеризме соответствует горе Меру индуистской традиции и представляет собой символ Оси Мира. В контексте иранской сакральной географии с горой Каф отождествлялись горные гряды на севере Ирана, называемые Авестой «Харайти Бареза» или по-персидски «Альборс» (Эльбрус). Корбен уточняет, что здесь речь идет даже не столько о сакральной географии, сколько о «визионерской географии», о «планах внутреннего мира». Одиннадцать гор, входящих в состав горы Каф, это описание слоев сакрального мира, представленных здесь с намеком на астрологический символизм. Первые две горы — это сфера Земли и Воды (холодный регион) и сфера Воздуха и Огня (жаркий регион). Далее следуют семь планетных сфер (семь гор). И наконец, небо Зодиака (десятая гора) и «темное небо зодиакальных башен» (одиннадцатая гора). Корбен совершенно правильно замечает, что речь здесь идет о сугубо духовных реальностях, а не о кратком астрологическом уроке. Эти сферы названы «горами», поскольку в инициатическом рассказе Багряного Ангела подчеркивается именно вертикальное движение по Оси Мира (которая совпадает с трансцендентным «Я» посвященного), пронзающей онтологические пласты реальности, а не об описании этих

— Но что ты делаешь здесь, внизу?

— Я вечный странник. Я без конца путешествую по миру и созерцаю его чудеса.

— А какие чудеса ты созерцаешь в мире?

— Воистину семь чудес: первое — это гора Каф, твоя и моя родина. Второе - Сокровище, которое освещает ночь. Третье — дерево Туба. Четвертое — двенадцать цехов. Пятое — кольцо Давида. Шестое — Меч. Седьмое — Источник Жизни.

— Расскажи, я прошу тебя, историю всего этого.

— Вначале о горе Каф. Она возвышается на краю мира, который она окружает. На деле она состоит из одиннадцати гор. Туда ты и отправишься, когда освободишься от пут, потому что именно оттуда тебя однажды похитили, а все всегда возвращается к своей изначальной форме.

— Но как я доберусь туда?

— Действительно, дорога трудна. Вначале ты увидишь две горы¹, одну и другую, они уже часть горы Каф. Одна из них

пластов самих по себе.

¹ Помимо астрологического символизма этих первых двух гор, который объяснен в следующей сноске, на основании традиционных толкований школы »Ишрак«, можно указать на еще одно значение этого символа, имеющего прямое отношение к самой Примордиальной Традиции и изначальному гиперборейскому символизму. Символ двух гор соответствует древнейшей германской руне »беорк«, представляющей собой латинскую В, положенную горизонтально. В примордиальный период истории эта руна отмечала собой две малые дуги, которые солнце описывает над горизонтом перед и после точки зимнего солнцестояния, как оно видится на северном полюсе. Таким образом, символизм двух гор имеет отношение к точке зимнего солнцестояния, «Юла», которая была моментом высшего посвящения и древнейших инициатических мистерий человеческой истории. Гора вечного холода соответствует дуге перед Юлом, т.е. старому году, старому циклу. Гора вечного жара — дуге после Юла, т.е. новому циклу. Именно с этих двух гор начинался в гиперборейской традиции путь духовной реализации. Заметим, что эти две горы постоянно встречаются в древнейших мифах - в истории Гильгамеша, в греческих симплегадах, в западных колоннах Геракла и т.д. Причем параллельно движению примордиальной расы с полюса на

имеет теплый климат, другая - холодный. Но ни жар, ни холод этих мест не имеют пределов.

— Но это же так просто. Зимой я перейду через гору с жарким климатом, а летом - с холодным.

— К сожалению, ты заблуждаешься. Ни в одном сезоне атмосфера в этих регионах не улучшается¹.

— Каково расстояние до этих гор?

— Сколько бы ты ни шел, ты снова лишь придешь в начальную точку, подобно циркулю, ножки которого поставлены одна в центр, другая на периферию: сколько бы он ни вращался, он придет лишь туда, откуда начал движение.

— Может быть, я смогу проложить туннель внутри этих гор и вылезти с обратной стороны?

— Невозможно проложить туннель в этих горах. Но тот, кто наделен Умением, может преодолеть эти горы в одно мгнове-

юг этот символ перемещался с годовой точки зимнего солнцестояния к точке осеннего равноденствия или с юга на запад, если рассматривать рунический пространственно-временной круг. Если брать эту позднюю версию рунического круга, то указание Ангела Сухраварди на необходимость пути к двум горам следует интерпретировать как путь на «духовный Запад». Такое сакрально-географическое расположение «двух гор» соответствует подлунной природе сфер элементов в исламской эзотерической картине мира. Надо заметить, что однозначные намеки на знание проторунической сакральной парадигмы периодически встречаются у исламских эзотериков у Ибн Араби, Сухраварди, суфиев. В частности, явное влияние рунического круга можно увидеть в трактате Ибн Араби, посвященном суфийской астрологии, где арабские буквы расположены по годовому кругу в порядке, явно напоминающем рунические звуки и крайне далеко от последовательности арабского алфавита, так и цифровых соответствий, повторяющих в арабском алфавитный порядок иврита. На эту тему см. труды Германа Вирта «Священный праязык человечества», «Происхождение человечества» и т.д., а также книгу А. Дугина «Гиперборейская теория», Москва, Арктогея, 1993.

¹ Это сферы двух подлунных качеств - жара (огонь + воздух) и холода (вода + земля). Трудности, связанные с прохождением через эти две горы, означают трудности в освобождении посвященного от давления грубых материальных элементов его существа.

ние, и не роя туннель. Умение — это качество подобное бальзаму. Если ты подставишь ладонь под солнечные лучи и будешь держать ее, пока она не накалится, а потом нальешь по капле в ладонь бальзам, то скоро он пропитает ладонь и проступит на тыльной стороне. Бальзам проходит сквозь ладонь, благодаря его природному качеству. Так же и ты, если ты пробудишь в себе естественную способность переходить через горы, ты преодолеешь обе горы в одно мгновение.

— Но как пробудить в себе это качество?

— Я уже намекнул тебе на это, если ты способен постигнуть смысл моих слов.

— А когда я перейду за эти две горы, легко ли будет преодолеть остальные?

— Конечно, легко, если только уметь. Некоторые навсегда остаются узниками этих двух гор, другие достигают третьей горы и остаются там¹. Третьи доходят только до четвертой, до пятой и так вплоть до одиннадцатой. Но птица тем умнее, чем дальше она долетает.

— Теперь, когда ты мне рассказал про гору Каф, поведай, прошу тебя, историю о Сокровище, которое освещает ночь.

— Сокровище, которое освещает ночь, также находится в горе Каф, а еще точнее, оно находится в Третьей Горе. Именно из-за того, что оно существует, темная ночь становится сверкающей. Однако это Сокровище не всегда пребывает в одном и том же состоянии, его свет проистекает из Дерева Туба². Вся-

¹ Третья гора - это эзотерическое небо Луны. Там начинается та «пустыня», о которой речь шла выше, поскольку эта область лежит ближе всего к миру материальных элементов. На третьей горе происходит встреча посвященного с Пурпурным Ангелом. (Напомним в этой связи о том, что Архангел Гавриил соотносится в каббале с Луной).

² «Сокровище, которое освещает ночь» — это эзотерическая Луна. Дерево Туба означает Солнце, но не физическое и астрологическое, а духовное, инициатическое. Луна символизирует душу посвященного, а Солнце - воздействие на него Принципа. По замечанию Корбена, в шиизме, как двенадцатиричном, так и семяричном (исмаилиты), символ де-

кий раз, когда оно находится в оппозиции Дереву Туба относительно той области, в которой ты сейчас находишься, Сокровище кажется целиком светящимся, подобно сверкающему шару. Когда оно находится не напротив Деревя Туба, а ближе к нему, часть его затемняется, а другая часть продолжает светиться. Чем ближе оно подходит к Дереву Туба, тем больше зона тени надвигается на световую часть. Но все это лишь в отношении тебя, так как для самого Деревя Туба полусфера Сокровища остается светлой. Когда оно приближается вплотную к Дереву Туба, тебе оно видится совершенно темным, но со стороны дерева Туба оно является абсолютно светлым. И наоборот, когда оно удаляется от дерева Туба, оно начинает сверкать для тебя, и чем дальше оно удаляется от него, для тебя возрастает его яркость, но это означает не увеличение света самого по себе, просто масса Сокровища впитывает в себя все больше света и параллельно этому зона тени уменьшается. И так продолжается до тех пор, пока оно не встанет в оппозицию к дереву Туба. И тогда Сокровище полностью удерживает весь свет в себе. Вот для наглядности тебе пример. Возьми шар и проколи его иглой по диаметру. Вставь в отверстие нить. Наполни чашу водой и положи шар на ее поверхность, чтобы половина была над водой, половина - под водой. Представим, что в какой-то момент вода в десять приемов омыла всю поверхность этого шара, вращающегося вокруг себя. Если кто-то будет смотреть со дна чаши, он увидит полшара, находящегося все время под водой. Если наблюдатель, ранее находившийся под чашей, будет постепенно поднимать свой взгляд, вначале ниже линии поверхности воды, он перестанет видеть все полушарие, погруженное в воду, и начнет видеть часть полушария, возвышающегося над водой. Чем выше он будет подниматься к уровню воды, тем меньше он будет наблюдать подводную часть шара и больше — надводную. Когда его глаза достигнут этого уровня, рева Туба, а равно и птицы Симург применяется к Иمامу (в шиитском смысле этого слова).

он будет видеть пол шара под водой и пол шара над водой. Если его взгляд будет подниматься над водой, он будет видеть все больше надводной части шара и все меньше подводной. Когда взгляд остановится на вертикальной по отношению к уровню воды линии, он будет видеть всю полусферу, расположенную над водой. Нам могут возразить, что, находясь под чашей нельзя увидеть ни воду, ни шара. Мы ответим на это, что достаточно сделать чашу из стекла или какой-нибудь прозрачной субстанции, и это станет возможным. Когда мы имеем дело с чашей и шаром, вокруг чаши перемещается наблюдатель, смотрящий на то и другое. Но когда речь идет о Сокровище, освящающем ночь и дереве Туба, то в этом случае они вращаются вокруг наблюдателя¹.

— Но что такое Дерево Туба?

— Дерево Туба это огромное дерево. Тот, кто неплохо знает рай, видит его всякий раз, когда по нему прогуливается. В центре этих десяти гор, о которых я тебе говорил, есть одна, там и находится дерево Туба.

— Но приносит ли оно плоды?

— Все плоды этого мира растут на этом дереве. Плоды, которые сейчас перед тобой, тоже растут на этом дереве. Если бы этого Дерева не существовало, перед тобой сейчас не было бы ни плода, ни дерева, ни цветка, ни растения.

— Плоды, деревья и цветы, какое отношение они имеют к этому Дереву?

— Симург свил свое гнездо на вершине дерева Туба. На заре он вылетает из своего гнезда и простирает свои крылья над землей. От воздействия его крыльев появляются плоды на деревьях, а растения прорастают из Земли.

¹ Это описание астрономического и физического явления призвано указать на эзотерический факт, состоящий в том, что чем больше посвященный виден «дереву Туба», т.е. Духовному Принципу, тем менее, он заметен для простых людей; и наоборот, чем больше он заметен для простых людей, тем более скрыт от Дерева Туба (Принципа).

— Я слышал, что Симург¹ воспитывал Зала, и с помощью Симурга Рустам убил Эсфандияра.

— Да, это так.

— Как это произошло?

— Когда из лона своей матери Зал вошел в существование, цвет его полос был совершенно белым, и лицо его - совершенно белым. Его отец Сам приказал выбросить его в пустыню. Его мать также была сильно опечалена тем, что родила его. Видя, как уродлив ее сын, она согласилась с этим приказанием. И так Зала бросили в пустыне. Была зима; было холодно. Никто и подумать не мог, что ребенок проживет хотя бы короткое время. Прошло несколько дней: у матери прошло чувство гнева, и сердце ее исполнилось жалости к своему ребенку. «Я пойду в пустыню и посмотрю, что стало с моим дитем». В пустыне она нашла его: ребенок был еще живой, так как Симург накрыл его своими крыльями. Когда взгляд младенца встретился с взглядом его матери, он улыбнулся ей. Тогда мать взяла его на руки и стала кормить грудью. Она хотела забрать его к себе, но сказала себе: «Нет, пока я не узнаю, как случилось так, что Зал выжил эти несколько дней, я не вернусь домой». Она оставила маленького Зала на том же месте под крыльями Симурга и сама спряталась неподалеку. Когда настала ночь, и Симург улетел из пустыни, появилась газель, приблизилась к колыбели Зала и опустила свою грудь на губы младенца. Пока он пил ее молоко, она заснула рядом с ним, охраняя его от всех

¹ С описания Симурга начинается эзотерическая интерпретация Багряным Ангелом эпизодов из эпоса Фирдоуси «Шах Наме». Еще в Авесте говорится о волшебной птице «Саена мереха», от которой произошло персидское слово «Симург». Птица Симург отождествляется в исламском эзотеризме во Святым Духом, с духовной основой реальности. В христианском эзотеризме аналогом Симурга является символ Голубя. Корбен указывает, что смена Симургов, о которой говорит Пурпурный Ангел, указывает в сугубо шиитской и исмаилитской перспективе на смену пророков, а позже имамов. Более конкретно, это относится к смене «полюсов», «кутбов» инициатической общины «Ишракийун».

несчастий. Тогда мать поднялась, отодвинула газель от колыбели своего сына и унесла его домой.

— Какой секрет в этом скрывается?

— Я спросил об этом случае самого Симурга, и вот что он мне ответил: «Зал явился в этот земной мир под взглядом Туба. Мы не могли позволить, чтобы он умер. Мы оставили павлина беззащитным перед охотником и вложили жалость к Залу в сердце газели, его матери, чтобы она позаботилась о нем и дала ему свое молоко, в течение же дня я сам держал его под своим крылом»¹.

— А в случае с Рустамом и с Эсфандияром?

— Вот как это было. Рустам был недостаточно сильным, чтобы победить Эсфандияра. Его отец Зал стал умолять Симурга. Однако у Симурга есть одна особенность, в силу которой, если поставить перед ним зеркало или какой-то подобный ему объект, всякий, кто взглянет в него, ослепнет. Зал приказал сделать железные доспехи и тщательно отполировать их поверхность. Он одел в них Рустама. На голову ему он одел отполированный шлем, а лошадь покрыл кусочками зеркала. Потом он послал Рустама встать на поле брани перед лицом Симурга. Эсфандияр должен был приблизиться к Рустаму. В тот момент, когда он приблизился, лучи Симурга, отражаясь на доспехах и зеркалах, ослепили глаза Эсфандияра, и он перестал видеть. Ему показалось, что он ранен в оба глаза, поскольку он увидел лишь две острые точки. Он упал с лошади и умер

¹ Рождение Зала, героя «Шах Наме» с белыми волосами соответствует его духовной, небесной природе. Так сам Пурпурный Ангел говорит, что изначально он был белым. Помещение младенца в пустыню означает символически то же самое, что и в случае «рассказчика» самой истории — выход за рамки телесных, физических элементов. Симург нисходит к маленькому Залу именно с пустыне и продолжении дня, так как день — это время действия духовного Солнца, «дерева Туба», на вершине которого живет Симург.

от руки Рустама. Можно подумать, что два конца стрелы из дерева Газ, о котором говорят предания, это два Крыла Симурга¹.

— Ты хочешь сказать, что во всей вселенной не существует никого, кроме Симурга?

— Только тот, кто не знает, может так думать. Если бы Симург постоянно не спускался на Землю с Дерева Туба, и одновременно с этим не исчезал другой Симург, который был перед этим на Земле, то есть если бы постоянно не появлялся бы новый Симург, ничего из того, что существует, не существовало бы. И так же, как Симург приходит на Землю, он отправляется с Дерева Туба в двенадцать цехов.

— О, Мудрец! Что это за двенадцать цехов?

— Во-первых, знай, что когда наш Король захотел создать свое царство, он вначале создал нашу страну. Потом он заставил работать нас самих. Он учредил двенадцать цехов² и в каж-

¹ Героическая смерть Эсфандияра интерпретируется Сухраварди в глубоко инициатическом контексте. С точки зрения эзотерической доктрины, видение Симурга на вершине горы Каф является заключительным этапом духовной реализации посвященного (такова кульминация инициатической поэмы Аттара «Язык Птиц»). В момент прямого созерцания взгляда Симурга герой ставит на одну плоскость реальность своего «Я» и реальность Высшего Принципа, но обе эти реальности не могут сосуществовать параллельно друг другу, так как в самой тайной глубине они нераздельны. Спасительная иллюзия раздельности может сохраняться лишь в том случае, когда отношения посвященного и принципа остаются опосредованы, когда Бог выступает из-за «покрывала». Дополнительным пояснением этой двойственности, являющейся, на самом деле, тайным единством, выступает образ стрелы с двумя наконечниками и намек на два крыла Симурга, аналогичных черному и белому крылу Архангела Гавриила в другом инициатическом трактате Сохраварди. Эти крылья соответствуют двум птицам из «Упанишад», одна из которой ест, сидя на ветке, а другая наблюдает за ней. Речь во всех случаях идет о соотношении между «Я» посвященного и Божественным Принципом; «Я» соответствует черному крылу Гавриила или птице «Упанишад», которая ест, а Принцип - белому крылу или птице, которая смотрит.

² Двенадцать цехов означают двенадцать знаков Зодиака. Семь цехов — семь планетных сфер. Каждой планете, кроме Солнца (Мастер

дом из них назначил несколько учеников. Потом он заставил работать этих учеников, и под двенадцатью цехами появился новый цех, в котором наш Король назначил Мастера («остаd»). Этого Мастера он также заставил работать, и под новым цехом появился еще один. Тогда он приказал трудиться второму Мастеру, который организовал третий цех, доверенный попечению третьего Мастера, и так вплоть до седьмого цеха. Каждому цеху был назначен Мастер. Тогда каждому из учеников, распределенных по двенадцати Домам, он дал почетную мантию. Он дал такую же мантию первому Мастеру и доверил ему два цеха из двенадцати высших. Второму Мастеру он также дал почетную мантию и доверил ему два других цеха из высших двенадцати. С третьим Мастером он поступил также. Четвертому он дал почетную мантию, которая была прекраснее, чем у остальных; он дал ему лишь один цех из двенадцати верхних, но зато приказал ему надзирать надо всеми двенадцатью. С пятым и шестым Мастерами он поступил также как со вторым и с третьим. Когда дошло дело до седьмого, из двенадцати цехов остался только один. Этот цех ему и был дан, но почетной мантии он не получил. Седьмой Мастер издал тогда крик. «У всех Мастеров по два цеха, а у меня только один, Всем дали почетную мантию, а мне нет». Ему сказали тогда, что под его цехом будут созданы еще два цеха, над которыми ему будет дана власть. И под всеми цехами вместе взятыми было организова-

четвертого «нижнего» цеха) и Луны (Мастер седьмого «нижнего» цеха), приписаны по два зодиакальных дома. Сатурну — Козерог и Водолей. Юпитеру — Рыбы и Стрелец. Марсу — Овен и Скорпион. Венере — Бык и Весы. Меркурию — Близнецы и Дева. Дом Солнца — Лев, а Луны — Рак. Две сферы, данные Луне в качестве компенсации, — сферы горячих (огонь + воздух) и холодных (вода + огонь) элементов, тождественных двум первым горам гряды Каф. Но элементы распределены еще и среди знаков Зодиака («верхних цехов»). Земля — Козерог, Бык и Дева. Вода — Рыбы, Рак и Скорпион. Воздух — Водолей, Близнецы и Весы. Огонь — Овен, Лев и Стрелец.

но пространство под посев, заботу о котором также поручили седьмому Мастеру. Также условились, что из поношенной мантии четвертого Мастера будет постоянно изготавливаться маленькая мантия для седьмого Мастера, так что одежда будет переходить от одного к другому; и все происходило точно так же, как я объяснил тебе в случае Симурга¹.

— О, Мудрец, что ткут в этих цехах?

— Обычно там ткут парчу, но там ткутся также и другие вещи, даже мысль о которых еще ни кому не приходила в голову. Именно в этих цехах ткут кольчугу Давида.

— О, Мудрец, что такое кольчуга Давида?

— Кольчуга Давида — это те пути, которыми ты связан².

¹ Почетная мантия - эзотерический свет планет. Луна - черная масса, озаряемая заимствованным светом Солнца (поэтому она носит чужую мантию, мантию Солнца). Смена одежды, как и смена Симургов, указывает на чередование функций пророков и имамов, а также на переход инициатической инвеституры в рамках цепи «Ишракийун».

² Кольчуга Давида - материальная оболочка, физическое тело. Интересно проследить механику появления тела из звездных (планетарных) тканей (колец). Четыре Зодиакальных элемента (по три зодиакальных дома на один элемент) создают архетип физического тела на психическом уровне (подобно архонтам в гностической картине мира). Потом они передают элементы архетипического тела в сферу Луны, где они из звездных становятся «подлунными», психофизическими. И наконец, помещение в землю, «сев» «лунных психофизических архетипов» элементов в поле чисто материи, «земли», дает чисто физическую субстанцию элементов материального тела. Таким образом, эзотерическая анатомия различает три уровня в «приготовлении» физического тела человека: уровень психический (зодиакальный), уровень психофизический (лунная обработка) и уровень чисто физический (земное оформление элементов в композицию тела). Психофизическим «лунным» элементам соответствуют «внутренние» органы чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание). Физическим — соответствующие органы тела. Психическому уровню или зодиакальной реальности соответствует «замысел» тела, воплощенный не в конкретной дифференциации, а «проекте» таковой на уровне мысли. В индуизме это соответствует «манасу», ментальности, в которой синтетическим и потенциальным образом содержатся одновременно все тонкие элементы («танматры», чувства), содержащие,

— Как их делают?

— В каждой из четырех триад, входящих в двенадцать высших цехов, производят по одному кольцу. Так получаются четыре кольца из всех цехов. Но на этом ничего не заканчивается. Эти четыре кольца отдаются седьмому Мастеру, чтобы он обработал каждое из них. Когда они попадают к нему, он отправляет их на поле, в котором он их сеет так, что они остаются некоторое время в незаконченном состоянии. Потом четыре кольца смыкаются друг с другом и образуют вместе плотную и замкнутую форму. Когда ловят сокола, как тебя, например, на него набрасывают кольчугу Давида, так что она плотно сжимает его.

— Сколько колец в каждой кольчуге?

— Если можно было бы сказать, сколько капель воды в Оманском море, можно было бы вычислить и сколько колец в каждой кольчуге.

— Но существует ли средство, с помощью которого можно было бы освободиться от этой кольчуги?

— Это средство Меч¹.

— А где взять этот Меч?

— В нашей стране есть палач; Меч в его руках. Заведено правило, что когда кольчуга полностью исполнит свою миссию в течение определенного времени и когда придет время испустить дух, палач бьет своим Мечом; и этот удар такой сильный, что все кольца раскалываются и распадаются.

— Есть ли различия в том, как получает удар, облаченный в кольчугу?

в свою очередь, потенции физических органов.

¹ Меч принадлежит Ангелу Смерти. Им он умерщвляет кольчугу Давида, физическое тело. Сухраварди намекает здесь на экзотериков, которые могут всю жизнь раздумывать о смерти и страданиях, но без прохождения реальной инициатической смерти, *nigredo* алхимии, т.е. без инициатической практики все их усилия останутся только благопожеланиями, предвосхищениями истинной реальности, отделенной от них непроницаемой стеной материальной жизни.

— Конечно, есть различия. Для одних шок настолько велик, что даже если они провели целый век в размышлении о природе самого невыносимого страдания и даже если их воображение рисовало им муки самые страшные, никогда их мысль не могла представить себе жестокость удара, наносимого этим Мечом. Другие же выносят этот удар легче.

— О, Мудрец, я прошу тебя, что сделать мне, чтобы это страдание было облечено?

— Найди Источник Жизни. Заставь воду из этого Источника потоком течь на твою голову, пока эта кольчуга не станет легкой одеждой, сидящей на тебе легко и просторно. Тогда ты станешь неуязвимым для удара Меча. На самом деле эта Вода смягчает кольчугу (Коран 34/10), и когда она окончательно размягчится, удар Меча больше не причинит страданий.

— О, Мудрец, а где находится этот Источник Жизни?

— Во тьме. Если ты хочешь отправиться на Поиск этого Источника, одень те же сандалии, что и Хизр, пророк, и двигайся по пути самоотречения, пока не достигнешь региона Тьмы¹.

— А в какую сторону надо идти?

— В какую бы сторону ты ни шел, если ты истинный паломник, ты совершишь это путь.

— Что укажет мне на регион Мрака?

— Темнота, которая овладеет сознанием. Потому что ты сам, ты есть сейчас во Мраке. Но ты не знаешь об этом. Когда идущий по пути видит самого себя во Мраке, он понимает, что всегда

¹ Поиск Источника Жизни во Мраке »по пути Хизра« указывает на необходимость первой инициатической стадии - »работы в черном«, *nigredo*. Не осознав духовной невыносимости материального существования, невозможно ни на шаг приблизиться к подлинной реальности. Это фундаментальный и базовый принцип не только инициатической доктрины Сухраварди, но и всякого аутентичного эзотеризма. Те, кто не проходят этой стадии, остаются лишь «мистиками» и «мечтателями», в лучшем случае лишь догадывающимися о качестве духовного, светового мира, но не знающими о нем ничего наверняка. Факт инициатической смерти или прохождения через *nigredo* отличает посвященного от простого экзотерика.

он пребывал только в Ночи, и что никогда свет Дня еще не касался его взгляда. Вот каков первый шаг подлинных паломников. Только с этого момента начинается восхождение. Когда доходят до этой стоянки, да, отсюда можно двигаться вперед. Ищущий Источника Жизни проходит во мраке через все виды ужаса и печали. Но если он достоин найти этот Источник, после Мрака он узрит Свет. Тогда не нужно бежать от этого Света, потому что этот Свет - сияние, снисходящее с Неба на Источник Жизни. Когда путь совершен и паломник искупался в этом Источнике, он неуязвим более для удара Меча. Вот стихи (Санаи):

*Дай убить тебя Мечом любви,
Чтобы обрести вечную жизнь,
Потому что от Меча ангела смерти,
Никто, сдается, еще не воскресал.*

Тот, кто искупался в этом Источнике, не будет никогда запяцкан. Тот, кто постиг смысл истинной Реальности, тот достиг этого Источника. Когда паломник выходит из Источника, он достигает Способности, которая делает его подобным бальзаму, который будучи налит на ладонь, подставленную жаркому солнцу, проступает с тыльной стороны. Если ты есть Хизр, то через гору Каф и ты, ты тоже сможешь пройти без труда.

... Когда я рассказал эти происшествия моему дорогому другу, который просил меня об этом, он воскликнул:

— Ты на самом деле есть сокол, который попался в силки и который сейчас уже на охоте за добычей. Итак, поймай меня; привязанный к седлу охотника, я буду неплохой добычей.

— Да, это я, тот сокол, в котором все охотники мира нуждаются каждое мгновение.

Мои жертвы - газели с черными глазами,

Потому что Мудрость подобна слезам, проступающим сквозь веки.

Передо мной в бегство обращена буква слов,
Рядом со мной собирается урожай скрытого смысла¹.

Перевод Александра Дугина

¹ В конце этого инициатического текста, как замечает Корбен, происходит инициатическое отождествление всех действующих лиц: человек, бывший »соколом» (ангелом), снова становится соколом, причем, как говорится в заключительном стихе - единственным соколом, необходимым всем охотникам мира. Он же становится Хизром, обретшим Источник Жизни, а следовательно и самим Багряным Ангелом, а следовательно, и Луной и деревом Туба, и Симургом, и Мечом Любви (который убивает, но и воскрешает этим убийством), и двенадцатью цехами Зодиака, и горой Каф (Осью Мира). И даже «друг», задавший вопрос в начале рассказа, отказывается от своего самостоятельного существования и приносит в себя в жертву «соколу», т.е. ангелу, т.е. Принципу, Богу, Свету. Темная масса лунной и подлунной материи (символизируемая также газелью) преобразуется под действием лучей эзотерического Солнца и восклицает о себе ритуальную инициатическую формулу «Ана-ль Шамс!», «Я - Солнце!». В произнесении этой формулы Посвящающий, Посвящаемый, Герои, автор и Читатели становятся Одним, как кульминация истинного инициатического рассказа, как реальный и конкретный «тавид», «приведению к абсолютному единству» мнимо разрозненных вещей, разобщенных лишь иллюзорной по сути материальностью. В эзотерическом исламе такое отождествление называется «хакайят».

Кристиан Жамбэ

ПАДЕНИЕ ДУШИ¹

Необходимо понять, что такое нисхождение души. Арабский термин определяет это как аль-хобут. Дословно это означает «падение». Как понимает это «падение» Мулла Садра — как несчастье и трагическое событие, как оно представлено в многочисленных гностических мифах? Не совсем так. Он, с одной стороны, воспроизводит достаточно строго дуалистическую драматургию маздеизма, но не ссылается на манихейский гнозис, тем более, на гностиков, с которыми полемизировал Плотин. Он скорее следует именно за Плотин, интегрируя маздеистский миф в долгую историю падения души, которое для него не просто катастрофа, но необходимая фаза субстанциального движения², предвосхищающая новое восхождение в мир умозримых сущностей (интеллигибелей).

В этом состоит глубокое различие между Сухраварди и Мулла Садра. Для первого мир тел есть темная Вселенная, созданная из ночи и смерти, место «западного изгнания», противящееся в силу своего позитивного ничто распространению интеллигибельных лучей. Духовная жизнь представляет собой не столько битву, сколько осуществление жестокого правления

¹ Глава из книги Jambet Ch. L'Acte de l'Etre. P.: Fayard, 2002. P. 261-274. Перевод А.Д.

² Главная идея метафизики Мулла Садра, на которой подробно останавливается Жамбэ, состоит в рассмотрении движения не как атрибута вещи, но как свойства самой сущности вещи, то есть помещение динамического элемента внутрь субстанции. Это Жамбэ и называет «субстанциальным движением». — А.Д.

души-правительницы, над «крепостью» тела; и это правление является первой фазой, предшествующей вырыванию души из тела, ее удалению от областей Запада к световому Востоку.

Для Мулла Садра схема путешествия сохраняет свое живое значение. Равно как и тема правления души над телом. Но парадоксальным образом Садра настаивает на теме моральной битвы, ставя ее в центре своего теоретического диспозитива, так как он не рассматривает падение души в телесный мир как приход света в мир, который ему совершенно чужд.

Тело есть модус существования души, то состояние, в котором душа только и может полностью быть самой собой и в котором она осуществляет свою формообразующую функцию. Она призвана биться с низшими могуществами, чтобы подготовить последующую фазу своего путешествия в направлении интеллигибельного рождения, где начнется ее становление умом. Это не столько отрыв от тела, разрыв с ним, сколько победа над ним, как возвращение на родину и очистительная аскеза. Вместо гностической дуальности, вдохновляющей мысль Сухраварди, Садра предлагает неоплатоническую схему. Душа у Сухраварди не борется, но убегает. Душа у Садра возвышается именно потому, что она есть место битвы.

Остается заключить, что падение души, о котором говорят традиции, следует интерпретировать в философских терминах. Это падение есть *повесть*, рассказ. Лейтмотив этой истории падения (хикайят аль-хобут) Садра передает следующим образом: «Знай, что история падения адамической души происходит из мира святости (алам аль-кодс), который есть родная земля его святого отца, в этот мир, являющийся родиной телесной природы — колыбели и отчизны животной души, подобной матери; так свидетельствуют многие листы откровения, нисшедшие с небес, притчи пророков, указания друзей Бога и выдающихся мудрецов».

Святой отец — это здесь Патрикós Νοῦς, отеческий ум. Это выражение в платонической традиции относится к Богу,

к принципу эманаций, таким образом, схема падения души у Садра остается верной платонической модели. Здесь мы видим также следы концепции естественного вида Сухраварди, который управляется своим ангелом как «матерью вида» (омм аль-ну). Следует ли видеть в этом далекий отзвук манихейской идеи «матери живых» или скорее перепатетическую концепцию женского материнского вместилища формы? Мы полагаем, что здесь скорее идет речь не о гомологии между естественным вместилищем, сосудом, и творящей женственностью, теофанией Святого Духа, но о представлении брачного союза между нематериальным интеллигибельным деятелем (агентом) и психическим пациентом, то есть о половом соединении (никах), метафора которого часто появляется у Садра.

Чтобы интерпретировать падение души, Садра предлагает толкование (тавиль), имеющее знаменательную структуру:

Рассказ о падении на основании стихов Корана.

Предания пророков.

Истории о первом Имаме, Али ибн Аби Талибе.

Теология Аристотеля¹.

Символические повести: Саламан и Абсал, история о голубке, которая несла ожерелье в книге «Калина и Димна, рассказ Авиценны о Хай ибн Якзане, Касида о душе Авиценны.

Мудрецы Древности, в частности, Греции.

Этот порядок экзегезы уникален, так как строго иерархизирует Священную Книгу, личность Пророка, Имама, греческую философию, мистическую литературу и поэзию, где центральное место занимает Авиценна. Это единство откровения, философии и литературы организуется вокруг пророческой и имамологической экзегезы.

Основная идея, к которой подводят цитаты из Корана, следующая: падение Адама из рая это следствие божественного приказа (падай!), повлекшего за собой «соперничество», что

¹ На самом деле речь идет о трактатах Плотина, известных под этим именем в арабском мире в Средние века. — А.Д.

для Садра является сутью множественности и хаотичности, присущих материальной реальности. Это соперничество завершается добродетелью божественного водительства, которое освещает некоторых людей, тогда как остальные познают «неизбежные скитания». Падение предвосхищает картину конца времен, телесное и духовное воздаяние избранным и проклятым.

Пророческие предания утверждают, что «люди — это минеральные жилы, подобные жилам серебра или золота». Согласно Садра, это означает, что «души предсуществуют в жилах своей сущности, среди отделенных интеллектов¹, сокровищ божественной науки... Также как конкретные внешние вещи имеют свою субстанцию в предшествующем им божественном декрете; в этом декрете они предохранены от изменений, исчезновения и нового появления, тогда как в нижнем мире, напротив, они подчиняются закону смены возникновения и гибели, стирания и нового появления, согласно стиху: «Бог стирает все, что Он захочет, и устанавливает все, что Он захочет. Рядом с ним мать Книги», что значит скрижаль, надежно хранимая, изменений и превращений».

Этой духовной экзегезой Садра открывает в пророческих текстах скрытый смысл, который состоит в учении о двух состояниях души: вечном интеллигибельном состоянии, в науке Бога, что является общим для душ и архетипов всего творения, и о состоянии, подчиненном субстанциальному движению и его эффектам, то есть телесным движениям. Божественный декрет и интеллигибельный мир — это строго одно и то же, наука Бога приказывает всему тем, «что хочет Бог». Падение есть эманация всего, и особенно душ, в следствии свободно-го божественного решения: это удивительный синтез неоплатонического эманационизма и императивной свободы Бога в

¹ Понятие «отделенный» в исламской метафизике означает полностью свободный и независимый от материи и относится к уровню умов, интеллигибелей, к области чистого умозрения. — А.Д.

духе коранического откровения. Мир душ будет миром хранимых скрижалей или миром предназначения. Совокупность перехода от интеллигибельного состояния к естественному состоянию соотносится с нисхождением священной Книги из состояния «матери Книги».

Эта схема подтверждается высказываниями первого Имама: Бог проявляет свое Милосердие для всякой вещи, известной, начиная с ее «откуда», «где» и «куда». Эти три вопросительных местоимения места описывают три состояния души — до, во время и после ее становления. Имам также говорит: «Пусть ее ум станет действием присутствия и пусть она будет среди сынов другого мира, потому что из него она черпает свое предшествование и к нему направлено ее возвращение». Для Садра это подтверждение движения вращения, «революции» (инкилоб) души, направляющейся к интеллигибельному миру и к своему ангелическому состоянию. Только тот, кто рожден в другом мире, возвращается к этому миру, что созвучно учению Христа: «Истинно, истинно говорю вам: только тот, кто родится заново, сможет увидеть царство Божие».

Имам освещает природу души, открывая ей, что она есть манифестация Бога в зеркале творения. Прояснить статус души это не только ответить на запросы философской дисциплины, но и показать человека в его истинной природе, как существа, в котором в конденсированном виде содержится вся Вселенная и как свидетеля непостижимой мистерии Божественности, во имя которой он и вступает на путь манифестации. В человеческой душе разворачивается совокупность всего, что есть от начала творения до его последнего момента. Человеческая форма по преимуществу есть форма Имама, совершенного человека, чья личность означает «прямой путь», провозглашенный Книгой, двигаясь по которому верный достигает рая, а неверный — ада: «Знай, что форма человека это само по себе величайшее доказательство бытия Бога через его творения, она есть книга, которую он написал своей рукой, она есть собрание всех форм

мира, она есть резюме надежно хранимой Скрижали, она есть свидетель всего сокрытого, она есть прямой путь ко всякому благу, она есть путь, пролегающий между раем и адом».

Так называемая Теология Аристотеля позволяет интерпретировать падение в терминах нисхождения, процессии, которая не причиняет душе вреда. Вопреки схемам гностиков, идея Садра, верного Авиценне, не наделяет падение души никакими строго отрицательными коннотациями. Падение совсем не обязательно несчастье, даже если телесное состояние является причиной страданий и заблуждений. Приходя в мир природы, душа постигает, что в нем от зла, она старается избежать этого, напротив, она стремится достичь блага и в целом не несет никаких потерь. Моральное совершенствование, которое душа должна практиковать с помощью тела — это парадоксальный прогресс, заложенный в ходе нисхождения. Падение души есть скорее манифестация могущества и знания самой себя, нежели потеря, оно есть условие воспоминания и возврата к самой себе.

Моральная тональность, настойчивый призыв к очищению души устойчиво наличествуют в текстах Авиценны, что полностью разделяет и Садра: «Если душа чиста, она быстро освобождается от своего (земного) мира, реализовав свое совершенство, а ее природа соединяется с интеллигибельными началами по мере того, как она освобождается от нечистот, к ней приставших и мешающих ей после распада сложносоставного тела вернуться в умозрительные миры. По мере того, как она спешит вернуться к градусу бытия, предшествующего (по своему достоинству) ее воплощению, она не только не несет издержек от своего нисхождения, но скорее извлекает из этого пользу».

Движение души — это не вертикальное и не упорядоченное падение, но круговое вращение, прообразом которого является круговращение солнца в сутках. От интеллигибельного восхода к телесному закату, а затем от заката снова к восходу

своего истока — «все это указывает на то, что душа в некотором смысле предшествует телу и представляет собой действие бытия¹ в возвышенном божественном мире. Душа обладает возможностью вернуться и нового превращения в то, из чего она вышла, подобно тому, как восхождение принадлежит сущностной реальности солнца и звездам его могущества, начиная с его заката, который оно освещает своим восходом в своей твердой уверенности или в своем исчезновении, когда оно нисходит и прячется».

Круговое движение охватывает все небо души целиком. Ее конечная стоянка зависит от моральной прямоты и верности откровению, без чего померкла бы. Не падение с восхода на закат представляет собой реальный ущерб души, но блуждания на пути своего возврата. Часто психологию Садра отождествляют с драматургией Сухраварди или гностиков. Но здесь совокупность моральных предписаний не говорит нам о трагедии падения, но о восхождении, о возврате, что предполагает «отрешение», как говорит Авиценна, от нечистот, которые ей привелось познать, но которые она призвана избежать и от которых ей удастся освободиться.

Интеллигибельный принцип души, ее «интеллигибельный и святой отец» не был бы самим собой, если бы он не был источником исхождения души. Падение души имеет смысл именно этого исхождения (содур). В подтверждение этого тезиса Садра привлекает древних. Речь идет о том, чтобы с их помощью понять, в чем состоит суть греха Адама и божественной ярости. Замечательно, что Мулла Садра упраздняет всякий намек на

¹ Действие бытия, *acte de l'être* это главный концепт Муллы Садра, согласно Жамбэ, что и дало название всей книге. Бытие у Садра мыслится не как сущность, а как действие, как акт. На этом основан его экзистенциализм, ставящий существование на первое место, а сущность — на второе. Отсюда и представление о сущности (субстанции) как о том, чьим модусом бытия является движение, в отличие от классических схем философии, где движение, напротив, вторичный атрибут, не затрагивающий сущности. — А.Д.

трагичность в этом рассказе, который описывает отделение души от своего создателя, выражая тем самым свободу человека ко злу, что имело бы своим следствием первородный грех и отчаянное положение человека.

Однако с Мулла Садра мы предельно далеки от точки зрения на эти проблемы у Кьеркегора. Грех Адама, конечно, есть причина ущербности души, он объясняет нашу онтологическую нищету. Адам и его потомки бегут от лица гнева Божия. Но этот грех, равно как и его последствия, следует понимать строго на уровне интеллекции и познания. Грех — это сбой мыслительного процесса, неспособность к пониманию. Мы опытным путем переживаем это, говорит Садра, когда пытаемся решить теологическую проблему, но бросаем это, не доведя до конца, будучи отвлеченными делами этого низшего мира.

Грех — это нестойкость в желании понять, грех — это забвение и покрывало. Все это нагнетается в ходе падения, когда душа покидает интеллигибельное место, и все техники гнозиса направлены на то, чтобы развеять забвение, делая процесс созерцания и свидетельства о бытии всякий раз все более долгим. Если «твой мозг охвачен пламенем, когда он привлечен интеллигибельной манифестацией божественной реальности» забвение, в свою очередь, пропадает под завесой. Благословенная вина, *felix culpa*, падение, сохраняет ту дистанцию, которую сохраняет даже пророк, и описываемую семьюдесятью покрывалами света, отделяющими его от божественной сущности в ходе его небесного восхождения. «Если эти покрывала падут, сияние Лица Божьего сожжет все то, что обратило к нему свой взгляд», говорит традиция. Грех Адама — это сами условия человеческого существования, его тварная онтологическая немощь.

Итак, падение есть падение, и оно предполагает ослепление и тьму, которые необходимо победить в ходе битвы, Садра приводит три пассажа, приписываемых Платону¹, и один — Эм-

¹ Пассаж из «Федра», но в тексте Платона отсутствующий: «Причина

педоклу («Душа — это возвышенное и благородное место, и когда она грешит, она падает в этот мир, спасаясь от божьего гнева. Но когда души уклоняются к этому низшему миру, им на помощь приходят их интеллекты». В подкрепление этого тезиса Садра приводит и различные тексты т.н. «Теологии Аристотеля». Эти места смягчают идею падения и греха: «не следует проклинать душу и упрекать ее в том, что она оставила интеллигибельный мир». Падая, душа утрачивает свою простоту и разделяется, «она получает делимость, которая и делит ее тела».

Грех и все то, что его окружает в изначальных текстах, не более, чем символы, которые говорят нам о внешнем (захир) и скрывают под собой истинный тайный смысл:

«Не секрет, что многие древние авторы среди философов, равно как и пророки, облекали свои речи в символы и притчи мудрости. (...) Они не говорят, что душа грешила и пала, убегая от божественного гнева, который ее преследовал. Они и подобные им знали, что в мире святости нельзя представить себе наличие никакого греха, никакого неповиновения, и что туда не проникает никакого движения. Нет! Они понимали под «грехом» души то же, что мы имели в виду, говоря о потенциальном измерении души и о его актуализации, отталкиваясь от самого начала и от ее онтологической недостаточности, становящейся необходимой через ее связь с телом и через ее переход в потенциальное состояние. Естественное преступление души это слабость и субстанция, и ее падение — это исхождение из мира отделенных умов через соединение с телом и факт становления интеллектom лишь в потенциальности¹. Созерцательная способность не имеет достаточно сил, чтобы преобладать над тем, что по своему состоянию проистекает

падения души в этот мир это потеря оперения, и когда она находит это оперение, она взлетает в изначальный мир». — К. Жамбэ.

¹ А не в актуальности, как до воплощения, когда душа сама настолько актуальна, что в ней актуален и ее высший умный, интеллигибельный срез, ее ангел. — А.Д.

из этой же способности; но это становится снова возможным после некоторого времени, когда душе удастся мобилизовать практическую способность контроля за животными и психическими операциями. Следовательно, душа отворачивает свое лицо от всесвятого отца в силу связи с телом. И эта связь есть одно из условий ее существования. Бегство от гнева Божьего это естественное желание управлять телом через любовь к совершенству своей собственной сущности, чтобы в ней исчезла эта субстанциальная слабость, в силу субстанциального совершенства ее акта бытия, состоящего в отделении от материи».

Садра отказывает небытию в какой бы то ни было эффективности, описывая его в терминах приваии (недостатка) и потенциальности. Грех или неповиновение суть лишь неадекватные символы онтологической ущербности, с необходимостью проявившейся в ходе схождения души в телесный мир. Нет ни первородного греха, ни полной свободы творить добро или зло, так как когда душа отворачивается от своего «всесвятого отца», этот жест отречения и есть неповиновение, но это позитивное действие в ходе становления, следующего декрету Бога.

Когда человек покидает свое райское жилище, изгнанный оттуда гневом Божиим, он не испытывает на себе последствия его решения, которое сделало возможным раз и навсегда все его собственные будущие свободные решения, но он удаляется от Бога, чтобы лишь еще более укрепить в телесной природе духовное могущество, проистекающее из Бога. Душа, вступившая в природу, удаляется от своего собственного начала. Эта дистанция есть нищета и естественное желание (шавк таби). Желание в сердце природы — это любовь к своему совершенству. Господство над телом полезно для этого совершенства, влюбленного в само себя, через которое душа переживает возвращение к своему субстанциальному совершенству, к интеллигибельному акту бытия, который снова вернет ее к ее началу.

Вся эта картина полностью вытекает из неоплатонизма и особенно из концепта субстанциального движения. Принципиальные следствия из нее суть отказ от образной репрезентации какого бы то ни было восстания, подъема свободы, сопряженной с возможностью наличия зла в интеллигибельном мире или внутри зоны божественного императива. Этот мир должен оставаться верным своей идентичности, своей световой сущности. Если Садра осознал, что ему предстоит прояснить конститутивную онтологию ислама, то он стремится к тому, чтобы реальная сущность Бога, его манифестации в плероме божественных имен, эпифании самых прекрасных из этих имен в примордиальном человеке, остались бы полностью свободны даже от подозрения в каком бы то ни было внутреннем разрыве или жестокой негации, который внес прерывность в царство этой идентичности. В этой точке фундаментальной доктрины завершается всякая связь между теоретическим диспозитивом духовной философии ислама, линии Авиценны, достигающей своей кульминации в учении Муллы Садр, и философией германского идеализма на Западе. Беспокойство Шеллинга, наследника теософии Якова Беме, не находит никакого аналога в приведенных нами выше текстах. Садр жестко отвергает любую экзегезу, которая позволила бы допустить какое бы то ни было позитивное содержание в божественном гневе, а также обоснование свободы в конъюнкции воли со злом, располагающемся в сердце Божественного. Зло есть простая неспособность действовать, и оно отнесено к низшим границам тварного мира. Не находимся мы и перед схемой становления, которое имело бы своим мотором отсеченность от единства с Первоначалом.

Между божественной сущностью и ее манифестацией, сосредоточенной в примордиальном человеке, царит мир. Человек может породить удаление, упадок, нарастающее обнищание, но лишь в ожидании лучшего, возвращения, совершенствования. Драма творения имеет своим глубинным смыслом

круг, пройденный интеллигибелями, нисходящими к границам тьмы, чтобы вернуться к верхним границам сущностного единства. Единое покидает единое, чтобы вернуться к единому, и история души — это рассказ об этой позитивной истории могущества единого мира и порядка.

Мы сказали, что эта схема обосновывает тематику смертельной битвы. Следовательно, Садр принимает на свой счет определенный дуализм, несводимую оппозицию света и тьмы, что является следствием его размышлений над текстом Восточной Мудрости Сухраварди или над учением шиитских Имамов. В этом нет никакого противоречия, но в то же время нельзя не заметить определенного напряжения между радикальным онтологическим монизмом и ярко выраженным этическим дуализмом. Область, где этот дуализм выражает себя в полной мере, не порывая с принципиальным единством бытия, это область воображения.

В своем долгом критическом комментарии к тезисам Сухраварди Садр корректирует то, что его философия единства могла расценить как ошибки и противоречия. Если бытие есть идентичность и единство, акты бытия одновременно и иерархизированы и различны в своих сущностях. Душа обладает актом отделенного бытия (вуджуд муфарики) в мире интеллекта и другим актом бытия, актом соединенного бытия (вуджуд таллоки) в мире тел. Вот почему все опровержения предшествования души тщетны, ведь они не учитывают следующее: мы говорим не о той же самой душе, когда мы обращаемся к ее разным актам бытия. Неверно предполагать, что душа как правительница тела имела бы интеллигибельную сущность (что было бы противоречием), но в порядке интеллигибелей душа и есть сама интеллект, но в этом случае она более не правитель тела и не имеет никакой заботы о теле.

Наиболее солидный аргумент, на первый взгляд, основывается на осмыслении природы бесконечного. Это предлог для Садра разработать замечательный тезис: нужно различать чис-

ловую или временную бесконечность и *бесконечность интензивности*. Интуиция интенсивной бесконечности это основание доктрины рождения душ, и именно к этому и приводит нас логика философии Муллы Садра.

Интеллигибельный принцип душ, говорит Садра, есть бесконечность «по могуществу, измерениям и экзистенциальным квалификациям». Он не исчерпывает своего могущества излучать в производстве любого числа отдельных душ, будучи бесконечной монадой. Он остается всегда в себе бесконечным могуществом, способным производить снова и снова новые психические экзистенции. В этом смысле интеллигибельный принцип есть чистое могущество, *аналогичное* чистому могуществу первой материи. Но эта аналогия не должна скрывать от нас то, что открывает «сердечное видение»: есть три уровня экзистенции. Вещь существует в своем агенте, как здесь душа существует в своем начале в интеллигибельном агенте. Этот акт бытия душ «в интеллигибельном принципе» и их «всесвятой отец» есть необходимая экзистенция, неделимая, простая, неотделимая от принципа и благородная. Вещь имеет акт бытия для себя, и тогда она только возможна. Наконец, есть акт бытия во вместилище (душа, соединенная с телом), наиболее низкий акт бытия, обусловленный материальной потенциальностью телесной связи, более слабый, чем два предыдущие акта — необходимый и чистый акт бытия и акт бытия чистой «чтойности» (*quidditas*).

Вот почему концепт экзистенциальной революции приобретает смысл: он означает не то, что чтойность одной вещи превращается в чтойность другой вещи, но изменение интенсивности акта бытия через совершенствование субстанциальной формы — «вплоть до составленности из других сущностных характеристик, отличных от тех, которые наличествовали изначально».

«Акт бытия первичен по отношению к чтойности, он есть корень, а чтойность его следствие. Не видишь ли ты, как со-

вершенствуются природные формы, повышая интенсивность до такой степени, что отделяются от материи и превращаются в интеллигибельную форму, существующую в высшем интеллигибельном мире единства и имматериальности? И наоборот, души в мире интеллекта едины, представляя собой единую субстанцию, простую и интеллигибельную. Потом же они умножаются и спускаются в этот мир, становясь подобными природным телам, своей слабостью и субстанциональностью, пребывают в жилищах тьмы». На телесном уровне души подобны телам, они неотделимы от потенциальности и экзистенциальной слабости тела.

Точно также дело обстоит и с со всеми чтойностями, со всеми «специфическими и концептуальными реальностями» — с человеком, землей, небом, водой и т.д. Их бытие изменчиво, мобильно, подчинено революции, представляющей собой вариацию акта бытия, таким образом, что каждая реальность обладает четырьмя модусами иерархической экзистенции: акт бытия в божественном декрете, акт бытия в интеллигибельях, акт бытия в психическом и акт бытия в природном. Экзистенция в божественном декрете это существование божественных имен, когда они еще облачены в простоту эссенциального единства Бога. Три рождения соответствуют эффузии, которой предшествует дуновение Милосердного в соответствии с тремя уровнями — интеллигибельным, психическим и природным.

Поэтому существуют интеллигибельные небо и земля, психические небо и земля и чувственные небо и земля. Каждый модус бытия неба таков, каким я его воспринимаю — с помощью интеллекта, воображения или чувств. Это не просто репрезентации одного и того же неба, но каждая из форм, которые я постигаю воображением или интеллектом в равной, если не в большей степени реальна, нежели та, которую я вижу с помощью зрения. Надо принять буквально формулу: «быть — это значит быть воспринимаемым». Не то чтобы воспринимае-

мые уровни существования являлись бы простыми фантомами моего сознания, но в смысле (близком по значению к максиме Беркли) того, что акт познания открывает и манифестирует аутентичный акт существования.

Традиции Авиценны отказывается от того, чтобы толковать эссенциальное движение как экзистенциальную революцию потому, что она полагает, будто такое движение исключило бы возможность постичь, что есть суть вещи, ее значение (мана) и ее чтойность. Но истинная теория познания утверждает, что «знание скрытых вещей обозначает акт существования их формы, конгруэнтной познающему субъекту. Эта форма вещи либо интеллигибельна, либо имагинативна, либо чувственна в силу уровня способности познающего субъекта».

Познающий субъект не является гомогенным. Он подчинен тем же экзистенциальным вариациям, что и познаваемый объект. Когда субъект конституирован слабым актом бытия, он воспринимает телесное небо. Когда его акт бытия интенсифицируется, интенсифицируется и его восприятие вплоть до того, что он начинает через пробуждение имагинативных и интеллигибельных свойств воспринимать воображаемый или интеллигибельный объект. Фундаментальное единство субъекта и объекта основано на единстве одного и того же акта существования и субъекта и объекта. Мы воспринимаем лишь на высоте открытого горизонта нашего собственного акта существования, и в наблюдаемом объекте мы постигаем лишь то, что отвечает соответствующему градусу экзистенциальной интенсивности. Чем более интенсивно я существую, тем более интенсивна и реальна моя перцепция, тем более воспринимаемые объекты обнаруживают свою внутреннюю интенсивность и способность существовать. Вот почему модус интеллигибельного бытия является наиболее конкретным, а не абстрактным, модусом бытия — как в отношении постигающего субъекта, так и в отношении постигаемого объекта.

«Перцептивные отечества» (маватин идракийя) или места перцепций соответствуют экзистенциальным рождениям и составляют с ними единое целое. Так, имагинативная способность соответствует «психическим эссенциям, существующим в мире силуэтов и моделей», в мире «имагинальных форм». Иерархизированная совокупность форм такова, что каждая из них конгруэнтна другим в силу процесса интеграции многого в единое. Душа имеет последовательные уровни или рождения, согласно четырем выделенным стадиям. Ее божественный корень излучает ее уровень на интеллигибельное бытие, называемой Садра «совершенной природой». Он цитирует диалог души со своим альтер-эго, которое душа спрашивает: «Кто ты?» Другой отвечает: «Я — твоя совершенная природа. И ты, мой друг, если ты откроешь путь восхождения к уровням твоей экзистенции, ты увидишь многочисленные и дифференцированные по порядкам акта бытия самости. Каждая из них есть совершенство своей самости и у нее нет недостатка ни в чем, что присуще тебе. И только через меня можно выявить каждую из них. И все происходит по известной формуле: ты — это я и ты приходишь из меня».

Герметическая референция приглашает воспринять в интеллигибельном корне становления души живую монаду личной жизни «меня». Но это «я» открывается субъекту как истинная субъективность, соответствующая корню своей самости в открытой божественности. Эта субъективность, лежащая в начале всякого знания, и есть то, к чему обращается душа — это и есть «ты», упомянутое в вопросе: «кто ты?» Так акт существования души проявляется в яркой инаковости великого отвечающего, того, к кому обращено желание. Здесь вполне уместно обратиться ко всей герметической традиции и к тематике инициации. Это является общим и для Муллы Садра и для Сухраварди.

Перевод с французского Александра Дугина

Натэлла Сперанская

ТРИЛОГИЯ ДУШИ У АНРИ КОРБЕНА. ИНИЦИАЦИЯ И КОНТРИНИЦИАЦИЯ¹

Мы не можем обойти вниманием тематику контринициации, которая представляется нам чрезвычайно сложной. В труде «Световой человек в иранском суфизме» Корбена встречается триадическая модель, которую мы с полным на то основанием соотнесли с моделью трех Логосов, предложенной Александром Дугиным («В поисках темного Логоса»). Первое, что следует отметить: Корбен настаивает на необходимости строгого различия между Тьмой и Тьмой, т.е. двумя аспектами Тьмы: 1) Тьмой, держащей в заточении свет, «крайним западом материи и небытия, где заходит и скрывается солнце чистых Форм», 2) Тьмой как сияющей Чернотой, как Божественной Ночью сверхбытия, черным Светом или Ночью света. Это солнце полуночи, Перворазум, «архангел Логос как откровение, являющееся из Тьмы *Deus absconditus*», инициатическая Ночь [Диониса]. Первый аспект Тьмы есть Тьма Великой Матери, титаническая уплотненная Тьма, поглотившая частицу божественного света. Модель Корбена выглядит следующим образом:

- Ночь сверхсознания
- День сознания
- Ночь бессознательного

Связывая ее с моделью трех Логосов, мы получаем:

- Ночь сверхсознания (Дионис)
- День сознания (Аполлон)

¹ Фрагмент из книги Н.Сперанской «Дионис преследуемый».

- Ночь бессознательного (Великая Мать)

Теперь мы переходим к вопросу о контринициации (не следует путать с «псевдо-инициацией», которая является лишь симулякром посвячительных ритуалов): *Инициация* подразумевает радикальное изменение онтологического статуса (становление «больше-чем-человеком») — это безусловный путь *вверх* (*Аполлон-Дионис*; от Дня сознания — к Ночи сверхсознания, к Полюсу, к Божественной Ночи Сверхбытия). *Контринициация* имеет целью обратный путь или путь *вниз*: в Ночь бессознательного, на крайний Запад, в лоно Великой Матери. Если инициация позволяет освободить частицу света (у Корбена — *Phos*, «световой человек») и претворить свой титанический «свинец» в дионисийское «золото», то контринициация приводит к тотальной доминации титанического начала. Инициатическая мудрость неразрывно связана с представленной здесь триадой, в то время как контринициация оперирует с диадой, исключаящей Ночь сверхсознания, то есть высший уровень.

Мы предостерегаем читателей от попыток соотнести рассматриваемую здесь триадическую модель с теми или иными психоаналитическими теориями (которые, кроме того, базируются строго на диаде; в некоторых случаях наблюдается «расщепление» одного из элементов диады на несколько новых, например, бессознательное личное бессознательное и коллективное бессознательное), не имеющими никакого отношения к традиционному знанию. Аналитическая психология работает исключительно с двумя уровнями, не имея никакого выхода в область сверхсознания, поэтому с точки зрения традиционного знания, она представляет собой контринициатический путь. Как только исчезает высший уровень/измерение трансцендентности, посвящение становится невозможным (встреча «светового человека» с его небесной паредрой, или Совершенной Природой, «Солнцем высшего познания» происходит только при инициации). Здесь исключается дуальная модель противостояния т.н. Тьмы и Света, Ночи и Дня, — вся

острота конфликта возникает между божественной Тьмой и Тьмой крайнего запада, не знающими никакого примирения, никакой интеграции. Инициатический путь есть достижение встречи *светового человека* (Фос, которого Корбен соотносит с Прометеем, тогда как земного Адама он, вслед за Зосимой Панополитанским, называет Эпиметеем) со своей *Совершенной Природой*. Корбен пишет: «Прометей есть человек, ориентированный в направлении востока и света, поскольку он следует за своим световым вожатым»¹. Таким образом, сизигийная пара Прометей-Фос и световой вожатый противопоставляется земному Адаму и его проводнику Антимиму. Почему Корбен прибегает здесь к сравнению с *Титаном* Прометеем? Во-первых, Прометей все же не совсем Титан², вернее, титаническое начало в нем выражено довольно слабо. Он находится между богами и Титанами, а потому не принимает участия в Титаномахии, в которой должен был занять сторону Титанов. Можно назвать это «отречением» от своей природы. Фридрих Юнгер отмечает, что «хотя он и принадлежит к Титанам, он помогает Зевсу советом в его борьбе с Титанами. Он отходит от титанической сущности в ее исконном виде, он отдаляется от нее. Но на таком же отдалении он находится и от богов, и с этим связан тот факт, что он предстает как одиночка; со всех сторон он освещается светом». Прометей абсолютно обособлен, он не намерен входить ни в круг олимпийских владык, ни в круг двенадцати великих Титанов. Он не желает свергнуть Зевса, и в то же время открыто ему противостоит, — но делает это как одиночка. По замечанию Юнгера, Прометей близок к человеку так, как ни один бог; именно он создает смертные творения, которые становятся «орудием в борьбе против богов, против

¹ Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Волшебная гора, 2009.

² Хотелось бы также заметить, что Карл Райнхардт, участник легендарного кружка Эранос, ставит под сомнение то, что Прометей был титаном. В своем исследовании «Прометей» он высказывает гипотезу, что титаном Прометея «сделал» Эсхил.

Зевса» (по одной из легенд из пепла сожженных Зевсом Титанов людей создает ни кто иной, как Прометей¹). С учетом всего изложенного новых вопросов к Корбену возникнуть не должно. Вспомним, что писал о Прометее другой мыслитель-традиционалист Юлиус Эвола: «Хотите или нет, определенная верно понятая «прометеевская» черта всегда будет присуща наивысшему типу посвященного»².

Двуединство (Фос и его световой вожатый, Гермес и Совершенная Природа), о котором пишет Корбен, «ни в коем случае не может быть сплавом ормаздова света и ахриманова мрака или, если пользоваться терминами психологии, сознания и его тени»³. Безусловно, здесь не может идти никакой речи об *интеграции тени*, как это понимает К.Г.Юнг. И не следует связывать «радикальную индивидуализацию», являющуюся результатом слияния с личной световой Формой с юнгианским понятием *обретения Самости* («целостности человека, всей суммы его сознательных и бессознательных содержаний», т.е., по Корбену, *взаимоисключающих* элементов). Человек представляет собой двойственное существо до тех пор, пока не высвобождает

¹ «Подкравшись к Младенцу, поставленному Зевсом владыкой мира, титаны «пожрали плоть его, огнем палящим / Насытились — и пали пеплом дымным» [6, т.2, 145]. Прометей пытается искупить совершенное братьями «метафизическое грехопадение». Из «живой персти», в которой еще теплился огонь Младенца, титан создает человеческий род. Чада Прометея наследуют двойственную природу, соединяющую в себе титаническое и дионисийское начала. Первое влечет их к греху, отпадению от божественного всеединства, второе — дарует надежду на спасение. При помощи человека Прометей надеется привлечь на землю сердце Диониса, сокрытое Зевсом в глубинах Сущего», — так комментирует трагедию «Прометей» Вяч.Иванова С.А.Кибальниченко (Человек в трагедии Вячеслава Иванова «Прометей». ВЕСТНИК ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2011, No2).

² «Acerca de los límites de la regularidad iniciática», статья, вошедшая в том VI книги *La Magia como ciencia del espíritu*. Grupo de Ur y otros. Ediciones Heracles, Buenos Aires, 2000, p.129.

³ Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Волшебная гора, 2009.

ет частицу света из Тьмы крайнего запада и не устремляется к своей Совершенной Природе, чтобы слиться с ней в нерасторжимом *единстве*. Это строго вертикальный инициатический путь. «Восхождение выпрастывает светового человека из мрака, — так описывает это Корбен, — обрушивая колодец, где он пребывал в заточении»¹. И самое важное заключается в том, что при этом не происходит никакой интеграции тени. Тень *отбрасывается*, из тени нужно «*выпротаться*» — и это принципиально. «Гермес не прихватывает с собой свою тень, а *избавляется* от нее; он свершает восхождение, а тем временем «города притеснителей» пожирает бездна. Вот почему нам крайне трудно согласиться с некоторыми интерпретациями, касающимися *coincidentia oppositorum*, когда в одном и том же понятии *opposite* смешиваются взаимодополняющие и взаимоисключающие элементы»². Корбен настаивает на том, что не может быть никакой *coincidentia* Христа и Антихриста, Ормазда и Ахримана, богов и титанов, ночи сверхсознания и ночи подсознания. К сожалению, большинство современных людей абсолютно дезориентированы, а потому мы сплошь и рядом встречаем дуальное восприятие, знающее лишь «Тьму» и «Свет» (в вульгарном понимании становящиеся «злом» и «добром»). «Только полная дезориентация может привести к смешению ночи *Deus absconditus* с ночью Ахримана, Ангела-Логоса с явлением Ахримана (или комплементарной ему сущности)»³. Именно смешением Тьмы и Тьмы, непониманием различия двух ее аспектов, объясняется царящее ныне неразличие между подлинной инициацией и контринициацией; на представленной нами схеме можно без труда увидеть, что представляет собой союз Аполлона и Диониса на метафизическом уровне. Мы придерживаемся мнения, что ошибка Юнга заключалась в том, что он воспринял Диониса как творческую

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

силу бессознательного, должную быть интегрированной в сознательную жизнь психики, тогда как речь должна была идти исключительно о сверхсознании или Божественной Ночи. Юнг, не апеллирующий к триадической модели, поместил Диониса в сферу бессознательного, в лоно Великой Матери, т.е. попросту закрыл высший уровень, на котором происходит слияние светового человека с его Совершенной Природой. Дионис, оказываясь в сфере Титанов, преследуется и разрывается ими. Ошибка заключается в выявлении «дионисийского бессознательного» и «аполлонического сознания»: дионисийским может быть *только* сверхсознание (Божественная Тьма, Тьма на подступах к Полюсу); бессознательное отсылает к титаническому началу, к ариманической Тьме, поэтому не может идти никакой речи о *coniunction oppositorum* бессознательного и сознания. Мы говорим здесь о двуединстве светового человека и его небесного вожатого, или Совершенной Природы (союз Аполлона и Диониса). При всем нашем уважении к К.Г.Юнгу и безусловном интересе к его трудам, мы не могли избежать всех данных здесь пояснений.

С критикой психоанализа открыто выступают Генон («Царство количества и знамения времени», «Традиция и «бессознательное») и Эвола («Личина и лик современного спиритуализма»). У Генона мы находим указание на то, что в психоаналитической парадигме «сверхсознание» подменяется «подсознанием», «нечеловеческое» — «подчеловеческим», что вне всяких сомнений указывает на путь подлинной контртрадиции. Генон справедливо подчеркивает, что в психоанализе происходит недопустимое смешение высшего (сверхсознание) и низшего (бессознательное) уровней, с чем соглашается и Юлиус Эвола. Для любителей отождествлять копание в бессознательном с инициатическим «спуском в ад» Генон подготовил обстоятельный ответ, который мы приводим здесь полностью:

«Мы хорошо понимаем, что здесь можно было бы возразить, напомнив о сходстве с «нисхождением в ад», как это встре-

чается в приготовительных фазах к процессу посвящения; но это сближение является совершенно ошибочным, так как их цели не имеют ничего общего, так же, впрочем, как и условия «субъектов» в обоих случаях; можно говорить только о своего рода *профанной пародии*, и одного этого было бы достаточно, чтобы придать тому, о чем идет речь, характер довольно опасной «подделки». Истина заключается в том, что это предполагаемое «нисхождение в ад», за которым не следует никакого «восхождения», есть просто *«падение в грязь»*, согласно общепотребительному символизму в некоторых древних мистериях; известно, что эта «грязь» имела свое наглядное изображение по дороге к Элевсину, и падающие в нее — это профаны, претендующие на посвящение, не имея квалификации для его получения, и, следовательно, являющиеся лишь жертвами своей собственной опрометчивости. Мы добавим только, что такая «грязь» существует как на макрокосмическом уровне, так и на микрокосмическом; это прямо относится к вопросу о «тьме внешней», и по этому поводу можно было бы напомнить некоторые евангельские тексты, смысл которых в точности согласуется с тем, что мы только что сказали. При «нисхождении в ад» существо окончательно исчерпывает некоторые низшие способности, чтобы иметь возможность затем подняться к высшим состояниям; в «падении же в грязь» низшие способности, напротив, полностью им овладевают, доминируют над ним и, в конце концов, полностью его поглощают»¹.

Герметический философ Джаммария Гонелла считает, что в психологии глубин трансформация индивидуума не выходит за пределы анаграфического, и можно без всяких сомнений заключить, что «подобная индивидуация принадлежит терапевтической или обыденной сфере, но никак не инициатической»². В труде «Эта неизвестная алхимия» Джаммария высказывает

¹ Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2011.

² Джаммария. Эта неизвестная алхимия. Москва-Воронеж: TERRA FOLIATA, 2011.

мысль, с которой мог бы согласиться любой алхимической оператор, осуществляющий свой *opus magnum*: «В психологии глубин путь, даже если он начинается Сошествием во Ад, заканчивается не более чем возвращением на Землю, без того Восхождения на Небеса, которое определяет перспективу Орус не как терапевтическую, но как эсхатологическую, ибо ведет в запредельное, и сотериологическую, откуда обещает спасение. Процесс индивидуации в психологии изначально является пассивным путем постольку, поскольку предполагает вмешательство аналитика; по этой причине такой путь антитрадиционен»¹.

Корбен пишет о «духовной брани», которую ведет человек, выпрастывающийся из тени, переживая глубинную метаморфозу, благодаря которой становится возможной встреча и «слияние двух пламенников, восходящего и нисходящего, движущихся навстречу друг другу». «Духовная брань» — аналог Титаномахии. В труде «Световой человек в иранском суфизме» сказано, что сверхсознание раскрывается в ходе битвы, где духовная индивидуальность предстает в роли протагониста. Важно подчеркнуть, что Корбен, являясь абсолютным метафизиком, крайне отрицательно относился ко всем видам коллективизма и неоднократно акцентировал внимание на том, что достижение Полюса подразумевает неизбежный разрыв с коллективным, «приобщение к трансцендентному «измерению», которое в личностном плане предохраняет персону от посягательств коллектива, то есть, от любых попыток социализации духовного»². Корбен предостерегал от растворения в общности любого рода, включая мистическую, и никоим образом не смешивал такое растворение с идеей спасения духовной личности. Небесного Вожатого он наделяет эпитетом «личный», призывая не отождествлять его ни с коллективным вожатым,

¹ Там же.

² Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Волшебная гора, 2009.

ни макрокосмом, ни с вселенским человеком (инсан колли), т.е. небесным двойником *каждого* микрокосма. Спасение, о котором говорит Корбен, есть спасение из колодца западного изгнания, но спастись из него можно только вдвоем — вместе со своим световым вожатым. Освободившись от тени индивидуальной и тени коллективной, световая сизигия (Гермес и его Совершенная Природа) восходит к высотам престола. Действительно важно постоянно помнить, что Корбен решительно восстает против попыток «коллективизации Психеи», связывая коллективизацию и секуляризацию с горизонтальным измерением (соответственно, к вертикальному измерению принадлежат [духовная] индивидуализация и сакрализация).

У суфийского учителя Наджмуддина Кубра триадическая модель души принимает следующий вид:

- *Нафс мутма `йанна* (душа высшая); зеленый свет, изумрудное сияние. Сверхсознание.
- *Нафс лаввама* (душа-сознание); интеллект; большое красное солнце. Сознание.
- *Нафс аммара* (душа низшая); черное облако, мрачная синева; тень, Иблис. Подсознание.

И там, где встречаемся подобная модель, мы можем быть совершенно уверены в том, что имеем дело с *Sophia Perennis* и инициатическим путем. Здесь душа-сознание занимает промежуточное положение между Тьмой нижней (низшая Психея) и Тьмой верхней (высшей Психеей). В контексте Титаномахии мы могли бы сказать, что человек занимает промежуточное положение между Дионисийским началом и началом титаническим.

Александр Кузнецов

ШИИТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ: АЛАМ АЛЬ-МИТХАЛЬ¹

Доктрина шиитского имажинэра в трудах мусульманских богословов

При исследовании шиитского коллективного сознания и мировосприятия плодотворным представляется подход ряда французских социологов и культурологов прошлого века, введших в оборот чрезвычайно интересное и в философском, и в социологическом плане понятие имажинэр (imaginaire). Примечательно, что французский культуролог Жильбер Дюран (род. 1929 г.), подробно развивший в своих трудах концепцию имажинэра, был учеником знаменитого исследователя шиитской теологии и религиозной философии Анри Корбена. Развивая подход Корбена (роль mundus imaginalis, воображаемого мира в религиозном мировосприятии) и идею швейцарского психолога Карла Густава Юнга о коллективном бессознательном, Дюран вводит такое понятие, как l'imaginaire. Роль имажинэра для развития глубинной социологии была подробно раскрыта в книге профессора МГУ А.Г. Дугина «Социология воображения» и его лекциях, прочитанных в МГУ во втором семестре 2009г. «Понятие это часто передается на английский язык некорректным термином «imagery». Это не воображение (как способность) и не воображаемое (как что-то представлен-

¹ Фрагменты из книги «ШИИЗМ И ПОЛИТИКА. Теория имамата от Эмира правоверных до аятоллы Хомейни».

ное, искусственно воссозданное с помощью фантазии). Но и не воображающее (то есть то, что заставляет появляться фантазии). Имажинэр — первичное свойство, оно представляет собой одновременно: нечто, что воображает (воображение как инстанция), то, что воображается (воображаемое) того, кто воображает (воображающий или воображающее), сам процесс (воображение как функция) и нечто, что является общим и предшествующим и тому, другому, и третьему (собственно «имажинэр»)), - пишет А.Г. Дугин¹.

Для адекватного понимания значения и роли имажинэра важна перцепция этого явления как символического отображения реальности, характерного для данного общества в определенную эпоху. Причем, само это «символическое отображение» в свою очередь влияет на коллективное сознание, поведение масс и элиты, функционирование общественных и политических институтов.

У Платона в диалоге «Софист» дается определение двух типов воображения: *fantasia* и *eikasia*. Оба они основаны на презумпции, что первичными являются две реальности — разум как мера реальности и порядка всех вещей и объективный мир, воспринимаемый чувствами, которые транслируют ощущения разуму. Они могут делать это корректно или некорректно — тут-то и вступает в дело воображение. Если впечатления от внешнего мира (который реален) передаются разуму (который тоже реален) «правильно» (корректно), то мы имеем дело с *eikasia* т.е. с таким воображением, которое «позитивно» и вносит минимум погрешностей в процесс передачи. От этого слова произошли слова икона, идол (в смысле образ, образец и эталон). Если возникают сбои в передаче образа — мы имеем дело с фантазией, то есть испорченной передачей, которая перемешивает реальные данными нереальными и все путает. А.Г. Дугин пишет: «Можно представить это как человека, смотрящего на предметы через аквариум. Если вода в

¹ См.: Дугин А.Г. Социология воображения. М., 2010. С.28-29.

аквариуме прозрачна и чиста, нет рыб, водорослей и других препятствий, то предметы на той стороне видятся ясно и четко. А если в аквариуме кишат рыбы, ползают крабы, вздымая потоки ила, и шевелятся водоросли, то предметы на той стороне будут еле видны, и между ними и наблюдателем будет происходить настоящая чертовщина аквариумной жизни, не имеющая никакого отношения ни к наблюдателю, ни к предметам на той стороне. Аквариум — это воображение, имажинэр. В логоцентричной философии, в пространстве логоса у него именно такой статус: самое лучшее для воображения — не мешать рациональному процессу (а еще лучше вообще не существовать, чтобы не исказить «реальность»). Дюран предлагает порвать с этим логоцентризмом и перевернуть стартовые позиции: первично воображение, именно оно создает в ходе своей динамической работы и субъекта и объекты внешнего мира. Имажинэр — единственно, что существует. Наш мир (и «наш» — то есть субъектный и «мир» — то есть совокупность объектов) есть результат свободной игры воображения. Здесь мы имеем дело с особой онтологией структурной социологии: единственно, что есть, это «промежуточное». Дюран вводит такое понятие — «антропологический траект». Термин «траект» (traectum) образован от латинского «tras» - «через», «между» и «jacere» - «бросать», «кидать», «метать». От этого же глагола (от его причастной формы — jectum, брошенное) образованы важнейшие философские и научные категории субъект и объект. Суб-ект — это то, что «положено («брошено») под» - то есть «под-лежащее». Об-ект — то, что «брошено («положено») перед», то что «метнули перед» — то есть «пред-мет». Между ними находится тра-ект, «брошенное между».

Антропологический траект — это придание самостоятельного онтологического статуса тому, что находится между — между субъектом и объектом, между природой и культурой, между животным и рациональным, между духом и жизнью,

между внутренним и внешним, между проектом (будущего) и историей (прошлым)»¹.

Траект, таким образом, является схемой, маршрутом, «траекторией», которая предопределяет структуры и структурные ансамбли, режимы и группы форм, динамические взаимодействия и столкновения, оппозиции и сближения, но ничего не говорит об идентичности того, что в этом траекте участвует. Так как эта идентичность есть не нечто постоянное, но следствие, результат самого траекта. Объект и субъект суть функциональные следствия антропологического траекта, они им конституируются как ролевые идентичности. То есть по этой логике, все происходит в «аквариуме», который и порождает через динамику своей глубинной жизни образ наблюдателя (с одной стороны) и образы предметов (на другой стороне)².

По существу, имажинэр можно назвать коллективным бес-сознательным социума по аналогии с коллективным сознанием, понятием, введенным в научный оборот одним из основоположников социологии Эмилем Дюркгеймом. Под коллективным или общим сознанием Дюркгейм подразумевал «совокупность верований и чувств, общих в среднем, членам одного и того же общества, которая и образует определенную систему, имеющую собственную жизнь»³. Собственная жизнь указывает здесь на онтологический статус коллективного сознания. Оно имеет особую отдельную реальность, не зависящую от установок сознания и конкретных целеполагающих устремлений каждого отдельного члена социума. Коллективное сознание есть «нечто совсем иное, чем частные сознания, хотя оно осуществляется только в индивидах. Оно — психический тип общества, тип, имеющий свой способ развития, свои свойства, свои условия существования», - уточняет

¹ Durand G. Les structures anthropologiques d'imaginaire. Paris, 1960. P. 133; Durand G. Les champs d'imaginaire. Grenoble, 1996. P. 151-160.

² См.: Дугин А.Г. Социология воображения. Указ.соч. С.29

³ Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 63.

Дюркгейм¹. Различие между коллективным бессознательным и коллективным сознанием состоит в том, что коллективное бессознательное является совокупностью мифологических и архетипических представлений взятое во вневременном аспекте. Коллективное сознание же является совокупностью установок, верований и мировоззренческих позиций, взятой *in concreto* в определенный исторический период. Коллективное сознание подразумевает осознанное, рациональное реагирование общество, на стоящие перед ним вызовы.

Коллективное сознание представляет для общества особую и предпочтительную ценность. Еще большей ценностью является коллективное бессознательное, властно вторгающееся в жизнь людей и корректирующее их поступки и иногда даже историческое развитие целых обществ помимо воли отдельных индивидов. Именно шиитскому имажинэру *умма* (община) мусульман-шиитов обязана не только своим выживанием в неблагоприятные исторические периоды, но и своим последующим триумфом, становлением шиизма в качестве государственной религии в Иране и обретением шиитской общиной статуса одной из государствообразующих в Ираке и в Ливане. Изначально шииты были гонимым и притесняемым меньшинством. Так было в Аббасидском халифате (VIII-X вв.), в государстве турок-сельджуков (XI-XII вв.), где господство принадлежало военной верхушке кочевых племен, в правление язычников-монголов (государство Ильханов, XIII — XIV вв.). Однако благодаря религиозно-духовной мобилизации сознания им удалось в XVI в. занять господствующее положение в иранском обществе. Во многом это связано с концепцией Имамата. Имам в шиитском восприятии — нечто большее, чем обычная историческая фигура, пусть даже имеющая заслуги перед общиной и почитаемая. Шиитская духовность ориентирована вокруг понятия внутреннего Имама, чей путь обозначался исламскими богословами и теологами как единение души с деятельностью

¹ Там же.

Активного Интеллекта (*Аклъ фа'аль*), отождествляемого со Святым Духом (*рух аль-кудс*). Пространством встречи верующего с мистическим вождем общины — Имамом, является промежуточная реальность, носящая в шиитском богословии название *алам аль-митхаль*.

Наиболее полно шиитская доктрина об *алам аль-митхаль* была отражена в трудах уже упоминавшегося великого мусульманского мистика и богослова Садрадина Ширази (Муллы Садра). Здесь уместно будет сказать несколько слов о личности этого неординарного религиозного деятеля. Садра аддин Мухаммад Кавами Ширази родился в 1571 г. в Ширазе, столице Фарса, одной из южных провинций Ирана. Жизнь этого человека была небогата внешними событиями, а последние тридцать лет он и вовсе провел в уединении, однако его труды повлияли на все дальнейшее развитие шиитской теологии, его толкования к хадисам Имамов считается в современном Иране классическим, его произведения комментировал и часто ссылался на них аятолла Хомейни. В настоящее время в Иране существует Институт садрианских исследований, занимающийся изучением наследия этого выдающего мусульманского ученого. Главными произведениями Муллы Садра являются: девятитомник «Четыре странствия» (*Аль-асфар аль-арба'а*), «Свидетельства господства» (*аш-Шавахид аль-рубубийа*), «Престольная мудрость» (*аль-Хикма аль-Аршийа*), комментарии к *Кафи фи аль-хадис* Кулайни¹.

В книге «Престольная мудрость» Мулла Садра касается вопроса об онтологическом статусе человеческой души (а значит и человека вообще, т.к. в мусульманском социуме представить себе человека без души, человека, как только материальное творение немислимо). Прежде всего, Мулла Садра проводит дихотомию между бытием (*аль-вуджуд*) и чтойностью (*махийа*), другими словами (как бы высказались бы схоласты сред-

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V.4. P. 121.

невекового Запада) между *existentia* и *essentia*. Чтойность (*to ti en einai*) Аристотеля является дериватом платоновского эйдоса. Здесь не время и не место рассуждать о том, каким образом платоновский эйдос претворился в аристотелевскую «форму», что, согласно наиболее авторитетному отечественному историку античной философии А.Ф. Лосеву, было обусловлено отличием формально-логической методологии Аристотеля от диалектической методологии Платона и являлось в определенной степени деградацией платоновской концепции эйдоса¹. Важно вспомнить другое: согласно классическому аристотелизму, долгое время бывшему господствовавшей теорией в среде как западных (христианских), так и восточных (мусульманских) богословов, бытие каждого объекта как неодушевленного, так и одушевленного, определяется раз и навсегда именно его чтойностью, например, бытие лошади — «лошадностью», а бытие человека — «человечностью»². Совсем других взглядов придерживался Мулла Садра. Согласно его доктрине, бытие как процесс является сущностью любого творения, формальная же его принадлежность — не более чем акцидентальным, второстепенным признаком. По его мнению, существование любого творения определяется знанием Аллаха о нем. «Знание Всевышнего о возможных — не формы, запечатленные в самости Его, как это известно от Учителя философов (Аристотеля) и перипатетиков, и следующих им Абу Насра аль-Фараби и Абу Али Ибн Сины, и других помимо них обоих; и оно не таково, как утверждают о нем стоики, и следующие им Убиенный Шейх (Шихаб ад-дин ас-Сухраварди) и алляма Насир ад-дин ат-Туси, и некоторые из новейших ученых, полагающие, что Его знание о возможных — это сами самости внешних возможных. Это неверно, потому что знание Его вечно (*кадим*), а все возможные — возникающие (*хавадис*) во времени; и оно не таково, как утверждают о нем мутазилиты, по причине ложности

¹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 54.

² Corbin H. Temps cyclique et gnose ismaïlienne. Paris, 1982. P. 83.

идеи о вечности не-сущих; и не таково, каким его представляют ашариты, считающие, что Его знаниеечно и что оно не соприкасается с возможным, кроме момента его возникновения; и неверно мнение, приписываемое Платону, что знание Его — это самостоятельные самости (*зават ка'иматан би анфусиха*) и формы, отделенные от Него и от материй», - пишет шейх¹. И далее: «Всякое умопостигаемо сущее (*ма'кул аль-вуджуд*) есть также умопостигающее (*акил*) и более того всякая умопостигаемая форма (*сура идракийа*), будь она умопостигаемой или воспринимаемой чувственно (*махсус*) едина в бытии с постигающим ее; и доказательство тому, истекшее от присутствия Бога, заключается в том, что всякой постигаемой форме присуща некоторого рода отстраненность от материи — даже если она и чувственна»². Бытие объекта никогда не бывает самостоятельным. Оно всегда исходит от Аллаха в соответствии с кораническим аятом: «Поистине, Мы живим и умерщвляем, и к Нам — возвращение!» (50.42).

Бытие всякой вещи есть, согласно Мулле Садру, не что иное, как «присутствие» и «появление» (*худур*) ее при ней самой и при Боге (причем второе сильнее и истиннее первого) — то, что у Бога от вещей, истиннее, чем сами эти вещи, поскольку Бог как Абсолютное Бытие есть Делаящий вещи вещами, а человеческие души — человеческими душами. Уместно напомнить, что арабское слово *вуджуд* помимо смысла «бытие» обладает и иным, возможно, более точным смыслом — «нахождение» (от *ваджада* — «находить», отыскивать). В этом смысле оно близко по значению к словам *хусул* (получение, добывание) и *худур*, ведь нахождение некоей вещи предполагает ее нахождение нами или ее присутствие при нас. Кроме того, «нахождение» подразумевает некий процесс, что несовместимо с косностью отвлеченного предиката бытия (очевидно, и

¹ Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра). Престольная мудрость. М., 2004. С. 33.

² Там же.

подразумевается мистиками, когда они характеризуют бытие как некий мистический опыт). По мнению Муллы Садра, любая степень бытия, существования есть функция его присутствия, присутствия перед Богом, разумеется. Эта метафизика присутствия далее разворачивается в метафизику свидетельства (*шахадат*). Мы косвенно знакомы со словом *шахадат* по термину *шахид*, который некритическими исследователями и некоторыми масс-медиа интерпретируется только в значении «террорист-смертник». На самом деле слово *шахид* с арабского языка переводится как свидетель, свидетельствующий. Свидетельствующий об Аллахе, о Боге. Это свидетельствование может происходить как через мученичество, самопожертвование, так и через забвение себя, своей ограниченной индивидуальности настолько, что верующий освобождается (становится отсутствующим) от самого себя, чтобы стать присутствующим только для Бога. Присутствие распространяется только на человеческое существование. Невозможно сказать, например, что вещи (такие как астрономическое небо и планетарная масса Земли) являются присутствующими друг для друга. Присутствовать может только существо, наделенное душой, человек.

Исходя из этого, разворачивается экзистенциалистская и немного парадоксалистская метафизика Муллы Садра. Мулла Садра часто повторяет изречение другого мусульманского мистика Мухиддина Ибн аль-Араби, заметившего «Чтойности и не чувствовали запах бытия»¹. По мнению Садра, чтойности являются идолами, которым мы поклоняемся помимо Бога. Янис Эшотс, комментируя тезисы Муллы Садра, пишет: «Пока мир видится нами как некая совокупность разобщенных существ, мы принадлежим к числу многобожников, поклоняющихся ими самими (т.е. человеческим умом) созданным «идолам» чтойностей. Настоящее исповедание единобожия невозможно иначе как в виде исповедания и свидетельствования единства (и первичности) бытия, т.е. как осознание единства

¹ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. С. 176.

всего свидетельствуемого нами (иначе говоря, «единство бытия» — *вахдат аль-вуджуд* — познается как единство свидетельствования — *вахдат аш-шухуд*)»¹.

Метафизика присутствия влечет за собой наиболее интересный и головокружительный мыслительный тезис Муллы Садра — доктрину о транссубстанциальном движении. Если человеку неотъемлемо присуще существование, но не чьей-то, то и душа его может претерпевать самые разные метаморфозы, менять свою природу, двигаться от одного *макама* (стоянки) к другому... Вот как пишет об этом сам богослов: «Весь мир — возникающий во времени, так как все, что в нем, опережено в бытии временным небытием и непрерывно обновляется, в том смысле, что нет ни одной ононости из числа особей, будь она небесной или элементной, простой или составной, субстанцией или акциденцией, небытие которой не опережало бы бытия ее, а бытие ее — небытия ее, временным опережением, и, говоря в целом, всякое тело и все телесное, которое некоторым образом связано в бытии с материей, - непрерывно обновляющееся по своей ононости и не упрочено в бытии и в индивидуальности (*шахсийа*).

Доказательство тому мы получили путем размышления о некоторых стихах Его великой Книги (Корана — прим. авт.) — таких как слово Его: «Нет, они в сомнении о новом творении» (50.14), и слово Его: «Мы никем не предупреждаемся в том, чтобы сменить ваши подобию и воссоздать вас в том, чего вы не знаете» (56.60-61), и слово Его «И ты видишь горы, которые считаешь неподвижными, но они проходят как проходят облака» (27.90)... И это доказательство взято из утверждения обновления природы (*таби'а*), которая является субстанциальной формой, струящейся в теле (*сарийа фи-ль-джисм*), и она — ближайшая причина (*мабда кариб*) движения и покоя его»².

¹ Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра). Престольная мудрость. Указ. соч. С. 12.

² Там же. С. 40.

Философские построения Муллы Садра чрезвычайно сложны и метафизичны, однако не стоит думать, что они имеют всего лишь абстрактно-теоретическое значение, что это своеобразная «игра в бисер» отвлеченного ума. В рассуждениях мусульманских теологов и философов вообще крайне редко встречается чисто умозрительная абстракция. Как правило, эти спекуляции (от латинского слова *speculum* — зеркало, отражение) отражают социальную реальность и, прежде всего, стремятся привить члену социума (*уммы*) нормативное социальное и политическое поведение. Такое поведение имеет значение, прежде всего, в оптике предстояния человека перед лицом смерти, ибо, как сказано в Коране: «Жизнь земная есть игра и забава» (6.32). Сам шиитский мыслитель пишет об этом недвусмысленно: «ты, должно быть, ясно увидел, что этот здешний ближний мир (*дунья*) есть обитель гибели и исчезновения и перемещения, и что загробный мир — обитель покоя, и что эта земная обитель, и то, что в ней «связаны» обителью загробной (т.е. зависят от нее), и что «небеса будут свернуты» (39.67), и звезды упадут, и движение их остановится. И свету их погаснут»¹. Человеку открыты два пути — путь восхождения и путь нисхождения. Путь восхождения может привести его к ангелическому состоянию — соединению с Активным Интеллектом или ангелом Гавриилом (Джебраилом). Мулла Садра перечисляет стадии человеческой души, которые он называет стоянками (*макамами*): телесную силу; природную форму; чувствующую душу; душу мыслящую (*муфаккира*) и вспоминающую (*закира*); душу глаголящую (*натика*); теоретический разум от предела потенциального разума (*акль би'ль кувва*) до Активного Интеллекта (*акль фа'аль*)². Твердое следование шариату и тарикату (пути духовного совершенствования) может привести человека к состоянию святости (ангельскому). Путь помяченности и греха приводит человека после смерти к до-

¹ Там же. С. 72.

² Там же. С. 45.

стижению недочеловеческого состояния. Это и есть путь нисхождения. Сам шейх пишет об этом так: «Духовная материя способна либо приблизиться к умственной форме и соединиться с ней и по причине этого соединения перейти из потенции в актуальность, либо подобным же образом соединиться с мысленной сатанинской формой (*сура вахмийа шайтанийа*), или с животной скотской формой (*сура хайванийа бахимийа*), или с формой звериной (*сабийа*) и в этой избранной им форме восстать при воскресении.

И, следовательно, человек в этом мире может быть либо ангелом, либо сатаной, либо хищным зверем; и он становится ангелом, если в нем побеждают знание и благочестие; и неповинующимся сатаной, если в нем побеждают коварство, и хитрость, и составное невежество (*джахл мураккаб*) и животным-скотиной, если в нем побеждают воздействия похоти, и хищным зверем, если в нем побеждают воздействия гнева и нападения». Свои тезисы о посмертном восстании (в значении вставать) душ в том или ином облике Мулла Садра обосновывает следующими кораническими аятами: «Нет животных, ходящих на земле, нет птиц, летающих на крыльях, которые не составляли бы общин, подобных вашим (Мулла Садра трактует это как: «не были когда-то людьми подобными вам»)» (6.38) и хадисами Имамов. В частности он ссылается на слова Имама Джафара ас-Садыка: «Некоторые из людей будут собраны в форме, по сравнению с которой обезьяны и свиньи будут казаться красивыми»¹. Необходимо отметить, что речь здесь идет не о переселении душ (*танасухх*), теории заведомо еретической с точки зрения мусульманской теологии как суннитской, так и шиитской, а о промежуточном воскрешении в особом мире, который Мулла Садра, а вслед за ним и другие авторитетные шиитские богословы, характеризует как мир души или мир образов (*алам аль-митхаль*). Именно в этом мире будут находиться души вплоть до великого Воскресения, обещанного в

¹ Там же. С. 53.

Коране. Это Воскресение мы можем смело идентифицировать с христианским Страшным судом, на котором души праведников будут окончательно отделены от душ грешников. Первые получают заслуженное райское блаженство, вторые же, согласно мусульманским воззрениям, обретут адские муки. До той же поры душа человека будет находиться в *алам аль-митхаль*, мире промежуточным между материальным миром, в котором мы ведем телесное, посюстороннее существование (*насут*) и миром ангелов (*малакут*). Этот мир также можно назвать миром воображения, что и позволяет нам говорить о нем как о шиитском имажинэре. Промежуточность этого мира засвидетельствована еще одним его названием — термином *барзах* (перешеек), который Мулла Садра заимствовал из произведений Мухиддина ибн аль-Араби. *Алам аль-митхаль* является миром воображения, в том смысле, что человек как познающий субъект встречается в нем не с материальными сущностями, но с образами, которые ничуть не менее реальны, чем материальные вещи. Вот как пишет об этом Мулла Садра: «Сила воображения человека — субстанция, отстраненная от этого мира, т.е. мира природных состояний (*аль-акван ат-таби'ийа*) и изменяющихся материй (*аль-маввад аль-мустахила*), и при этом она не отстранена от двух сотворенных миров (*кавнан*), но бытие ее в ином мире, соответствующем этому миру в том, что касается существования в нем небесных сфер, и элементов, и разных видов животных и растений и тому подобного, но с тем отличием, что этих существ в нем во много раз больше, чем в этом мире». Более того, по мнению шейха, душа чувствует и воспринимает образы *алам аль-митхаль* гораздо более обостренно и реально, чем объекты материального мира. Говоря об этом, он ссылается на слова первого Имама Али, эмира правоверных: «И полнота явленности тех форм, и сила их бытия обнаруживаются после смерти, так что можно даже сказать, что по отношению к формам, которые человек видит после смерти, формы, видимые им в этом мире как будто грезы

(ахлам). И поэтому сказал эмир правоверных Али — мир ему: «Люди спят. Умерев же, очнутся»¹.

Мулла Садра пишет о мире воображения как обязательной стоянке (*макам*) душ умерших. Однако доступ в этот мир не заказан и душам живых людей. Более того, можно утверждать, что в шиитском социокультурном пространстве *алам аль-митхаль* является своеобразным информационным полем, приоткрывающим для правоверного шиита доступ к высшей реальности и в частности к воле и мыслям Имамов, давно оставившим физический мир. Мир воображения является для мусульманина-шиита своеобразным духовным хронотопом (пространственно-временным континуумом) не менее реальным, чем хронотоп материальный. Разумеется, вход в данный континуум доступен не для всех, но лишь для тех членов социума, которые далеко продвинулись по пути духовной реализации (в Иране и шиитских регионах Ближнего Востока такие люди являются в основном выходцами из духовенства). Хотя бывают и исключения из этого правила, когда воля Имама передается людям предельно далеким от клерикальной иерархии, о чем будет сказано ниже. О мирах *алам аль-митхаль* и их функции как ретрансляторов человечеству образной информации писал выдающийся суфийский шиитский мыслитель начала XVI в. Шамсуддин Мухаммад Лахиджи в комментарии к книге Махмуда Шабестари «*Гульшан-э раз*» («Цветник тайн»). Лахиджи упоминает о двух мифических городах — Джабалка и Джабарса (нас не должен удивлять его стиль изложения, если учесть, что данная работа была адресована людям шестнадцатого столетия и непременно должна была оперировать доступными образами, облеченными в мифологическую форму). Джабалка, согласно исламскому философу, расположена в восточной стороне мира (но за пределами пространства материальных объектов). Она является промежуточным миром (*барзах*) между мирами видимым и сверхчувственным. Джабалка содержит

¹ Там же. С. 48.

все воображаемые формы вселенной как потенциальные, так и актуальные. Джабарса расположена к западу от нашего мира и является промежуточным пристанищем душ, прекративших земное существование. Там сосуществуют также все формы людских поступков и мыслей, материализовавшиеся результаты всех деяний, благих и нечестивых¹. Джабалка являет собой мир, предшествующий нашему земному существованию, а Джабарса — последующий. Некоторые более поздние шиитские авторы добавляют к данному списку чудесную страну Хуркаля, тот временно-пространственный континуум, в котором пребывает Сокрытый Имам (о сокрытии Двенадцатого Имама в контексте эсхатологии Махди будет более подробно рассказано в следующей главе). Интересно пишет об этой «воображаемой» стране знаменитый мусульманский философ и богослов XII в. Яхья Шихабиддин Сухраварди (1155-1191): «Трактаты древних мудрецов учат нас о том, что существует мир со своими измерениями и протяженностью, отличающийся от мира чистых Интеллектов и от мира Душ-правительниц звездных сфер (т.е. от обоих ангельских миров). Мир, в котором находится город, число обитателей которого никто не в силах сосчитать. Не спешите говорить о том, что это обман. Такой мир открывается глазам паломников в духе и там они находят объекты всех своих желаний»². Один из поздних комментаторов Сухраварди Кутбиддин Ширази поясняет его мысль: «Что же касается Джабалки, Джабалки и Хуркальи, то эти города расположены в мире воображаемых Форм. А их названия известны нам в передаче самого Пророка (мир ему). Все же необходимо различать: Джабалка и Джабарса состоят из элементов миров воображения, в то время как Хуркаля расположена на небе этого мира»³. Именно этот хронотоп является идеальным пространством для встречи верующего с Имамом, для

¹ Corbin H. *Corpo spiritual e Terra celesta. De l'Iran mazdeo all'Iran sciita*. Milano, 1986. P. 176.

² Ibid. P. 96.

³ Ibid. P. 138.

передачи правоверному определенных указаний, предназначенных для *уммы* или толкования определенных современных событий, произошедших уже после физической смерти Имама. В большинстве случаев данные встречи гарантированы подготовленным членам социума, принадлежащим к исламскому духовенству, однако бывают и исключения, когда Имам является, согласно апокрифическим и полумифическим сведениям, обычным и даже неграмотным людям. Здесь невозможно не привести небольшой отрывок, повествующий о встрече двенадцатого Имама Махди с одним из таких верующих, произошедшей после физического ухода Имама из мира.

Данный рассказ приводится в сборнике *Китаб аль-тавхид* шейхом Ибн Бабуе. Его герой был представителем арабского племени Бану Рашид, издавна поселившегося в Хамадане и успевшего к X в. иранизироваться. В клане, к которому принадлежал рассказчик, все были шиитами. Описываемый случай произошел с ним по возвращении из хаджа в Мекку. Когда караван отошел от Мекки на два дневных перехода (т.е. находился на весьма солидном расстоянии, за тысячу верст от Хамадана, расположенного в западном Иране), был разбит лагерь и наш герой решил немного прогуляться в окрестностях. Его сморил сон. Проснувшись, он понял, что караван уже снялся со стоянки и ушел достаточно далеко. Он обнаружил себя совершенно одинокого, брошенного, страдающего от невыносимой жары.

«Меня, — сообщает рассказчик, — охватил глубокий страх потому, что я не смог увидеть ни единого следа. Тогда я положился на Бога, сказав сам себе: пойду туда, куда Он меня поведет. Пройдя немного, я очутился в области, полной роскошной растительности. Казалось, что здесь только что прошел дождь и что здесь дует ветер из Рая. В гуще этого сада я заметил замок. Мне захотелось узнать, что это за замок, который я не видел на пути сюда и о котором я ничего никогда не слышал! Я приблизился к нему. У порога я заметил двух молодых юно-

шей, одетых во все белое, и приветствовал их. Они приветливо ответили мне и сказали: «Садись! Господь благословляет тебя и желает тебе только хорошего. Затем один из них встал и вошел в замок. Чуть позднее он появился и сказал мне: «Вставай и войди в дом!» Я вошел в жилище, блеск и красота которого не сравнятся ни с чем, что я видел до того. Мы прошли в павильон, который был закрыт от нас занавесом. Паж открыл занавес и сказал мне: «Войди». Я вошел в павильон. В центре помещения находился трон, на котором сидел мужчина с прекрасным лицом, густыми волосами, в красивых одеждах, источавших аромат. Жилище было озарено светом его лица (здесь речь идет о свете Имамата) как может быть озарена ночь светом полной луны. Над ним был подвешен меч (здесь, несомненно, говорится о мече Ислама, *Сейф-уль-Ислам*, мече, выкованном не из земного металла — прим. авт.). Я приветствовал его. Он в свою очередь в самых изысканных выражениях поприветствовал меня.

«Ты знаешь, кто я?» — спросил у меня молодой человек. «Нет, клянусь Богом, не знаю», - ответил я. «Я - Воскреситель (*Кайим*) из Семьи Пророка. Я — тот, кто в конце времен выйдет с этим мечом (при этом он взял его в руку), чтобы наполнить землю миром и справедливостью так же, как сейчас она наполнена тиранией и угнетением».

Услышав слова, произнесенные этими устами, я простерся на земле. Но мой собеседник сказал мне: «Нет, вставай». Затем он сказал мне: «Ты — такой-то из города на горе, рекомого Хамаданом? (древние Экбатаны, город в котором Товия, согласно библейской легенде, встретил Ангела — прим. авт.)». «Ты прав, о, мой господин». «Ты хочешь вернуться к своим?» — спросил Имам. «Да, мой господин». Тогда он сделал знак пажу. Тот принес мне мешочек, затем взял меня за руку и повел меня куда-то. Мы вышли из замка, при этом паж меня постоянно сопровождал. Вскоре я увидел минарет мечети, знакомые деревья, дома. Улыбнувшись, паж спросил меня: «Ты узнаешь эту стра-

ну?» «Неподалеку от моего Хамадана есть маленький городок, называющийся Асадабадом, и мне кажется, что я именно там». Паж ответил мне: «Ты прав, ты действительно в Асадабаде. Теперь ты найдешь дорогу». «Пораженный, - рассказывает далее герой повествования, - я пошел домой. Паж исчез, я был один и в моей руке был мешочек, который дал мне *Кайим*. Вскоре я был в Хамадане, обнимал свою семью и благодарил Господа за оказанное мне благодеяние»¹.

*Социальное время и время коллективного бессознательного
в иранском шиизме*

Подобные коммуникативные акты с давно умершими людьми предполагают особое восприятие времени в шиитском социуме. Действительно, время (здесь мы говорим не об обычном календарном времени, а о сакральном времени, времени приобщения к духовному), согласно представлениям шиитских богословов, имеет обратимый характер. Согласно шиитским воззрениям, Имам, умерший в качестве земного человека много столетий назад, присутствует в душе верующего и направляет его, находясь не в прошлом, не в настоящем и не в будущем, но в той временной модальности, которую уместно охарактеризовать как «вечное настоящее». Иллюстрацией и комментарием к этому, в общем-то, довольно сложному и парадоксальному, утверждению могут послужить отрывки из произведений выдающегося иранского мистика и богослова XVII в. Кази Саида Кумми.

Саид Кумми родился в 1639 г. в древнем иранском городе Куме, издревле считавшемся центром шиитской образованности еще с тех времен (X в.), когда в нем проживал знаменитый собиратель хадисов Ибн Бабуей, произведения которого достаточно часто используются в данной работе. Начальное религиозное образование Шейх Саид получил в Куме, затем переехал

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. P., 1974. V.4. P. 322.

в Исфахан. В 1658 г. он стал обучаться у знаменитого Мохсена Фаиза Кашани, ученика Муллы Садра, уже упоминавшегося на предыдущих страницах. В 1673 г. сефевидский шах Аббас II содействовал назначению Шейха Саида на должность шариатского судьи (*кази*) города Кум, откуда и пошло его прозвище — Кази Саид Кумми. Умер знаменитый богослов предположительно в 1691 г.¹

В одном из комментариев к «Хадису о белом облаке»² Кази Саид ссылается на встречу пятого Имама Мухаммеда аль-Бакира со своим учеником Джабиром ибн Абдаллахом. Имам объяснил ученику смысл коранического аята: «И так мы показываем Ибрахиму *малакут* небес и *малакут* земли, чтобы он был из имеющих уверенность» (6.75). В русском переводе И.Ю. Крачковского *малакут* интерпретируется как «власть». В эзотерическом Исламе слово *малакут* обозначает мир Души (небесных ангелов-душ, *малаика*). Вкратце систему мироздания в произведениях шиитских эзотериков можно охарактеризовать так: наивысшим является мир *лахут* (божественных Имен и Атрибутов); за ним следуют миры *джабарут* (Интеллектов или архангелов), *малакут* и *насут* (мир людей)³. Однако термин *малакут*, бесспорно, можно перевести и как «власть», ведь проникший в душу творения, обладает властью над ним.

Что такое *малакут* Земли? Имам объясняет: «Это двенадцать вселенных, имеющих конфигурацию (*хай'а*), которую ты видишь. Каждый раз, когда один из нас, Имамов, исполняет назначенное в этом мире, он уходит в одну из этих вселенных до тех пор, пока последний из нас *Кайим* (Имам-Воскреситель, Махди) не придет в мир людей». По аналогии с воззрениями гностиков мир божественных Имен и Атрибутов можно называть *плеромой* (полнотой). Кази Саид разъясняет: эти двенад-

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Op.cit. V.4. P. 128.

² Ibid. P. 132-146.

³ Meyer E. Anlass und Anwendungsbereich der taqiya // Der Islam. 1980. 57. S.16.

цать вселенных и являются теми самыми двенадцатью световыми занавесами, через которые нисходит в наш мир Свет пророчества Мухаммада. В первом из этих миров, согласно шиитским богословским преданиям, находится источник жизни, из которого испил живой воды Хизр (знаменитый пророк, персонаж 18-й суры Корана); этот источник жизни, согласно шиитским воззрениям, и есть *валайат*. Второй мир — это мир Имама Хасана ибн Али, третий мир — мир Имама Хусейна. Когда заканчивается время проявления каждого Имама в мире людей, он удаляется в *малакут* своей духовной вселенной¹. И от Имама к Иمامу происходит духовный рост совершенного человека, который и воплощается, в конце концов, в личности Махди.

«Рассказ о белом облаке» (*хадис аль-гамама*), исчерпывающий и авторитетный анализ которого принадлежит выдающемуся французскому востоковеду Анри Корбену, приписывается, согласно преданию, Салману Персу или Салману Чистому (Салман Пак), иранскому рыцарю зороастрийского вероисповедания, отправившемуся на поиски истинного пророка и ставшего в результате верным спутником Мухаммада. Рассказ начинается с того как шесть человек собираются в доме первого Имама Али в Медине. Среди них — сыновья Имама Хасан и Хусейн (будущие второй и третий Иمامы). Юный Хасан обращается к отцу с такими словами: «Соломон, сын Давида, попросил у Аллаха власть, подобной которой не имел прежде никто из людей. Наследуешь ли ты хоть что-нибудь из власти Соломоновой?». Здесь явно присутствует аллюзия на суру Корана 38 (Сад): «Испытали Мы уже Сулаймана и поместили на троне его тело, а потом он обратился. Сказал он: «Господи, прости мне и дай мне власть, которая не приличествует никому после меня: ведь Ты — податель!». И подчинили Мы ему ветер, который течет, по его повелению, легким, куда он пожелает,

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Op.cit. V.4. P. 132.

- и шайтанов, всякого строителя и водолаза, и других, соединенных в цепях» (38.34-38.37). Далее повествование посвящено тому, как Имам доказывает, что он является наследником Кольца Власти, принадлежавшего Соломону. Вслед за утвердительным ответом Имама следует вопрос его сына: «Мы хотели бы узреть *Малакут*, власть над которым тебе дал Господь, для того, чтобы возросла вера людей, равно как и наша вера». Затем идет мистическое путешествие, в ходе которого паломники проникают вначале в *Малакут* царства растений, затем — в *Малакут* царства животных, затем в *Малакут* мира людей (поочередно в три его раздела: растительной жизни в человеке (*anima vegetabilis*); животной жизни в нем (*anima vitalis*); наконец в мир мыслящей души (*anima rationalis*)). В ходе рассказа паломники становятся современниками событий, происшедших в далеком прошлом.

В другом ракурсе странствие можно разбить на два этапа: путешествия в *Малакут* пространства и в *Малакут* времени. Это путешествие предполагает инволюцию, свертывание земного пространства и времени для восприятия паломника. Пространство, согласно философу, занимает привилегированное положение по отношению ко времени. На физическом уровне, объясняет Кази Саид, говоря о пространстве, мы имеем в виду поверхность объектов, но на уровне метафизическом именно Трон (*арш*) является Пространством пространств всех опространствованных объектов. Как известно в нашем, земном мире пространство является олицетворением *одновременного* и *стабильного*, время же, в свою очередь, — *последовательного* и *нестабильного*.

Упомянутая инволюция времени, его «складывание» в высшее время призвано отменить эту нестабильность, стабилизировать временной порядок, обратив его в порядок пространственный (можно вспомнить слова одного из персонажей оперы Р. Вагнера «Парсифаль»: «Мой сын, время здесь становится пространством»). Драма, представленная в данном хадисе, яв-

ляется рассказом об искуплении времени, о его преодолении в ходе проникновения в пространство *Малакут*.

Вкратце воззрения Кази Саида Кумми на философию времени можно описать следующим образом¹. Прежде всего, шиитский богослов решительно отказывается рассматривать время в качестве линии, идущей из предвечности (*азаль*) в поствечность (*абад*). Он предлагает другую фигуру: круг или сферу, которая является «временем времен» или «абсолютным временем». Объем этой сферы соответствует сфере или кругу «пространства пространств» или «абсолютного пространства». К сожалению, в нашем земном пространстве, где время становится плотным и компактным, строгие границы, положенные восприятию субъекта и обусловленные несовершенством наших органов чувств, мешают нам постичь абсолютное время, жить в нем. В нашем восприятии различные части времени и пространства не сосуществуют между собой, т.к. «тому, кто скован цепями в *Сиджин* (аду) чувственных восприятий, невозможно охватить всеобъемлющую целостность разных частей времени и движения. Однако неспособность восприятия не дает права говорить о несуществовании того, что нельзя постичь. Нет никаких преград тому, чтобы эти части вместе и одновременно существовали в чаше вечности (*фи зарф аль-дахр*)». Такое понимание абсолютного и подлинного времени как вечности, придающей целостность человеческим представлениям и смысл человеческой жизни, в том числе и в социальном аспекте, характерно не только для шиизма имамитского толка, но и для других традиционных конфессий. Об этом пишет, в частности, современный российский социолог и философ А.Г. Дугин: «Метафизическая задача человека, вообще любого существа в традиционном представлении — двигаться через стихии, миры, земли и небеса к центру вещей, к точке вечности. Небытие (всевозможность), чистое бытие, про-

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V.4 Op.cit. P. 155-197.

явленное бытие, включая все его уровни, обнаруживают подлинную природу в «среде вечности» - *sub specie aeternitatis*, и там, где они есть то, что они есть, они есть это вечным образом. Там, где есть невечность, там нет бытия и даже возможности бытия»¹. Анализ приведенного отрывка Кази Саида Кумми подтверждает, что восприятие времени у представителей шиитского гнозиса отличается от линейной концепции времени западноевропейской цивилизации эпохи Модерна. Это отличие обусловлено иным типом коллективного сознания и восприятием базовых явлений человеческой жизни в рамках данного типа. Тем самым подтверждается тезис Эмиля Дюркгейма о том, что время является социальным явлением. Данную точку зрения выдающийся французский социолог мотивировал тем, что восприятие времени конституируется не индивидуальными, но коллективными представлениями².

Тезис о невозможности восприятия времени *sub specie aeternitatis* справедлив только для обычных людей с их плотью, подверженной распаду, но не для Имамов, чья плоть содержит световое тело (*маддат нурийя*). «Когда они предстают перед кем-либо, созерцающим чувственные вещи, - пишет Кази Саид, — движение со своим прошлым и настоящим и время со своими предвечностью и послевечностью свертываются для такого созерцателя в узоры на ковре неподвижности и покоя; и движение и время смотрят в сторону Каабы Государя всемогущего; они переносят действия людей из убежища бренности в убежище вечности. Итак, эти ночи и дни подобны цепи верблюдов, идущих вместе с караваном творений в убежище вечности, а месяцы и годы прошлого ведут к «Обещанному дню» вместе с вечерними и утренними облаками. Но также как горы, оставаясь неподвижными в глазах чувств, постоянно находятся в движении — аят Корана говорит об этом:

¹ Дугин А.Г. Радикальный субъект и его дубль. М., 2009. С. 413.

² Durchein E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1960. P. 212.

«И ты увидишь, что горы, которые ты считал неподвижными, - вот они идут, как идет облако по деянию Аллаха, который выполнил в совершенстве все. Поистине, Он сведущ о том, что вы творите!» (27.90) — также точно и наоборот: время и мгновения, несмотря на их течение и завершение, являются сущностями стабильными, вещами постоянными, так они предстают перед взглядом Интеллекта и Души мира. Шиитский посвященный (*ариф*) понимает, что видимая неподвижность не исключает тайную мобильность и что непостоянство (движение) на уровне чувств не исключает покой, неподвижность и фиксированность на уровне Интеллекта. Пространство и время для взгляда, проникающего вглубь вещей, соответствуют «двум высочайшим Тронам для существ в горнем мире, как и для существ в дольном. В их неподвижности предвечность и послебечность сходятся, вливаясь друг в друга, проявление и сокрытие также сходятся в едином месте. Когда они предстают по отдельности, тогда и тайное (эзотерическое) отличается от проявленного (экзотерического)»¹.

Для того, чтобы понять это утверждение, Кази Саид предлагает представить любую сущность как в материальном, т.е. плотном и компактном, так и в духовном, т.е. в сублильном состоянии, представляющую собой некую индивидуальность. Так же как существует квант (*микдар*) материи и квант пространства, присущие каждой индивидуальной сущности, этой сущности принадлежит также и отдельный, индивидуальный квант времени, *персонального* времени со своими объемами. В каком-то смысле время каждого индивидуума так же отлично от времени другого индивидуума, как пространство (*топос*) одного от пространства другого. Современность в подлинном смысле этого слова предполагает согласованность между этими временами. Точно также с каждым квантом (*микдаром*) времени можно производить ту же операцию, что и с куском

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V.4 Op.cit. P. 157.

глины, т.е. сжимать (уменьшать) или расширять (увеличивать) его. Чем тоньше план, на котором стоит существо, чем субтильнее его тело, тем больше способностей к расширению или увеличению обнаруживает присущий ему квант времени. Существует плотное и компактное время чувственного мира (*заман катиф*); тонкое время (*заман латиф*) мира образов или *Малакут* (не следует путать его с «воображаемым временем», *заман мавхум*); существует, наконец, абсолютно тонкое время (*заман алтаф*) умопостигаемого мира *Джабарут*. Тонкое время позволяет времени как таковому то свертываться, то расширяться, в свою очередь различные моменты времени, рассеянные в последовательности, могут представлять субъекту сразу, одновременно (вернее сказать, сам субъект предстает им, когда они находятся в некоей совокупности), что позволяет взглянуть на одно и то же событие с двух точек зрения. Оставаясь равным самому себе, квант времени, присущий духовному индивидууму, может объять всю бесконечность бытия; он может также предстать перед ней как единством, так и множеством моментов времени в их совершенной последовательности. Последовательность становится синхронностью (одновременностью); время становится пространством благодаря сублимации (не нужно понимать здесь этот термин в извращенном, фрейдистском смысле), т.е. процессу движения ко все более тонким планам.

Тезис Кази Саида о различии индивидуальных квантов (*микдаров*) времени парадоксальным образом пересекается с выводами французского социолога русского происхождения Ж. Гурвича о различных модальностях времени, доступных для переживания индивидом. Рационалист Гурвич полагал, что в разные периоды жизни человек может жить в различных временах: длящемся, обманном, блуждающем, циклическом, замедленном, изменяющем, подталкивающим вперед или взрывном времени¹. Не будет ли логичным предположить, что

¹ Дугин А.Г. Социум в истории. [Электронный ресурс] URL :<http://>

если обычному человеку доступно переживание различных типов времени, то диапазон времен, доступных для верующего мистика, гораздо богаче?

«Поскольку ты еще не вышел за пределы ограниченности своих чувств, - пишет Казим Саид, - и еще не вошел в царство своего *Малакут* (т.е. в сверхчувственное царство твоего тонкого тела — прим. авт.), необходимо тебе напомнить, что движение, время и пространство находятся в соответствии со своими состояниями (т.е. состояниями *Мольк*, *Малакут* и *Джабарут*). Также и миры имеют границы и точки соприкосновения, находящиеся во взаимном соответствии. Чем более тонким является пространство (в порядке от миров наиболее плотного уровня до наиболее тонкого уровня), тем тоньше движение и время. Тело *малакути* (тонкое световое тело на уровне *Малакут*) обладает совершенным сиянием и способностью к проникновению; ни занавес, ни преграда не заслоняют от него что-либо, ни земля, ни небо не являются помехой для него. Таков случай Ангелов, которые сходят с высшего уровня (*мин аль-макам аль-а'ала*) для того, чтобы сообщить нечто пророкам. Таков и случай пророков, когда они достигают состояния, определенного в Коране как «расстояние двух луков или ближе» (53.9). Небесные сущности *Малакут* (*аишхас малакутийа*) не привязаны к необходимости быть в конкретных точках чувственного пространства; вся совокупность мест для них равна одному месту; эта совокупность по отношению к ним в порядке величины такая же, как Земля по отношению к Небу. Также и движение *малакути*, и время *малакути*. Их тонкость такова, что времена и движения, принятые у нас, сокращаются в движение и время *малакути* так, что часы там подобны месяцам и годам здесь. Если такое происходит в *Малакут*, суди сам, что может быть в еще более высоких мирах»¹.

konservatizm.org/konservatizm/sociology/130309123211.shtml (дата обращения 20.04.2010)

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Op.cit. V.4 P. 158.

Таким образом, Имам как существо, причастное к тонкому плану, обретает власть над временем. В упомянутом нами хадисе конкретными доказательствами этому служат встреча спутников с Салихом, пророком, посланным много тысячекрат назад к народу Самуда (Коран, 7.71) и битва Имама с народом Ада, упомянутым в Коране (7.63, 11.52), как отказавшимся принять пророка Худа, который был к нему послан. Вот как говорится об этом в хадисе.

«Затем мы прибыли в сад среди райских садов. И вот мы увидели молодого человека (*шабб*), творившего молитву между двух могильных камней. Тогда мы спросили Имама: «Кто этот молодой человек?». «Это мой брат, пророк Салих, - сказал он, - а эти две могилы принадлежат его родителям». Когда Салих увидел нас, он приблизился к Иمامу в слезах. Мы спросили его: «Почему ты плачешь?» Он ответил: «Имам каждое утро подходил ко мне и сидел вместе со мной. Мое усердие превращалось в горение каждый раз, когда я его видел. Но вот уже сорок дней, как он не появлялся, и это погрузило меня в печаль. Я не могу сдерживать слез пламенного желания увидеть его». Тогда мы сказали Иمامу Али: «Вот самое необычайное из всего виденного нами до сих пор! Ты каждый день был с нами и в то же самое время ты каждый день приходил к этому рыцарю души (*фата*)».

Употребление слова *фата*, которое Анри Корбен, переведший этот отрывок с арабского языка, интерпретировал как «рыцарь души» по-своему знаменательно. Этот термин восходит к отождествлению миссии пророков с миссией «духовного рыцарства», битвы пророков за души людей с рыцарскими битвами. Салих, упомянутый в ряде аятов Корана, был пророком, посланным к арабскому племени Самудитов, знать которых отвергла божественное послание. Арабское слово *футувват* (по-персидски *джаванмарди*) будет подробно проанализировано в пятой главе данной работы. В данном эпизоде, согласно комментариям Кази Саида Куми, Имам показал

своим сподвижникам *малакут* царства биологической жизни, одушевленной жизни (*хайат хайаванийа*) в человеке. «Райский сад» означает здесь *малакут* этой витальной реальности, заключающий в себе деревья и цветы, «посаженные в душевной жизни», одушевленные создания, «брошенные в гущу жизни». Юноша, «рыцарь», являющийся спутником Имама как пророк Салих, - это форма проявления Логоса (пользуясь очевидно гетерогенной греческой философской терминологией) или, согласно воззрениям мусульман, Ангела, управляющего миром жизни. Кази Саид поясняет, что Салих является местопребыванием ангела-господина Жизни, а его воля — оболочкой этого Логоса или божественного Слова (*Калима раббанийа*). Среди божественных Имен, по мнению Кази Саида, некоторые занимают привилегированное положение «Имамов Имен». Каждый пророк является проявленной формой одного из Имамов божественных Имен, вплоть до последнего пророка Мухаммада, олицетворяющего всех их в их полноте¹.

Следующий эпизод описывает встречу Имама Али с народом Ада. Этот эпизод является показательной иллюстрацией свертывания нашего хронологического времени в тонкое время *Малакут*. *Со-временность*, присущая времени Малакут, позволяет шиитскому мистiku быть свидетелем событий, разбросанных по всему историческому времени. Здесь шиитская метафизика времени наиболее тесно соприкасается с метафизикой *со-бытия*. Шиитский богослов полагает, что феномен, который мы видим в хронологическом времени, есть не более, чем фасад события; сущность события остается невидимой и недоступной для тех, кто неспособен проникнуть в *Малакут*. Во втором отрывке спутники Имама становятся свидетелями истребления народа Ад, отвергнувшего призыв их пророка, о чем нам повествуют соответствующие аяты Корана («Ложью сочли адиты. И каково же было Мое наказание и увещание! Вот мы послали на них ветер шумящий в день злосчастия дли-

¹Corbin H. En Islam Iranien. Op.cit. P. 175-179.

тельного, который вырывал людей, как будто стволы пальм выдернутых» (54.18-54.20). «А Адиты были погублены ветром шумным, буйным. Он дал ему власть над ними на семь ночей и восемь дней, и ты видишь народ там поверженным, словно стволы пальм опрокинутых» (69.6-69.7)).

Салман Чистый продолжает: «Имам сказал нам: «Закройте глаза». Мы их закрыли. Затем он сказал: «Теперь откройте глаза». Мы открыли глаза. И вот мы оказались в огромном городе, подобного которому по величине мы не видели никогда. В общественных местах было большое скопление народа. Обитатели города обладали высоким ростом и стройной осанкой так, что каждый из них был похож на пальму. Мы спросили: «Кто эти люди высокого роста, подобных которым мы никогда не видели?» Имам сказал нам: «Эти люди — народ Ад». Они нечестивые. Они не верят ни в Последний День, ни в Пророка. Я хотел, чтобы вы увидели их в этом месте (т.е. в *Малакут*), т.к. в дольнем мире их время давно прошло. Их город, один из величайших городов Востока, был стерт с лица земли. А теперь я хочу, чтобы вы увидели, как я сражаюсь с ними». Затем Кази Саид прерывает свой рассказ, чтобы высказать несколько важных замечаний относительно метафизики времени.

Кази Саид полагает, что спутники Имама присутствуют при инволюции (свертывании) хронологического времени. Имам инициирует их в видение *малакут* времени и временных вещей (*заманийат*). Здесь необходимо особо остановиться на таких действиях как «закрыть глаза» и «открыть глаза». «Закрыть глаза для спутников Имама, — объясняет Кази Саид, — означает выйти из-под господства *малакут* Земли и стать свидетелями необычных вещей». Открыть глаза — это войти в *малакут* времени, являющийся горизонтом непрерывности, в котором «временные вещи (события) в их совокупности подобны жемчужинам, нанизанным на нить таким образом, что каждое из существ, приобщившееся к природе *Малакут* (*малакутийун*) может каждый раз, когда захочет, выбрать ту часть времени,

которая ему нравится. Разумеется, для земных существ, учитывая узкие пределы их восприятия, это невозможно. Имам показал им фрагмент *малакут* времени»¹. Далее шитский богослов пишет: «Знай, что существо, существующее во времени, остается одним и тем же индивидуумом (*шахс вахид*) с начала своего существования вплоть до срока, которым отмечен конец его видимого присутствия. Это одна и та же продолжающаяся реальность. Ведь формирует ее одна и та же форма. Однако в нашем мире она проявляется нестабильно, она меняется и уходит. Тем не менее, этот уход не подразумевает полное уничтожение этого творения. Вовсе нет! Такое исчезновение невозможно, потому как невозможно, чтобы исчезла форма, формирующая это существо. Упадок и исчезновение (из поля зрения) происходят только по отношению к тебе (как к наблюдателю), по отношению к воображающему представлению (*вахм*), господствующему в твоём интеллекте»².

Кази Саид упоминает о листах книги, которые будут развернуты для каждого человека в день воскресения. Листы — это дни, которые следуют один за другим, а книга — это совокупность всей жизни. *Малакут* же времени каждого соответствует всей книге. Затем Кази Саид предлагает следующее сравнение: «Посиди час на берегу реки, созерцая утекающую воду. Ты же не думаешь, что вода, которая удаляется от тебя, перестает существовать. А люди с чистыми сердцами, разве они не могут обозрывать ход времени так же, как ты обозреваешь воду»³.

Философия времени, представленная в работах Кази Саида Куми, имеет огромное значение для понимания шиитского Ислама. Во-первых, она отстаивает тезис о том, что чувственное, хронологическое время не является самодовлеющей реальностью, а всего лишь манифестацией тонкого времени. Оно может быть преодолено Совершенным Человеком, т.е. Имамом.

¹ Ibid. P. 177.

² Ibid. P. 177.

³ Ibid. P. 179.

Отсюда один из эпитетов, прилагаемых к Иمامу (особенно, к последнему, двенадцатому Иمامу Махди, наделенному эсхатологической миссией) — *Сахиб аз-заман*, Господин времени. Духовная, невещественная власть Скрытого Имама, в личности которого воплощаются и персоны остальных одиннадцати Имамов, парадоксально обладает для верующих шиитов большей эффективностью и силой, чем власть временных светских правителей.

Во-вторых, такая философия противостоит линейной концепции времени, что имеет не только отвлеченно-философское значение, но и важные социологические импликации. Верующий шиит, убежденный в существовании вечного настоящего уделяет гораздо больше внимания вечности, чем текущему моменту со всей его злободневностью. Следовательно, религиозная мотивация правильного поведения, гарантирующего попадание в рай для него более весома, чем страх репрессий со стороны государственной власти, боязнь остаться без средств к существованию, а в исключительных случаях и страх смерти.

Концепция *алам аль-митхаль* в шиитской теологии является подтверждением того, что эзотеризм в рамках шиитского социокультурного пространства очень тесно связан с политической теорией, а политический шиизм вполне можно определить в качестве эзотерики ислама. Доктрина *алам аль-митхаль* делает возможной в рамках коллективного бессознательного коммуникацию верующего с Иمامом и, тем самым трансляцию его политической воли, выступления ряда исламских деятелей от имени Имама, высказывания по поводу его (Имама) оценок политических событий. В качестве примера можно привести высказывания деятелей исламской революции 1978-1979гг. аятоллы Талегани и аятоллы Хомейни со ссылкой на волю Имамов и их оценки тех или иных политических явлений¹. Для верующего шиита неважно являются ли те или

¹ Авдеев Г.П. Некоторые концептуальные взгляды аятоллы Талегани на сущность исламской власти/Иран: Ислам и власть, М., 2001. СС.39-40;

иные позиции, высказанные духовенством выражением политической воли самого Имама или же изложением взглядов клерикалов. Он воспринимает их как истину. Теория Имамата в рамках шиитского социополитического пространства предполагает существенную политическую роль класса духовенства, объясняющего и интерпретирующего те или иные доктринальные взгляды Имамов и прикладывающие эти объяснения к конкретным политическим явлениям. Такое толкование хадисов Имамов привело к началу исламской революции в Иране (1978-1979гг.) к появлению политической теории «наместничества законоведов» (*веляят-э-факих*), которая будет подробно освещена ниже. Современный иранский политолог Мехди Санаи отмечает по этому поводу: «Своего рода дополняющим принципом к теории шиитов об Имамате является признание роли улемов или моджтехидов в исламском обществе в период отсутствия Имамов. Слово «улем» означает исследователь и сведущий, или в специальном понимании — религиозный исследователь. «Моджтехиды» — это ученые, которые имеют право, как авторитетные богословы выносить заключения на основании подлинных источников. Если Имамы обязаны руководить обществом мусульман после кончины пророка, то улемы и моджтехиды должны направлять общину мусульман после «периода Имамата»»¹. Таким образом, Имамат является политическим институтом. Во многом это обусловлено тем, что первоначальный раскол между суннитами и шиитами был результатом различия в политических установках на дальнейший курс развития исламской общины. Своему появлению институт Имамата обязан двум факторам. Первой причиной, вызвавшей необходимость появления этого института, явились социальные и политические процессы, развернувшиеся в

Арабаджян А.З. Ислам и иранское начало в ИРИ (проблема сотнесенности) / Иран: эволюция исламского правления. ИИИиБВ и ИВ РАН. М., 1998. С.34

¹ Мехди Санаи. Политическая мысль в исламском обществе //Иран: ислам и власть. Указ.соч. С.10.

исламской умме (общине) после смерти Пророка. К ним, прежде всего, относятся социальное расслоение, урбанизация, образование элитных групп, стремящихся к узурпации политического наследия пророка Мухаммада. Само название шиитов (*аш-шийя*) переводится с арабского языка как «партия».

Вторая причина появления института Имамата обусловлена главенствующей ролью Корана как священного писания, смыслового логоса («воплощения Слова Божьего») в исламе и путеводителя верующих мусульман. Она заключается в необходимости существования толкователя и интерпретатора Корана после смерти Мухаммада. Роль такого интерпретатора в шиитском коллективном сознании отводится Иمامу, который автоматически становится и политическим лидером общины верующих.

Имам является для шиитов нормативной личностью (образцом для подражания) и посредником между человеком и сакральными энергиями, персонифицируемыми в исламе в образе Бога-Творца (Аллаха). Имам является, согласно шиитской доктрине, *ма'сум* (непорочным), порогом (*баб*) божественного присутствия, «лицом человека, обращенным к Богу и лицом Господа, обращенным к человеку». Подобный статус Имама, согласно шиитским воззрениям, предопределил выбор пророка Мухаммада в пользу Имама Али в передаче власти над мусульманской уммой. Для суннитов принципиальным критерием при выборе политического руководителя уммы — халифа является согласие или консенсус избирателей — *иджма*. Кроме *иджма* избрание халифа сопровождалось еще *бай'ат*, словарное значение которого — рукопожатие, а смысл состоит в присяге на верность халифу со стороны избирателей и обещания самого халифа перед последователями ислама о том, что он будет править согласно нормам шариата. Таким образом, ключевыми политическими терминами для шиитов являются «Имамат», «*валайат*» и «*эсмат*» (непорочность), а для суннитов — «*халифат*», «*иджма*» и «*бай'ат*».

Подобные религиозные представления способствовали появлению в шиитском исламе концепции политического лидерства, радикально отличающейся от концепции лидерства в суннизме. В суннитском исламе теоретически предусматривается выборный статус религиозного и политического лидера общины. В то же время в шиизме на основании непорочности и инвеституры Пророка вопрос о власти над мусульманской общиной решался в пользу Имама Али и его одиннадцати потомков.

Кроме того эзотерика шиизма постулирует возможность общения верующего с «внутренним Имамом» в пространстве *алам аль-митхаль*, что влечет за собой важные политические последствия. Во-первых, незначительное политическое значение в жизни шиитского социума «тайных обществ», во-вторых, политическое преобладание класса духовенства в шиитском социокультурном пространстве.

Подобные доктринальные положения отсутствуют в других мусульманских конфессиях, что существенно затрудняет адаптацию шиизма в районах с преимущественно суннитским населением.

Глауко Джулиано

АНГЕЛ ЕВРАЗИИ¹

*На Востоке полным искр
Веселый ветер бьет крылами(...)
Идите, звезды, в нежные ночи,
К немым небесам Запада*
Шарль-Мари Леконт де Лиль

«Очи его — как горящие светильники (...) И сказал он мне (...) князь царства Персидского стоял против меня двадцать один день; но вот, Михаил, один из первых князей, пришел помочь мне, и я остался там при царях Персидских». (Даниил, X, 6, 12-12).

Псевдо-климентовские тексты из иудео-христианской среды, наследующей чисто иудейскую ангелологию, включающую в себя теорию Ангелов Народов, и следовательно, теологию истории, позволяют, как показал Анри Корбен, установить параллели между фигурой Архангела Михаила и Сына Божия, в контексте особой Христо-ангелологии, что является прямым западным аналогом имамологии. Эту аналогию Корбен и назвал «парадоксом монотеизма»² в рамках «восточного» сознания. Так теологумен, который изначально был призван обосновать претензию Израиля на свое главенство над народами,

¹ Перевод А.Д. по Giuliano G. Tempus Discretum. Henri Corbin all'Oriente dell'Occidente. Brescia: Torre d'Ercole, 2012. P. 3-28.

² Corbin H. Le paradoxe du monothéisme. P.: l'Herne, 1981.

управляемыми Ангелами, тогда как сам Израиль управляется непосредственно Богом, в теории Корбена стал инструментом объединяющего проекта в контексте различных духовных традиций, начиная с израильской традиции, но отвергая в то же время любую форму интеграции на основании эксплицитного или имплицитного превосходства той или иной теологии на уровне видимой истории.

Не до конца ясно, насколько строго сам Корбен следовал этому принципу полицентричности, изучая эти горизонты ангеломании, то есть метафизику «политической истории», своего рода «национализма духа», так как сам он ставил духовные формы иранского, маздеистского и исламского мира не только в центр своих исследований, но внутри своего личного духовного мира. Корбен описал концептуальную дугу, берущую начало в его работе «Битва за Ангела. Замечания о маздеистской философии» в 1950 году, и завершающуюся текстом «Битва за Душу Мира, или Острая необходимость Софиологии» в августе 1978 года, за месяц до его смерти, неизменно выражая свою верность универсалистскому проекту «Духовного рыцарства», смысл которого состоял в непрерывной битве «восточного» сознания Бытия (Ишрак) и различных форм «утреннего познания» с ариманическими могуществами, которым удалось захватить господство над цивилизацией Запада. Корбен выдвинул «тамплиерский» проект восстановить «софианическое» единство Востока и Запада, начиная с первой статьи, которую он опубликовал в ранней юности, основываясь на непрерывной связи между маздеизмом, манихейством и исламом, которую отстаивал излюбленный им Сохраварди. Такой проект, вопреки Алессандро Баузани¹, нельзя интерпретировать как разновидность «почти расистского» «арийско-иранского патриотизма», имплицитно содержащего в себе недооценку арабского, а следовательно, семитского, вклада, и тем более, как симпатии к правой политике антисемитского толка. Корбен прекрасно от-

¹ Bausani A. *Persia religiosa*. Firenze: Sansoni, 1959.

давал себе отчет и сам напоминал в первом томе выпущенных им трудов Сухраварди в 1945 году, что «гностицизм, герметизм и манихейство представляют собой герменевтику, чье опосредование необходимо для понимания перехода от зороастрийства к сухравардистскому синтезу (Ишрак)». А это, в свою очередь, предполагало включение сиро-вавилонского семитизма, египетского герметизма (включая важные иудейские элементы), эллинского неоплатонизма, сабеизма и гностицизма, то есть религиозные и духовные течения, полные тех самых семитских элементов, которые, согласно Баузани, Корбен якобы намеренно упускал из виду, но которые на самом деле Корбен высоко ценил и глубоко понимал, что особенно наглядно видно во втором томе его работы «В иранском исламе»¹. Но было бы достаточно привести слова Корбена, сказанные в последние дни жизни, которые передает его вдова Стелла Корбен: «Психомохия завершена, Тень побеждена (...). Эзотерический внутренний Храм иудаизма встретился с буддистским Храмом».

Именно психомохия как битва Души за Душу, а не ангеломахия (битва за Ангела и вместе с Ангелом, а не *против* Ангела, то есть «синангелия») представляет нам эмблематический ключ для постижения главной моральной задачи Корбена, воплощенной для него в идее, превратившейся в центральную в контексте исследований *Mundus Imaginalis*, имажинативной Персии, ставшей постепенно сама по себе Образом мира, *Imago Mundi*. Эта имажинативная Персия не мыслится как страна, вовлеченная в конфликты видимой истории, но представляет собой то осевое пространство, вокруг которого организованы различные времена, пространства и народы и которое есть не историческое и не мифическое место, но точка «феноменологической контемпоральности», где осуществляется духовное сопричастие — невидимая ойкумена, плеромическая еkkлeсия, где расположено место, центральное для всей компаративной духовной герменевтики любого сакрального (вербального или

¹ Corbin H. *En islam iranien*. 4 v. P.: Gallimard, 1971.

невербального) текста и для любого внутреннего (то есть имгинального) опыта.

Психомахия для Анри Корбена всегда была как теоретической, так и личной задачей: в этом состояло единство интеллекта и бытия, *modus essendi* и *modus intelligendi*. Корбен так говорил о том, что такой «суфий», хотя это определение вполне можно распространить на и другие сходные типы: «акт понимания есть акт прямого постижения того, что имплицитно содержится в этом постижении, что является объектом, представленным в постижении. Суфий — это тот, кто представляет собой зеркало, осознает себя как зеркало (*speculum*), и поэтому его бытие «спекулятивно» — отражательно/созерцательно. Он сам, будучи зеркалом, отражает в себе все вещи мира, а Образ, появляющийся в этом зеркале, и есть мир, вступающий внутрь созерцателя, проступающий сквозь созерцателя и, тем самым, созерцателя конституирующий. Поэтому акт Понимания есть одновременно акт личной реализации». Это герменевтическое отношение присутствует с первых моментов его увлечения протестантизмом и становится в последствии изначальным стимулом для дальнейших ориенталистских исследований, что косвенно подтверждает Стелла Корбен в Предисловии к сборнику неизданных текстов мужа: «юный философ, сформировавшийся в медиевистской школе Этьена Жильсона, под влиянием Массон-Урселя, бросился в область ориентализма, чтобы установить точки связи между двумя мирами (Востоком и Западом), как это на короткий период времени произошло в XII веке)».

Речь шла не просто о том, чтобы сократить разрыв, но о том, чтобы пройти в обратном направлении всю историю разделения в понимании сущности философии. Как замечает Кристиан Жамбэ, «под философией Запада мы понимаем здесь такие формы мышления, которые ведут напрямую к «западному изгнанию», поскольку изначально они прямо противоположны взгляду в сторону Истока, Восхода, то есть, собственно, «ори-

ентации», orientation — от Oriens, Восход. И хотя речь идет далеко не только о географической полярности, но именно на географическом Западе философия изгнания в конце концов достигла своего триумфа¹. В «Постскриптуме» к сборнику *Cahiers de l'Herne*, посвященном Корбену, Жамбэ описывает философский и экзистенциальный путь Корбена как движение с Запада на Восток, приводя слова самого Корбена: «В конце концов, это и есть метафизический смысл слова Запад — упадок, падение, заход, и этот смысл Сухраварди зафиксировал в патетическом и кратком тексте «Повесть о западном изгнании». Я мог бы сказать, что знакомство с текстом Сухраварди «Повесть о западном изгнании» стало для меня тем решающим моментом, когда я отверг бремя конечности, которое давило на меня под мрачными небесами по-хайдеггеровски понятой свободы. Этот текст дал мне понять, что под этими мрачными небесами *Da Dasein*'а есть лишь островок, обреченный на гибель, то есть, собственно, островок «Западного изгнания»»².

Таким образом, «ориентализм» Корбена открывается как требование возврата к опытному характеру философии, понятой как духовный поиск, как гнозис и теософия в противоположность «агностицизму» Запада, воплощенному в разводе между бытием и мышлением, между философией и теологией, между двумя модусами: то, что на Западе на практике называется «философией», на самом деле представляет собой прямую противоположность «восточной» мысли. Именно из труда Массон-Урселя «Философия на Востоке»³ Корбен почерпнул «духовный концепт Евразии, от Ирландии до Японии» как программу ориенталистских исследований.

Таким образом, в теоретическом контексте Корбена Евразия представляет собой «духовный концепт», взятый совершенно независимо от категорий геополитики Макиндера и Челлена.

¹ Jambet Ch. Philosophie Angelique/L'Herne, P., 1981.

² L'Herne, P., 1981.

³ Masson-Oursel P. La philosophie en Orient. Paris, 1938.

Скорее он близок к определению Дж. Туччи: «религия универсальна, но религии различны. Необходимо достичь уровня космической религии, нашей евразийской религии».¹ Но с той поправкой, что интеграция, предлагаемая Корбеном, касается эзотерического измерения, а не внешних религиозных форм. Он шел к этому, по меньшей мере, начиная с 1972 года, в русле отдельных инициатических организаций. Взаимное признание друг друга разных религиозных форм, компаративная духовная герменевтика, проявляется в диалоге между философскими проявлениями духовного гнозиса: «феноменологическая контемпоральность» объединяет между собой духовные авторитеты разных религий, но отнюдь не фундаменталистов и строгих ортодоксов, не «благочестивых подвижников», что обычно понимают под термином «духовность». Гипотетическая универсальная религия не мыслится как объединение предыдущих религий, но как прорыв к трансцендентному единству, оживляющему каждую из этих религий изнутри.

Исторически эзотеризм очень часто совмещался с политическим выбором: можно вспомнить о масонерии и о роли батинитских течений в исламе — особенно в шиизме, исмаилизме, но не только. Если и можно согласиться, что Корбен придавал своим взглядам политическое измерение, то лишь в том смысле, что он проецировал в область политического свой внутренних духовный выбор. Поэтому его образу духовной Евразии можно придать и геополитическое измерение. О политических взглядах Корбена написано не так много. Можно упомянуть работу М. Состера, где он помещает юного Корбена в контекст третьей политической теории, «Третьего Пути», равноудаленного и от коммунизма и от либерализма, но подчеркивает, что это отнюдь не тождественно фашизму или национал-социализму, призывая к духовной революции и персоналистскому возрождению против материализма, присущего в равной степени

¹ Cit. Grossato A. *Esoterismo e fascismo*/ Grossato A. *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*. Milano: Edizioni Medusa, 2008.

и либерализму и коммунизму¹. Состер² предлагает назвать позицию Корбена «А-политической», что текстуально подтверждает ученик Корбена Кристиан Жамбэ. При этом другой ученик и последователь Корбена Дарьуш Шайеган утверждал, что Корбен был в последние годы жизни чрезвычайно озабочен тем, как складывается политическая ситуация в шахском Иране в преддверии будущей Июльской Революции, которую он уже не застал.

Наиболее полным трудом, рассматривающим политические аспекты философии Корбена является работа Алена Жюстера³, задающего вопросом: существует ли геополитическое измерение у его концепции духовной Евразии? Отметив, что в эксплицитной форме в работах Корбена отсылки к политике не содержится, Жюстер предлагает вывести имплицитно наличествующие концепции из теологических построений, подробно представленных в книге «Парадокс монотеизма» и обосновать таким образом политическое учение Корбена, параллельное его специфическим взглядам на теологию⁴. Агностицизму в теологии, отрицающему возможность божественных атрибутов, соответствует атомизированное либеральное общество, отвергающее любые формы трансцендентного (вспомним жесткую оппозицию Корбена любым формам индивидуализма и материализма), то есть современный Запад.

¹ С нашей точки зрения, эта позиция более всего соответствует Четвертой Политической Теории, где идеи Корбена в их политической экспликации должны со временем занять подобающие им центральное место — наряду с Хайдеггером и политическим неоплатонизмом. — А.Д.

² Soster M. Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente. P: Pantheon-Sorbonne, 2001.

³ Juster A. Angéologie et la politique chez Henry Corbin/CEMOTI, Janvier-Juin, 1989. P. 95-105.

⁴ Я делаю то же самое в отношении имплицитной политической философии Хайдеггера. См. Дугин А. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический Проект, 2014. — А.Д.

Антропоморфной модели, допускающей множественность атрибутов Божества, соответствует либо катафатическая теология, полагающая Бога высшей сущностью надо всеми остальными и закладывающая основы теократии, либо инкарнационизм, абсолютизирующий историю и подчиняющий человека и народы внешнему по отношению к ним авторитету. И наконец, мистика растворения, отвергающая феномены как нечто иллюзорное, как не-сущее — и единственно Сущим признающая Бога — приводит к тоталитаризму. Во всех этих трех формах индивидуум исчезает. Всем им имплицитная политическая философия Корбена противопоставляет дополнение индивидуума Личностью (тезис Плеромы или Сизигии с Ангелом) в пространстве *Mundus Imaginalis*. В этом случае признается действительное бытие и индивидуумов и феноменов, рассматриваемых как теофании или «ангелы», то есть как Бытие, умножающее себя самого без всякой потери, что гарантирует внутреннюю свободу, и наиболее приемлемый политический режим должен строиться на приоритете гарантий такой внутренней ангелической свободы. В такой ситуации духовность оказывается в постоянном — открытом или скрытом — конфликте с областью буквального, то есть с политикой, с легализмом, с чрезмерно акцентированным экзотеризмом. Из этого происходит необходимость отвергнуть как теократию, отождествляющую религиозное и политическое (что и проделали исмаилиты Фатимидского халифата в X — XII веках), так и лаицизм, секуляризм, светскость (как кемализм современной Турции), сводящий религиозное к индивидуальному. Особым случаем была слишком прозападная в глазах Корбена политика шаха Резы Пехлеви. Оптимальным режимом был бы такой, который сохранял бы функции религии, но не сводил все стороны духовности только к области Политического. Другим эксцессом в такой ситуации выглядит Аятолла Хомейни, который вообще отверг вестернизацию, но установил теократию. При этом ничто не позволяет, подчер-

кивает Жюстер, полагать, что у Корбена был какой-то проект глобального характера в духе политико-религиозного экуменизма. Скорее, из анализа его текстов можно заключить, что для Корбена наилучшей политической системой является та, что признает свои границы и соглашается действовать только внутри них¹.

В отличие от корректного Жюстера, совершенно неадекватны заключения Баузани, Морамарко и Алгара, приписывающие Корбену правые взгляды и апологию шахского режима. Еще более безосновательной и совершенно никчемной является работа С. Вассерстрема², на основании цензорского порыва и собственных экстремистских воззрений обвинившего Корбена в «германофилии» и в «метафизическом антисемитизме», интерпретировав таким образом его оппозицию легализму и буквализму, доказывая это, как и в случае с Баузани, ссылками на якобы поддержку Корбеном «арианизма», свойственного режиму Пехлеви. Стоит упомянуть и работу Р. Арнальдеса³, который еще прежде Жюстера рассматривал отношения у Корбена между теологией и политикой. Но если работа Жюстера основана на объективном и взвешенном анализе, текст Арнальдеса, специалиста по исламу, сосредоточенный на рассмотрении возможных политических импликациях отношений Корбена к христианству, на чем, впрочем, сказалось и место публикации — журнал, издаваемый иезуитами, гораздо более спорный и субъективный. На основании некоторых страниц из книги Корбена «Парадокс монотеизма» Арнальдес критикует параллелизм между теологиями и продуктами их секуляризации, которые их же и убивают, и идеей божественного Воплощения, которая не пропадает, но мутирует при переходе к социо-по-

¹ Это точно соответствует многополярности, как фундаментальной основе неоевразийского мировоззрения. — А.Д..

² Wasserstrom S. Religion after religion. Princeton: Princeton University Press, 1999.

³ Arnaldez R. Henry Corbin et Christianisme/Etudes. Decembre, 1981. P. 627-638.

литической сфере. Арнальдес не ставит под сомнение секуляризацию христианских ценностей, но добавляет, что «теология как таковая отнюдь не подвержена секуляризации. Что значит секуляризация? Если бы она состояла в том, чтобы на место Бога поставить что-то иное, например, общество, это была бы не секуляризация, но просто конец теологии. Следовательно, секуляризации теологии просто не может быть, она противоречива сама в себе, так как в этом случае теология просто исчезла бы». Но эта аргументация основана на недоразумении: конечно, теология, сведенная к скорлупе, откуда изъято все собственно теологическое содержание, противоречива, но логическое противоречие отнюдь не означает невозможности существования. Христиане верят, что царство сатаны разделится в самом себе и поэтому погибнет, но оно не могло бы погибнуть, если бы прежде не существовало. Но если бы не существовало царства сатаны, то не было бы ни Воплощения, ни Спасения. Теологическая конструкция, даже основанная на логическом противоречии, все равно продолжала бы стоять даже в том случае, если бы это противоречие обнаружилось: в этом смысл слов Тертуллиана — «верю, ибо абсурдно». С другой стороны, Корбен утверждает, что «для официальной догмы невозможно удержать в стабильном состоянии парадоксальный баланс между божественной и человеческой природами. Либо стихия человеческого поглотит божественное, либо божественное волатилизирует человеческое. Так и произошло в монофизитстве, и можно сказать, что феномен социализации и тоталитаризм, который в ней заключен, и есть перевернутое монофизитство». Слабое возражение Арнальдеса, мол, «тоталитаризм появился в момент, когда все типы теологии рухнули», упускает из виду самое главное в идеях Корбена: Корбен оперирует не с причинно-следственными связями в истории, но с гомологиями между историческими циклами и историческими формами, поэтому тоталитаризм, как верно замечает Жюстер и чего не хочет замечать Арнальдес, следует возводить не к историче-

скому монофизитству, понятому как христианская теологически зафиксированная ересь, но к специфическому религиозному типу, заключающемуся в «мистике слияния». И слияние (то есть утрата самого себя) индивидуального с универсальным может произойти как в теологическом, так и в социально-государственном контексте, причем в феномене теократии оба этих момента сливаются в один. В этом случае теологическое монофизитство подготавливает философское основание для «перевернутого монофизитства» секулярного общества, которое наследует в полной мере главное: снятие личного начала через упразднение индивидуума¹. Именно такое парадигмальное понимание монофизитства и ускользает от Арнальдеса. Арнальдес отказывается видеть у Корбена главное, что, напротив, отчетливо фиксирует и выделяет Жюстер: если Бог воплотился в истории, то история была бы абсолютной, и такими же были бы исторические институты; и напротив, то значение, которое Корбен придает имагиналю (*Mundus Imaginalis*), выступает гарантией внутренней свободы, основанной на союзе с Ангелом, против всякой социализации. Фактически ангелология есть теофания, которая сохраняет нетронутой трансцендентность божественного Начала, избегая его подделок в истории, его деградации в примате истории и в извращении свободы.

Всего сказанного достаточно, чтобы убедиться: личные задачи Корбена и в частности его «евразийский проект», его «взгляд к Востоку» не исчерпываются геополитическим горизонтом. Его «Битва» с опорой на мужество «духовного рыцарства» не подчиняется логикой конфликта и превосходства. Поле этой Битвы — имагиналь, *Mundus Imaginalis*, специфический способ постижения внутреннего и эзотерического измерения, чьей протоформой является Храм, *Templum*, соответствующий дискретному времени, *Tempus discretum*, иными словами, ангеломорфизм человека. Здесь Битва (настоящая Священная Война, большой и внутренний джихад, противоп-

¹ Эту тему подробно развивали К. Шмитт и Э. Фогелин. — А.Д.

ставленный внешнему и малому джихаду) не сводится к обычному внешнему столкновению: бой развертывается, всегда оставаясь внутри Центра. Этого требует сама храмовая структура, а также ориентация, конституирующая имагинальный горизонт Человека и Храма. Косвенное подтверждение такой интерпретации содержится в одном из последних текстов Корбена. Анализируя знаменитый текст Дж.Р.Р. Толкиена «Властелин Колец», представляющий собой возрождение эпоса в духе Святого Грааля, Корбен пишет, что Свет не может уничтожить кольцо зла, то есть волю к власти, техно-научный *úβρις* потому, что «уничтожение — это негативное действие, а Свет не содержит в себе негативности. Оружие Света иного порядка: оно состоит в принуждении Тьмы уничтожить саму себя, исполнить миссию своей негативности через финальную негативацию этой негативности. Уничтожить Ангела зла, носителя воли к власти, можно лишь отправив его во Тьму, чтобы Тьма вновь поглотила то, что из нее вышло».

Мы находимся здесь на противоположном полюсе от воли к власти. И финал духовного пути Корбена, истинного наследника христианской традиции, заканчивается отказом от любой формы присвоения, кеносисом, который сохраняет таинство Личности от уничтожения в каком бы то ни было Абсолюте — будь то метафизическом, теологическом или историческом, и тем самым соединяет христианское самоопустошение (*exinanitio*, *κένωσις*) с шуньятой, с пустотностью восточной метафизики. Таким образом, мы обретаем должную дистанцию в отношении политической и геополитической сферы. Тем не менее, ориентиры для возрождения и спасения Запада от темной фазы его истории через конституирование новой элиты, «духовного Рыцарства», объединяющего традиции западного рыцарства (Грааль и тамплиеры) и его иранского аналога (Джаванмарди или Футуват у арабов), даны в поздних работах «В иранском исламе», «Храм и созерцание», «Парадокс монотеизма» и выступлениях, опубликованных в «Тетрадах» Свя-

того Иоанна Иерусалимского, основанного Корбеном равно для этих целей.

Однако Александр Дугин, собственно геополитик и славнофил-евразиец указывает верное направление толкования евразийства Анри Корбена, которого он вместе с Геноном, Эволой и Титусом Буркхардтом причисляет к миру Традиции против радикального упадка мира Модерна. Дугин описывает неоевразийство через концепт «традиционного общества», которое либо вообще не знает истории, либо реализует историю через обряды и мифы «вечного возвращения». Он переписывает историю философии с позиции пространства и циклического понимания истории, примером чего он справедливо считает теории Генона и Корбена. В частности, «история России видится не как развитие некоего локального общества наряду со многими другими, но как авангард пространственной системы (Восток) против временной системы (Запада)»¹. В другом месте Дугин уточняет: «Евразийство — это прежде всего способ понимания истории, но не как времени, а как пространства. Это отказ от признания того, что мы обычно называем «историей», как детерминированной последовательности причинно-следственных отношений, располагающихся во времени. Наша оптика, напротив, определена географией (...) Призвание русских быть мостом между двумя континентами. Под «континентами» мы понимаем одновременно географические объекты и различные формы Духа и Традиции»².

Заменив Россию на Иран, Корбен вполне мог бы подписаться под этими словами, заняв при этом дистанцию в отношении геополитической интерпретации. Так, в одном месте он писал: «говорить о духовной иранской Вселенной, о ее продолжениях и о ее границах, совсем не означает того же, что говорить о том современном политическом Государстве, которое известно

¹ То, что говорит Дугин о России, применимо к Востоку в целом. — Г. Джулиано.

² Этот теоретический горизонт в духе взглядов Корбена можно назвать «ан-айтиологическим» (от греческого αἰτία причина). — Г. Джулиано.

как Иран или Персия, а также о его политических границах». С таким уточнением, которое и так понятно всякому, кто знаком с мыслью Корбена, очевидно, что отказ от любой, и в первую очередь, исторической причинно-следственной модели интерпретации, спатиализация (опространствление) времени, оптико-географическое видение, собственно имагинативная «визионарность» — вот главные координаты корбеновского мышления. Эти категории лежат в основании метаисторической и метаполитической позиции; это не столько геополитика, сколько геософия, которая становится понятной лишь в том случае и исключительно в том, если она берется в тесной взаимосвязи с метафизикой. Метафизика есть пик имагиналя, *Mundus Imaginalis*: мира, следов которого, как подчеркивает сам Корбен, мы не встретим ни в атласах, ни в архивах.

Теперь для понимания мысли Корбена следует обратиться к его фундаментальным трудам и в частности к работе «Духовное тело и небесная земля»¹. Важнейшие соображения содержатся в «Прелюдии ко второму изданию. О карте имагиналя» и в Прологе непосредственно за этим следующим. Отправной точкой является констатация, что современная западная философия, как и преобладающий на Западе способ мышления, допускают только два источника знания: чувственное восприятие (интуитивное, то есть неопосредованное, непосредственное знание) и категории рассудка. Промежуточное место между этими инстанциями — то есть активное действенное творческое (творящее) Воображение — остается пустым, «отдано на откуп поэтам». Тем самым полностью предано забвению то, что именно могущество воображения создает формы; что средняя медиантная медиативная опосредующая функция и есть основа когнитивного процесса, в ходе которого происходит дематериализация чувственных форм и имагинализация форм интеллигибельных, обретающих через воображение

¹ Corbin H. *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*. P.: Buchet/Chastel, 1979.

фигуры и размерности». Необходимо отделять активное воображение от простой фантазии, под которой следует понимать пассивное воображение, комбинирующее форму чисто субъективно и не обладающее медиативным могуществом. Для того, чтобы подчеркнуть различие, Корбен ввел термин имагиналь или *Mundus Imaginalis*, передающий арабское выражение *alam al-mithal*. Этот термин описывает действительную реальность, но только сверхчувственную, отличную как от чувственных восприятий, так и от строго рациональных абстракций, и не зависящую от культурных и исторических условий. Это мир Душ или мир Ангелов. В этом и только в этом месте достоверно происходят все иероисторические, иерофанические события, героические и мистические эпопеи (как, например, сага о Святом Граале), так называемые «мифы», символы, обряды, «духовные филиации, чья аутентичность доказывается иначе, нежели архивной документацией», пророчества, духовная и анаagogическая герменевтика священных текстов (*ta'wil*), все факты внутренней жизни; здесь полностью теряет смысл дилемма «миф или история». Здесь теофанические метафизические образы воспринимаются особым духовным органом — «огненными очами», истинным Воображением, *Imaginatio vera*. Как обычное воображение находится «на службе эстиматива, то есть эмпирических ощущений и профанических суждений», так истинное Воображение находится на службе Святого Ума, *Intellectus Sanctus*, Действенного Интеллекта или Ангела Святого Духа: это место, где происходит единение с Богом через теофании и божественные явления. Здесь человек видит Бога и себя самого в Боге тем же самым взором, которым Бог видит его в себе (амбидуальность в лексике Корбена): здесь происходит теофания, оставляющая нетронутым Тайнство божественной трансцендентности, избегая при этом «парадокс монотеизма», где Бог, становящийся сущностью, гибнет в своем собственном триумфе. В этом случае утрата активного Воображения (*Imaginatio*) становится «метафизической катастро-

фой», поскольку теряется ключевой регион, общий для Бытия и Сознания, порождая агностицизм (а-гнозис) и нигилизм. Чтобы воспротивиться этой фатальной утрате — потери Души — «духовное Рыцарство» и начинает «Битву за Ангела и вместе с Ангелом», «Битву за Душу мира».

Имажиналь, *Mundus Imaginalis*, есть таким образом медиана и медиатор при встрече чувственного и сверхчувственного, между Человеком и Богом. С этой точки зрения, среднее, опосредующее является ситуированным (*situatus*), но вместе с тем, оно есть и ситуирующее (*situante*) и ситуативное (*situativo*), поскольку такая встреча полностью меняет всю перспективу взгляда на то, что является имманентным, а что трансцендентным: в этом и состоит сущность «творящего Воображения». Его могущество преобразует всю землю, переводя ее в область имагинальной психо-космической географии: вот тогда «Земля открывает себя в *личности* ее Ангела» и становится объектом геософии; тогда «из небесной Земли, то есть из Земли, воспринятой и осмысленной как ее Ангел, созидается и формируется субстанция небесного Я или тела Воскресения». Когда психо-космическое сознание становится сознанием (реинтегрированной) Личности, из нее складывается восприятие космической реальности под видом Личности — это имагинальное сознание в личностной форме есть сущность Ангелического.

Итак Душа есть геософское пространство, где в глазах реинтегрированной Личности находит свое совершенствование Священная История, всякая иерофания; именно поэтому Воображение ситуативно. Обнаружение этого пространства есть то, что персидские «теософы» называли «Выходом из низшего мира», по ту стороны Горы каф, которая опоясывает земной мир: из вогнутой темницы к выпуклой поверхности IX небесной сферы. Гностический философ, ускользнувший из чувственного мира, на пределе своего имагинального восхождения включает это место в самого себя, делает его внутренним

местом; когда побег совершен, сама Душа ситуирует беглеца и завоевывает его как на этот раз своего.

В геософском пространстве, рассмотренном в ангеломорфной перспективе, время и история получают новый смысл: «Наша эволюционная и линейная историческая перспектива есть результат одномерной ментальной конструкции. Она ответственна за то, что все сводится к размещению причин на единственно доступном строго имманентном уровне, а значит, к объяснению чего-то одного через самого себя, двигаясь в строго гомогенных пространстве и времени, где и ситуируются события. Перспектива наших авторов иная; она строится на различии множественных планов проекции. Время движется по циклу; существа и события сами ситуируют качественно свое место и свое время. Поэтому здесь все объясняется отсылкой к *структурам* и структурным гомологиям; что дает нам базовый закон — закон *изоморфизма*».

В этом выражении можно распознать определенную осторожность. В одном более закрытом месте, в окружении более квалифицированных личностей, нежели произвольные читатели его опубликованных работ, Корбен высказывался в менее осторожных и более откровенных чисто гностических терминах: изначально существовало тождество между Богом (θεός) и Человеком (άνθρωπος). Так он говорил в июле 1974 года в Университете Святого Иоанна Иерусалимского: «Человек необходим для того, чтобы была история (...) Не история дает существование человеку, человеческое существование делает историю. Это значит, что человек стоит в истоках истории, и следовательно, в нем, сейчас и всегда, в основе его существа, есть нечто, что онтологически предшествует истории. (...) Человек, Адам, άνθρωπος сотворен в каком-то другом месте — скажем, в Плероме, и оттуда он сошел в этот мир. (...) С этим нисхождением и начинается история. Человек и Слово заключены в темницу земного кожуха. (...) Мы хотим пояснить здесь, что только тогда событие является *историческим*, ког-

да оно проистекает из иного мира, когда оно представляет собой вторжение иного мира в этот. Но переход от иного мира в этот мир не имеет места в истории; такой переход есть начало истории, и в отличие от профанной истории, не знающей об этом вторжении, он представляет собой начало иероистории, сакральной истории, и ее события никогда не могут быть схвачены таким образом и такими средствами, как события истории профанической и экзотерической».

Вторжение метаистории обозначает собой точку разрыва, дискретное пространство, дискретное, отделенное, время; это дверь, которая открывается вовне мира, по ту сторону железной — как представляется извне — цепочки событий, открывающая процесс восстановления, регенерации, нового обретения тео-антропологических истоков. На место последовательности причин и следствий, развертывающейся в однородном и непрерывном физическом времени вступает вечное Творение, свершающееся в точечном мгновении, где опосредующая способность превращается из воображаемой метафоры в имажинальную истину. Это место вечного Творения есть место темпорализации: «мы обычно обсуждаем события прошлого, помещая их в измерения прошлого (...) Все наши акты познания суть всякий раз новое начало, изоморфные повторения событий все еще не до конца свершившихся событий. (...) Нам кажется, что созерцаем нечто из прошлого, нечто неизменное, но мы просто сжигаем и растрачиваем наше собственное будущее». Явление момента вечного творения есть собственно Феномен: здесь «феноменология мгновенно превращается в онтологию». Это мгновение есть мгновение Начала, это и есть Присутствие; там, где герменевтический акт повторяется, там мы и пребываем все по ту сторону профанического времени, объединенные «феноменологической контемпоральностью».

Это «тонкое время», театр «тонкой истории» или иероистории, где последовательность событий вскрывается как нечто изначальное в сравнении с той цепочкой, к которой мы при-

выкли в нашем профаническом пространственно-временном измерении. При переходе к IX сфере (к Восьмому климату в другой терминологии), от вогнутого к выпуклому, происходит наглядный переворот, и последовательное становится одновременным, время опространствливается. Здесь гностик вырывается из историко-каузальной последовательности (это Корбен называет принципом вырывания, *principe d'arrachement*) и, переставая принадлежать к своему времени, сам становится своим собственным временем. Опрокидывая экстазис, он вступает в энтазис, в Себя самого, где в постоянном мгновении Творение апокалиптически воссоздается заново. «Теософская» формула этой идиоохронии (как я предпочитаю ее называть) это дискретное Время, *Tempus Discretum*, время ангеломорфного существа, живущего внутри *мгновения*, как само это мгновение. Это «дисконтинуальное время, ускользящее от исторической критики и от законов исторической каузалности». Оно дискретно, потому что отделено от материи и дисконтинуально, разнородно в самом себе. Это время, которое не поддается историзации, коллективизации; развертываясь в пределах одного мгновения, несводимого к непрерывности, оно эту непрерывность поддерживает во взаимности формальных соотношений (это изоморфные структуры, исторические циклы, гомологичные времена), где осуществляются волевые и когнитивные операции отделенных (или оторванных, вырванных — *arrachées*) Субстанций (*Substantiae separate*), идиоохроний (Ангелов). Мгновенность такого времени есть дробь «контемпоральной феноменологии», которая объединяет подлинно духовных личностей и представляет собой основу «духовной сравнительной герменевтики»; это время есть время, проживаемое в медиационном поле духовного Адама. Геософское сознание, присутствующее в таких условиях, реструктурирует Землю, весь Космос в соответствующие имажинальные формы — в мандалы, которые воссоздают единую световую форму (Преображение, фаворский Свет) сакрального времени-

пространства, изымая ее от взгляда профанов, который с необходимостью (внешне) деформировал бы ее: это осуществляется не путем прямой борьбы со взглядом профана, но путем открытия иного зренья, достижимого через сокрытие и погружение вовнутрь (эзотеризация). Для Корбена, как и для всех мудрецов Востока, победить противоположности можно лишь через отказ от какого бы то ни было содержания, от какого бы то ни было внешнего действия, так как содержание и действие и являются теми сетями, с помощью которых Тьма увлекает нас в свои ловушки.

Процесс интериоризации параллелен дополняющему его процессу манифестации, иерофании/теофании. Быть может, специалистами по творчеству Корбена не всегда уделялось достаточное внимание эстетическим коннотациям имагиналя, *Mundus Imaginalis*, сопряженным с фигурой двойной спирали: *под эстетическими коннотациями я понимаю не очевидные характеристики «визионерской» природы этого мира, но его свойство быть исключительно формальным, хотя и исключительно ментальным, являясь при этом местом обнаружения всех экстра-ментальных реальностей.* Эти коннотации невозможно оспаривать, поскольку имагинативная активность принципиально является формообразующей. Победа в Битве за Душу Мира, *Anima Mundi*, возводя Космос к его истоковому моменту, является творческим актом, и следовательно, может быть сопоставлена с артистическим и художественным действием в высшем их понимании. Так, говоря о изоморфизме, Корбен утверждает: «есть определенный способ понимания, который мы определяем как гармоническую прогрессию. Это будет понятно любому музыканту, равно как и любому специалисту по психологии образов (*Gestalt*). (...) Чтобы понять мир со многими измерениями, следует отталкиваться от восприятия того, что является гармонией». Эстетический вихрь, впечатанный в структуру имагиналя, *Mundus Imaginalis*, являющимся в первую очередь гносеологической категорией, хорошо

передает строчка их стихотворения Дж. Китса «Ода к греческой вазе»: «Красота — это истина, а истина — красота», что помимо очевидных неоплатонических коннотаций указывает и на отголоски схоластического образования самого Корбена, напоминая живо слова Фомы Аквинского: «прекрасно то, что наслаждается самим собой». Преображение есть просвечивание Ноумена, как эффект медиационной активности имагиналя. Корбен пишет: «Необходимо, чтобы Земля воспринималась не через чувства, а через примордиальный Образ, а поскольку такой Образ имеет черты личной фигуры, она обнаруживает в своем собственном Образе душу, живущую в ее глубине. Восприятие Ангела земли происходит в средней Вселенной, не относящейся ни к области философских сущностей, ни к полю чувственных данных, которыми занята позитивистская наука; эта Вселенная есть мир имагинальных Форм, *Mundus Imaginalis*, воспринимаемый как личностное присутствие». Такая медиация есть имагинальная операция, и будучи адамической, она является сугубо личностной: метафизическая Личность, дающая начало Истории, воспринимает чувственный мир как ангелическое присутствие.

Мир восточной духовности полностью солидарен с таким видением: так в своих различных текстах об искусстве Востока А. К. Кумарасвами (1877-1947) говорил о мире как о теофании, о роли воображения, о связи между формами и универсалиями, о имажинативном содержании концептов, о связях между мифом и историей, о функции света. В другом месте вместе с другими высказываниями У. Блэйка, он полностью поддерживает следующее знаменитое высказывание, дословно предвосхищающее философию Корбена: «воображение — это вечное тело человека».

В имагинале почти наглядно заметна перемена мест чувственного и интеллигибельного, что и дает нам представление о небесном Телес или Телес Воскресения. В этом смысле мир имагиналя должен быть понят как мир реализованной, уже

свершившейся, совершающейся сейчас, в данный момент, эсхатологии. Это Присутствие в полном — плеромическом — смысле этого слова, где скрещиваются между собой требование бесконечного, превышающего все преграды, и осознание превосходства конечного, разрыв между которыми составляет историю западного мышления. Вместе с тем, это — место, поскольку здесь происходит освобождение Личности от пространственно-временной зависимости. Другими словами, эстетическая передача имагиналя есть в то же самое время первая формулировка этики, со всеми своими коррелятами, включая политику (если еще кто-то осознает необходимость подчинения политического этическому). Если эсхатология мыслится как то, что имеет место здесь и сейчас, *hic et nunc*, история, историческое действие приобретают метафизическое обоснование.

Предшествующие соображения могут быть сведены к семи моментам имагиналя, которые можно рассматривать как нуклеарные ядра более широких тем. Эти семь моментов описывают всю полноту реального. Ни один из них эксплицитно не описан у самого Корбена, но все они, безусловно, наличествуют у него имплицитно.

Mundus Imaginalis есть место сочленения (*comlicatio*) или совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) — Человека и Бога, Бесконечного и конечного, чувственного и интеллигибельного. Иными словами, это есть место чистой метафизики, Гнозиса в самом широком смысле этого слова.

Mundus Imaginalis есть место, одновременно ситуативное и ситуирующее, онтологическое начало (*primum*). Его ситуативность есть эзотерическое ядро его экзотерической оболочки, и она выражает срединность со всеми заложенными в таком положении Феноменами. Это место истинного знания. Чувственность и разумность вне этого места суть абстракции, лишь внутри, в нем, они становятся реальными. Это место Присут-

ствия, изъятото из ложной дилеммы «Вера или Гнозис», «Вера или Разум».

Mundus Imaginalis есть реальность-истина, то есть Мир. Это Душа, так как мир и есть Душа, и чисто ментальная реальность (как ясно выражено в буддистской Читтаматре и что безвозвратно утрачено в большинстве форм западного идеализма, потерявшихся в историцизме). Здесь Феномен есть не видимость, но видение реального. Поэтому это место герменевтики по преимуществу, где Интерпретаторы узнают друг друга в «феноменологической контемпоральности». Это место высшего Герменевта, инклюзивной модели всякого интерпретатора; то есть Ангела Интерпретатора (Angelus interpres).

Mundus Imaginalis эстетичен. Это место совершенных Форм, где бесконечное и конечное перестают быть противоположностями. Это место сущностей, которые являются не логическими универсалиями, но метафизическими универсалиями, формами духовными и индивидуальными одновременно.

Mundus Imaginalis этичен в том смысле, что он есть место личной свободы, изъятое из природной и социальной обусловленности, от любых ловушек социализации.

Mundus Imaginalis историчен в том смысле, что он есть место «мифа как подлинной истории» (на языке Элиаде), изъятое из ложной дилеммы «Миф *или* История».

Mundus Imaginalis экуменичен, политичен и коммунитарен, поскольку, будучи настоящей и реализованной эсхатологией, он придает смысл и цель любому внешнему действию и обосновывает общину «феноменологической контемпоральности» тех, кто в разной степени, но так или иначе в нем соучаствуют.

Эти семь коннотаций описывают непосредственный смысл Mundus Imaginalis; они полностью справедливы, однако, лишь в идиохроническом измерении, то есть в мгновенности экстатического — в Tempus discretum, в дискретном времени, месте ангеломорфоза. Это измерение конституирует сферу Огдоады. Переход к Огдоаде (Восьмой климат, пределы горы Каф) кон-

ституирует *Mundus Imaginalis*, объединяющий противоположности, как метафизическую реальность, а его визионерская и феноменологическая природа починается тотально метафизической несоразмерности.

Объединенные противоположности объединяются в три группы.

Прежде всего, известно, что в лексике Корбена, равно как и у тех духовных фигур, которые он выделял среди всех остальных (в первую очередь, Ишрак), а также на Востоке (на Дальнем Востоке) и на Западе, базовой парой является пара умозрительное (интеллигибельное) и чувственное сенсительное), соединяемые в Малой Азии в образе Души, а в Центральной Азии в образе *Mundus Imaginalis*.

Но Восток и Запад также могут выступать в качестве пары, наделенной значением географически-культурных соответствий; с точки зрения геософии, они составляют образ Евразии как мандалы Вселенной, которой имагинальное единство двух полюсов (интеллигибельного и чувственного) придает ментальный и спиритуальный характер, способный объединить противоположные концепты в единстве самого метафизического знания. В этом смысле Евразия сегодня для нас выступает как географико-геософская модальность имагиналя, *Mundus Imaginalis*. Это внутреннее присутствие духовного и культурного единства, достраивающего концепт христианской экумены и превосходящего ее в преображающем Образе.

Такой взгляд на Евразию возможен только с позиции ангеломорфного субъекта, ставшего из потенциального Ангела Ангелом актуальным. Процесс ангеломорфоза заключается в теургическом воссоединении с небесной половиной, то есть со своим собственным имагинальным измерением, с индивидуальным архетипом, то есть с реинтеграцией Личности со всеми ее компонентами, умозрительными и чувственными (то есть через сизигию или с софианической парой, Плеромой), что представляет собой обретение высшего Я.

Мы находимся в присутствии Три-Единства, тройного таухида, построенного на гомологичных парах терминов: единство *Mundus Imaginalis*, единство Евразии и единство Личности. Такое Три-Единство может быть только имагинальным: это икона, видимая только для Духовных личностей, объединенных в «феноменологической контемпоральности», недоступной ни для чего коллективного. Достигнув теофанической Иконы Евразии, Ангелы Народов складывают оружие, и подобно Симургу, который ожидает их в конце пути, признают самих себя в действительности Ангелом Евразии.

Перевод с итальянского Александра Дугина

Клаудио Мутти

АНРИ КОРБЕН: ЕВРАЗИЯ КАК ДУХОВНЫЙ КОНЦЕПТ

От Ирландии до Японии

Анри Корбен (1903-1978) всегда уделял «особое внимание»¹ задаче, сформулированной Полем Массоном-Урселем и положенной им в основу программы «Сравнительной философии» (1923) и развитой в «Философии Востока»² (1948) — «Выявлять и исследовать связи и силовые линии, образующие ткань духовного концепта Евразии от Ирландии до Японии»³. По ту сторону географических и исторических ограничений концепт Евразии являет собой «метафору духовного и культурного единства, которая должна заместить собой понятие «христианской эйкумены» и вытеснить его»⁴. Таковы, по меньшей мере, выводы одного ученого, который увидел в работах Корбена возможность осуществления «великого делания сравнительной духовной герменевтики, которая представляла бы собой поиск евразийской философии, точнее, евразийской мудрости»⁵. Иными словами, геофизическая категория «Евразия» есть не что иное, как проекция геософской реальности,

¹ Henry Corbin, *L'Iran e la filosofia*, Guida, Napoli 1992, p. 62.

² P. Masson-Oursel, *La Philosophie en Orient*, in *Histoire de la philosophie*, a cura di E. Brehier, Paris 1948, 1° fasc. suppl.

³ Henry Corbin, *L'Iran e la filosofia*, cit., ibidem.

⁴ Glauco Giuliano, Nitarttha. *Saggi per un pensiero eurasiatico*, La Finestra, Lavis 2004, p. 14.

⁵ Glauco Giuliano, Nitarttha, cit., p. 221.

сопряженной с изначальным Единством, поскольку «Евразия во внутреннем измерении, в пейзаже души или в пространстве Хварено («Света Славы», согласно маздеистской лексике) есть Ангелическое Познание (Cognito Angelorum), автологическая операция Совершенного Человека (Anthropos Teleios); и, в конечном счете, это единство между Светом Природы (Lumen Naturae) и Светом Славы (Lumen Gloriae). Откуда возможность соотнести Внутреннюю Евразию с имагинальным познанием Земли как Ангела».¹

Сам Корбен ссылается на визионерский опыт немецкого философа Густава Теодора Фехнера, который отождествляет с Ангелом лик земли, окруженный сиянием славы, цитируя соответствующий пассаж из авестийского ритуала: «Мы отмечаем этот обряд во славу Земли и во славу Ангела»². На самом деле, согласно маздеистской доктрине, Земля воспринимается через личность ее Ангела, то есть душа, проецирующая образ самой себя, конструирует Образ Земли (Imago Terrae), который ее отражает. Маздеистская ангелология передает мистирию такой проекции в следующих терминах: Спента Армаити, женский Архангел земного существования есть мать Дазны, женского Ангела, представляющего собой субстанцию Небесной Души (Anima caelestis) или Тела Славы. Таким образом, «сама формулировка геофизической категории «Евразия» относится к процессу Палингенезиса, то есть Воскрешению Света Преображения»³.

Маздеистская геософия, тесно сопряженная с софиологическим аспектом Спента Армаити, относится в первую очередь к Небесной Земле (Terra caeleste); спроецированная на земное пространство, она дает круг, *kuklos, orbis*, аналогичный щиту Ахилла у Гомера или щиту Энея у Вергилия⁴. В иранском сим-

¹ Glauco Giuliano, Nitartha, cit., p. 16.

² Sîrôza, ventesimo giorno, cit. in: Henry Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita, Adelphi, Milano 1986, p. 35.

³ Glauco Giuliano, Nitartha, cit., p. 16, n. 25.

⁴ Iliade, XVIII, 478-608; Eneide, VIII, 626-728.

волизме этому соответствует другой атрибут «Универсального Человека» (insân-e kâmil), чаша Джамшида. Изображаемая таким образом, Земля окружена Космическим Океаном и разделена на семь зон (keshvar)¹. В центре расположено Хванирата (Xvaniratha), «световое колесо»; там находится Аирьянем Ваэджа (Airyanem Vaejah или на пехлеви Egrân-Vêj), колыбель или исток первых Ариев (=Иранцев). Там были сотворены Кайяниды, легендарные герои; там была основана маздеистская религия, оттуда она распространилась в иных зонах (кешварах). Там родится последний спаситель Саошьянт, который низведет к бессилию Ахримана, осуществит воскресение и даст счастливое бытие»². Будучи расположенным в центре земной поверхности, Иран оказывается не только географической, но и духовной осью³ евразийской эйкумены.

Эти маздеистские представления, в последствие переработанные, стали частью культурного наследия, включенного Ираном в исламские представления. В книге «Кита даль-Тафхим»⁴ (Kitâb al-Tafhîm) Абу Рьяхана Мухаммада ибн Ахмада Бируни (362/973 - 421/1030) дается схема, где центральный круг, Иран, окружен шестью другими кругами, касающимися друг друга и соответствующими остальным регионам: 1) Индия, 2) Аравия и Абиссиния, 3) Сирия и Египет, 4) славяно-византийский ареал, 5) Туркестан, 6) Китай и Тибет.

Восток и Запад

Согласно исламской перспективе, в центре мира располагается Ка'аба, самый древний из храмов Божества, воздвигнутый в эпоху Адама, а затем перестроенный Авраамом в его со-

¹ La divisione settenaria dello spazio terrestre ritorna in altre culture tradizionali: cfr. Claudio Mutti, *Gentes. Popoli, territori, miti*, Effepi, Genova 2010, pp. 19-20.

² Henry Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*, cit., pp. 47-48.

³ Glauco Giuliano, *Nitartha*, cit., p. 22.

⁴ Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989, pp. 153-155.

временном виде. О плане и структуре этого примордиального и центрального святилища размышлял в первой главе своей книги «Эзотерический смысл паломничества»¹ (Kitâb asrâr al-Hajj) Кази Са'ид Комми (1042/1633 - 1103/1691-'92), глубоко и детально изученной Корбенем. Корбен разъяснял: «Принцип всегда одинаков: световые формы (sowar nûg'ya), высшие фигуры впечатаны в реальность того, что их отражает как зеркало (заметим, что с геометрической точки зрения это справедливо и для греческих храмов)»². На высшем уровне реальности располагаются четыре «метафизических предела»³, два из которых (Мировой Интеллект и Мировая Душа) относятся к Востоку идеальной Реальности, а остальные два (Мировая Природа и Мировая Материя) — к Западу. В силу закона соответствий углы земной Ка'абы расположены точно таким же образом: «Два угла обращены к Востоку, где помещен черный камень (Иракский угол) и Йеменский угол; другие два — к Западу, углы западный и сирийский»⁴. О двух этих восточных (mashriqayni) и двух западных (maghribayni) углах говорится в 17 стихе Суры Милосердного, приводимом Корбенем.

Этот коранический стих ассоциируется с другим, который начинается со слов: «Богу принадлежат Восток и Запад» (Сура Коровы, 115). «Gottes ist der Orient! — Gottes ist der Okzident!»: так перевел это Вольфганг Гете, соответствия идей которого с исламской мудростью неоднократно отмечал Корбен. Пара «Восток-Запад» снова встречается в стихе Света, частично воспроизведенном Корбенем в эпиграфе к первой главе своего исследования о «Световом человеке в иранском суфизме»: «лампада, горящая маслом оливы, ни от Востока, ни от Запада,

¹ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 79-138. Su Qâzî Sa'îd Qommî, cfr. Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit., pp. 343-344.

² Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., pp. 88-89.

³ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 89.

⁴ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 90.

зажигается сама без того, чтобы огонь воспламенил ее... Это свет света».

Между Востоком и Западом, равно как и между Севером и Югом протянуты идеальные линии, от которых зависит не только географическая ориентация, но и антропологические категории. В перспективе духовного символизма горизонтальные направления обретают смысл основы, с опорой на которую человеческое существо проживает вертикальные измерения своего присутствия в пространстве и времени; и поэтому вопрос ориентации составляет одну из важнейших тем иранского суфизма: «Речь идет (...) о Поиске Востока, который надо понимать, если этого не поняли раньше, как нечто, не находящееся на наших географических картах — как нечто, что не может на них быть отмечено. Этот Восток не содержится ни в одном из семи климатах (кешвар) и принадлежит к восьмому климату. Горизонт, где следует искать восьмой климат, не горизонтален, он вертикален. Это мистический сверхчувственный Восток, точка Истока и Возвращения, цель вечных поисков, небесный полюс; это Полюс по преимуществу, крайний север бытия, расположенный на его границе, на пороге с тем, что лежит «по ту сторону»¹. Сакральная география Ирана соотносит этот небесный Полюс со священной горой Каф, где располагается мир Хуркаля, освященный солнцем полуночи. Это страна гипербореев², которые символизируют людей, достигших полноты и гармонии бытия, свободного от негативности и от тени, души, в которых больше нет ни Востока, ни Запада»³.

Ишрак (Ishrâq) — это отглагольное существительное, обозначающее в арабском излучение солнца в точке, где оно только что появилось. Этот термин имеет особое значение для

¹ Henry Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p. 8.

² Sull'Iperborea e su analoghe rappresentazioni tradizionali della settentrionale «terra di luce», cfr. Claudio Mutti, op. cit., pp. 15-23.

³ Henry Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, cit., p. 48.

исламской мудрости Ирана. Ishrâqîyûn или Mashrîqîyûn («восточные») — так называют мудрецов древней Персии, и такое имя дается им не только в силу географического месторасположения, но также из-за того, что само их знание было восточным, в том смысле, что оно было основано на внутреннем откровении (kashf) и на мистическом видении (moshâhadat)»¹. Однако значение Востока как концепта духовного Освящения, как направления, ведущего к духовному Полюсу, свойственно не только исключительно традиционалистской мысли Ирана. «Эта ориентацию мы встречаем уже у мистов орфизма. Она же присутствует в поэме Парменида, который, ведомый дочерью Солнца, осуществляет путешествие к Востоку. Значение ориентаций Востока и Запада, правой и левой сторон фундаментально для гностиков-валентиан (...) Ибн Араби (1240) оживляет символ своим личным путешествием на Восток, начинающимся в Андалусии и приводящим его в Мекку и Иерусалим, где он осуществляет исра' (Isrâ), экстатический полет, воспроизводящий восхождение Пророка на Небо Небес, к «Лотосу Предела». Здесь «буквальный» географический Восток становится символом Востока «реального», то есть небесного полюса»².

Umbilicus Terrae (Пуп Земли)

В сакральной географии, вытекающей из работы Анри Корбена, западная оконечность Евразии представлена Британскими островами. Первые представители древней кельтской церкви на ирландском назывались «céle Dé» (или Coli Dei), имя, созвучное формуле «Друзья Бога», которую «мы встречаем как в исламском гнозисе (Awliya' Allâh), так и в рейнской мистике (Gottesfreunde)»³. Эти «Coli Dei», обосновавшиеся в Йорке в Англии, в Иона в Шотландии, в Галлии, Ирландии (...)

¹ Henry Corbin, Storia della filosofia islamica, cit., p. 211.

² Henry Corbin, L'uomo di luce nel sufismo iraniano, cit., pp. 66-67.

³ Henry Corbin, L'immagine del Tempio, cit., p. 282 n. 217.

своим излюбленным символом имели голубя, женское изображение Святого Духа. Не стоит удивляться тому, что их традиция включала в себя отдельные элементы друидизма, и что их литература содержит поэмы Талиесина¹. Эпопея рыцарей Круглого Стола и поисков Святого Грааля также связаны с ритуалами *Coli Dei*². С существованием этого братства связано святилище Килвиннинг, на горе Хередом, откуда берет свое начало королевский Орден, с которым король Роберт Первый Брюс связал Тамплиеров, положив тем самым начало объединения кельтизма и тамплиерства.

На другом конце Евразии раскинулся Китай, «дальний предел человеческого мира, то есть мира, поддающемуся человеческому исследованию в нормальных состояниях сознания»³. Вероятно, даосские практики оказали определенное влияние на иерокосмологию среднеазиатского суфизма и на некоторые практики зикра, принятые школой Наджма Корбра (*Najm Kobra*)⁴. Среди различных храмов, построенных на границах Китая, был один, описанный арабским историком Мас'уди (*Mas'ûdî*)⁵, структура которого точно воспроизводила архитектурную парадигму сабейских храмов. Тот же Мас'уди утверждает, что видел в одном из святилищ Харрана (древний *Carrahae*) надпись на портике, точно воспроизводящую платоническую истину: «Тот, кто знает самого себя, тот обожен» (*Man 'arafa nafsahu ta'allaha*). Безусловно, это вполне можно назвать «платонической истиной»⁶, где арабские технические термины точно соответствуют концепции «обожения», *theôsis*,

¹ Талиесин (ок. 534 - ок. 599) — легендарный валлийский поэт. (прим. перев.)

² Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., pp. 231-232.

³ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 11.

⁴ Henry Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, cit., pp. 64 e 87.

⁵ Mas'ûdî, *Les prairies d'or*, ed. e trad. Barbier de Maynard, Paris 1914, vol. IV, p. 52.

⁶ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 12.

византийских мистиков»¹; но здесь не трудно узнать предписание Дельфийского храма, дословно совпадающее с хадисом «Тот, кто знает самого себя, тот знает своего Господа» (Ман 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu). Сабейские герметики Харрана принесли в дар исламу свое наследие, происходящее из древней сирийской и ассииро-вавилонской мудрости, интерпретированной в свете неоплатонизма.

На равном расстоянии от Шотландии и Китая расположен Аль-Кодс, святой город». В этом месте произошло вознесение Божественного Мессии. Согласно Корбену, это настоящий Umbilicus Terrae, Пуп Земли, здесь ту же функцию, что и Ка'аба², выполняет Храм Скалы (Qubbat al-Sakhra). Это здание, называемое часто Мечетью Омара, представляет собой «правильный восьмиугольник, увенчанный куполом: он может рассматриваться как прототип тамплиерских храмов, строившихся в Европе, а сам Храм Скалы был символом Ордена и фигурировал на печати Великого Магистра»³. Это перекрестье различных духовных линий делает из Иерусалима символический кондоминиум микрокосма, в котором отражается традиционалистское многообразие евразийского макрокосма. Именно это многообразие форм Анри Корбен представляет нам в его сущностном единстве.

Радикальное противопоставление Иерусалима и Афин, как двух символов соответственно монотеизма и политеизма, представляет собой момент, где резко сходятся между собой и сторонники «иудео-христианских корней» европейской идентичности и защитники плохо понятого т.н. «греческого языка». Подобные упрощенные чисто идеологические схемы игнорируют более глубокие, сложные и артикулированные связи, о которых не подозревают ни «иудео-христиане», ни «неоязычники», в своем игнорировании доктрины метафизи-

¹ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 52, n. 7.

² Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 240.

³ Henry Corbin, *L'immagine del Tempio*, cit., p. 224.

ческого Единства (интегральный Таухид исламской метафизики), не исключающего многообразия, сопряженного с иерархией Божественных имен. Среди тех, кто в совершенстве понял это единство — Анри Корбен, распознавший тесные связи Ибн Араби, с одной стороны (...) и Прокла, с другой»¹, ссылаясь на комментарии Афинского Схоларха к платоновскому «Пармениду», где речь идет о встрече физиков Ионийской школы с метафизиками Италийской школы, собравшимися вместе с символическом городе Афины для участия в Панафинях. «Праздновать такие праздники означает находить в Аттической школе Сократа и Платона средство возвысить обе крайности до высшего уровня»².

Перевод с итальянского Александра Дугина

¹ Henry Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 8.

² Henry Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 13.

ДЛЯ ТОГО ЧТОБЫ ПРИЙТИ ОТ ХАЙДЕГГЕРА К СУХРАВАРДИ, НАДО БЫТЬ КОРБЕНОМ

Беседа редактора-составителя журнала «Традиция» Натэллы Сперанской с философом, специалистом в области сравнительного религиоведения, автором многих трудов по суфизму, исламскому эзотеризму, философии науки Сейидом Хоссейном Насром.

— Западная цивилизация переживает тотальный кризис и, по всем признакам, приближается к катастрофическому финалу. Рене Генон называл ее инверсией традиционной цивилизации. Он также утверждал, что современные люди Запада уже не знают, что такое чистая интеллектуальная деятельность, и упрекал их в европоцентрическом подходе (который делал диалог цивилизаций, диалог традиций невозможным). Как Вы считаете, существует ли возможность для западной цивилизации избежать полного распада и вернуться к своей утраченной традиции?

— Почти столетие прошло с тех пор, как Генон начал писать критику Модерна и современной западной цивилизации. С тех пор эпидемия Модерна распространилась глобально и глубоко затронула такие великие незападные цивилизации, как исламскую, индуистскую и дальневосточную. Таким образом, Ваш вопрос можно рассматривать относительно всех цивилизаций, а не только западной. Но, тем не менее, в других цивилизациях еще сохранилась Традиция, в отличие от той, где Модерн родился и развился, прежде чем он распространился на весь мир. Это особенно верно в отношении интеллектуальных и духовных аспектов незападных традиций, с помощью которых, как надеялся Генон, на Западе можно будет создать новую традиционную элиту, что на самом деле и произошло в некоторой

степени. А сможет ли западная цивилизация избежать краха и вернуться к традиционным корням — это кажется все менее вероятным, но возвращение к Традиции остается доступным для отдельных людей на Западе, и многие уже решили идти по этому пути.

Генон также говорил о возможности «возрождения», и кто скажет, что такое событие невозможно, каким бы маловероятным оно ни казалось? В Библии сказано: «С Господом все возможно». Мое собственное понимание таково: сейчас формируется золотое зерно, в то время как лепестки «цветка цивилизации» опадают, и это зерно станет семенем для следующего исторического и космического цикла.

— *Что происходит в учебных заведениях на Западе, имеют ли студенты возможность познакомиться не только с философскими направлениями эпохи Модерна и Постмодерна, но и соприкоснуться с древними учениями, в основе которых лежит scientia sacra? Как в целом Вы оцениваете состояние западной интеллектуальной среды, и существуют ли, на Ваш взгляд, предпосылки для появления той интеллектуальной элиты, о которой говорил Генон?*

— Западные образовательные учреждения с их экспансией на весь мир подвержены идеям и идеологии Модерна, а в последнее время и тому, что известно как Постмодерн, который ни в коем случае и ни при каких обстоятельствах не стоит путать с Традицией. И, тем не менее, с 1960-х годов пространство современной образовательной системы открылось для традиционного изучения метафизики, философии, космологии, искусств и т.д. Это больше касается Америки, чем Европы. В настоящее время существуют места на Западе, где студентам предлагается традиционное обучение, хотя это и не является повсеместной реальностью.

Я сам преподавал в Америке более 30 лет. Я преподаю не только Ислам и философию Ислама с традиционной точки зрения, но также учу студентов общим традиционным идеям и на-

чалам, вечной философии, сравнительному религиоведению и т. д., и часто рассказываю им о сакральной науке. И я не одинок в своих начинаниях. В 80-х годах известный американский философ религии Хьюстон Смит, который также является приверженцем традиционализма, ввел вместе со мной в программу Американской Академии Религий курсы вечной философии, и с тех пор традиционный взгляд на религию нашел свое место в научной среде. Когда Генон писал свои книги, никто из французской университетской среды не смел упоминать его имени, в то время как мои Гиффордские лекции в 1981 году появилась в виде книги «Знание и Священное», которая обобщает традиционные доктрины, и сейчас, спустя три десятилетия после своей публикации, она является учебником во многих американских колледжах и университетах. Да, западная интеллектуальная среда в целом находится в оппозиции Традиции, но в то же время пространство западного ментального пейзажа открыто для аутентичных традиционных учений.

Что касается предпосылок для создания интеллектуальной элиты, о которой говорил Генон, то надо помнить, что для него слово «интеллектуальный» означало не просто рациональный или умозрительный, но включало в себя экзистенциальное участие в открытии истины посредством разума и откровения. Нет пути к полному достижению истин Традиции без преданности одной из подлинных современных религий. С точки зрения Традиции, недостаточно дать согласие на традиционную теоретическую истину. Надо также «стать» этим знанием. Случай с Геноном хорошо подтверждает эту истину. После десятилетий работы над трудами о Традиции во Франции он мигрировал в Каир, где провел вторую половину жизни, там же он умер и был похоронен. В поисках подлинного эзотерического пути он увлекся суфизмом и жил полной жизнью суфия во время пребывания в Каире. Это истину можно увидеть и в жизни другого крупного мастера традиционализма, метафизи-

ка Фритьофа Шуона, который принял ислам в юности, вскоре стал факиром и затем шейхом отделения Ордена Шазилийя.

— *Возможен ли в наши дни контакт с живой Традицией (Восток), благодаря которому мы сможем уверенно говорить о реставрации утерянной традиции (Запад)? В какой степени, на ваш взгляд, этот контакт уже состоялся?*

— Этот контакт по-прежнему весьма вероятен, и все чаще случается, если говорить о количественном аспекте. Более того, на Западе, в том числе среди католиков, предпринимались попытки возродить созерцательный, глубинный аспект христианства с помощью учений, заимствованных из индуизма, буддизма, даосизма и ислама. Здесь можно назвать имя американца Томаса Мертона, фигуру которого многие считают самой влиятельной и значительной в католической духовности, какую когда-либо рождала Америка. Он обратился к западной традиции, чтобы возродить христианское созерцание. Поэтому можно сказать, что этот контакт произошел и продолжает происходить с различной степенью глубины. Я бы также добавил, что многие западные христиане проявляют интерес к греческой и русской православной Церкви, которая сохранила свою духовность лучше, чем западная Церковь.

— *Как Вы полагаете, можно ли прийти к Традиции через философию? Например, через философию другого Начала Мартина Хайдеггера. Как известно, путь Анри Корбена, первого переводчика трудов Хайдеггера на французский язык, описывают как «путь от Хайдеггера до Сухраварди». В известном интервью, данном Филипу Немо, отвечая на вопрос, каким образом можно примирить типично немецкую философию с философией Ирана, Корбен отрицает видимое несоответствие: «Если у задающих такой вопрос есть хотя бы малейшее понятие о том, кто такой философ, и о философской Миссии, если они представят на мгновение, что лингвистические случайности значат для философа не больше, чем дорожные знаки на дороге, и что они обозначают ненамного*

больше, чем второстепенные топографические детали, то, может быть, эти люди будут не столь удивлены». Кем был философ для Корбена? Мыслителем, который ведёт поиск в нескольких направлениях одновременно. «Область его интересов должна быть достаточно обширной и включать духовидцев типа Якоба Беме, Ибн (аль-) Араби и Сведенборга. Короче говоря, — продолжает Корбен, — она должна охватывать как факты богооткровенных Книг, так и опыт имагинального мира... Иначе Philosophia не будет иметь никакого отношения к Sophia. Изначально я полностью сформировался как философ; именно поэтому, сказать по правде, я не являюсь ни германистом, ни ориенталистом, но философом, ведущим свой Поиск повсюду, куда Дух ведёт его».

— Позвольте мне вначале ответить на первый вопрос, а затем обратимся к Корбену. На Ваш вопрос о том, можно ли прийти к Традиции через философию, я отвечу, что это зависит от того, что Вы подразумеваете под философией. В английском языке есть одна философия и другая философия, если можно выразиться в подобной эллиптической манере. Одно значение философии, в самом заслуженном его смысле, восходит к Пифагору. Это то, что мы называем традиционной философией, и в этом ключе можем говорить об индуистской, китайской, исламской, средневековой христианской философии, не говоря уже таких греческих метафизических школах, как пифагорейская, платоническая, аристотелевская, школы герметизма и неоплатонизма. А есть и второе значение философии, которое стало доминировать в поздней греческой античности и в постсредневековом Западе; оно заключается в попытках индивидуального разума создать рациональную систему, включающую в себя всю реальность. Такая философия отвергает и откровение, и познание (в его первоначальном смысле, которое не следует путать с рационализацией), и любую власть над человеком. Эту индивидуалистическую и рационалистическую (а начиная с прошлого века все более и более антирационалисти-

ческую) деятельность человеческого разума также называют философией в наши дни, и она существует практически исключительно на Западе, неглубоко проникнув в другие цивилизации. Первое значение философии — универсально, а второе ограничивается лишь Западом. Даже восточное христианство, основным языком которого был греческий, до последнего времени не проявляло интереса к философии в западном смысле. Великая Византийская цивилизация, продолжателями которой стали Греческая и Русская православные традиции, оставила после себя выдающиеся произведения искусства и архитектуры, великих христианских теологов, в числе которых Григорий Палама, но могут ли сегодня даже образованные люди назвать имена византийских философов? Конечно, они существовали, например, Гемист Плифон, но такие фигуры были редки, и эта великая цивилизация, язык которой был языком и Платона и Аристотеля, смогла обойтись без той философии, которая развивалась в среде западного христианства.

Среди большинства писателей-традиционалистов термин философия используется и в одном, и в обоих значениях. Генон говорил только о втором значении, ясно различая метафизику и философию, которую сурово критиковал. Кумарасвами различал вечную философию и профаническую. Шуон пользовался тончайшими нюансами этого термина. Что касается меня, я употребляю этот термин в обоих смыслах, но всегда ясно указываю, что имею в виду. В главе под названием «Философия и ошибки философии» в моей книге «Религия и законы природы», так же, как и в книге «Знание и Священное» я подробно разобрал этот вопрос и сейчас не хочу углубляться в эту тему.

В любом случае, если мы подразумеваем различные течения традиционной философии, которые в действительности являются языками, выражающими одну основную истину вечной философии, то учение может привести человека к пониманию традиционного мировоззрения. Если мы занимаемся вторым видом философии, то даже изучение Хайдеггера не по-

зволит нам вернуться к Традиции, хотя здесь могут быть и исключения, но которые лишь подтвердят общее правило.

Однако я должен добавить замечание, которое считаю очень важным. Есть люди, обладающие врожденными способностями и интеллектуальной интуицией, необходимыми для понятия и принятия Традиции. Но поскольку они живут в мире Модерна и Постмодерна, для них более доступна современная западная философия, чем традиционные учения. Поэтому они занимаются этой философией, но не находят в ней того, что они ищут. Этот негативный опыт заставляет их продолжать поиски все дальше, пока они не открывают для себя традиционные доктрины. Я лично знал многих людей, которые последовали этой интеллектуальной траектории. Так что можно сказать, что в таком смысле философия может привести к Традиции, но не через саму себя, а в результате того, что она не удовлетворяет потребности тех людей, кто благодаря своему уму и интуиции не позволяет обманывать себя и видит разницу между истиной и ее имитацией.

Что касается Корбена, то, прежде всего, хочу сказать, что я тесно сотрудничал с ним в течение двадцати лет. Мы бывали на конференциях с участием традиционных исламских ученых, таких как Аллама Табатабаи, вместе проводили докторские семинары по философии в Тегеранском университете, писали книги, часто встречались во Франции, в Иране и не только. Всякий раз, когда я приезжал в Париж, я посещал его и даже читал лекции его студентам в Сорбонне. Поэтому я хорошо его знал, как в интеллектуальном и духовном, так и в личном плане. Я хорошо знаю, что он сказал Немо, у которого создалось впечатление, что Сухраварди был для него тем же самым, что и Хайдеггер. Это, однако, неверно и не должно быть неправильно истолковано. Как часто Корбен ссылаясь на Сухраварди как на нашего учителя, и как часто он это делал в отношении Хайдеггера? То, что мы видим в случае Корбена — это глубокая интеллектуальная интуиция по отношению к

структуре реальности, как к ее внешней, так и скрытой стороне. Раскрытие этой внутренней стороны рассматривалось им как главная цель феноменологии, он сравнивал это со «снятием покрывала» (*kashf al-majūb*) с суфиев. В таком свете он видел Гуссерля, Хайдеггера и Шелера, а затем открыл для себя континент исламской философии, и ему стало очевидно, что его интуиция не подвела. Поэтому он считал интеллектуальное пространство Персии своим домом.

По этому поводу я уже высказывался в других местах, и не буду повторяться сейчас. Позвольте лишь добавить, что Корбен не был ни обычным германистом, ни рядовым востоковедом; он был настоящим философом, который во всем применял свое философское видение, особенно, что касается Запада, по отношению к которому он применял немецкую феноменологию и экзистенциальную философию, в то время как другие не могли видеть вещи таким образом. Многие ли связывали Хайдеггера с Сухраварди помимо Корбена и его учеников? На самом деле, когда я жил в Иране, я был свидетелем того, что почти все иранские почитатели Хайдеггера были против корбеновской интерпретации исламской философии и даже против самой Традиции. Также они выступали против и его прочтения Хайдеггера.

Корбен являл собой особый случай, и я не верю, что его опыт синтеза видения западной феноменологии и исламской философии сейчас существует где-либо, за исключением отдельных мест. Поэтому, несмотря на большую услугу, которую Корбен оказал современной и исторической Исламской философии, он не был способен найти общий путь для людей, чтобы привести их от современной европейской философии к традиционной исламской или к самой Традиции. Только его близкие ученики Кристиан Жамбе и Пьер Лори смогли нащупать этот путь. Наконец, позвольте мне сказать, что для того чтобы прийти от Хайдеггера к Сухраварди, надо быть Корбеном. Но, слава Богу, существуют и иные способы избежать ошибок и

заблуждений современной философии, и все больше и больше из наследия метафизического богатства Исламской философии становится известно на Западе, в чем состоит большая заслуга первопроходца Корбена.

Перевод с английского Вероники Канищевой

Algis Uždavinys

PLOTINUS AND AL-SUHRAWARDI¹

In the ancient solar theologies of the Near and Middle East, «light» is regarded not simply as a God-given symbol (wherewith, for instance, Allah is compared *per analogiam* by the famous Islamic theologian and Sufi al-Ghazali and now called the Sun, now the Light of lights) but as the direct theophany, manifestation and self-revelation of the Divine. They constitute a sort of providential divine presence since Helios (or the eye of Zeus) sees everything and hears everything, according to Homer (*Il.III.277*). But the Sun worship habitually ends by rationalizing itself as the elaborate metaphysics of the noetic cosmos. A hierophany is turned into an idea due to the equation of both visible and invisible light with the fire of intelligence and the demiurgic and anagogic principle in the hieratic superstructure of the Whole (*to pan*).

Hikmat ishraqiya, or the Oriental wisdom, of al-Suhrawardi, the great Islamic sage, is developed in the framework within which existence itself is regarded as light. Like his remote predecessors from the ancient Egypt, Iran and Syria, he deals with not simply a symbolism of light but an ontology of light which is at the same time a kind of the animated metacosmic mythology, literally accepted and analogous to that displayed by the Chaldean Platonists in the III century A.D. But do words mean what they say?, — asks W.H.T.Gairdner, the translator of al-Ghazali's *The Niche for Lights* (*Mishkat al-Anwar*) into English, and answers: not precisely with

¹ Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity. Volume 10. [ISSN 1480-6584, Vancouver, Winter 2002].

al-Ghazali and other Muslim mystics, clinging desperately to orthodoxy¹. Thus the Sufis, according to F.Schuon, seek to combine two tendencies, Platonism and Asharism. Therefore Sufism «approaches pure gnosis to the extent that it is Platonic, — which does not mean that sound doctrine necessarily comes to it from Plato or Plotinus, — and it departs from it to the extent that it capitulates to Asharism»². F.Schuon observes that from defining God and man as «will» to believing that one is «inspired» because one abstains from thinking, there is only one step. Consequently:

Innumerable detours and endless discourses result from the fact that Sufi metaphysics is linked with the anti-metaphysical and moralizing creationism of the monotheistic theologies, and from the fact that, as a result, it is unable to handle in a sufficiently consequential way the principle of relativity; radicalism with regard to the essential goes hand in hand with inconsequentiality with regard to detail³.

But Shihabuddin Yahya ibn Habash ibn Amirak of Suhraward, the Persian philosopher who is considered the founder of the Illuminationist school, himself was imprisoned in Aleppo and put to death in the year 1191, because his metaphysics of light was regarded by the vulgar *'ulama* to be at variance with their exoteric dogmas and Islamic faith. However, his follower Shahrazuri related the real or invented story which acquits al-Suhrawardi and makes him a holy man of Islam:

In a vision that Shaykh Jamaluddin al-Hanbali had, the Prophet of God was seen gathering bones and placing them in holes (or, as is also said, in a sack) and saying, «These are the bones of Shihabuddin» I have heard that some of his companions used to call him

¹ Gairdner, W.H.T «Introduction». — In Al-Ghazzali's *Mishkat al-Anwar* (The Niche for Lights), tr. W.H.T.Gairdner, Kitab Bhavan. — New Delhi, 1994 (first ed.1923), p. 35.

² Schuon, F. «Paradoxical Aspects of Sufism». — In *Studies in Comparative Religion*, vol.12, no. .3 and 4, Summer-Autumn 1978, p. 144.

³ *Ibid.*, p. 138.

Abu'l-Futuh (Father of a miraculous apparition), and God knows best as to the veracity of this¹.

The emanation of inrelligence

The Neoplatonic theory of light, inherited by al-Suhrawardi from the *Aristotalic Uthulujiya*, al-Farabi, al-Ghazali and Ibn Sina, does not simply serve as a symbol of divine manifestation, but is regarded as the fundamental reality of all things. As E.J. Jurji pointed out, Plotinus had already called this diffusion «irradiation» (*ellampsis*) which corresponds to the Arabic word *ishraq*:

Al-Suhrawardi uses a kind of Platonic induction whereby the lowest possible may be used to reach the highest possible, that is, a process that leads from this world to another of which this is only a mere reflection. Plato he often confuses with Plotinus².

Irradiation may be understood as an *ekstasis* (the word literally means «standing aside») towards being and Proclus compares this process with the issue of bees from a hive. Even the sensible smells should be regarded as images of diffusion of God's potency from one ontological level to another. The archetypal Living Being (*autozoon*) of Plato (*Tim.* 30b) contains within it the prototypes of the four elements and Ideas of all living creatures. It is regarded as completely coherent, timeless, ungenerated, immaterial and the perfect matrix of the physical cosmos. As a well-rounded whole of the Middle Platonists, it is composed of a vast number of individual intellects arranged in hierarchies of genera and species. This Platonic *autozoon* of archetypal Forms (or Lights) may be likened to «a globe of faces radiant with the faces of all living», according to Plotinus (*Enn.* VI.7.15). For the Neoplatonists, all noetic entities (which constitute their own orders, *taxeis*) and all henadic entities

¹ Thackston, W.M. «Introduction».- In *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, tr. W.M.Thackston. — London: The Octagon Press, 1982, p. 3.

² Jurji, E.J. *Illumination in Islamic Mysticism*. — Princeton: Princeton University Press, 1938, p. 14.

are «gods» (*theoi*), or transcendental principles, arranged in families and groupings. Since the noetic cosmos contains in itself an articulated pattern of all phenomena (the intelligible Earth, for instance, is the living archetype and eidetic principle of the manifested material earth with its mountains and valleys, deserts and gardens) Plotinus is even prepared to speak of a sort of sense perception (*aisthesis*) in the noetic realm.

The ineligibles represent a level at which Platonic category of «sameness» predominates over «otherness». According to Proclus' master Syrianus, the structure of the world of transcendent Forms must be understood as follows:

In general one would say that the divine and intellectual Forms are united with one another and pervade one another in a pure and unmixed fashion, but they could in no way be said to participate in one another as secondary and more remote natures participate in them¹.

As J.Dillon pointed out, the Sun Simile of Plato's *Republic* (507a-509c) since Alexander of Aphrodisias had been brought into conjunction with Aristotle's doctrines of the Active Intellect in *De anima* III.5 and of the Unmoved Mover in *Metaphysics* XII, and had then been incorporated in a coordinated Peripatetic and Platonic doctrine of God as Pure Activity (*energeia*) and as the noetic analogue of the Sun, bestowing both intelligibility and existence on all things, as well as knowledge on rational souls². Thus Damascius likens our cognition of the intelligible to the reception of a sudden flashing trace from above. But Aristotle's doctrine of the bodilessness of light is not satisfactory for the later Platonists who preferred to view light as a pure Form. Therefore Plotinus, following Alexander of Aphrodisias, compares light with the Active Intellect,

¹ Gersh, S.E. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. — Leiden: E.J.Brill, 1978, p. 95.

² Dillon, J. «Pleroma and Noetic Cosmos». — In *Neoplatonism and Gnosticism*, ed.R.T.Wallis, J.Bregman. — Albany: State University of New York Press, 1992, p. 220.

describing *Nous* as holding the One's light within itself. The One's light is broken into fragments by Intellect, resulting in the multiple unities, which are the Forms. The metaphor, or symbol, of light radiating from the Sun was clarified and dematerialized by Plotinus in a response to the Stoic materialism. Light is regarded not as a modification of the air (in Aristotelian sense), but as a substantial and incorporeal power, which constitutes the visible manifestations in the physical cosmos of the invisible noetic being and life.

Plotinus combines the Platonic account of the Good as illuminating power (*Rep.* 508d 4-6) with the Aristotelian doctrines of thought. However, all things come from the One because there is nothing in it (*Enn.* V.2.1.1-5). This radical disjunction between the One and its products acquits Plotinus of the popular charge of propounding pantheism and an emanationist theory in its literal sense. The positive descriptions of the One are used only for the sake of persuasion with the necessary phrase «as if» (*hoion*) added. The irradiation is inseparable from the creative contemplation (*theoria*): all things are in the great contemplative return, which is the other side of the creative outgoing from the One. As A.H. Armstrong maintains:

The direct spontaneity of the production of the reflection-or-shadow-image by the archetype is certainly a most important reason why Plotinus prefers it to the picture painted by the artist as a representation of the relationship between the Platonic archetypal and image-worlds¹.

The dematerialization of light is accompanied by despatialization. The light no longer springs from a center but is simply present throughout the sphere. The term «hierarchy» (coined by Dionysius the Areopagite) is unknown to Plotinus: the reality is a non-spatial structure of reflections, the posterior depending on the prior, being constituted by the prior which can exist without it and is more unified and more perfect. The «mirror» does not just passively receive the reflection, because «erotic» contemplation plays its part in cre-

¹ Armstrong, A.H. «Platonic Mirrors». — In *Eranos* 1986, Jahrbuch, vol. 55, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1988, p. 156.

ating the mirror-image and gives it the character appropriate to its ontological level. Since the prior is both immanent in the posterior and transcends it, the One, which is «everywhere» and «nowhere», paradoxically cannot be mirrored or imaged. Plotinus is not original either in calling the first principle the One and comparing the irradiation (*ellampsis*) of its infinite power (*dunamis*) to light, nor in making Forms internal to Intellect. He follows the established Middle Platonic and Neopythagorean tradition. The originality of Plotinus manifest itself in the selective interpretations and corrections that he introduces, based on the texts of commentators that he used (such as Severus, Gaius, Atticus, Alexander of Aphrodisias, Adrastus of Aphrodisias, Aspasius, Numenius, Cronius) and in his careful rereading of Plato's *Parmenides* in accord with the oral tradition (*paradosis*) of the Neopythagorean esoterism represented by his master Ammonius. For Plotinus, the term «One» (*hen*) does not indicate the One as a distinct entity (*Enn.* II.9.1.1-8): it is false even to say of the first principle that it is one. The simplicity of the One is based on the claim that it is non-composite. Therefore J. Bussanich regards Plotinus as a «mystical empiricist» who is committed to the view that ultimate principle, as the source of the divine light, is reached in a mystical union that transcends the duality of subject and object:

Thus, philosophizing about the One has the concrete aim of nullifying itself, an attitude that is neither nihilist nor antiphilosophical, but which points towards a «soteriology»¹.

The One produces eternally without deliberation and without knowledge of its products. The One's freedom is beyond necessity, but its final causality operates both as the actualization or perfection of Intellect and the mystical return of the soul to its source. Therefore the One is a «generative radiance» (*Enn.* VI.7.36.20) but not an intellect. The derivation of being, goodness, beauty and life

¹ Bussanich, J. «Plotinus's Metaphysics of the One». — In *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Person. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 42.

from the One to Intellect, through efficient and final causality, does not make the One a formal cause of Intellect. Plotinus tried to reconcile a contradiction between the Pythagorean doctrine of the first principle as a radical unity and the Peripatetic doctrine (going back to Anaxagoras) that the first principle is an Intellect thinking itself. Thus Plotinus equated the first moment of Intellect on proceeding from the perfect and therefore productive One with the Infinite Dyad of Platonic tradition and described this indefiniteness as an «intelligible matter». For the didactic and pedagogic purpose the multi-dimensional structure of reality (which basically is one) is regarded both as vertical and concentric, with the One (which is beyond Being and without external relations) at the core of reality, like the center of a circle. Every new level, or ring, of reality creates itself by reverting in contemplation on its immediate source. This process repeats itself at various lower levels until it reaches an end in the production of matter, which can form a substratum on which the images of the next lowest degree can be projected, but itself is unable to revert and therefore is deprived of any real existence.

The transcendental center of the luminous circle cannot be viewed too literally as a central point of geometric body, because the light no longer springs from a center but is simply present through the sphere. This manifestation and irradiation is non-spatial: the light in the sphere comes from a source but the source is not located in one single point. The light itself is immaterial and indestructible. The hypostasis of Intellect (both as a whole and pluralized into Forms, as its component parts, which also are intellects is established through the illumination of the intelligible matter by the One, just as the sensible realms is established (following this archetypal precedent) by the illumination of the sensible matter, though the light streaming from the Soul is dulled as it mixes with matter. In some respect, Intellect is the One viewed through the intelligible matter as the «dark» element in the noetic realm, taking light from the One. Matter explains the ontological distinction between archetype and image. According to J.H. Fielder:

The resemblance of archetype and image is found in the likeness of the higher reality to the same reality present within the conditions of the lower levels of reality. Thus the comparison is between the light principle and the light principle as illuminating the sphere. Such a comparison requires that we be able to separate the light principle from its presence in the sphere so that the immanent reality can be related to the illuminated sphere, which is its image. For Plotinus this means that we must undertake philosophical dialectic in order to be guided to a direct experience of the higher realities¹.

Since our «concern is not to be free of sin, but to be god» (*Enn.* 1.2.6.2-3), all metaphysical investigations of the noetic realm and dialectical exercises are inseparable from purification, contemplation and return to the sphere of pure intelligible lights. Iamblichus also agrees that light in its pure state is incorporeal and associates the incorporeality of light with the gods of the noetic sphere. But from the divine realms into the sensible world light comes through the visible sun. For Proclus, contrary to Plotinus, perceptible light is corporeal, although the purest among bodies. Thus he directly follows Plato who states that light is corporeal (*Tim.* 45b 2-d3). Only the light that shines among the intelligibles is incorporeal. The sensible, perceptible light is extended and corporeal. On this subject Proclus disagrees with Plotinus, Iamblichus, Simplicius and other Neoplatonic followers of Aristotle who argued that the sensible light is incorporeal (*De anima* 418b 13-17).

According to Proclus, each level of being radiated by the One has its own kind of light. Therefore there are noetic and psychical lights, as well as the pure light of cosmic space and the visible light in the heaven and earth. Corporeal light begins with the first body of the World-Soul which is an immaterial body in its pure state, equated to place (*topos*). It is imperishable and invisible Fire perceived solely by the intellect (*In Tim.* II.8.14-16). But the first mode of light is

¹ Fielder, J.H. «Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus» — In *The Significance of Neoplatonism*, ed. R. Baine Harris. — Norfolk, Virginia: Old Dominion University, 1976, pp. 111-112.

the primordial divine light of the One, or God, and it penetrates to all the levels of reality, bringing goodness and beauty. This light insures salvation of the manifested cosmos and its return to the luminous sources, to the invisible Suns, which lie behind the visible Sun. About this divine light L. Siorvanes argues as follows:

In every entity lofty or lowly, eternal or temporal, rational or irrational, living or inanimate, there is a unity which is the center of its being. In every such unity there is a light: the light of God in every one¹.

Proclus recalls the remark of Plato that light which resembles a rainbow is space (*Rep.* 616 b) and the Chaldean oracle about the primal Soul which «on high animates light, fire, aether, the worlds». This light is the light above the empyrean (*hyper to empyrion*), understood as the divine peak of the worlds, the monad prior to the triad of the empyrean (noetic), eatherial (psychic), and material (hylic) regions (*In Tim.* I.454.23). This light, according to Proclus, was the first to take over the eternal dwelling places of the gods, and reveals its spectacles of divine visions to those who deserve it. The shapless things acquire shape in it, therefore this light (*phos*) is called place (*topos*) as being a certain shape (*tupos*) of the entire cosmic body. Proclus describes two spheres, one made of light and the other of many bodies, both equal in volume. One of them is placed at the center of the world and the other is immersed in the first sphere. The whole universe is moving in its place in the immobile light.

Proclus' discussion of light is based on the Platonic analogy of the Good and the Sun in the *Republic* (507a6-509c2). He says that Plato calls the light from the One «the brightest of all realities» because it is the cause of the light everywhere and the source of all noetic, no-eric, hypercosmic, and encosmic gods. For Proclus, each monad of the hierarchy exists both in the realm before its order and in its own realm and illuminates the entities below (*In Plat. Theol.* II.7.44.17-45.13). According to H. Lewy, the eternal and infinite light, this is

¹ Proclus, L.S.: Neo-Platonic Philosophy and Science. — Edinburg: Edinburg University Press, 1996, p. 242.

created by the Iranian god Ahura Mazda and in which he dwells is also called place¹. Philo of Byblus explained the name of the Phoenician god Iao (*Aion*) as indicating the noetic light (*phos noeton*), which may be regarded as an archetypal «place». There are other testimonies which connect the Procline doctrine of *phos* and *topos* with the ancient Near and Middle Eastern theological and mythological systems. However, the first principle of light for Proclus is neither the visible Sun, nor the Soul and the divine Intellect, but the ineffable One itself.

Plotinus also applies the analogy of the Sun to the procession of Intellect thus describing the One as «by its own light bestowing intelligibility on the things that are and on *Nous*» (*Enn.* VI.7.16.30-35). Having in mind the analogy of the Sun to the Good in Plato's *Republic*, Alexander of Aphrodisias, the Peripatetic predecessor of Plotinus, invokes the Aristotelian analogy of the Active Intellect to light (*De anima* 430a14-17) in order to explain how it functions as cause of intelligibility and intellection. Illumination is a joint effect which proceeds both from the source of illumination and from the illuminated object when these are brought into juxtaposition. Being eminently visible, light is the cause of the visibility of everything visible: everything else that is visible is less visible than light. We are born with the potential intelligence, which is called material intellect (*hulikos nous*). After this material intelligence has been instructed, it is the form and perfection (*eidōs hai entelecheia*), or actuality (*energeia*), of the uninstructed intelligence and therefore is called acquired (*epiktetos*) intelligence. Due to the productive intellect (*nous poietikos*), which is pure, immaterial, changeless and transcendent (*choriston*), the acquired intellect is able to perceive the noetic realities (*ta noeta*) even in the absence of corresponding sensibles. This Peripatetic doctrine, set forth in *De anima liber cum mantissa* of Alexander of Aphrodisias and reinterpreted by Plotinus, produced

¹ Lewy, H. *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par Michel Tardieu — Paris: Etudes Augustiniennes, 1978, p. 409.

the Neo-Aristotelian version of mysticism. Among the immanent forms, or Platonic Ideas made immanent, Alexander of Aphrodisias assumes immaterial and transcendent *noeta*, later combined with the Unmoved Movers by Muslim Neo-Platonists on the further assumption that the *nous* of which Aristotle speaks in *De anima* is simply one of the Unmoved Movers of his astronomical theory.

«In brief», summarizes P. Merlan, «with one exception, the whole intricate system of intelligences emanating from the first intelligence is already anticipated in the *Mantissa*. The exception is ($\frac{1}{4}$) that many Muslim philosophers cap the world of intelligences by the Neoplatonic One»¹.

Plotinus and the philosophy of Ishraq

«What is distinctly Plotinus' own contribution is the doctrine of the unconscious explaining the present absence or the absent presence of the divine *nous* in us. The mystical union consists in making conscious what is unconscious in us»².

The union of the transcendent, active, and illuminating *nous poi-etikos* (which is the cause of the material intellect turning into acquired intellect) with the transformed, or rather awakened, human intellect constitutes «the Neo-Aristotelian counterpart of the *unio mystica*», as P. Merlan pointed out³. Whenever our material intellect becomes transformed (*ginetai*) into the productive intellect, we become like gods, according to Alexander, and Ibn Sina follows this view by arguing that the *intellectus possibilis*, in receiving the illumination of the active Intellect, receives a guarantee of immortality.

«This is because here the human intellect is not a mere disposition to intelligible knowledge», says H. Corbin, «it is the partner of the Angel, the «traveling companion», who is guided by the Angel

¹ Merlan, Ph. Monopsychism, Mysticism, Meta-consciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, p. 47.

² Ibid., p. 83.

³ Ibid., p. 19.

and whom, on this side, the Angel needs in order to solemnize his divine service — that is, to irradiate Forms and thereby to rise toward his Principle»¹.

The Peripatetic God with whom we are eventually united is not the ineffable Neoplatonic One who transcends any thought-thinking-itself (though it may be compared partly with a first God of Numenius, who is simple, indivisible, self-directed *nous* in a sort of self-founded contemplation). It is rather the divine Intellect, regarded as the second hypostasis by Plotinus (or a second God of Numenius, who is initially unified but who divides in the process of coming into contact with preexisting matter. This results in a third God, equivalent to the rational World Soul). Human intelligence (as a prolongation or manifestation of the divine light) having become united with the *nous poietikos* returns to its primordial condition and acquires its quality of incessant intellection (*noesis*) and omniscience, knowing everything on the level of principles without knowing of particular ephemeral details. In short, by realizing the eternal noetic element (tantamount to the real self of Porphyry which is nothing other than *nous*) man is illumined and divinised. Or, in Plotinian terms, since *Psyche* is an image of *Nous*, it becomes *Nous* and realises its noetic identity (permanently witnessed by the undescended part of the soul) when it turns to *Nous* in contemplation.

Thus the divine intelligence can be regarded as the *eidos* of the human intelligence, according to the *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in a view of J. Freudenthal wrongly attributed to Alexander of Aphrodisias². And since every *eidos* or Form exists in an atomic now (*atomon nun*), in the moment in which human intelligence is awakened or illuminated by the active divine intelligence which it comes to know and with which in certain respect it is «united», it participates in the same atomic now which can be interpreted as the eternal now. Therefore in the later Islamic tradition the Sufi

¹ Henry Corbin Avicenna and the Visionary Recital, tr. W.R.Trask, Bollingen Series LXVI. — Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 73.

² Merlan, Ph. *ibid.*, p. 36.

is regarded as a «son of the moment» and identified with the uncreated Intellect. As F. Schuon pointed out, «it is Knowledge which, by definition, will bring about the most perfect union between man and Good, since it alone appeals to what is already divine in man, namely the Intellect»¹.

The problem of the union with the active Intellect, which the Peripatetic version of the Platonic *homoiosis theo* («likeness to God») doctrine introduced, has been discussed in Islamic philosophy and Sufism in connection with the theory of prophecy and revelation. Ibn Sina criticised Poprhyry for maintaining that *nous poietikos* becomes the form of the human soul and himself was criticised by al-Suhrawardi for rejecting it. Al-Suhrawardi regarded it as one of the basic marks of his *hikmat ishraqiya*, the Oriental wisdom. Some Western followers of Ibn Sina (such as Ulrich von Strasbourg) used the term *sanctus* («holy») to designate the condition of the human *nous* after its transformation. This *intellectus sanctus*, in turn, becomes *intellectus illuminus* and *intellectus divinus*². In Suhrawardian theosophy, both Peripatetic immaterial transcendent intelligibles (*kurios noeta*, already turned into the Unmoved Movers of cosmology and reduced by some Muslim philosophers from 55 to 10) and Platonic Forms have given place to angelology. According to the remark of H. Corbin, «perhaps the entire difference lies in this»³.

In the view of Ibn Sina, the human intellect does not abstract Forms in an Aristotelian manner, but only prepares itself for the Angel to illuminate the noetic Form upon it. In his explanations of the *Theology of Aristotle* (excerpts of Plotinus' *Enneads*, unanimously attributed to Aristotle in the Islamic world), Ibn Sina already argued that the active Intellect (as an Angel) takes care of the soul, which is its child, in order to lead it to its intellectivity (*aqliya*), or pure and luminous angelic state. Therefore the active Intelligence

¹ Schuon, F. *The Transcendent Unity of Religions*, tr. P. Townsend. — London: Faber and Faber, 1953, p. 29.

² Merlan, *ibid.*, p. 18.

³ Corbin, *ibid.*, p. 116.

(which in Islamic tradition is equated with the lowest of the ten Unmoved Movers) for al-Suhrawardi is no less than the Angel Gabriel of the Quranic revelation, both Holy Spirit and the Angel of Humanity, also personified as the shaykh and mysterious guide (*murshid*) of the *Ishraqiyun*. The philosophers of *Ishraq* are designated as «*les platoniciennes de Perse*» by H. Corbin who argues that Hermes, Zoroaster, and Plato are three great figures which dominated their horizon¹. Al-Suhrawardi interpreted the theory of Platonic Ideas in terms of Zoroastrian angelology and mythologized (in terms of the angelic lights displayed through the Peripatetic astronomical cosmos) the Neoplatonic metaphysical hierarchies, already elaborated by the Athenian school of Syrianus and Proclus in the V century A.D. and their predecessor «divine» Iamblichus from the Syrian town Apamea. Despite certain reservations, imaginary «Aristotle» is still regarded as the mystical authority by al-Suhrawardi who believed that *al-hikmat al-'atiqah*, or ancient wisdom, which entered into Islamic world, existed in various forms among the ancient nations, including the Egyptians, Chaldeans, Persians, Hindus and finally Hellenes. However, as S.H. Nasr pointed out:

In fact, Suhrawardi considered his most immediate predecessors in the Islamic world to be not the well-known philosophers but the early Sufis, and writes of a dream in which he saw the author of the *Theology of Aristotle* — whom he thought to be Aristotle, but who in reality is Plotinus — and asked him if the Peripatetics like al-Farabi and Avicenna were the real philosophers in Islam. Aristotle answered, «Not a degree in a thousand. Rather, the Sufis Bastami and Tustari are the real philosophers»².

The conviction that the Hellenes (generalized under the archetypal mask of Aristotle) limited this «ancient tradition» to a sort of rationalistic *falsafah* is due to the limited acquaintance with the

¹ Corbin, H. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome II: *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*. — Paris: Gallimard, 1971, p. 25.

² Seyyed Hossein Nasr. *Three Muslim Sages. Avicenna-Suhrawardi-Ibn «Arabi.*, — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964, pp. 61-62.

Hellenic philosophy (which is reduced to the Peripatetic tradition alone) and the particular conditions created by the Islamic religious context which makes impossible any true revival of the Neoplatonic mystagogy in its Hellenic metaphysical or Chaldean theurgic form. However, certain branches of Sufism may be regarded as an indirect prolongation of the Hellenic philosophy and «spiritual way of life» put on the revealed and therefore obligatory Quranic foundations.

The metaphysics of light

In the Islamic tradition, the metaphysics of Light is primarily based on the Quranic sura of Light (XXIV: 35). Therefore when al-Farabi prays for a conferring of «an emanation from the Active Intellect (*faydan min al- 'Aql al-Fa'al*), he designates God (understood as the necessary First Being, *al-Mawjud al-Awwal*, and the First Cause, *al-Sabab al-Awwal*) Quranically as the «Light of the earth and heaven» (*Nur al-ard wa 'l-sama'*). Thus al-Farabi prays for purifying his soul from the stuff of matter (*min tinat 'l-hayula*). Since the Peripatetic God must be «thought thinking itself» — *intellectus intelligens intellectum*, — or an «Intelligence who is intelligent in understanding His essence» (*yakun 'Aqlan wa 'aqilan bi-an ya'qila thatahu*), according to al-Farabi, it follows that God is Intellect in action (*'Aql bi'l-fi'l*). The Tenth Intellect, later regarded by al-Suhrawardi as the Holy Spirit and Angel of humanity, is the last in the astronomical hierarchy of those «separate things» (*al-ashya' al-mufariqa*) that are both intellects and intelligibles (*'uqul wa ma'qulat*) in their essence and that require no substrate for their existence. It is through those intelligent spheres, accompanied by the souls of heavens and their proper bodies, that celestial pilgrim of Ibn Sina and al-Suhrawardi travels vertically in the hope of reaching the transcendental East (*mashriq*) whence the rays of the Sun, regarded as God and the Prime Intellect, radiate. For Ibn Sina (who agrees with Plotinus that God is *hyperousia*, beyond substance, though the Plotinian term *hupostasis*, employed for God, is paradoxically rendered as substance, *jawhar*), He is the True First Light (*al-Nur al-Haqq*

al-Awwal). But, according to I.R. Netton, Ibn Sina «did not Neo-Platonize that light image»: it was left to al-Suhrawardi «to provide a full Neo-Platonic dimension for the basic Quranic metaphor»¹.

Following the *Theology of Aristotle*, al-Suhrawardi designates God as the Light of Lights (*Nur al-Anwar*) and deals with ontology of light, regarding manifestation (*sudur*) as illumination (*ishraq*) of the pure lights. God for al-Suhrawardi is One and His essence and existence (*mahiyyatuhu ayn al-wujud*, the terms not regarded as meaning different things by Aristotle, but separated in Porphyry and later monotheistic traditions) are merged. As is required by the *Qur'an*, God has neither associate (*nidd*, *mithal*), nor attribute (*sifa*), and man never becomes the same as the God of Gods (*Ilahu'l-Alihati*). But the monotheistic conception of God the Creator, when interpreted philosophically, in many cases comes close to the Middle Platonic God as Father and demiurgic Intellect. In this sense the Arabic equivalent of Intellect would be not *'aql* but *ilah*, god, whence Aristotle's *Metaphysics* is designated in Arabic by the name *Ilahiyat*, that is *Divinalia*². However, though «the totalitarian emphasis of the Divine Oneness in Islam slants the whole perspective», according to F. Schuon, «the inward mover of Muslim mysticism is, basically, more moral than intellectual, — in spite of the intellective character of the Shahadah»³.

The First Intellect (*al-'Aql al-Awwal*), which is the second entity after the *Nur al-Anwar* in Suhrawardian hierarchy, is called the First Light (*al-Nur al-Awwal*), thus making the *Nur al-Anwar* close to the ineffable One, or Good, which transcends the light-like noetic (or angelic) cosmos while being the supreme source of it. Al-Suhrawardi discerns a three-fold system of pure angelic lights. Like the *Nur al-Anwar*, the First Light, equated with the Mazdean Bahman, is one without any multiplicity, but from it all other lights, or intellects,

¹ Ian Richard Netton. *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. — Richmond, Surrey: Curzon Press, 1989, p. 158.

² Corbin, H. *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 50.

³ Schuon, F. *Paradoxical Aspects of Sufism*, pp. 141-142.

designated as «the Mothers» (*al-Ummahat*), Victorious Lights (*al-Anwar al-Qahira*), and Sources (*al-Usul*), come forth. The whole hierarchical structure of various longitudinal and latitudinal orders with the Nearest Light of the outermost sphere of the universe (*al-Muhit*, or the Highest Isthmus, *al-Barzakh al-A'la*, similar to the membrane of Hecate of the *Chaldean Oracles*) generally reflect, although in rather simplified manner, the post-Iamblichean Neoplatonic cosmos, transformed and superimposed on the Peripatetic astronomical universe of Islamic thinkers. Consequently, an illuminationist epistemology and theory of knowledge is created in which knowledge and perception depend on an intuitive illuminationist presence (*ishraq huduri*), or the activity of *nous poietikos*. Thus it is no wonder that even the astronomical conception of the Moon's eclipse is presented in a solemn tone as an «esoteric knowledge» of somewhat mystical order, revealed by the *shaykh al-ghayb* who personifies the Tenth Intellect, the Angel of humanity.

The entities belonging to the longitudinal order of angelic lights (*Tabaqat al-'Ard*) emanate from each other, but the angels of the latitudinal order come forth from the longitudinal order and «bear a marked resemblance to Plato's world of ideas and archetypes», according to I.R. Netton¹. The active Intellect (*al-'Aql al-Fa'al*) of the Peripatetics, equated with the Holy Spirit (*Ruh al-Qudus*) and the last angelic *Logos*, belongs to the latitudinal order of lights. The actual power of these lights (called by a name derived from the Pahlavi word *espahbad*, meaning a species of military service: *al-Anwar al-Isfahbadiyya*) reaches the spheres (*al-aflak*) of planets and moves them.

In Plotinus, every level of being is constituted by means of departure from the principle immediately superior and return to it. In Proclus also the higher loves the lower providentially, and the lower loves the higher as converted towards it with an ascending love. According to al-Suhrawardi, each inferior light (*nur safil*) loves the higher light (*al-nur al-'ali*) to a degree that transcends its own self

¹ Ian Richard Netton, *ibid.*, p. 263.

love. This sort of ontological relationship ultimately is based on Neo-Platonic interpretation of Plato's *Phaedrus*. The erotic return (*epistrophe*) to the contemplation of the generating principle means that the conversion of intellect upon itself is a conversion upon the principle (*eis heauton gar epistrephon eis archen epistrephei*: *Enn.* VI.9.2.25). Since «everything that is capable of returning upon itself is incorporeal» (Procl.*ET* 15), by transcending our ordinary empirical self we realize that we eternally are *Nous*, a sort of divine light itself. As the Plotinian Intellect is turned towards its external transcendent cause for activation and the realization of its possibilities and sees not the One itself (because it is beyond being and form), but a certain primordial and archetypal «image» of the One (thus establishing the actuality of pure *noesis* and producing the multiplicity of pure noetic Forms), so the Suhrawardian First Light is blessed by the most direct vision (*mushahada*) and radiance (*shuruq*) of the *Nur al-Anwar* and is subsumed in the overwhelming love for God. The One has a simple concentration of attention on itself, being in a non-dualistic way pure supranoetic actuality (*Enn.* VI.7.37.15-16). In itself the One's existence (*hupostasis*, with the subtle reservation «as if», *hoion*, added) is one with its actuality (*energeia*) and its essence, though the first activity is without substance (*ousia*). The Suhrawardian God (the Self-subsistent Light) also is a separate and self-centered unity (*wahda*) into which both essence and existence are merged. For al-Suhrawardi, as E.J. Jurji pointed out:

All phases of darkness are shadows of the phases of ideas (*jami 'al-hay'at al-zulmaniyah zilal li-al-hay'at al-'aqilah*). Through ascetic exercises one comes to perceive the world of might (*alam al-jabarut*) and the royal essences (*al-dhawwat al-mulukiyah*), the lights once witnessed by Hermes and Plato, the clarity of ideas (*al-adwa' al-ma'nawiyah*)¹.

Strictly speaking, in Suhrawardian theosophy the dualism is not between light and darkness, but rather between the luminous entities and things obscure, designated as screens and barriers (starting

¹ Jurji. *ibid.*, p. 14.

from the Highest Isthmus, *al-Barzakh al-A*»*la*) in the way of light. The human body is just such *al-barzakh*. According to Plotinus, in one way, matter is generated by that aspect of Soul, which descends, or illuminates, what is below, but in another way, it is tantamount to the darkness at the edge of this illumination as a by-product of the illumination close to a sheer nothingness.

I.R. Netton rightly concludes that Suhrawardian ontology of angelic lights (constituted by symbiosis of principle of dominion, *qahr*, and the principle of longing, *shawq*, or passionate love, *'ishq*) «presents a schema in which the old terminology of *al-'Aql al-Kuli* and *al-Nafs al-Kulliyya* has been supplanted by that of *anwar* in all their complex manifestations and interdependent relationships. Aristotelian concepts of substance have also given way before his light cosmology¹.

This ontology of light in its advanced form became possible on the Islamic religious and the Mazdean mythological ground through the philosophical (or rather theosophical) adaptation of the Peripatetic noetics united with its astronomy and the Neoplatonic (basically Plotinian, though paradoxically attributed to Aristotle) metaphysics of light that passed into the Arab world and charmed it. As if following an example of the famous *Chaldean Oracles*, the entire Suhrawardian universe is described in the terms of light and personified or mythologized as a community of luminous entities, thus reviving the pre-Islamic solar metaphysics within the contemporary philosophical context. Ibn Wahshiya perhaps was partly right (at least in principle) when he connected the *Ishraqiyun* with the ancient Egyptian priests, called «children of the sister of Hermes»².

¹ Netton, *ibid.*, pp. 267-268.

² Corbin Avicenna and the Visionary Recital, p. 38.

Tom Cheetham

THE MIDDLE VOICE¹

Introduction

I was asked to participate in a forum on religious conflict in the Mideast primarily because I have some familiarity with things Islamic through my work on Henry Corbin, the French theologian and scholar of mystical Islam. I have been uneasy about this since I have no expertise in Middle Eastern history, politics, or society. But perhaps I can contribute something by speaking about a powerful human drive that has done so much to obliterate the message of charity, humanity and peace that lies at the heart of each of the three great monotheisms. That destructive force is fundamentalism. It has been argued that monotheism itself is the problem — that monotheism is fundamentalist at its core simply by virtue of the emphasis on the one, all powerful and jealous God. But it seems to me that there are and have always been plenty of monotheists who are not fundamentalists. And yet there is a style of consciousness, or a family of styles of consciousness, that monotheistic religion may not cause, but which it does tend to crystallize, and which is problematic. James Hillman, following Jung, called it a «monotheism of consciousness.»² In that context I will try to speak about the poten-

¹ Presented at a Forum on Archetypes and Conflict in the Middle East for the C. G. Jung Center for Studies in Analytical Psychology, Brunswick, Maine April 22, 2012.

² CW13 §51.

tial that we all have to be fundamentalists of many and varied sorts, and all too often victims of what William Blake called Single Vision.

Mundus Imaginalis

In a 1980 interview James Hillman spoke about the fanaticism that often characterizes single vision consciousness and the totalitarian forms of religion that it produces. Every religion has extremists but it is perhaps easier to find them shocking in an exotic and foreign faith. Hillman recalled a conversation with Henry Corbin, his colleague at Eranos and scholar of Iranian Islam. Hillman recalls:

Corbin said to me one time, «What is wrong with the Islamic world is that it has destroyed its images, and without these images that are so rich in its tradition, they are going crazy because they have no containers for their extraordinary imaginative power.» His work with mystical philosophical texts, the texts that re-establish the imaginal world, can be seen as political action of the first order: it was meeting terrorism, fanaticism, nihilism right at its roots in the psyche.¹

Corbin died in 1978, the year of Khomeini's Islamic Revolution in Iran. I assume that Iranian unrest provides the context for Corbin's remarks. It would be willful blindness to ignore the fact that the revolution was brought on in large part by American and British complicity in deposing Mossadegh and installing the Shah. Corbin's comment could be read as a sign of his naïveté regarding political reality. But even if Corbin was blind to the political dimension of religion, that does not negate the power of his imaginative vision to counteract the forces of extremism. The challenges of fundamentalist religion are now more evident than ever as the tensions continue to mount in the relations among Jews, Christians and Muslims in the Middle East and throughout the world.

But the fundamentalist phenomenon as I want to think about it is broader than that and encompasses any of the «isms» that we may embrace: capitalism, communism, racism, sexism and on and on. I

¹ James Hillman, *Interviews: Conversations with Laura Pozzo*, (Dallas: Spring Publications, 1983), 142-3.

am thinking of fundamentalism as a fixation and inflexibility that may manifest variously in the mind, the heart and the body. I want to think of it as a kind of excessive closure that originates in the normal and necessary boundaries that structure each and every one of us. It becomes pathological to the degree that it closes off the world and cramps and cripples our responsiveness, our abilities to think and feel and move in response to a manifold and changing surround. It constricts and limits the range of options, it constrains our freedom and the creative potential that we have to interpret and experience the world. It is a pathology of our normal boundary conditions. The body is both open to the world and closed off from it. Normally, we breathe in rhythms of inspiration and expiration. In a variety of ways we take in portions of the world, let it pass through us and out again, letting it transform us by its transit. Biologically it is obvious that any prolonged cessation of this passage of the world into, through and out of us again results in death. The same is true of the heart and the mind. Perhaps we can think of fundamentalism as a stifling, an asphyxiation and constipation of the soul.

This common pathology has its roots in the powerful emotions that flow through most of us daily and that may peak in moments of anger and rigidity, defensiveness and fear, but if all goes well then ebb naturally and disappear, leaving little overt damage in their wake. We cannot understand any form of extremism if we do not feel it as similar in kind to aspects of our own quite «normal» personality. Fanaticism and extremism are our own impulsive and compulsive angers and passions raised to a higher pitch and given an architecture rendering them more coherent and more systematic. Then they seem not merely the urges of private inner demons, but wear a public face that can be displayed and marketed to an audience. Regarding extremism and fanaticism as exotic and shocking makes of them foreign and incomprehensible behaviors that can only be seen from the outside, and as we like to say, «objectively.» But such a public, impersonal viewpoint depersonalizes and dehumanizes the very inhumanity we hope to confront. Then we either look down

upon it from a viewpoint of arrogant superiority and fail to engage it at all; or we rage against it as an external alien Other and risk becoming the monsters that we project. The inhuman can only be countered by knowing it as the human — by seeing it «subjectively» in its interiority, and personalizing it. Only then can it be worked at psychologically, from the inside.

Hillman says that Henry Corbin's work to re-establish the reality of the imaginal world «can be seen as political action of the first order: it [is] meeting terrorism, fanaticism, nihilism right at [their] roots in the psyche.» I want to try to get at those roots, to work into that tangle. To begin: what is the imaginal world? Or, more to the point, what is it like to live in it? But that's not quite the right question either. There is no imaginal world somewhere out there that we can visit. Entry into the imaginal signals not a change of place, but a change in your mode of being. Just as finding one's «soul» is not the discovery of a thing but a deepening of experience, so entering the imaginal involves a fundamental transformation in the condition of the world. It involves a kind of opening. And, mystics tell us, the openings go on forever. Now I am certainly no mystic, and what little I know of the imaginal involves really rather small openings. These may begin subtly and without fanfare, though they are in my experience often hard won. In my own case the initial openings were in fact rather dramatic and unexpected, but this was apparently necessary to get my attention, which was, as is the case for most people, pretty much devoted to other things. From then on however, it seems you have to work rather hard for it.

The openings require a loosening of your attention and relaxing of your intentions — you have to stop grasping at the world. You have to come to feel that nothing is *literal* - nothing only what it seems on the surface. Everything has depth, breadth and extended reference. The world is a vast and intricate web of correspondences. In particular we have to know that the inner and the outer are not disjunct. To use the terminology of metaphysics, what we call the «subjective» is «ontologically continuous» with the «objective»

world. Poets and artists assume this to be true. Some people seem not to be able to let the world melt in quite this way. Scientists claim to strive after the literal, objective reality of the world, but much of the time they fail miserably and the results of their looking are connections and wonders and beauties no one had known before. Certain kinds of intellectual activities do try to hold the outer world still and keep it simple, and they have their uses. Single vision can be helpful in the sciences and engineering sometimes. But any really creative life of the mind and heart is always based on what Blake called double vision. For Henry Corbin this meant being able to see the divine light shining through all things. The world takes on a kind of transparency. I would follow James Hillman and argue that it is better to say «multiple vision,» since speaking only of double vision suggests a too simple contrast between immanence and transcendence that is not always very helpful. We fall into a network of correspondences and the distinction between the transcendent and the immanent seems often a hindrance to the imagination.

Mostly what prevents our opening to the richness and complexity of the world is not intellectual hesitation or inadequate critical distinctions, but a dysfunction and crippling of the emotions. It is, as Jung would have it, usually the feeling function that is out of order. We wall off portions of our inner life because they hurt. It happens unconsciously for the most part, and for a while it works. But because everything is connected in unknown and unpredictable ways the frozen parts of our life begin to spread. Cramped, crippled, dead and cold — whole terrains of our experience begin to solidify. This is one way that literalism begins to dominate the imagination. And static imagination is not imagination at all — it is dogma and ideology. It gives rise to idolatry. The world becomes opaque as our emotional responses narrow in range and become automatic reflexes. In an opaque world the boundaries of everything are clear and distinct. We know where we stand. We know the facts. My mother is a witch. My boss is an ogre. My neighbor is a fool. My wife is a nag. My mistress is Aphrodite. My God is great. You see how attractive this

is. It is simple, clear and reliable. You never have to move outside your comfort zone.

This story oversimplifies, but I think there is truth enough to make it useful. Whatever the social and political context, idolatry, fundamentalism and literalism have in common a monotheism of consciousness that is grounded in a lack of imagination that is in turn based very often in pain and fear. It seems that when the imagination withdraws from some areas of experience it may hypertrophy in others. Thus we find poets and artists with disastrous personal lives, or people who try to find solace in what we call escapism in literature or in the movies. But the effects will appear somewhere. Recall Corbin's claim that the people of the Islamic world had lost contact with their extraordinary imagination, and those uncontrolled forces were driving them crazy.

There is a tight complementarity between the emotions and the imagination. The imagination is a powerful solvent — it keeps things fluid and prevents the world from freezing up. It breaks down walls. It refuses the literal and sees all things as metaphoric and symbolic. Imagination perceives correspondences. To do this it must flow. It is the essential element for any work with the crippled and uncontrolled emotions that dominate the literalist psyche. The emotions all have their own dynamic and style of imagination, but when they are dominant, monolithic, autonomous and automatic it is as if the whole person has been caught in some vast eddy of energy, cut off from the broader stream and unable to escape. Jung had a name for these reflexive, habitual and semi-conscious emotions that so often dominate our lives. They are the *feeling-toned complexes*. The great challenge of psychic development is to become conscious of the complexes that dominate your life. It is the great work — the magnum opus. And I think the one of the best ways to think about the process involved is by means of the metaphors of alchemy.

The psychic and spiritual battles that alchemy describes are difficult and painful almost beyond description. The *prima materia* of the opus consists in a *massa confusa* of wild emotions — a power-

ful chaos of pain, shame, rage, fear, anger, hatred and anguish. All of it must be contained in the *vas bene clausum* — a well-sealed vessel, and a veritable furnace. For the impossible rule of this work is «don't repress; don't act out» — the only allowable action is to stay sealed in the furnace and Imagine. In the heat at the heart of the great work the cooking occurs by means of a series of operations repeated over and over again in a seemingly endless process of psycho-somatic stresses and transformations. The goal is to get some distance between the soul in the oven and the dominating and impersonal emotions that engulf her. The struggle is to discover that the all-consuming passions, whatever they are, are not inevitable responses to features of some stable, objective world, but states of the psyche — and so, the world they arise in response to is not literal and objective, not permanent, not the Truth. This distancing is the difficult process of becoming conscious of a complex. It is the chief key to freedom from the passions. Only through this distancing, the dis-identification with the complex, can clarity be had in any emotional situation. And the one certain rule here, so very hard to keep front and center, is that any time there is strong affect, any time the passions rage, there is a complex at the center of the storm.

The passions of the fundamentalist psyche for order, Truth, certainty and conformity, when they are expressed with the unyielding fanaticism of the extremist, are inexplicable without the psychological insight that complex psychology and the therapeutic tools of the alchemical understanding of psyche can provide. This is in no way a denial of the social and political causes of religious extremism. But lacking work at the level of the psyche, no political solutions to any of the current conflicts can be expected to be adequate. This gives a new meaning to the saying of the first Imam of the Shi'ites that Corbin so often quoted: Alchemy is the Sister of Prophecy. Prophetic religion without alchemy is blind, unconscious and incomplete, and destined to descend into fanaticism and idolatry. But in the vision of Henry Corbin it is the love and beauty at the heart of the Creative

Imagination that unites the grand sweep of the Prophetic Tradition from Moses through Jesus to Mohammed and beyond.

We can now think a bit about how we might conceive of the essential unity of the religions of the Abrahamic tradition — the Religions of the Book.

The Angel of the Middle Voice

Anyone who first learns of Islam from a genuine Sufi or from one of the many Sufi-inspired writers on the subject cannot help being struck by the inherent pluralism that characterizes the faith. The Qur'an, which Muslims consider the unmediated Word of God, puts it this way:

Surely the believers and the Jews, the [Christians] and the Sabians, whoever believes in God and the Last Day, and whosoever does right, shall have his reward with his Lord, and will have neither fear nor regret.¹

According to Ibn 'Arabi, the great 12th century mystic from Islamic Spain, the infinite God so transcends the created cosmos and any of our thoughts about Him that his Infinity can only be expressed through a vast multiplicity of revelations. There is no Absolute in this world. The Absolute can only be expressed through relativity. The obviousness of this often seems stunning to me, but it is certainly not so to many people. The idea that God must speak with many voices is of central importance for any attempt to save the monotheistic tradition from the domination of Single Vision and a pathological monotheism of consciousness. The Gospel of John in the New Testament opens with this: «In the beginning was the Word. And the Word was with God, and the Word was God.»² Christ, understood as the second person of the Trinity in later theology, is that Word. But in some varieties of the mystical tradition the emphasis is on the withdrawal of Christ — we have lost the Word, and each

¹ Al-Qur'an, trans. Ahmed Ali, Princeton: Princeton University Press, 1984, 2:62. The Qur'anic term for Christians is «Nazareans.»

² John 1:1.

of us must work to reclaim it. The American poet Robert Duncan, whose work is in profound sympathy with Henry Corbin's vision of the imagination, begins his book on his friend and mentor H.D. with a quote from A.E. Waite's 1924 book on the Rosicrucians. Here the connection between the Word and the multitude of voices of the cosmos is made evident. The recovery of the Voice is a glorious dawn :

As regards the Lost Word, it is explained that the sun at autumn has lost its power and Nature is rendered mute, but the star of day at the spring tide resumes its vital force, and this is the recovery of the Word, when Nature with all her voices, speaks and sings, even as the Sons of God shouted for joy in the perfect morning of the cosmos.¹

Henry Corbin may well have struck upon the idea of the Lost Word from his reading of Waite. In any case it is in perfect harmony with his theological scheme. The symbol of the dawn occurs throughout Corbin's work, based as it is on a Neoplatonic philosophy of Illumination. And Corbin is happy to find the signs and voices of God's language in all the beings of Creation in accordance with Qur'anic teachings. But for Corbin it is also *la Parole Perdue*, the Lost Word or Lost Speech that provides the unifying metaphor that links all the religions of Abraham together. He writes,

The drama common to all the «religions of the Book» ... can be designated as the drama of the «Lost Speech.» And this because the whole meaning of their life revolves around the phenomenon of the revealed holy Book, around the true meaning of this Book. If the true meaning of the Book is the interior meaning, hidden under the literal appearance, then from the instant that men fail to recognize or refuse this interior meaning, from that instant they mutilate the unity of the Word ... and begin the drama of the «Lost Speech.»²

¹ Arthur Edward Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross, Being Records of the House of the Holy Spirit in Its Inward and Outward History*. London: Rider, 1924, 430, quoted in Duncan, Robert Edward, and Michael Boughn, *The H.D. Book: The Collected Writings of Robert Duncan*. Berkeley, Calif: University of California Press, 2011, 35

² Henry Corbin, «L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le verbe,» in *L'homme et son ange: initiation et chevalerie spirituelle* (Paris: Fayard, 1983),

This hidden meaning of the Word of God is available in principle to everyone. But not in the same way that the literal meaning is. The literal meaning is the public meaning, shared by definition by every believer. The inner meaning is as real, as True, as the «objective» meaning, but it is by definition *individual* and available to each person *alone*. It cannot be made objective and public. It requires a personal revelation — it requires the act of an angel. Each of us stands alone before the face of the Divine. But God in His Majesty never reveals Himself as such — the Absolute remains absolute. Mediation is required, and the mediators are the Angels. There is an Angel of Revelation for each of us. Or, the Angel of Revelation pluralizes itself and shatters gloriously, as it must, into an infinity of Faces — each absolute for the person to whom it is revealed. Thus Christ, as the Word Who appears to everyone, is not the literal historical figure of mainstream dogmatic theology. He is, rather, an angel of infinite Faces. Corbin denies the reality of the Incarnation. His Christology is Islamic and his radically heretical Christianity is a post-Islamic, or he would argue, a pre-Conciliar Christianity, rejecting the dogma of the Council of Nicea, and looking back to the angel Christology of some early Christians.

In the scheme of this theological anthropology each human person is composed of two parts: the earthly and the heavenly. Each of us has a heavenly Twin, a Celestial figure who is the guarantor of our eternal individuality and our connection with the divine. If this connection is broken we are lost. We can make it stronger by searching for our divine counterpart, or it can be destroyed by ignorance or willful neglect or rejection. We think we are independent individuals. We worship the active, dominant *ego*. But Corbin says «the active subject is in reality not you, your autonomy is a fiction. In reality, you are the subject of a verb in the passive (you are the *ego* of a *cogitor*).»¹ We are, to the degree that the connection re-

81.

¹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, translated by Ralph Manheim. Bollingen Series XCI. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. Reissued as *Alone with the Alone: Creative Imagination in the*

mains strong, made whole and complete by the action of the Angel in us and through us. Only when this link is destroyed do we become truly independent, and then we are indeed lost «in vagabondage and perdition» as mortal, finite and fragmented beings.

This means that the central concern for all the monotheisms, the search for the Lost Speech, is a quest to recover the connection with the Angel, to cooperate in *being spoken* rather than simply speaking. The Angel is the empowering force and the North Star that orients the life of every believer. Corbin writes,

This Angel endows the soul with the aptitude for thinking it and rising by it; he is the archetype, the finality without which a cause would never be a cause. He is the «destiny» of that soul... The act of thinking *is simultaneously* a being-thought by the Angel, causing the soul to be what he himself is.¹

Living oriented by the Angel means that «every verb is mentally conjugated in the middle voice.» The person is neither entirely autonomous and active, nor entirely passive and acted upon. Rather, she acts upon herself in such a way as to make herself *be* in the image of the archetypal Angel. Finding the middle voice is the key to recovering the Lost Speech. There is neither victimization of the individual by the impersonal forces of society, nor the blind abandonment of the person to an authoritarian Master. Finding the middle voice is a choice, a consciously chosen orientation, and a profoundly personal, intimate and individualizing stance towards the reality of the Angel. It is action of exquisitely sensitive response, and profound responsibility.

Recovering the lost speech requires us to learn to listen. We need to locate that Angel. This requires a particular kind of attentiveness. But direct access is rare and is not under our control in any case. More often the Angel appears to us in our communication, our communion, with other people. We have to learn to listen to people. This

Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, 125.

¹ Henry Corbin, «Cyclical Time in Mazdaism and Ismaili Gnosis.» In *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, translated by Ralph Manheim and James W. Morris, Chapter 1. London: Kegan Paul International, 1983, 52. My italics.

is extremely hard. It means we have to become conscious of all the feeling-toned complexes that generally orchestrate the moods and experiences of our daily lives. We rarely really see or hear the people we meet — even those we are closest to. Perhaps even especially those we are closest to. What we see instead are what Jung called projections. Our own emotional reactions, moods and habitual patterns of feeling, thought and behavior obliterate the independent reality and the divine individuality of the other persons we encounter. Each of us lives in a world that is effectively one enormous spherical mirror, centered on ourselves. Once in a while something gets through, and it can be rather a shock.

So learning to listen means getting yourself out of the way. I know of no other way of doing this than becoming conscious of complexes. Jung said that confronting your darker nature, your shadow, was the apprentice piece of the process of becoming conscious. The confrontation with the deep unconscious, with the autonomous soul itself, the anima, is the masterpiece. James Hillman has pointed out that analytical psychology sometimes tends to confuse the functions of anima and feeling.¹ This is a disaster for human relationship. The function of anima is to mediate unconsciousness.² It is largely the function of feeling to mediate relationship. But before human relations can be freed of the unconsciousness of complexes, the recognition of the unconsciousness in all our dealings with the world must be brought to light. So recognizing the actions of the anima comes before self-consciousness. As Hillman puts it, «soul-making precedes self-individuating. Soul-making in this context becomes nothing more than the rather humiliating recognition of the anima archetype.»³ We never become conscious of anima herself, for she is the archetype of unconsciousness. This means that recognition of her effects is the starting place for all psychic work and for the recognition of the all-embracing nature of psyche. Hillman says,

¹ James Hillman, *Anima: An Anatomy of a Personified Notion*. Dallas: Spring Publications, 1985, 39

² *ibid.*, 137.

³ *ibid.*

The notion of unconsciousness means autonomous, spontaneous, ubiquitous, collective: it hits us ever again, popping up and spilling out smack in the middle of the marketplace. Each event that occurs in a day has an entropic, disintegrating effect. Each conversation, analytical hour, meditation and dream, by moving consciousness, makes us unconscious in a new way. [Anima] mediates this unconsciousness.¹

Anima connects us to the interiority of all our attachments, and the way in which she mediates is through images and the activities of the imagination. She leads us into ambiguity, unconsciousness and unknowing. She connects us to the «primordial realm of the imaginal, its images, ideas, figures and emotions.»²

This is catastrophic for human relationships. Anima is the «bridge to everything unknown» and when anima is the archetype governing relationship then the autonomy and unconsciousness of the forces governing the bond are stunning. «She makes moods, distortions, illusions» and is the greatest of all the disturbers of accurate feelings between persons.³ She produces an «intense sense of personal significance» and «swollen importance» that undermines the possibility of the feeling for the other that is necessary for the development of any real human relationship. As Hillman puts it, «If we want 'to relate,' then anima begone!»

Now in cases of religious and political conflict it is surely true that there are sources besides the anima complex that distort and dominate human relations. But anima is the one I am most familiar with, and as she is the archetypal guide into the unconscious, she can be a central focus for coming to terms with the misunderstandings and the emotional energies that dominate so many human encounters.

Human relationships require constant negotiations of conflicts or potential conflicts, large and small and in-between. In order to make

¹ *ibid.*, 137-9.

² *ibid.*, 39.

³ *ibid.*

in progress in any situation of conflict you have to be able to imagine, feel, intuit and think your way into the position of the other person. You have to be able to suspend your own viewpoint, and your own emotional reactions. Just as in alchemy - don't repress; don't act out: imagine. It is a handy shorthand to say you have to get rid of your *ego*. But the ego functions don't go: reality testing, impulse control, affect regulation, clarity of thought — these are all essential. What has to go is the overwhelming sense of personal significance that comes with anima, the profoundly inflated sense of the centrality of your own emotions that she brings. Hillman says, «In each of her classical shapes she is a non-human or half-human creature, and her effects lead us away from the individually human situation.»¹ She brings with her an experience of one's emotions as inhuman powers of nature — and a correspondingly profound unconsciousness that anything of the kind is going on. The power and autonomy of these all-consuming emotions makes them all but impossible to get outside of. They are not your emotions any more than the Atlantic is your ocean. One is decidedly «in» the complex — to the point that there simply *is* no other standpoint, and no possibility of objectivity. When she does eventually let you go, then you can say, «what got into me?»

Coming to consciousness of the autonomy of the feeling-toned emotions that distort human relations is a long, hard slog. It is the *opus* itself. First, through the anima herself we recognize the psychic nature of all experience. Then we struggle with the passions over and over again. Gradually they become less autonomous, less powerful and dominant. The possibilities begin to open for other forms of relationship based not on impersonal passions but on our own individual, human feelings. This slow reformation of the personality is well described by the alchemical process of *solutio*.

There are no rules in alchemy — the texts we have from the tradition are as wild and chaotic as the work itself. But one command deserves particular attention here: Perform no operation until

¹ *ibid.*

all has become water. Bonus of Ferraro said «Solutio is the root of alchemy.»¹ It is of special importance for counteracting the fixations and rigidities of monotheistic consciousness. One of the most enigmatic and important events in the Qur'an occurs, as we will see, in the unstable realm of mystery that exists at the confluence between the inner world and the outer.

'Til All Become Water

In Sura XVIII of the Qur'an the figure who came to be interpreted as Khidr, the Verdant One, or the Green Man, appears in an strange, fragmented episode. Moses and his servant travel to «the meeting place of the two seas.» There he meets an unnamed messenger. Henry Corbin comments,

He is represented as Moses' guide, who initiates Moses into 'the science of predestination.' Thus he reveals himself to be the repository of an inspired divine science, superior to the law (*shari'a*). Thus Khidr is superior to Moses in so far as Moses is a prophet invested with revealing a *shari'a*. He reveals to Moses the secret mystic truth... that transcends the *shari'a*, and this explains why the spirituality inaugurated by Khidr is free from the servitude of literal religion.²

The personal guide appears at the meeting place of the two seas — in the middle realm between the outer world and the inner. Corbin tells us that the function of this archetypal person is

to reveal each disciple to himself... He leads each disciple to his own theophany... because that theophany corresponds to his own 'inner heaven,' to the form of his own being, to his eternal individuality... Khidr's mission consists in enabling you to attain to the 'Khidr of your being,' for it is in this inner depth, in this 'prophet of

¹ Edward F. Edinger, *Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy*, La Salle: Open Court, 1985, 48.

² Corbin, *Creative Imagination*, 55.

your being,' that springs the Water of Life at the foot of the mystic Sinai, pole of the microcosm, center of the world.¹

The middle realm that is the dwelling of the prophet of your being and the place of the fountain of life is a *barzakh*, an intermediate region at the margins between worlds. It is where the Water of Life can be found. Corbin tells us that you have to struggle to find it. It is the goal of the spiritual quest. He writes,

Once the soul has emerged from Darkness, once it has risen from the abyss of unconsciousness, the first thing that presents itself is the living spring whose water flows out over the *barzakh*... For changing the appearance of things, walking on water, climbing [the mystic mountain] ... [are all] psychic events whose scene and action are set in neither the sensible nor the intelligible worlds, but in the intermediate world of the Imaginable, the *alam al-mithal*, as it is called, or the world of symbol and typifications, the *place* of all spiritual recitals. Now, this world is also called *barzakh* as interval extending between the intelligible and the sensible. It is the world in which spirits are corporealized and bodies spiritualized.²

William Chittick has explained Ibn 'Arabi's doctrine of the *barzakh* for us. How one thinks of the cosmos, or of anything for that matter, depends on your perspective. As with many other Muslim thinkers, for Ibn 'Arabi spirit and body are not *things* but qualitative distinctions. The spiritual refers to that dimension that is luminous, alive, knowing, aware and subtle. The bodily dimension lacks these things — it is dark, dead, unconscious and heavy. The *intermediate* dimension of things, the dimension of the imagination and the soul is in between, neither wholly spiritual nor wholly material. Now while one can divide the cosmos into three realms, the lower corporeal, the intermediate imaginal and the higher spiritual, it is also true that all of existence is a *barzakh* between Being and Nothingness. And

¹ *ibid.*, 61

² Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by Willard Trask. Bollingen Series LXVI. Princeton: Princeton University Press, 1960, 161.

strictly speaking, every existing thing is a *barzakh*, since everything has a niche between two other niches within the ontological hierarchy known as the cosmos. [Ibn ‘Arabi writes] «There is nothing in existence but *barzakhs* since a *barzakh* is the arrangement of one thing between two things ... and existence has no edges.»¹

All of Creation is the Imagination of God. But we are created in the image of God and our Imagination is distinct from but continuous with the divine source. Our perceptions of reality are always partial, always limited, but also always creative by virtue of our participation in the essential ambiguity of things. The entire cosmos exists in a perpetual state of ambiguity, both from God’s point of view and from the vast multiplicities of human points of view. Understood from this point of view, which stresses ambiguity and creative flux, we feel that this ever-flowing creative spring is what we contact when we enter the realm of alchemy. We enter the deeps and are dissolved — that is a necessary part of the struggle to free ourselves from the passions and the compulsions of the fragments of persons we become when in the grip of unconscious complexes. Once we have begun to dissolve, we have taken the first steps on the road to the Fountain of Life. This dissolution of our dense and tightly held habits, reflexes, beliefs and ways of thought is the beginning of the cure for fundamentalism. In Henry Corbin’s terms, fundamentalism is the single-minded adherence to a Truth that has become solidified and opaque. He tells us that

Idolatry consists in immobilizing oneself before an idol because one sees it as opaque, because one is incapable of discerning in it the hidden invitation that it offers to go beyond it. Hence, the opposite of idolatry would not consist in breaking idols, in practicing a fierce iconoclasm aimed against every inner or external Image; it would rather consist in rendering the idol transparent to the light invested in it. In short, it means transmuting the idol into an icon.²

¹ William Chittick. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of the Imagination*. Albany, NY: SUNY Press, 1989, 14.

² Henry Corbin, «Theophanies and Mirrors: Idols or Icons?» trans. Jane Pratt and A. K. Donohue, Spring 1983:2.

Corbin favors metaphors of light. I favor those of water. There is much to ponder in the difference, but the phenomenologies of these elemental realities share many features. Chief among them perhaps are transparency and the transgression of boundaries. As an icon is a window lighted by the energies of the worlds beyond, so the waters that cool and disperse our fundamental passions has its source in the fountain at the meeting place of the two seas.

The Recurrent Creation

The centerpiece of Corbin's theology derives from Shi'ite Islam. The idea of ta'wil, or spiritual hermeneutics is, he says, the central principle in *all* spiritual disciplines and «the mainspring of every spirituality ... a procedure that engages the entire soul because it brings into play the soul's most secret sources of energy.¹ The practice of ta'wil is how we recover the lost speech. Its mastery is the magnum opus of a lifetime. It is a discipline of «reading» and interpreting all things: a sacred text, the text of the world, and the soul itself as *metaphors* for the reality from which they derive. *Metaphor* means to «carry over,» and the metaphoric vision of reality sees through the literal appearance to the Presence that lies behind the daylight Face of things. The ta'wil is both a mode of perception and a mode of being. It is a way of seeing and a way of living that refuses the literal. It is how we can *live* the refusal of idolatry. It is the means by which idols are transmuted into icons. This spiritual unveiling consists in «bringing back,» recalling, returning to its origin, not only the text of a book but also the cosmic context in which the soul is imprisoned. The soul must free this context, and free itself from it, by transmuting it into symbols.²

There are at least two steps involved in the «return to the origin.» The «return» applies both to the *text* and the cosmic *con-text*. This vision of things assumes the all-encompassing embrace of language as a contextualizing of human experience. The ta'wil requires that

¹ Henry Corbin, Avicenna, 28.

² *ibid.*

the literal appearance of all things be interpreted as *meta-phor*; rather in the way we might view images in a dream. We are to be «carried over» somewhere. So, the sacred text and the world and the soul are first *de-literalized*. This serves to open the mind and the heart. It is a kind of «relativizing» move, since in an alert but dreamlike state we are less apt to grasp for solid «facts.»

The hard facts, fixed truths and blind certainties of compulsion and fanaticism are melted by *solutio*. The deliteralization at the heart of ta'wil likewise melts the world. The ta'wil returns all things to their transcendent archetypes and in so doing dissolves time itself. The forward thrust of historical, linear Time from past through the present and on to future destroys creation by stopping it, fixing it, and making immutable past Fact from the infinite flux and potentiality of Creation. The metaphoric move of the ta'wil is made possible by the cyclical time that flows from the idea of the recurrent creation in Islam. In a sense this bends linear time into a curve so that it returns back upon itself — but not only at the end of time as in mainstream Christian eschatology. Cyclical time undermines the thrust of time towards the future and so evades the catastrophe of history. All moments are contemporaneous — every instant all things participates in the Creation and the return to Paradise - Paradise is *now*. We are connected at each moment to the archetypal sources of our being — we are connected to the Angel of the Face at every instant. It is only a question of learning to know it.

In this sense then the linear time of historical consciousness is not absolute. And Islam does not conceive of time in the way that western culture does. In his marvelous essay on Sura XVIII Norman O. Brown puts it this way:

The Koran backs off from that linear organization of time, revelation, and history which became the backbone of orthodox Christianity, and remains the backbone of Western culture after the death of God... In Sura XVIII, in the Koran, there is a mysterious regression to a more primitive stratum, archetypal, folkloristic, fabulous, apocryphal. Historical material is fragmented into its archetypal constitu-

ents, as in dreams... Islam is committed by the Qur'an to project a meta-historical plane on which the eternal meaning of historical events is disclosed... History *sub specie aeternitatis*.¹

The past is not irrevocable. We are not in history, as Henry Corbin says, history is in us. The past and the future, are not attributes of exterior things; they are attributes of the soul itself. It is we who are living or dead, and who are responsible for the life and death of these things.²

It is just possible that this view of human and divine life might give hope to those who feel so entangled in the long history of injustices, distrust and misunderstanding that defines the modern Middle East that they accept the determinations and inevitabilities of historical circumstance. For Corbin it is the human soul that is ultimately the locus of creativity and responsibility — ultimately free from the constraints and determinisms of an unalterable past. The past is perpetually *unfinished*. Corbin says if the past were really what we believe it to be, that is, completed and closed, it would not be the grounds of such vehement discussions... [A]ll our *acts of understanding* are so many recommencements, re-iterations of events still unconcluded... While we believe that we are looking at what is past and unchangeable, we are in fact consummating our own future... It follows that the whole of the underlying metaphysics is that of an unceasing recurrence of Creation; not a metaphysics of the *ens* and the *esse*, but of the *esto*, of being in the imperative. But the event is put, or put again, in the imperative only because it is itself the *iterative* form of *being* by which it is raised to the reality of an event.³

This vision of time as recurrent creation is incompatible with fundamentalism which must always posit the fixed and immutable

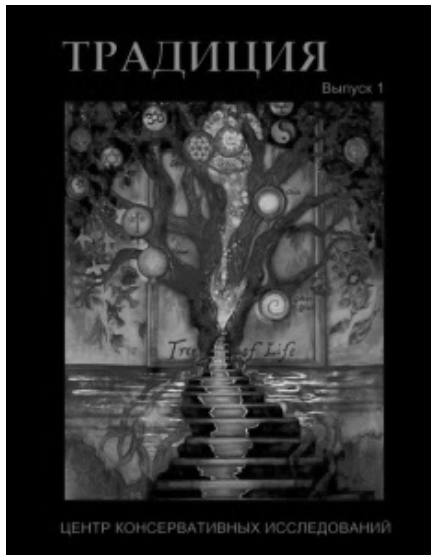
¹ Brown, Norman O., «The Apocalypse of Islam,» in *Apocalypse &/or Metamorphosis*, Berkeley: University of California Press, 1991, 86-88.

² Corbin, Henry, *En islam iranien*, v. 1, 37.

³ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, translated by Nancy Pearson. Bollingen Series XCI, no. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977. Fifth printing with prelude to the second edition, 1989, xxix.

passage of time. The past is Fact, the future is threat of Hell or promise of Heaven — all of it defined, constricted and fixed by acts that happen once and forever. But here all our acts of understanding, of ta'wil, that is, of *be-ing*, are reiterations of acts yet unconcluded, perpetually in process of being raised to the reality of Event by being conjugated over and over in the middle voice whereby the solitary, isolated ego dies again and yet again so that each time the Angel may resurrect us that we may *Be!* in communion and released into the community of other persons.

Some events stand outside of historical time — they are made between and among persons, not figures in the flux of history. Perhaps Corbin is right that all real history is meta-history, occurring in eternal time. Perhaps it is the events that occur there that shape the course of the events we think of as real history. Then we can look for hope in the passionate, hopeful, trusting connections between individuals. These apparently insignificant events are perhaps indeed the only seeds of peace that ever have a real chance to grow.



Альманах «Традиция».
Выпуск 1. 2012

Оглавление

Вступительное слово

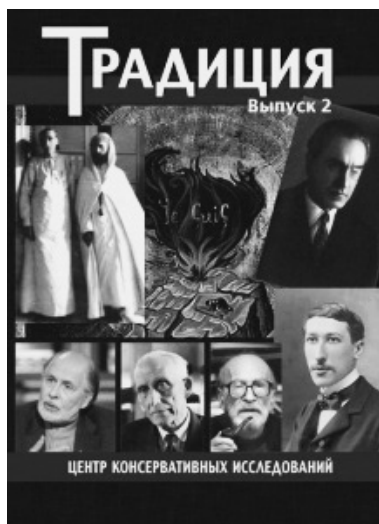
*Семинар № 1. Православие
в ситуации Постмодерна:
границы и формы компромисса с миром Антихриста*

*Семинар № 2. Актуальность
традиционализма в XXI веке*

Семинар № 3. Социология русского раскола

Семинар № 4. Лиминальная социология сакрального

Приложение



Альманах «Традиция».
Выпуск 2. 2012

Оглавление

От семинаров к регулярному журналу (вступительное слово)

Семинары

**Семинар № 1. Ностратическая лингвистика: в поисках
примордиальных структур**

Дугин А. Г. Герман Вирт, палеосоциология и ностратическая лингвистика:

в поисках примордиальных структур (тезисы)

Борозенец М. Н. Прологомены к «теории бореального кода»

Медоваров М. В. Достижения и перспективы изучения дальнего родства языков: советская лингвистическая школа прежде и теперь

**Семинар № 2. Десекуляризация: вторжение теологии
в политику**

Дугин А. Г. Политика и теология (тезисы)

Карпец В. И. Политическое Православие (тезисы)

Муравьев А. В. Старообрядчество и политика

Семинар № 3. Фигура антихриста: социология, метафорика, онтология

Дугин А. Г. К концепту «радикального антихриста»: онтология и опыт (семантический, религиоведческий, социо-логический, политологический аспекты) (тезисы)

Муравьев А. В. Историческое и социальное понимание духовного антихриста от первых противников «никонианства» до нашего времени

Семинар № 4. Евгений Головин: поэзия, алхимия, мифомания

Дугин А. Г. Евгений Головин: интеллектуальная топика (тезисы)

Джемаль Г. Д. Головин и прижизненный опыт смерти

Жигалкин С. А. Головин и математика

Рынкевич В. В. Евгений Головин и измененные состояния сознания

Карпец В. И. Головин как человек Премодерна и последний язычник

Дмитриев И. Б. «Работа в черном» и проблематика смерти

Тексты

Мирча Элиаде. О некоем чувстве смерти

Мирча Элиаде. Православие Клаудио Мутти. Мирча Элиаде и единство Евразии.

Даниэль Колонь. Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство.

Ален де Бенуа. Юлиус Эвола, радикальный реакционер и метафизик, занимающийся политикой (критический анализ политических взглядов Юлиуса Эволы)

Дмитриев И. Б. Парадигмальный метод и горизонты новой метафизики

Сперанская Н. В. Ne varietur

Фомин О. В. Мифологическая картография и символизм годового круга

Бовдунов А. Б. Элиаде и Православие

Чередников В. И. Восстание против жизненного мира

Кузнецов А. В. Алам-аль-митхаль — мир исламского имажинэра

РЕКЛАМА

PEKJAMA

PEKJAMA

ЧЕТВЕРТАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Выпуск II



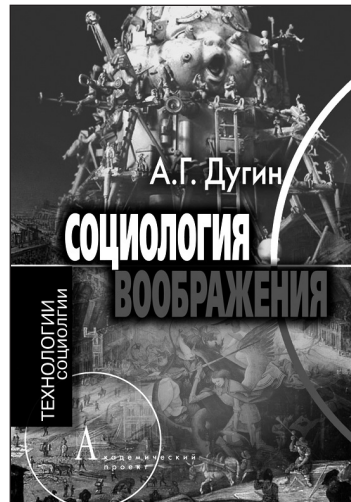
ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ЛЕВИАФАН

Выпуск II



ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ



PEKJAMA

Научное издание

Традиция

Выпуск 6

Анри Корбен
MUNDUS IMAGINALIS
Corbeniana

Центр Консервативных Исследований

E-mail: solomon2770@yandex.ru
www.konservatizm.org

Главный редактор
д. пол. н., д. соц. н. А. Д у г и н
Редактор-составитель
Н. С п е р а н с к а я
художественное оформление
В . А л т у х о в , Н. С п е р а н с к а я
Верстка
Л. О х о т и н
Корректор
З. П о л о с у х и н а

Подписано в печать 10.08.2014. Формат 60х84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 30,6. Тираж 600 экз.
«Евразийское Движение»