

Библиотека «Волшебной Горы»



Анри Корбен

СВЕТ СЛАВЫ И СВЯТОЙ ГРААЛЬ



**Шиитская литургия Грааля
Суфизм и София
Музыкальное чувство и персидский мистицизм
Профетическая философия
и метафизика бытия**

Приложение

**Шихāб-ад-Дйн Сохравардї
ЯЗЫК МУРАВЬЁВ**

*Вступительная статья и комментарии
Анри Корбена*

В.Г.

Библиотека «Волшебной Горы»

Библиотека «Волшебной Горы»



Анри Корбен

СВЕТ СЛАВЫ И СВЯТОЙ ГРААЛЬ

ВГ
2006

Редакционный Совет «Библиотеки ВГ»

Артур Медведев
Али Тургиев
Игорь Цитович
Глеб Бутузов
Мария Мамыко

Научный редактор

Николай Селезнев

В подготовке книги приняли участие

Андрей Притворов
Дмитрий Морозов

*Выражаем признательность Азери Алиеву
за предоставленную фотографию А. Корбена*

Анри Корбен

Свет Славы и Святой Грааль / Пер. с франц., англ. и фарси. — М.:
Волшебная Гора, 2006. — 224 с.

ISBN 5-98840-004-3

Анри Корбен (1903–1978) — выдающийся французский ориенталист, философ и историк религий, опубликовавший на французском языке труды арабоязычных и ираноязычных богословов и философов IX–XIX вв., тем самым открыв для европейских учёных огромный культурный пласт.

Корбен не ограничился переводом на родной язык не известных в Европе богословских и философских трактатов. Параллельно он готовил критические издания на языках оригиналов, снабжая их обширными комментариями.

Можно смело сказать, что деятельность Анри Корбена обогатила не только западную, но и восточную науку, и это было должным образом оценено на Востоке. Иранские улемы, ревностно оберегавшие от посторонних наследие своих духовных учителей, раскрыли перед ним двери книгохранилищ; учёный установил дружеские отношения с шейхом Кирмани и Табатабаи. Результатом столь тесного общения стало тонкое знание ислама изнутри, и французский профессор обрёл новую ипостась — шиитского гностика и духовного искателя, который нёс своим читателям не мёртвую букву, но живое слово Бога.

© А. Кузнецов, А. Фомина, А. Тургиев,
С. Яблонская, Ц.-Б. Бадмажапов, Т. Фадеева,
Я. Эшотс, перевод с франц. и с англ.
Я. Эшотс, перевод с фарси

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| <i>Кристофер Бамфорд. Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена</i> | 7 |
| <i>(Пер. с англ. А. Тургиева и Ц.-Б. Бадмажапова)</i> | |
| Свет Славы и Святой Грааль | 53 |
| 1. Герметизм и митраизм | 53 |
| 2. Формы проявления Хварны и Святого Грааля | 72 |
| 3. Кай Хосрау и Парсифаль | 79 |
| 4. Ориентация на восток как завершение героической эпопеи и начало мистической..... | 96 |
| 5. «Повесть о Граале» хосраванийского мистика | 119 |
| <i>(Пер. с франц. А. Кузнецова и С. Яблонской)</i> | |
| Шиитская литургия Грааля | 131 |
| Ритуал Чаши | 131 |
| Личность Абӯ-ль-Ҳаттаба | 135 |
| Учение Абӯ-ль-Ҳаттаба | 141 |
| «Вино Малякӯта» | 150 |
| <i>(Пер. с англ. А. Фоминой)</i> | |
| Суфизм и София | 160 |
| <i>(Пер. с англ. Т. Фадеевой)</i> | |
| Музыкальное чувство и персидский мистицизм | 172 |
| <i>(Пер. с англ. Т. Фадеевой)</i> | |
| Профетическая философия и метафизика бытия | 177 |
| <i>(Пер. с англ. Т. Фадеевой)</i> | |
| Приложение: | |
| <i>Шихāб-ад-Дин Сохравардӣ. Язык муравьёв</i> | 187 |
| Несколько слов об авторе. Принципы публикации | 187 |
| Вступительная статья к французскому переводу | 193 |
| Язык муравьёв | 200 |
| Примечания переводчика | 211 |
| Комментарии А. Корбена к французскому переводу | 214 |
| <i>(Пер. с фарси и франц. Я. Эшотса)</i> | |

Кристофер Бамфорд

ЭЗОТЕРИЗМ СЕГОДНЯ:
ПРИМЕР АНРИ КОРБЕНА¹

Я узрел его в такой форме, какую способен был принять.

Деяния Петра

— Как тогда воскресим мы из мёртвых Природы мертвый язык? — Паломничеством в Аравию счастливую, крестовыми походами на Восток и возрождением его волшебства, вновь покорённого для нас уловкой старухи...

Й.-Г. Гаманн

Все преходящее — лишь символ,
Цель бесконечная
Здесь в достижение,
Здесь — заповеданность
Истины всей,
Вечная Женственность
Тянет нас к ней.

И.В. Гёте

I

Несмотря на самобытность и основательность, о чём будет подробнее сказано далее, Анри Корбен всё ещё остается неизвестным. Поэтому я, прежде всего, попытаюсь показать, объясняя виражи и символы жизненного пути Корбена, почему

¹ The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy, Berkeley: North Atlantic Books, 1998.



его личность важна для эзотеризма сегодня.

Действительно, с точки зрения изучения и практики эзотеризма, жизнь Корбена представляет собой идеальное руководство. Для эзотеризма, каким он представлялся Корбену, характерно трансформирующееся движение от внешнего к внутреннему, от краёв к центру. Это — движение любви; возникая в душе и действуя через неё, любовь является ничем иным, как возвращением души к своему истинному «Я», или к Богу. Таким в точности является значение собственного эзотерического странствия Корбена, его философского поиска, кратко

сформулированного фразой «от Хайдеггера до Сохравардй (Сухравардй)».

Раскрывая эту загадочную эмблему, мы обнаруживаем парадигматическую траекторию. Путь, лежащий через Лютера, Сведенборга, Гаманна, Барта и Хайдеггера, собирает, наконец, в единое братство общину Друзей Бога, новое духовное рыцарство, которое объединяет в своём составе западных теософов (герметического, неоплатонического, христианского, иудейского и гностического толков) с восточными теософами иранского ислама. Взглянув ещё глубже, мы обнаружим скрытую *Harmonia Abrahamica*, тайное «четвероевангелие» религий Книги, данное чрез пророков откровение Духа, в котором мистические иудаизм, христианство и ислам оказываются связанными с зороастризмом, манихейством, катарством и даже розенкрейцерством, не говоря уже об оккультных, масонских и идеалистических течениях философии XVIII–XIX столетий.

Ссылаться на имя Корбена, таким образом, — всё равно, что исходить из первенства невидимого. Чтобы начать осознавать в полной мере, каковы последствия этого первенства, полезно сделать краткий терминологический экскурс. Он поможет нам

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

подготовиться к рассмотрению весьма трудного и реального вопроса, о котором говорилось выше, — переходу от Хайдеггера к Сохравардī, то есть, от нашего современного, постнищесанского мира к «вечным» мирам иранской теософии.

Корбен начинает с того, что представляется поляризацией целокупной реальности на внутреннее и внешнее, так что внешнее, кажется, маскирует внутреннее, а внутреннее скрывается за внешним. Тем самым утверждается фундаментальная полярность τὰ ἔσω, внутреннего, и противоположаемого ему (и соотносённого с ним) τὰ ἔξω, внешнего. Иначе говоря, не существует ни одного явного, чувственно воспринимаемого феномена, который не служил бы прикрытием — и, следовательно, проявлением — скрытой, сверхчувственной, ноуминальной реальности. Как часто замечает Корбен, нам следует пересмотреть свои представления об этом, не боясь псевдоэзотеризмов, размножение которых есть одно из знамений нашего времени. «Не предпочтительнее ли термин *интериоризм*?» — спрашивает Корбен, и добавляет:

Этот термин, заимствованный из латыни, был бы совершенно точен, но я боюсь, как бы представление о «внутреннем мире» и «внутренней реальности» не пробудило во многих лишь мысль о психологизме или субъективизме, то есть о том, что находилось вне поля зрения наших мыслителей. Для них внутренние миры суть духовные миры, которые с полной онтологической строгостью требуют для себя «объективности» *suī generis*, которая, конечно, отлична от всего того, что мы в настоящее время понимаем под этим словом.

Для Корбена арабские слова *zāhir* и *bāṭin* служат совершенным обозначением как противоположности между экзотерическим и эзотерическим, так и их комплементарности. В исламе сущее (все внешние или очевидные феномены, *zāhir*) сокрывает — и таким образом раскрывает — каждому, кто имеет глаза, чтобы видеть, — потаённую, внутреннюю (*bāṭin*) действительность. С этой точки зрения, внешнее как феноменальная манифестация есть место явления или откровения скрытой реальности: место раскрытия сокрытого. Все истины

имеют феноменальный аспект, который не только не чужд их ноуменальной реальности, но, скорее, находится с ней в том же отношении, что объект — с образом или классом объектов. Итак, отношения *zāhir* и *bāṭin* ни в коем случае не являются аллегорией — ибо в них нет произвола или условности — но символом (от греческого *syn-*, «вместе», и *ballein*, «бросать»). «Брошенные вместе»², чувственно воспринимаемое и реально существующее не разделены и не обособлены; они символизируют друг друга и (опосредованно) тождественны друг другу. Внешнее не является ни чем-то наложенным на внутреннее, ни отличным от него, но — самим внутренним, перенесённым на иной уровень или состояние бытия. «Существуют состояния, и люди проходят через них», — написал Блейк, кратко резюмируя своего учителя Сведенборга, написавшего:

Все странствия в духовном мире происходят через изменение состояния того, что находится более глубоко внутри, до такой степени, что странствия просто являются изменениями состояния.

Проявление сущего незаметно: оно переходит, видоизменяясь, из более скрытого состояния в менее скрытое — и таким образом делается более совершенным.

В арабском этим состояниям (более скрытому и менее скрытому) соответствует другая пара терминов, *танзиль* и *та'виль*. Словом *танзиль* обычно обозначают «позитивную религию», букву Откровения; его буквальное значение — «низводить». *Та'виль*, наоборот, означает «возвращать», то есть, возводить или вести назад (чтобы восстановить изначальное состояние). Здесь можно вспомнить как слова св. Иоанна («никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»³), так и формулировку, которую Гёте дал противоположным принципам *Polarität* (полярности) и *Steigerung* в своей философии метаморфозы. Слово *Steigerung* обычно переводится как «усиление», однако на самом деле (подобно *та'виль* и с той же самой телеологической коннотацией) оно

² Здесь автор, по всей видимости, использует игру слов, возводя этимологию слова «символ» к греческим *syn-*, «вместе», и *βάλλειν*, «бросать».

³ Ин. 3:13. (От ред.)

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

произведено от глагола, означающего «возводить». Исмаилитский трактат «Калям-и Пйр» утверждает:

[*Та'виль* означает] возвращение чего-либо к его истоку... Потому тот, кто практикует *та'виль*, обращает свою речь от внешней формы к внутренней реальности.

Та'виль проявляет сущее, возвращая его к исходным формам, то есть, символически отождествляя явления и их исходные формы. Более того, при этом проявляется подлинная сущность и того, кто практикует *та'виль*, поскольку мистическая герменевтика (или духовное толкование) возвращает каждого к его истоку точно таким же образом. Ибо что же, в конце концов, возвращает к истокам, или восстанавливает, *та'виль*, если не самое «человеческую реальность»? Будучи интериоризацией текстов и феноменов — и их цветением внутри души, — *та'виль* есть собственное обращение души к Богу, так как именно душа (а вовсе ни что-либо иное) прежде претерпела «нисхождение». Корбен пишет:

Та'виль текстов предполагает *та'виль* души: душа не может восстановить, вернуть текст к его истине, если сама точно так же не возвратится к своей истине.

Та'виль, в таком случае, инициатичен и гностичен по определению как дарующий спасение или делающий причастным гнозису. В качестве инициации *та'виль* предполагает новое, духовное рождение, результатом которого является воскресение гностического существа, его переход из одного состояния бытия в другое; в качестве знания *та'виль* мистичен. Однако гораздо важнее, что знание это обусловлено онтологически: переход в другое состояние бытия — превращение в другое «лицо» — изменяет и знание. Согласно этому взгляду, именно *modus essendi* (способ существования) души определяет её *modus cognoscendi* (способ познания/осознания). Иными словами, наше знание есть бытие, а состояния или миры суть состояния или миры бытия. Действительно, существует иерархия таких состояний или миров, и именно эта онтологическая

иерархия символизируется — то есть, удерживается, реализуется и, поистине, усиливается — практикой *та'виль*. Более того, поскольку все состояния бытия (которые есть также состояния осознания) выражают или отражают себя в состояниях, которые с ними соотносятся и функциями которых они являются (*зāхир* и *бāтин* онтологически изначальны), *та'виль* (или духовная герменевтика) проявляется через духовную «типологию» или, лучше сказать, постоянное раскрытие или обнаружение тех духовных существ, которым соответствуют герменевтические уровни (духовные органы и миры).

Познать, таким образом, означает достичь определённого уровня бытия, одновременно раскрывая и постигая его. Любые оценки или суждения, сделанные нами, оказываются зависимыми от степени нашего постижения. Постигание должно быть принято здесь буквально: мы не можем выносить суждение ни о чём, чего не заключаем в себе благодаря своему постижению. Мы постигаем лишь то, что включили в себя, и наши суждения — лишь объяснения того, что оказалось в нас включённым. Другими словами, мы не можем знать того, чем не являемся; великий поиск должен быть предпринят каждым, чтобы встретить и открыть ту истинную личность, которой он является. Из сказанного следует не менее важный вывод: знание не есть абстракция, производная от результатов чувственного восприятия, но онтологическое «озарение», усвоение таких объектов «изнутри себя», или, вернее — ибо теперь мы можем это утверждать, — от существа более высокого уровня, чем мы.

Такое эзотерическое знание, или гнозис, есть, следовательно, не только интериоризация феноменов, но также встреча одного существа с другим (и это — одно и то же).

Где же происходят такие встречи? И как, вообще, возможен гнозис?

Корбен нашёл для себя ответы на эти вопросы, открыв *Mundus Imaginalis*, имагинальный мир (мир образов–архетипов), который есть также мир души и мир мертвых. Это царство бытия, в котором теофания и герменевтика совпадают; то есть, это место встречи, *coincidentia oppositorum*, между нисхождением Бога к существу и восхождением существа к Богу. Здесь

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

человеческая и божественная имагинации⁴ встречаются, и в знание входят чистые умопостигаемые архетипы.

Итак, имагинальный мир — место единения, священной взаимности, где божественная (духовная) любовь и человеческая любовь становятся единым целым в существе любящего. Ибо любовь, в конце концов, есть способ познания одного существа другим. Такова природа «эфирного космоса», места пророческих и мистических видений. Здесь теофании происходят реально, а священные истории, подобные сказанию о Граале, обретают свою истину. Здесь же, сверх всего прочего, — место воскресения, присутствия и первовстречи с истиной, где гностик, пробуждаясь в себе, встречается с самим собой, словно впервые.

Имагинальный мир, таким образом, не является концом сам по себе, но лишь стадией, перешейком или промежуточным царством — и на пути паломника, вершащего свой поиск, и в иерархии бытия. Он называется миром души, ибо посредствует между умопостигаемым миром Духа и телесным миром, будучи при этом свободным от уз телесности. Как подчёркивает Корбен, имагинальный мир — область исключительно психического (душевного), но не имеющая никакого отношения к психологии в нашем понимании. Скорее, это мир метафизических образов, активное зеркало (или *speculum*), в котором дух обретает форму, а вещество теряет вещественность. Именно об этом царстве говорится в Евангелии от Филиппа:

Истина вошла в мир не нагой, но в символах и образах.

В имагинальном мире образы находятся в состоянии неактивного ожидания, а вселенные символически соответствуют

⁴ Мы сознательно употребляем неологизм «имагинация» в качестве перевода слова *imagination*, поскольку традиционный словарный эквивалент, «воображение», жёстко ассоциируется с фантазированием, измышлением чего-то не существующего. Имагинация же есть или творение образов, или способность к таковому. В силу тех же причин *imaginal* мы переводим здесь как «имагинальный», а *imaginative* — как «имагинативный», чтобы избежать употребления слова «образный» и связанных с ним неуместных коннотаций. (От ред.)

друг другу. Другими словами, не будь имагинального царства *та'виль*, божественной творящей силе не нашлось бы места, а божественное и человеческое не встретились бы; неизбежным результатом было бы торжество агностицизма и нигилизма.

В связи с этим Корбен считает симптоматичным решение Собора 869 г., пожертвовавшее троичной антропологией духа, души и тела в пользу простой дуальности тела и души. Корбен пишет:

Именно тогда положено было начало тому пути, который привел к картезианской дуальности мышления и протяжённости. Ибо после этого уже невозможно было представить себе Духовные Формы в том смысле, который подразумевает «форма» в пластических искусствах, или истинные субстанции как вполне реальные и имеющие протяженность, хотя и существующие отдельно от плотной, непрозрачной материи этого мира.

Действительно, продолжает Корбен,

чтобы достичь мира тонкой материи, нужно иметь орган познания, отличный и от чистого интеллекта, и от органов чувств.

Этот орган познания и истины — Имагинация, а царство, которому он соответствует (при этом орган и царство взаимно поддерживают друг друга), — имагинальный мир, который есть также мир души. Сведение человеческого существа к телу и душе и последовавшее за этим предоставление автономии природе привели к тому, что интеллект стал тенью в абстракциях рассудка и тирании буквализма. Между тем, душа — истинно человеческая сущность — прекратила свое существование, а ангельский мир — истинная Имагинация — оказался утраченным. Сказанное не означает, что имагинальный мир представляет собой произведение души (напротив, именно *Mundus Imaginalis* производит душу) или некую общность (скорее, он есть непреодолимая единичность, единственность). Не существуя вне своей активности, он есть сама субъективность. Именно поэтому нельзя сказать, где он находится, он — *нигде*. Как у «страны, на которую невозможно указать», его «где» — повсюду. Сам по себе не имеющий расположения, он располагает

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

все. Будучи местонахождением всех вещей, он сам не находит места.

Анри Корбен, рыцарь Невидимого, является, таким образом, и апостолом Имагинации. Ибо покинуть «место» обычного чувственно воспринимаемого пространства–времени значит двинуться от объективированных, видимых, внешних вещей к скрытым, необъективированным, невидимым присутствиям иного порядка, помещённым в «нигде» Имагинации. Чтобы понять, как это происходит, следует отдавать себе отчёт в следующем: природа эзотерической герменевтики (*ta'vîl*), как и имагинального мира, такова, что паломник, удаляющийся от чувств (и чувственно постигаемого мира) как если бы они находились внутри, оказывается, благодаря магической топологии бытия, вовне, в том, что окружает мир, им покинутый. Что было внутренним, скрытым, невидимым, внезапно становится очевидным, лежащим вокруг, явленным. Поэтому о Хурқалие можно сказать, что это «мир автономных образов», который начинается «на выпуклой поверхности высшей сферы», то есть, в точке, где отношение внутреннего и внешнего перевертывается. Духовные тела (формы) уже не находятся в мире (как находятся физические тела), но их мир находится в них. Таково значение многократно комментировавшейся фразы из «Теологии Аристотеля», в которой утверждается, что в Небесах выше Небес, каждая духовная сущность есть...

...целое в целостной сфере своего неба, и все же она обладает особым местом, отличным от мест других духовных сущностей, в противоположность физическим телам в материальных небесах, ибо они [духовные сущности] суть не тела, как не является телом и это небо.

Очевидно, что отношения в духовном пространстве отличны от таковых отношений пространства объективированного. Как пишет Сведенборг в «Небесах и Аде», «несмотря на то, что всё на небесах, кажется, находится в каком-то месте в пространстве (точно так же, как и вещи в мире), ангелы не имеют представления или понятия ни о месте, ни о пространстве». Духовные формы существуют независимо друг от друга, но

одновременно друг с другом, так что каждая форма находится внутри другой. Корбен объясняет это следующим образом:

Отсутствие телесного бытия никоим образом не означает различения сущностей; множественность имеет место, но отношения в духовном пространстве отличаются от таковых отношений пространства, составленного под Небесами Звёзд».

То, что казалось на земле микромиром, открывается как макромир в духовном или небесном мире. Будучи ангелическим существом, каждый из нас несёт в себе целое; именно поэтому «за этим миром есть небо, земля, море, животные, растения и люди, и все они — небесные». То есть, за этим миром, внутри и вокруг него есть другой мир; и не один, можем добавить мы. Ибо мир, как и человек, троичен; и *та'виль* мистической герменевтики обновляет, или символизирует, феномены в каждом из трёх миров — в мире чувственных форм, в мире имагинальных (или ангелических) форм, и в интуитивном мире умопостигаемых форм (или чистых ангелоподобных Разумов).

Такой единый, закрытый, иерархический космос умопостигаем лишь относительно экзистенции, т.е., субъекта, бытие которого есть функция его присутствия в этих мирах; ибо три мира наличествуют для него лишь в той мере, в которой он в них бытийствует. Другими словами, как подчёркивает Корбен, онтологическое знание есть *знание присутствия*. Ангельская форма Аристотеля, *Primus Magister*, вопрошает молодого Сохравардй, бьющегося над проблемой знания:

То, что ты знаешь о себе, есть непосредственное восприятие себя, или ты получаешь это знание откуда-то ещё?

Можно поставить вопрос и иначе: идёт ли речь об онтологическом знании присутствия, реализуемом как наличие себя для себя самого, или об эпистемологическом знании представления (объектов знающим субъектом)? Знание присутствия не является ни абстракцией, ни представлением, обусловленным внешними формами; оно также не добавляется к субъекту как бы извне; напротив, оно есть единственное явленное зна-

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

ние собственной сущности субъекта, т.е. его истинное Я или духовная самость. Сказать — я знаю себя (в том смысле, что «знающий себя знает своего Бога») — равносильно утверждению: «Я нахожусь в присутствии самого себя, своего истинного Я, которое есть духовное, ангелическое существо, обитающее в духовном, ангельском мире». Тот рассветный свет, который душа изливает на объекты своего видения, когда все завесы подняты, — освещая их, чтобы узнать, ибо они предстают пред ней⁵, — как раз и является её собственным истинным присутствием для Сохравардй. Корбен пишет:

Это присутствие состоит в восхождении души на присутствующий объект, который, таким образом, делается присутствующим благодаря её присутствию; его явление есть присутствие этого присутствия.

Способность делать объект присутствующим пропорциональна степени света как духовного начала, т.е., той степени близости к истинному Свету, которой достигла душа. Своим присутствием она свидетельствует и источает этот свет; чем более она присутствует, тем осознаннее и вернее свидетельство, тем сильнее свет — а увеличение степени присутствия, свидетельства и осознания отмечает приближение к истинному Свету и возрастание духовности. Поэтому Сохравардй молится:

Вознеси литанию Света,
Дай восторжествовать людям Света,
Направь Свет к Свету.

Активная имажинация — духовный орган души как души присутствия. Превращая внутренние духовные состояния в события–видения *Mundus Imaginalis*, которые символизируют эти состояния, делая их узнаваемыми, активная имажинация является органом и царством присутствия, сверхчувственного восприятия. Таким образом, все феномены (образы) оказываются *пра-феноменальными*: первичными, непревратимыми, не имеющими инопроявления. Как неоднократно подтверждает

⁵ То есть, непосредственно наличествуют, а не представляются. (От ред.)

Корбен, «есть мир, сокрытый в самом акте чувственного восприятия, и мы должны вновь обрести его».

II

Анри Корбен родился в 1903 г. в Париже, где и учился до двенадцати лет, пока не поступил в монастырскую школу св. Мавра. Его здоровье всегда было слабым и служило причиной частых пропусков, но на учебе это не сказывалось; можно полагать, что склонность к размышлениям, впечатлительность и музыкальность, в сочетании с размеренным образом жизни, необходимым для выздоровления, немало способствовали его духовному росту. Получив среднее образование в семинарии Иссе в 1922 г., он проходит курс схоластики в Парижском университете. Здесь же, после годичного отпуска по состоянию здоровья, Корбен начинает свои исследования и ему присуждается научная степень по философии (в 1925 г.).

В то время в *Ecole Pratique des Hautes Etudes* преподавал Этьен Жильсон; к концу 1924 или началу 1925 г. Корбен уже был одним из его восхищенных учеников. Мастер перевода средневековых текстов, Жильсон по-настоящему оживлял их сочувственной глубиной комментария. Для него философские системы мыслителей прошлого не были мёртвыми бабочками в ящике экспонатов по истории философии; продумывая их, как будто впервые, Жильсон позволял вечно живой силе мысли придавать старому тексту новый смысл и актуальность. Дар Жильсона как интерпретатора и его метафизическая строгость были столь поразительны, что Корбен взял эти качества на вооружение. Жильсон только начинал свое исследование роли арабской философии в формировании западноевропейской схоластики, и Корбену удалось ознакомиться с его трактовкой переводов Авиценны, сделанных учёными толедской школы (XIII век). Как говорил сам Корбен, именно трактовка Жильсона позволила ему впервые увидеть в неоплатонизированном аристотелизме Авиценны «соответствие между учением об ангелах и космологией», что имело решающее значение.

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

Если кратко обрисовать ситуацию, Аристотель стал известен арабскому миру благодаря корпусу текстов, включавших, кроме собственных трудов, приписанные ему три последние книги «Эннеад» Плотина (объединённые под названием «Теология Аристотеля») и «Основы теологии» Прокла (под названием «Книга причин»). Следствием этого стало наложение умопостигаемой путём созерцания вселенной неоплатонизма на более чувственно обоснованный мир Аристотеля. Мир человеческой души, человеческого опыта был, таким образом, соотнесён (иерархией ангельских, причинных Разумов) с Единым, или Богом; тем самым Единое открывалось человеческой душе через созерцание, а космос — мир человеческого опыта — наделялся духовным, ангелологическим (т.е., онтологическим) соответствием Единому. Этот сплав аристотелизма и неоплатонизма, однако, противоречил как христианству, так и ортодоксальному исламу, делая Бога безличным и превращая творение в эманацию, ибо теофания и постоянное или нескончаемое (вечное) порождение наводили на мысль о вечности мира. Действия Бога стали опосредованными, непрямыми и, в некотором смысле, детерминированными. Созерцание, казалось, заменило откровение, подрывая, таким образом, первенство Христа для христианства и Корана для ислама. Хуже всего было то, что, утверждая созерцательный или гностический характер познания, авиценнизм предложил платоническую теорию знания, в которой Десятый, или активный, Разум стал просвещающим фактором, позволяющим людям полностью постигать истину, содержащуюся в опыте. Иначе говоря, авиценнизм интерпретировал аристотелевское понятие активных и потенциальных разумов в терминах полярности души и духа (анафематствованной на Соборе 869 г.). Латинский авиценнизм разделяет этот взгляд, что ясно прослеживается у Данте и, некоторым образом, обуславливает его большую софианскую поэму. О том же говорит Гундисалинус в *De Anima*:

Как не может быть никакого зрения без внешнего света, так без света активного ума, сияющего в нас, не может быть понимания истины чего бы то ни было...

Альберт Великий учил:

[Наш] разум движется чрез свет своего активного начала к свету *Intelligentia* [Ума], а оттуда простирается к божественному Разуму...

На Западе это представление, еретическое в свете решений Собора 869 г., неоднократно осуждалось; но Восток стал местом его расцвета и полного обретения им более совершенной формы. Корбена привлекло то, что ангелологический созерцательный компонент онтологизировал природу и сознание в единую структуру, подтверждая как сущностно духовную природу человечества, так и сотериологическую структуру космоса.

Соответственно, в 1926–1927 гг. Корбен принимается за изучение арабского языка. Одновременно под влиянием лекций Брейе, посвящённых Плотину и Упанишадям, он обращается к санскриту. Начинается «знаменитый период умственного аскетизма», но аскетизма на службе у философии, ибо Корбен по-прежнему считает себя (и будет считать всегда) философом. Встреча с Луи Массиньоном подтверждает его гностический, интуитивный подход к тому, что давно стало (и, возможно, всё ещё остаётся) бесплодной вспомогательной учебной дисциплиной. Для Корбена, как и для Платона, философия была практическим способом существования, духовным путём. Именно поэтому посещал он семинары Жана Барюзи, посвящённые вначале молодому Лютеру, а затем протестантским спиритуалистам (Себастьяну Франку, Каспару Швенкфельду, Валентину Вайгелю и др.), которые давали ему духовную пищу. Мы можем назвать путеводную нить этой деятельности феноменом «*Священной Книги*». По собственным словам Корбена, «то был путь герменевтики, открывшийся в утренних туманах». В Лютере Корбен ощутил то, что ему предстояло ещё обнаружить в трудах многих других толкователей авраамизма — не только Оригена и св. Августина, но также Беме, Сведенборга, Эттингера и Гаманна, не говоря об адептах шиитской и каббалистической экзегетики, — спасительную силу Живого Слова.

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

В 1927 г. Корбену присуждается степень по философии, а в 1928 г. мы встречаем его в *Ecole des haute Etudes* изучающим «Стоицизм и августицизм в системе Луиса де Леона». В 1929 г. он получает диплом по восточным языкам (арабскому, фарси, турецкому) и устраивается на работу в Национальную библиотеку. В октябре того же года Массиньон делает судьбоносный жест — вручает Корбену экземпляр *Хикмат аль-Ишрāk* («Теософии озарения») Сохравардī со словами: «Возьмите, я полагаю, Вы найдете здесь кое-что для себя». Как Корбен отметил в одном из интервью,

...«кое-чем» было общество молодого Шейха аль-Ишрāка, с которым мне не суждено было расстаться... Встреча с Сохравардī стала печатью на моей духовной судьбе, предопределив все последующие странствия по миру. Его платонизм, выраженный в терминах зороастризма и древнеперсидской ангелологии, осветил путь, который я искал.

Другими словами, для Корбена больше не было проблемы выбора между персидским или санскритом; жребий был брошен. Но необходимо еще раз подчеркнуть, что Корбен был философом, хотя и использовал как инструмент филологию и ориенталистику. Как сам он отмечает:

Философ должен вести 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, 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 всюду, куда Дух ведёт его. Если он приводил меня во Фрайбург, Тегеран, Исфahan, эти города становились для меня «эмблематическими» по сути, символами постоянства курса.

В силу сказанного, открытие Сохравардī не ограничило Корбена рамками отделения ориенталистики. Напротив, в 1930 г. он возглавляет Французскую федерацию Ассоциации

христианских студентов; среди его друзей и учителей не только Массиньон и Жильсон, но также Бенвенист, Койре (всё ещё работающий над Бёме и Парацельсом), и Анри-Шарль Пюш (только начинающий эпохальное изучение манихейства); он едет в Марбург, где встречается, среди прочих, с Рудольфом Отто, Фридрихом Хайлером, Эрнстом Бенцем и Карлом Леви-том, который знакомит его с трудами Гаманна и Эттингера (почитателя — и почти современника — Гаманна); здесь же Альберт-Мария Шмидт дарит ему первый экземпляр «Небес и Ада» Сведенборга; кроме того, именно здесь — шестого августа, как замечает Корбен в дневнике, — он впервые читает Хайдеггера. Все это происходит в 1930 г.; в 1931 г. Корбен встречается и устанавливает дружеские отношения с Александром Кожевниковым (он приобретёт известность как исследователь Гегеля под фамилией Кожев), и Бернардом Гретхайзенем (ученик Гуссерля и Дильтея). В том же году Корбен читает на семинарах Барюзи доклады о Маркионе и манихейской молитве, а летом отправляется во Фрайбург, чтобы впервые встретиться с Хайдеггером.

Философия — контекст всей этой деятельности; то же, какая именно разновидность философии для Корбена важнее, становится ясным в 1931 г., когда совместно с Дени де Ружмоном, Альбертом-Марией Шмидтом и двумя протестантскими пасторами он создаёт *Hic et Nunc*, журнал обновления в богословии. За этим жестом — харизматическая фигура Карла Барта — Барта, пророчествующего, платонизирующего «Послания к Римлянам» (которое Корбен впервые прочёл в 1930 г. в Марбурге), а не автора массивной «Догматики». В самом деле, в 1932 г. Корбен становится первым переводчиком Барта на французский; это, вкуче со статьями, написанными им для *Hic et Nunc*, а также работами и лекционными курсами, посвящёнными Лютеру, Гаманну и Кьеркегору, позволяет нам рассматривать Корбена данного периода как «протестантского богослова». Не будем при этом забывать, что наш богослов продолжает свою работу над Сохравардй — переводы его текстов выходили в 1933, 1935 и 1939 гг. — и над Хайдеггером (аннотации на «Бытие и Время» Корбен написал на персидском и арабском!), с творчеством которого француз-

сих читателей впервые познакомил Корбен (переводы избранных текстов Хайдеггера, сделанные, главным образом, во время пребывания в Берлине в 1935–1936 гг., вышли в свет в 1938 г. под названием «Что такое метафизика?»). Можно обратить внимание и на то, что в это же время Корбен близко сходится с Николаем Бердяевым, русским эсхатологическим философом (христианским экзистенциалистом), глубокую симпатию к которому он сохранил на всю жизнь. Их последняя встреча состоялась в 1939 г., перед отъездом Корбена в Стамбул, где ему предстояло провести в философском затворничестве шесть следующих лет.

III

Прежде, чем обратиться к длительному пребыванию Корбена на Востоке, поучительно рассмотреть, каким образом он готовился к получению того, что было ему предназначено. Приступая, в качестве введения, к более конкретному разбору роли Лютера, Гаманна и Хайдеггера в этой подготовке, обратим внимание на два плодотворных источника: тексты Корбена, опубликованные в *Hic et Nunc* (1932–1934 гг.), и небольшое произведение, написанное им в 1932 г. *Hic et Nunc* восходит к Барту; поэтому первая передовая статья журнала имела единственный ориентир — Бога. Отвергая «религиозную мысль», она настаивала на необходимости «свидетельства». Вместо моральной уклончивости статья призывала к «спасению благодатью и чистой добродетелью», вместо *cogito* Картезия — *cogitor* Франца фон Баадера: «я мыслим». Рассуждая в таком же тоне, Корбен заявляет, что философ-богослов должен позволить себе быть призванным, чтобы тем самым утвердить Другого, «Ты», как единственную истинную основу «Я». «Дух может лишь открывать; Я могу лишь прислушиваться». Опираясь в дальнейших построениях на идею воскресения, он трактует его (воскресение) как внеисторическую, вездесущую власть «Нового Человека», но не событие, имевшее место во времени. Наконец, последняя статья посвящена христианской философии, которая, по мнению Корбена, существует исключительно как результат столкновения со Словом и требованиями Слова.

Образец здесь — Лютер, ибо его богословие покоилось на услышанном Слове и потому было богословием «слуха» и, по определению, «послушания». Верующий был наблюдателем, слушателем, чающим зова, а встреча призываемого и зовущего — единственной исторической реальностью; иными словами, история была историей слушания.

Самое красивое звучание эти темы получают в пророческом размышлении, написанном у озера Сильян в Центральной Швеции в 1932 г.:

Есть только откровение. И только откровение может быть. Но Откровение — от Духа, а о Духе нет знания.

Скоро сумерки. Но облака ещё светлы, сосны всё не темнеют. Ибо озеро освещает их своей прозрачностью. И всё в зелени, более глубокой, чем любой звук органа во время концерта. Вслушайся в неё, сидя в земле, крепко сжав руки, закрыв глаза, как во сне.

Ибо нельзя ходить, как ходит завоеватель. Нельзя желать именования — вещей, чего бы то ни было. Вещи сообщат тебе, кто они, если ты будешь слушать, отдавшись им, словно возлюбленный. Они поступают так потому, что в совершенном покое этого Северного Леса Земля приходит к тебе — ради тебя — в видимой форме Ангела, который мог бы, наверное, быть женщиной. И в этом видении, в этом самом зелёном и многолюдном одиночестве, да, Ангел тоже облачён в зеленое, т.е. в сумерки, тишину и истину. Тогда вся сладость самозабвения ради всепоглощающего объятия пребудет в тебе.

Земля, Ангел, Женщина — все это пребывает в том единственном, чему я поклоняюсь, а оно пребывает в этом лесу. Сумерки на озере, моё Благовещение. Горá, чертá. Слушай! Что-то случится, конечно же. Ожидание безмерно, воздух дрожит едва заметно под мелким дождем, дома с их красными грубыми стенами и соломенными крышами — там, с другой стороны озера.

Что-то начнется вечером, что-то обещанное, во что я верю. Ах! Сегодня вечером? Когда? Через несколько часов, значит, — никогда, ибо оно закончилось бы, чтобы вновь начаться, и всегда заканчивалось бы, никогда не начинаясь. Знаешь ли ты, что значит — ждать? и знаешь ли ты, что значит — верить? Мистерия Тайной Вечери, к которой тебя приобщат, где будут присутствовать все существа — да, ты можешь говорить о ней в будущем времени. Ибо в каждый момент, когда ты действительно читаешь (как чита-

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

ешь сейчас то, что пред тобой), когда ты слушаешь Ангела, и Землю, и Женщину, ты получаете все — все — в своей совершенной бедности. Но увы! Стоит тебе прочесть и получить, стоит взглянуть и возжелать понять — возжелать овладеть, наделить именем и сохранить, объяснить и обрести вновь — и всё обращается загадкой, и тебе определяется наказание.

В каждый момент ты судим — и осуждаем на смерть. Ты умираешь всякий раз, когда твое существо решает и постигает, ибо тогда ему приходит конец. Что было, того нет. Ты желал, не отрекаясь. Так отрекись, не желая.

Нет, ты — нищий, ты — человеческое существо; он же — Бог, и тебе не знать Бога, как не знать ни Ангела, ни Землю, ни Женщину. Ибо для того, чтобы они заговорили, с тобой нужно встретиться, взять тебя, захватить, иначе ты останешься в одиночестве — что, быть может, и хорошо — останешься навсегда, а это значит, что для тебя не будет вечности. Ибо ты рождён для греха, бывшего прежде тебя, и тебе стало страшно, ты испугался и вскрикнул — вскрикнул, потому что Ангел был невидим, и потому что Ты, ты был Адамом, а Адам желал жить.

Адам положил начало любви, восторженности, религии, потому что он возжелал жить, иначе говоря, возжелал быть Богом и заговорить, в меру своего умения, с этими тремя существами. Вопрошать; и самому быть единственным отвечающим — увы! Слушать; быть единственным слушателем на собственном представлении — увы! Но тогда прекраснейший караван существ, конечно, поднимется от озера. Они пропоют погребальную песнь Адаму; и, поскольку Адам мёртв, её рефрен, подхваченный множеством голосов, возобладавших над мукой этого часа, провозгласит: «Христос родился! Христос воскрес!»

IV

Лютер сыграл важнейшую роль в подготовке Корбена, ибо именно от Лютера воспринял он и основополагающее *Verbum solum habemus* («только Слово имеем»), и, что наиболее важно, *significatio passiva* (пассивное значение) как инструмент толкования — раскрытия смысла — этого Слова. Отвергая традиционную четырёхуровневую интерпретацию Священного Писания, которая стала общепринятой в поздней средневековой схоластике, Лютер силился понять смысл написанного, особенно, как он сообщает нам в своей автобиографии, смысл

Праведности Божьей, в соответствии с которой «праведники будут жить верою»⁶.

Я ненавидел это слово, *Justitia Dei* [пишет Лютер], которое, по всеобщему употреблению и согласию, меня учили понимать философски — как строгое и активное правосудие (по их словам), коим Бог блюдет справедливость и наказывает неправедных грешников. Ибо сколь бы ни безупречна была моя монашеская жизнь, я чувствовал себя в присутствии Бога грешником ...

Лютер уже проникался ненавистью к такому Богу — обрушивающему всю тяжесть своего гнева на человека, несущего проклятье греха, скорби и страдания — пока милостью Божьей не стал постепенно понимать «праведность Бога как то, в силу чего праведник живет даром Божиим, именно верой». Лютер пришел к осознанию того, что праведность Бога — это «пассивное правосудие, благодаря которому милосердный Бог оправдывает нас нашей верой». Он добавляет: «Я сразу почувствовал себя как будто вновь родившимся, как если б я вошёл чрез открытые ворота прямо в рай». Деяния Бога — то, что Бог делает в нас. Его доброта — то, что делает нас добрыми. Его могущество — то, что делает нас сильными. Его мудрость — то, что делает нас мудрыми. Но чтобы дать ему возможность сделать всё это, надлежит прежде избавиться от свойственных нам доброты, силы и мудрости, которые являются творением самого человека — что явилось бы актом смирения и веры. Ибо смирение и вера суть добродетели души, как знание и созерцание — добродетели духа.

Бог желает спасти нас не по нашей собственной добродетельности и мудрости, но извне; не тем, что мы находим или рождаем внутри себя, но тем, что приходит к нам извне; не растущим в нашей собственной почве, но грядущим с небес.

⁶ Ср. Артикул IV Аугсбургского исповедания веры: (1) [...] Наши церкви учат, что люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром ради Христа, верой, (2) когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради Христа, Который Своей смертью искупил наши грехи. (3) Эту веру Бог вменияет нам в праведность перед Ним, о чём сказано в Рим. 3 и 4. (*От ред.*)

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

Другими словами, «человек не может обрести ничего, кроме дарованного свыше». И может ли такой дар быть чем-либо, кроме реченного Слова Божия? Слова, которое как будто обращено к тебе одному, мог бы добавить Сохравардй. Корбен комментирует:

Постижение есть вера: постижение веры, *hermeneia*, благодаря которому возможна подлинная экзегеза, есть истина. В этом последнем качестве постижение есть тропология⁷ буквы, изменение, осуществляемое через каждого верующего, верую и во имя веры. Будучи духовно понятой, буква реализуется, обретает актуальную реальность в вере и становится *fides Christi*. Другими словами, [духовно понятая буква есть] реальность оправдания, осуществляемого в *theologia crucis*, собственно отрицающей человека. Герменевтика есть, таким образом, актуальная реальность антропологии. Текст является не просто данным текстом, текстом-в-себе, но текстом-для-нас. И именно благодаря вере он является текстом-для-нас и реально существует.

Такая герменевтика есть молитва; молитва же — это актуализация в молящемся Божества, каким Оно стремится быть. Забегая вперёд, процитируем лаконичное утверждение Ибн [аль-]*Араби:

Те, от кого Бог остается сокрытым, молятся Богу своей веры, Господу, который их милует. Но обладающие даром предчувствия мистики просят, чтобы божественная Милость исполнилась чрез них.

Таким образом, в основе этой созерцательной герменевтики лежит, с одной стороны, *coincidentia oppositorum*, соединением или трансцендентной реализацией которых является акт веры, оснащённой прозрениями Лютера, и, с другой стороны, столь важное противоположение *Deus Absconditus* и *Deus Revelatus* — Сокрытого и Явленного. Без такого понимания герменевтики Корбен не был бы готов к восприятию восточной теософии, и многое в ней осталось бы для него не ясным.

Ему помогло в этом погружение в работы И.Г. Гаманна. Необычная, пророческая фигура, «волхв Севера», в похвалах

⁷ Учение о тропах, выразительных средствах письма. (Пер.)

которому объединились Гёте, Гегель и Кьеркегор, — Гаманн явился тайным источником многих идей, вызвавших переворот в общественной мысли последних двух столетий. Подобно Блейку в Англии, Гаманн представляет собой живой синтез Афин и Иерусалима, Платона и Лютера, Ветхого и Нового Завета. Этот синтез, который Гаманн назвал «вербализмом» (грамматикой Духа и Слова), а Блейк — «Христом-Воображением», мы можем теперь назвать вместе с Корбенем «мистической герменевтикой».

Между 1936 и 1939 Корбен интенсивно работает над Гаманном, читая лекции о его философии и герменевтике.

Будучи одним из близких друзей Канта, Гаманн был, тем не менее, его наиболее серьёзным критиком. Понимая, что рационализм (картезианство) ведёт к идеализму, к отделению субъекта, личности, от мира, Гаманн, как онтологический (а не эпистемологический) философ ставит акцент на единстве противоположностей радикального самопознания *communicatio idiomatum* духа и плоти, божественного и человеческого. Гаманн воспользовался в качестве ориентира учением Юма, трансформировав его скептицизм во всеобщее подтверждение веры как необходимого основания всего человеческого существования:

Тонкий философ, Юм нуждается в вере, когда ест яйцо и пьёт воду из стакана... Если даже для еды и питья ему надобна вера, отчего отрицает он собственный принцип, когда судит о более высоких вещах, чем еда и питье?

Гаманн выступил против картезианского *cogito ergo sum*, утверждая в вере библейское *sum ergo cogito*. Как и другие сотворённые существа, скрытая природа нашего «Я есмь» (*sum*) опирается на фундаментальную противоположность и одновременность божественного и человеческого в нашем существе. Действительно, эта одновременность есть, по Гаманну, «главный ключ ко всему человеческому знанию и к видимой системе мироздания в целом». Бог, полностью Скрытый, снизошёл до сотворения — «всё сотворённое в совокупности есть результат глубочайшего смирения» — и через посредство Святого Духа стал присутствовать (явил Себя) в образах и

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

символах, действиях Своей Сокрытости. Такова божественная и человеческая Тайна: зов к человеческому самопознанию. *Всё божественное есть также и человеческое.* Ибо Слово, ставшее плотью, откровение Сокрытого в Явленном, есть центр всего, от начала и навсегда. Гаманн пишет:

Всё, что человек сначала слышал, видел своими глазами, во что вглядывался, и всё, чего он касался своими руками, было живым Словом; ибо Бог был Словом.

Каждое явление природы есть знак, символ, залог. Слово стало плотью. Это означает: Бог говорит; теперь, в настоящем. «Все чудеса Священного Писания происходят в наших душах», и «каждая Библейская история есть пророчество, которое исполняется спустя столетия в истории каждого человеческого существа». Дух вездесущ. Для бодрствующего в Боге нет прошлого или будущего; все люди *призваны* быть пророками:

Мы все способны быть пророками. Все явления природы суть сны, загадки, видения, и каждое из них по-своему значимо и исполнено собственным скрытым смыслом. Книга природы и книга истории — ничто иное, как шифры, скрытые знаки, ключ к которым отмыкает Священное Писание, и именно в этом черпает оно своё вдохновение.

Слова «христианин» и «поэт» для Гаманна синонимичны. «Поэзия есть родной язык человеческой расы», пишет он в каббалистической рапсодии «Эстетика в кратком изложении». «Разум и страсти лишь воспринимают образы. Всё сокровище человеческого знания и человеческого счастья содержится в образах». «Говори, чтобы я мог тебя увидеть⁸», продолжает он. «Творение, которое есть беседа твари с тварью, было исполнением этого желания...» Что же тогда есть речь? «Говорить значит переводить... с ангельского языка на человеческий, то есть, мысли переводить в слова, вещи — в названия, образы — в знаки...» Корбен комментирует:

⁸ *Loquere, ut te videam*, слова приписываемые Сократу (Apul. Flor.) (От ред.)

Кристофер Бамфорд

Мы должны понимать этот акт перевода как абсолютно изначальный акт, не как расшифровку уже данного и продиктованного текста, но как само появление вещей, их откровение посредством именования... Здесь дан набросок герменевтического метода, общность буквального и внутреннего смыслов в едином значении пророческого смысла.

V

Однако философом, в трудах которого Корбен обнаружил, что цели, поставленные Лютером и Гаманном, одновременно и окончательно достигнуты, был, прежде всего, Мартин Хайдеггер. По словам самого Корбена,

Огромной заслугой Хайдеггера всегда будет признаваться то, что в центре самого акта философствования у него стояла герменевтика.

То, что открыл Корбен, было «поколенной росписью герменевтики»: Лютер, Сведенборг, Гаманн, Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер. Поэтому он говорит:

Если я называю себя феноменологом, то потому, что философская герменевтика есть, по существу, ключ к скрытому смыслу (эзотерическому в этимологическом значении этого слова), который стоит за экзотерическими высказываниями.

Однако триумф герменевтики Хайдеггера состоял, с точки зрения Корбена, в *онтологизации знания*, а именно, в утверждении, что «то, что мы по-настоящему понимаем, никогда не является чем-либо, кроме того, что мы переживаем и претерпеваем, испытываем в самом существе своём». Здесь мы видим наследие Лютера. Корбен пишет:

Герменевтика не состоит в обдумывании концепций, это по существу раскрытие того, что случается в нас, раскрытие того, благодаря чему мы приходим к концепции, видению или представлению.

Ereignis, событие, есть то, что мы себе присвоили. Объектом герменевтики является, таким образом, та точка, в которой

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

подверженность действию (то, что мы получаем) превращается в действие (то, что мы знаем). Эта точка, связующее звено между обозначающим и обозначаемым, есть человеческая реальность, *Dasein*, человеческое присутствие. По Хайдеггеру, это присутствие есть место откровения. Преодолевая идеалистическое узилище эпистемологического субъекта, Хайдеггер провозгласил: понимание-как-присутствие есть функция Существования-как-присутствия, а истина как *aletheia*, несокрытость, есть нескончаемое странствие. Таковы определения человеческого существа и его пути. А посему:

Выход за пределы чтойности относится к сущности *Dasein*. Метафизика есть основание — человеческое существование эк(с)-статично⁹ или трансцендентно по определению. Оно и есть *Dasein* в собственном смысле.

Что касается феноменологии, анализ Хайдеггера в точности (как отмечает Корбен) эквивалентен, хотя и на более низком уровне, суфийскому *Каиф аль-махджуб*, букв. «обнаружение сокрытого». Хайдеггер, преследуя этимологическую цель, истолковывает мирское «явление», «феномен», как производное от *phainestai*, что означает «видимое при свете», показывающее себя вовне, но не в качестве того, что представляется, как у Канта, а так, как это понимали древние греки, — видимое в самом себе, т.е., в собственном сиянии и благодаря последнему. Как отличить эту «видимость» от простого «вида»? Истинная видимость

даёт знать о себе чем-то таким, что, не показывая себя, даёт знать о себе тем, что себя показывает.

Феномен, таким образом, есть нечто, что, оставаясь скрытым, обнаруживает или открывает себя. Он одновременно возвещает и скрывает, появляется и остаётся скрытым в своём появлении. *Logos* такого феномена — феноменология — делает

⁹ Греч. ἐξίστημι (ἐξίσταίνω) — «перемешать», «смешать», «нарушать» (в т.ч. равновесие) — от ἐξ- («из»), ἔξω («вне») и ἵστημι (ἵσταίνω), «помещать», «ставить»; наиболее близкий эквивалент в русском «исступление». (*От ред.*)

видимым это скрытое появление, от-крывает, раз-облачает его. Феноменология есть метод обнаружения чего-то скрытого, и онтология является наиболее подходящей областью его приложения, ибо «существование» скрыто почти по определению. Итак, поскольку природа онтологии такова, что начало ей с необходимостью полагает дознание, которое проводит человеческая реальность, Хайдеггер заключает: «значение феноменологического описания как метода лежит в интерпретации». Другими словами, «феноменология *Dasein* — герменевтическая». То есть, двойственность, полярность, странствия между скрытым и явленным, Существованием и существами, Ничто и Нечто — странствие, начинающееся в «трепете», в том смысле, что «страх Божий есть начало мудрости», — всё это внутренне присуще природе человеческой реальности. В более позднем «Разговоре о языке» он скажет о том же другими словами: «человек — носитель послания, говорящий о несокрытости двойственного». Человек, как сказал Хайдеггер о Гёльдерлине, это «поэт-изгнанник, брошенный в Между, [область, не принадлежащую ни миру] богов, [ни миру] людей».

VI

Между тем, подготовка велась Корбеном и в других направлениях. В 1933 г. он перевёл трактат Сохраварди «О сущности любви (Путеводитель *Fedeli d'Amore*)». В этом повествовании Первый Разум созерцает Красоту, Любовь и Печаль, помещённые в *Mundus Imaginalis*, как тройной объект (т.е., как Бога, себя самого и Проявления); они сами и их взаимоотношения подробно описываются вначале в мистерии теофании, а затем в мистерии человеческой красоты как высшей теофании. Затем следует драма (типа драмы Логоса-Софии), в которой Красота-Иосиф не имеет никакого отношения к Любви и Печали, пока Любовь-Зулейка и Скорбь-Иаков, посвящённые Софией (*Sophia Aeterna*) в истинную идентичность (Крепость Души), не прибывают к нему в Египет. В итоге повествование утверждает Красоту как совершенство, которого ищут все вещи, ибо «Бог красив, и любит красоту». Любовь, таким образом, неотделима от Красоты, и союз с Красотой может состояться только

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

с участием Любви. Но Любовь войдёт только в «достойных», тех, к кому была послана Печаль (Ностальгия), чтобы очистить дом и привести чувства в порядок. Тогда Любовь, войдя в дом и проходя через него, поселяется в сердце, откуда открывается путь к суду Красоты. Любовь, таким образом, есть то, что связывает ищущего и искомое. Любовь, как сообщает нам Ибн [аль-]‘Арабӣ, может быть только любовью к Создателю (истинной Красоте), который стал — и, поистине, никогда не переставал быть — собственной сущностью влюблённого, ибо что есть любовь, как не существование влюблённого? Другими словами, мы обнаруживаем, что Любовь здесь выступает в качестве человеческой реальности и толкователя (*hermēneutēs*) — такого же, как в анализе *Dasein* Хайдеггера, но более сильного, возвращённого назад, к изначальному уровню. Это становится ясным из иерархии знания, которую выстраивает Сохравардӣ, и уровня, который занимает в ней любовь: восхождение начинается от осведомлённости как таковой — через привязанность — к страстной любви. Уровень Любви-знания достигается, когда необходимое существование, которое есть любовь, прорастает и пронизывает существо во всей его полноте. Из сердца-семени, называемого «добрым словом», растёт дерево, пока из его кроны не возникнет Любовь, обвиваясь вокруг него до полного взаимопроникновения. «Тогда древо становится абсолютной душой, достойной занять место в райском саду». В завершение, текст говорит о «необходимой жертве»:

Любовь — домашний раб, воспитанный в граде Вечности, коего Властитель Вечности-без-Начала и Вечности-без-Конца назначил Управляющим Обоими Мирами... В документе о введении его в должность написано, что каждый город, в который он войдёт, должен быть извещён [о его появлении, чтобы в ознаменование последнего] принести в жертву корову.

Эта корова есть «плотская душа» — падшее, ложное «я», от которого необходимо отказаться в ходе преобразующей встречи с ангелом.

В 1935 году Корбен перевёл и прокомментировал (вместе с Паулем Крауссом) другое повествование Сохравардӣ,

«Шелест крыл Гавриила». Это рассказ об исходе и о встрече с Ангелом. Оставив узы тела и чувств, Сохравардй «на рассвете» оказывается во внутреннем Храме, скрытом внутреннем человеке. Закрыв дверь в город, он открывает другую дверь, ведущую в широко расстилающуюся пустыню, мир Разумов. Присмотревшись, он видит десять старцев, восседающих на скамье в великолепии своей красоты, внушающей трепет. Взыскав встречи с ними, он ступает вперед; но старец, сидящий ближе всех, обращается к нему первым. Этот старец — Гавриил, Десятый Разум, или *Intellectus Agens*, Ангел Человечества, который сообщает ему, что старцы — нематериальные существа из *Нā-Коджā-Абāд* — Страны или Города Нигде. Их ремесло — портняжное дело (придание форм), говорит он. Все они запомнили Слово Бога и ныне странствуют. Но лишь Гавриил говорит, выступая в качестве переводчика для других. В этот момент Сохравардй замечает во дворе, где сидят старцы, резервуар с одиннадцатью уровнями, представляющими собой девять небесных сфер и сферы огня и воздуха. Гавриил объясняет, что этот резервуар был сделан девятью премудрыми Разумами и им самим; он объясняет, что первый Разум посвящает второй Разум, второй осуществляет посвящение третьего и так далее, пока не доходит очередь до него самого. Хотя ни у одного из них нет супруги, каждый имеет мельницу и сыновей. В мельнице Гавриила четыре уровня, а дети его неисчислимы. Его мельница — мрачное место, поэтому дети, отслужив положенный им срок, не склонны туда возвращаться. Что касается Разумов, они всегда присутствуют, сидя на своей скамье, поглощенные свидетельствованием существования Бога.

Затем Гавриил начинает давать Сохравардй объяснения, подробнее всего — о своих крыльях.

Правое крыло — чистый свет. Это крыло во всей своей целостности есть то не имеющее подобия и изъяна, что связывает Гавриила с Богом. На левом крыле есть следы темноты, подобно тёмным пятнам на Луне или на ногах павлина. Эти тёмные пятна суть его способность быть, каковая неизбежно имеет сторону, обращённую к небытию.

Правое крыло, Святой Дух, есть Гавриил в его отношении к Богу; левое крыло, тронутое темнотой, есть Гавриил сам по себе. С правого крыла ниспадают лучи света и малые слова — человеческие души¹⁰, левое крыло отбрасывает тень, которая превращается в мир иллюзии. Так, в Коране говорится: [Он] *установил тьму и свет*¹¹; и к *Нему восходит всякое доброе слово и доброе дело*¹². Из левого крыла возникает мир «шума и ярости»; из правого — мир духов света, духов слова и реальностей, им открытых. Сохравардй спрашивает: «Какова форма крыл Гавриила?» Гавриил порицает его: «Разве ты не понимаешь, что всё это — символы? Будь они тем, чем являются (*zāхир*), в них не было бы ни смысла, ни созидательного начала». Сохравардй удивляется — неужели нельзя подобрать слово или символ, которые были бы близки обычным человеческим представлениям о времени как смене дней и ночей? Цитируя в ответ Коран, Гавриил говорит: «В присутствии Бога нет ни дня, ни ночи»¹³.

Ретроспективно, имея в арсенале понятие *та'виль* со всем, что оно влечёт за собой, текст кажется почти понятным. Однако в то время, когда шла работа над переводом, самые важные постижения были у Корбена ещё впереди, хотя оригинал уже служил источником вдохновения, и он готов был к его восприятию. Например, Корбен по-прежнему пытался отделить мистические фрагменты трактата от философских, приписывая одни Сохравардй-суфию, а другие — Сохравардй-философу. По собственному признанию Корбена, в это время он всё ещё колебался между «богословием» и «восточной теософией». Когда

¹⁰ Сохравардй уточняет: «Обладающий духом обладает и словом, однако оба имени обозначают одну и ту же реальность» (разд. 15 цитируемого трактата). «Малые слова» — творятся из лучей «последнего Великого Слова» (т.е., Гавриила); именно о них идёт речь в 31:27 и 18:109 (разд. 16). (*От ред.*)

¹¹ 6:1. Здесь и далее цитаты из Корана даны в переводе Д.Н. Богуславского. (*От ред.*)

¹² 35:10. (*От ред.*)

¹³ Ошибка Бамфорда. Источником этой максимы, отсутствующей в Коране, в действительности является «Тамхиддāt» аль-Хамазāни ('Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī, Tamhīdāt, Tehran: Dānishgāh, 1341; цит. по: The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardī, L.: Octagon, 1982). (*От ред.*)

Кристофер Бамфорд

он послал свой перевод «Крыл Гавриила» Карлу Барту, в ответ прозвучало пренебрежительное: «Естественное Богословие!» (именно естественного богословия Барт считал необходимым любой ценой избегать). Между тем, диалектическое богословие Барта, с его предпочтением «неведения *res religiosa*», оказывалось бессильным в постижении какого бы то ни было общего богословия. Другими словами, учение Барта скорее готовило почву для «смерти Бога», чем вело к обновлению богословия. Корбен пишет:

Возможно, я и сам оказался бы втянут в этот бунт, если бы в тот момент не воспоследовало одно из тех решений, которые принимаются Невидимыми в Невидимом. Согласно этому решению, я был оставлен в полном философском и богословском одиночестве, и это позволило воплотиться во мне совершенно иной философии и иному богословию.

VII

Весной 1939 г. Корбен был командирован в Стамбул собирать рукописи Сохравардй для критического издания. Случилось так, что он отправился в путь лишь 30 октября. Предполагалось, что он будет отсутствовать в течение трёх месяцев; он пробыл шесть лет. Одиноким сотрудник французского Института археологии, он жил в строгости тишины в обществе Шейха аль-Ишра́қа. Дни и ночи Корбен переводил Сохравардй, руководствуясь мнением комментаторов и последователей молодого Шейха. К концу своего пребывания Корбен сам стал адептом *Ишра́қй*, восточным философом (или философом озарения), теософом Света и преемником Сохравардй, который принял мученическую смертью в Алеппо в 1191 г.

Что он нашёл? Прежде всего, он обнаружил, что Шейх аль-Ишра́қ был не основателем философской школы, а самобытным восстановителем или воскресителем, человеком, пожелавшим возродить древнюю персидскую традицию мудрости. Сам Сохравардй написал об этом так:

Среди древних персов было сообщество людей, которых направлял Бог, и потому шли они истинным путём, достойные Мудре-

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

цы-Философы, не имевшие ничего общего с магами (дуалистами). Именно их драгоценную философию Света — такую же, как и та, о которой свидетельствует мистический опыт Платона и его предшественников, — воскрешаем мы в нашей книге, называемой «Восточная Теософия», и у меня нет предшественника на пути исполнения такого замысла.

За триста лет до Гемиста Плитона, предложившего похожий проект Козимо Медичи, Сохравардй сделал удачную попытку объединить общим вдохновляющим замыслом *Prisca Theologia* Гермеса, первых царей-героев — Гайомарта, Фарйдүна, и Кая Хосрау, — а также Заратуштры (Зороастра), Асклепия, Эмпедокла, Пифагора, Платона, неоплатоников и учителей исламского Ирана. Можно заметить, что Сохравардй придавал чрезвычайно важное значение пророку Мани (тому Мани, который, подобно Заратуштре, не разделял дуалистических заблуждений своих последователей). Все эти древние богословы Света — «Столпа Света» — составляли для Сохравардй великое духовное семейство «Друзей Бога», «извечную движущую силу» человеческой священной истории. Как написал сам Сохравардй:

Мы заключили знание Истинной Реальности в нашей книге, названной «Восточная Теософия», книге, в которой мы восстановили древнюю мудрость. Эта мудрость никогда не переставала служить основой для Имāмов (вождей) Индии, Персии, Халдеи, Египта, а также мудрецов Древней Греции (вплоть до Платона), и из неё они черпали собственную теософию. Эта мудрость есть Извечная Движущая Сила.

Подобно движущей силе, или закваске, эта мудрость, или сок Древа Мудрости, является непрерывным блистательным присутствием (*секина*) божественной Славы и Судьбы, победным, архангельским Светом-как-Присутствием, зороастрийской *Хварной*. Именно вдохновение *Хварны* (персидское *Хорра*) открывает доступ к свету зари, рассветному знанию Востока, передававшемуся чрез пророков. Именно в подтверждение того, что Бог воздвигает пророка всякий раз, когда на то есть Его воля, принял мученическую смерть Сохравардй.

Сохравардй пришёл к этому в результате поисков. В течение многих лет сочетал он усердное изучение философии (особенно Аристотеля и Авиценны [Ибн Сйны]) с аскетическими практиками, уединением и размышлениями: можно сказать, что его путь представлял собой *via media* между философией и экстатическим видением. Сохравардй считал перипатетическую философию (т.е. неоплатонизированный аристотелизм) необходимой философской и пропедевтической основой истинного знания — но лишь в той мере, в которой удаётся над ней возвыситься. Так, он заканчивает свою «Восточную Теософию» предписанием:

Передайте это только тому, кто достоин, избранному из доказавших твёрдое знание перипатетической философии, сердца которых, тем не менее, охвачены любовью к божественному Свету. Если это условие выполняется, ищущему следует провести сорок дней в духовном уединении, прежде чем приступить к изучению данной книги.

Таков для Сохравардй «царский путь»: перипатетическая философия, полностью усвоенная в служении божественному Свету. В начале своей книги он говорит:

Наша книга обращена именно к тем, кто стремится обрести сразу и мистический опыт, и философское знание. Диалектик, не знакомый с мистическим опытом, и тот, чьи изыскания к нему не тяготеют, ничего для себя в этой книге не найдут.

Нет, Теософом Озарения становится лишь тот, кого поразили Свет духовного Востока и кто устремляется к его познанию.

Вдохновителем Сохравардй был Авиценна, и он же привёл к Сохравардй Корбена. Ибо кроме философских, логических и научных трактатов, Авиценна написал три мистических повествования, комментариев к одному из которых был найден Корбеном в библиотеке мечети Айя-София во время войны. Эти повествования показывают, что теоретически разработанный космос философа был не абстрактной конструкцией, но переживаемой и воспринимаемой реальностью. Корбен понял (как задолго до него понял Сохравардй), что Авиценна — не

мёртвый экспонат отменённого прошлого, но вечно живая возможность настоящего, духовная реальность, открытая всякому, кто откроет ей себя — впустит её в себя — как сделали это и сам Авиценна, своими повествованиями, и Сохравардй, всей своей жизнью.

Структура космоса Авиценны — закрытая иерархия умопостигаемых сущностей. Плерома Чистых Разумов даёт начало Архангелам, Небесным Душам Сфер и Десятому Разуму, который, в свою очередь, создаёт человеческие души. Иными словами, космос есть то, что включает в себе совокупность двойных полярных сизигий (управляемых принципом *ex uno non provenit nisi unum*¹⁴): Архангелы, Ангелы, Ангелы-Души¹⁵. Поэтому космология есть ангелология, учение об ангелах, и её структуру определяет соединение, или супружество (как иерогамия и даже воссоединение, *та'виль*) двойных элементов. Заметим — в согласии с принципом, согласно которому «когда от Причины происходит Один, от неё происходит и Не-Один¹⁶»,

¹⁴ Также *ex uno non fit nisi unum*; оба варианта восходят к Теологии Аристотеля. Авиценна объясняет данный принцип в своей монументальной энциклопедии *аш-Шифа'* (известной на Западе как *Sufficientia*), в книге *Ильхййām (Liber de Philosophia Prima)*. Четвёртая глава девятого трактата книги, *De ordinatione esse intelligentiae et animarum caelestium et corporum superiorum a primo*, гласит: *Nosti etiam, quod ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum* (здесь и далее соответствующие цитате части текста выделены). См. Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina v-x*, S. van Riet (ed.), Louvain/Leiden: E. Peeters/E.J. Brill, 1980, p. 481 (строки 50–51). Несколько иную формулировку со ссылкой на «Метафизику» Авиценны (вероятнее всего, *Ильхййām*, третью книгу *аль-Ишārāt ва-т-танбихāt*) даёт Фома Аквинский: *ex uno simplici non fit nisi unum* (*Questiones Disputate De potentia*, q. 3 a. 4 со. [58657]). И, наконец, последний вариант, без ссылки на первоисточник, находим у Пико делла Мирандолы: *ab uno simplici in fine simplicitatis non provenit nisi unum* (*Conclusiones secundum Avicennam numero XII, 1.8.8*). См. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, Roma: Eucharius Silber, 1486.

¹⁵ Ангел-Душа, Небесная Душа [Сферы] — *Anima coelestis*.

¹⁶ Глоссы на *аш-Шифа'*, составленные Ахмадом 'Алавй; в оригинале — *Йанзуру ильй-хи ма'вақа' 'ан Фицāғұрас аль-мута'аллих би-қавли-хи инна-ху изā садара 'ани-ль-ильяти Ваҳидун, садара 'анху Ля Ваҳидун [...]*; цит. по: Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital* (Bollingen series LXVI), New York: Pantheon, 1960, pp. 59–60.

— что этот космос одновременно гностический, драматический и свободный. Исхождение начинается от Первопринципа, через троякое познание Первосуществом (1) своего Принципа, (2) собственного необходимого Бытия и (3) свойственного ему измерения Небытия, т.е., своего существования в возможности — в противоположность необходимому существованию. От Первого Архангела исходят второй Архангел, Ангел(-Душа) и Небесная Сфера, так что существо каждого Архангела представляет собой четверицу. Это повторяется, ступень за ступенью, вплоть до Девятого Архангела, порождающего Десятый Разум и Ангела-Душу, которая приводит в движение Небо Луны. Десятый Разум есть *Protos Anthropos*, Ангел Человечества — Святой Дух, Гавриил — ангельское существо, которое направляет, защищает и возвышает до сферы бытийно обособленного¹⁷, ангельского знания человеческие души. Каждая человеческая душа — «дитя» этого Разума, который, подобно родителю, берёт на себя ответственность по воспитанию своих детей. «Именно Разум совершенствует душу, так как именно Разум породил её». Итак, цель каждой души состоит в том, чтобы достичь *ангельского состояния*, т.е. «состояния существа, являющегося её [души] собственным образом» или архетипом. Деятельный Разум¹⁸ приводит каждую душу к её архетипической разумности или состоянию чистого разума (т.е., к состоянию её же ангельского существа)¹⁹. Как пишет Корбен:

Человек в истинном смысле есть тот, кто [живёт] в согласии со своим ангелом — то есть, тот, в ком преобладает ангельское начало, кто отходит всё дальше и дальше от демонического состояния²⁰.

Таким образом, антропология — аспект ангелологии. Человек становится обособленной сущностью и вполне челове-

¹⁷ В оригинале — *individuated*. Понимание Корбеном индивидуации (применительно к учению «теософов озарения» см. в Corbin, H., *op. cit.*, p. 263–264.

¹⁸ *Intellectus agens*, 'Ақль фа'ъаль.

¹⁹ 'Ақлййа «разумная природа души»; термин употреблён Авиценной в глоссе на Теологию Аристотеля (Corbin, H., *op. cit.*, p. 76).

²⁰ Цитируется приписываемый Авиценне трактат *Му'радж-Наме* (*Ibid.*, p. 83).

Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена

ским существом лишь при встрече один на один со своим ангелом. Каждое человеческое существо является и может стать ангельской сущностью, ибо, по утверждению Корбена,

[т]о, что душа на самом деле видит, видимо ей одной; и души отличаются друг от друга именно способом восприятия и способностью чувствовать²¹.

Иначе говоря, в отличие от томистского аристотелизма, для которого агентом индивидуации является «материя», здесь индивидуация осуществляется душой или духовной формой; однако духовная форма, «свой ангел», есть то и только то, что душа знает о себе (т. е., знание душой своего ангела). Предельно упрощая: согласно этому представлению, каждое человеческое существо как индивидуум есть ангел (небесное существо); в этом последнем качестве, однако, человек есть, по определению, изгнанный или падший (нисшедший) ангел. Таким образом, обретение нашего истинного состояния связано с «восхождением» или «возвращением». На этом пути, если отбросить нашу ложную «животную» индивидуальность, мы ведомы сначала (как Данте ведом Беатриче) своим «временным» Я. Этот временный «другой» есть лишь промежуточная стадия нашего собственного раскрытия, превращения человеческого состояния в ангельское, каковое и свойственно нам на самом деле. Эта непрерывная метаморфоза представляет собой *unus-ambo* (один-оба), ибо ведущий и ведомый рождают друг друга. И именно таким способом каждый становится тем «духовным существом», которым на самом деле является.

В первом повествовании Авиценны, «Повествовании о Хаййи ибн Йақзāне», всё это излагается весьма просто. Более того, именно это повествование научило Корбена той базовой *ориентации*, которая помещает человеческое существование в определённые условия. Будучи гностическим рассказом, «Повествование» показывает, что феноменологически мир представляет собой склеп — одновременно дом и тюрьму, — сводом которого являются небеса. Здесь люди, пришедшие к себе,

²¹ Corbin, H., *op. cit.*, p. 92.

понимают: они — не падшие, но чужаки, изгнанники; и дом их — не во мгле внизу, а среди светов вверху. И потому необходимо им найти способ вернуться и обзавестись проводником. Повествование Авиценны открывает встреча с мудрецом:

...он был красив; его облик сиял божественной славой. Конечно, годы оставили свой отпечаток... Тем не менее, в нём виделась только свежесть, свойственная молодым людям.

Авиценна следует за ним, и небесное существо объявляет:

Мое имя — *Vivex*. Моя родословная — *filius Vigilantis*. Что касается моей страны, это — Небесный Иерусалим.

Его род занятий — странствия; и странствует он по всему миру. Лицом он обращён к своему отцу, который учён во всех науках. Мудрец начинает учить Авиценну и открывает ему многое о нём самом, пользуясь знанием физиогномики — науки *par excellence* ангельского *та'виль* — в частности, о трёх ложных спутниках. Эти спутники, вводящие в заблуждение, суть воображение²², раздражение и вожделение²³; прежде чем продолжить путь в сопровождении мудреца, Авиценне надлежит излечиться от них (т.е., составить их в одно целое²⁴). Затем мудрец описывает те части света, по которым он путешествует: Восток, Запад и то, что лежит между ними и по ту сторону.

Нас интересует именно Восток. Демоны и земные ангелы делают путь к нему опасным. И всё же, тот, кто покидает полный опасностей земной край, попадает в страну, населённую Ангелами, которые делятся на два вида. Первый вид составляют Ангелы знающие и повелевающие; второй — те, кто повинуются и действуют. Если путнику повезёт, он сможет выйти даже за пределы этих небесных сфер. Тогда в проблеске можно стать свидетелем первотво-

²² Здесь речь идёт об активной имажинации.

²³ Соответственно *тахайцуль*, *аль-кувват аль-задабийя в-аль-куват аш-шахвāнйя*. *Ibid.*, p. 304.

²⁴ Это пояснение автора не соответствует тексту Авиценны. *Ibid.*, p. 306–307.

рения²⁵, наблюдаемого и обитаемого чистыми существами. Выше них — существа ещё более чистые, теснее связанные со своим царём, которого, в конце концов, тоже можно увидеть: несравненный, «весь он — как лицо, отмеченное Красотой, весь он — как рука, исполненная Щедрости». И всё же его красота — лишь завеса его красоты, ибо его манифестация есть причина его оккультации, а его явление — причина его сокрытия.

Наконец, мудрец заключает:

Иногда некоторые одиночки из числа людей переселяются к нему. Столь велика сладость, которую даёт он им испытать, что они склоняются под грузом его милостей. Он наделяет их пониманием ущербности вашего земного края²⁶. И когда они возвращаются из его дворца, они возвращаются, наполненные мистическими дарами.

Таким образом, мудрец в повествовании Авиценны указывает ищущему путь на Восток. Сохравардй в «Повествовании о чужбине Запада» (произведении, наиболее ярко окрашенном в гностические тона, которое Корбен также обнаружил в Стамбуле) ссылается на Авиценну и намеревается внести исправления в его описание. Пораженный фактом, что в тексте Авиценны «нет и намёка на высшую стоянку, каковая есть то *великое бедствие*²⁷, [знание которого] заключают в себе священные книги и хранят символы философов», Сохравардй решает «облечь кое-что из этого в форму рассказа», рассказа, подобного «Гимну Жемчужине», о пленении, исходе, инициации и реализации.

Герой рассказа, паломник, и его брат 'Асым²⁸, которых мы можем считать аллегориями духа и души, или души и её Небес-

²⁵ Здесь автор ещё дальше отходит от пересказываемого материала; в оригинале Авиценны — «увидеть [издалека] в мимолётном проблеске *потомства Первосотворённого*» (*зуррйят аль-хальк аль-ақдам*); под «потомством» здесь понимаются Архангелы-Разумы, дающие начало друг другу, а Первосотворённый есть Первопринцип (*аль-Мубда' аль-Авваль*), *Тот, кому повинуются* (*Мутā'*) из 81:21. *Ibid.* p. 362.

²⁶ Так у Авиценны; у Бамфорда — «ваших небесных стран», что, вероятно, является опечаткой публикаторов его статьи.

²⁷ 79:24.

²⁸ 'Асым (страж, защитник, опекун, попечитель) — способность к умозрению, исключительная для души (не свойственная телу).

ного двойника (или Ангела), путешествуют с Востока, из Трансоксианы, «земли по ту сторону вод», чтоб поохотиться на птиц на берегу Зелёного моря. Другими словами, братья нисходят из высшего мира в низший, чтобы преобразовывать — используя гностический *та'виль* — чувственно воспринимаемое в умопостигаемое. Они тотчас оказываются в городе Кайруане²⁹, «жители которого, злодеи³⁰», узнают в них «сыновей мудреца, известного как аль-Хади ибн аль-Хайр аль-Йаманй» (Проводник-Сын Блага-Йеменит; т.е., Ангельский Святой Дух Гавриил). Там их заковывают в кандалы и бросают на дно глубокой ямы³¹, над которой возвышается «высокий дворец³²», Крепость Души. Братья могут его посещать, но только ночью³³. Большой частью, однако, они живут в темноте другого рода, разрываемой лишь случайными всполохами зари из Восточного Йемена и редкими душистыми бризами, заставляющими тосковать по родине. Однажды удод, мистическая птица, символизирующая вдохновение сердца, прилетает из Сабейского царства с сообщением от их отца, Гавриила. До сих пор они не обращали внимания на его стенания, призывы и знаки, но в этот раз он сообщает: «Не откладывайте путешествие. Крепко держитесь за наш канат, который есть Хвост Дракона (лунный узел) священной сферы, господствующей над областями лунного затмения». Иначе говоря, он призывает их держаться за Золотой Шнур, Столп Света, в точке, где с ним связывается их индивидуальность. Он наставляет их стряхнуть с себя рассудочное мышление, убить желания плоти («погуби своё семейство и убей свою жену») и взойти на ковчег.

Теперь начитается истинный исход, странствие возвращения. Вскоре ковчег достигает края темноты; впереди лежит свет Востока, *Mundus Imaginalis* души (*Малякūt*). Ковчегом управляет *та'виль* или *хикайат* (*mimēsis*) пророков Корана, демонстрируя отсутствие каких-либо противоречий между пространственным «по ту сторону» платонизма и вре-

²⁹ Кайруан — наш мир.

³⁰ 4:75

³¹ 12:10 и 12:15; яма, в которую братья бросили Иосифа.

³² 22:45

³³ 39:42

менным «по ту сторону» Библии. Итак, реализуя в своём рассказе мистическое единство Я, героя и героического эпизода, Сохравардй, в литургической последовательности, принимает образы и воспроизводит деяния Ноя, Лота, Моисея, Александра и Соломона. Оставив [на произвол водной стихии] своего сына, который не был его настоящим сыном³⁴ (свой животный дух³⁵), он должен утопить свою кормилицу (свой природный дух³⁶) в бурлящих волнах и разрушить корабль³⁷ (умереть для мира), чтобы не дать возможность царю (смерти) овладеть им силой. Таким образом, умирая прежде своей смерти³⁸, паломник оставляет тело тонкого мира. Затем, замечает Корбен, «последовательно производятся действия, буквальное описание которых оставляет впечатление полной бессвязности». На самом деле, насильственное наложение образов, о котором идёт речь, используется, чтобы описать интериоризацию небесного свода и сфер — то есть, если угодно, выворачивание наизнанку астрономического неба (и тем самым также Небес души, *Малякūt*) — и продемонстрировать, что отдельное бытие паломника, обретшее подлинную трансцендентность, обнимает собой и заключает в себе духовные миры. Это и есть то *великое бедствие* — преодоление физического мира, Запада, — о котором Авиценна не говорил. Оставив позади эту «величайшую стоянку», паломник восходит к чистому духовному восприятию, свободному от уз материального, и становится луной — зеркалом — отражателем в небесах чистого света. Восходит Звезда Йемена, Утренняя Звезда. Последние остатки страха уходят прочь. Огонь выплёскивается из горна (алхимического атанора): *filius sapientiae*, сын мудрости, рождён.

Будучи рассказчиком, Сохравардй подробно перечисляет: «Я видел небесные тела; я присоединился к ним и слышал их музыку и мелодии. Я участвовал в исполнении [этих мелодий]...». Блаженство было чрезмерным; завеса была удалена; путь к

³⁴ 11:43; считается что речь идёт о сыне Ноя.

³⁵ Перс. *rūх-и хайавāнī*.

³⁶ Перс. *rūх-и табī'ī*.

³⁷ 18:71; притча о Моисее и Хидре.

³⁸ Предание от имāма 'Алй.

Синаю был открыт. Он поднимается в слепящий свет присутствия Великого Мудреца, своего Отца, Гавриила, Ангела Человечества, который говорит ему: «Хорошо. Теперь ты спасён. Но тебе следует вернуться в свою западную темницу, ибо ты не вполне избавился от своих уз». Паломник в смятении, но мудрец успокаивает его, говоря, что он может вернуться, когда пожелает. Затем он говорит: «Знай, что это — гора Синай; но выше нас — другая гора, Синай³⁹ того, кто мой отец и твой дед, Того, по отношению к которому я занимаю такое же положение, как ты — по отношению ко мне». Он продолжает перечислять предков, вплоть до Верховного Предка, не имеющего ни отца, ни деда. Все — Его слуги. Все берут свой свет от Него и созданы по Его подобию.

Он вверху, свет света, превыше света всегда и вечно. Именно Он явлен во всём, и *всё погибнет, кроме Его лица*⁴⁰.

Так осуществляется космос Авиценны; реально и осязаемо. Мир не просто дан, но дан, чтобы быть преобразованным, возвращённым к истоку и усвоенным, [то есть, помещённым внутрь человека]. Такова драма «Крыльев Гавриила», *poūs* и *psychē*, разума и души. Можно представить реакцию Корбена, в одиночестве его стамбульского периода, когда он обнаружил и персидский комментарий к повествованию Авиценны, и ответ на него Сохравардй.

Этот опыт вылился в тридцать лет монументальной работы, ибо Корбен, перемещаясь между Парижем и Тегераном (с почти ежегодными остановками в Асконе, где проходили конференции общества «Эранос»), создал живую систему духовности, в рамках которой с западноевропейской (а значит и мировой) сцены впервые заговорили теософы-мистики шиитского Ислама, резонируя и гармонируя с голосами представителей всех «запретных» течений авраамической традиции: гностиков, манихеев, катаров, каббалистов, алхимиков, розенкрейцеров, не говоря уже о поэтах, философах и провидцах, таких как

³⁹ У Сохравардй — Сийнй [Коран 95:2].

⁴⁰ 28:88.

Данте, Сведенборг, Гёте, Новалис, Франц фон Баадер, Шеллинг и Соловьёв. По мере того, как он работал, продолжая деяния веры, практикуя *significatio passiva* и *ma'vîl* — вспоминая тексты, давно забытые, как если бы они были написаны для него одного, — всё более явственными становились две путеводные реальности; присутствуя с самого начала, они становились осознанной данностью: эти реальности слились в одно целое в основополагающем представлении о Духовном Рыцарстве Друзей Бога. Эти две реальности, подробное описание которых выходит за рамки данной статьи, имеют отношение к таинству Любви и Святому Духу, Параклету.

VIII

Учителями Корбена в любви стали Ибн [аль-]'Арабî и Рӯзбихāна из Ширази. От них он учился размышлять над непостижимым значением знаменитого *ḥadīṣa*:

Я был скрытым сокровищем и возжаждал быть узанным. Тогда создал я тварей, чтобы быть узанным ими⁴¹.

Так он узнал, что в истоках откровения лежит Тоска, жажда тоскующего по Тоскующему. Красота открывает первозданную Любовь, сокрытую в Явленном, явленную в Сокровенном; ибо недостаточно сказать — *Бог красив, и Он любит Красоту*⁴² (что означает, что Красота — высшая теофания): из неоплатонической формулы, переданной так называемой Теологией Аристотеля, нам известно, что Божество есть одновременно Любовь, Любящий и Возлюбленный. Если присовокупить к сказанному известное экстатическое видение, засвидетельствованное Пророком (*я видел моего Бога в форме величайшей красоты*⁴³), мы сможем подойти к пониманию того, как Сокровенный Бог становится Явленным Богом благодаря фундаментальной полярности иного рода, а именно, полярно-

⁴¹ Предание (часть внекоранического откровения).

⁴² Пророческое предание, признаваемое как суннитам, так и шиитами.

⁴³ Пророческое предание (включено в суннитские сборники Муслима и Тирмизî).

сти «страсти» и «сострадания». Итак, существует божественная страсть (обращение или оборот⁴⁴) к духовному человечеству (Антропосу или Духовному Адаму) — её мы можем назвать *антропатией* и *антропотропизмом*, — которой точно и без натяжек соответствует человеческое — *теопатическое* и *теотропическое* — сострадание. Человек и Бог связаны, как связаны внутреннее и внешнее, страсть и сострадание; при этом духовное знание (*та'виль*, молитва) есть всего лишь тайна супружества (Сведенборг), скрытый ритм взаимности. «Божество ищет существо, Богом которого Оно является», на что мы отвечаем: «Именно благодаря нашей теопатии мы утверждаем его в качестве Бога». Таким образом, фундаментальное основание снова становится сущностным двуединством, *unus-ambo*, дискуссией между каждым существом и его Господом, *unio sympathetica*, выражением которого является любовь. Экзистенциальный статус духовных миров — то есть, реальность *та'виль* (эзотеризма) или духовной герменевтики — опирается не на логику, но на преданность служению Любви в этом смысле. Именно этому учит Ибн Араби явившаяся ему в образе юной гречанки *Sophia Aeterna*, укоряя его за сомнение (которое, как мы помним из зерванизма, породило Аримана):

Как может *Fedele d'Amore* сохранять даже остаток смущения и сомнения, если обожание возможно только тогда, когда оно заполняет всю душу?

Бог, Сокровенный, может быть узнан (явлен) лишь в том, что мы знаем о Нём по собственному опыту.

Что же тогда значит любить Бога? Быть любимыми Богом? Ответ на этот вопрос может дать только опыт. Мы можем сказать, что для Ибн [аль-]'Араби и Рузбихана из Шираза есть только Любовь и только Красота. Любовь твари к Богу есть всего лишь любовь Бога к твари. Одно и то же желание, лю-

⁴⁴ В оригинале игра слов, соответственно *conversion* и *tropos*, входящих к латинскому и греческому эквивалентам русского «поворот». При этом *conversion* имеет значение *инверсии* в логике Де Моргана (смена субъекта и предиката), а *tropism* обозначает *аффиность* (склонность, влечение, привлечение).

бовь к красоте — Красота и Любовь неотделимы, — является причиной и проявления, и возвращения. Но Красота и Любовь составляют одно целое там, где соединяются друг с другом: в действии Творческой Имагинации, которая является *Mundus Imaginalis* и подлинным миром души (*Малаякът*). Тогда «образ» этой Красоты (которая является Красотой Бога) в *Mundus Imaginalis* есть ничто иное, как Красота Проявления (появления, явления). Эта Красота-Образ-Любовь, которой мы являемся и которая влечёт нас вверх, есть то же самое, что и *Ewige Weibliche* Гёте: душа как творческая женственность Бога, несотворённая Дева-Мать. Итак, София, Душа, даёт начало Христу, Духу, его Ангелу точно таким же образом, как Адам непорочно породил Еву. Высказывание, по общему мнению, принадлежащее Халладжу — «Моя мать родила моего отца; вот истинное чудо», — можно сравнить с обращением Сохраварди к его Совершенной Природе: «Ты — мой духовный отец и моё мысленное дитя».

Оба эти рождения, как отмечает Корбен, относятся ко второму рождению, в котором взыскующий рождается заново, от духа, свыше. Здесь мы подходим к сложным, таинственным вопросам. Корбен часто указывал, что развитие шиитской духовности находилось под глубоким влиянием, некоторых тенденций раннего христианства. Прежде всего, он говорил о докетическом Ангеле-Христе⁴⁵ эбионитской церкви Иакова и её учении об Истинном Пророке — «Пронизывая века от начала мира, спешит Он к месту Своего упокоения»⁴⁶, — связывая его с вопросами, [поднятыми в Евангелии] Иоанна [и Апокалипсисе], о Духе, Святом Духе и Параклете.

В кратком изложении проблема может быть описана следующим образом. Шиитский гнозис созерцал дух и жил опытом духа, в соответствии с предписанием Иисуса самарянке⁴⁷ и предсказанным ниспосланием Параклета⁴⁸. Утверждая, что Бог

⁴⁵ У Бамфорда здесь опечатка.

⁴⁶ *Nam et ipse Verus Propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem.* Corbin, H., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London: Kegan Paul International, 1983, p. 66.

⁴⁷ По-видимому, Ин 4:24.

⁴⁸ Ин 14:16-17, 14:26, 15:26, 16:7, 16:13-15.

есть Дух, они стремились поклоняться Ему в духе и истине. Возможность совершения таких действий — ибо, по слову Иисуса, *настанет время, и настало уже*⁴⁹ — шииты связывали как с возвещением Параклета, так и с победой Света (Архангела Михаила) в небесах, описанной в 12-й главе Апокалипсиса. Таким образом, природа Параклета, принимающего в одно и то же время образы исторического лица — пророка Мохаммада — и Персоны, стоящей по ту сторону истории — двенадцатого имāма, — также претерпевает поляризацию (Михаил–София–Гавриил). Иными словами, в шиитском гнозисе Параклет, или Святой Дух, становится вечно присутствующим невидимым Вождём (Имāмом) и Инициатором. Эту солярную личность иногда идентифицируют с Мельхиседеком (как Хидром или Илией). Более интересен, с нашей точки зрения, тот факт, что Параклет является «Духом Истины», то есть, тем, кто снимает покровы со скрытого, обнаруживая его. Параклет, таким образом, осуществляет инициацию практикующих *та'виль* (эзотеризм) и духовное руководство ими. В «Книге Храмов Света» Сохравардй пишет об этом так:

Буквальное откровение (*танзиль*) даётся пророкам, в то время как духовное понимание (*та'виль*) и объяснение даются Высшему Богоявлению, природа которого полностью световая и духовная, каковое есть Параклет, как Христос провозгласил, сказав: «Я иду к своему Отцу и вашему Отцу, чтобы Он послал вам Параклета, который откроет вам духовное значение⁵⁰ (*та'виль*)». И ещё Христос сказал: «Параклет, которого мой Отец пошлёт вам во имя моё, научит вас всему»⁵¹, Говоря «во имя моё», Христос имеет в виду, что Параклет также будет называться Христом, ибо он будет помазан Светом...

Это равносильно тому, чтобы сказать (вслед за Хайдаром 'Амоли), что Иисус приносит буквальное откровение, вну-

⁴⁹ Ин 4:23

⁵⁰ Псевдо-цитата; Сохравардй использует текст из нескольких стихов: *Я иду к Отцу Моему* (16:10) и *Отцу вашему* (20:17), и *даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, который* (14:16–17) *наставит вас на всякую истину* (16:13).

⁵¹ *Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему ...* (14:26).

треннее значение которого будет обнаружено Параклетом, вторым Христом. Но когда? Трудно избавиться от ощущения, что появление Параклета, Духа, совпадает со вторым пришествием, которое произойдёт в «конце времён», ибо Параклет, как и Скрытый имам, невидим, пребывает вне времени и являет собой духовную сущность. И это, в свою очередь, отсылает к Церкви Иоанна — скрытой, духовной, вневременной, — ибо, как неоднократно указывает Корбен, имамология и профетология шиизма всегда имели иоанновский характер. Таким образом, по этому признаку шиизм — являющийся по определению религией «Друзей Бога», — следует признать безусловно родственным иоанновским проявлениям на Западе. Именно в этом универсальном смысле говорит о Церкви Иоанна в Бердяев в заключительной части «Смысла творчества»:

Бытовая церковная история была недуховна и даже внерелигиозна. И ныне обращается человек не к физической, а к *духовной плоти* церкви. Христианское возрождение нового, в Духе созревшего человечества, выходящего из эпохи детского страха и опеки, может стоять лишь под знаком не церкви Петровой, а Иоанновой церкви и Иоаннова мистического предания. Иоаннова церковь не есть демократическая церковь опеки младенцев, приспособления к греховной слабости и посредственности человека, — это таинственная и вечная церковь Христова, лик церкви в себе самой, открывающийся человеку в восхождении на гору, а не приспособлении к низинам человечества. [...] Ответить на эти муки может лишь раскрытие зрелой тайны вечной, мистической, Иоанновой церкви Христа. В этом лике своем церковь раскроет зрелому человеку, корчащемуся от религиозной муки, безмерную и безграничную свободу творчества в Духе, множественность индивидуальных путей в Боге. [...] Религия любви ещё грядёт в мир, это религия безмерной свободы Духа. Церковь любви есть церковь Иоаннова, вечная, мистическая церковь, в себе таящая всю полноту правды о Христе и человеке.

Таким же было и кредо Корбена. В конце своей жизни он основал Университет Святого Иоанна в Иерусалиме, академический центр сравнительных духовных исследований, учреждённый в качестве ордена внутри старинного рыцарского Ордена св. Иоанна Иерусалимского. Самим фактом принадлеж-

Кристофер Бамфорд

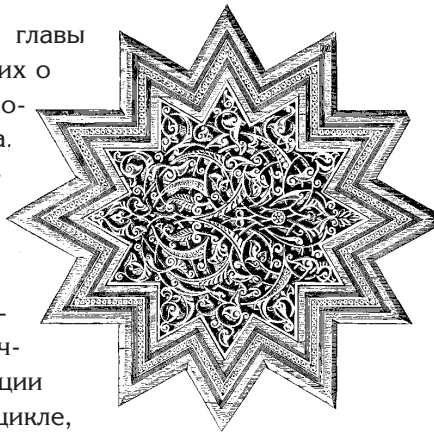
ности Университета к Ордену Корбен подтвердил как истоки своей феноменологии (иоанновские, рыцарские и духовные), так и необходимость традиции как «живой передачи» и «вечного возрождения». Ибо, как написал он в приветственном адресе по случаю открытия, «уровень духовной реальности, к которой имеют отношение традиционные науки, остаётся недоступным, если ищущий сам не проходит через новое рождение». И добавил: «Эта идея — излишне говорить, по существу иоанновская — сама по себе является искуплением истории».

Перевод с английского **Али Тургиева**
и **Цырен-Базар Бадмажапова**

СВЕТ СЛАВЫ И СВЯТОЙ ГРААЛЬ*

1. Герметизм и митраизм

Сведение в названии данной главы латинских понятий, напоминающих о сокровищах великих религий человечества, герметизма и митраизма, обосновано двумя взаимозависимыми научными исследованиями. Одно из них рассматривает в качестве истока мистической концепции Святого Грааля на Западе *Corpus Hermeticum* (или, точнее, представление этой концепции в германском мифологическом цикле, прежде всего в произведении Вольфрама фон Эшенбаха). Другое исследование, нацеленное на более древнюю эпоху, ищет источники концепции Святого Грааля и находящегося у него на службе рыцарства в учении о Свете Славы, зороастрийской *Хварне*.



Ни последователь *Ишрāḳī*¹, ни историк, занимающийся данной школой, не в праве игнорировать эти исключительно интересные исследования. Тому есть две причины. Во-первых, учение «восточной теософии» Сохравардī (Сухравардī), которое воскрешает древнеперсидские представления о световом мире и в котором так часты упоминания Гермеса и ссылки на герметические традиции, представляется нам идеальной точкой пересечения двух вышеупомянутых исследований. Во-вторых,

* Из *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*. Публикуется в сокращении.

¹ *Ишрāḳ* переводится с арабского как «рассвет», «восход», и, следовательно, означает Восток. (От ред.)

ясность и очевидность мистического опыта Сохравардй позволяет нам оценить в терминах *Ишрāқī* степень достоверности результатов наших изысканий в том и в другом случае.

Мы хотим обратить внимание на столь частые у Сохравардй реминесценции древнеперсидской традиции, продолжающей жить в его произведениях и так или иначе вызывающей в памяти Грааль и его рыцарей. Эта традиция находится в определённой связи с эзотерическими иерархиями шиитов-двунадесятников. Кроме того, как отмечалось выше, идея *Хварны* встречается в исмаилитской философии; у Сохравардй она подвергается рефлексии и объяснению. Для *шейха аль-Ишрāқī*² *Хварна* — рассветный источник, и это представление переплетается у него с идеей мистической цепи хранителей спрятанного сокровища, которое есть не что иное, как сакральный полюс мира. В легенде о цепи спутников, сохраняющих, невзирая ни на какие испытания, верность долгу, явственна зороастрийская тема: группа соратников, окружающих Саошьянта, Спасителя, который является на исходе последнего, 12-го тысячелетия нашего эона, чтобы осуществить преобразование мира (*фрашкарт*). В шиизме двунадесятников это спутники двенадцатого, Скрытого Имāма, готовящие вместе с ним возрождение мира в его первоначальном, райском состоянии (*Қийāмат*).³

Реминесценции традиций иранского рыцарства усвоил и Сохравардй, давший световым сущностям, нисходящим в наш мир и способным видеть истоки *Хварны*, коллективное имя «Света-Испахбада»⁴. То, что *Хварна* (Свет Славы) и Святой

² Т.е. Сохравардй. (*От ред.*)

³ Любопытно в этой связи отметить, как гностическая секта *ахль-и Ҳаққ* представляет себе преемственность священной истории: от династий древнего Ирана к Пророку и двенадцати имāмам, затем к шейхам секты. См. *Shāh-Nāma-ye Haqīqat*, Téhéran-Paris, 1966.

⁴ *Испахбад* («предводитель») — титулатура военачальника в Сасанидском Иране. Свет-предводитель есть совокупность световых ангелов низшего порядка, «светов-душ» (*нуфӯс*), определяющих бытие конкретных предметов. См. А. Кныш, Ал-Ишрак, в кн. *Ислам: Энциклопедический словарь*, М.: Наука, 1991, стр. 118–119. (*От ред.*)

Грааль суть названия одной и той же реальности, показал в своей работе зороастрийский учёный наших дней.

Однако, с другой стороны, отцом Мудрецов и всякой мудрости является для Сохравардй Гермес. Герметизм Сохравардй и близость многих его псалмов астральной литургии сабиев, верных Гермесу и Агатодаймону⁵, очевидны. Видения Света Славы у Кая Хосрау и Заратуштры (Зороастра), иератическое восхождение Гермеса в световой мир «в час, когда занимается заря» — в час Востока, *Ишрāќа* — суть две сходные формы События, завершающего духовную судьбу мистика: его спуск в этот мир, забвение своего происхождения, обращённый к нему зов, вступление на дорогу возвращения, возрождение и апофеоз. Итак, второе изыскание, на которое мы здесь ссылаемся, посвящено раскрытию истоков легенды о Святом Граале в герметизме.

Вышеупомянутые исследования были проведены совершенно независимо друг от друга. Авторы второго изыскания совершенно игнорируют выводы учёного-зороастрийца. С другой стороны, «восточная теософия» Сохравардй, которая кажется нам идеальной точкой конвергенции выводов, к которым приходят в обоих случаях авторы, даже не упоминается в их исследованиях. Гермес, Кай Хосрау и Заратуштра представляются нам в равной степени посвящёнными и мистагогами⁶ того Света Светов, Света Славы, который упоминается у Сохравардй под традиционным иранским названием (*Хорра*⁷, *Хварна*), и в котором зороастрийский исследователь видит явление, идентичное Святому Граалю. Вышеупомянутые два исследования крайне интересны для нас, поскольку, с одной стороны, узрение Све-

⁵ Агатодаймон — добрый ангел, покровитель адептов духовного пути. Ср. «Египетскую историю» Манефона (цит. по: Шабуров Н. В., Откровение Гермеса Трисмегиста, в кн. *Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв.*, Касавин И. М., ред., М.: Республика, 1996, стр. 29), где говорится, что Агатодаймон был сыном Гермеса. (*От ред.*)

⁶ Мистагог — тайноводитель (греч.). (*От ред.*)

⁷ Араб. *нѳр аль-анвār* (см. Ислам, 118 ст. аль-Ишрāќ). (*От ред.*)

та представляет собой возвращение к Востоку, цели мистика (упоминаемой на всём протяжении того труда Сохравардй, в котором инициатическая доктрина становится рассказом об инициации). С другой стороны, они помогут нам установить связь между традицией *ишрāқийūн*⁸ и циклом преданий о Граале, циклом, который, может быть, содержит основную тайну Запада. Именно благодаря этой связи главный смысл труда Сохравардй и, следовательно, вся сущность духовного содержания иранского шиизма раскроются нам ещё больше.

Один из предлагаемых нами к рассмотрению трудов — работа двух исследователей из Университета штата Иллинойс, Генри и Рене Кахане⁹. Другая книга — зароастрийского учёного из Индии Джаяхангйра Койаджи, почти неизвестная в Европе (в связи с тем, что она вышла в период второй мировой войны очень небольшим тиражом). Чтобы выяснить, в каком аспекте оба труда представляют для нас ценность, нужно, прежде всего, отказаться от слишком пристального их рассмотрения. Работа Г. и Р. Кахане интересна в первую очередь скрупулезным сравнением текстов (*Corpus Hermeticum* и *Parzival* Вольфрама фон Эшенбаха) и глубоким знанием романских языков XII века, а также своей научной строгостью. Она скорее предлагает определённые выводы, чем настаивает на них, открывая дорогу для предположений и новых научных изысканий. Мы почерпнули из неё описание эволюции герметического учения на Западе (на примере святого Грааля), ключ к идентификации собственных имён героев эпопеи о Граале (изменявшихся на протяжении столетий) и, наконец, указание на то, что кульминационный пункт эпопеи Вольфрама совпадает с исходом путешествия, которое совершает адепт *ишрāқийūн*, «восточный» пилигрим Сохравардй.

Будучи результатом скрупулезного анализа, констатация сходств и соответствий между доктринами, различными эпи-

⁸ Адепты школы Ишрāқ. (Ом ред.)

⁹ Henry & Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, Urbana, 1965.

зодами повествования и терминологиями *Corpus Hermeticum* и «Парсифаля» Вольфрама фон Эшенбаха выдвигает на первое место вопрос о возможности проникновения герметического учения в рыцарский эпос. Каким образом герметическое знание повлияло на Вольфрама, в эпической истории которого повороты судьбы Парсифаля необъяснимо совпадают с жизненными коллизиями искателя тайного знания?

Авторы предлагают три этапа рассмотрения этого вопроса.

Во-первых, они анализируют сохранение греческой герметической традиции в сирийской и арабской литературе.

Далее, они исследуют выживание герметических концепций и терминов в арабском и персидском языках в рамках средневековой исламской цивилизации. Главная роль здесь принадлежит сабиям Харрāна (т.е. древней *Sarrāe* в Месопотамии), которые пережили наступление эпохи ислама, просуществовав вплоть до XI столетия. Их нельзя однозначно отождествлять с *ахль аль-Китāб* («народом Книги») ¹⁰, хотя они и имели свою «Книгу» и своих пророков — Гермеса и Агатодаймона ¹¹. Культ Гермеса, астральные литургии, учение о Свете и Тьме (его близость Сохравардй очевидна) и скрупулезное знание сабиями IV трактата *Corpus Hermeticum*, озаглавленного «Кратйр», — всё это подтверждает общность герметиков и *ширāқийўн*. Сабит ибн Қорра (IX в.) — выдающийся учёный и философ, основал в Багдаде новое направление в учении сабиев и написал, помимо прочего, трактат «Литургические установления Гермеса». Известны и многие другие трактаты на арабском языке, пока не изданные, авторство которых приписывается Гермесу ¹².

¹⁰ *ахль аль-Китāб* — люди Писания. В Коране категория людей, занимающих промежуточное положение между верующими в Аллаха, мусульманами, и неверующими и язычниками. К ней относятся иудеи, христиане, сабии и зороастрийцы. См. Пиотровский М.Б., Ахл ал-Китāб, в кн. *Ислам: Энциклопедический словарь*, М.: Наука, 1991, стр. 28–29. (От ред.)

¹¹ См. Н. Corbin, *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel*, *Eranos-Jahrbuch* XIX, Zürich, 1951.

¹² Каталог герметической литературы на арабском языке, составленный Массиньоном, см. в кн. А. Festugière, *La Révélation d'Hermès*

И, наконец, авторы прослеживают переход греко-арабского герметического материала на Запад.

Чтобы уяснить идею, которую несёт в себе *Urparzival*, «первоначальный» Парсифаль, необходимо идентифицировать термины, под которыми в *Corpus Hermeticum* подразумевается Грааль.

Основная мысль здесь следующая: таинственный Кратйр, давший заглавие целому трактату *Corpus Hermeticum*, есть не что иное, как Грааль, и по форме, и по содержанию. «Бог наполнил своим разумом большую чашу [Кратйр] и послал её на землю, и назначил вестника, дабы тот провозгласил сердцам человеческим следующие слова: погрузись, если сможешь, в этот Кратйр, ты, надеющийся добраться до Того, кто послал на землю этот Кратйр, ты, знающий для чего ты возродился к бытию. Все те, кто внял этому зову и кто крестился этим крещением разума, несут в себе частицу знания и станут совершенными людьми, ибо они получили разум»¹³ (тема вестника занимает значительное место и в рассказах Сохравардй). Посланник приглашает к крещению в кратйре всех тех, кто способен понять свою миссию. Таким образом, в ходе вышеописанной мистерии люди разделяются на два разряда: тех, кого гнозис преисполнил в «совершенных» людей и тех, кто никогда не узнает, зачем они пришли в этот мир.

Trismégiste I. Paris, 1944. Мы сами имели возможность видеть многочисленные герметические трактаты по астрологии, алхимии и медицине в частных рукописных коллекциях Ирана. Хотя ни один из них не принадлежит к числу известных трактатов *Corpus Hermeticum*, их зависимость от учения герметиков очевидна. Здесь уместно напомнить и о герметической литературе на персидском языке, наиболее выдающимся представителем которой был философ Афзаль ад-Дин Кашанй.

¹³ *Corpus Hermeticum* IV, 3-6 (пер. Фестюжьера в А. J. Festugière, *Le Baptême dans le Cratère, Hermétisme et mystique païenne*, P., 1967, p. 100) показывает, что автор IV трактата спутал два ритуала, первый из которых не крещение, а сакральное употребление вина, налитого в кратйр. Здесь говорится о воде или вине, формула «испить знание» является техническим термином во всех видах гнозиса (см. «Пистис София»).

Для того чтобы сопрячь всё это с текстом Вольфрама, напомним о ключевых пунктах, предлагаемых нам исследователями. Греческое *κράτηρ* (кратйр) есть то же, что и *graal* (Грааль) — слово, встречающееся уже у Кретьена де Труа, использовавшего латинский термин. Греческое слово переходит в латынь через *crater* (или *crater a*) и позже трансформируется в формы *gradale* и *graal* (кубок, чаша, ваза, водоём). Нет нужды объяснять его значение. Мы возвращаемся здесь к деталям, чтобы подчеркнуть ещё один, астральный аспект Кратйра, древнюю традицию, различающую в небе два созвездия в форме чаш, одно из которых — чаша мудрости, другое — чаша забвения. Прежде чем воплотиться на земле, души пьют из этих чаш или купаются в них. Эта тема, обозначенная уже у Макробия (IV–V вв. н.э.)¹⁴, получила дальнейшее развитие в знаменитой гностической коптской книге «Пистис София». В IX книге «Парсифаля» при описании инициации главного героя отшельником, говорится о том, что Флететанис, «язычник», мудрец из рода Соломона, «раскрыл Парсифалю, объясняя созвездия, глубокие тайны, о которых говорят не иначе как с трепетом. Он рассказал о предмете, называемом Граалем, имя которого ясно прочитывается в звёздах. Ангелы принесли его на землю, но затем вновь вознесли к звёздам. Эти ангелы были слишком чисты для того, чтобы оставаться здесь»¹⁵. Кратйр-Грааль, таким образом, есть нечто, принесённое с Неба на Землю, из чего Вольфрам, в соответствии с традицией Макробия, делает вывод, что Грааль представляет собой созвездие Кратйра, а не материальный сосуд. Итак, Вольфрам ассоциирует Святой Грааль с созвездием как *Vas mysticum*¹⁶.

В иранской традиции мы также увидим Грааль в аспекте мистической вазы или чаши. Нет ли здесь противоречия с пред-

¹⁴ О Макробии см. Уманская Т.А., Числовая символика космоса и человека, в кн. *Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв.*, Касавин И.М., ред., М.: Республика, 1996, стр. 290–292. (От ред.)

¹⁵ *Parzival*, trad. Tonnelat, II, p. 24.

¹⁶ Мистический сосуд (лат.). (От ред.)

ставлением о Граале как камне, которое также наличествует у Вольфрама? Г. и Р. Кахане разрешают в своей работе эту трудность. Заключительные строки герметического трактата «Кратйр» завершаются ключевыми словами: «магнетический камень» (*magnetis lithos*): «Таков образ Господа, который я нарисовал тебе, о Тāt, в меру своих сил: если ты узришь его в точности и представишь себе зрением сердца, то откроешь дорогу к вещам, находящимся в вышине. Или же сам образ покажет тебе дорогу. Всё же созерцание имеет огромное достоинство: узревшие единожды уже владеют тем, что узрели, и оно притягивает их к себе как *магнетический камень* — железо»¹⁷.

Парафраз этого заключения даёт нам и Вольфрам в том месте, где он говорит, что «через посредство этого камня феникс сгорает и становится пеплом, но от этого пепла возрождается жизнь. Благодаря этому камню феникс возрождает своё оперение, чтобы предстать затем во всём своём блеске, столь же прекрасным, как всегда». И Вольфрам продолжает: «Как бы ни был болен человек, он не умрет на протяжении недели, в которой хотя бы один день созерцал тот камень. Увидевший его перестаёт стареть. Камень даёт такую мощь, что и кости, и плоть человека возвращают себе молодость. Этот камень тоже¹⁸ носит имя Грааль»¹⁹. Далее мы покажем, что восхождение Гермеса, как его понимает Сохравардй, целесообразно связать с мотивом феникса и магнетического камня *Corpus Hermeticum*. Это склоняет нас к мнению, что камень здесь является синонимом Грааля. Данное тождество не затрагивает материальную природу минерала: камень — это риторическая фигура, сохраняющая связь между *magnetis lithos* герметиков и Кратйром-Граалем. Другими словами, употребление Вольфрамом термина «камень» ничего не говорит нам о его форме, материальном состоянии или употреблении. Ничто не указывает на то, что Грааль — не сосуд. Во всяком случае, камень — это вместилище таинственных даров, которые «небесный

¹⁷ *Corpus Hermeticum*, trad. Festugière, II, p. 53.

¹⁸ По-видимому, «тоже» означает «как и созвездие». (*От ред.*)

¹⁹ *Parzival*, pp. 36–37.

голубь» помещает в него каждую пятницу. Цитируемые нами авторы пишут об этом так: «Душа, символизируемая голубем, притягивается Монадой или Граалем, символом которого является камень-магнит; очищение и возрождение души символизируется погибающим в огне и вновь возрождающимся фениксом»²⁰.

Далее наши авторы расшифровывают содержание искажённого термина *lapsit exiliis* и предлагают его чтение в форме *lapis exilis* (невзрачный камень). «То, что окормляет рыцарей Храма Грааля, исходит от драгоценного камня, который в своей сущности — сама чистота. Если он вам неизвестен, я назову его имя — *lapsit exiliis*». Здесь исследователи напоминают, что магнетический камень упоминается уже у Клавдиана (IV–V вв. н.э.) как *decolor, obscurus, vilis*²¹; алхимический текст XIII в. называет его «камнем греха и темноты». Этот магнетический камень и есть *lapis exilis*, но, как притягивающий к себе, он, очевидно, обладает совершенно другой ценностью. Не случайно Вольфрам говорит о нём: «драгоценный камень». Со своей стороны, мы настаиваем на том, что исследование *lapis exilis* нужно продолжить в аспекте «чёрного камня» шиитского гнозиса, камня, который поставлен в восточный угол храма Ка'абы. Предание, восходящее к шестому имаму Джа'фару ас-Ѕадику, сообщает о том, что этот камень был первоначально ангелом рая, спутником Адама, которого Бог «сослал» на Землю. Сначала Адам не распознал его в обличьи тёмного неброского минерала (*lapis exilis*). Когда же его глаза открылись, он понял: этот камень должен стать краеугольным камнем чистого духовного Храма²².

²⁰ Н. & R. Kahane, *op. cit.*, p. 100 (феникс сабиев, феникс «Айон») ср. также А. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 256–260.

²¹ Бесцветный, тёмный, простой (лат.). (*От ред.*)

²² См. Н. Corbin, *La Configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, Eranos-Jahrbuch XXXIV*, pp. 129–136 (раздел *Le secret de la Pierre Noire et le motif de la Perle*, написанный на основе хадиса имама Джа'фара и комментария Қазй Са'ид Қоммй). Ср. также мнение Мергеля: *Lapsit exiliis = lapis lapsus in terram ex illis stellis (Lapsit exilis — камень, брошенный на землю со звёзд). Le Roman du Graal aux XII-e et XIII-es siècles*, Paris, 1956, p.191.

Говоря об «источниках Вольфрама», нужно отметить одну деталь. Три имени вызывают наибольшие трудности у комментаторов текста: имя мудрого отшельника, посвятившего Парсифаля в мистерию Грааля (Треврицент); имя языческого мудреца, первым написавшего историю Грааля (Флегетанис); и имя того, кто рассказал эту историю Вольфраму (Киот Провансалец). Если рассматривать три имени в совокупности, они воспринимаются как головоломка. Изыскания Г. и Р. Кахане дают, на наш взгляд, удовлетворительное объяснение этому феномену.

Сначала об имени Треврицента. Треврицент описан Вольфрамом как святой аскет, мудрец и учитель. Типологически он сходен с адептами Кратйра. Штрихи, которыми он описывается, соответствуют портрету Гермеса. Черты мистагога братства Грааля соответствуют таковым мистагога герметического братства. Треврицент у Вольфрама выполняет роль Гермеса в *Corpus Hermeticum* (см. III, IV и XIII трактаты). Он посвящает Парсифаля в науку о звёздах с авторитетностью Гермеса, основателя астрологии. Что скрывается под его странным именем, у Вольфрама искажённым, как и все латинские имена? Цепь филологических рассуждений привела авторов к предположению, что в имени Треврицента (*Trevrizen*) видится старофранцузское *Trible Escient* (тройная мудрость, тройное обладание). Другими словами, под именем Треврицента скрывается не что иное, как эпитет Гермеса: по-латыни *triplex sapientia vel triplex scientia* (тройная мудрость или тройное знание); по-арабски, как напоминают комментаторы Сохравардй, *мосалляс би-ль-хикмат*²³. Этот арабский термин

²³ Гермеса называют аль-мусаляс би-ль-хикам, буквально «трижды мудрый», что равно греческому эпитету «Трисмегист», так как величие, выраженное последним, по сути, является следствием мудрости, являющейся собственным атрибутом Гермеса (Генон Р., Могила Гермеса, рус. Перевод этой главы из книги *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* включён К. Богуцким в сборник *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*, М.: Алетея, 1998, стр. 464). (От ред.)

не что иное, как эквивалент греческого *Трисмегист*²⁴ (трижды величайший)²⁵.

Как уже упоминалось, Гермес — не только учитель, мистагог, иницирующий своих учеников, но также и предполагаемый автор герметических трактатов, мудрец, обладающий энциклопедическим знанием вещей чувственного (природного) мира, небесного мира и мира невидимых сущностей. Этот второй аспект Гермеса выражен в имени Флегетаниса²⁶. На первый взгляд, имя не поддаётся какому-либо объяснению. Оно было бы необычным, даже если бы представляло собой одно из часто встречающихся в алхимических трактатах невероятно искажённых греческих имён, транскрибированных сначала с древнегреческого языка на арабский, а затем с арабского на латынь (например, «Гиппократ» именно таким

²⁴ Действительно, это слово до сих пор не получило удовлетворительного объяснения. Отсылка к арабскому *аль-Фаляк ас-сәнӣ* («вторая небесная сфера», местопребывание Гермеса) не более чем предположение. В этом случае оно звучало бы приблизительно как «альфалакетани». В одной из рукописей мы встречали определение Гермеса как астронома (*аль-фалякӣ*). Вальтер Хенц предлагает видеть в этом имени персидское слово *фәләк-дән*, астроном (*Persisches in Parzival*, p. 177). Созерцание Флегетанисом имени Грааля, записанного в созвездиях, подготавливает в 9-й книге «Парсифаля» финал поэмы (созерцание Грааля, дарованное Файерфицу крещением). Интересно, что в «Поисках Грааля» рыцарство — это универсальное сообщество, ряды которого пополняются как христианами, так и язычниками.

²⁵ О том как квалифицируют эпитет «Трисмегист» исламские философы см. работу Қутб ад-Дйна Ашкеварӣ. Тройственность рассматривается здесь в аспектах мудрости (*хикмат*), пророческой миссии (*нубувват*) и могущества (*мульк*) Гермеса. (*От ред.*)

²⁶ Включает в себя классификацию толкований романа, основанных на религиозных категориях (доктрина альбигойцев) и соображениях политического характера (близость к Анжу и династии Плантагенетов), которая неразрывно связана с традицией Гластонберри». Без упоминания об этой традиции история переноса Грааля из Святой земли в Англию становится совершенно непонятной. Добавим, что, перенося герметическую историю в христианскую эпоху, Вольфрам делает вывод о сходстве основных положений христианства и герметизма, что делает его предшественником герметиков Ренессанса (то же самое может быть сказано о проявлявших живой интерес к учению Трисмегиста богословах шартрской школы XII в.).

образом переходит в «Пикатрикс», а «Эмпедокл» — в «Пандольфус»). Кажется правдоподобным, что первая часть имени Флегетаниса соответствует арабскому *фаляк* (небо, небесная сфера). Важно, что Г. и Р. Кахане рассмотрели весь спектр характеристик Флегетаниса, сравнив его с Гермесом арабских трактатов (в первую очередь, астрологических). Среди многих других арабских трудов по астрологии существует трактат *аль-Фалякййа(т) аль-кобрā*, приписываемый Гермесу. Наши исследователи настаивают на том, что основой для объяснения имени Флегетанис может служить слово *фалякййат*. Надо, однако, признать, что имя мудреца имеет и вторую часть, возможно заимствованную из персидского языка²⁷. В книге Кахане содержится ещё одно любопытное сопоставление. С одной стороны, в арабской профетологии Гермес отождествляется с Енохом (а тот, в свою очередь, с Идрисом); с другой стороны, Флегетанис у Вольфрама является язычником по отцу, но по матери он — еврей из потомков Соломона. Эта двойственность происхождения отражает идентичность Гермеса Еноху. Более того, следует отметить, что у Вольфрама Флегетанис настаивает на необходимости крещения, которым достигается узрение Грааля. Это почти дословно совпадает с герметическим тезисом о крещении в Кратйре. Таким образом, под именами Треврицента и Флегетаниса скрываются два аспекта Гермеса: Треврицент, как носитель тройного знания и мистагог, и Флегетанис, как автор герметических трактатов.

После принятия этой двойной идентичности остаётся рассмотреть вопрос о передаче арабских герметических материалов на Запад и о человеке, являвшемся передаточным звеном. Здесь появляется третье имя, уже объявленное выше: Киот Провансалец. Г. и Р. Кахане делают попытку отождествить Киота Провансалеца с Гийомом Тудельским, современником Вольфрама (Киот — это «Гийо», уменьшительное от «Гийом» в каталанском языке). Обратившийся в христианство еврей,

²⁷ *Corpus Hermeticum*, IV, 10, p. 52.

знарок латинского, еврейского и арабского языков, родным языком для которого был все же провансальский, Гийом-Киот владел наукой *абджад*, т.е. криптографией, искусством шифровки текстов. Он был также знатоком геомантии и астрологии. Страницы «Парсифаля», посвящённые астрологии, выдают, как уже было сказано, знакомство Вольфрама с арабской терминологией и имеют смыслообразующий характер: тот или иной астральный феномен не только описывается, но получает символическое толкование.

Нет нужды подчёркивать здесь все достоинства работы Кахане. Сравнительная таблица, помещённая в конце их исследования²⁸, демонстрирует параллели в этапах инициации Парсифаля (как она описана у Вольфрама) и адептов герметизма. Авторы убедительно доказывают, что «Парсифаль» — не педагогический, но инициатический роман. На это указывает сходство между чашей Грааля у Вольфрама и Монадой *Coprus Hermeticum* (и то, и другое представляет собой начало и корень всех вещей). «Ничего не существует вне принципа. Что же касается принципа, то он не выводим ни из чего, кроме самого себя, потому что на самом деле служит основой всего остального. Итак, являясь принципом, Монада даёт понимание любому другому числу, но сама не поддаётся пониманию с их стороны»²⁹. Таким же образом, процессия Грааля (24 молодые девушки, несущие 17 огней, за которыми следует королева Грааля) представляет мистическое путешествие души к Монаде, символизируемой Граалем.

Urparzival — исходная версия рассказа Вольфрама — представлял собой рукопись, найденную Киотом в Туделе (Толедо) и «написанную на арабском языке». Детали происхождения этой рукописи остаются в секрете. Во всяком случае, Киот не

²⁸ Здесь имеются в виду пять исследований вышеозначенного автора, помещенных в 33 номере *Journal of the K. Cama Oriental Institute, Bombay, 1939*: I. Theology and Philosophy of Firdausee; II. The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogues; III. The Round Table of King Kai Khusrau; IV. An Iranian Odyssey (Gushtasp in Rum); V. The Episode of Isfandiar.

²⁹ Синоним «восточных» теософов, *ширāқийўн*. (От ред.)

привез ее Вольфраму, а лишь пересказал, причем не в форме уже готовой книги, которую оставалось бы только переписать. Сам Вольфрам говорит о том, что он работал, не имея под рукой образца, дополняя и реконструируя рассказ. Гипотеза, предложенная нашими исследователями, заключается в том, что *Urpazival* был собранием герметических доктрин и символов, использованных Киотом и Вольфрамом при написании ими истории адепта Парсифаля.

Нам кажется, что герметические элементы у Сохравардй (напомним, что традиция возводит *ишрāқййўн* к сестре Гермеса) выполняют аналогичную функцию. Однако рассказ Сохравардй не сводится к простому описанию экстатического восхождения Гермеса, заимствованному из *Corpus Hermeticum*. Он также несёт на себе отпечаток арабской герметической традиции, которая предвосхищает историю адепта, включённую Сохравардй в его повествование об инициации. Гермес молится ночью в Храме Света (т.е., уходит в себя, в солнечное присутствие своей души, спрятанное в материальном теле). «В тот момент, когда у колонн пробивается луч зари, он видит, как Аврора заполняет Землю своим светом» (его собственное физическое тело охвачено огнём «восходного», «восточного» Света, что позволяет душе разбить оковы материального тела и соединиться со Светом Светов). Он, в свою очередь, призывает отца (Нўс, т.е. своего Агатодаймōна, или свою Совершенную Природу). Тот отвечает ему: «Возьми луч света, привяжи себя к нему, как к верёвке, и поднимайся через облака к Трону». Так Гермес во плоти возносится на Небо (подобно Еноху, с которым его ассоциировала исламская традиция, или Илии в огненной колеснице). Луч света, использованный в качестве каната для восхождения на Небеса, играет здесь роль магнетического камня, Грааля Вольфрама. Заря в философии *ишрāқййўн* является принадлежностью мистического «Востока», сокровища Света Славы или *Хварны*. Возвращение к «Востоку» является для адепта утром апофеоза. На заре этого утра появляется у Сохравардй таинственная птица Сйморғ. В той мере, в какой

можно отождествить Сйморга с фениксом, эта фигура в рассказе Сохраварди аналогична образу феникса у Вольфрама. Далее и Вольфрам, и Сохраварди повествуют о растворении души в «восточном» свете *Хварны*, или Грааля.

Восхождение Гермеса — это слияние с источником Света и Жизни, которое адепт Сохраварди обретает на мистическом Синае, у изумрудной Скалы (горы Қāф, Монсальвата), в конце «Повествования о чужбине Запада». Для *шейха аль-Ишрāқ* это событие имеет место в мире *Малякūt*³⁰, аналогично экстатическим восхождениям Кая Хосрау и Заратуштры, взятых в присутствии «источников Света Славы» (*Хварны*). А созерцание Хварны для Сохраварди является аналогом восхождения души в лучах зари к Свету у герметиков (связь между рассветной зарей и *Хварной* отмечена уже в Авесте названием «Гора зорь»³¹). «Восточный» (т.е., «рассветный») герой переносится в мистический мир *Хўрқалйя* во плоти, точно так же, как Кай Хосрау и Скрытый Имām шиитов-двунадесятников. Таким же образом осуществляется и перенос Грааля на Восток (или в Саррас, согласно другому варианту, приведённому в романе Робера де Борона), откуда он возвращается на Небо: чаша переносится в местности «восьмого *кешвара* (области)³²», не видимые, как и *Хўрқалйя*, для тех, кто не получил крещения в Кратйре. Этот переход есть преобразование адепта, его персональная эсхатология. Сохраварди рассказывает о нём в прекрасной «Повести о Граале», героем которой является Кай Хосрау.

³⁰ Ангельский мир. (*От ред.*)

³¹ «Потом поднялись горы Ушида, Ушидарна...» (Яшт, XIX, 2). Названия гор переводятся как Рассветная и Зоревая, соответственно. См. Замйад-Яшт, пер. И.М. Стеблин-Каменского; в кн. Авеста в русских переводах (1861–1996), СПб-М.: Летний Сад, 1998, стр. 378. (*От ред.*)

³² Кешвар — персидский эквивалент среднеанглийского *clime*, область (сторона) земли, зона. В «Багряном архангеле» Сохраварди восьмая зона противопоставляется остальным, являющимся сферами притяжения семи планет, влияющих на душу человека и тем самым делающих его не свободным в поступках (русский перевод см. в кн. Конец Света, М.: Арктогея, 1997, стр. 74–82). (*От ред.*)

Таким образом, согласно первому из двух анализируемых здесь исследований, вольфрамовский «Парсифаль» приводит нас к герметизму. Финал герметического гнозиса даёт нам сходную картину в мотиве восхождения Гермеса у Сохравардї, для которого этот мистический эпизод совпадает по смыслу с видениями Кай Ҳосрау и Заратуштры. Все они — герои мистической эпопеи, ведущей к «Востоку», т.е. к Сокровищу Солнца, *Ишрāқу*, или, согласно определению древних персов, к *Хварне*. Вот почему *Хварна*, Свет Славы, приведёт нас к Святому Граалю, если мы воспользуемся путеводной нитью второго исследования, упомянутого выше.

Оно принадлежит перу ученого-зороастрийца Джахангїра Койаджи³³. Если связь, устанавливаемая этим исследователем между *Хварной* и Святым Граалем, между рыцарями Кая Ҳосрау и рыцарями Грааля, окажется приемлемой, станет ясно, что проникновение героя иранской эпопеи в мистические рассказы Сохравардї принадлежит к реальности несколько иного порядка, отличной от просто реминесценции героического эпоса. Действительно, если первое исследование выявило следы, ведущие от арабского герметизма к Вольфраму, то путь, приводящий от *Хварны* к Граалю, не столь очевиден. Наконец, мы уже знаем, что в произведении Сохравардї видение *Хварны* Кая Ҳосрау располагается на идеальном расстоянии от «рассказа о Граале», героем которого является сам Кай Ҳосрау. Во всяком случае, по отношению к этому герою связь можно считать установленной. Она распространяет своё влияние на всё его прошлое. Вот почему мы говорим здесь о реальности иного порядка: духовной реальности, не просто восстанавливающей материальные следы исчезнувшего прошлого, но констатирующей историю души, которая всегда разворачивается в «вечном настоящем», разбивающем необратимость времени.

В качестве связующего звена между иранским рыцарством и рыцарством Грааля Койаджи использует митраизм — отличную

³³ *Continuation de Gerbert de Montreuil*, pp. 229–230.

от герметизма форму религии. Взаимодействие двух этих инициатических религий могло иметь место до появления школы *Ишрāк*. Ход рассуждений цитируемого нами автора следующий. Историками проделана большая работа по объяснению легенды о Святом Граале (через культ Адониса, Через Элевсинские мистерии, через божества, чтимые в Самофракии и т.д.). Однако ещё не предпринималось попытки рассмотреть иранские аналоги, которые могли бы прояснить многие тёмные аспекты этой легенды. Как убедительно доказывает наш автор, по-прежнему затруднительно, например, установить связь между легендой о Граале в её христианской форме и кельтским мифологическим циклом, содержащим мотив Грааля (сагой о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола). Одни полагали, что таким связующим звеном было произведение Робера де Борона, другие старались найти какой-то предшествующий латинский источник, третьи пытались увидеть его в романе Кретьена де Труа. Что касается легенды о Граале в представлении Вольфрама, то здесь, как мы уже убедились, заимствованы другие, герметические источники.

По мнению Койаджи, иранские аналоги легенд о Гермесе убедительно доказывают, что в этом мифологическом цикле присутствуют элементы, заимствованные из иранского эпоса. Эти аналоги выявляют типологическую идентичность представления о *Хварне* и Святом Граале. Идея *Хварны* органически связана с идеей рыцарства тех, кто группируется вокруг носителей *Хварны*³⁴. Среди наследников *Хварны* Сохравардй выделяет Кая *Ҳосрау* (центральная фигура, дающая начало эпониму *Ҳосравāнййūн*³⁵). Койаджи сравнивает Кая *Ҳосрау* с Парсифалем и королем Артуром. Остается только выявить материальные следы контакта между кельтской и иранской традициями. Г-н Койаджи рассматривает в качестве формы такого контакта религию Митры, митраизм.

³⁴ Обладатели *Хварны* одновременно являются носителями верховной власти. В одном из своих аспектов *Хварна* представляет собой мистическую благодать, осеняющую царей — помазанников Божьих. (*От ред.*)

³⁵ *Zend-Avesta*, 11, p. 638.

С одной стороны, утверждает наш автор, имеет место особая связь, устанавливаемая Авестой между Митрой и *Хварной* (см. Замйад-Яшт и Михр-Яшт). Везде, где появляется культ Митры, его сопровождает культ *Хварны* (*Хварна*: Слава и Судьба, в митраистских надписях на греческом языке *Τιχῆ Βασιλεος*). В митраистской иконографии³⁶ постоянно встречаются чаши, кубки, кратёры, изображающиеся на скульптурах тавроктонного Митры, напоминая ритуал торжественного богослужения, религиозные праздники, относящиеся к культу Митры. Митра изображается юношей с копьём и мечом; на монетах кушанской Бактрии *Хварна* представлена в образе бога, вооружённого копьём. Чаша, меч, копьё являются типичными объектами литературы о Граале.

С другой стороны, Койаджи выявляет общность между идеалами рыцарей Грааля и воинов-адептов митраизма — поиск Источника Жизни, идеал моральной и физической чистоты, нерушимое братство. (О митраизме постоянно говорят как о религии «солдат», однако в действительности это название приложимо скорее не к воинам по профессии, а к адептам, прошедшим инициацию и получившим название *miles, milites*³⁷). Такое же братство связывает и рыцарей Круглого Стола, что, конечно, дает повод для размышлений. Остаётся сожалеть, что история сохранила чрезвычайно мало материалов, касающихся митраистских ритуалов и инициации (здесь мы можем сослаться только на текст, известный под названием «Литургия Митры»). Сущностно значимо выявить направление мистического пути адепта митраизма. Участник митраистской мистерии отпускает свою душу в путешествие к Островам Света в звёздном океане, лежащем за пределами планетарных сфер. С этим путешествием сходны, может быть, дороги, ведущие рыцарей к Авалону или Саррасу, к Зелёному Острову — резиденции

³⁶ Изображения Митры, убивающего быка. (*От ред.*)

³⁷ *Miles* — воин(ы), солдат(ы); *milites* — пехота. В средневековье эти латинские термины употреблялись исключительно по отношению к рыцарям. (*От ред.*)

двенадцатого имама³⁸ или к «Западному Раю» Будды Амитабхи, господина бесконечного Света. Во всех рассматриваемых случаях речь идёт о «мире *Хўрқалйя*», «восьмой области», промежуточном «Востоке», который является последней стоянкой на пути к главному «Востоку» мира *джабарўт*.

Вернёмся от сих далей, чтобы бросить взгляд на наши карты, где, разумеется, не фигурируют места «восьмой области». В сфере картографии остаётся один весьма интересный вопрос — вопрос, касающийся географического расположения места встречи митраистского и кельтского жречества. Г-н Койаджи упоминает в этой связи о широком распространении митраизма в Галлии, Италии, Британии, и римской Германии. Следы *Mithraea* отмечены здесь в значительном количестве. С другой стороны, можно говорить о распространении друидизма от Ирландии до Малой Азии (Галатии), где тогда находились поселения зороастрийцев, основанные связанными с культом Митры жрецами ещё при Ахеменидах. Встреча между иранской и кельтской традициями более чем вероятна и правдоподобна. Митраистские традиции могли войти в кельтские верования ещё до появления Римской Империи.

Это нисколько не противоречит общепризнанным взглядам. Хотя недостаток текстов не позволяет этому предположению стать уверенностью чётко сформулированной концепции. Данное исследование может провести только аналогии; оно находится в менее выгодных условиях, чем герменевтика Вольффрама, где возможно внимательное сравнение текстов. Именно поэтому то, что имеет для нас значение, лучше проявится, если полностью отбросить феноменологию, иначе говоря, мы должны постараться понять то, что представлено у Сохраварди, осмысливая, как и почему это предстаёт у него таким образом. Понимание этого возможно, если мы исходим из совершившегося акта, но совершившегося духовно, такого акта, который устанавливает своё видение, в котором сочетаются видения

³⁸ аль-Джазйра аль-ҳадра'. (От ред.)

Гермеса и Заратуштры, Света Славы и Святого Грааля. В этом акте мы должны понять внутреннее (*бāтин*), являемое нам, и осмыслить, как и почему это перед нами предстаёт таким образом. Именно поэтому, мы предпочли здесь не говорить ни о перемещении символов, ни об истории развития идей, ни о великих «течениях», ни об архетипах бессознательного, и прочем, что могло бы быть здесь уместным. При том, что мы принимаем положение, более или менее агностическое, согласно которому, подлинно интересным и достойным принятия является, в некотором роде, «поведение» мыслителя или доктрины, а не собственно то, что это поведение имеет целью нам продемонстрировать.

Итак, то, что хочет нам показать Сохравардй, — это направление к *Ишрāқ*, *Малякūt*, духовному миру. Именно там происходят все события, имеющие большое значение в «восточной теософии», героями которых являются Гермес, Кай Хосрау, Заратуштра. *Малякūt* — это ни прошлое, ни будущее, ни пройденное, ни остающееся ещё не совершённым; он включает в себя настоящее и является абсолютным Настоящим, иначе говоря, он есть абсолют всех состояний, которые мы определяем как прошлое или будущее. Возможно ли побудить его проявиться, доводя феноменологию «до конца»? «Снятие покрывала с тайного» (*кашф аль-махджуб*) — это то, чем занимается Сохравардй и ему подобные, *показывая* нам то, что они показывают — тот «Восток», которого нет на наших картах. Это место, где действуют герои, совершая всё своим мистическим «поведением», и где *eo ipso* встречаются иранский орден и рыцарство Грааля. Исследуя эту «ориентацию», установленную шейхом аль-Ишрāқом, мы могли бы обнаружить сходства, которые ещё наметил Койаджи, особенно те, которые посвящены Хварне и личности Кая Хосрау.

2. Формы проявления Хварны и Святого Грааля

Здесь мы снова коснёмся выявленных зароастрийским ученым соответствий между различными формами проявления

Хварны и Грааля и рассмотрим линии преемственности их защитников.

Справедливо отмечено, что ни *Хварна*, ни Святой Грааль не имеют специфической формы, которую можно было бы описать, но оба объекта обнаруживают сходство в формах проявления, обладающих общими свойствами. Как уже говорилось, Святой Грааль не был сделан «ни из дерева, ни из металла, ни из рога, ни из кости». Вот почему можно рассматривать в качестве проявлений Грааля такие непохожие предметы, как ваза, кубок и камень (сопровождаемые другими «чудесными объектами», в частности, мечом и копьём). *Хварна* является, в сущности, также чисто духовным объектом в том смысле, что за обладание ею ведут борьбу силы небесные и противостоящее им воинство Ахримана. Можно, однако, считать её проявлениями чашу, камень, копье, пламя, птицу (когда она покидает царя Йиму), и выходящую из моря руку (когда *Хварна* ускользает от Афрасиаба Туранского).

Среди различных форм, в которых материализовалась *Хварна*, в иранском эпическом цикле фигурирует камень — талисман, наделённый сверхъестественными свойствами. Кай Хосрау получил его в наследство от своих далёких предков. Камень обладал необычными лечебными свойствами: он мог возвращать разум людям, охваченным безумием, и оживлять мёртвых (мы уже видели, что *Хварна* рассматривалась в качестве энергии, связывающей друг с другом две сущности, «Свет» и «судьбу»). Этот талисман придавал храбрость и наделял духовной энергией, гарантировавшей победу. В эпосе Вольфрама фон Эшенбаха, камень, «также названный Граалем» (который был принесён с небес ангелами и доверен одному из стражей мистического братства рыцарей), сообщал тем, кто ему служил, долгожительство и даже бессмертие, поскольку являлся источником Жизни.

Образ чаши в цикле преданий о Граале не менее знаменит. Здесь уместно вспомнить, что центральным объектом христианских сказаний о Граале является чаша Тайной Вечери, дове-

ренная Иосифу Аримафейскому, который затем собрал в неё кровь Христа. В дальнейшем священный сосуд был перенесён на Белый Остров (т.е. в Британию) группой таинственных посланников, возглавлявшихся, согласно Роберу де Борону, сводным братом Иосифа Аримафейского Броном, первым королём в священном ряду хранителей Грааля (или же сыном Иосифа Аримафейского Иосифом, первым христианским епископом). Так или иначе, здесь говорится не об обычном путешествии, этапы которого могут быть представлены на нашей человеческой карте; это перенос совсем другого порядка. Сверхъестественные качества этой чаши, мотив «поиска Грааля» пронизывают всю литературу о Святом Граале.

Чаша, или кубок, также является одной из форм проявления *Хварны*. Этот кубок обозначен в иранском цикле именем *Джам-гити-нимā* («чаша [Грааль], показывающая вселенную», или «зеркало вселенной»). Это чаша, в которой в момент весеннего равноденствия открывается весь космос, все события, протекающие не только в земных «семи областях», но и в невидимом мире, манифестациями которого являются планеты и созвездия. Однако для того, чтобы воспринимать эти отражения, необходимо быть посвящённым, как, например, Кай Ҳосрау, обладатель царской *Хварны*. Поэма Сохраварди, героем которой является Кай Ҳосрау, представляет собой хорошую иллюстрацию мистической природы иранского Грааля. Тема чаши проходит через всю персидскую мистическую литературу (*Джам-и-Джам*, Грааль Джамшида).

Темы меча и копья в иранском эпосе столь же значимы. Именно благодаря сверхъестественному копыю Кай Ҳосрау взял приступом зловещую крепость волшебника. После того, как копьё было переброшено через стену, даже тень огромной крепости исчезла, занимавшие её демоны были рассеяны, и на её месте появился новый великолепный замок, окруженный цветами и купающийся в свете. Кай Ҳосрау выступает здесь, как наследник *Хварны* и преемник Кая Кāvуса. Он «тот, кто понял назначение копья». Вспомним вопрос Парсифаля о назначении

копья и Грааля, вопрос, рассеявший чары (которые сковывали природу, обрекая её на скорбь, бесплодие и лишенность), так что земля снова покрылась цветами и огласилась пением птиц³⁹. И, соответственно, в иранском эпосе, как и в христианском цикле сказаний о Граале, есть рыцарь, потерпевший поражение (Фарйборз), «тот, в руках которого сломалось копье, миссия которого закончилась провалом».

Подводя итоги, можно сказать, что в обоих случаях мы имеем дело с таинственной силой или энергией, светлой по своей сути, воплотившейся в чудесном объекте, который, как наиболее священная из реликвий, окружён аурой святости, сакрального. Этот чудесный объект, проявлениями которого являются *Хварна* и Грааль, наделяет даром бессмертия и озаряет знанием. Тот, кто наследует *Хварну*, обретает вместе с другими дарами, ведущими к иератическому совершенству, победоносную силу рыцарей. *Хварна* переходит от одного героя к другому в виде своих видимых аспектов. Именно это открытие привело г-на Койаджи к сравнению наследников *Хварны* с рыцарями Грааля.

Как и Грааль, принесённый на землю ангелами и врученный наиболее чистым из рыцарей, *Хварна* происходит от световых сил; она принадлежит Ормазду, его архангелам (*йазатам*), всем светлым существам, как в невидимом духовном мире (*мёнők*), так и в материальном земном мире (*гётük*). Монархи двух первых легендарных династий Ирана — Пйшдәдидов (законодателей) и Кайанидов (от Кая Қобәда до Кая Ҳосрау) — передают её друг другу по очереди. Она переходит к Заратуштре, пророку религии Ормазда (Ахурамазды, Господи-

³⁹ Соуајее, *op. cit.*, pp. 62–63. К сожалению, г-н Койаджи полагает возможным отождествить Афрәсиәба Туранского с образом Короля-Рыбака, как он представлен в романе «Передур». На наш взгляд, в отношении Короля-Рыбака к Передуру-Парсифалю не было такой враждебности. Афрәсиәб Туранский, будучи дедом Кая Ҳосрау по матери, много раз пытался силой овладеть *Хварной*, в том числе, вылавливая её из мистических вод. Но на этом сходство между ними заканчивается.

на-Премудрого), и к царю Виштаспе, защитнику пророка. Она перейдёт к Саошьянту, последнему сыну Заратуштры, который родится в конце нашего эона и будет в некотором смысле возродившимся Заратуштрой (последний Саошьянт является зеркальным отражением Заратуштры, как 12-й имам шиитов является отражением пророка Мохаммада). Свет Славы «будет сопровождать победоносного Саошьянта и его друзей, когда они создадут новый мир, свободный от старости, смерти и разложения, вечно живой, вечно возрастающий»⁴⁰. Отметим здесь, что эсхатологическая идея, характеризующая всю иранскую духовность, подразумевает сокрытие в настоящую эпоху как *Хварны*, так и 12-го имама. Сходство во взглядах и определяемая им общность между теми, кого Сохравардй называет *Хосравāнййūн*, и рыцарством Грааля являются основанием для общей этики, согласно которой и те, и другие посвящают себя одной и той же борьбе инкогнито. Их сила остаётся священной и непобедимой до тех пор, пока это инкогнито соблюдается.

Битва за *Хварну* «начинается на Небе», где вступают в борьбу Святой Дух Ормазда (Спента-Манью) и Ахриман (Анхра-Манью) (Замйад-Яшт, 46). Священная история *Хварны* на земле является проявлением и продолжением в земном материальном мире битвы между воинством Ормазда (силы Света) и ахриманическими силами Мрака. С этой точки зрения интересно рассмотреть черты, являющиеся общими для иранской династии Кайанидов и династии стражей Грааля. Уже упоминавшийся нами зороастрийский учёный г-н Койаджи проводит аналогии между старым царём Каем Кāvūsом и Амфортасом, «раненым королём»; наконец, между Каем Хосрау и Парсифалем. Старый Кай Кāvūs надеется на появление в своей семье героя, к которому перейдёт *Хварна*. Таким героем может стать только его внук, так как его сын Сиявуш (Сийāваҳш) был убит по приказу царя Турана, а земли Ирана были Туранцем опустошены. Голос с Неба сообщает иранцам о том, что, если

⁴⁰ A. Christensen, *Les Kayanides*, Copenhagen, 1932; Denkart IX.

они хотят прекратить разруху и бесплодие, им надлежит отправиться на поиски будущего наследника *Хварны*. Земля Ирана вновь расцветает после того, как Кай Ҳосрау сокрушает злодея Афрәсиāба, так же, как расцветает владение Грааля после возвращения Парсифаля⁴¹. Вот совпадения, которые находят наши авторы между династиями хранителей Грааля в иранском эпосе и германском цикле.

Однако, как уже было сказано, династии защитников Грааля в различных сказаниях о нём (например, в цикле Вольфрама и в романе Робера де Борона «Жозеф») существенным образом различаются. Но мы будем говорить только о том аспекте, который привлёк внимание Койаджи. Иосиф Аримафейский испрашивает у Господа в молитве, чтобы охрана Грааля досталась его преемникам. Но идёт ли здесь речь о потомках или о линии мистической преемственности? Так же и Замйад-Яшт (в гимне к *Dea terrestis*) описывает 8 царей, начиная от Кави Кавата (Кай Қобād) и заканчивая Кави Ҳосрава (Кай Ҳосрау). Это линия Кайанидов в том виде, в котором её описывает Фирдоусӣ в «Шахнаме».

Эти тексты позволяют нашему автору заключить, что Кайаниды идентичны восьми стражам Грааля, от Иосифа Аримафейского до короля Пеллеса. Редукция к данной схеме не встречает трудностей. Однако г-н Койаджи надеется, что в случае, если бы отождествление восьми стражей Грааля с восьмью Кайанидами удалось, отпали бы и все трудности, связанные с поисками родства между стражами Грааля и теми, кто осуществляет его Поиск. Запустение, царящее во владении Грааля, наш автор объясняет гибелью Сиявуша, сына Кая Кāvӯса и наследника *Хварны*, предательски убитого Афрәсиāбом, зятем которого был Сиявуш. Наконец, как персона Кая Ҳосрау, так и персона Парсифаля отождествляются с образом героя, завоевывающего или вновь обретающего *Хварну-Грааль*.

⁴¹ Н. Corbin, *Terre céleste*, P., 1961.

Естественным следствием этих рассуждений является выведение кельтско-христианского образа Грааля из иранского образа *Хварны*, усмотрение в *Хварне* источника Грааля. Это предположение слишком легко подтверждается внешними, материальными фактами, как если бы речь шла о Сиде Корнеля у испанских предшественников или о появлении гальского племени, происходящего от подобного себе. Вот почему с точки зрения феноменологии сделанный вывод кажется идущим слишком далеко — так далеко, что теряется из вида реальная причина сходства. Принцип материальной идентификации слишком уязвим, и из-за этого мы рискуем потерять уже найденные параллели, позволяющие нам разглядеть некую ауру, общую для идеи *Хварны* и идеи Грааля. Одно дело — говорить о том, что Кайаниды так же связаны с *Хварной*, как потомки Иосифа Аримафейского с Граалем. Другое дело — исторически отождествлять первых и вторых. Необходимо наполнить эти аналогии той ценностью, которую придавал им Сохравардй, то есть понять природу этой связи так, как он понимал природу преемственности между *Хосравāнййūн*, теософами древней Персии, и *Ишрāқййūн*, создателями концепции Божественного Света в исламском Иране. Историк, который не может делать выводов иначе как на основе материальных свидетельств, склоняет свою голову перед фактом и никогда не освободится от пут, налагаемых категориями позитивистской науки. Когда же он приходит к философии, чтобы узнать своих духовных предков и доказать своё происхождение от них, то речь идёт о той преемственности, которая не устанавливается на основе архивных документов. Это обновляющее событие дополняет историю души и даёт ей звучание настоящего даже в прошлом, моделируя «предшествующее», если его не удастся объяснить. Другими словами, это «предшествующее» находится на таком уровне, для которого всё происходящее в нашем реальном историческом мире является не более чем игрой эфемерных отражений.

Общим у династии Кайанидов и династии Грааля является то, что обе они ускользают от хронологических классифи-

каций. Попытки отождествления Кайанидов с Ахеменидами, хорошо известными уже грекам, не увенчались успехом. Кайаниды — династия таких героев, к которым, хотя их следы и зафиксированы во множестве источников от Авесты до Шахнаме, мы не можем привязать ни одной точной даты (точно так же, как и для Заратуштры, все датировки жизни которого лишь приблизительны). Место Кайанидов в истории определяется гимнами, прославляющими их деяния, и эпопеей, которая о них рассказывает. Тем не менее, события, связанные с Кайанидами, действительно реальны, хотя эта реальность и принадлежит другому измерению истории, отличному от того, например, о котором рассказывал Юлий Цезарь в своих «Записках». Вот почему мы предпочитаем говорить не о «мифической предыстории», но об археистории, которая стоит в том же отношении к нашей истории, что и архетип — к материальному предмету.

3. Кай Ҷосрау и Парсифаль

Противостояние⁴², уже описанное вкратце выше, позволяет пролить свет на черты государя, которому, в соответствии с традицией, Сохравардй отводит особое место среди мудрецов древней Персии. Речь идёт о Кае Ҷосрау, сыне Сиявуша и Ферангиз, дочери Афрәсиаба Туранского. Традиция прославляет Каю Ҷосрау как сверхчеловека и приписывает ему исповедание маздеизма задолго до начала пророческой миссии Заратуштры⁴³. Он был восьмым и последним государем из династии Кайанидов, царём Хванираты, центрального *кешрава* (области или сферы) маздеистской географии (насчитывавшей, как говорилось выше, семь областей)⁴⁴. Он — «один из семи бессмертных принцев Хванираты»⁴⁵, то есть один из рыцарей-соратников Саошьянта (в настоящее время скрытых от оби-

⁴² Речь идёт о противостоянии между Каем Ҷосрау и Афрәсиабом. (От ред.)

⁴³ Christensen, *op. cit.*, pp. 52, 153.

⁴⁴ *Terre céleste*, index Ērān-Vēj.

⁴⁵ *Ibid.*, index Var.

тателей нашего мира в невидимом убежище), которые в конце нашего зона будут осуществлять преобразование мира (*фрашкарт*). Сходная тема существует в шиизме двенадцатников (спутники 12-го имāма), что уже отмечалось нами. Необходимо однако, вновь подчеркнуть это, т.к. весь «этнос» иранской духовности осуществляется в соответствии этой тональности. Образ, роль и поведения Кая Хосрау являются сущностно эсхатологическими. Его деяния совершаются в мире, запредельном нашему, который одновременно очень близок и очень далёк.

Одним из основных элементов эсхатологической драмы является мистический замок (крепость), местоположение которого не может быть нанесено на наши карты и который можно сравнить с замком Грааля. Замок постоянно присутствует в трагедиях судеб отца и деда Кая Хосрау (Сиявуша и Кая Кāvуса); наконец, он является тем местом, где происходит апофеоз жизни самого Кая Хосрау. Когда правление и миссия Кая Хосрау приходят к завершению, он удаляется в мистический замок Кангдиз для того, чтобы найти там убежище и укрыться от глаз этого мира. Вместе с несколькими героями и пророками он избегает здесь участи смертных. Этому посвящена одна из прекрасных сцен «Шахнаме» Фирдоуси.

Образ замка Кангдиз отсылает нас к теме таинственных убежищ, построенных государями и героями и имеющих фундаментальное эсхатологическое значение. Где находится этот замок? Его искали то на востоке, то на крайнем севере. И то, и другое справедливо, поскольку соответствует опыту визионеров, но наши обычные карты не помогут установить местоположение замка в виде определённой географической точки. Крайний север — это небесный Полюс, Изумрудная скала. Здесь начинается, как говорил Сохравардй, «промежуточный Восток». Если говорится о том, что замок построен на вершине горы Альборз или горы Қāф, то подразумевается, что он находится в «восьмой области».

Для того чтобы достичь его, надо проследовать из центральной области, то есть, из Йрāн Вēджа, в «средний [промежуточ-

ный] мир», а значит переместиться из одного полюса психокосмической оси в другой⁴⁶. Лучше всего определить это место как находящееся «на границе Йрāн Вѣджа». Именно здесь, на этой «границе», решает герой воздвигнуть свой замок. Согласно Авесте, замок Йимы (Джамшйда), *Var* (огороженный участок), не видимый благодаря излучаемому им свету, есть обитель избранных, которые сохраняют в нём вечную молодость для того, чтобы заселить мир после его разрушения⁴⁷. В соответствии с этой моделью строит свой замок и Кай Кāvūs. Однако Йима и Кай Кāvūs — «страдающие» государи, ставшие смертными по причине собственных ошибок. Только Каю Хосрау суждено утвердить крепость и отойти туда для сокрытия. Есть в иранской мифологии и образ убежища Мрака, — подземная крепость Афрāсиāба с железными покоем⁴⁸. Мы упростим воспоминание; то, что для нас здесь важно, так это — смысловая оппозиция, похожая на ту, которая существует между замком Грааля и зловещей крепостью волшебника Клингзора.

Свою трагическую судьбу имела и крепость Кая Кāvуса, деда Кая Хосрау. Она была расположена у подножья горы Қāф⁴⁹ (туда же приводят нас и мистические рассказы Сохранардй). Кай Кāvūs, бывший ещё государем семи *кешваров*, построил великолепный дворец, состоявший из семи покоев: одного из золота, двух из серебра, двух из стали и двух из горного хрусталя⁵⁰. Находясь в этой крепости, он держал в повиновении всех демонов Ахримана, действующих в этом мире. Семь по-

⁴⁶ A. Christensen, *op. cit.*, pp. 20, 82.

⁴⁷ *Terre céleste*, index Qāf.

⁴⁸ Здесь уместно напомнить о семи цветах (соответствующих семи планетам), которые использовались в оформлении храмов в Вавилоне. Зубцы семи концентрических стен, окружавших Экбатаны (Хамадан), были также раскрашены семью цветами: белым, чёрным, пурпурным, синим, алым, серебряным, золотым (Геродот, I, 18).

⁴⁹ A. Christensen, *ibid.*, p. 109. См. также *Alberuni's India*, ed. by E. Sachau, L., 1910, vol I, p. 193, где говорится о науке Расāйяна, «сходной с алхимией», которая позволяет благодаря знанию определённых лекарств, растений и операций возвращать цветущую юность больным и старикам.

⁵⁰ A. Christensen. *op. cit.*, pp. 74–78, 109.

коев обладали магическими свойствами: если в одни двери зала входил человек, ослабленный годами и болезнями, то из других дверей он выходил здоровым и молодым, как пятнадцатилетний юноша. Сам Кай Кāvūs неоднократно проделывал над собой подобный опыт⁵¹. Очевидно, что на данный дворец тоже распространяется символизм «источника жизни». Однако обладание паранормальными способностями сыграло с Каем Кāvūсом злую шутку. Он стал пленником воли к власти. На этой «границе» человек поставлен перед выбором: или он поймёт, что не перейдёт её, иначе как услышав божественный зов (случай Кая Хосрау), или возомнит, что сможет это сделать силой оружия и используя хитроумные машины. Заметим, что ошибку Кая Кāvūса повторяют до сих пор. Когда Кай Кāvūs во главе армии демонов, которых он подчинил своей власти, «штурмует небо», он, разумеется, не может преодолеть границу и оказаться по ту сторону мира становления и смерти. Его армия рассеивается, раненый, он падает на землю и навсегда лишается своей *Хварны*. В поздней традиции, например, у Фирдоуси, машина Кая Кāvūса (известная уже по греческому «Роману об Александре»⁵²) описана как летательный аппарат, представляющий собой корзину, которую несут в воздухе орлы; орлы привязаны к копьям, на которые насажены служащие приманкой для этих птиц куски мяса⁵³. Поднявшись на головокружительную высоту, Кай Кāvūs не смог, однако, преодолеть границу этого мира. Раненому, бессильному перед демоном смерти, ему оставалось только ждать прихода героя, которого *Хварна* сделает непобедимым.

И этот герой вошёл в историю, но в такую историю, местом действия которой является мир *Малякūt*. Оставим за скобкой дату нашей хронологии, соответствующую приходу в этот мир исторического Заратуштры; достаточно знать, что согласно

⁵¹ *Ibid.*, pp. 78–79.

⁵² См. Бертельс Е.Э., *Роман об Александре и его главные версии на Востоке*, М.-Л., 1948. (От ред.)

⁵³ *Ibid.*, pp. 19 и *Avesta*, Yasht XIII, 133–155.

Дёнкарду⁵⁴, его *фраварти* (небесная сущность) была сотворена в духовном мире (мир в состоянии *мёнōк*) в начале 4-го тысячелетия нашего зона⁵⁵. В отношении Кая Кāvūса нам известно только то, что до падения его сопровождал Нерйосанг, «посланник богов, двигатель миров», который хотел прикончить Кая Кāvūса, но был остановлен *фраварти* Кая Ҳосрау⁵⁶ (небесной сущностью, предшествующей рождению Кая Ҳосрау, его световым архетипом, его ангелом). *Фраварти* предостерегла Нерйосанга, сказав, что Кай Кāvūs должен произвести на свет своего сына Сиявуша, чтобы позволить ей прийти в этот мир и выполнить в нём миссию героя, побеждающего мрак. Отсюда границы, установленные гимном Авесты, в которые призван Фраварти Кая Ҳосрау.

После провала миссии Кая Кāvūса, его сын Сиявуш построил, в свою очередь, мистический замок, носивший название Кангдйз, на крайнем севере, в сердце самых высоких гор, т.е. в сердце и у подножия Мировой горы. Этот замок был построен по инициативе Сиявуша.

Кангдиз наделён двумя характерными чертами: фантастической архитектурой, свойственной *mundus imaginalis*⁵⁷, и особой эсхатологической ролью. Замок окружён семью стенами, изготовленными, соответственно, из золота, серебра, стали, бронзы, железа, горного хрусталя и драгоценных камней. Он расположен в котловине, окружённой четырнадцатью горами и пересечённой семью судоходными реками. Почва там столь плодородна, что трава в течение одной ночи вырастает в рост

⁵⁴ Также Дёнкарт, «Деяние Веры» (пехл.). Свод догматических трудов по зороастризму IX в.; содержит конспективное изложение утраченных глав Авесты. Русский перевод фрагментов опубликован в кн. *Зороастрийская мифология*. (От ред.)

⁵⁵ Согласно Бундахишну (XXXIV), проповедь Заратуштры знаменует начало 10-го тысячелетия нашего зона. См. *Зороастрийские тексты*, М.: Восточная литература (РАН). 1997, стр. 310–311 и 341–342 (прим. 581). (От ред.)

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 82–85.

⁵⁷ Мира образов-архетипов (лат.). (От ред.)

человека. В замке пятнадцать ворот высотой в пятьдесят раз больше человеческого роста. Расстояние от одних ворот до других составляет 700 парасангам⁵⁸; чтобы пройти его, требуется двадцать два дневных перехода весной и пятнадцать летом. В этом месте, описание которого соответствует ландшафту «восьмого *кешвара*», живёт вплоть до финальной битвы с воинством Ахримана один из сыновей Заратуштры, Хёршёд-Чехр. Ему предстоит быть предводителем спутников Пешотўна, правителя Кангдйза (ещё один эсхатологический герой, сын царя Виштаспы, покровителя Заратуштры)⁵⁹. Здесь укрывается и Кай Хосрау, один из семи принцев-соратников Саошьянта. Обитатели Кангдйза, как и жители *Хўрқалйи* у Сохравардй, не знакомы со старостью и смертью: они живут в блаженстве и славе, благочестии и вере. Они похожи на обитателей Зеленого Острова, обители Скрытого Имāма. Они придут на землю Ирана, в Йрāншахр, чтобы подготовить преобразование мира (*фрашкарт*), победу Ормазда и его Амахраспандов и поражение Ахримана.

Однако между моментом, когда *фраварти* Кая Хосрау замолвила слово за Кая Кавуса, и моментом, когда Кай Хосрау, выполнив свою миссию в этом мире, удаляется в таинственный замок, разыгрывается долгая семейная трагедия, забрасывающая принца Сиявуша в изгнание. Парадоксально, но он обретает убежище у извечного противника Кайанидов, волшебника Афрāсиāба⁶⁰, женившись на его дочери Ферāнгйз. Однажды

⁵⁸ Парасанг (фарсах) мера длины, равняется приблизительно 6 километрам.

⁵⁹ *Terre céleste*, p. 122 (*Хёршёд-Чехр* — лицо Солнца).

⁶⁰ Описывая деятельность Афрāсиāба, Корбен основывается на версии, изложенной Фирдоусй в «Шахнаме». Бирўнй в книге «Памятники минувших поколений» (*Асār аль-бāқийа*) считает Афрāсиāба представителем другой мифологической династии, Пйшдāдидов (справедливых), хронологически предшествовавших Кайанидам. Согласно выкладкам Бирўнй, Афрāсиāб был сыном Бунията, сына Ината, внука Турка и царствовал до тех пор, пока не был побеждён своим соперником Менучехром (Памятники минувших поколений, в кн. А.Р. Бируни, *Избранные сочинения*, т. 1, Ташкент, 1957, с. 114). (*От ред.*)

Афрәсиāба охватывает предчувствие возможного предательства со стороны дочери. Он начинает интриговать против своего зятя Сиявуша, а затем вероломно обрекает его на смерть. Молодая женщина, уже беременная, спасается благодаря мудрости некоего знатного туранского вельможи. Мысль о почти невозможном побеге приходит к ней в видении во время сна, после чего мать с маленьким сыном пускается в путь, полный опасностей и приключений, на поиски дороги в далёкий Иран. В пустынном месте, среди гор и лесов, с ними сталкивается группа иранских рыцарей во главе с Гйвом⁶¹, отправившаяся за семь лет до того на поиски наследника *Хварны*⁶².

Здесь начинается глава, которую можно назвать «Детство Кая Ҳосрау» и которую Койаджи сравнивает с «Детством Парсифаля»⁶³. Оба героя — сын Сиявуша и сын Гамурета — теряют своих отцов в результате драмы неверности и предательства. И в том, и в другом случае матерью героя является принцесса, некогда укрывшая своего сына в глуши гор и лесов; от неё (матери) герой и узнаёт в последствии о тайне своего происхождения, неведомой остальному миру. Оба проводят детство в лесах, подражая в играх рыцарям. Когда герои появляются первый раз при дворе, они удивляют всех незнанием правил куртуазного поведения⁶⁴. Оба «сыновья с чистыми сердцами». Как Парсифаль возвращается ко двору Короля-Рыбака, так и Кай Ҳосрау возвращается ко двору своего деда Кая Кāvӯса, «раненого» царя, ожидающего прихода достойного наследника и хранителя *Хварны*. Миссия обоих героев имеет искупительный характер. Кай Ҳосрау должен отомстить за смерть своего отца Сиявуша похитителю *Хварны*. Парсифаль должен сокру-

⁶¹ Один из иранских богатырей в «Шахнаме». (От ред.)

⁶² Всё это прекрасно описано в «Шахнаме» Фирдоуси. См. также А. Christensen, *op. cit.*, pp. 111–112.

⁶³ Соуајее, *op. cit.*, pp. 65–68, 75, 191.

⁶⁴ Соуајее, *ibid.*, pp. 67–68. В иранской традиции ситуация немного иная: Кай Ҳосрау вёл себя таким образом для того, чтобы не вызвать подозрения Афрәсиāба.

шить врагов Короля-Рыбака и отомстить за смерть своего брата Гоона⁶⁵. Оба возвращают здоровье монарху, освобождают страну от заклятья и приносят на землю весну; один становится полновластным обладателем царской *Хварны*, другой королём Грааля.

Согласно эпической традиции, деяния Кая Хосрау начинаются с эпизода, уже описанного выше: разрушения зловещей крепости ударом волшебного копья и создания райского Убежища. Религиозная традиция говорит о разрушения капища идолов. Кай Хосрау рассеивает кишаший демонами мрак, но не обычным физическим пламенем, а огнём царей и рыцарей (*Адур Гушнасп*) — одной из трёх форм огня, соответствующих трём ипостасям *Хварны*⁶⁶. Этот царский огонь, располагавшийся на гриве коня героя, разгоняет тьму, порождённую колдовством, что позволяет Каю Хосрау увидеть капище и разрушить его. На месте капища он строит храм царского огня⁶⁷. Храм находился в Иранском Азербайджане⁶⁸, у озера Урмия на горе Савалан (там же происходили встречи Заратуштры с Ормаздом и его ангелами). Мы уже упоминали здесь о том, как зороастрийские жрецы шли на запад по «зову, услышанному в видении», и как явленные во сне места они видели в последствии воочию. Орган, распознающий сакральность тех или иных мест — это орган *малякѹти*, не принадлежащий к числу органов эмпирического

⁶⁵ *Continuation de Manessier in «Perceval et le Graal», 2-me et 3-me, Paris, 1968, p. 221.*

⁶⁶ A. Christensen, *op. cit.*, pp. 90, 95. Огонь царей и рыцарей, которому Кай Хосрау определил местоположение на горе Аснаванд. Две другие формы огня — огонь жрецов (*Адур Фаррбаг*) и огонь земледельцев (*Адур Борзѣн Михр*), установленные в местах, где располагались храмы сасанидской эпохи.

⁶⁷ Эпизод изложен, помимо «Шахнаме», в пехлевийских источниках Меног-и-храд XXVII и Бундахиши XVII (Зороастрийские тексты, М.: Восточная литература (РАН), 1997, стр. 102 и 289 соответственно); см. также ссылки в сноске 100 (там же, стр. 328) по поводу идентификации названий местностей. (*От ред.*)

⁶⁸ В районе Шиза, см. *Зороастрийская мифология*, стр. 452. (*От ред.*)

восприятия. Древняя традиция также сообщает нам, что святые места маздаяснийского *Imago Terrae* (Образа-архетипа Земли) недоступны профанному зрению: «Кай Ҳосрау скрыл ворота храма, посвященного царскому Огню так, что никто до дня Воскресения не узнает, где находится этот храм»⁶⁹.

Без сомнения, маршрут необыкновенных и дальних путешествий Кая Ҳосрау, предпринятых им во время семилетнего преследования Афрāсиāба-Ахримана (с целью его последующего уничтожения) также пролегает в измерении сверхчувственной, магической географии, «геософии». Это путешествие продолжалось вплоть до сферы звёзд. Лишь некоторым регионам, пройденным героем, находятся соответствия на наших картах, тогда как другие ориентиры и вехи, по которым мы можем проследить ход духовной битвы, удалены в сферу *Малякūt*. Именно там герой пересекал пустыни, предпринимал долгое таинственное плавание и т.д. Кай Ҳосрау пересёк Ҳотан, прошёл до Китая, сел на корабль, проплыл по отдалённой реке Мекран вниз до таинственного моря и после семимесячного плавания достиг крепости Афрāсиāба, подземного Кангдйза. Он взял крепость и уничтожил эту обитель зла вместе с хозяином. Тем самым цель была достигнута, и герой обрёл свою *Хварну*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 90. Здесь уместно напомнить о важном месте, которое занимает Огонь (халиф элементов у Сохравардй) в культе Грааля. Достойны упоминания два существенных пассажа. В одном из них речь идёт о видении отдалённого света (огня), ниспосланном Парсифаю в чашобе: «Ему показалось, что пять восковых свечей горели так ярко и так сияли, что, казалось весь лес был объят пламенем. Это видение было столь прекрасно, что он подумал, что алое пламя подымается до облаков». (*Perceval et Graal*, Paris, 1968, p. 173). В другом рассказывается, как в окрестностях замка Короля-Рыбака Парсифаль увидел вдали горящее дерево: «И на нём более тысячи свечей, ярких, как звёзды». Однако с приближением ночи дерево превратилось в церковь, «внутри которой он увидел зажжённую свечу (*Ibid.*, p. 145–146). Грааль представлен здесь, как Свет, перед которым меркнут все земные огни. Особое значение придается и тому обстоятельству, что многие рыцари носят красные или алые доспехи, а также рубахи цвета огня (Галаад, Боорс, и Луг, соответствующий Ланселоту; см. Соуајее, *op. cit.*, pp. 109–110). Уместно вспомнить и явление «багряного архангела» в начале инициатического рассказа Сохравардй.

Возвращение в Иран происходило в обратном порядке. Таким образом, странствия Кая Хосрау происходили в измерении, заданном оппозицией подземной крепости Афрāсиāба и райского замка Кангдиз. Герой не мог войти в замок, не уничтожив его антипод, его враждебное подобие, его тень. Необходимо было спуститься через все сферы мира и души, чтобы предстать в срединном мире «перед границей Йрāн Вēджа» и проникнуть в центр, являющийся общим истоком для всего сухого, «Землёй видений», где прекращается действие законов физического мира⁷⁰. Поиск «Источника жизни» проходит через все *кешвары* и ведёт к центру. То же самое направление «ангел огня» указывает страннику *Ишрāқӣ*, который может достигнуть цели только после того, как пройдёт «чужбину запада».

С облечением Кая Хосрау Светом Славы, и с получением Парсифалем королевства Грааля их деятельность завершается. Годы правления ничего не изменяют на земле, духовный порыв лишь определяет своё направление. Героям остаётся трансформировать свои героические деяния в деяния мистические. Эти последние совершаются в «Земле видений», на том «Востоке», откуда благословенный Кай Хосрау был восхищен в присутствии «Мудрости [Софии] Божественного Отца». На это видение часто и в очень ярких выражениях ссылается Сохранардӣ, чтобы подчеркнуть, что теософы «озарения», или *Ишрāқӣйӣн*, суть наследники древнеперсидских теософов *Хосравāнӣйӣн*, получивших своё название от Кая Хосрау. С точки зрения этого мира, царь Кай Хосрау уходит в сокрытие, в том смысле, который имеют в виду шииты, говоря о сокрытии двенадцатого имама. Тем самым он прерывает действие физических законов, обуславливающих его пребывание в этом мире, ибо отношения между «восьмым *кешваром*» и семью другими не определяются законами физики. «Восьмой *кешвар*» находится в одно и

⁷⁰ *Terre céleste*, индекс Ērān-Vēj (p. 42, 57), где истолковывается смысл проникновения Заратуштры в Йрāн Вēдж и смысл событий, его дополняющих. На Йрāн Вēдж, как и на Хурқалию, действие физических законов не распространяется.

то же время очень близко и очень далеко от нас. Вот почему присутствие, о котором шла речь выше (в греческом языке его значение прекрасно передаёт слово *παρουσία*), неизбежно. Сокрытие будет продолжаться до тех пор, пока люди видят только глазами тела и не знают, каков мир на самом деле.

Сокрытие Кая Ҳосрау осуществляется в три этапа.

1) Вначале он получает откровение с Неба, известие о необходимости быть готовым к «Великому Отречению». Он начинает проводить время в молитвах и созерцании: рыцари более не имеют к нему доступа. Обеспокоенные тем, что царь их избегает, они посылают к нему Зәля, который и приносит весть о том, что Кай Ҳосрау готовится к восхождению на Небо. Рыцари напуганы. Не сошёл ли их царь с ума, как его дед Кай Кавус, когда тот, привязав свой трон к орлам, попытался овладеть секретами Неба Звёзд? Нет, он хочет взойти на Небо не с помощью машин, а благодаря скромности и благочестию.

2) Кай Ҳосрау разбивает перед городом лагерь. Он торжественно оглашает достоинства и полномочия каждого из своих соратников и утверждает в качестве преемника Лохраспа, который и стал первым царём новой династии. (Лохрасп принадлежал к боковой ветви, родоначальником которой был Кай Пешин, третий сын Кая Қобāда, основателя династии Кайанидов. Он был промежуточным звеном между Каем Ҳосрау и Виштаспой, покровителем Заратуштры. См. A. Christensen, *op. cit.*, pp. 92–93.)

3) Кай Ҳосрау отправляется в путь на высокую гору. В начале дороги его сопровождает причитающая толпа. Восемь рыцарей решают быть спутниками в долгом путешествии. Однако он их отговаривает: голос с Небес сообщил, что путь будет проходить по местности, лишённой воды и растительности; рыцари не смогут сопровождать его при восхождении на Небеса, а усталость не даст им вернуться. Трое, составляющие совет мудрецов (Годарз, Зәль и Ростам), остаются. Пятеро других из-за бесконечной усталости отстают от них в дороге. Путники делают привал около источника (вне всякого сомне-

ния, Источника жизни, расположенного на мистической границе). Кай Ҳосрау говорит своим рыцарям, что если они пойдут с ним дальше, то никогда не вернутся назад. Он в последний раз строго предостерегает их: надвигается снежная метель, и если они немедленно не повернут назад, то не найдут дорогу домой. Затем Кай Ҳосрау купается в источнике, после чего становится невидимым для своих спутников. Продолжая советоваться, они ещё долго продолжают безнадежные поиски, а затем остаются вблизи источника ждать своего исчезнувшего господина. Охваченные усталостью, рыцари засыпают, и буран погребает их под толщей снега. Души рыцарей устремляются вслед за Каем Ҳосрау в замок Кангдиз, куда он удаляется для созерцания перед «Великим Отречением»⁷¹.

Таков традиционный образ, который воскресил Сохравардӣ в своей «Восточной теософии», определив для Кая Ҳосрау столь высокое место среди мудрецов древней Персии. Эпические деяния Ирана находят своё завершение в мистическом видении, а мистическая эпопея проистекает из эпопеи героической: точно так же у Сохравардӣ мистический рассказ становится основой для развёртывания теоретической доктрины. Это происходит на уровне первых шагов героической эпопеи, в которой г-н Койаджи, как мы уже видели, установил параллели между «детством Кая Ҳосрау» и «детством Парсифаля». В тот момент, когда эта эпопея заканчивается мистическим действием, на первый план выходят задачи сравнительной феноменологии. Главной становится тема Сокрытия, и мистерия этого Сокрытия может быть рассмотрена в нескольких аспектах. Со своей стороны, отметим, что у одного из продолжателей Кретьена де Труа, а именно, у Манесье, Парсифаль правит семь лет, затем уходит в затворничество и становится священником. «Грааль находится при нём днём и ночью». После его смерти чудесные объекты, т.е. Грааль, Копьё и серебряное блюдо, появляются

⁷¹ Этому посвящён один из самых блистательных отрывков в «Шахнаме» Фирдоуси.

на его могиле. Но затем они вновь исчезают, так, что больше их никто не видел. В конце повествования, переступая через порог смерти (поскольку в романе говорится о его похоронах), герой исчезает из этого мира. В «Поисках Святого Грааля» Парсифаль вместе с Галаадом был перенесен во «Дворец духов», расположенный в мистическом городе Саррас. Эта ситуация максимально близка мистическому Сокрытию, ведь погребение во «Дворце духов» тождественно сокрытию в месте, не принадлежащем этому миру. Наконец, в «Титуреле» Альбрехта фон Шарфенберга рыцари Круглого Стола переносят Святой Грааль «в Индию», после чего их никто не видел. Здесь мы вновь находим мотив Сокрытия Грааля и короля Грааля, сходные с идеей Сокрытия *Хварны* и *Кая Хосрау*.

Представляется, однако, что есть и другое направление, непосредственно относящееся к сокрытию и эсхатологической роли короля Артура и *Кая Хосрау*. Уместно сравнить мистический Кангдиз, убежище *Кая Хосрау*, с волшебным островом *Авал(л)он* кельтской традиции, островом яблок бессмертия (*авалон* или *аваллах* — плод, предохраняющий от смерти), счастливой землёй, называемой также *Insula puellarum*⁷². Название имеет аналоги в иранской эсхатологической традиции (*шахр-и дохтаран*)⁷³. По-видимому, именно в это место приводят поиски и Парсифаля («замок молодых девушек» в «Продолжении Ванье»). Будь то волшебный замок или остров Другого Мира, он всегда предстаёт укреплённым, недоступным, невидимым местом, безопасным для призванного или избранника. Эти места расположены около моря (здесь можно провести сравнение с плаванием, описанным в «Повествовании о чужбине Запада» *Сохраварди* или с плаванием, описание которого даётся в рассказе о Зелёном острове, резиденции Скрытого

⁷² Остров девушек (лат.). (*От ред.*)

⁷³ Герой последних времен, *Бахрām Варджавāнд*, должен прийти из *Шахр-и дохтаран*, «города молодых девушек», расположенного в окрестностях Тибета, см. *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, ed by E. V. N. Dhabhar, Bombay, 192[...], p. 434.

Имāма). Обращает на себя внимание и значимость элемента Воды, являющегося в форме источника (который скрывает Кая Ҳосрау от глаз его спутников после купания). На остров, расположенный по ту сторону всех морей, остров вечной юности, таинственным образом переносится после финальной битвы кельтов с саксонскими захватчиками король Артур. Здесь его излечивает от ран королева острова Моргана (*Regia Virgo*⁷⁴), красота которой превосходит все описания. Скрытый от глаз мира, король Артур вернётся, чтобы помочь своим соплеменникам победить (как и Кай Ҳосрау, ждущий в Кангдйзе назначенного часа, чтобы присоединиться к эсхатологическому герою и осуществить вместе с ним и его соратниками преобразование мира).

Другие традиции также могли бы быть представлены здесь, если бы наш разговор не ограничивался сопоставлением общих черт между кельтскими традициями и традицией Заратуштры в рамках эсхатологии. По временным и пространственным меркам человека, эсхатологические свершения отделено от нас отсрочкой во времени и огромной дистанцией в пространстве. Однако по меркам своего собственного времени, это деяние свершается в вечном настоящем, вечном «здесь и сейчас», в своем собственном Царстве — *Малякūt* — и, даруя верующим надежду, отменяет любые отсрочки и дистанции. Оно соприкасается каждому верующему, внушает нам «рассказ о Граале» Сохравардй. Оно преобразует местности нашей географии, после чего их сакральность познаётся органом, не связанным с рассудком. Авалон в XII в. отождествлялся с территорией, на которой было воздвигнуто аббатство Гластонберри⁷⁵. Этот

⁷⁴ Королева-девственница (лат.) (*От ред.*)

⁷⁵ J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, pp.35-36, 305-309. С другой стороны, Ж. Маркс ясно сформулировал проблему Робера де Борона и Гластонберри в *Nouvelles recherches*, pp. 139-152. Это типичный пример феномена, описанного нами в данной книге. Вполне возможно, что отождествление Авалона с Гластонберри способствовало династическим интересам Плантагенетов. Быть может, оно позволило поставить идею эсхатологической роли короля Артура на службу официальной церковной

феномен аналогичен помещению замка Грааля в Монтсеррате, Монсегуре, и других местах, а также переносу из восточного Ирана в западный (горы Азербайджана) той местности, где Заратуштру посещали видения. В обоих случаях все отождествления сделаны верно, но верны они другой степенью истины, которая не укладывается в шкалу сравнений, используемую составителями земельных кадастров. Эта истина содержит в себе тот самый «символизм центра», который Уильям Блейк гениально выразил в следующем отрывке: «И если человек меняет место своего пребывания, его небеса сопровождают его повсюду, куда бы он ни направился. Все его соседи оплакивают потерю. Таковы пространства, наречённые землёй, и таковы их измерения» (G. Le Breton, *La Topographie mythique de W. Blake, Les Cahiers de la Tour saint-Jacques*, 1960). *Imago Terrae* всего лишь отражает *Imago Animae*⁷⁶, который никоим образом не является представлением, зависящим от эмпирического восприятия. Наоборот, именно *Imago animae* управляет таким восприятием, предшествует ему и его регулирует. Вот почему *Imago animae*, будучи органом восприятия сферы *Малякūt*, не может ни передать свой «объект» тем, кто не посвящён, ни открыть этим профанам места священного присутствия и связь, устанавливаемую им между различными событиями.

доктрине. Однако говорит ли это о том, что мы должны модифицировать понятие *Imago Terrae* и установить соответствие различных его пунктов «святым местам» обиденной географии? Один из распространённых в шиизме хадисов утверждает, что тела пророков и имамов остаются в могилах не более трёх дней, чтобы потом быть вознесёнными на Небо. Қазй Са'ид Қоммй, глубокий мыслитель-теософ, предостерегает тех, кто хотел бы доказать это утверждение путём вскрытия могил. Тело, которое они ищут, конечно, будет найдено. Однако, несмотря на это, могила будет в действительности пустой, потому что «на Небо» возносятся тела совсем другого рода, да и Небо это не то небо, которое расположено над нашими головами. Точно так же, если останки короля Артура и королевы Гвиневьеры и покоятся в их могилах в Гластонберри, их «тела» (*джисм мис'ālй*) находятся в другом месте, в эсхатологическом Авалоне.

⁷⁶ *Imago Animae* — образ-архетип души (лат.). (От ред.)

Однако именно он заключает в себе интегральную феноменологическую точность. Феномен *Imago* принадлежит к числу признаков, совокупность которых отличает *сильсият аль-'ирфāн*, цепь преемственности гнозиса, прослеживаемую Сохравардī между *Ҳосравāнӣйӣн* и *Ишрāқӣйӣн*. Позволить духовному факту показаться нам с той стороны, откуда он был явлен шейху Сохравардī значит понять направленность веры, на которой основан этот факт, веры, которую он движет и объясняет. Таким образом, мистический замок Кая Ҳосрау *Кангдїз-бехешт* (райский Кангдїз) тоже переносится в восьмой *кешвар*, область «промежуточного Востока», к которому относится и мистический город *Хўрқалїя*. Замок и город обозначают «небесный полюс» в срединном мире; они символизируют ту границу, за которой Сохравардī помещает Свет Светов, *Хварну*, источник вечной зари теофаний, созерцавшихся мудрецами древней Персии.

Тематика мистических рассказов Сохравардī указывает на завершение героической эпопеи в эпопее мистической. Смысл поведения героя оказывается, таким образом, строго *ориентированным*, нацеленным на поиск и достижение *Orient*, Востока. Такая ориентация констатирует «восходное» завершение мистического замысла. Достижение этого восхода (Востока) придает эпопее и её героям эсхатологическое значение. Можно сказать, что эпопея мистическая начинается, как героическая точно таким же образом, как романтическая или рыцарская эпопея, уже является «ориентированной» в сохравардианском смысле. Она, кроме того, заключает в себе два смысловых полюса, свой «восток» и свой «запад», другими словами, смысл внутренний и смысл внешний, эзотерический и экзотерический (*бāтин* и *зāхир*). Наличие скрытого смысла в поступках Парсифаля и Кая Ҳосрау является общей поведенческой характеристикой обоих героев. Этот скрытый смысл является ключом к пониманию иного смысла (зороастризма, герметизма, неоплатонизма, кельтского христианства). Это внутреннее значение открывается в пространстве, где ясно прорисованы очертания

духовного мира *Малякūt*, места расположения мистических замков души. Проявление этого смысла является задачей духовной герменевтики, уже проанализированного нами выше *та'вйля*, играющего столь исключительную роль в шиизме.

Не стоит, однако, обманываться. Речь не идёт о том, чтобы свести видение или воображаемое событие к какой-то абстрактной теории; такой финал означал бы, что мы повернулись спиной к Востоку. Уместно заметить, что событие души само по себе является *та'вйлем*, ведущим к Востоку и обосновывающим теоретические данные. И именно в этом, по преимуществу, состоит феномен *хикайят*, рассказа, являющегося в одно и то же время историей и воспроизведением (*мимёсис*), историей, потому что он является воспроизведением событий, происходящих в высшем мире, и воспроизведением, поскольку он является образом-архетипом (*мисāль*). Здесь решающими являются умопостигаемая функция и восприятие образа-архетипа. Рассказчик, «историк», не может более рассматриваться в качестве безответственного лица, в отрыве от фактов рассказа. С другой стороны, слушатель или читатель постигает смысл истории при условии, что герменевтический процесс, *та'вйль*, совершается в нём самом. Термин *та'вйль* заключает в себе идею перехода, «конверсии», т.к. он обозначает акт возвращения вещи к своему источнику, своему архетипу (*асль*, т.е., к происхождению или оригиналу).

Все исламские мистики практиковали *та'вйль* Корана. В произведениях Сохравардī замечательно то, что он использовал *та'вйль* применительно к иранскому религиозному эпосу, не ограничиваясь при этом персоной Кая Хосрау. Для Сохравардī внутренний смысл поведения героев эпоса также заключен в *явлении Книги* — Авесты и Шахнаме. Герменевтика священной Книги ислама помогает Сохравардī достичь обобщения столь высокого уровня, что теософы древней Персии, герметики, древние греки и неоплатоники видятся как носители одной и той же мудрости, явленной в Книге. Нельзя осуждать и, тем более, предъявлять обвинения Сохравардī

за его «иранизм», который не несёт в себе ничего националистического, но лишь «иератическое» в том смысле этого слова, какой вкладывали в него неоплатоники. Нельзя путать *та'виль* с аллегорией или каким-то опосредующим построением. *Та'виль* является не «снятием покрывала со скрытого» (*кашф аль-маҳджуб*), но способом богословского понимания физических предметов и «конструирования» физики. В этом хорошо отдавали себе отчёт неоплатоники. *Та'виль* возводит событие к его источнику, «оригиналу», т.е. к тому, что происходит в мире *Малякūt* и имеет в нём чётко определённое место. Именно поэтому Сохравардй пытался проследить истоки мистического смысла в иранском эпосе, «ориентировал» его, возводил к его Востоку. Становится понятным и то значение, которое придавалось таинственной птице Сйморг, образу Святого Духа. Достижение Востока происходит там, где завершают свой поиск Кай Хосрау и Парсифаль.

4. Ориентация на восток как завершение героической эпопеи и начало мистической

В самых общих терминах нам следовало бы говорить о переходе эпического или исторического повествования в повествование мистическое, поскольку произведения Сохравардй (Сухравардй), в которых и происходит это завершение, являются краткими прозаическими произведениями. В этом и заключается их отличие от мистических повествований, составляющих значительную часть персидской литературы: произведений 'Аттāра, Джāми, 'Ассāра Табрйзй, Хāджу'й Кермāнй, Кāтибй и др. Теперь мы хотели бы, подводя черту под сказанным выше, наметить путь к пониманию, *та'вилью*, этих мистических повествований, отметив два момента: 1) В концепте «Востока» и возвращения к «Востоку» можно проследить нечто общее между «Восточной теософией» Сохравардй как реализацией замысла *Ишрāқй* и циклом преданий о Граале, о котором шла речь выше, в связи с их воздействием как на духовную жизнь средневековой Персии, так и на герметизм. Таким образом, можно сказать, что в произведениях Сохравардй присутствуют

как ирианизм, так и герметизм, а с другой стороны, странствия в поисках Грааля находят своё завершение в «возвращении на Восток», понимаемом как сокрытие от этого мира. 2) В определённый момент доктрина, учение становится событием в жизни души; и это — решающий момент, который формирует мистическое повествование, сохравардийский *хикайяйт*, и крайне важно не ошибиться в его толковании, его истинной герменевтике. Остаётся только сказать, что как с одной, так и с другой стороны, как в цикле преданий о Граале, так и в сохравардийском цикле в основе всех событий, о которых ведётся рассказ, лежит устремлённость на Восток.

1) Кангдэй — это мистический замок на вершине горы Қәф, в котором разворачиваются приключения Кая Хосрау. Мы знаем, что гора Қәф представляет собой мир души, *Малякүт*, «восьмой *кешвар* [область]», в котором традиции *ишрәқй* известны имена нескольких городов — «изумрудных городов», главный из которых — Хүрқалйя. В цикле о святом Граале также известно имя одного «города на Востоке», в котором разворачиваются основные события эпопеи, города, расположенного выше всех географических (Монсеррата, Монсальвата и Монсегиора) и мистических (Корбенек) вершин, в котором Грааль явил себя своим избранным ещё в этом мире. Городу даётся имя *Саррас*. Хотя это имя и связано с *Сарраценой*, откуда родом сарацины и которую тексты располагают «у пределов Египетских», было бы столь же напрасно пытаться указать точное месторасположение Сарраса на географической карте, сколь это тщетно в случае с Хүрқалйей или Зелёным островом. «У пределов Египетских» должно пониматься в соответствии с традицией, унаследованной Сохраварди, с *та'вилем* библейского мотива, согласно которому «исход из Египта» означает исход из «места пленения». Таким образом, Саррас означает то же самое, что и города «восьмой области», то есть «Восток посреднический», Порог, через который осуществляется переход между этим миром и миром иным. Здесь Святой Грааль совершил две остановки: первую по пути из мистического Иерусалима на Запад (в Великобританию) и вторую, возвращаясь на Восток; всякий ступивший на этот Порог становится невидим для человеческих глаз. Это двойное «путешествие» Грааля хорошо известно ис-

ламскому теософскому гнозису и означает здесь нисхождение и восхождение души (нозӯль и Ҷо'ӯд).

Таким образом, совершая своё «нисхождение», Грааль, который несут Иосиф Аримафейский, его сын Иосиф и их спутники, совершает остановку в Саррасе⁷⁷. Удивительно то, что жители Сарраса описываются как «язычники», поклоняющиеся звёздам, подобно герметистам-сабиям из Ҳаррāна. И всё же именно в Саррасе мы находимся в *Малякӯте*, мире Души, и этот мир вмещает в себя всё разнообразие душ с их разнообразными жилищами; именно здесь разворачиваются духовные битвы. Центр Сарраса — дворец, называемый здесь «духовным дворцом», *Palais espriteus*, в котором совершается переход из дольного *малякӯт* в *малякӯт* горний. Именно здесь, в сокровенном мире Души, звучит первая проповедь Иосифа; здесь, в святилище, в «Духовном дворце» его сын помазан принесённым ангелами святым маслом как первый христианский епископ и первый страж Грааля. Он становится началом династии, о которой мы уже говорили выше и которая не соперничает и даже не может быть сравнима ни с единой династией или линией канонического преемства этого мира. Их истории разворачиваются в разных мирах.

Саррас же упоминается ещё однажды на обратном пути, когда путь Грааля совершает Галаад, *великий князь* «небесного» рыцарства. Исцелив в Корбенике «увечного» короля, он направляется в сопровождении Парсифаля и Борса в Саррас, располагающийся в «Святой земле». И здесь снова появляется Иосиф, много лет назад покинувший эту землю, но мы-то уже не в Святой земле, а именно в Саррасе. И здесь начинается рассказ о последней Вечере Грааля, в которой на протяжении веков заключена самая сокровенная тайна западного рыцарства. Иосиф, окружённый ангелами, совершает в «Духовном дворце» Сарраса службу Грааля. Он преподаёт причастие Галааду и, приподняв прикрывающий Грааль дискос, приглашает небес-

⁷⁷ О Cappare см. *La Quête de Graal* (= *La Queste del Saint-Graal*), ed. Albert Béguin и Yves Bonnefoy, Paris 1 965, стр. 127–128, 172, 304–308; ср. *L'Estoire del Saint-Graal* (созданная под влиянием *Иосифа* Робера де Борона), в J. Marx, *La Légende arthurienne*, стр. 349 и далее; ср. A. E. Waite, *op. cit.*, стр. 289–292, 363 и далее.

ного рыцаря к созерцанию его таин. Галаад выходит из себя, издаёт предсмертный вздох, и ангелы возносят его на небеса. Небесная рука, не имеющая видимого тела, возносит «на небеса» и сам Грааль, и Копие. С тех пор в этом мире их никто не видел. Никогда более не служилась сверхъестественная месса Грааля, не звучала тайная освящающая формула, которую Христос доверил Иосифу Аримафейскому.

С тех пор династия хранителей Грааля сокрыта для этого мира, и с нею сокрыты все рыцари-тамплиеры Грааля (совершенно так же, как вместе с Двенадцатым Имāмом сокрыта вся его династия, династия эзотериков и пророков; и с сокрытием духовного «полюса» для людского взора становятся невидимы его верные и Друзья). Парсифаль также умер в Саррасе; и говорят, что его тело вместе с телом Галаада погребены среди «духовных сокровищ» Сарраса (что утверждает нас в предположении, которое мы уже высказывали: среди «духовных сокровищ» Сарраса может храниться только образ тела, субстанция тела Воскресения, *джисм мисālī*, состоящий из элементов уже не этого мира, но элементов *Малякūt*⁷⁸. Поэтому и сама идея погребения приобретает здесь сверхъестественный смысл). Духовный дворец Сарраса — это не просто «сублимация» замка Грааля. В мире *Малякūt* существуют два уровня. Один из них служит для того, чтобы через него в этот мир «нисходили» явления священного. Другой — это духовный дворец Сарраса, который остаётся закрытым, поскольку является Порогом для перехода в высший *Малякūt*, *Порогом*, через который шагнёт избранный, но внешний не увидит никогда. Переступив порог, герой завершает своё возвращение на «Восток». И об этом «возвращении» можно рассказать только художественными средствами; любое учение только лишь намекает на его возможность. Таким образом, важен именно *рассказ*, потому что в зависимости от своей способности понимания всякий слушающий причастится истине или упустит её.

В цикле преданий о Граале о возвращении рассказывается несколькими способами. В текстах более поздних, чем тексты Вольфрама, «Восток» именуется *Индией*, но о том, что в действительности подразумевается под этим словом, нам говорит

⁷⁸ См. нашу работу *Terre céleste*, index s.v. *jasad, jism, Malakūt*.

один старый текст Абдиаса: «Историография учит нас, что Индией могут именоваться три местности: первая — та, что граничит с Эфиопией; вторая — та, что находится за Мидией; и третья — у пределов земли⁷⁹». Третье значение возвращает нас «на вершину горы Қаф». Посмотрим сейчас, о чём нам могут поведать два текста, составляющие германский цикл преданий о Граале.

С одной стороны, мы имеем историю Лоэнгрин (ок. 1300), «рыцаря Лебедя», сына Парсифаля, которая совершает своего рода переворот в артурианском цикле. Вместо того, чтобы удалиться за моря, на таинственный остров Авалон, охраняемый *Virgo Regia*, король Артур, сопровождаемый всеми своими рыцарями, возвращает Грааль в Индию; с тех пор он пребывает вместе со своими спутниками невидимыми хранителями Грааля на далёкой и неизвестной окраине «Востока»⁸⁰. С другой стороны, произведение Альбрехта фон Шарфенберга «Тутурель», созданное около 1270, проливает свет на то, о чём не было сказано в «Парсифале» (*Parzival*) Вольфрама фон Эшенбаха. «Парсифаль» заканчивается интронизацией Парсифаля как короля Грааля, в то время как его брат Фейрефиц, который, приняв крещение, сделался способным «видеть» святой Сосуд, женится на королеве Грааля Репансде-Шой, сестре Анфортаса, и отправляется вместе с нею в своё далёкое королевство — там у них рождается сын, будущий Пресвитер Иоанн, о котором во все времена высказывалось множество противоречивых мнений⁸¹. «Тутурель» повествует об иных событиях. Здесь рыцари Грааля при виде умножающихся угроз ордену принимают решение «возвращаться»; и возвращение это приведёт к сокрытию Грааля (причина, по которой было принято такое решение, заставляет вспомнить исмаилитских сановников, решивших «вернуться в эзотеризм», что и положило начало переживаемой нами ныне

⁷⁹ Abdias, *Histoire Apostolique*, VIII, 125, цитата в N. и M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1963, стр. 129, н. 48.

⁸⁰ См. A. E. Waite, *The Hidden Church of the Holy Graal*, стр. 416–417.

⁸¹ См. Jean Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, Paris 1957, том II, стр. 215 и далее, и L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, index s. v. Johannes rex regnum et dominus dominantium, стр. 531.

эпохе сокрытия)⁸². Тогда Парсифаль в сопровождении всех рыцарей Грааля переправляет Грааль и святые Сокровища в Индию, где он собирается встретиться со своим братом Фейрефицем. Здесь пресвитер Иоанн предстаёт как независимый правитель волшебного королевства, располагающий всеми возможными материальными и духовными сокровищами и обладающий всеми семью Дарами и Двенадцатью Плодами Духа Премудрости Божией. Парсифаль по подсказке своего брата Фейрефица хотел бы оставить пресвитеру святой Грааль. Но происходит противоположное: пресвитер Иоанн предлагает свои корону и царство пришедшему к нему хранителю Грааля. Окончательное решение принимает сам Грааль: королём Грааля остаётся Парсифаль, он делается наследником пресвитера Иоанна и *принимает его имя*. С другой стороны, в голландском *Ланселоте* это пресвитер Иоанн называется «сыном Парсифаля», и на мистическом плане такая духовная генеалогия возможна и ничуть не противоречива (Парсифаль *принимает имя* пресвитера Иоанна, того пресвитера Иоанна, который в тот же самый момент сам становится наследником Парсифаля, сыном его души, так же, как Иосиф был сыном души для Иосифа Аримафейского).

Уход пресвитера Иоанна совершается в невидимом, там, где различные версии события нужно рассматривать через призму иных норм, чем те, что подходят для «Записок» Цезаря. В нашем случае само событие совпадает с событием, о котором *рассказано*. В Саррасе после смерти Галаада во время экстаза небесная рука вознесла Грааль в невидимое. Здесь Парсифаль увозит Грааль в Индию, то есть «к пределам земли», на истинный восток, не фигурирующий ни на одной из географических карт. Личности Парсифаля и пресвитера *Иоанна* перекликаются, переплетаются, словно бы показывая, что Парсифаль-пресвитер-*Иоанн* является теперь *полюсом* всех *Иоаннитов*, всех тех, кто верит в Церковь Иоанна, в Церковь Иоаннову как Церковь невидимого Грааля. В иоаннизме трепе-

⁸² См. нашу книгу *Trilogie ismaélienne*, index с. v. *Dawr al-satr*. Традиции известно также о том, как в XII веке розенкрейцеры покидали Европу и возвращались в Азию.

шет Параклит — тот Параклит, которого некоторые из наших шиитских теософов отождествляют, как мы уже видели, с Двенадцатым Имāмом, Имāмом, ныне сокрытым.

Мы снова напоминаем обо всём этом, поскольку это важно для нас ровно в той мере, в которой приведённые выше выводы сводят вместе митраизм, зороастризм и цикл преданий о Граале. В самом деле, с одной стороны, для теософии Сохравардй герметизм и митраизм являются главным образом тем, что определяет её ориентированность на Восток. Ориентированность эта находит своё воплощение в той части его произведения, что образует цикл мистических повествований. С другой стороны, ту же ориентированность на Восток мы встречаем в цикле о Граале. Общей тональностью как одного, так и другого рассказа является «речитатив». От того, насколько полно будет воспринята эта тональность, зависит восприятие сотканной из событий, о которых ведётся рассказ, *реальности*; на эту же *реальность* указывают и учения, несущие в себе эзотерический *смысл*. При каких же условиях учения несут в себе эзотерический, т.е. *истинный*, смысл? В случае мистической эпопеи, мистического повествования нам необходима герменевтика, которая помогла бы нам прикоснуться к *реальности*, о которой ведётся рассказ, или же нам, желающим внимать ей, придётся говорить о «чудесном» или «воображаемом». Другими словами, от того, какую герменевтику мы изберём, будет зависеть, обратимся мы на Восток или нет.

Почему же то, что вполне возможно изложить в доктринальной форме, в цепочке логических умозаключений, как это и сделал в своих великих трудах Сохравардй — почему то же самое в определённый момент ускользает от всякого теоретического изложения и становится повествованием? Ответ на этот вопрос заключён в самом концепте Востока как его исповедуют *Ишрāқийūн*. Достаточно будет напомнить в нескольких строках, о чём идёт речь. Их Восток есть одновременно начало и конец (*архэ* и *телос*), исток и место возвращения, замок свода двух арок — нисхождения (*нозӯль*) и восхождения (*со'ӯд*). В этом цикле заключена вся сокровенная история исполненных света существ, которых Сохравардй именует *Нӯр Иснахбад*, Царящий в теле свет. Сам выбор Сохравардй этого термина

позволяет нам заметить желаемое созвучие средневековому иранскому рыцарству. Как в одном, так и в другом случае крайне важна рыцарская этика (обозначаемая прекрасным словом *джавāнмардӣ*). Идёт ли речь о битве *Фраварти* (*форӯхар*), решивших спуститься с небес, чтобы помочь Ормузду, или же о битве Исполненных света *Испахбад*; идёт ли речь о Свете Славы (*Хварне*) или же о Свете Моҳаммада, о поисках Грааля или же о поисках ныне сокрытого Имāма, в иранского духовного воина ведёт вперёд одна неизменная цель. Даёт ли воин обет стать одним из спутников Саошьянта и содействовать вместе с ним Преображению мира или же одним из спутников сокрытого Имāма, готовящего «Великое Воскресение» (*Қийāмат аль-Қийāмāt*, Воскресение Воскресений), истинной целью его битвы является одно и то же: вернуться с победой к «Источнику на Востоке» (Свету Славы, Свету Моҳаммада, Свету Грааля, Жизни и Свету герметистов), — на Востоке, ориентальном, ориентирующем потому, что речь здесь не идёт о каком-то одном знании посреди многих, или даже не о каком-то особом знании, но о Востоке, Oriente — то есть об источнике и конечной точке всякого познания. Успешно завершивший своё *Странствие* герой духа обладает одновременно высоким теософским знанием и «иератическим» опытом, *та'аллох*, соответствующим *апотебзису* «Халдейского оракула» и герметистов (см. выше гл. II).

Таким образом, мистик отправляется в странствие, неизменная цель которого может называться по-разному: это может быть «Духовный дворец» таинственного города Саррас; это может быть мистический замок Кангдйз; это может быть Хурқалйя — один из городов «восьмой области», этого «Востока» — преддверия всякого Востока, который Сохравардй любил именовать *Нā-Коджā-Абād* (дословно «Страна Нигде»). Этот придуманный им термин мы уже подробно разбирали и объясняли, почему, при том, что с грамматической точки зрения это персидский эквивалент греческого *ῥ-топейя*, его ни в коем случае нельзя переводить как «утопия»⁸³. Это место «Нигде», но

⁸³ См. наше эссе «*Mundus imaginis*» ou *l'imaginaire et l'imaginal* (*Cahiers internat. du symbolisme*, 6, 1964) et *Au «pays» de l'Imam caché* (*Eranos-Jahrbuch XXXII*), Zurich 1964, стр. 31 и далее.

одновременно это реальная страна (*ābād*), та страна, в которой разворачиваются события мистического повествования. Это страна, которую можно удостоиться *увидеть*, но которую никто из *увидевших* её не способен *показать*. Туда можно придти только самому, не концептуальной очевидностью теоретического доказательства, но силой свершившегося события, и *рассказать* об этом можно только в *повествовании*, в *притче*. Поэтому, если наша герменевтика не будет включать в себя метафизику, признающую онтологические права за «третьим миром» Хурқалйи, который невозможно ухватить ни разуму, ни чувственному восприятию, она не сумеет признать его *реальность*. Она сочтёт его «нереальным», «воображаемым» — и возьмёт из повествования лишь «воображаемое». Вот почему выше мы настаивали на абсолютной необходимости принять метафизическую схему трёх миров, которую мы находим у Сохравардй и всех созвучных ему теософов-мистиков. Так же необходимо признать нозетическую ценность образного восприятия и образного сознания, признать, что это не просто «фантазии» (воспринимающая их как должно метафизика воспринимает в них и кажущиеся «странности», во власти которых они находятся, в то время как философия считает их лишь «фантазиями», порождениями вымысла). Образное восприятие и есть тот орган, с помощью которого возможно проникнуть в мир, не являющийся ни воображаемым, ни вымышленным, ни нереальным, но *миром образов*, *tundus imaginalis*⁸⁴.

Невозможно сказать, *где находится мир образов*. *Видевший* его не способен его *показать*. Вот почему о нём говорят «нигде» (*nā-kodjā* по-персидски) — в том смысле, что этот мир невозможно соотнести с географическими и астрономическими координатами мира, лежащего под Сферой Сфер. Словами о том, что «всё начинается на этой выпуклой поверхности», указывается на переход «по ту сторону» на вершине горы Қаф. Это переход с поверхности вещей (экзотерика, τὰ ἕξω) к их внутренности (эзотерика, τὰ ἔσω), — переход от внешней

⁸⁴ По вопросу о *tundus imaginalis* несколько переведённых текстов можно найти в наших двух работах: *Terre céleste et corps de résurrection u L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn [al-] 'Arabī* [(1165–1240)].

истории к истории истинной, внутренней. Но даже *внутри* мы снова обретём себя *на поверхности* вещей, потому что, если мир Души (нижний *Малякѹт* воплощённых душ и *Малякѹт* верхний душ свободных) не является некоей частью мира, постигаемого обычными чувствами, и потому о нём невозможно сказать, *где* он расположен, то, следовательно, именно мир Души окружает, содержит, вмещает в себя всю эту вселенную, в которой места соотносятся с категорией *ubi*⁸⁵. Привилегия мира Души состоит в том, что он состоит из духовных кругов, в которых центр одновременно является периферией. По отношению к миру чувственных вещей *малякѹт* есть *ubique*, т.е. «повсюду находящееся», одновременно близкое и далёкое. Продвижение вперёд осуществляется только лишь через изменение «способов бытия», и точка отправления неважна совершенно. Переход в реальность *Малякѹт* может визуализироваться в самых различных образах: руки в Саррасе, возносящей Грааль на небо и делающей его невидимым для людских глаз; возвращения Грааля на «Восток»; затворничества Кая Хосрау в замке Кангдйз; путешествия на мистический Синай, к небесному полюсу, к вершине горы Қāф (повествование об изгнании на запад); капли бальзама, которая, подставленная на ладони солнечным лучам, проходит на её тыльную сторону (повествование о багряном ангеле); странствия к Зелёному острову, месту, в котором скрывается двенадцатый Имām; как паломничество за Имāмом на Белом облаке и т.д. Это всегда исход из мира, подчинённого законам физики и внешних чувств, исход, совершающийся посредством *четвёртого измерения*.

Такой исход отвечает наказу одного из текстов Сохравардй: «Когда говорят тебе: «Вернись!», подразумевают существование места, в котором ты бывал прежде. Но горе тебе, коли под местом возвращения ты понимаешь Дамаск, Багдад или какой иной земной город.» И также призыву, звучащему в Коране: «А ты, упованием покоившаяся душа, возвратись ко Господу своему, будучи удовлетворённой, удовлетворившею!.. Войди в рай Мой!» (89:27, 28, 30). Вот почему Сохравардй написал строки, которые так любили повторять Мйр Дāмāд, Қāзй Са'йд

⁸⁵ Где. (Прим. пер.)

Қоммй и другие великие теософы-шииты: «Тот теософ воистину пережил мистический опыт, для кого физическое тело (то есть воспринимаемое его внешними чувствами) стало всего лишь оболочкой, которую он то сбрасывает, то надевает снова. Никто не является действительно *мота'аллих*, кто не испытал этого разоблачения и этого облачения⁸⁶.» Подобное «разоблачение» является условием вхождения в страну *Нā-Коджā-Абād*, в которой ничто не поддается восприятию нашими обычными органами восприятия. Можно обладать огромным объемом теоретического знания, и всё же оставаться неспособным на подобное «разоблачение» и никогда не ступить на Восточный берег. Потому что невозможно на него ступить, когда теоретическое знание не оставляет места *событию*.

Тогда поставленный нами выше вопрос расширяется. Почему, спросим мы, так необходимо, чтобы учение разрешилось (музыкальный термин) в мистическое повествование? Потому что теоретического доказательства никогда не бывает достаточно для того, чтобы помочь «переправиться» на Восточный берег. Нужно, чтобы *учение сделалось реальным событием*. Иначе говоря, эта *реальность* может быть воспринята только как реальность мира *Малякūt*. Тот, кто неспособен признать реальность этой *реальности*, реальность событий в *Малякūt*, сведёт повествование визионера к аллегории и станет говорить, как это принято в наши дни, о том, что необходима «демифологизация». Эта «демифологизация» есть не что иное, как отчаяние и бессилие; и ей противопоставляется то, что можно назвать духовным, или мистическим реализмом. Потому что, если не получилось совершить переход от теоретического изложения эзотерических истин к повествованию, в котором они становятся событиями, то как же связать эти истины и повествование? Чтобы раскрыть эзотерический смысл повествования, не нужно ли теперь возвратиться в плоскость концептуальной очевидности, на которой располагается эзотерическое учение, сформулированное как система логических звеньев?

⁸⁶ *Motāharāt*, § 223 в *Op. metaph. I*, стр. 503. Эти строки следуют вплотную за теми, в которых Сохранардй описывает духовное восхождение *Иирāқийūн*. О *ҳакīm мота'аллих* и *апотебзисе* см. выше гл. II, I.

Именно так поступают некоторые комментаторы Сохравардй, комментаторы-рационалисты. Но если доктрина — ключ к мистическому повествованию визионеров, тогда само это повествование — лишь никому не нужное повторение теории, теории, которую при этом даже легче понять, чем повествование. Повествование таким образом становится лишь аллегорией. Но то, что передаёт аллегория, вполне может быть передано рациональными средствами; аллегория принадлежит одному с ними нозтическому уровню. С другой стороны, в мистическом повествовании передаётся нечто такое, что может быть передано и воспринято лишь посредством мистических символов, которым прежде причастился рассказывающий; по отношению к доктрине происходит своего рода разрыв, изменение нозтического уровня. Повествование — это теософская доктрина, ставшая в мире *Малякūt* реальным событием. И если доктрина и есть эзотерический смысл этого повествования, то ни в коей мере не как теория, но как доктрина, сделавшаяся событием. Мы ещё увидим, что именно в этом и заключается акт *хикайята* как «рецитал» мистической истории. Вот почему герменевтика мистического повествования заключается не в том, чтобы «снизойти» — «вернуть» события повествования на уровень очевидных понятий, наоборот — *та'виль*, герменевтика «возвращает» последние на уровень *Малякūt*, где имеют место события повествования. Доктрина является эзотерическим смыслом повествования в той мере, в какой она, посредством повествования, преобразуется в событие духа, не остаётся теорией. Следовательно, только повествование способно исполнить мистагогическую функцию, о которой говорил Сохравардй.

Поэтому следует остерегаться ошибки, от которой мы предостерегали выше, поскольку иначе мы рискуем упустить в повествовании самое главное — его события, его ориентированность на Восток. Чтобы ещё лучше объяснить, о чём мы хотим сказать, прибегнем к помощи традиционной терминологии, используемой для определения трёх степеней достоверности: А) Теоретическая достоверность (*'ильм аль-йақӣн*) — к примеру, знать, что огонь существует, слышать от кого-нибудь, что такое огонь; В) Достоверность зрения (*'айн аль-йақӣн*) — увидеть огонь своими собственными глазами, стать свидетелем;

С) Достоверность личностного осуществления (*хаққ аль-йақӣн*) — быть поглощённым огнём, самому превратиться в огонь. Расстояние между уровнями *A* и *B* есть расстояние между теоретическим изложением учения и учением, сделавшимся личным событием. В нашем случае мы скажем, что уровень *A* — это узнать из «Восточной теософии» Сохравардӣ о том, что такое Восток. На уровне *B* учение, доктрина становится событием; это значит — увидеть Восток, стать ему свидетелем, «приняв его в себя» через повествование, через притчу, которая одна только способна его передать. Но подняться на уровень *C* — отнюдь не значит вновь спуститься на уровень *A* с тем, чтобы рассмотреть эзотерический смысл рассказа теоретически, напротив — это значит принять в себя всё сказанное на уровне *A* и поднять это на уровень *B* таким образом, чтобы, когда учение станет событием души, пробудиться к осознанию этого события и сделаться его участником, во всей полноте и реальности.

Вот что такое «восточное» знание, и вот почему чаще всего мистическое повествование разворачивается от первого лица. Это *история* мистика, вернувшегося на свой Восток; её не показывают, о ней *рассказывают*, рассказывая о том, чему стал свидетелем и о том мире, которому стал свидетелем. Своей собственной историей рассказчик возвращает на Восток и героев, о которых он рассказывает, поскольку то, что случилось с ними, теперь стало его личной историей. Вот что такое *та'виль*, мистическая герменевтика. То же самое происходило и с Сохравардӣ по отношению к героям иранского эпоса: Каю Хосрау, Зәлю, Исфандйяру. Героический эпос обретает своё исполнение в мистическом эпосе, который и есть его цель «на Востоке»⁸⁷.

2) Совершив ошибку, о которой уже упоминалось выше, мы можем не только упустить из виду смысл мистических повествований Сохравардӣ, но также смысл духовного действия, вдохновлявшего создателей всего персидского эпоса, от 'Аттара до Джәмӣ. Это ошибочное восприятие глубоко укоренилось в на-

⁸⁷ Ср. наше эссе *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, в Eranos-Jahrbuch XXXV, 1967, стр. 177–239.

ших так называемых «современных» интеллектуальных привычках, чуждых «духовной конкретности» реальности *мира образов*, всему тому, что ведёт к проникновению в *Малякѹт*, и, как следствие, смыслу разворачивающихся в *Малякѹт* реальных событий. Именно такое видение бросает тень на рассмотренное нами выше превосходное исследование, авторы которого, тщательно сравнив греческий и немецкий тексты, выделили в «Парсифале» Вольфрама фон Эшенбаха герметические элементы. Почему, когда нам пытаются объяснить, как происходит «переход» от герметического *учения* в *Кратѹре* к *действию* в поэме о Граале, нам кажется, что мы задыхаемся?

Авторы⁸⁸ объясняют переходный момент, в котором *«учение становится повествованием»*, применением техники *sensus litteralis*⁸⁹, хорошо известной в средневековых герменевтике и риторике. Они хотят сказать, что поэт, хорошо знакомый с герметическим учением, в своём труде отталкивался от этого учения, образующего вторичный, *мистический смысл*, и на его основе создавал повествование, в котором это учение облекалось первичным, конкретным значением, *буквальным смыслом*. Таким образом, поэт восходил от *анагогического* смысла к *буквальному*: с точки зрения авторов, Вольфрам превратил изложенное в *Кратѹре* высокое учение в нечто «реальное»: цепочку событий, разыгранных горсткой персонажей. Нам представляется, что в подобном объяснении не уделяется ни малейшего внимания поэтическому вдохновению, поэтическому творчеству, чувству и восприятию визионера, прорыву новой реальности. Так что же, всё зависит от той или иной «техники»? Но как же может зависеть от какой бы то ни было техники тот факт, что *учение* становится *событием*? Тогда Вольфрам должен был сконструировать изысканное аллегорическое сооружение, вымышленную историю — что, без всякого сомнения, не имеет никакого отношения к его «Парсифалю» — *реальной истории*. Но *реальности* какого уровня? Заблуждение, на котором и основывается подобное «объяснение», — это прежде всего досадное и крайне распространённое

⁸⁸ Ср. Н. и Р. Kahane, *The Krater and the Grail*, стр. 172 и далее.

⁸⁹ *Буквального смысла*. (Прим. пер.)

в наши дни представление о том, что «символ», или символическая история, и «аллегория» — это одно и то же. Причину такой путаницы мы обозначили выше: о *реальном* говорится так, будто бы раз и навсегда было установлено, что на свете существует только один уровень реальности. Именно с этим и не может согласиться интегральная феноменология; необходимо оставить место в реальности и для *Малякут*, для «восьмой области» и т.д. и для событий, которые там происходят. Ставка в этой игре крайне велика: тексты, относящиеся к тому же жанру, что и тексты Сохравардї, оказывались жертвами подобных интерпретаций не раз, и в результате их объявляли не столь глубокими, поскольку они якобы объясняли окольными путями вещи, которые можно было бы передать напрямую. Таким образом, как только «разъяснялся» их смысл, нужды в них уже не оставалось! Теперь мы видим, насколько важно правильно понимать значения слов *буквальный*, *реальный* и *событие*. Именно поэтому предыдущие страницы и были посвящены разъяснению этих значений.

Во-первых, греческое слово *анагогэ* означает *поднятие* (мы уже встречали это слово выше, см. гл. II, 2: теургическое или иератическое восхождение души). Мы восходим от смысла буквального к смыслу анагогическому, преображая мир вещей в мир Души. Анагогический смысл предусматривает существование смысла буквального, причём второй является основой первого, а первый сокрыт во втором. Но с высоты анагогического смысла уже не различить, как и почему это происходит, нужно реконструировать буквальный смысл или «спускаться» к нему, и, поскольку в этом случае анагогический смысл становится одновременно отправной точкой и вторичным смыслом, то смысл буквальный делается конечной точкой и смыслом основным. *Герменевтика* — не техника (хотя, конечно же, может состоять из техник — различных способов экзегезы). Герменевтика — это сам акт *Понимания*, который совершается на различных уровнях, или, если выражаться более точно, в случае с нашими героями духа он порождает, раскрывает самим фактом своего существования различные уровни. Эти уровни сообщаются между собой, символы перетекают один в другой. Так называемый буквальный смысл не является «более

или менее основным» смыслом, нежели смысл анаagogический, мистический или духовный (см. *выше* кн. I). Как один смысл, так и другой, и третий, и все прочие возможные смыслы — это только формы проявления (*мазāхир*) или символы одного Невыразимого на разных уровнях. И всякий раз, на каждом уровне они являют собой герменевтику, путь к пониманию Невыразимого (в форме концептуализации, пережитого события и пр.) Их нужно назвать *символами*, поскольку на каждом из уровней Невыразимое может явить себя только определённым образом, на каждом конкретном уровне невозможно *сказать* о нём по-другому (аллегория же, напротив, только пересказывает уже известные истины в другой форме, не переходя с одного уровня реальности на другой).

Вернёмся теперь к уровням достоверности (соответствующим уровням Понимания), о которых мы говорили несколькими страницами выше. Переход с уровня *A* на уровень *B* соответствует переходу от теоретического изложения учения к свершившемуся факту, изложенному в форме повествования. Какой бы возвышенной и эзотеричной ни была теория, за ней стоит лишь виртуальность. Она будет иметь какое-то отношение к *реальности* только когда мистик отправится в путь. Именно поэтому в инициических текстах Сохравардй то здесь, то там появляется нетерпеливое обращение к мистик, побуждающее его не терять времени на пороге. Как только это обращение услышано, теория становится чем-то *реальным*, осуществляемым на практике, событием. Вот почему это событие само в себе уже является возвращающим на Восток *та'вйлем*, а не просто событием внешней истории, подобным одному из тех событий, которые Цезарь перечисляет в своих «Записках» или же одному из событий светского романа. Именно то событие, за которым стоит эзотерический смысл, является событием Души; оно совершается в *Малякūt* — мире, являющемся Востоком души. Там полнота его реальности, которую не следует искать во внешней истории (к примеру, разнообразные места — замки, озёра, леса — это состояния души; битвы — духовные битвы и т.д.). Сам же смысл события не следует искать лишь в теоретическом учении — даже в эзотерической теософии, поскольку именно событие становится воплощением теории, дарует ей её

реальность. Смысл подобного воплощения — в преобразении учения (преобразование 'ильм аль-йақӣн в ҳаққ аль-йақӣн).

Мы говорили выше о том, что достижение уровня *C* (уровня *личностного осуществления*) не заключается в том, чтобы спуститься с уровня *B* на уровень *A*. К несчастью, говорящие ныне о «демифологизации» занимаются именно этим, но это происходит лишь из-за их неспособности достичь уровень *C* (о событии в этом случае речь уже не идёт). На самом же деле уровень *C* достигается только лишь по восхождению с уровня *A* на уровень *B* и только когда секрет этого перехода стал частью самого существа, то есть когда теория превратилась в событие, прожитое как осуществление личности, событие, прожитое самой личностью (сейчас речь идёт не о психологии, но о событии в глубине самого *существа*, своего рода онтологическом развитии). Конечно, уровень *B* теперь будет выглядеть как уровень *буквального смысла*, но это буквальное принадлежит не миру очевидных *вещей* и чувственного восприятия, но *миру образов* (*sensus litteralis in mundo imaginali*⁹⁰). Это есть основа шиитской теософской герменевтики: эзотерическое на уровне данного мира является экзотерическим для граничащего с нашим высшего мира. Вот почему «буквальный смысл в мире образов» является эзотерическим по отношению к *реальности* очевидных предметов и событий чувственно воспринимаемого мира. Мистическое повествование является эзотерическим в соотнесённости с теоретическим учением или внешней историей, потому что в нём содержится путь, возвращение на Восток. Одновременно то же самое повествование является экзотерической оболочкой *события*, которое является воплощением учения, преобразует его в *реальность*. И его эзотерический смысл не равен учению, чьё внутреннее содержание указывает лишь на виртуальность, возможность (и это — решающий момент, причина краха современной герменевтики, в которой символ деградирует в аллегорию); это учение экзистенциально осуществившееся, ставшее *событием* души и *воплотившееся* в повествовании. Следовательно, следует строго следить за тем, чтобы термины *буквальный*,

⁹⁰ Буквальный смысл в мире образов. (Прим. пер.)

реальный, событие соответствовали тому уровню, на котором они используются. Только так герменевтика сумеет сохранить ориентированность мистического эпоса на Восток — без сомнения, задача непростая и деликатная, состоящая не в том, чтобы создать таблицу соответствий между уже существующими фигурами и символами, но чтобы описать прогрессивное преобразование фигур в символы.

Проиллюстрируем серией примеров только что описанный нами процесс и — одновременно — заблуждения, жертвами которых мы можем здесь пасть. Позаимствуем эти примеры из прекрасного исследования, на которое мы уже здесь ссылались. Его авторы проводят параллель между некоторым числом тем герметического учения и соответствующими им событиями в поэме Вольфрама. Чтобы связать примеры с проведённым нами выше анализом, предварим каждый из них заглавной буквой, которая послужит отсылкой к описанным выше уровням А или В.

А) Согласно герметическому учению⁹¹, *Нѳс* (Разум), со-териологическое содержимое *Кратѳра*, было принесено на Землю как «жизнь и свет». В) У Вольфрама на Грааль спускается *реальная* белоснежная голубка, несущая в клюве животворящую хостию. А) Согласно герметическому учению, *Кратѳр* утоляет у своих адептов жажду познания, им обещана жизнь после смерти. В) У Вольфрама члены братства Грааля получают от него *реальные* питьё и пищу, и созерцающим его обещана вечная юность (заметим между тем, что Вольфрам не сообщает нам о том, какую именно *реальную* форму Грааля созерцает братство. Что же до описываемой в поэме реальной пищи, предстающей в виде разнообразных яств этого мира, то её *реальность* формируется всякий раз согласно желанию того, кого она питает, — каким бы ни было это желание. Это одна из специфических отличий *реальности* мира образов). — А) Мистик-герметист, следуя по пути своего спасения, однаж-

⁹¹ *Ibid.*, стр. 89–91; на стр. 163 ss. о «герметизме Вольфрама» анализируется метаморфоза VI Трактата *Corpus hermeticum* (Кратѳр), в двух столбцах приведён обширный материал для сравнения; страницы 172–174 посвящены *Технике буквального смысла*, которую мы подробно рассматриваем в данной работе.

ды приходит к двери, из-за которой сияет символический свет гнозиса. В) Вольфрам повествует о свете *реальном*; несущая Грааль процессия выходит из-за *реальной* двери и пересекает зал, в котором собрано братство Грааля (процессия состоит меж тем из двадцати пяти юных девушек, которые несут семнадцать светильников, соответствующих состояниям души и её духовным составляющим⁹²; символизм этих чисел несколько больше, нежели чистая и незамутнённая реальность. Конечно, эти девушки — не аллегория, они абсолютно реальны, но — реальностью замка Грааля, принадлежащей к «восьмой области»). — А) У герметистов принять в члены общины значит усыновить, установить мистическую связь между «отцом» и «сыном». В) У Вольфрама такое усыновление соответствует *реальной* династии внутри братства Грааля (реальной, без всякого сомнения, но в реальности, не имеющей никакого отношения к династиям этого мира; эта династия не оставила следа в истории в обыденном смысле этого слова, её история реальна, но совершается в *ином месте*). — А) Мистики-герметисты — «братья», поскольку являются членами одной религиозной общины. В) Парсифаль и Фейрефиц — настоящие, *реальные* братья, братья по рождению (но реальность этого родства того же рода, что и реальность династии Грааля). — А) Агностик смотрит, но не видит; плотские очи не способны узреть То, что в герметизме носит имя Бога. В) До своего крещения Фейрефиц не видит Грааля (что и является указанием на то, что видение *реальности* Грааля носит *сакраментальный* характер). — А) Герметизм говорит о духовной красоте экстаза, растворения в Божественном молчании. В) У Вольфрама показан экстаз Титуреля, невероятно прекрасного, находящегося вместе с Граалем за закрытой дверью. — А) Герметическая инициация — это постижение Радости. В) Во время процессии с

⁹² *Ibid.*, стр. 101–105. Стоит отметить (лишь в том, что касается структуры символических форм) то же чи сло участников процессии во сне принцессы Наркес, будущей матери XII Имāма (см. *ниже* т. IV, кн. VII): она увидела, как Христос в сопровождении Его двенадцати апостолов и пророк Мохаммад в сопровождении одиннадцати имāмов (всего двадцать пять человек) торжественно восходят по ступеням сотканного из света *минбара*.

Граалем Парсифаль замечает, что на его плечах такой же плащ, что у Репанс де Шой⁹³, несущей Грааль прекрасной принцессы (здесь в особенности *реальность* событий доказывается соотношением с уровнем, обозначенным выше как уровень С).

Говоря кратко, создаётся впечатление, что, поскольку авторы исследования считают *реальными* события, которые у Вольфрама иллюстрируют учение о *Кратире*, поэма о Граале *низводит* до уровня реальности возвышенное герметическое учение. Но ещё до того, как речь зашла о поэме, чувствовали ли мы, что рассуждаем о чём-то нереальном? Конечно нет! То есть теперь мы вполне ощущаем двойственность смысла слова «реальный», именно поэтому мы так крепко держимся за схему, изложенную выше. Поэма Вольфрама облекает в *реальность* учение, которое без её помощи так бы и осталось лишь виртуальностью, возможностью, «ориентированностью». Поэма воплощает устремлённость учения на Восток на практике, переводит его с уровня А на уровень В. Таким образом, когда мы употребляем слово «реальный» применительно к уровню В, надо иметь в виду не «реальность» в обычном смысле этого слова, но то, что определяется термином «духовный реализм»; то есть здесь важно иметь в виду полноту одновременно духовной и конкретной реальности *Малякūt*, «восьмой области», в котором и происходят все события, связанные с Граалем. Вот почему в обзоре интересующего нас исследования выше всякий раз, когда встречалось слово «реальный», мы вносили небольшую поправку: реальный, но *eo ipso*⁹⁴ более реальный, нежели в обыденном понимании этого слова.

Нельзя поставить равенство между эзотерическим смыслом поэмы и учением о *Кратире*. Несомненно, повествование яв-

⁹³ Репанс де Шой (Жуа — фр., Джой — англ., Радость), то есть медитация, размышление или постижение радости, то есть, как отмечают наши авторы, *ibid.*, стр. 85–88, точный эквивалент герметического выражения γυνῶσις χαρῆς, *Corpus hermeticum* XIII, 8; это очевидный параллелизм, не отметить который невозможно. С другой стороны, в шиитской традиции словом «Радость» (*фарадж*) обозначается пришествие XII Имāма, откуда и приветствие, которым сопровождается каждое упоминание его имени: 'аджжаль Аллāх фараджа-хо (да ускорит Бог радость его пришествия!).

⁹⁴ сам по себе. (Прим. пер.)

ляется экзотерической оболочкой свершившегося события постольку, поскольку в нём совершается переход с уровня *A* на уровень *B*. Однако его эзотерический смысл не равен уровню *A*, который содержит в себе лишь указание на возможность; для его раскрытия не нужно возвращаться. Эзотерический смысл здесь равен смыслу перехода с уровня *A* (духовная виртуальность, возможность осуществления учения) на уровень *B* (рождение учения в духовном событии). Пробуждение к тайне свершившегося перехода мы описывали выше как уровень *C*. Лучше всего оно описано в последнем приведённом нами примере, когда Парсифаль замечает, что его плечи прикрывает плащ, подобный плащу королевы Грааля (несущей Грааль девушки). И только тогда, когда совершается переход с уровня *A* до уровня *C*, можно говорить об анагогическом смысле — что предполагает, что вся поэма Вольфрама должна быть прочитана как иницилирующее повествование (чем она в действительности и является, стоит лишь вспомнить удивительную книгу IX, в которой отшельник Треврицент посвящает Парсифаля в мистерию Грааля). Учение переходит в состояние реального события души, события, свершившегося в мире *Малякүт*. На этом уровне более нет учения, которое было бы эзотерическим смыслом события; здесь есть событие — эзотерический смысл доктрины. Если бы всё обстояло по-иному, если бы для того, чтобы обрести ключ к эзотерическому смыслу поэмы, нужно было бы вспомнить теорию, то снова встал бы уже знакомый нам вопрос: зачем тогда нужна поэма Вольфрама и все подобные ей мистические произведения, если они — только перепев учения, которое вполне можно понять и без их помощи? Тогда нужно было бы просто подвергнуть «демифологизации» и цикл преданий о Граале. И всё же мы знаем, что «демифологизация» — это то, к чему стремится Фейрефиц до крещения.

Замечания, сделанные здесь в связи с мистическими текстами Сохравардй и мистической персидской литературой вообще, позволяют нам вернуться к тому, что мы уже говорили выше (кн. I) о герменевтике Святой книги. Если выше мы отвергали термин «техника», то лишь потому, что это слово подразумевало бы, что вдохновляемый свыше пророк и поэт-творец должны трудиться в поте лица своего, перебирая своего рода картотеку

соответствий. Ни за персидским эпосом, ни за циклом преданий о Граале не стоит усилие, подобное тому, что требуется для шифровки документов или транспонирования оркестровой партии из одной тональности в другую. Более того, и охваченный вдохновением композитор не переложит страницу своего сочинения в точности по написанному. Библейские писатели, авторы как исторических, так и пророческих книг, создавали свои тексты, охваченные огнём Божественного вдохновения. Пророк Мохаммад только «передавал» то, что сообщал ему Ангел откровения. Именно поэтому за буквой библейских стихов и коранических аятов приверженцы духовной герменевтики раскрывают необычайное богатство смыслов, разбросанных по ступеням лестницы различных миров. Конечно, если «смотреть, не видя», это разнообразие смыслов можно воспринимать только как интерполяции. Но наша схема из уровней *A*, *B* и *C* поможет обладающему даром зрения раз и навсегда отбросить это искушение. Богодухновенные писания не должны даже отталкиваться от того, что мы обозначили как уровень *A*; этот уровень в них отсутствует. Благодаря вдохновению визионера, *церогнѳису*, подобные писания изначально располагаются на уровне *B*. Герменевт, стремящийся к тому, чтобы постичь духовный смысл, эзотерический смысл, не «спускается» на уровень *A*. Конечно, и ему приходится выделять соответствия, показывать, какое доктринальное содержание было спонтанно «закодировано» вдохновением в тексте повествования. Но если бы он на этом остановился, это имело бы отношение лишь к технике, ни к чему более. Раскрыть таящийся по ту сторону эзотерической формы повествования гнозис — значит увидеть этот гнозис не в теории, но воплощённым на практике (об этом см. ниже, гл. V, I).

Вот почему эзотерическая герменевтика, *та'виль*, не разрушает и не упраздняет *эзотерическую* форму, которую она должна не «объяснить», но просветить до самых глубин; необходимо таким образом, чтобы эта внешняя форма сохранялась. Эзотерической герменевтике известно, что все конкретные детали в той степени являются «видимыми формами» (*apparentiae reales*), в которой их возможно постичь с точки зрения «духовного реализма», поскольку именно он обладает ключами онто-

логии мира *образов*, этого мира, без которого, как не однажды повторяли наши авторы, ни у видений пророков, ни у видений мистиков, ни у событий, подобных Воскресению, не было бы *места*, в котором они могли бы случиться. И именно соединение уровней *A* и *B* на уровне *C* отличает всякую эзотерическую герменевтику, основанную на «феномене Книги», от чисто теоретической герменевтики. Нужно отдавать себе в этом полный отчёт, чтобы понять герменевтику нового Сведенборга, показывающего на примере библейского текста духовную историю духовного человека, или же шиитскую герменевтику, для которой в сурах Корана явлена тайная история Имāма и Имāmата от его начала⁹⁵.

Когда мы говорим об общении уровней *A* и *B* на уровне *C*, то на самом деле хотим сказать, что эзотерический смысл повествования находится не на уровне *A*, но на уровне *A*, который сделался событием уровня *B*. С уровнем *C* похожая история: идёт ли речь о текстах из Библии или Корана, авестийском эпосе или поэмах Фирдоуси, внешняя история становится историей внутренней, историей, события которой относятся к миру *образов*; на уровне *C* в игру вступает новая «реальность», отсутствующая на уровне *A*. Ключ к эзотерическому смыслу уровня *C*, открывающему доступ к истинной герменевтике, Сохравардī передаёт нам в двух своих текстах. В «Повести о Граале», там, где рассказываемая им история начинает вдруг разворачиваться в нём самом, — и в конце «Рассказа об изгнании на запад», когда он пишет: «Это история обо мне». Этого не достичь никакой техникой. Это невозможно предсказать, в это невозможно поверить, этот опыт властно охватывает человека, словно творческое действие Божественной благодати. В удивительной финальной сцене «Фауста» Гёте об этом говорится так: «Несовершенство — Здесь совершается — Неопишуемое — Здесь воплощается⁹⁶.»

«Возвращение на Восток» — Событие, которое невозможно описать. Когда о нём пытаются *рассказывать*, *рассказ не-*

⁹⁵ См. наше эссе *Herméneutique spirituelle comparée*, в *Eranos-Jahrbuch XXXIII*, 1965.

⁹⁶ «Das Unzulängliche — Hier wird's Ereignis — Das Unbeschreibliche — Hier wird's getan» (Goete, *Faust II*, v. 12105–12109).

избежно приобретает экзотерическую форму *буквального смысла*. И всё же эзотерический смысл такого *рассказа* невозможно свести ни к какому существовавшему до него самодостаточному теоретическому знанию. Его эзотерический смысл там, где всякое теоретическое знание трансформируется в свершившееся событие — «между Небом и Землёй», как говорится в том же финале «Фауста», — на «среднем Востоке», в «восьмой области», как говорит Сохравардй. Там свершается то, о чём рассказывает повествование, там таится его секрет, секрет хикāйята — воплощение на практике ориентированности на Восток.

5. «Повесть о Граале» хосраванийского мистика

Сохравардй попытался *рассказать* о Невыразимом, о «возвращении на Восток», к которому готовит нас вся его «восточная теософия», в небольшой и прекрасной «Повести о Граале». Поднимая все те темы, что нашли своё отражение на предыдущих страницах, мы имели в виду именно этот текст, ибо его вибрации достигают самых далёких областей и звучат в самых разных тональностях. Мы уже упоминали о том, что странствия Кая Хосрау оказали особое, своего рода завораживающее воздействие на мысль Сохравардй: он видел в Кае Хосрау воплощение предтеч Заратуштры, мудрецов древней Персии, и дал последним имя *Хосравāнййūн* (прилагательное от Хосрау), воспринимая их как предшественников *Ишрāқййūн*, поскольку они составляют вместе одну духовную семью, Видя, что в этой повести Кай Хосрау появляется как «король Грааля», мы ещё лучше понимаем тайны происхождения *шейха аль-Ишрāқ*.

Вот почему сперва было необходимо провести здесь параллель между деяниями Кая Хосрау и Парсифаля, между *Хварной* и святым Граалем. «Повесть о Граале» мог создать только истинно хосраванийский мистик. Тогда как его вызов неизреченному звучит в такт «Фаусту», отзвуки самого заглавия долгими арпеджио напоминают о Вагнере.

Событие, о котором он пытается *рассказать*, должно быть описано на том уровне, на котором оно *истинно в буквальном смысле этого слова*. А истинно в буквальном смысле этого

слова оно не в нашем мире, но «между Небом и Землёй», между «высоким Востоком» и земным «Западом». Ни в одном их документов, хранящихся по всей земле, не оставили следы ни Кай Хосрау, ни Галаад, ни Парсифаль; ни Кангдиз, ни Хуркалий, ни духовный дворец Сарраса не привлекают к себе внимания археологов. Но они не менее *реальны*, чем исторические — в обыденном смысле этого слова — персонажи; места их подвигов не менее *реальны*, чем те, в чьём существовании можно убедиться, проведя археологические раскопки. Но они реальны по-иному, это реальность другого порядка, признать за которой право на существование мы призывали на предшествующих страницах, основываясь на положениях «восточной теософии» Сохравардй.

Мистик всегда пытается *рассказать* об этом Событии. Но для того, чтобы попытка эта увенчалась успехом, необходимо, чтобы он явил это Событие для своего слушателя или читателя. Рассказчик и читатель вовлечены в один и тот же процесс; их ответственность различна, но их объединяет приключение, в которое они пустились. При каких условиях рассказчик попытается *рассказать* свою историю? При каких условиях читатель или слушатель поймёт то, что ему пытаются передать? На этот двойной вопрос отвечает *хикайят*, и отвечает следующим образом: условия для того, чтобы первый *рассказал*, а второй — *понял*, одни и те же, то есть те, при которых и возникает *хикайят*.

На предыдущих страницах мы много раз обращались к понятию *хикайят*, смысл которого подробно разбирали в другой работе⁹⁷. Здесь отметим лишь, что это слово встречается в арабском и персидском языках и обозначает одновременно *рассказывать* и *подражать* (*мимёсис*); это рассказ-подражание, изображение, рассказ-имитация, повторение События здесь и сейчас. Мы ещё увидим, что подобную историю невозможно свести ни к какой технике. Если бы дело было в технике, то кто угодно, прочитав *Corpus hermeticum*, мог бы создать «Парсифаля», прочитав «Восточную теософию», — цикл текстов Сохравардй. Но если невозможно их создать, то их необходимо

⁹⁷ См. нашу *Herméneutique* (выше р. 199, н. 308), стр. 71 и далее, и *De l'épopée héroïque* (выше стр. 192, н. 303), стр. 195 и далее, 207 и далее.

понять и увидеть в них нечто большее, чем техника. На того, кто видит в подобном рассказе только технику, Событие никогда не обрушится: здесь лежит ответственность слушателя или читателя, ответственность Понимания. Потому что Событие, о котором *рассказывает* текст, поймёт лишь тот, в котором оно хотя бы начнёт разворачиваться. Отсюда призыв Сохравардй «вернуться» (туда, где ты уже бывал прежде), занять своё место в Ноевом ковчеге и возгласить вместе с ним: «Пусть он поплывёт и пристанет к берегу!»

Подобными призывами Сохравардй делит ответственность за *хикāйят* между рассказчиком и слушателем. Он предъявляет последнему те же требования, которым должен был соответствовать и он сам, автор, чтобы в нём произошло то Событие, о котором он пытается *рассказать* теперь. Нам хорошо известно, что по Сохравардй восточный философ творит не «историю философии», но сам философский акт. Философский же акт заключается не в том, чтобы созерцать философию, но в том, чтобы *действовать* в ней. Сохравардй ясно продемонстрировал, что для него «творить историю» *Ишрāкййūн* значило творить «восточную теософию», необходимым условием которой была преемственность *Хосравāнййūн*, мудрецам Древней Персии. Событию в такой философии отводится главное место, и *тем самым* актуализируется прошлое, которое *шейх аль-Ишрāк*, «воскресивший древнеперсидскую теософию», соделал своим; тем самым он «сотворил историю» *Ишрāкйййūн*, и Событие пребывает теперь в нашем мире, потому что Сохравардй не просто описывает или пересказывает историю; он и *есть* эта история.

Мне представляется, что самое лучшее определение тому, что такое *хикāйят*, было дано в тексте, который до сих пор, к несчастью, не издан⁹⁸. Я имею в виду текст, в котором шейх

⁹⁸ Здесь идёт речь о комментарии к *Kitāb аль-Фавā'id* (Книге учения) шейха Ахмада 'Ахсā'и [(1752–1825)], составленном одним из его учеников, Мохаммадом ибн Мохаммадом. Нафйр Гилянй (т.е. из Гиляна, юго-западное побережье Каспийского моря) тщательно разбирает учение своего шейха. Он написал и комментарий на свою собственную книгу, но эти два комментария совершенно самостоятельны: см. нашу работу *De l'Épopée héroïque* (выше стр. 192, н. 303), стр. 236, н. 14 и fol. 16b *unicum* (Téhéran, коллекция M. Soltani).

Ахмад 'Ахсā'й показывает, что в акте или действии рассказа, «рецитала» (*хикāйят*), рассказчик составляет единое целое с событиями, о которых он рассказывает, и их героем. Таким же точно образом *шахīд* (присутствующий, созерцающий), созерцаемое им и его свидетельство (*шахāда*) составляют единое целое. Множественность и различие существуют лишь при определённом способе зрения, останавливающем внимание на одной из составляющих. И это происходит потому, что *хикāйят*, мистический рецитал, отражает реальность, в которой уже сглажена гора эгоистической замкнутости на себе. «Теперь время отметить, что рассказчик, сам рассказ и герой рассказа (герой-образ, герой для подражания) образуют вместе одну и ту же реальность». И в заключение шейх добавляет: «Это совершается в каждом существе, по мере каждого существа. Размышляйте, и снова говорю: размышляйте!»

Эти последние слова, «в каждом существе», указывают на крайне важный момент. В них утверждается, что триединство *хикāйята* воспроизводится в каждом из тех, кто в свою очередь становится воплощением *хикāйята* постольку, поскольку является не обычным «безразличным» слушателем, но принимает на себя всю полноту ответственности. Вот почему мы можем говорить здесь об истории, которая прерывает течение обычной истории, ведь в акте подобного повторения время становится обратимым: событие прошлого из прошлого вырывается. Между тем, что мы выше обозначали как уровень А (учение, столь же теоретическое, сколь относящееся к определённому историческому периоду, как возможность, призванная преобразиться в *событие духа*), и уровнем С (совершившийся переход от внешней истории к истории внутренней) зияла пропасть. Акт *хикāйята* преодолевает эту пропасть, как и история, прерывающая течение истории, которую мы привыкли считать единственно реальной, единственной, которую стоит принимать в расчёт. Именно поэтому мы утверждали выше, что единственно возможная история духовности — это сама духовность, поскольку творит историю только тот, в ком эта духовность сделалась историей, в той или иной мере. Она всегда присутствует в той или иной мере, но однажды может перевернуть всё.

Итак, всякая историческая герменевтика включает в себя историософскую позицию — если нам будет позволено использовать это шеллингианское выражение. Историк может отдавать себе в этом отчёт или нет, говорить о ней или умалчивать; в любом случае, поскольку его деятельность неизбежно имеет отношение к историософии, своими словами он «творит историю». Если он будет настолько «объективным», насколько это возможно, то сама эта его объективация обозначит конечную точку истории, ответственность за которую он принял на себя, создавая её тем или иным образом. Конечную точку — потому, что подобное историческое сознание исключает всякий абсолютный смысл философии или учения; для него смысл философии или учения определяется только в связи с прошлым, такое историческое сознание ведёт нас лишь в исторический музей, музей «диалектический». Как же вытащить этот смысл из водоворота историзма, обнаружить в учении или философии смысл *абсолютный*? Ответом на этот вопрос являются условия *хикайята*, описанные шейхом Ахмадом 'Ахсā'и в нескольких строках; условия эти не что иное, как ещё один аспект того, что на предшествующих страницах мы называли «духовным реализмом». Нам возразят, что такое требование вступает в противоречие с современной концепцией гуманитарных и общественных наук. Пусть так; мы ставим здесь своей целью не изменить программу и дух гуманитарного знания, но показать, как для Сохранардй героические деяния Кая Хосрау становятся его собственными мистическими деяниями, и проникнуть в «то, что совершается» в его повести о Граале и других его мистических текстах.

Как мы читаем у шейха Ахмада, «это совершается в каждом существе», но строчкой выше автор уточняет: «в каждом существе, в котором уже сглажена гора эгоистической замкнутости на себе», другими словами — субъективности (*анā'ийа*). Здесь встречаются два парадокса. С одной стороны, «объективность» методов исторического исследования идёт рука об руку в том, что касается смысла учений, со «скептическим субъективизмом». С другой стороны, *хикайят* каким мы его описали, возможно, заставит западного философа воскликнуть: «Это же чистойшей воды мистический субъективизм!» И всё же именно

хикайят, формирующая триединство и спасающий прошлое от его смерти в прошлом, упраздняет всякую субъективность и субъективизм. Таким образом на возражения можно не обращать внимания. Но если они всё же формулируются, то исключительно из-за непонимания «полярного измерения» человеческого существа, разбивающего «поперечное измерение» исторической мысли. Об этом «полярном (вертикальном) измерении» и говорит апофатическая теология шиизма и суфизма, утверждая одновременно, что То, что мы называем Богом, всегда остаётся Непознаваемым, Бездной, Молчанием. Бог может явить нам Себя только облачившись в качества и свойства, отвечающие тому, что есть мы. Бог являет нам Себя только в нас и через нас. Подобное свидетельство может быть воспринято рационалистической критикой только как свидетельство «абсолютного субъективизма». Но тогда апофатической теософии следует пойти ещё дальше и задать следующий вопрос: но что же абсолютизирует этот абсолютный субъективизм, что освобождает его от всего прочего? Не что иное, как явленное ему *отношение* с Невыразимым, поскольку это отношение совершается Лицом к Лицу: Лицо, в котором Бог являет себя человеку, всякий раз является тем же Лицом, которым человек, таким, каким он знает себя, являет себя Богу (о том же знаменитая фраза: «Знающий себя знает и своего Бога»). Лицо, в котором человек узнаёт своего Бога, является тем же Лицом, под которым его знает его Бог. В шиитской теологии (*выше* кн. I) это тема Имāма как Лица Божия для человека и как Лица человека, в которое смотрит Бог; Имāма как *полюса* этих взаимоотношений, освобождающего их от всего, что ими не является. Это и значит знать Бога только через Бога.

Отсюда можно понять, что в триединстве *хикайята* рассказчик является активным *агентом* событий, о которых он рассказывает, и одновременно *пациентом*, претерпевающим их воздействие. Это тот же самый парадокс, который мы только что пытались описать, и о котором духовные люди рассказывают совершенно особым языком и в совершенно особой тональности, поскольку заимствуют их у мистики любви (мы увидим подобный пример в текстах Рӯзбихāна, *ниже*, кн. III). Именно в контексте высокой умозрительной теософии шейх

Ахмада 'Ахсā'и отсылает нас к тому, как поэты рассказывают о Маджнūне и Лейле (аналог Тристана и Изольды в арабской и персидской поэзии). Маджнūн не может взглянуть на Лейлу, её красота его ослепляет — необходимо, чтобы через него на себя взглянула сама Лейла; так же и наш взгляд — это взгляд Бога, Который через нас смотрит на Себя: «Мы знаем Бога только через взгляд, который в нас является Его взглядом на Себя Самого, как и сказал поэт: Когда Любящий желает бросить взгляд на Возлюбленную, — У него нет на это сил, — Но в милости своей Возлюбленная дарует ему взглянуть на себя, — И взгляд Любящего, созерцающего Возлюбленную, — Это взгляд Возлюбленной, созерцающей себя самое⁹⁹.»

Также триединство *хикайята* осуществляется «в каждом существе, в котором уже сглажена гора эгоистической замкнутости на себе» или субъективизма. Уже сглаженный, освобождённый от себя самого субъективизм теперь сконцентрирован вокруг *абсолюта*, уже действующего в нём и его освобождающего. Эти положение помогают нам понять даже *хикайят* Грааля у Сохраварди — вплоть до утверждения, которым разрешается всё возрастающее напряжение: он сам и *есть* Грааль Кая Хосрау.

«Повесть о Граале» известна нам по трём рукописям, это глава одного из мистических трактатов, созданных Сохраварди на персидском языке. Этот трактат представлен в форме рапсодии, цикла из двенадцати апологий или мистических текстов, первый из которых даёт название целому: «Язык муравьёв» *Лоғат-и мўрāн*)¹⁰⁰. Четвёртый из них — *хикайят*, мистическое повествование о Граале Кая Хосрау. Мы выделим в нём четыре момента: три эпизода и заключение.

1) Прелюдия — введение в тему: таинственный Кубок, одна из форм проявления Света Славы, в руках у Кая Хосрау. Кубок этот традиционно называется «Граалем Джама» (*Джāм-и*

⁹⁹ См. комментарий шейха Ахмада 'Ахсā'и, *Šarḥ al-Fawā'id*, lithogr. Tabriz 1274/1857, глава II, § 95 (наша нумерация), стр. 27; см. *De l'épopée héroïque*, стр. 208 и примечания 13 и 31.

¹⁰⁰ Мы совершили первую попытку его перевода для сборника *Hermès*, 3e série, III, Bruxelles, 1939. Между тем персидский текст издан стараниями S. H. Nasr в *Op. Metaph. III*, стр. 294 и след.

Джам), то есть Джамшйда (Yima), государя, получившего повеление соорудить в Ирāн Вѣдже, *срединном мире*, *Вар*, или ограждѣнный рай, что позволяет провести столько аналогий с Кангдизом и городами «восьмой области». Грааль, сперва принадлежавший Джамшйду, а затем Каю Хосрау, обладает свойствами микрокосма; это «зеркало вселенной». Владеющий им может созерцать в нём тайны видимых и невидимых миров (так же, как и Галааду в духовном дворце Сарраса было даровано созерцать высшие Божественные тайны).

2) Далее следует краткое описание таин Грааля, в которых явлен мистический смысл, так же, как и в прелюдии при описании его свойств. Из повествования мы узнаём, что Грааль — духовный микрокосм, человек Света внутри человека (Свет *Испахбад*), заключѣнный в его «кожаный футляр» или «чехол», то есть тело из плоти и крови. Но однажды Свет освобождается от уз, «обнажается»; и в этот момент Грааль (этот Свет) делается невидим. Это тот самый момент, когда Кай Хосрау, подобно Титурелю, оставшемуся наедине с Граалем за символической дверью, поглощён созерцанием, соединяющим его с существами света (сокрытие это соответствует прибытию паломника из «Повести об изгнании» на вершину горы Қаф; это исчезновение Кая Хосрау из вида его спутников-рыцарей у Источника Жизни; это перенесение Парсифалем Грааля «на Восток»). Грааль невидим, потому что кожаный футляр (физическое тело) его снова связывает; теперь видимо лишь то, что просвечивает сквозь эту совершенную форму (с десятью «застѣжками», из которых пять традиционно понимаются как внешние чувства и пять — как внутренние).

3) Когда узы развязаны, душа света (*Нур Испахбад*) поднимается к своему Востоку, и это есть предвкушение её исхода из этого мира. Этот Восток, этот час *Ишрāқ* называют «весенним равноденствием» — в честь момента, когда День находится в равновесии с Ночью и решается победа Света над Тьмой. Этим образом пронизана вся традиция Грааля Джамшйда. Кай Хосрау протягивает Грааль навстречу солнцу, и в Чаше явлены образы всех видимых и невидимых миров. Можно вспомнить также о символике капли бальзама на тыльной стороне руки — если подставить руку солнцу, капля выступит на её ладони

(начало рассказа о Пурпурном архангеле). Начиная с этого момента «восточная теософия» не является более обычным теоретическим учением, которое постигается разумом; её «ориентированность на восток» осуществляется на практике через лично прожитое предвкушение эсхатологии. Преображение эсхатологии в личный опыт отмечается в тексте вставкой трёх айятов из Корана; звучащий в них *та'виль* отзывается в самом сердце мистика. Вот почему эти три айята приведены здесь в настоящем времени, как позволяет грамматика и требует *та'виль*.

4) И в завершение звучит определение, *что* есть Грааль. В этих словах о Граале словно бы человек света познаёт самого себя.

Ниже мы попытались дать перевод повести о Граале:

«I. Кай Хосрау владел Граалем, зеркалом вселенной. Он созерцал в нём всё то, что могло бы стать объектом его желания; в Граале перед ним представляли невидимые миры, в нём же он видел всех существ.

«II. Грааль был заключён в кожаном футляре, совершенной формы, с десятью застёжками. Когда Кай Хосрау хотел посмотреть на тайны Неизреченного, он открывал застёжки и доставал Грааль. Когда он развязывал все узы, Грааль исчезал. Но когда все узы были завязаны снова, Грааль снова появлялся.

«III. В момент весеннего равноденствия¹⁰¹ Кай Хосрау протянул Грааль навстречу солнцу, и светило осияло Грааль, так что в нём ясно проявились образы всех миров.

«И когда земля растянулась и извергла то, что в ней, и опустела, и повиновалась своему Господу и обязалась... О человек! Ты стремишься к своему Господу устремлением и встретишь Его! (84:3–6). — В тот день вы будете выставлены, и не утаится у вас тайное. (69:18) — Узнала тогда душа, что она уготовала вперед и отложила (82:5).

«IV. Когда я слышу от своего учителя рассказ о Граале Джама, Я сам становлюсь Граалем Джама, зеркалом вселенной.

¹⁰¹ *Хаҗит-и истива'* (экватор — *хаҗит и'тидаль ан-нахәр валь-ляиль, aequinoctium*). См. начало *Сафйр-и Сйморз*: «Каждый удод весной летит на гору Қаф».

*Освободите мой Грааль, зеркало вселенной;
Этот погребённый Грааль есть пылающее Пламя,
которым питается наша смерть¹⁰².*

В этой краткой и насыщенной смыслами «повести о Граале» собраны получившие своё воплощение условия, которые мы анализировали на протяжении всех предшествующих страниц. Содержимое учения, ведущего к познанию себя, воплощено в образе Грааля Кая Хосрау, одновременно реального предмета и реального события. Невыразимое, о котором пытается рассказать восточная теософия, осуществляется как «возвращение на Восток». Событие становится тайным смыслом и исполнением тайного смысла учения. В то же время эта повесть передаёт тайный смысл под видом смысла буквального. Однако тайный смысл этого «буквального смысла» не есть возвращение к теоретическому описанию учением того, что такое Восток; он находится на более высоком уровне, где учение становится событием и мистик пробуждается к осознанию этого События, совершающегося в нём самом. «Я сам становлюсь

¹⁰² См. *Op. metaph. III*, стр. 299, строка 13, где в данной редакции текста говорится примерно следующее: «Этот Грааль погребён (сокрыт) под нашей старой шерстяной одеждой», трактовка назидательная, но неоригинальная, мы сами когда-то понимали это высказывание так же. Меж тем на манускрипте Istanbul Rāghib 1480 (который, к несчастью, не фигурирует в корпусе текстов, к которому отсылает критический аппарат) мы находим заметку, сделанную порывистым и чётким почерком учёного (к сожалению, без диакритических знаков), о том, что прочесть слово, выше интерпретируемое как *пашмине* (из шерсти), трудно. Несколько лет назад мы с нашим другом М. Мо'ином обратили внимание на этот отрывок и прочли здесь два арабских слова — *лохба сатомтох*, отсылающие нас к хорошо известному Сохравардй источнику и вставленные в персидский текст таким образом, чтобы не нарушить персидский строй предложения: «*лохба сатомтох*»-и *маст*. Автор текста описывает этими двумя словами своё собственное состояние. Дословно: «Этот погребённый Грааль (то есть сокрытое сокровище) есть *наше* «пылающее пламя (пылающая жажда), от которого он умрёт». Сохравардй также хочет сказать: «пламя или жажда, от которой в конце концов умирают», приходит ко мне от сокрытого во мне Грааля, который и есть я сам. Или, в нашем переводе: этот жар, пожирая нашу жизнь, питается нашей смертью. Вот почему символ Грааля переключается здесь с символом Феникса как символа *religio mentis* («умной веры»). *Прим. пер.*)

Граалем Джама, зеркалом вселенной». Грааль — *реальный* предмет, но он реален сверхчувственной реальностью. *Реальное* событие не совершается в нашем мире, оно нарушает течение обыденной истории и потому никогда не перестаёт, не проходит, потому что призвано *происходить*, совершаться всегда. Истинность Слова не в том, что оно «принадлежало своему времени», как это видится исторической мысли, но в том, что оно само является *временем* всякого верного ученика, в котором совершается Событие.

Так же и *та'виль*, воплощаемый Сохравардй в «Повести о Граале» и других своих мистических текстах, находится в полном согласии с его *та'вилем* Святой книги. Об этом он говорит в следующем правиле: «Читай Коран с экстагическим чувством (*ваджд*), волнуясь и размышляя. Читай Коран так, как если бы он был явлен только для тебя¹⁰³.» И здесь мы прикасаемся также к «феномену Святой книги» каким его видел V Имām Моҳаммад аль-Бāкир (*выше* кн. I): если бы āйяты Корана имели смысл лишь применительно к обстоятельствам жизни тех людей, во времена которых он был явлен, спустя столь продолжительное время он был бы уже мёртв! Но *та'виль*, герменевтика, создающая *хикайят* или рассказ каждого верующего, который сплетает его, как говорит Сохравардй, хранит его жизнь «даже до дня Воскресения».

Иллюстрацией ко всему вышесказанному станут два мистических текста Сохравардй, которые мы переведём ниже. В «Рассказе об изгнании на Запад» этапы «возвращения» из изгнания будут сопровождаться āйятами Корана, которые *та'виль* свяжет с личной историей мистика и которыми будет отмечено его продвижение по духовным состояниям даже до прибытия на «Восток», к «небесному полюсу». В самом конце мы снова встретимся с существом, с которым нас уже познакомил герметизм Сохравардй под именем «Совершенной природы». Перед этим мы прочтём «рассказ о пурпурном Архангеле».

¹⁰³ Это практически завершение финальной главы трактата под названием *Калимат ат-Тасаввоф* (ещё не издан). Тот же суфийский трактат начинается с патетических слов о тех, кто не обращает внимания на *ма'āни*, духовный смысл, будучи убиты экзегетами-буквалистами.

Анри Корбен

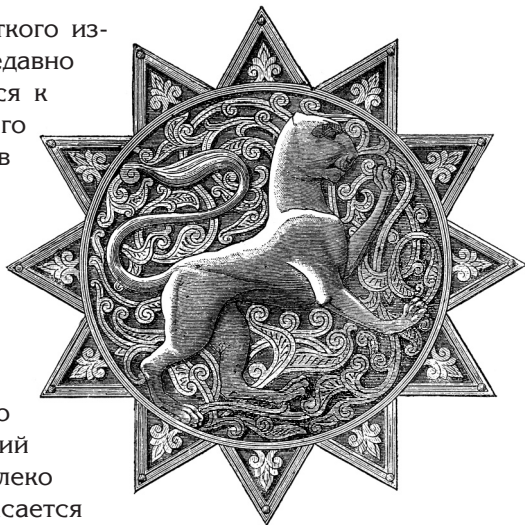
Там же, в двух ситуациях инициации, которую с помощью архангела проходит его земной спутник, мы увидим два эпизода мистического иранского эпоса. Снова и снова мы убедимся в том, что героический эпос достигает своей кульминации в эпосе мистическом, в котором «ориентированность на Восток» реализуется на практике. Такой путь проходит и Сохравардй в своей «восточной теософии», возводя мысль мудрецов древней Персии даже до Ислама, «источника на Востоке», и делая *Ишрāқиййūн*, неоплатоников исламской Персии, последователями *Хосравāниййūн* Персии древней.

Перевод с французского **Александра Кузнецова** (I–III гл.)
Светланы Яблонской (IV–V гл.)

ШИИТСКАЯ ЛИТУРГИЯ ГРААЛЯ*

Ритуал Чаши

Позвольте начать с краткого изложения исследований, недавно заставивших меня вернуться к тексту, изучением которого я намеревался заняться в течение нескольких последних лет. Мне представилось, что наилучшей данью уважения нашему другу и коллеге явилась бы публикация на страницах данного юбилейного издания этого текста, имеющего в качестве истока исламский гностицизм. Наш коллега далеко не новичок во всём, что касается гностицизма — практически все современные учёные, работающие в этой области, так или иначе в долгу перед ним.



Я обратил внимание на «Ритуал Чаши» (перевод приводится в конце данного эссе), когда готовил подборку из семи персидских трактатов на тему *фатовват*. Если не слишком углубляться в нюансы значения этого арабского слова (персидский эквивалент — *джавāнмардӣ*), можно сказать, что лучший вариант его перевода соответствует понятию «духовного рыцарства». Традици-

* Статья написана для юбилейного сборника, посвящённого деятельности Анри-Шарля Пюша. Сборник был представлен вниманию юбиляра в 1974 году и опубликован издательством Presses Universitaires Françaises. Настоящий перевод сделан с английского перевода, опубликованного в книге Corbin, H., *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy* (translated by Joseph Rowe), North Atlantic Books: Berkeley, 1998, pp. 173–204.

онно *фотовват* обозначает состояние, занимающее промежуточное положение между уровнем просто верующего и уровнем суфия; термин глубоко укоренён в шиизме и, шире, в исламском эзотеризме. Исламское рыцарство издавна сравнивается с западноевропейским (тамплиерами), что порождает массу вопросов и догадок о возможных контактах между их представителями. Характерно, что *фотовват* включает в себя ритуал братства (как в символическом, так и в практическом аспекте), который появляется в пору расцвета европейских торговых гильдий, таких, например, как *Compagnons du Devoir* (Франция)¹.

Итак, обряд посвящения в *фотовват* включает в себя «ритуал чаши», впервые введённый в обиход самим Пророком Мохаммадом. После известного эпизода, когда он, обращаясь к имāму 'Алї, провозглашает: «Ты рыцарь этой общины», Пророк требует принести чашу воды и немного соли. Он смешивает с водой три щепотки соли, одну за другой. Уронив первую щепоть в чашу, он объявляет: «Это *шарї'а(м)*» (т.е. Закон, или собственно религия); когда вторая щепоть соли следует за первой, произносятся слова: «Это *тарїќа(м)*» (мистический путь к гнозису); и, наконец, бросив третью, он говорит: «Это *хаќїќа(м)*» (личная самореализация гнозиса)². Таким образом, триада идей, пронизывающая исламскую духовность и исламский эзотеризм в целом, получает здесь освящение в ритуальном акте-обряде, хранившемся в течение столетий. Более того, даже классификация «рыцарей» по взятым ими на себя в *фотовват* обязательствам тоже тройная: обет через данное слово (*ќавлї*), через меч (*сайфї*) или через участие в распитии чаши (*шурбї*).³

¹ Ср. *Traité des compagnons-chevaliers (Pacā'иль-и джавāнмардāн), recueil de sept «Fotowwat Nāneh»*, опубликованный М. Şarāf с аналитическим вступлением Н. Corbin (*Bibliothèque Iranienne*, XX, Тéhéran-Paris, 1973). В *Opera Minora Massignon* (Массиньон) отмечает «сходство опознавательных знаков, использовавшихся в масонских братствах шотландского обряда и у друзей». К сожалению, автор не даёт никаких примеров подобного использования. Ср. также: Corbin, Н., *En Islam Iranienne: aspects spirituels et philosophiques*, IV, Paris, Gallimard, 1973–1978 (предметный указатель, ключевое слово «рыцарство» (chevalerie)).

² Ср. *Traité des compagnons-chevaliers...*, *Fotowwat Nāneh de 'Abdorrazzāq Kāshānī*, pp. 16–20 (французского перевода).

³ *Ibid.*, *Fotowwat Nāneh de Najmoddīn Zarkūb Tabīzī*, 1-ая часть, глава II.

Согласно другому преданию, однако, ещё в юные годы Мохаммада, предшествовавшие началу его пророческой миссии, существовал некий рыцарский орден (*фатовват-дари*), в ритуале которого использовалась чаша, правда не с солёной водой, а с вином. Передают, что этот обряд практиковали четырёста соратников Абӯ Джахля (дяди Пророка). Затем случилось так, что сорок юношей — сверстников Мохаммада из числа его сподвижников — попросили учредить для них *фатовват*, одним из ритуалов которого стал бы ритуал чаши, сопровождающийся призыванием его имени⁴. Пророк выполнил просьбу, использовав вместо вина солёную воду и дав тем самым начало новому таинству. Таким образом, оба предания сообщают нам о происхождении одного и того же института, получившего разные формальные воплощения. Абӯ Джахль воспринял случившееся как вызов и воспылил гневом; считается, что именно с этого момента в нём зародилась враждебность к Мохаммаду⁵. Ритуал с чашей вина напоминает ритуал Абӯ-ль-Ҳаттāба, хотя до сих пор мы не обнаружили между ними прямых связей (подтвержденных историческими источниками или легендами).

Очевидно, что более глубокое понимание данной темы требует её типологического изучения. Когда речь идёт об иерархизированном эзотерическом братстве подобного рода, самое важное — выявить то существенное, что связывает принятие обета с ритуалом чаши. Это заставляет вспомнить об особом значении, которое придавалось использованию кратйра (Грааля) в мистериях Митры, и, конечно же, о мистической христианской чаше Тайной Вечери; последний пример ближе всего только что упомянутому ритуалу Абӯ-ль-Ҳаттāба. Этот ритуал — в его выражении через персону Абӯ-ль-Ҳаттāба — имеет своим истоком шиитский гностицизм, в особенности ту его форму, которая известна как нусайризм. В нусайритском литургическом календаре среди собственно шиитских праздничных обрядов есть два ритуала, происходящих из маздеистской Персии (*Ноуруз*, или Новый год, и *Мехргāн*), и два ритуала христиан-

⁴ Само собой разумеется, что числа 400 и 40 имеют чисто символическое значение. За ними не стоят реальные величины.

⁵ По этому поводу см. третью сноску.

ского происхождения (Рождество и Чистый Четверг). Этого уже вполне достаточно для того, чтобы говорить о существовании весьма оригинальной гностической семьи родственных традиций как о факте. Попытки его оспорить не шли дальше разговоров о так называемом синкретизме, который, однако, совершенно чужд мировосприятию самих гностиков, ибо для них естественно полагать, что различные источники света могут быть зажжены одним и тем же способом.

Чтобы понять церемонию чаши в такой трактовке, нам нужно располагать минимумом информации о личности Абū-ль-Ḥаṭṭāба, с одной стороны, и о нусайритских ритуалах, с другой. Абū-ль-Ḥаṭṭāб (умер в 762 году) является поистине трагической фигурой; его деяния и взгляды тесно связаны с появлением исмаилизма и шиитско-исмаилитского гностицизма. Что же касается нусайритов, они уже давно рассматриваются востоковедами в качестве примера *par excellence* исламского «тайного общества»; получить доступ к их учениям чрезвычайно сложно⁶. И название, и происхождение нусайритов возводится к Абū Шу'айбу Моḥаммаду ибн Нуṣайру ан-Нумейрй (умер приблизительно в 884 году); его память отмечается 17 марта по их литургическому календарю. Иногда нусайритов называют *нумейритами*; в наши дни они официально известны как *алавиты*. Нусайриты относят себя к шиитам-двунадесятникам⁷, однако делают при этом ряд важных оговорок. Так, они проводят чёткую грань между своим учением и имāмизмом *джафаритского* толка (к которому принадлежит подавляющее большинство шиитов современного Ирана). Признавая Скрытого имāма, нусайриты не вполне согласны с шиитами-двунадесятниками в вопросе о том, каким образом произошло сокрытие (*зайбат*) двенадцатого имāма. В своё время Ибн Нуṣайр провозгласил себя предтечей (*Бāб*, т.е. вратами (для)) одиннадцатого имāма, Ḥасана аль-'Аскарй, и не признал первых

⁶Ср. Strothmann, R., *Morgenländische Geheimsekten in Abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19*, Berlin, Akademie-Verlag, 1953; Massignon, L., *Esquisse d'une bibliographie nosayrie* (1938), *Opera Minora*, I, p. 640 и далее.

⁷О шиитах-двунадесятниках см. мою работу *En Islam Iranienne...*

Шиитская литургия Грааля

двух посланцев, или представителей (*саф'ир*, *на'иб*) двенадцатого имāма, в настоящее время пребывающего в сокрытии⁸.

Прочие различия возникают в связи с личностью самого Аб'у-ль-Хаттāба. Более чем достаточной иллюстрацией может послужить почитание его нусайритами как пророка (*наби*) или, во всяком случае, персоны, занимающей столь же высокое положение в духовной иерархии. Наиболее радикальные положения шиитского гностицизма, основы которых Аб'у-ль-Хаттāб заложил ещё при жизни самого шестого имāма, Джа'фара ас-Сāдиқа, нусайризм сохраняет и сегодня. Поэтому учения хаттабитов и исмаилитов должны рассматриваться в тесной взаимосвязи друг с другом, от момента их возникновения до настоящего времени.

Итак, связь ритуала, названного нами «шиитской литургией Грааля», с Аб'у-ль-Хаттāбом обнаруживается именно в нусайритском контексте, и мы уже представляем, пока в виде проблем, каково истинное значение этого факта.

Личность Аб'у-ль-Хаттāба

Его полное имя — Аб'у-ль-Хаттāб Мохаммад ибн Абй Зайнаб Миқлас аль-'Асадй аль-К'уфй (иногда передавалось в другой последовательности — Мохаммад ... Аб'у-ль-Хаттāб). Человек поистине трагической судьбы, он был одной из наиболее выдающихся фигур ислама восьмого века⁹. Не подлежит сомнению то, что именно он впервые задумал и смог организовать в рамках ислама эксплицитно эзотерическое и гностическое (*бāтинй*) движение¹⁰. Он был в близких отношениях с пятым

⁸ Ср. Maimūn ibn al-Kāsim von Tiberias (ca. 1035), *Festkalender der Nussairier (Majmū' al-a'yād)*, *Grundlegendes Lehrbuch im Syrischen Alwitenstaat*, hrsgb. von Strothmann (Der Islam, Bd. XXVII), Berlin, 1946, p. 3 (далее *Festkalender...*). См. также *En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, слово первого уровня — «*ghaybab*», слово второго уровня «Imam (XII)».

⁹ См. Al-Kāshi, *Kitāb ma'rifat akhbār al-rijāl*, Бомбей, 1317 А(нно) Н(egirae), pp. 187–199.

¹⁰ См. мою работу *Étude préliminaire pour le «Livre réunissant les deux sagesses» de Nāsir-e Khosraw*, *Bibliothèque Iranienne*, v. III et IIIa, Téhéran-Paris, 1953, pp. 14 sqq. W. Ivanow посвятил большую главу Аб'у-ль-Хаттāбу и хаттабизму в своей книге, отмеченной тенденцией развенчать «миф» 'Абдаллāха ибн аль-Қаддāх (*The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946, pp. 113 sqq.). К сожалению, наш покойный коллега рассматривал

имамом, Мохаммадом аль-Бақиром (умер в 733), а также с шестым имамом, Джа'фаром ас-Садиком (умер в 765) — до тех пор, пока этот последний не отрекся он него. Однако, несмотря на это (или, скорее, именно поэтому), Абӯ-ль-Ҳаттāб сохранил вплоть до своей мученической кончины верность имāму и учению, которое невозможно пересказать, не осквернив.

Представление о степени его близости имāму может дать следующий эпизод. Однажды имām Джа'фар сказал Абӯ-ль-Ҳаттāбу, положив свою руку ему на грудь: «Помни и никогда не забывай! Ты знаешь то, что сокрыто. Ты стал теперь сокровищницей моего знания и приютом моей тайны. Тебе я вверяю наших живых и наших мёртвых»¹¹. В более развёрнутой версии (датируемой периодом *Нуṣайрī Ҳасибī*) это формальное посвящение описано как повторное представление сцены встречи Пророка Мохаммада с Салмāном аль-Фāрисй (Салмāном Персом, или Салмāном Пречистым). «О Салмāн!», — сказал Пророк: «Теперь ты стал сокровищницей моего знания и кладезем моей тайны, секретным ключом ко всему, что я позволяю и запрещаю. Отныне тебе предстоит наставлять верующих на наш путь и, волею Бога, стать Вратами (*аль-Бāб*) и домом науки букв и науки толкования (*та'виль*), сутью тайны и тайной тайны. Ты благословен в начале и в конце своего пути, благословен извне и изнутри, благословен в жизни и в смерти». Считается, что эти торжественные слова, обращённые Пророком к Салмāну, практически полностью совпадают с тем, что сказал Абӯ-ль-Ҳаттāбу имām Джа'фар¹². Было ли значение сказанного

весь гностицизм и мистицизм как предмет клинической психиатрии. Следовательно, от него нельзя ни требовать, ни ожидать такого рассмотрения Абӯ-ль-Ҳаттāба и хаттабизма, которое соответствовало бы уровню исследований в области религиоведения.

¹¹ Kashi, *op. cit.*, p. 187; перевод в книге Массиньона *Opera Minora*, I, p. 476. Разумеется, позднее имām будет отрицать, что он говорил это. Но, как мы увидим далее, он и не мог бы действовать иначе официально; это становится очевидным при рассмотрении эзотерического объяснения, данного самим имамом, которое мы приведём позднее.

¹² Ṭabarṣī Nūrī, *Nafas al-Raḥmān* (большой сборник на персидском языке, в котором представлены все предания, связанные с Салмāном) lith. Teheran, 1285 А.Н., глава 5, стр. 33; перевод Массиньона, *loc. cit.*

сведено на нет последующими событиями? Или, скорее, таинственное высказывание имāма, который имел в виду судьбу гностиков в этом мире, служит объяснением случившегося?

Учение Абӯ-ль-Ҳаттāба вполне согласуется с положениями старейшего исмаилитского трактата *Рисāля-и Умм аль-Китāб* («Мать (Архетип) Книги»), в его персидской редакции¹³. Таким образом, мы находим следы хаттабитских доктрин в письменном источнике, который относится к аламутскому периоду реформированного исмаилизма. В нём определённно утверждается, что «религия исмаилитов, основанная учениками Абӯ-ль-Ҳаттāба, которые пожертвовали своими жизнями из любви к Исмā'йлу, сыну Джа'фара ас-Ҷāдиқа, будет существовать в течение всего Цикла циклов». Однако реконструировать трагические события, повлиявшие на формирование исмаилизма в начале его истории, крайне сложно. Жертвами стали, скорее всего, юные энтузиасты, чьи устремления были связаны с молодым имāмом Исмā'йлом, сыном имāма Джа'фара (кстати, одно из имён Абӯ-ль-Ҳаттāба — Абӯ Исмā'йл; на основании этого Массиньон делает вывод, что он был наставником юного имāма). Доподлинно известно, что после того, как имāм Джа'фар отрёкся от Абӯ-ль-Ҳаттāба (755 г.), начались суровые гонения. Семьдесят его сторонников (столько же адептов пришло, как мы далее увидим, и к «литургии Грааля»), собравшихся в мечети г. Кўфы, были зверски убиты по приказу аббасидского наместника 'Йсы ибн Мўсы. Сам Абӯ-ль-Ҳаттāб был схвачен и распят в 762 г.

Оставшиеся в живых дали клятву верности Исмā'йлу, и с этого момента хаттабизм стал отождествляться с исмаилизмом. Но кому по силам представить себе тайную драму, которую пришлось пережить Джа'фару ас-Ҷāдиқа, когда он узнал о мученичестве своего сподвижника и его абсолютной верности? (Абӯ-ль-Ҳаттāб оставался преданным до самой своей смерти, несмотря на то что имāм от него отрёкся). Известно, что в беседе со своим приближённым 'Абдаллāхом ибн

¹³ Персидский текст под редакцией Ivanow, W., *Der Islam*, XXIII, 1936. Ср. *Umm al-Kitāb* (введение, комментарии и перевод Pio Filippini-Ronconi), Naples, 1966.

Бақиром ар-Риджāнӣ имām Джа'фар позволил себе пролить слёзы сострадания. С дрожью в голосе говорил о судьбе Абӯ-ль-Ҳаттāба 'Абдаллāх, признавая, что его горе безутешно. Он даже вспомнил слова, сказанные первому имāму его спутниками: «Мы помним дружбу, которая объединила нас с ними, и те испытания, которые они перенесли. Кроме того, нас переполняет сострадание к ним». Имām Джа'фар ответил 'Абдаллāху: «Это дозволяется.»¹⁴

Коротко напомним дальнейшие события: после преждевременной смерти имāма Исма'йла (седьмой имām исмаилитов) Джа'фар отказал своему внуку Моҳаммаду, сыну Исма'йла, в праве наследования имāmата (следствием чего явился раскол в среде шиитов, создавший новое направление — исмаилизм) и передал его своему второму сыну, Мӯсе аль-Кāзиму (седьмой имām шиитов-двунадесятников; ум. в 799 г.).

Таковы обстоятельства, послужившие фоном для гностического преобразования Абӯ-ль-Ҳаттāба. Называть это явление «мифом», как это делают многие, на мой взгляд не совсем правильно, ибо в современном языке слово «миф» выродилось до обозначения чего-то нереального, требующего разоблачения. Тем из учеников Абӯ-ль-Ҳаттāба, кто был наделён даром восприятия мира *Малякӯт* (духовного мира ангелов), его преобразование открыло личность учителя во всех её измерениях, как она проявлена в *Малякӯте*, и это — *mysterium liturgicum*, а вовсе не исторический факт и не предмет для научной критики. В нусайритском календаре есть праздник, который отмечается в месяце *зӯ-ль-ҳиджжа* как «день, когда имām Джа'фар — благословен он — посвящая Моҳаммада ибн Зайнаба (Абӯ-ль-Ҳаттāба) и предписывая ему быть путеводной звездой среди людей, говорит: 'Моҳаммад (Абӯ-ль-Ҳаттāб) — друг всех, кто называет меня своим господином. Я же враг любого, кто является его врагом'». То же самое говорил Пророк первому имāму, 'Алӣ ибн Абӣ Тāлибу.¹⁵

Содержание процитированного литургического фрагмента полностью согласуется с почитанием Абӯ-ль-Ҳаттāба как про-

¹⁴ Kashi, *op. cit.*, p. 189.

¹⁵ *Festcalender ...*, p. 7, из арабского текста, 1:9–10.183.

рока (*набӯ*). Когда одиннадцатый имām Хасан аль-‘Аскарӣ (ум. в 874 г.) был пленён Аббасидами, его посетил в месте заключения один из его адептов-сподвижников, Абӯ-ль-Хасан аль-‘Ақйқӣ. Как бы в теофаническом видении, он увидел сидящего имāма парящим над крышей собственного дома. Напротив и чуть ниже находился Ибн Нусайр, которого нусайриты считают «вратами» (*Бāб*) одиннадцатого имāма. ‘Ақйқӣ сообщает, что он открыл беседу приветствием: «О Господь мой, да пребудут благословения Твои на лучшем из созданий Твоих (т.е. на Абӯ-ль-Хаттāбе) и да пребудет благословение лучшего из созданий Твоих на избранниках Твоих, тех, кто присоединится к Тебе и к нему!». Имām отвечал: «О ‘Ақйқӣ, клянусь силой Моей и славой Моей! Если хоть один из сподвижников Моих будет убит, накажу Я виновного наказанием, которого не налагал ни на кого за всё время существования всех миров, ни при ком из пророков — будь то Авраам-друг, Моисей-собеседник, Иисус-Дух Мой (*Рӯхӣ*), возлюбленный друг Мой (*хабӯбӣ*) Моҳаммад или Абӯ-ль-Хаттāб, хранитель тайны знания Моего (*зайбат* ‘ильмӣ), — ибо Абӯ-ль-Хаттāб — это Абӯ-ль-Мутталиб,¹⁶ ближайший друг Мой; все те, кому суждена гибель, погибнут чрез него; все те, чей удел — спасение, чрез него и спасутся. Клянусь силой Моей и славой Моей! Созерцая Меня, ты как бы созерцаешь его, сидящего на вершине горы Света. Лишь те могут видеть его, кто суть Свет от собственного Моего Света. И тогда Я как бы созерцаю сподвижников его, собравшихся вокруг него, тех, кого не тревожат сомнения и неуверенность...» (ср. Коран, 5: 61 и 58:22).¹⁷

Безусловно, это торжественное обращение с блеском замыкает в единую триаду одиннадцатого имāма, Абӯ-ль-Хаттāба и Ибн Нусайра. Но как адепты Абӯ-ль-Хаттāба объясняют, почему от него отрёкся имām Джа‘фар? Обратимся к 18-й суре Корана, которая представляет собой выдающийся источник эзотерического символизма (*та’виль*). В эпизодах, о которых

¹⁶ До настоящего времени это имя, данное Абӯ-ль-Хаттāбу, остаётся не объяснённым.

¹⁷ Strothmann, R., *Esoterische Sonderheiten bei den Nusairī, Geschichten und Traditionen von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhaus*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958, pp. 270–271 (арабского текста).

пойдёт речь, Хидр (Хизр, Хадир), таинственный незнакомец, посвятивший Моисея, совершает ряд поступков, которые Моисею кажутся совершенно непонятными. Среди них особенно характерен момент, описанный в аятах 70 и 78, где Моисей оказывается на корабле, который Хидр спустя какое-то время начинает разрушать. Моисей высказывает ему своё возмущение: «Уж не решил ли ты утопить всех людей на этом корабле?». Позднее Хидр раскрывает значение своего действия: «Тот корабль принадлежал беднякам, которые трудятся в море. Я разрушил его, потому что царь, преследовавший нас, задумал силой овладеть всеми кораблями».

В шиитском гностицизме корабль (*сафӯна*) есть Ковчег Спасения, который явлен нам — в персонах «Четырнадцать непорочных» — как четырнадцать эонов Света. Это корабль гнозиса, на борту которого находятся те, кто бежит бездны экзотерического. Работающие в море бедняки (*масākūn*) — те, кто сделал своим домом (это слово происходит от того же корня, что и *масākūn*, — *s-k-n*) божественное знание, гнозис. Море — знание, а его воды — символ экзотерического знания. Бедняки, которые «работают в море», принадлежат к экзотерическому братству всех гностиков. На самом деле, они — Единственные в своём роде, Благородные и Пролагающие путь. Из поколения в поколение корабль знания подвергается яростным нападкам Противников. Их имена известны. И наступает момент, когда Мудрейший предпочитает разрушить корабль, чтобы он не попал в руки врага.

Если вернуться теперь к рассмотрению нашего частного вопроса, *та'виль* наводит на след прямого ответа: Абӯ-ль-Хаттāб и есть такой корабль. Непостижимый акт разрушения, совершённый наставником Моисея, оказывается тем же самым, что и отречение имāма от Абӯ-ль-Хаттāба. Одно из преданий сообщает, как кто-то из адептов объявил имāму Джа'фару: «О господин! Наша связь с Богом (явление Бога, *зохӯр*) прервалась с тех пор, как ты осудил Абӯ-ль-Хаттāба». На это имāм ответил: «Я разрушил корабль, который принадлежал беднякам, работающим в море, потому что царь, преследовавший их, задумал силой овладеть всеми кораблями. Если Вы увидите Абӯ-ль-Хаттāба, скажите ему: 'Ты корабль!',

Шиитская литургия Грааля

а царь — ‘Йсā ибн Мӯса (наместник, который позднее казнил Абӯ-ль-Ҳаттāба)»¹⁸.

Для гностического сознания это является ключом к загадке. Имām Джа‘фар нёс ответственность за безопасность всего шиитского сообщества. Несчастный Абӯ-ль-Ҳаттāб был судном, заплывшим далеко вперёд. Тайна была осквернена, и корабль перестал быть ковчегом спасения. Заплывший слишком далеко в море, корабль гностиков стал лёгкой добычей для жестокого царя, охотника за судами. Корабль необходимо было опустошить и принести в жертву, чтобы грабителю остались лишь обломки. Таким образом, имām Джа‘фар был вынужден отречься от Абӯ-ль-Ҳаттāба. И, чтобы сохранить верность самому себе и имāму, Абӯ-ль-Ҳаттāб принял и отречение имāма, и даже смерть.

Все вышесказанное необходимо будет иметь в виду при чтении литургии, на время которой Абӯ-ль-Ҳаттāб берёт на себя роль священника Грааля. Но сначала немного информации об учении, которое создаёт контекст этой церемонии.

Учение Абӯ-ль-Ҳаттāба

В целом, основные принципы хаттабитского (нусайритского) гностицизма соответствуют принципам гностицизма шиитов (как исмаилитов, так и двенадцатников). Однако, есть ряд весьма существенных отличительных черт. Если ограничиться кратким обобщением,¹⁹ можно сказать, что мировосприятие хаттабитов включает представление о макрокосме Света, более высоком мире, который до такой степени притягивает к себе существа из человеческого микрокосма, что они постепенно приходят к самоочищению. Человеческий микрокосм, с одной стороны, тоже принадлежит Свету, однако он полон теней и запятнан грязью и разложением. С другой стороны, су-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 298–301.

¹⁹ Что касается последующих пассажей, ср. *Festkalender ...* (p. 4, начиная с «Вступления»), моё исследование о Нāсир-и-Хосраве (сноска 10 данного текста), мой текст *Trilogie ismaélienne (Bibliothèque Iranienne, IX, Téhéran-Paris, 1961)* и мою книгу *En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, ключевое слово «суде».

щества этого затенённого микрокосма могут оседать и в самом нижнем, проклятом макрокосме Теней, претерпевая ужасы перехода (трансмиграции, *масъхуййя*); освобождение этих человеческих существ часто является предметом молитв адептов.

Эти представления влекут за собой радикальный апофатизм (*via negationis*) в богословствовании, свойственный прочим шиитским теософским школам. Абсолютное Божество всегда остаётся скрытым, невыразимым, недостижимым. Оно никогда не является тем, с чем можно было бы соотнести какое-то Имя или какой-то Атрибут. Однако именно от него эмануруют и Имя (*Ism*), и Смысл (*Ma'nā*), проявляющиеся во всех циклах в виде пятичленной группы, или пентады (т.е. пяти ликов, являемых Богом человеку; о них, главным образом, и идёт речь в *Умм аль-Кутāб*, персидском трактате, уже упомянутом нами ранее). Именно отсюда происходит исламский термин *мохаммиса* («пентадисты»), иногда употребляемый для обозначения гностиков-хаттабитов. Нам едва ли необходимо указывать на существенное влияние манихейства, которое можно обнаружить в их текстах.

В нусайритских текстах циклы Богоявления и периоды внутри каждого такого теофанического цикла называются сводами (*қоббат*, множественное число — *қибаб*). Образ более чем впечатляющий, поскольку он даёт понять, что для духовидца временная структура истории не представляет собой линейной эволюции. Своды, или купола, являются скорее пространственными, чем временными образами. Переход от одного свода к другому представляется не результатом действия причинно-следственного закона, внутренне присущего истории, но инициативой единого трансцендентного Света, модусы Проявления которого принимают форму сводов. К такой «истории» любые биологические представления об изменениях (мутациях) не могли бы быть приложены ни при каких обстоятельствах. Напротив, все те же *dramatis personae* вновь и вновь возвращаются в рамках некоего исторического постоянства: постоянства архетипических символов «Книги Бытия», а не диалектической прогрессии.

Таким образом, каждое проявление, или Богоявление (*таджаллӣ*, *зохӯр*), организует вокруг себя некий цикл, или свод. Теперь мы можем попытаться понять, почему члены раз-

ных сводов гомологичны друг другу; не обязательно как «реинкарнации», но как одни и те же *dramatis personae* одного и того же уникального действия, в каждый период которого Извечные Противники встречаются друг друга снова и снова.

У шиитской доктрины пророков и имамов безусловно есть точки соприкосновения с учением *Verus Propheta* из *Гомилий* св. Климента,²⁰ хотя существенные перестановки и имеют место. Так, Печатью Пророков в данном случае является Мохаммад, а не Иисус Христос. Кроме того, в шиизме за пророческим циклом (*валъйят*) следует открытый цикл духовной инициации, Печатью которого является *имамат*. Однако, в связи с тем, что после Мохаммада *валӣ* (друг Бога) — это тот, кто в предыдущих циклах был простым и чистым *набӣ* (пророком, не достигшим уровня Посланника), остается возможность не-замкнутости, открытости — и даже пророчества (*нубувват*). На это весьма дерзко намекает *Китаб аль-'алӣм ва-ль-зульм* (Книга о мудреце и ученике), вероятно в силу того, что этот роман об инициации был написан в среде карматов.²¹ Как следует из предыдущей ссылки, возвышение Абӯ-ль-Ҳаттāба до уровня *набӣ* также оказывается возможным в силу отрицания замкнутости пророческого цикла.

В цикле Мохаммада пентаду образуют «Пятеро под плащом»: сам Мохаммад, его дочь Фāтима, её муж 'Али и юные имāмы Ҳасан и Ҳусейн. В текстах, которые мы рассматриваем, имя Фāтимы маскулинизировано (Фāтим, Фāтир — *creator*). То же самое происходит с именами женщин, связанных с пророками, включая Марию, мать Иисуса — как если бы гностики, о которых идёт речь, следовали заключительной логии Евангелия Фомы: «Ибо каждая женщина, сделавшая себя мужчиной, войдет в Царствие Небесное»²².

²⁰ Ср. Corbin, H., *En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, ключевое слово «*Verus Propheta*».

²¹ Ср. Corbin, H., *Un roman initiatique ismaélien du dixième siècle*, текст был первоначально опубликован в *Cahiers de civilisation médiévale* (изд-во университета Пуатье, 1972), а затем перепечатан в *L'Homme et son ange*, Paris, Fayard, 1983 (под заголовком *L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le verbe*), pp. 81–205.

²² *L'Évangile de Thomas* (trad. Jean-Yves Leloup), Paris, Albin Michel, 1986.

Мы также видим, что добавление Салмāна аль-Фāрисий и Абӯ-ль-Ҳаттāба расширяет пентаду до гептады.²³ Обозначенные первыми буквами своих имён, Пятеро под плащом становятся Именами (*Асмāʾ*) или Принципами. Более точно, они являются уже не земными «инкарнациями», но Богоявлениями (*таджаллййят*) или формами проявления (*мазāхир*). Они субстанциально идентичны не только Моҳаммаду, но и Именам (*Асмāʾ*) других циклов, являя собой формы одного и того же Света. Эти имена соответствуют одним и тем же протагонистам, появляющимся из цикла в цикл (в цикле Адама — как Сиф, Енос и т.д.; в персидском цикле — как Шапур, Ардашир и т.д.).²⁴ В качестве связующего звена между Пятью и общиной верующих выступают пять «Непревзойдённых» (*Айтām*, буквально — «сирот»). В цикле Моҳаммада это пять ведущих авторитетов шиитского сообщества.

И, наконец, помимо пентады, существует триада, символизируемая буквами *ʾайн-мйм-сйн* (*ʾА-М-С*), с которых начинаются имена имāма ʾАлй, пророка Моҳаммада и Салмāна аль-Фāрисий. Тем, какая буква ставится в начало, отмечается принадлежность к определённой школе (адепты *ʾайн*, адепты *мйм*, и адепты *сйн*).²⁵ Луи Массиньон пишет об этом так: «По всей вероятности, именно Абӯ-ль-Ҳаттāб полностью посвятил себя в то время служению *сйн*, который, однако, не отождествлялся им напрямую с освящающим Духом (*Рӯҳ*). Напротив, Абӯ-ль-Ҳаттāб объединял *сйн* и *Рӯҳ* постепенно, посредством духовного Восхищения, так чтобы *сйн* претерпел обожение, возвышающее его над имāмом, и дополнил собой пентаду (Пятерых под плащом)...».²⁶

Что наиболее впечатляет в нусайритских текстах (равно как и в «литургии», перевод которой будет здесь представлен), так

²³ *Esoterisch sonderheiten ...*, pp. 14 (ultima)–15, p. 57 (немецкое вступление). На страницах 278–280 собственно текста также описано теофаническое видение Пяти, сходное с таковым *Umm al-Kitāb*.

²⁴ *Festkalender ...*, §§ 335–337.

²⁵ См. моё исследование этой триады в работе *Le Livre du Gloireux de Jābir ibn Hayyān (alchimie et archétype), L'Alchimie comme art hiératique*, Herne, 1986; *Festkalender ...*, index, s.v. pp. 254–255; и *Morgenländische Geheimsekten*, p. 38, fol. 19.

²⁶ Massignon, L., *Opera Minora ...*, 1, p. 468.

это особое значение, придаваемое Иранскому циклу и «сводам Персии» (*қибāб фарсӣйя*) — вплоть до кажущегося поглощения ими христианского цикла. Теофании есть под адамическим сводом (в цикле Адама), под сводом Ноя, сводом Авраама, сводом Моисея и под сводами Персии. От них мы переходим к своду Мохаммада, минуя Христов свод (*масӣхӣйя*, цикл Христа), который в этом контексте не упоминается явно.²⁷ Персидский свод имеет четыре уровня или, более точно, состоит из четырёх сводов. Обращает на себя внимание то, что создатель литургического календаря избегает терминов «маздеизм» или «религия волхвов» (*маджӯсӣйя*), говоря вместо того о «бахманизме» (*бахманӣйя*). И, хотя нам пока не ясны мотивы этого предпочтения, мы вспоминаем, что Бахман (*Бахман*) — это персидская форма авестийского термина *Воху Мана* (*Eunoia* по-гречески), который обозначает первого из шести Архангелов (*Амахраспандāн*), являющихся эманациями Ормазда, первого члена гептады.

Четыре свода *бахманӣйя* являются теофаниями (*зохӯрāт*), и каждый имеет своё собственное имя.²⁸ Первый называется «главным сводом». «Первым из числа составляющих его лиц (*ашхāс*) является Гайомарт, или персидский Адам; за ним следуют Тахмурас, Бахман, Хормоз, Джамшйд и т.д.». Как и в других случаях, о которых пойдёт речь далее, эта группа лиц образует «совершенный свод» (*қубба(т) кāмиля*) внутри первого свода. Второй свод *бахманӣйя* называется «возвышенным». Ведущая фигура в нём — Задан-Шāх, за ним идут Рӯзбех старший и Кайаниды: Кай Қобād, Кай Кāvӯс, Кай Ҳосрау, Кай Лохрасп, и Гоштасп (Виштаспа, покровитель Зороастра).²⁹ Третий, «красный свод», «несёт в себе объяснение и скрытую тайну (*сирр*)». К нему относятся Сохраб, Хушанг, Дариуш, Шапур, Парвиз и т.д. Четвёртый называется «белым сводом»; составляющие его лица — Исфандияр (герой зороастрийской религии), Хормоз и Ардашйр, сын Бабакана (основатель династии сасанидов).

²⁷ *Festkalender ...*, §§ 380–381, pp. 313–314.

²⁸ *Ibid.*, §§ 378 sqq. p. 209.

²⁹ Corbin, H., *En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, ключевое слово «Кау, Кауаниdes». Что касается Тахмураса, Бахмана и Хормоза, см. сноску 60 данного текста.

Порядок расположения в сводах вышеперечисленных фигур (в той мере, в какой нам удалось их идентифицировать) не представляется хронологическим. После скорбного перерыва, или междуцарствия (*фатра қабїха*), Светы вновь встают над персидскими землями, чтобы в конце концов прийти к арабам «на время продолжительного переходного периода, предшествующего проявлению Хашимитского свода».³⁰

Ничуть не меньше впечатляет и то, как гностики представляют прохождение от Иранских сводов к своду Мохаммада, — вне всякого сомнения, являющее собой переход от маздеизма к Исламу. Объяснение принимает форму толкования на аяят Корана (54:6): *День, когда Призывающий призовет их на трудное дело*. Здесь речь идёт о дне явления (*зохўр*) Салмāна аль-Фāрисї (символизируемого буквой *сїн* = С). «В правой руке он держит Грааль (*ка'с*, сосуд или потир), где находится слугитель Света (*'абд ан-нўр*, ср. с вином *Малякўта*, о котором речь пойдёт дальше). В левой руке он держит лютню (*оўд*). Он призывает народ идти за ним к учителю Мохаммаду и таким образом обращает их в Ислам (что, собственно, и является *трудным делом*). Люди говорят ему, что долго ждали того, кто приведёт их к чистой и простой вере (*дїн аль-цхлāс*). Однажды появился некто, призывавший их к религии волхвов (*дїн аль-маджўсїя*). Затем появился господин Мохаммад, который призвал их узнать и признать его. И люди пришли в замешательство из-за разницы между двумя языками и двумя явлениями Бога: бахманическим (маздеистским) и

³⁰ Наименование *бахманїя*, равно как и другие персидские имена встречаются несколько раз в *Festkalender*. С момента сокрытия Света, персы используют Огонь в качестве *қиблы*, поскольку он более всего напоминает Свет (§ 371). В длинном призыве по случаю иранского праздника *Мехреāн* упоминается явление Света в персидских храмах (*бойўт фāрисїя*) и в святых местах *бахманїя* (§ 401). О том же самом празднике говорится: «Это персидский день и празднование *бахманїя*, которое ты, о Эмир Пчёл, предписал своим друзьям и открыл своим избранным» (§ 402). В наставлениях к празднику *Ноуруз* (иранский Новый год) сказано, что *Сайїид-нā Хāсїбї* возводил мудрость (*хикма(т)*, §§ 335, 368) к древним персам. Ср. также с «предвечным» (*азалї*, § 404) Бахманом. Буква *бā'* из сочетания «белый свод *бахманїя*» произносилась таким же образом, как и *бā'* в *бисмилā* (с персидским акцентом произносится *бесмиллā*, § 410).

Мохаммадовым. И когда явил им себя с чудесным мечом (*зӯ-ль-фиқār*) в руке господин наш (*Мавлянā*), Эмир Пчёл³¹ — тот, кто есть скрытый смысл (*ма'āна*) и кому поклоняются (*ма'бӯд*), — люди не могли отвести глаз от него. И господин Мохаммад (мир ему и благословение) сказал им: 'Вот ваш господин и спутник (*Мавляком*), 'Алй-аль-Кабйр ('Алй Великий)'. Здесь самое время напомнить, что Коран (34:22) провозглашает имāма 'Алй Возвышенным и Великим.³² Трудно найти более ясные доказательства того, что именно через появление имāма (опосредованное Салмāном), или, другими словами, через шиизм, был преодолен конфликт между Исламом и маздеизмом и совершён переход от одного свода к другому. Всё это приводит к заключениям тем более серьёзным, что мы имеем дело не с объяснением учёного-ориенталиста, а с формулой, получившей выражение в гностической вере нусайритов.

Приведённое толкование открывает возможность для понимания потаённых смыслов некоторых основных аллюзий, данных в «Литургии Грааля». В самом начале литургии, обратившись к Мӯсе ибн Ашйаму с просьбой пронести чашу между его собратьями, Абӯ-ль-Ҳаттāб объявляет им: «Вы были среди *бахманйя* (контом *фй-ль-бахманйя*)»; при этом имеется в виду, что они принадлежали и принадлежат к своду *бахманйя*. Если обратиться к идее реинкарнации, данное высказывание можно понять буквально; столь же приемлемо, однако, использовать для его объяснения представление о гомологии *dramatis personae*: те, кто занимает определённые места под сводом *бахманйя*, являются гомологами тех, кто занимает равноценные места в других сводах во все периоды профетического цикла.

Между тем, мы подходим к наиболее волнующей части церемонии. Чаша передаётся по кругу из рук в руки; каждый из участников утоляет свою жажду, однако, уровень жидкости не убывает. Это полностью совпадает с западным описанием

³¹ В среде гностиков-нусайритов звёзды неба мыслились как «пчёлы». Каждый из них имел свою собственную звезду — место, откуда он пришёл и куда вернется. Этим объясняется обычай величать имāма Эмиром Пчёл, то есть принцем звёзд.

³² *Esoterische Sonderheiten*, p. 292 (арабского текста).

ритуала святого Грааля: каждый из рыцарей Грааля получает свою долю, соответствующую состоянию его существа и желанию, без какого бы то ни было уменьшения содержимого чаши. Но вот Абӯ-ль-Ҳаттāб жестом первосвященника возносит чашу над собой и очерчивает ею круг в воздухе. Чаша медленно поднимается из его рук, паря в пространстве «красного свода», который внезапно раскрывается вокруг неё огненным сиянием, и в его Свете появляется имām Джа‘фар. Окружённый светом «пламени Грааля», имām открывает тайну «вина *Малякўта*» (ангельского мира), предназначенного для его избранников. В завершение этого кульминационного момента видения Грааль возвращается вниз. Но теперь чаша пуста: все Невидимые из других сводов всех долгих веков мира также приняли участие в ритуале, здесь и сейчас. Не хронологическая последовательность, но одновременный порядок духовного пространства-времени, где все собраны в «со-присутствии» друг друга, — вот то, с чем мы имеем дело в данном случае.

Позднее Абӯ-ль-Ҳаттāб объяснит, что Грааль — это та же самая чаша Тахмураса, того, кто был и остаётся в своём собственном своде Эмиром Пчёл, бахманическим гомологом имāма ‘Али. Тахмурас даёт Бахману напиться из чаши, а Бахман, в свою очередь, даёт напиться Хормозу (гомологу Абӯ-ль-Ҳаттāба). Здесь мы сталкиваемся с именами людей, составляющих (как мы указывали на это ранее) первый свод *бахманийя*. Гомология сводов представляется нам ярким примером практикуемой алхимиками «науки Равновесия» (*мīзāн*), которая является основой «науки о соответствиях» в целом.

В ряде других случаев ритуал включает в себя литургическое вмешательство «служителя Света» (*‘абд ан-нўр*), предстающего в виде вина для причастия, которое в нашем тексте называется вином *Малякўта*. Мы уже упоминали о Салмāне аль-Фāрисй, который явил себя с Граалем в правой руке. Употребление чаши также предписывается 17-го *азара*, при поминовении призвания Ибн Нусайра.³³ Ритуал праздника в память дня пруда (*Ғадўр*; в этот день Пророк объявил имāма ‘Али своим преемником) включает момент, когда собравшиеся

³³ *Festkalender*, § 27, 1.5.

встают. Большую чашу наполняют до краев, а затем, после того как все подымут руки к Богу, ее пускают по кругу, от одного участника церемонии к другому.³⁴ В проповеди для этого дня есть следующие слова: «Братие, великое событие празднуем мы сегодня — откровения радости дарует друзьям нашим гностикам господин их и спутник, ... и очищаются они от грехов причастием (*или*: празднуют они таинство причастия) служителя Света»³⁵. Ночной ритуал 15-го *ша'бāна* (ночь годовщины рождения двенадцатого имāма) призывает верующих собраться, бодрствуя в радости и беззаботном веселье; «служитель Света» осчастливит их назидательными встречами³⁶.

Эти литургические ссылки являются наилучшим обрамлением для должного восприятия церемонии, духовидческое описание которой даёт нижеследующее повествование. Необходимо предпослать ему последнее замечание. В своё время мы сделали предположение о том, в каком смысле можно было бы говорить о существовании связи между идеей реинкарнации и тайной чаши (как мы помним, чаша спустилась с высот свода пустой, вследствие участия Невидимых). Нет сомнений в том, что все, реально принимающие участие в ритуале Абӯ-ль-Хаṭṭāба, «уже были там». Но обратное высказывание совершенно не обязательно будет истинным — не все те, кто «был там», должны «вернуться», поскольку многие вполне заслуживают окончательности земного существования. Все они, тем не менее, собраны в невидимом пространстве *Малякӯта* и участвуют в литургии Грааля, совершаемой на Земле теми, кому пришлось вернуться. Всё это показывает, сколь опасной считали гностики-нусайриты необходимость возвращения в этот мир — будь оно «возникновением-снова» (*такрӯр*) в другом человеческом теле (*танāсоҳ*) или же ужасом перехода в тело животного (*масӯҳийя*) или растения (*расҳ*) — и как стремились они найти способ уйти от неё.³⁷ Выпив напиток

³⁴ *Ibid.*, § 110, 1.7–11.

³⁵ *Ibid.*, § 114.

³⁶ *Ibid.*, § 2273.

³⁷ В качестве примера можно рассмотреть следующее наставление к празднику *Ноуз* (*Festkalender*, § 360): «Сообщают, что Абӯ-ль-Хаṭṭāб сказал, что *Руз* на фарси обозначает защиту от *масӯҳийя*. В его арабском

Малякӯта, присутствующие спрашивают Абӯ-ль-Ҳаттāба о необходимости возвращения. У каждого, кому предстоит вернуться, объясняет им Абӯ-ль-Ҳаттāб, то, каков он есть, не исчерпывает того, каким он должен быть. Возвращаются те, кому не достаёт полноты их истинного бытия. И наиболее серьёзный недостаток (*тақсӣр*) — это отсутствие любви друг к другу.

Таким образом, *Ҳабар аш-Шарāб*, литургия вина *Малякӯта*, заканчивается напоминанием всем присутствующим о первой и последней заповеди *фотовват* (*джавāнмардӣ*), заповеди «духовного рыцарства». Это возвращает нас к исходной точке моего исследования, а именно, к ритуалу чаши, описанному в *Фотовват-нāме* и напомнившему мне о литургии Абӯ-ль-Ҳаттāба, понимание аллюзий которой не должно теперь представлять ни малейшей сложности.

«Вино *Малякӯта*»

‘Абдаллāх аль-Барқӣ передает слова аль-Бисура’ӣ³⁸ (?): ниже следующее узнал я от Моҳаммада ибн Синāна, который, в свою очередь, слышал это от слепого Абӯ Хārӯна ..., который сказал:

Отправился я навестить Моҳаммада ибн Абӣ Зайнаба (Абӯ-ль-Ҳаттāба), отца многих добрых дел и добрых людей,³⁹ по-

тафсире говорится, что тот, кто узнал Бога в день праздника *Ноуруз*, получает защиту от *масӯхӯйя*». Казалось бы, такая точка зрения вполне соответствует эсхатологии исмаилитов: человеческое существо, опустившееся до состояния животного, должно «возникнуть снова» в форме этого животного. Существо, полностью реализовавшее свою веру как человек, достигает полноты за пределами этого мира в «Храме Света» имāmата. См. второй трактат, переведённый и опубликованный в моей книге *Trilogie ismaélienne* (здесь — сноска 19), и указатель под ключевым словом *танāсох*, Temple of Light (Храм Света)».

³⁸ Арабский текст этого повествования был опубликован Штротманом в *Esoterische Sonderheiten ...* (pp. 207–216) вместе с немецким переводом (pp. 15–17). Мой перевод на французский немного отличается от его передачи текста на немецком языке.

³⁹ Этот атрибут (*Абӯ-т-Ҳаййибāt ва-т-Ҳаййибӣн*) Штротман с полным на то основанием перевел как *Vater der guten Werke und Menschen*, поскольку было бы нелегко обосновать вариант «добрых жён и добрых мужей» (стр. 14, 1.32). Достаточно часто *Ҳаййибāt* переводится как «добрые поступки», а Абӯ-ль-Ҳаттāба называют человеком добрых дел.

чтение ему! Присутствовало семьдесят мужей — избранных из числа его последователей, — прибывших из разных стран.⁴⁰ Были среди них Мӯса ибн Ашйам, <впоследствии> мученик (*шахїд*), и Моҳаммад ибн Абї Бакр, живший в то время...⁴¹

Беседа была долгой и, наконец, Абӯ-ль-Ҳаттāб сказал: «О спутники! Жаждете ли вы питья?»

Мы: Какого питья?

А-Х: Вина *Малякӯт* (*шарāб аль-Малякӯт*).⁴²

Мы: Напитал ты нас благодаря своему знанию *Малякӯт*;

так дай же нам вволю напиться вином его.

А-Х: Вино *Малякӯт* — вам, вино же адских врат (*Бальхӯт*) — другим.⁴³

Мы: Что называешь ты адских врат вином?

А-Х: Кровь Иблїса (*Ахриман*), осуди его Бог! Вино же *Малякӯта* — чистое питье, которое Бог называет напитком друзей своих (*ли-авлийя'их*) в раю. (Далее Абӯ-ль-Ҳаттāб

⁴⁰ Как указывалось ранее, семьдесят — число мучеников, собравшихся в мечети в Кӯфе. Однако, это число может рассматриваться и как нумерологическое возвышение семёрки.

⁴¹ Этим двоим, о которых мы знаем ещё меньше, чем об Абӯ-ль-Ҳаттāбе, в этом смысле соответствуют две другие тёмные персоны — Абӯ Исма'йл, торговец вышитыми тканями, и Абӯ Шāма, продавец растительного и сливочного масла. Чтобы избежать громоздкости перевода, я позволил себе оставить только Мӯсу ибн Ашйама, которому предстоит сыграть значительную роль в дальнейшем развитии действия литургии и который, несомненно, является одним из мучеников Кӯфе. Я представил текст в удобной форме активного диалога, чтобы не допустить утомительного повторения *қāля ... қāля* (он сказал ... он сказал) в передаче беседы между участниками литургии.

⁴² Кратко напомним и перечислим универсальные сферы: *мульк* (мир чувственного восприятия); *Малякӯт* (духовный мир, включающий в себя *tundus imaginis* ('*алам-аль-мицāль*), или мир сущностей, управляемых Ангелами); *джабарӯт* (мир чистых, или ангелоподобных Разумов); *Ляхӯт* (мир Божества). См. также сноску 52 ниже. Уже само название напитка, вино *Малякӯта*, ясно указывает на то, что мы имеем дело с сакральным ритуалом и что его действие происходит на том уровне мира *Малякӯт*, который открыт для духовидческого восприятия. Ср. также сноску 49 ниже.

⁴³ Можно было бы рассмотреть возможную связь между «вином Ада», которое есть «кровь Иблїса», и другим ритуалом винной чаши, который практиковался в среде сподвижников Абӯ Джахля, дяди и противника Пророка. Об Абӯ Джахле «проклятом», см. *Safinat Biḥār al-Anwār*, I, 19–200.

цитирует версет 47:16 Корана:) *Реки вина, да возрадуются те, кто пьёт от него.* Посему пейте от него в совершенном знании и полноте истины.⁴⁴

Мы: Дай нам вволю напиться, в совершенном знании и полноте истины.

Тогда позвал он: «О отроковица!» Быстро явилась она, и обратился он к ней: «Принеси нам напиток для тел земных мужей». И принесла она бурдюк, наполненный чем-то ослепительно сияющим, и чашу, горевшую золотым светом утренней зари. И молвил он: «Сим воздаёт Бог друзьям своим». Поставил он чашу и рек: «От него не почувствуете вы ни опьянения, ни головной боли» (ср. Коран 56:19: *Напиток, который ни пре-сыщает, ни опьяняет*).

Затем Абӯ-ль-Ҳаттāб обратился к Мӯсе ибн Ашйāму: «Начинай! Дай братьям своим напиться вдоволь. И когда напиток достанется каждому, чаша в твоей руке насытит тела ваши на все грядущие времена и циклы. Ибо вы — из святая святых (*қудс аль-муқаддасӣн*), и вы принадлежали к *бахманӣя*,⁴⁵ наиболее выдающимся и благородным из них. Я показал им мир и уладами его насытил их. Я преисполняю вас великолепием его и властью своей даю вам то, что не давал никому другому».

Мӯса ибн Ашйāм встал и сказал: «Господин мой! Из руки своей дай мне вино, которое утолит жажду вдоволь напившегося им, во веки веков, навечно».

(Слепой Абӯ Хārūн) так продолжает своё повествование:

Тогда Абӯ-ль-Ҳаттāб наполнил чашу вином и вручил её Мӯсе. Мӯса пил из чаши, пока не была жажда его утолена. И сказал ему Абӯ-ль-Ҳаттāб: «Теперь передай чашу брату сво-

⁴⁴ В оригинале — *ма'рифатан ва-ҳақӣқатан*. Ср. также с триадой из классического вокабуляра гностиков (*'ирфāнӣ*), которую мы вспоминали в начале данного эссе: *шарӣ'а(м)*, *тарӣқа(м)*, *ҳақӣқа(м)*. Эта триада и *та'рӣфа(м)* относятся друг к другу как духовная правда и знание этой правды, гнозис. Ср. седьмую *Fotowwat Nāteh* (из трактата, упомянутого в сноске 1), §§ 31–32.

⁴⁵ О значении слова «бахманический» (принадлежащий к *бахманӣя*) см. выше. В утверждениях, следующих далее по тексту, использование Абӯ-ль-Ҳаттāбом первого лица представляет собой пример «теофанического» языка.

ему, Абӯ Исмā'йлу»⁴⁶. И тот, в свой черёд, пил, пока не утолил жажду, но не убывало содержимое чаши. Таким же образом все, один за другим, пили вдоволь из чаши. Обойдя всех присутствующих, она, наконец, вернулась, столь же полная, сколь в начале.⁴⁷

Тогда Абӯ-ль-Ҳаттāб поднял чашу вверх, очерчивая ею круг. Он выписывал форму круга, а мы внимательно смотрели на этот круг; затем чаша приподнялась и стала мало-помалу набирать высоту, паря в пространстве, пока, наконец, не застылаверху. В этот миг узрели мы Господина (*ас-Саййид*; т.е., имāма Джа'фара), смотрящего на нас с высоты этого пространства. Был он под красным сводом⁴⁸ из единственного в своём роде жемчуга, свет которого сиял с Востока на Запад. Воздух же был напоён ароматом мускуса.

И тогда Господин наш и Спутник имāм Джа'фар, даритель нам спасения, открыл свою тайну: «О Моҳаммад (ибн Абй Зайнаб; т.е., Абӯ-ль-Ҳаттāб), утолю я жажду верных последователей моих — чистых, благородных, справедливых — напитком этим, который сделал я запретным для вольнодумцев простых (профанов). Я предлагаю его всем тем, кто верен мне, в этом и ином мирах. На остальных же налагаю я ярмо и цепи, и в пустыню заблудших посылаю их»⁴⁹.

⁴⁶ Абӯ-ль-Ҳаттāб вручает чашу Мӯсе: *nāwala-xu* (термин из арабской христианской литургии) означает «причастить» кого-либо. Чаша переходит таким образом от одного участника к другому, как и в ритуале *фотовва(т)* (см. сноску 2 выше: Пророк передаёт чашу с солёной водой 'Али, который в свою очередь передаёт её Сақмāну, тот — Ҳузайфе, и т.д.).

⁴⁷ Ситуация точно такая же, как и со Святым Граалем, источником Жизни (ср. *'айн аль-хаййāt*), который невозможно исчерпать. См. *La Quête du Graal* (= *La quête del Saint-Graal*), Bequin, A. et Bonnefoy, Y. (eds.), Paris, 1965, p. 194.

⁴⁸ Ранее мы обращали внимание на красный цвет третьего свода *бахманйя*. Появление именно этого цвета в ауре вокруг теофанического видения имāма связано с одним из принципов символизма. См.: Corbin, H., *Symbolisme et réalisme des couleurs en cosmologie shī'ite, Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1981. Известно также, сколь важен красный цвет в западном цикле Грааля: «...Появился рыцарь (Галаад) в пурпурных, цвета пламени, доспехах». (*La Quête du Graal*, pp. 57, 123).

⁴⁹ Таким образом, выпитое вино тогда только становится истинным «служителем Света» (*'абд ан-нӯр*), напитком *Малаякӯта*, когда его упо-

Что же касается нас, с восторгом созерцали мы красоту и Свет, которыми лучился свод. Затем господин мой (имām) снова обратился к нам: «Я выбрал вас, я привлёк вас к себе, и вы приблизились, оставаясь с моими Друзьями. Будь всё иначе, сила Света этого вырвала бы глаза вам, и чувств лишились бы вы от ужаса, услышав этот голос. Но делаю я так, что всё происходящее послужит чести вашей и принесёт позор противникам вашим. Так примите это с признательностью, ибо сегодня день, когда превосходится мера». И имām прочёл следующий а́йят (Коран 10:27): *Тем, кто творит добро, воздаяние самое прекрасное — и даже сверх того [— несоразмерно превосходящее содеянное]. Ни позор, ни унижение не покроеет лица их. Ибо они — хозяева рая, где будут пребывать бессмертными*⁵⁰.

В этот миг чаша начала спускаться к нам. Но на этот раз она была пуста — ни капли не осталось на дне. И тогда Абӯ-ль-Ҳаттāб сказал спутникам своим: «Смотрите, чаша эта прошла через храмы всех неарабов, живших во все семь периодов мира. Все они — ваши братья по вере и тайному знанию (*или*: ваши братья, верующие гностики). Из одной чаши с ними испили вы, ибо вы — из их знати. И сегодня вдоволь дал я вам напитка этого, как и прежде давал от него»⁵¹.

требление является частью священного ритуала или литургической церемонии. Профанное его использование строго запрещено, и Абӯ-ль-Ҳаттāб ещё раз подчеркнёт это в ответе на вопрос одного из своих спутников. Ср. сноску 56.

⁵⁰ Об идее превзойдённой меры см. книгу Masson, D., *Le Coran*, Paris, Bibliothèque de la Pléiades, 1967. Автор ссылается на тех комментаторов Корана, для которых это видение Бога противоречит христианскому пониманию — что именно суть «видения райских куш» (а не нечто несоразмерно большее) как раз и составляет блаженство. Богословие шиизма, будучи строго апофатическим, отвергает такое представление. С другой стороны, апофатизм шиизма приводит к видению теофаний (*таджаллийя* (*т*), *мазāхир*), которые принимают форму святых имāмов. Теофаническое видение имāма характеризует, таким образом, и «Шиитскую литургию Грааля». Сказать, как это будет сделано далее: «Вы находитесь в доме превзойдённой меры», это то же самое, что сказать: «Вы находитесь в присутствии имāма».

⁵¹ Мы уже дали несколько указаний относительно интерпретации «знака» подъема и спуска Грааля, завершающих духовидческую церемонию.

Затем Абӯ-ль-Ҳаттāб взял чашу, наполнил её вновь и перedal Мӯсе ибн Ашйаму со словами: «Пусть Господь даст тебе жизнь, о Друг Милосердного!». И Авраам, Друг Милосердного, взял чашу из рук его и отпил из неё.⁵²

Тогда господин (Абӯ-ль-Ҳаттāб) сказал: «Питье Бога да принесёт тебе благо великое. Клянусь жизнью своей! Чрез питье это вкусил ты знания *Малякӯт*, знания того, что было уже в первые столетия и что существует во веки веков, в течение всех циклов мира.⁵³ Отныне сможешь ты говорить на любом языке. Теперь знаешь ты язык птиц (*мантиқ ат-тайр*)⁵⁴ и языки всего, что дышит на поверхности земли».

⁵² Здесь текст настолько эллиптический, что вначале это приводит в замешательство. Штротман не смог дать объяснения внезапному появлению Авраама: имя не принадлежит ни одному из участников и не является составляющей сравнительного оборота. Однако, при более глубоком прочтении связь становится очевидной. Абӯ-ль-Ҳаттāб предлагает Мӯсе выпить из чаши и, обращаясь к нему, использует значение имени Авраама — «Друг Милосердного». С этого момента Мӯса становится Авраамом и, следовательно, уже не Мӯса, а «Авраам, Друг Милосердного, взял чашу из рук его и отпил из неё». Этот приём мистической топологии помогает нам понять смысл всего контекста. Несколько позже Мӯсе скажут: «Чрез питье это вкусил ты знания *Малякӯта*.» Таким образом Мӯса воспроизводит пример Авраама, которому *показали мы Малякӯт небесный и земной* (Коран, 6:75).

⁵³ Когда ученик попросил *Моҳаммада аль-Бāқира*, пятого имāма, объяснить значение этого стиха из Корана об Аврааме, имāм вызвал в сознании ученика видение вселенной тех имāмов, которые уже были проявлены в этом мире (то есть вселенной пяти имāмов). Фактически, двенадцать эзотерических вселенных соответствуют двенадцати имāмам. См. мою книгу *En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, ключевое слово «*Malakūb*».

⁵⁴ Знание *Малякӯта* — это мистическое благословение, которое получают участники ритуала чаши. Его достоинства можно сравнить с достоинствами Грааля Джамшйда или Кая Хосрау, которые были уже нами описаны (*En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, ключевое слово «*Graal*»). Это благословение можно сравнить и с дарами святого Грааля — источника бессмертия и вечной юности (ранее Мӯса просил питья, которое утолит жажду во веки веков). В Коране (27:16) упоминается о том, что Соломон был наделён даром понимания языка птиц. *Мантиқ ат-тайр* — это, конечно же, и название великой мистической эпопеи 'Аттāра. См. Ritter, H., *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, Leyde, 1955. В данном случае «птицы» — это символи-

Затем Мӯсе ибн Ашйаму привелось сказать: «Я свидетельствую что есть Тот, кто создал меня в гармонии!»⁵⁵ После того, как выпил я из чаши этой, не осталось ни одного существа, ни одного создания — на земле ли, в небесах, или где-то между небом и землёй, — чей язык был бы неведом мне».

Когда Абӯ-ль-Ҳаттāб сделал, наконец, так, что каждый из нас получил свою долю напитка, он сказал: «Сегодня вы в доме превзойдённой меры. Говорите же, а я буду слушать. Просите, молитесь, и ни один призыв ваш не останется не услышанным».

Мы: Да будет питье это дозволено отсутствующим друзьям нашим, как дозволено тобой нам.

А-Х: Вино это дозволено им, когда находятся они в обществе собратьев по вере и знанию. Но для вас, как и для них, запретно оно, если находится рядом кто-либо кроме собратьев ваших.⁵⁶ Ибо за то, что пили вы вволю и насытили себя питьем этим, вознаградил вас Бог, удалив из вас четыре падшие природы, причину вины.⁵⁷ Ведомо ли вам, какой милостью достигли вы ступени столь высокой, и уровня этого, столь возвышенного и благородного?

ческое обозначение мистиков — обитателей *Малаякӯта*. У Сохравардӣ (Сухравардӣ) в прологе к «Повествованию о Пурпурном Архангеле» задающий вопросы спрашивает: «Понимают ли птицы язык друг друга?» См. также *En Islam Iranienne...*, II, p. 246, и *En Islam Iranienne...*, IV, предметный указатель, ключевое слово «Mantiq al-tayr»; а также Corbin, H., *L'Archange trouvré*, Fayard, 1976.

⁵⁵ Аллюзия на Коран (32:8, 75:38, 87:2).

⁵⁶ См. сноски 42 и 49. Только эзотерическое, церемониальное использование вина не нарушает *шарӣ'ата* (ср. с правилом исмаилитов *альямутӣ*, согласно которому даже человек даже *ҳақӣқата*, божественной истины, обязан соблюдать *шарӣ'ат*, находясь в обществе профанов). См. также отрывок, процитированный Штротманом на стр. 17, сноска 1: «Имām Джа'фар, проходя мимо группы шиитов, спросил их: 'Что вы здесь делаете?' и услышал в ответ: 'О Учитель! Мы передаем друг другу служителя Света ('*абд ан-нӯр*) и поём гимн мудрости истинной веры в тебя', на что имām ответил: 'В таком случае, продолжайте! Но иначе (т.е., в присутствии профанов) никогда не делайте этого'». В другом месте текста (стр. 296) Муфаззаль аль-Джӯфӣ задаёт имāму вопросы об употреблении мяса, браке и т.д. Ответ тот же самый: «Это дозволено, если вы находитесь в обществе верных. В противном случае — нет...».

⁵⁷ Само собой напрашивается сравнение с процессом очищения и исцеления натур (природ) в алхимии.

Мы: Какой же милостью достигнуто это?

А-Х: Благодарит вас Бог за некое действие внутри вас самих и за него воздаёт вам.

Мы: Что это за действие?

А-Х: Представьте, что один из вас ложится спать. Лишь только голова его касается подушки, посещает его мысль об одном из братьев, более слабом, гораздо более нуждающемся в еде, питье, одежде, и даже лошади не имеющем. Это заставляет его в страхе покинуть ложе сна своего и быть столь взволнованным, что направляется он прямо к брату и приводит все дела его в порядок, как если бы были это дела его собственные. Именно таков способ действия, что поднял вас на уровень этот, на эту ступень, столь выдающуюся.⁵⁸

Мӯса ибн Ашйам: Слава Богу! Сколько высока добродетель духовная поступка такого, как внешне, так и внутренне (*з̄ахиран ва-б̄аṭинан*; т.е., в экзотерическом и эзотерическом аспектах).

*А-Х:*⁵⁹ Это — чаша Тахмураса. Он был Эмиром Пчёл под первым сводом *бахманийя*. Именно он передал чашу Бахману, а Бахман — Священнейшее из Имен (*аль-исм аль-муқаддас*). Бахман передал чашу Хормозу, и я был Хормозом, которому Бахман предложил выпить из чаши.⁶⁰ Знанием, мудростью и

⁵⁸ Ещё раз мы сталкиваемся с примером этических воззрений *фотов-ва(т)* (*джавāнмардӣ*), ритуал чаши которых, как мы помним, был отправной точкой нашего исследования. Понятие братской любви (и Мӯса ибн Ашйам сам это вскоре увидит) должно рассматриваться как в эзотерическом, так и в экзотерическом смысле. Что касается эзотерического смысла «дозволенной милостыни», см. сделанный мной анализ исмаилитского инициатического романа (сноска 21). Эзотерический смысл отказа в милостыне может, как мы здесь видим, также стать одной из причин *такрӣр* (трансмиграции).

⁵⁹ В этот момент *Абӯ-ль-Ҳаттаба* снова называют *Абӯ-Таййибām* (см. сноску 39), однако мы не включили этот фрагмент в текст перевода, чтобы не прерывать течение беседы.

⁶⁰ О Тахмурасе (Тахма Урупи) см. книгу Dhala, M. N., *History of Zoroastrianism*, New York, 1938, предметный указатель. В «главном своде *бахманийя*» Тахмурас гомологичен первому имāму, поскольку именуется «Эмиром Пчёл» (см. сноску 31). Текст напоминает нам об имени *Vahman*, наиболее сакральном по своей природе, ибо это, в конечном итоге, — имя первого Архангела (*Амахраспāнд*), эманаии Ормазда. Под первым сво-

разумом наполнился я после этого. Вот почему возжелал я, чтобы нашли вы утешение в чаше этой. В самом деле, что защищает верующих в их стремлении оберечь друг друга от искушений Иблйса? [Лишь] вместе с братьями своими духовными воздерживаются они от искушений этих, но осыпают ими плоть и кровь свою, [если остаются одни]. Безусловно, понесут они наказание мучительное в мире ином. Ибо именно это — или нечто равноценное — приводит к рождению повторному в мире этом (*такрӯр*; т.е. к возвращению, возникновению-снова).

Мы: Почему необходимо возрождение это в телах земных?

А-Х: Человек возвращается, если не выполнил он задачу свою (*тақсӣр*). Многократное рождение — судьба того, кто не может достичь самоочищения во время возвращений своих. Люди эти вполне понимают, что именно из-за недостатка в них любви друг к другу должны они нести наказание. И всё же, не смотря ни на что, попусту растрачивают они жизни свои, не достигая результата. Вот почему предстоит им не вернуться на единожды.⁶¹

Мӯса ибн Ашйам: Даже в одной части того, что происходит, есть нечто, чего довольно будет любому, кто не лицемер. Благословенны гностики, верные Богу, — за себя и за собратьев своих. *Благословенны они! Обитель прекрасная уготована им* (Коран, 13:28).

А-Х: Знаете ли Вы, что есть *обитель прекрасная*?

Мы: Нет!

А-Х: Обилие добрых дел истинно верующего; оно принадлежит ему, ибо достиг он полноты желания своего, оставаясь в узах чистоты. А посему вставайте! Вы — те, кто идёт путём добра, как возлюбленные Бога! Я молю Бога о том, чтобы собрал Он вас вместе там, где дарит Он любовь свою.

Затем Абӯ Хārӯн завершает свой рассказ:

дом две персоны носили имена Бахман (Воху Мана) и Хормоз (Ормазд). Как и в настоящем ритуале, один из них передал чашу другому; в силу закона гомологии и «возникновения-снова», Абӯ-ль-Ҳаттāб был тогда Хормозом: иными словами, под сводом Моҳаммада он выполняет те же функции, что и Хормоз — под первым Персидским сводом.

⁶¹ Ср. конец предыдущего абзаца и сноски 37.

Шиитская литургия Грааля

И тогда разошлись все, счастливо и с лёгким сердцем. Никогда прежде не видел я изобилия красоты и света, подобного увиденному в собрании том. Собрались мы по милости Бога, которая снизошла на нас вместе с благоволением Его. Вот что господин наш (*Саййиду-нā*) Абӯ-ль-Ҳаҗҗāб сделал для нас во время церемонии чаши, милостью, которую приносит она.

Хвала Богу, Господу миров. Конец повествования.

Перевод с английского Александры Фоминой

СУФИЗМ И СОФИЯ*



В иранском суфизме существует определённый *хадис*, или священная традиция. Она возникает в контексте, где храм Огня рассматривается как форма и символ божественной любви, всепоглощающей и исключительной. Заратуштра (Зороастр) придал видимую форму этой любви, воздвигнув ей алтарь Огня. Когда армии Ислама завоевали Иран, эта тайна скрылась от мира и удалилась в глубину сердец. Но олицетворением данного символа

стала женщина: это принцесса царской крови Шарбану, дочь Йаздигерда III (последнего государя династии Сасанидов), которая вступила в брак с Имāмом Хусейном, внуком Мохаммада, известным как «князь мучеников», став членом семьи Пречистого и матерью Четвёртого Имāма шиитов. Вот почему этот *хадис* приписывает самому Пророку такое изречение: *Не следует допускать враждебных или непочтительных высказываний против Заратуштры, ибо в Иране Заратуштра был пророком, посланным Господом Любви.*

Исторический критицизм, пожалуй, не имеет к этому отношения; но, во всяком случае, ставки слишком высоки, чтобы зависеть от мнений исторического критицизма. В действительности имеет значение то, что сквозит в сознании народов, в их реальной жизни, которая образует для них основу для этих событий. Традиция, которую мы только что описали, наилучшим образом резюмирует то, как шиитский Иран относится к Ирану

* Опубликовано в Table Ronde, № 97, Jan. 1956, pp. 34–43; Спец. номер: L'Amour courtois et les hérésies de la passion. Написано в Тегеране в ноябре 1995.

зороастрийскому, и то, как иранский суфизм, религия любви менестрелей Ирана, признала в Заратуштре своего старейшего пророка, причём самими устами пророка Ислама.

Разумеется, на Западе издавна пренебрегали шиизмом, и в том, что касается значения личностей двенадцати имамов, преобладало полное невежество. Мы склонны считать Ислам монолитным учением и даже отождествлять его с арабским миром. Такое невежество, отчасти извинительное, в некоторых случаях оказывается пагубным, что вызывает у нас наивное удивление. Ибо это отделяет нас от богатейшей духовности, которая является оригинальной для преобладающего исламского большинства.

Здесь не место давать полное описание имамизма и предмет наш не сводится только к этому. Не намерены мы и давать описание суфизма в целом, отметим только, что нельзя указать какой-либо определённой области, как места зарождения суфизма. Он развивался одновременно от берегов Средиземного моря (где входил в соприкосновение с христианским миром), до Центральной Азии (где ещё процветали маздейские, манихейские и буддистские общины). Он был рождён в тех движениях, которые выплескивались из ислама с самого начала (карматы, исмаилиты и др.); не существует и какого-либо одного объяснения суфизма.

Здесь не место описывать то, чем шиизм и суфизм обязаны друг другу, что включало бы как степень их взаимной вражды, так и взаимного родства. (Последнее выдающийся имамистский мыслитель XV века выразил следующим образом: шиизм — это истинный суфизм, а настоящий суфий — это шиит). Мы ограничимся тем, что постараемся здесь рассмотреть разновидность суфизма, вдохновлённым размышлением над тем *хадисом*, с которого мы начали это эссе. Этот суфизм прославляет царственную принцессу, дочь Йаздигерда, как символ тайной связи, выкованной *Верными Любви*¹ между исламским Ираном и Ираном Заратуштры, пророком их религии чистой любви.

¹ Примечание: в нескольких местах этого эссе автор вспоминает название позднесредневекового франко-итальянского мистического братства как имеющего духовное родство с иранским суфизмом по линии почитания Софии.

Шиитская теология и агиография придаёт чрезвычайно важную роль женским фигурам — роль, чуждую ортодоксальной исламской мысли. В созерцании последней из своих царственных принцесс шиизм воплощает духовность древнего Ирана, почитаемого Пророком как один из высших символов религии любви. Равным образом, в другой медитации над образом юной византийской принцессы Наркес как матери двенадцатого Имāма, он воплощает духовный мир христианских устремлений. Такую форму христианства воспринимал бы как свою ранний христианин во времена, предшествующие вселенским Соборам.

Итак, эти две женские фигуры играют главную роль в шиитском благочестии как великие символы, возникшие из коллективного сознания. Их жизнь — это, прежде всего, видения и предчувствия. Однако, явление, доминирующее над этими видениями и предопределяющее их судьбу, — это небесная фигура Фāтимы, дочери Пророка. К ней также обращено мистическое приветствие: «Дева-Мать», родоначальница священной линии Имāмов, Пречистых. Иранская принцесса, византийская принцесса; мать четвёртого Имāма, мать скрытого и ожидаемого двенадцатого Имāма — каждая из этих фигур является одновременно проявлением и повторением её.

Различные течения шиитской теософии возвысили фигуру Фāтимы на уровень, где мы начинаем распознавать в ней черты божественной Софии, предмет медитации во всех школах гностицизма. Она является «слиянием двух светов» — святости и пророчества. Теперь сведём воедино два другие *хадīса* в этом контексте: *«Кто знает Фāтиму такой, какова она есть, знает себя... Кто знает себя, знает своего Бога»*. Таким образом, женский персонаж Фāтимы появляется как преобладающий символ Самости; а познать Себя — значит познать своего Бога. Как София, она тем самым является исходным моментом для изучения принципа мудрости, который ещё должен быть исследован и сформулирован; без такого исследования вся сфера суфизма, тайна целой области *Верных Любви* останется для нас недоступной.

Существуют, конечно, другие области суфизма, где Вечно-Женственное божественной Сущности проявляется в симво-

лах, носящих различные имена. Но, пожалуй, все они обращаются к «Сияющей Фāтимае» (Захра'), её высочайшему символу. Мы, например, не можем сказать, каким было отношение Ибн [аль-]'Арабī к той или иной форме шиизма в пору его юности. Но можно утверждать наверное, что доктрины этого неподражаемого мастера суфийской теософии были очень скоро интегрированы иранскими суфиями в их собственную теософию двенадцати Имāмов. Не менее верно и то, что и сегодня существуют иранские суфии, которые всё ещё рассматривают *Маснави́* Джалāl ад-Дйна Балхй Рӯмй (сам он не был шиитом) как «Персидский Коран». И все эти духовные учителя, как и многие другие, дают нам лучшие тексты для сравнения с текстами, написанными *Верными Любви* на Западе.

Провести долгие годы медитации в Иране, сталкиваясь с существами, чья духовная и религиозная индивидуальность является одной из самых мятежных по отношению к ортодоксии,... жить среди этих обнажённых, радужно переливающихся на фоне неба горных вершин, которые как будто и в самом деле навевают и сохраняют мечты и видения, окутывающие их с незапамятных времен,... — пожалуй, в конечном счёте, чувство некоего постоянного небесного присутствия возникает здесь само собой, присутствия, которое однажды преобразило эту землю священным светом Маздаизма — *Хварной*.

Мы ещё недостаточно глубоко размышляли — ибо это возможно после того, как проделана филологическая работа — над преданностью Заратуштры *женским ангелам*, упомянутым в Зенд Авесте, причём все они, по-видимому, воплощают ту же самую фигуру, которая вырисовывается на горизонте сознания. В центре мы находим фигуру Даены — олицетворение мудрости, видения, религии света. Это она есть истинная Фраварти каждого верующего; то есть женская сущность, которая есть одновременно его архетип и ангел-хранитель, его трансцендентальная небесная Самость. Нетрудно узнать её черты под другими именами в теософии и суфизме исламского Ирана тому, кто хоть однажды изучал природу и законы архетипических проявлений. Таково глубокое значение, гораздо более впечатляющее, чем любая историческое явление, которое содержится в *хадйсе*, приведённом в начале этого очерка. Имен-

но на это значение должны мы обратить наше внимание, если хотим найти взаимосвязь между *Верными Любви* на Востоке и на Западе.

Ибо в действительности мы имеем дело здесь с архетипом — понятием, которое стало столь чуждым нашему обычному современному сознанию, что без учения К.Г. Юнга было бы трудно вникнуть в смысл его значения как живого опыта. Хотя мы легко можем допустить, что наша внутренняя жизнь много глубже, чем наш сознательный опыт, гораздо труднее для нас принять буквально и онтологически утверждение, что самость, присутствующая в этом мире, есть лишь малая часть нашего всеобщего бытия. Формулируя понятие *Фраварти*, древний Иран ощущал невидимую опекающую сущность: трансцендентный небесный двойник существа, которое стало земным. Оба являются вечными спутниками, которые соответствуют друг другу — такова метафизическая идея единой сущности и пары одновременно. Эта идея присутствует в манихействе, как и в зороастризме. Всё упование и принятие смерти с лёгким сердцем заключены в этой встрече с моим собственным бытием, которое создало меня по своему образу, как часть себя.

У нас это иначе. Скорее со страхом вступаем мы в контакт со своим истинным «я», собой и другим одновременно. Более того, мы действительно неспособны постигать Бога (веруя или не веруя), если это не один и тот же, идентичный Господь для всех. Отсюда иранская идея ангела *Фраварти* может оказаться самой чуждой из идей для нашей воли. Разве каждый мистический брак не подвергался тайно такому испытанию? Но официальная теология легко секуляризовалась в социологию, которой такая идея без надобности. Разумеется, не нужна она и для Бога, который, подобно Ормузду, Господину мудрости, также мог бы иметь свою собственную *Фраварти*, и дать ей увлечь себя к тому, что нельзя предвидеть, за пределы устойчивости, постулируемой всеми нашими теодицеями, что они и демонстрируют.

Поскольку мы позволили себе погрузиться в дилеммы, такие как монизм или плюрализм и монотеизм или пантеизм, нам трудно постичь и испытать *двойничество* небесной *Фраварти-Даена* с её земной душой. Это также затрагивает нашу

способность рассматривать с помощью теософии сложность трудов Ибн [аль-]’Араби, усматривая в ней род монизма или разновидность пантеизма. Полагаем ли мы идею Бога, или отвергаем её, мы обычно всегда мыслим о *Пантократоре*, описанном в наших теологиях, независимо от того, сострадание или любовь усматриваем в деяниях Всемогущего.

Но рассматривать идею Бога, пребывающего в печали и тоске, страстное желания проявить Себя, познать Себя в существе, которое знает Его, таким образом быть зависимым от этого существа, которое есть Он Сам, и всё же в этом смысле создаёт Его — здесь мы имеем видение, которое исповедовалось лишь немногими странствующими рыцарями мистцизма. Исповедовать эту основополагающую биполярность божественной Сущности — это не значит смешивать Творца и сотворенное, тварь и творение. Это значит испытать неотвратимую общность между ними, аналогичную двойничеству между *Фраварти* и его душой, общность в битве, которую они ведут друг за друга. Это аналогично также и потому, что тайна *сострадания* (*со-чувствия*) лежит в божественном желании. Чистая, божественная Сущность, непознаваемая и неопределимая, может быть проявлена только в этом экзистенциализирующем Сострадании, этом Милосердии, которое и является Вечно-Женственным в божестве. Вне неё не может возникнуть никакого бытия, но лишь постепенное разогревание внутри её бытия. Никакого творения *вне*, но проявление для себя ещё не-проявленного; в сущности, теофания, прозрачность Скрытого (т.е. эзотерического) в явлении, излучающем свет — Свет, который освобождает всех, стремящихся к бытию от теней их чистой виртуальности. Теофания, прозрачность Света — но не воплощение. И вот почему задача справедливого суждения о *докетизме* гностиков и манихеев так утомительна и непостижима для нас. Мы обвиняем их в подмене реальных вещей нереальной фантазией. Напротив, именно они первыми сформулировали теологическую критику видимостей этой реальной вещи; критику очевидности, к которой привязаны наш здравый смысл и наша вера в историю.

Вот почему мы нуждаемся в органе восприятия вне нашего разума, наших чувств, или нашей веры в историю, если хо-

тим уловить нереальное, которое есть больше, чем реальное. Между рациональным и чувственным мы должны допустить третий мир, мир Образов, Воображаемого (*Imaginable*), структуру не менее позитивную и *объективную*, чем остальные два. Способность его восприятия не менее основательна, чем способность восприятия разума и чувств. Но наше обеднённое слово *воображение* (*imagination*) столь подозрительно в глазах серьёзных людей, что его появление в теологии в качестве способности познания, претендующее на поэтическую ценность, должно звучать как вызов. Однако, его функция столь существенна, что Ибн [аль-]Араби сделал его основанием учения, размах и строгость которого не менее экспериментальны, чем уровень нашей собственной критики познания.

Для этой особой способности требуется название. Пожалуй, слово *Образный* (*imaginary*)² будет лучше чем «активное воображение». Это орган и место встречи: мир божественного спускается к тебе, тогда как целый мир чувств поднимается навстречу, преобразаясь и сублимируясь в процессе. Это нельзя назвать ни чувственным восприятием, ни абстрактной концепцией, ни верой в какое-либо историческое событие; это и не операция по переворачиванию посредством отрицательной теологии с целью трансцендировать категории интеллекта. Это внутренняя визионерская перцепция на уровне *теофании*, переживающая свои единственные события внутри себя одного, в уединении, не подвергаясь контролю ни чувств, ни критического разума.

Рассмотрим дилемму, перед которой окажется тот, кто поставит вопрос, реальны ли фигуры Беатриче и её сестер, донн *Верных Любви*, или аллегоричны (представляя Разум-Мудрость). Они ни то и не другое, и тем не менее в определённом смысле оба, если использовать слово «символ» вместо «аллегория», избегая какого-либо смещения между этими терминами.

Для *Верных любви* видимой была не чувственная фигура, идентично и безразлично воспринимаемая любым визуальным

²Примечание переводчика: это попытка передать ныне установившийся Корбеновский термин *Imagatrice*. Это эссе было написано до того, как Корбен ввёл слово *imaginal*, сделав тем самым значительный и ныне широко принятый вклад в современный язык.

органом; это была Фигура, чья красота становилась видимой только в этом существе, и только таким образом, который присущ особенностям восприятия каждого члена *Верных любви*. Она становится видимой для души, преображённой такой эпифанией, которая одновременно и делает её возможной, поскольку эта душа готова приветствовать свою собственную метаморфозу. Таким образом, мы видим ничтожность претензий анализа, основанного на историческом контексте и аллегории, в сопоставлении с властью *образного*.

Но это предполагает, что мы становимся способными на такое видение, способными на эту любовь, которая являет возлюбленного в преображающем свете, свете, который одновременно освещает того, сквозь которого сияет, оставаясь видимым только для созерцающего Это и есть тайна веры *Верных любви*. Эта вера необходима даже для самого верховенства их Господина Любви, ибо через веру и верность своего служителя божество творит себя как его Бога. Как сказал Сахль Тостарй, тайна божества есть ты сам. Не надо искать других доказательств *объективности* этой любви. Искать их — значит блуждать в сомнениях, и заслужить вопрос, который был задан Ибн [аль-]’Араби его собственной фигурой-Софией: «Не погиб ли ты сам, если оставил погибать своего Господина Любви?». Не дать Господину погибнуть, значит воспринимать то, что Этьен Сурио так метко называет *ангелической функцией существ*. Это значит следовать за невидимым Ангелом всюду, куда он поведёт тебя. Только он один может спасти вас от любого идолопоклонства — хотя монотеистические теологии слишком склонны обвинять его именно в этом. Ибо существует множество форм метафизического идолопоклонства: любить другого без выхода за пределы самого себя, без Ангела (это может быть Бог или учение, к которому ты привязан); или даже отделить существо от его *ауры*, отделить реальное от видимого возлюбленного, так что только последний остаётся. Каков бы ни был тип идолопоклонства, он ведёт к такой же неспособности и слепоте по отношению к теофании. Ярость и посредственность одинаково ведут к нарушениям красоты. Они могут порождать религиозный аскетизм или одну из многих секуляризованных форм аскетизма, который сегодня повседневно: серость, без-

образе, деградация и упадок, страх показаться романтическим, страх нарушить современные коллективные нормы и т.д.

Идея теофанической формы или фигуры, столь существенная для всех мистических школ, вдохновлённых Ибн [аль-]Араби или Джалāl-ад-Дйн Балхй Румй, совершенно несовместима с любой из этих аскетических крайностей и её профанациями. Для суфия пришествие Пророка имело целью реализацию значения, обретаемого в мистической любви, как соединение и взаимное преобразование физической и духовной любви. В таинственном обращении в предвечность Пророк призывает Вечно Женственное (Святой Дух или Матерь верных), и мы находим такие слова: *Да буду я зачарован Твоей Красотой и да влекусь к тебе, чтобы жар чистой любви мог проникнуть в гору моего тела, преобразив его в настоящие рубины.* Здесь красота — не орудие искушения. Это орудие искупления, поскольку она преобразует все вещи; это проявление Женственного как Творца. Это сильный аргумент против понятия падшей Софии — понятия, которое могло возникнуть только из чувства вины патриархального сознания. Теофания, или явление божественного в человеке, ставшем проницаемым, прозрачным, — это вовсе не некое лекарство, посылаемое, дабы исцелить падшее состояние. Это имманентная потребность в Сострадании, в страстном желании божества проявить своё собственное бытие.

В персидском языке есть превосходное слово, к которому часто прибегает Румй: *ham-dami*, что буквально означает *conflatio*; другими словами, тайное созвучие чувственного и духовного³. Именно такое созвучие эти суфии приняли как сущность своего исламского мистицизма. Что могли они сказать по поводу проблем любви в Западной цивилизации? Как сумели бы они понять тонкие различия между Эрбсом и Агапэ, которые соперничают со знаменитым *Cogito ergo sum* в их бесконечных тонких дифференциациях? (Однако Дионисий Ареопагит их игнорировал: «Твоя любовь растопила меня подобно женской»). Какую горечь духовного бессилия могли бы они постиг-

³ Латинское *Conflatio*, от *conflare* = дуть (звучать) вместе. Подобно этому, *conspirare*=дышать вместе

нуть в нашей банальной оппозиции мистицизма к чувственности, как будто последняя противоположна вере? Возможно, их *докетическая* способность, которую нам так трудно понять, могла бы намекнуть нам, что если оба эти термина составляют антитезис с нашей точки зрения, то только из-за нашей фатальной неспособности *conspire* (сопрягаться, сговариваться). Возможно также, что один из этих суфиев мог бы ответить нам знаменитым кораническим стихом, показав, что это *conspiring* есть нечто совершенно отличное от нашей идеи воплощения и ипостасного союза — идеи, слившейся обе природы столь полно, что Бог из-за этого умер, как в конечном счете провозгласил Ницше. Но этот суфий знал бы, что коранический стих уже предвидел и предварил восклицание Ницше. И поэтому он мог бы взять за руку этого западного ученика, сокрушённого катастрофой смерти *Пантократора* («Ибо я люблю тебя, о Вечность!») и повел его к встрече с тем, что Ницше был почти готов увидеть: хрупкий юноша, 'Исā ибн Марйам, Рӯх Аллāх, Дух Божий — тот, кто не может умереть, ибо проявляет на Земле природу Ангела, и был взят обратно Богом.

Вместо повторения одних и тех же допущений, все наши проблемы подверглись бы обновлению, если бы только взаимопроникновение этих близко соседствующих понятий различных религиозных миров реально происходило, а не было предоставлено исследованиям специалистов. Ибн [аль-]'Арабй предложил тетраграмму, с парой Адам и Ева против пары Марйам и Иисус (София-Христос). В соответствии с Женской фигурой, исходящей от и зависимой от единственной Мужской фигуры, мы имеем Мужскую фигуру, исходящую от и зависимую от единственной женской фигуры. И, возможно, эта схема действительно даёт нам картину всех значительных аспектов отношения между Софией и суфизмом. Когда Ибн [аль-]'Арабй и Джалāl-ад-Дйн Балхй Рӯмй приглашают мистика созерцать Бога в Женщине, то это потому, что будучи теофанией красоты, она есть теофания по преимуществу, — и это, разумеется, не по причине физической природы женщины, а по причине духовного, божественного по преимуществу качества женского Бытия в ней (*weibliche Wesen*, женской Мудрости, можно было бы сказать). Это она творит в нас любовь, а затем уво-

дит за пределы самое себя, к тому, что только она одна может манифестировать и явить нам. Это Женственность-Создательница творит своих *Верных любви* по своему божественному подобию, наделяя их способностью к порождению *духовного чада* — самого себя, или своего Ангела (это равнозначные выражения, и их эквиваленты можно найти у Мейстера Экхарта). Вот почему Руми кратко излагает ситуацию, переживаемую мистиком, в виде сцены Благовещения и личности Мариам.

Когда Мариам встречается с явлением сверхчеловеческой красоты, она вначале ищет прибежища в божественной защите. И Ангел говорит ей:

Из моей видимой формы ты улетаешь в невидимую...

Поистине, мой дом и убежище в том невидимом пребывают...

*О Мариам! Взгляни внимательнее, ибо я — Форма,
которую трудно воспринимать.*

Я — это новая Луна, и я — это Образ в сердце.

Когда Образ является в твоё сердце, чтобы запечатлеться в нём,

Его не избежать. Этот Образ останется в тебе,

Если только это не тщетный и несущественный образ,

Тающий и исчезающий подобно сумеркам.

Но я подобен новой заре, и я — свет твоего Господа.

Ибо тьма не объяла мой день...

Ты ищешь спасения от меня в Боге,

Однако я есть Образ единственного Спасения во всей вечности.

Я есть Спасение, которое нередко бывало твоим избавлением —

Ты ищешь спасения от меня, но я и есть Спасение.

Искать спасения от самого себя: такова инстинктивная реакция ученика, страх, созданный ортодоксией и конформизмом, страх, который испытывает каждый, оказавшийся неспособным узнать Ангела. Признать его — значит дать рождение в своей земной душе *Даене-Фраварти*, той самой, что в предвечности дала рождение тебе, как духу, призванному спуститься на землю. В душе мистика, как и в душе Мариам, живёт умноженный архетип, который столь превосходно символизирует фигура Фāтимы, когда её величают как *мать своего отца*. Теперь нам проясняется значение *хадйса*, приведённого в начале настоящей эссе. Знать, кем воистину является Фāтима, значит знать себя;

а знать себя, значит знать своего Бога. Это архетип, чьи варианты и предшественники неисчерпаемы, и всегда узнаваемы. Их латентная энергия преобразует Авиценнову теорию познания в мистический опыт, как заявил Мйр Дāmād, один из самых признанных мастеров теологии XVII века в Исфахане. Это преобразование уже началось в *Визионерских повествованиях* Авиценны, и ещё более — в повествованиях Сохравардй (Сухравардй). Потребность визионерства, которая привела иранских последователей Авиценны к признанию теофании Святого Духа (то есть Гавриила, Ангела Откровения и Благовещения) посредством Ума (Intelligence), была той же самой потребностью, которая привела друзей Данте к признанию Софии, которую они назвали Мадонна Интеллигенца — *Madonna Intelligenza*. Подобным же образом, в персидском имени Ангела Познания, по Сохравардй, можно различить черты манихейской «Девы Света».

Может показаться, что эти страницы опираются на чрезмерное использование аллюзий, но извинением может послужить скорость, с которой они были написаны. Однако, на них, пожалуй, наложило свой отпечаток и то обстоятельство, что они были написаны в месте, окружённом горами Эльбурса, которое воображение маздаизма посвящает зороастрийским теофаниям. И здесь также находится скала Рагес, куда явился Рафаил возвестить брак Товии — Ангел Рафаил, удивительная зороастрийская фигура в качестве *Фраварти* юного Товии, перед этим одержавший победу над Ахриманом, освобождая Женственное первоначало от демонических сил, обременивших его комплексами патриархального мира. Обратимся же снова к песне иранского менестреля:

*О ты, чьё тело подвержено тлению!
На голос Возлюбленного восстань из небытия!
Этот голос Абсолюта исходит от Господина Любви
Хотя и при посредстве гортани его служителя.
Я — твой язык и твой глаз, я — твоё удовольствие и твой гнев,
Восстань, ибо ты один, о ком он сказал: через меня он видит,
через меня он слышит.
Ты есть божественное сознание. Что пользы говорить, что ты
имеешь это сознание?*

Перевод с английского Татьяны Фадеевой

МУЗЫКАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ПЕРСИДСКОГО МИСТИЦИЗМА*



Среди всех мистических традиций, с которыми мы имеем дело в сравнительном религиоведении, персидский мистицизм выделяется тем, что всегда имел склонность к музыкальному выражению и находил своё полное выражение только в музыке. На этих нескольких страницах я хотел бы изложить свои взгляды по этому вопросу. В течение столетий музыка в исламских странах имела совсем иную судьбу, чем на Западе. Те, кто осуждал её, несомненно, видели в ней лишь профанное развлечение. Но эти мистики создали то, что называется священной музыкой. Причина этого столь глубока, что понять её — значит увидеть, что всю музыку следует рассматривать как священную, если она устремлена к своей высшей цели. Но не ставит ли это нас перед новым парадоксом?

Я полагаю, что любой иранец может более или менее вызвать в памяти знаменитый пролог к *Маснавӣ* Джалāl-ад-Дйна Балхӣ Рӯмӣ — того, кого в Иране дружески называют *Мавляна*. Пожалуй, этот пролог содержит решение парадокса, поставленного мной выше. Я убедился в этом, благодаря недавнему открытию, сделанному мной в ходе изучения

* Выступление в Университетском городке Парижа 19 мая 1967 г., на вечере персидской музыки, поэзии и танца.

работ выдающегося иранского мыслителя XVII века Қазй Са'ид Қоммй. Хотя он почти неизвестен большинству современных читателей, я уверен, что настанет время, когда он займёт заслуженное место в наших антологиях по истории философии и духовности. В одном из своих больших трудов, пока всё ещё остающемся в рукописи, этот философ приводит и подробно комментирует некоторые высказывания другого, занимающего видное место в сердцах иранцев: *Мавлянā* 'Али ибн Абй Тāлиб, первый Имām шиитов. Согласно этой традиции, Первый имам однажды заявил свои приближённым: «Моё сердце, обременённое заботами, терпело страдания, и поскольку я не нашёл никого, кому я мог бы доверить их, я ударил Землю ладонью моей руки и доверил ей мои тайны — так что каждый раз из Земли прорастает растение и это растение есть одна из моих тайн».

Разумеется, тайна эта не агрономическая. Земля, о которой речь, не та же самая, что служит опорой наших ног и терпит опустошения вследствие наших побед над ней. Это «Земля Света», которую можно воспринимать только очами сердца. Но и нам, каждому из нас следует смотреть на эту Землю глазами, способными её увидеть, и поступать так, чтобы Земля Света вновь смотрела на нас и заботилась о нас. Нам надлежит последовать примеру Имāма, ударив почву этой Земли Света, так чтобы мы могли увидеть появление неких растений, которые откроют нам наши собственные тайны, о существовании коих мы едва ли подозреваем. Философ Қазй Са'ид Қоммй назвал первым среди этих растений тростник, ибо из тростника вырезали мистическую флейту, жалобу тростника вдохнули в пролог *Маснавй*, и флейта, известная нам, ассоциируется со всеми религиозными службами ордена *Мавлянā*.

Все мы слышали по крайней мере несколько из этих куплетов:

*Слушай историю разлуки тростниковой флейты, чьи жалобы
она выдыхает.*

*С тех пор как меня вырезали из моих тростниковых зарослей,
моя жалоба вызывает слёзы у мужчин и женщин.*

*Моя тайна недалеко от моих причитаний, но её свет не
достигает ничего глаза и уха.*

*Тело не скрыто от души, и душа не скрыта от тела;
но никому не дано видеть душу.*

*Звук этой флейты — огонь, а не дыхание ветра.
Кому недостает этого огня — да умрёт он для самого себя!*

Разумеется, никто никогда не видел душу глазами, которыми мы обычно видим вещи этого мира. Её можно только почувствовать в стенаниях мистической флейты, срезанной в Земле Света. То, что проросло на Земле Света, а затем отделено от неё — история изгнания и возвращения, — вот чем пронизан весь персидский мистицизм. Это не то, что может быть увидено рационально, сказано, воспринято непосредственным зрением. Только музыкальное заклинание может дать нам почувствовать, порой увидеть, поскольку слушание музыки имеет власть внезапно сделать нас «ясновидящим». Именно это хотел я пояснить в кратких словах, говоря о музыкальном смысле персидского мистицизма.

Долг мистика — говорить о несказуемом, и это сказание не оставляет ничего от того, что мы называем «историей». Лучше назвать её *метаисторией*, поскольку событие, о котором она рассказывает, было в начале начал, прежде какого-либо события, отмеченного в наших хрониках. Мистическая эпика повествует об изгнании, которое произошло в ином мире, и сейчас он на пути домой, в свой собственный мир. Такая эпика пытается говорить языком доистории, доистории души. Эти мечты о предсуществовании души до этого мира всегда являются нам как своего рода запретный берег. Вот почему в такой эпике как *Маснавӣ* мало смысла говорить о последовательности эпизодов, поскольку все они эмблематичны и символичны. Всякая дискурсивная диалектика исключена. Глобальное осознание прошлого и будущего, к которому она приглашает нас вне каких-либо рамок хронологии может достичь своего завершения только в музыке. Эта «Священная книга» *Маснавӣ*, часто называемая «Персидский Коран», вынуждает своих мистических учеников по сути, *петь* вместо того чтобы говорить.

Мне кажется, что это применимо и к структуре тех музыкальных представлений, которые зачастую случаются экспромтом среди друзей в Иране. Инструменталист начинает с долгой прелюдии, интенсивность звучания которой медленно нарастает. Затем, когда оно достигает пароксизма, появляется

человеческий голос, начиная с едва слышного звучания и, в конечном счете, кульминируя до собственной вершины пафоса, а затем постепенно понижается и смолкает. Затем наступает заключительная часть: инструмент аккомпанирует этой тишине, окончательно стихая, подобно арпеджио отдалённого света, того света, в котором мистик ожидает нового рассвета.

Духовный концерт или оратория, называемый *сама*, разумеется, включает гораздо больше, чем музыка *Мавляна* и его ордена. Это воскрешает в памяти всю историю иранского суфизма, где отдельные строгие, даже пуританские мастера, подозрительно относились к таким концертам, тогда как другие, напротив, проводили их со всем усердием преданности ритуалу, производя на всех присутствующих ошеломляющее впечатление. Среди последних я хотел бы упомянуть, по крайней мере, одного великого мастера XII столетия, Рӯзбихāна Бақли Шйрāзй, соотечественника Хāфиза из Шйрāза двумя веками позднее, который был связан с ним многими узлами.

Однако, в конце жизни Рӯзбихāн стал воздерживаться от слушания музыки. Он уже не испытывал потребности в посредничестве слышимых звуков, ибо неслышимое звучало в нём чистой внутренней музыкой. Вся его жизнь, таким образом, даёт пример структуры музыкального представления, о котором я только что упомянул. Когда один из близких друзей спросил его о причинах этого воздержания от музыки, шейх Рӯзбихāн ответил: «С тех пор, как Бог собственной персоной исполняет концерт для меня (или: концерт, который я слушаю, это сам Бог). Вот почему я устраняюсь от слушания всего, что любой другой смог бы мне предложить (или: любой другой концерт, нежели я сам)».

В этой кульминации опыта всей жизни, когда ухо сердца, внутренней личности, становится безразличным к звукам внешнего мира — действительно возникают звучания, которые никогда не уловит человек, отвлекаемый от самого себя амбициями этого мира. Ухо сердца слышит музыку за пределами мира сего, которую лишь немногим дано услышать, ибо неодолимая граница между мирами стала для них прозрачной.

Один из друзей и учеников шейха Рӯзбихāна был особенно безутешен после его ухода. Каждое утро на рассвете в течение

Анри Корбен

многих лет они соблюдали обычай пения Корана, сменяя друг друга. Печаль и одиночество друга были таковы, что он начал приходить каждое утро на могилу Рӯзбихāна в Шйрāзе и петь Коран в одиночку. Но настало утро, когда он услышал голос Рӯзбихāна из невидимого мира, и оба друга вновь пели Коран поочерёдно. Это продолжалось день за днём, покуда он не поведал одному из товарищей о случившемся. «С этого времени, — сказал он, — я больше не слышал голоса Рӯзбихāна».

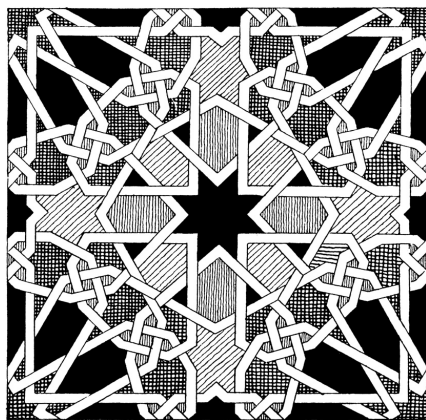
Отсюда следует, что хоть мистик может петь, вместо того, чтобы говорить, поскольку мистическое значение по преимуществу музыкально, оно, тем не менее, остаётся невыразимым. Едва мы дерзнём сообщить его, раскрыть то летучее мгновение, когда кажется, что «душа становится видимой телу», тайна скрывается от нас.

Более я ничего не могу сказать. Но в заключение выражу надежду, что освящение музыки персидским мистицизмом может восстановить наше чувство красоты, которому грозит в современном мире отрицание и разрушение. Я надеюсь, что мы можем чувствовать значение и постоянное присутствие такого искусства, которое не является уделом моды. Труды таких личностей, как *Мавлāнā* и Рӯзбихāн, и многих других, которыми отмечена духовная история Ирана, никоим образом не принадлежат прошлому.

Перевод с английского Татьяны Фадеевой

ПРОФЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКА БЫТИЯ*

Сочетая два термина «профетическая философия» и «метафизика бытия», я стремился лучше передать смысл философской медитации в шиитском исламе. Точнее, этим термином я постарался выразить содержание духовной ситуации в Иране, где шиизм пустил прочные корни со времени своего происхождения и пышно процветал здесь в течение почти пяти столетий, начиная от ренессанса сефевидов.



Западные историки философии долгое время считали, что исламская философия вымерла в XII столетии вместе с Аверроэсом (1126–1198), по крайней мере, в западных регионах исламского мира. Исламская философская мысль среди шиитского меньшинства оставалась своего рода *terra incognita*. Однако любого ориенталиста, который является также философом, не может не поражать жизненность и стойкость этой философской традиции, которая продолжается и сегодня, будучи представлена целой ветвью иранских мыслителей. Эту форму её метафизики отличает место, занимаемое в ней профетологией, которая сама по себе укоренена в предпосылках шиитской доктрины.

Здесь мы будем иметь дело только с шиизмом Двенадцати; метафизика и профетология исмаилизма имеют совершенно другие характеристики, хотя многие из них являются общими для обеих ветвей. Из всех иранских философов последних

*Опубликовано в *Le Language*, акты XIII Конгресса Обществ философов французского языка, Женева, 1966.

пяти столетий особенно выделяется одно имя: это Моллā Садрā Шйрāзй (1572–1640), который основал школу, существующую и сегодня. Не будет преувеличением сказать, что его работа сыграла преобладающую роль. Наше изложение — это не более чем попытка указать читателю на некоторые ключевые моменты для ориентации в ней¹.

Метафизика бытия Садрā Шйрāзй характеризуется революционным низвержением почтенной метафизики сущности, которая царила столетия со времён аль-Фārāбй, Авиценны и Сохравардй (Сухравардй). Хотя она была не без предшественников среди мистических теософистов, радикальный поступок Садрā Шйрāзй имел свой особый характер, ориентирующий силовые линии его учения. Вместо суверенности сущности (сущностной природы) — понятие существования (экзистенции) в его истинном смысле (*вуджūd*), которое кульминирует в понятие присутствия (*хoдӯр*). Это потому, что тайна акта бытия, существования, должна мыслиться не в субстантивной форме глагола (лат. *ens*), ни в его инфинитивной форме (лат. *esse*), но в его императивной форме (арабское *K-N*, лат. *Esto*, не *fiat*). Таково истинное место вечного цветения Слова, которое есть Дух. Это также ключ ко всей проблеме, поставленной феноменом священного богооткровенного Писания: отношение между Словом и Книгой, между видимостью буквы и её истинным, духовным, значением. Здесь-то и начинаются все характерно шиитские темы профетологии и имамологии. Для этих философов философия «у себя дома» в шиизме, где она принимает преобладающую форму «профетической философии» (*хикма(т) набавййя*), или «имāmической философии» (*хикма(т) валавййя*). В конечном счете, философия Садрā Шйрāзй находит своё высшее выражение не столько в философии творческого Духа, сколько в метафизике Святого Духа. Это философия воскресения, имеющая свои приложения на различных уровнях присутствия бытия и палингенезисе.

¹ Эти проблемы трактуются более подробно в моём издании Mulla Sadra Shirazi, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques* (Kitāb al-Mashā'ir), «Bibliothèque iranienne», vol. X, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1963, с арабским текстом, персидской версией и французским переводом с примечаниями.

Хотя это служит основанием для сравнения с развитием философии на Западе, до сих пор попытки исследований были незначительны. Любое такое сопоставление должно волей-неволей столкнуться с языковой проблемой, связанной с вокабулярием «бытия» на греческом и латинском, в его сравнении с арабским и персидским. Мы видели, как термин *existere* владел над термином *esse*; во французском (и в английском) ощущалась необходимость употреблять глагол [*exister/*]exist, дабы усилить глагол [*être/*]be, поскольку последний утратил свою экзистенциальную функцию, сведясь к соединительному глаголу в логических суждениях. Но глагол *ex-sistere* (*ex* — вне; *sistere* — стоять на лат.), если его возвести к истокам, где выступает *sistere*, покажется уже запятанным нечистотой мира чувственных восприятий твари. Вот почему традиционная метафизика отказывалась принимать в рассмотрение это понятие *existence*, существование, даже несмотря на то, что приходилось с ним взаимодействовать снова и снова. На французском (или на английском), например, слово «сущность» претерпело развитие, которое, по-видимому, обнаруживает потребность отделить бытие от того факта, что оно существует. И это само по себе демонстрирует фундаментальную диссоциацию мысли от бытия.

Но именно сама эта диссоциация неприемлема для философов традиции, представленной *Ṣadrā Shīrāzī*. Это приводит нас к его смыслу ментального существования, или *вуджūd зихнӣ*, как результату анализа, который обнаруживает различие между сущностью и существованием как чисто концептуальное. Арабские слова обычно обозначают действие как «быть», «существовать» (*вуджūd*, лат. *Esse*), а слова бытие, существование (*мавджūd*, лат. *Ens*) не могут повести к таким семантическим погрешностям, как в современном западном вокабулярии. Слово-корень *в-дж-д* никогда не используется для выражения связки в логическом суждении. Кроме того, семитские языки не нуждаются в глаголе «быть» как вспомогательном. С другой стороны, номинативное предложение может иногда скрывать ловушку другого рода. Чтобы сказать, что «бытие есть», следует сказать *аль-вуджūd мавджūd*. Но тогда это может означать, что бытие есть вещь, которая есть, что её

существование есть вещь, которая существует. Не один логик угодил в эту ловушку. Интересно видеть, как двуязычие иранских философов помогает им легко распутать этот узел благодаря употреблению при письме арабского и персидского языков. Будучи индо-европейским, персидский язык употребляет выражение *Hasti hast (=esse est)*; это не субстанциализирует бытие как вещь, которая существует, ни делает бытие предикатом самого себя. Оно просто устанавливает самый акт бытия, которое есть, или бытия, которое есть в акте бытия. Это только одна иллюстрация того, как много ещё можно узнать о способе артикуляции концептов из этой обширной литературы. Философская, теологическая и теософская по сути, она составляет целую иранскую литературную традицию на арабском языке, которую можно охарактеризовать как *lingua arabica mente persica* (язык арабский, ум персидский).

Таким образом избегают двойственности, которая выявляется в эволюции французского (и английского) слова «сущность». Чтобы обозначить, что есть бытие, эти философы используют арабский термин *махййя(m)*. Это «quiddity (сущность)» нашей средневековой схоластики, ответ на вопросительное *quid* на латыни (арабское *mā*), обращённое к лицу или вещи. В персидской философии это *чечизи*, абстрактный термин образованный из буквального эквивалента латинского вопросительного *quid res* (что за вещь). Где латинское *essentia* правильно переводит греческое *ousia* (используемое Платоном для идеи, и Аристотелем для субстанции), эти философы используют арабский термин *хақйқа(m)*, который не образован от корня *в-дж-д*, подобно тому, как латинское *essentia* от *esse*. Использование этого термина указывает, по преимуществу, на отказ отделять мышление от бытия. Это обозначает Реальность, которая истинна, и Истину, которая реальна: Истинную Реальность. Это может также указывать на сущность в её архетипической реальности, Идею, даже гнозис: истинное, скрытое значение (*хақйқа(m)*) ассоциируется с идеей *кашф*, открывающей или скрывающей тайну). Более того, это напоминает *Хаққ*: истина, которая есть бытие и бытие, которое есть истина; истинно-бытие и бытие-истинно (в конечном счёте, это означает божественное Бытие по отношению к *халқ*, твари).

Конечно, всегда интересно вернуться назад, к первому греческому переводу на арабский, будь то при сирийском посредничестве или нет. Но такого исследования самого по себе недостаточно. Существует много распространенных мистических и теософских терминов, которые не фигурируют в этих переводах. Более того, какие бы арабские слова ни использовались при переводе с греческого, они продолжали жить своей собственной жизнью на протяжении последующих столетий. Самый выдающийся из философов, которого мы рассматриваем, никогда не читал по-гречески.

Именно через термин *ḥaqīqa(m)* мы приходим к источнику «феномена священной Книги». Это сердце пророческой философии, над которым доминирует в этом случае *ḥaqīqa(m)* *Мохаммадийя*, вечная, архетипическая пророческая Реальность. Напомним её основные моменты: в центре пророческой философии находится пророческое послание и пророчествующее человеческое существо. Это не какой-нибудь «предсказатель будущего», но некто, вдохновленный свыше, кто приносит божественное послание, которое для обычных людей недостижимо. Пророческая философия занимает своё собственное место в центре пророческой религии, где Бог общается с человечеством через инспирацию пророков, а не воплощается и умирает в тот или иной момент исторического времени. В такой религии священная история подчинена исчислению ангелических периодов времени. Она игнорирует разрыв, открываемый вопросами: как история истинна? Как истина исторична? С другой стороны, также верно, что каждый в исламе допускает, что пророческое откровение отныне закрыто, поскольку Мохаммад стал Печатью пророчества. Шиизм, разумеется, признаёт это, но также оговаривает, что такое ограничение приложимо только к пророчеству, давшему Закон. Само закрытие последнего открыло другой цикл — цикл *валййят*, или *имамат* (как скрытая тайна пророчества). На протяжении этого цикла сохраняется возможность инспирации (*ильхам*), в которой Бог общается со своими «тайными Друзьями». Продолжение этого обеспечено имāмами, число которых ограничено двенадцатью. Это предполагает, что Имамат Двенадцати, который присутствует как в прошлом, так и в бу-

душем, является периодом сокрытия (*зайбат*) «имама, который скрыт для чувств, но присутствует в сердце своих верных».

Таким образом, профетология и имамология образуют двойное единство. Это двойное единство постулировано двумя аспектами феномена священной Книги: ее откровение, или «нисхождение» (*танзиль*); и её герменевтика (*та'виль*), рассматриваемая как возвращение к её источнику. Этим источником является божественное Слово. Форма этого божественного слова и есть бытие в его императивной форме (арабское *K-N*, лат. *Esto*). Значение этого императива бытия не есть какой-либо *opus* как результат *operari*, ни какой-либо *factum* от *facere*, но само императивное качество бытия. Это императивное качество устанавливает 'āлям-аль-'амр (*mundus imperativus*), полюс тотальности, другим полюсом которой является 'āлям-аль-халқ, или мир созданий. Мир императива относится к совершенным Словам (*калимāt-тāммāt*). Они включают херувимские *умы* (мыслительные индивидуальности чистого света, *хувййа(т) 'ақлййя нўрййя*), Четырнадцать сущностей первичного света, составляющих *ҳақйқат(т) Моҳаммадийя* (чья земная эпифания состоит из Пречистого: Моҳаммад, его дочь Фāтима и Двенадцать Имāмов). Сотериологическая функция этих Четырнадцати Пречистых (восходящая дуга) соответствует функции *умов* в космогенезисе (нисходящая дуга).

Нисхождение и восхождение: Слово, которое исходит от Бога, объясняет Моллā Қадрā, это Слово в одном из его аспектов и Книга в другом из его аспектов. Слово имеет такое же отношение к Книге, как Императив (*K-N*) к *energeia*, или *фи'ль*. В греческом смысле слова, активный глагол есть «энергийный» глагол, и Книга есть «энергия» этого Слова. Книга есть то, что принесено Пророком (*танзиль*), и истинное значение этой Книги, её духовное значение или *ҳақйқат*, есть Слово. Философы и мистики сознавали, что артикуляция божественного Слова как Слова человеческого является по преимуществу парадоксом (ср. с понятием *шаṭḥ*)². Любая ортодоксальная

² См. моё издание Рўзбихāна Бақли Шйрāзй «Комментарий к парадоксам суфиев (*Шарх-и шāсййят*), франц. Введение. Ruzbehan Baqli Shirazi, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e shathiyat)*, vol. XII de «Bibliothèque iranienne», Téhéran-Paris 1966.

традиция, которая забывает этот парадокс, окажется неспособной реализовать свою собственную миссию. «Возвращение» (*ta'wīl*) Книги к её источнику и есть функция имāmата (как эзотерический аспект пророческой миссии). В этом аспекте шиитская имāmология является по преимуществу духовной герменевтикой Книги. Вот почему часто говорится, что «Коран — это немой Имām, а Имām — это Коран, наделённый речью». Живое Слово пребывает в людских сердцах. Это *Tabula secreta* (*Лаўх махфӯз*), «к которой может прикоснуться только чистый» (Коран 56:78–79). Книга состоит из писанных листов, которые имеют материальное измерение и которые любой может прочитать, ...но без понимания. Для понимания необходимо присутствие хранителей сокровищ Книги, тех, кто сами являются её сокровищами — другими словами её свидетелями и её скрытым содержанием.

Именно здесь пророческая философия Моллы Ҷадрā Шйрāзй наиболее прочно связана с его метафизикой бытия. Последний заявляет, что степень бытия, существования есть функция его *присутствия*. Интенсификации бытия вводят движение и мобильность, даже в категорию субстанции (*харакат*) *джавхарийя* означает внутри-субстанциальное движение: каждый акт бытия либо усиливает, либо ухудшает саму сущность). Эта метафизика присутствия далее разворачивается в метафизику свидетельства (*шахāда*), в высшей степени в шиитском стиле. В техническом смысле не говорят, что «вещи» (такие как астрономическое небо и планетная масса Земли, например), являются «присутствующими» друг для друга. Присутствие распространяется только на человеческое существование, ибо уровень присутствия пропорционален *таджрӯд* (греческое *chōrismos*, отделение), аскезе, посредством которой духовный философ избавляется от связей и освобождает себя от условий, которые ведут к отсутствию от самого себя и смерти. Интенсификация бытия постепенно заполняет промежуток (*та'аххор*), отделяющий от всецелого Присутствия. Вот почему степень присутствия, которая определяет интенсификацию бытия, вырастает не от всё большего «вовлечения» в этот мир, но от присутствия в мирах вне смерти. Хотя метафизика Моллы Ҷадрā экзистенциальна, она не является «экзистенциализмом».

Это присутствие для высших миров укрепляется его собственным свидетельствованием, ибо свидетель (*шахид*) есть тот, кто «присутствует». Так метафизика Присутствия кульминирует в метафизику свидетельствования, архетипическими фигурами которого являются Двенадцать Имāмов, субъектов для медитации на уровне их плероматического существования (плерома «Четырнадцати Пречистых» как первичная теофания). Это вечные свидетели, присутствующие для Того, о Ком они свидетельствуют, Кто через них присутствует для верующих, перед Которым они несут свидетельство. И верующие через них присутствуют перед Ним.

Шиитская имāmология в конечном счете вовлекла Моллу Ṣадра в духовность, вращающуюся вокруг понятия внутреннего имāма, чей путь философы обозначили как соединение души с проводником Ума (*Intelligence* — ‘*Ақль фа’’аль*), отождествленного со Святым Духом (*Rūх аль-қудс*). Однако сама эта имāmология высвечивает возможность дилеммы. Является ли Святой Дух непосредственно самим императивным Словом (*К-Н, Esto*)? Или же, напротив, он есть изначальное истечение этого слова — наивысшего в творении? По-видимому, Ṣадра Шйрāзй колеблется между этими двумя взглядами. Хотя иногда он заходит столь далеко, что рассматривает Святой Дух как совокупность святых духов световых существ (*Арвāх қиддīса*), которые вместе образуют одну Персону, чувствуется, что первая концепция скорее определяет его горизонт, на который в конечном счете проецируется его метафизика Духа.

Альтернатива этому, поддержанная многочисленными традициями Имāмов, ярко представлена в шиизме шейхом Ахсадом ‘Ахсā’й (1752–1825) и его школой³. Здесь понятие Императива двойное: один аспект представлен его активным, или «энергичным» значением (*’амр фи’лī*); другой аспект — пассивный, *significatio passiva* Императива (*’амр маф’улī*: в абсолютной одновременности, как *сим* (могу Я быть!) или *фиам* (могу Я де-

³ Подробнее об этом см. примечание 1; перевод нескольких текстов шейха ‘Ахсā’й и его школы, см. мою книгу: *Corps spirituel et Terre céleste; de l’Iran mazdéen à l’Iran shī’ite [Духовное Тело и небесная Земля; от маздеистского Ирана к Ирану шиитскому]*, Paris, Buchet-Chastel, 1961–1979.

лать!) в ответ на *Esto*, который есть *energeia* этого *Esto*). Первый аспект, который является *приказом быть*, остаётся как таковой вне бытия (*hyperousion*): он не может содержаться внутри уже-есть. О нём можно говорить только посредством *via negationis* — даже не как *Ens Necessarium* (вāджиб аль-вуджūd). Только 'āлям-аль-'амр (мир Императива) о котором мы можем говорить, конечно является Императивом, но это императив в его *significatio passiva*. Это бытие, изначально помещённое в императив повелением *K-N*. Это *хақиқат Моҳаммадӣя*, как плерома Четырнадцати Пречистых. Фактически к этому прилагаются такие термины, как Первобытие и Свет Светов (то есть Свет, от которого происходит всякий свет). Исламитская метафизика совпадает здесь с традицией шиизма Двенадцати, что показывает бытие всегда уже приказом-быть. Тот, кто приказывает, остаётся трансцендентным и скрытым, как энергетический исток этой *energeia*. Это подобно феномену накаливания: сам Огонь остаётся скрытым и его нельзя заметить непосредственно. Проявлено только его действие, его энергия, в точности как *esse* от *ens* (*мавджӯдӣят аль-мавджӯд*) есть проявление *Esto*. Это означает, что соединение с проводником Ума — уже не предел; этот Ум сама продвигается к Свету Светов (*хақиқа(т) Моҳаммадӣя*), и даже этот Свет движется к своему истоку в «херувимском путешествии» бескрайних горизонтов.

В заключение вспомним некоторые замечания Хайдеггера касательно перехода из вокабулярия греческого философского мира в мир латинский и римский. Именно этот переход установил тождество между *energeia* и *actualitas*. Это тождество может быть источником иллюзии; однако оно также симптоматично и чревато немалыми последствиями⁴. Мы можем только спрашивать себя, сможет ли арабский или персидский вокабулярий бытия открыть нам духовный мир — мир, весьма близкий к нашему собственному, поскольку он граничит с ним, — который остаётся более или менее *terra incognita* для нас, мир, где

⁴ См. Мартин Хайдеггер, *Ницше* (Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961, 2 vols. (Die Metaphysik als Geschichte de Seins), pp. 404 sqq., 410–420.

«история бытия» есть нечто совершенно иное, нежели то, что возникло из перехода с греческого на латинский.

В шиитской пророческой философии герменевтика бытия и герменевтика священного Писания совпадают. Никакая номиналистская критика не может дать представления о структурных силовых линиях, вдоль которых следует шиитская герменевтика священной Книги. В заключение можно поставить вопрос, не должны ли мы, чтобы *понять* любое данное человеческое сообщество, прояснить их концепцию бытия и его вокабулярий. Эта задача может быть предпринята только тем, кто воспитан в метафизике. Однако, вовсе не очевидно, что наши «социальные науки» всегда признают такой примат метафизики.

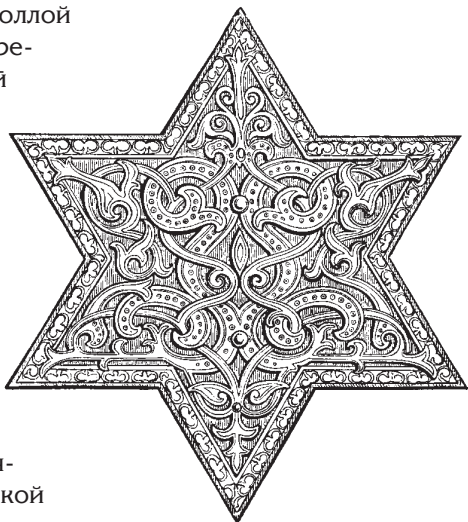
Перевод с английского Татьяны Фадеевой

Шихаб-ад-Дйн Сохравардй

ЯЗЫК МУРАВЬЁВ

Несколько слов об авторе.
Принципы публикации

Наряду с Ибн Сйной, Моллой Садром и Сабзеварй, «Шейх Озарения» Шихаб-ад-Дйн Сохравардй (Сухравардй) является одним из главных авторитетов шиитской теософии. По сей день в медресе Ирана изучают его знаменитую книгу «Ҳикмат аль-ишрақ» («Восточная теософия», или «Теософия озарения») — труд, который представляет собой опыт синтеза рационального и интуитивного (заўқй) способов познания, сплав теорий восточного перипатетизма с суфийской практикой.



В Европе имя Сохравардй стало известно в середине 1930-х годов, когда французский философ и востоковед Анри Корбен (1903–1978) впервые познакомил с его взглядами интеллектуальную элиту. Впоследствии, благодаря деятельности А. Корбена, в частности, изданному им совместно с С.Х. Насром собранию сочинений Сохравардй, идеи «Шейха Озарения» пережили ренессанс и в его родном Иране.

В настоящее время интерес к Сохравардй, кажется, вошёл в более академическое русло. Лучшим знатоком воззрений Сохравардй на Западе считается профессор Ҳусейн Зия'й, преподающий исламскую философию в Калифорнийском уни-

Шихаб-ад-Дйн Сохравардӣ

верситете (Лос-Анджелес). В Иране крупнейшим авторитетом по Сохравардӣ является Сейид Джалал-ад-Дйн Аштиянӣ (Машхад).

Шихаб-ад-Дйн Йаҳйя ибн Ҳабаш ибн Амирак Сохравардӣ родился в 549 году хиджры (в 1155 г. от Р.Х.) в селении Сохравард в окрестностях Зинджана (Западный Иран). Он изучал теологию и философию у Маджд-ад-Дйна Джийли в Мараге, Захйр-ад-Дйна Қари в Исфажане и Фахр-ад-Дйна Мардийанӣ в Ираке. Некоторое время Сохравардӣ был помощником последнего.

После окончания учения Шейх несколько лет скитался по городам Малой Азии. Наконец он обосновался в Халебе (Алеппо), где нашёл себе друга и почитателя в лице сына Салāх-ад-Дйна Айуби Малика Зāхира. Однако, из-за его религиозных и философских взглядов, активно пропагандируемых им среди халебской знати, у Сохравардӣ возникает спор с фақихами (мусульманскими юристами), которые обвиняют его в ереси. Сторону фақихов принимает и сам Салāх-ад-Дйн, по приказу которого Сохравардӣ был убит в халебской тюрьме 29 июля 1191 года.

Сочинения Сохравардӣ можно разделить на четыре группы:

1) большие доктринальные трактаты («ат-Талвйхāt», «аль-Муқāвмāt», «аль-Машāри ва-ль-мутāрахāt» и «Ҳикмат аль-ишрāқ»);

2) малые доктринальные трактаты («И'тиқад аль-ҳукамā», «аль-Лямаҳāt», «Хайāкиль ан-нӯр», «аль-Альвāх аль-'имādийа», «Бустāн аль-қулӯб», «Партав-нāме» и «Йаздан-шенахт»);

3) инициатические рассказы («Лоғат-и мӯрāн», «'Ақл-и сорх», «Аваз-и паре Джабрā'ил», «Қиссат аль-ғурба аль-ғарбийа», «Рисāля фй хāлат ат-Туфӯлийа», «Руз-и ба джамā'ат-и сӯфийāн», «Рисāля фй аль-ми'рāдж» и «Сафйр-и Сйморғ»);

4) пересказы и комментарии сочинений предшественников (персидский перевод «Рисāля ат-тайр» Ибн Сйны, «Рисāля фй ҳақиқат аль-'ишқ» (пересказ «Рисāля аль-'ишқ» Ибн Сйны), комментарий «Указаний и наставлений» Ибн Сйны).

Как считает Сохравардӣ, философия в изначальном смысле слова — скорее мудрость, чем умозрительная систематизация. В древности философия, как и все другие формы мудрости, состояла из трёх частей — собственно доктрины, ритуала и «духовной алхимии». Только благодаря грекам философия превратилась в теоретическое знание. В свою цепь «озарённых мудрецов», восходящую к Гермесу и Сифу, Сохравардӣ включает как греческих философов, так и царей древнего Ирана и суфийских шейхов. Он настаивает также на существовании непосредственной связи между философией и аскетизмом и предупреждает, что его главную книгу «Ҳикмат аль-ишрāқ» поймёт как следует только тот, кто перед тем, как приступить к её чтению, совершит сорокадневный пост, пребывая в уединённом месте (халва).

Система воззрений Сохравардӣ представляет собой синтез перипатетической философии аль-Фārāбӣ и Ибн Сӣны с некоторыми элементами суфийской теории и практики. В целом, принимая перипатетическую систему, Сохравардӣ оспаривает правильность ряда постулатов философии Аристотеля и Ибн Сӣны в области логики и, в особенности, гносеологии. Эта «придирчивость» Сохравардӣ приводит его, в конечном итоге, к созданию теории об особом способе познания, известной под названием «Ҳикмат аль-ишрāқ» (букв. «мудрость озарения»). Суть её заключается в том, что правильность знания, полученного с помощью умозаключений, необходимо проверить с помощью интеллектуальной интуиции, или «озарения» (ишрāқ), получить которое можно только при соблюдении определённых аскетических правил.

Другой важной идеей, выдвинутой Сохравардӣ, была теория о первенстве чьейности (или сущности) (махййя(т)) вещи над её бытием (вуджӯд). Понятие бытия, ключевое в системе перипатетизма, Сохравардӣ отверг, как не поддающееся определению, и предложил вместо него понятие света (нӯр). Правда, спустя четыре с половиной столетия Моллā Ҷадрā доказал, что под понятием света в книге «Ҳикмат аль-ишрāқ» фактически скрывается понятие бытия.

Неоплатоническую цепь эманаций разумов (интеллектов или ангелов) Сохравардӣ заменил своей цепью эманаций све-

тов, исходящих от единого Света Светов (нӯр аль-анвār), тождественного с Абсолютом. Согласно Сохравардй, общее количество звеньев этой цепи эманаций намного больше десяти степеней, традиционных в перипатетизме, хотя оно и конечно.

Первую эманацию Великого Света (нӯр аль-а'зам) Сохравардй называет архангелом Бахманом, или «ближайшим светом» (нӯр аль-ақраб). Поскольку между ним и Светом Светов не существует никакой преграды, сияние Великого Света падает непосредственно на него. В результате этого падения и осияния возникает новый побеждающий (қāхир) свет, на который, в свою очередь, падает как Великий Свет, так и первый свет, находящийся выше него. На третий свет падает второй свет (дважды), Великий Свет и первый свет, и т.д.

Каждый свет пребывает в состоянии подчиняющего гнева (қахр) по отношению к свету, находящемуся ниже его, и в состоянии любви (махабба) — к свету, который выше него. Высший же свет испытывает любовь только к себе, поскольку нет никого прекраснее и совершеннее его. Каждый свет является очищающей преградой (барзаҳ) между светом ниже его и светом выше него.

Помимо вертикального (иерархического) деления, свету разделяются и на горизонтальном уровне: каждая вещь имеет в мире светов своего «господа рода» (рабб ан-нав'), в целом соответствующего «идее» вещи у Платона; его можно назвать также «ангелом» или «архетипом» вещи. Сама же вещь является теургией его. Так, вода — теургия ангела Хурдāда, растения — Мурдāда, минералы — Шахрвара, огонь — Урдбихишта. Этих ангелов Сохравардй называет «амешаспента» («бессмертные святые»), используя термин, обозначающий разные аспекты могущества Ахура Мазды в зороастризме.

Отрицательный или женский аспект этого горизонтального деления мира архангелов — причина сотворения неба неподвижных звёзд, которым архангелы совместно управляют. Звёзды образованы из тонкой материи, относящейся к необычайно тонкому аспекту архангелов. Эта тонкая материя является пределом между Востоком чистых светов, расположенным за пределами видимого неба, и Западом, состоящим из нескольких слоёв постепенно уплотняющейся материи.

Архангелы видов управляют своими видами посредством «управляющих светов» («анвār аль-мудаббира» или «анвār испахбад»), которые, в свою очередь, управляют небесными сферами, движущимися по причине любви.

Каждый из этих управляющих светов является также ангелом одного из людей. Архангелом человеческого рода, связующим его с ангельским миром, является Гавриил, называемый также «Святым Духом» (Рӯҳ аль-қудус). Теофанией духа Гавриила является пророк Моҳаммад, символизирующий архетип человека (рабб ан-нав' аль-'инсāн).

Таковы, в общих чертах, некоторые идеи, излагаемые Сохравардӣ в его главной книге «Ҳикмат аль-ишрāқ», снискавшей ему признание среди мусульманских теологов и философов*.

* * *

Настоящая публикация является своего рода компромиссом. С одной стороны, переводчик чувствует себя обязанным выполнить данное редколлегии «Волшебной Горы» и лично г-ну Соловьёву обещание. С другой стороны, он прекрасно осознаёт несовершенство своей работы в её настоящем виде — имея в виду, прежде всего, отсутствие полноценного комментария к тексту (если хотите, герменевтического толкования его), которого этот трактат несомненно требует.

По глубокому убеждению пишущего эти строки, лучше всего Сохравардӣ может быть истолкован им самим. Под этим мы понимаем интерпретацию каждого из его произведений в отдельности при помощи всего корпуса его трудов. Безусловно, такая интерпретация требует гораздо большей эрудиции в данной области, чем те крохи знаний, которыми мы в настоящее время располагаем.

Другим важным фактором для осуществления полноценного толкования работ Сохравардӣ является знание традиции, в

* На русском языке в настоящее время опубликованы переводы трёх трактатов Сохравардӣ: «Воззрения философов» (И'тиқād аль-хуқāма') (Баку, 1987); «Трактат о сущности любви, или Друг влюблённых» (Рисāля фӣ ҳақиқат аль-'ишқ йā му'нис аль-'ушшāқ) (в журнале «Восток», 1993, №5); «Багряный ангел» ('Ақл-и сорх) (альманах «Конец света», М., 1997).

рамках которой осуществлялась деятельность Шейха Озарения, — в первую очередь, традиции шиитской теософии — от Ибн Сйны до Моллā Ҷадрā и Сабзеварй. Следует признать, что мы имеем о ней лишь самое общее представление.

Наконец, спасительным посохом для хромого могло бы послужить традиционное толкование того или иного трактата, выполненное в рамках данной школы (ишракизма). Но такие толкования существуют, в большинстве случаев, в виде единичных рукописей, к которым мы в настоящее время доступа не имеем.

С учётом всех этих обстоятельств, кажется, разумней было бы пока воздержаться от публикации наших несовершенных опытов. Однако искушение оказалось слишком сильным. И, кажется, мы нашли некоторый выход. Чтобы зияющие пробелы в наших собственных комментариях (вернее, примечаниях) были не столь очевидны, мы решили их прикрыть вступительной статьёй и комментариями (сам автор скромно называет их «notes») А. Корбена к французскому переводу данного текста. Конечно, они не снимают всех проблем, но способны дать вдумчивому читателю некоторые «зацепки». Определённые моменты в корбеновской интерпретации могут показаться рискованными и слишком субъективными. Хочется надеяться, однако, что в целом она окажется полезной для читателя, поскольку в ней достаточно чётко обозначена главная проблема трактата — связь духовного с материальным, решаемая Сохравардй при помощи теории о «мире подобий» ('āлям-аль-мисāль).

Переводчик с благодарностью примет все замечания, касающиеся этой работы.

Перевод выполнен по изданию: Сохравардй, «Логат-и мўрāн», Тегеран, 1374/1996, которое, в свою очередь, осуществлено на основании рукописи Моҳаммада 'Али ибн 'Али Дамганй Джаджурмй (далее: рукопись Дамганй), переписанной всего через 70 лет после смерти Сохравардй. Перевод был сверен также с редакцией А. Корбена*, которая основывается, главным образом, на рукописи Рагыпа 1480, включающей в

* См.: Sohravardi. Opera Metaphysica et Mystica. Oeuvres philosophiques et mystiques. Téhéran-Paris, 1970. Vol.III. P. 294–311.

себя полный свод сочинений Сохравардї. Эта рукопись была переписана между 731 и 735 годами хиджры. Наконец, текст был сверен также с французским переводом А. Корбена, напечатанным в книге: Shihabaddin Yahya Sohravardi. *L'Archange empourpré* / trad. par H. Corbin. Paris: Fayard, 1976. По ней выполнен также перевод вступительной статьи и комментария А. Корбена.

Цитаты из Корана, кроме отмеченных одной или двумя звёздочками (*; **), приводятся по русскому переводу Г. Саблукова (Коран. М., 1990). Отмеченные одной звёздочкой цитаты переведены А. В. Смирновым (Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993). Отмеченные двумя звёздочками цитаты даны в переводе Г. Саблукова, но в них изменено время глагола.

Биографические данные о суфийских шейхах даны по книгам: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991; Хрестоматия по исламу. М., 1994. Разд. 4.

Анри Корбен

Вступительная статья к французскому переводу

Два следующих трактата образуют особую группу в корпусе трактатов и мистических рассказов Сохравардї. Они не являются ни описаниями встречи с ангелом, ни внутренними диалогами со своим личным «наставником» (guide) или демоном. Способ композиции и цель рассказа здесь иные. Согласно нашей тематической классификации, мы объединяем эти два рассказа в четвёртую¹ группу — «Символы и притчи».

Встречающиеся в настоящем трактате символы — это творения самого шейха аль-Ишрāқ или заимствования. Но дело не в этом. Сохравардї уподобляется здесь композитору, заимствующему свои темы из фольклорной традиции и дающему им совершенно оригинальную оркестровую обработку. Под пером шейха аль-Ишрāқ символы, сочетаясь, образуют ряд притч, посредством которых автор преподносит нам своё сугубо личное послание.

Следовательно, весь опус предстаёт перед нами в виде рапсодии, в которой «скреплено» вместе, друг за другом, около дюжины притч и символических рассказов. Эта «рапсодическая» композиция может быть внезапно прервана, но может быть также и продолжена. Об этом убедительно свидетельствует и традиция рукописи. Так, один из манускриптов обрывается на рассказе об удоде и совах. С другой стороны, переписчик предполагаемого полного варианта завершает свою рукопись словами: «Таковы несколько разделов, которые включены в «Послание (или «трактат», рисāля) о языке муравьёв». Можно ли предположить существование других разделов, которые не включены в известные нам рукописи? Некая новая находка, быть может, заявит о себе в будущем². В настоящее время мы располагаем текстом в том виде, в котором он здесь представлен. И это — немало, поскольку содержание его крайне значительно.

Первый мотив рапсодии дал название всему трактату — «Язык муравьёв» (так же, как настоящая книга объединяет переводы пятнадцати трактатов под заглавием одного из них). И это тот самый мотив, который продолжается, обрастая вариациями, из одного раздела в другой. Притча о муравьях является своего рода прозрачным «зеркальным камнем» (*piège spéculaire*); она не нуждается в каком-либо особом комментарии — достаточно указать, что речь в ней идёт о происхождении души. Эту притчу и следующую за ней притчу о черепахах следует читать как одно целое, поскольку последняя продолжает тот же мотив, расширяя и уточняя его.

Градация такова: притча о муравьях (первый раздел) устанавливает, что принадлежит по своему происхождению к свету, а что — к полному мраку. Вопрос здесь поставлен в чисто ишракийских терминах. В этой дилемме появляется тема людей мрака, которая станет лейтмотивом двух других разделов. В шестом разделе люди мрака изображены в виде летучих мышей, которые нападают на хамелеона и преследуют его до смерти. В седьмом разделе люди мрака предстают перед нами в виде сов, нападающих на удода, который находит спасение, только укрывшись в цитадели строгого эзотеризма. Заметим, что эти два раздела написаны с юмором, который почти можно

назвать «чёрным» и который открывает нам тайное состояние ума нашего шейха.

Притча о черепахах — шаг далее. Если начало души — в мире света, то как эта душа, которая сама по себе находится вне пределов чувственно воспринимаемого пространства, может пребывать в некоей обители, локализованной в чувственно воспринимаемом пространстве? Говоря иначе, какова связь между «нигде» и «где» (тема *Nā-Kodjā-Abāda*)? Этот вопрос поясняет, почему здесь приводятся высказывания знаменитых суфийских старцев *Абӯ Тāлиба* [аль-]Макки и *Халлāджа* («Закрыв он глаза на место»). Однако это именно тот вопрос, который будет поставлен далее в разделе, первоначальный текст которого восстановить трудно (X раздел): какова связь между хозяином дома и домом? Тем самым вводится феномен зеркала (как продолжение IX раздела). Это может нам помочь понять связь между «нигде» и «где», между тем, что находится вне пространства, и пространственной формой, в которой непространственное проявляет себя. Это чисто ишракийская проблема: разрешение её мыслимо не иначе, как при помощи мистической катоптрии, предстающей перед нами в виде метафизики света и преобразующей любое тело в зеркало. Эта катоптрия постулирует всю онтологию мира, расположенного между разумным (интеллигбельным) и чувственным (сенсбельным) мирами, поскольку феномен зеркала наилучшим образом характеризует манифестации *mundus imaginis* (см. подробнее ниже; мы стараемся подробно объяснить обсуждаемое положение (*status quaestionis*) в нашем пространном прим. 41). Однако именно этого черепахи — не только во втором разделе этого трактата, но *ubique et semper* — не способны понять. И результат везде и всегда одинаков: черепахи забрасывают грязью несчастного мудреца, отверженного и гонимого.

Мы показали, что первые два раздела связаны с заключительными разделами по своей смысловой интенции. Эта связь свидетельствует о том, что у разных частей рапсодии сохраняется общая смысловая направленность, прочно установленная автором. Более подробный анализ, осуществить который здесь невозможно, мог бы выявить, во-первых, взаимную связь между разделами, во-вторых, связь каждого раздела с главными темами рапсодии.

В четвёртой главе, посвящённой чаше Кая Хосрава, вновь появляется одна из основных иранских тем шейха аль-Ишрақ. Публикуемые в нашей книге отрывки из «Книги скрижалей» [«Имадовых скрижалей». Я. Э.] обрисовали нам в ишракийских чертах образ боговдохновенного (*extatique*) правителя древнего Ирана. Поскольку рассказ о чаше мы уже подробно разобрали в другом месте, не будем на нём здесь останавливаться (см. прим. 10). Укажем лишь на то, что в нём вновь появляется мотив секины, которую Сохравардӣ в другом месте отождествляет с Хварной, маздеистским светом Славы (см. прим. 15, в котором мы приводим список мест в настоящей книге, где говорится об этом). Хосраванӣйӯн древней Персии и Ишрақӣйӯн исламской Персии оказываются, согласно Сохравардӣ, одним и тем же «сообществом секины» (или «сообществом осенённых секиной» — *communauté de la Sakina*). Поэтому ещё важнее точно установить, какова связь между мистическим состоянием, в котором духовное «я», символизируемое чашей, становится невидимым (фанā'), и «снихождением Секины» (см. вкратце об этом в прим. 15).

На связь между шестым и седьмым разделами, в которых говорится о преследовании гностика людьми мрака, было указано выше. Укажем здесь ещё раз, что в шестом разделе, говоря о судьбе хамелеона, шейх аль-Ишрақ предсказывает свою собственную мученическую смерть. В притче об удоде, оказавшемся в плену у сов (VII раздел), подчёркивается важность строгого хранения тайн (*discipline de l'arcane*) как единственного средства защиты от гнева невежд. Очень ценно замечание о том, что такой не подлежащей разглашению тайной является «сирр ар-рубубийя» (см. прим. 29). Здесь опять делается патетическое восклицание: говорить ли? молчать ли? «Тысячи гвоздей замкнули мои уста». Кто вспомнит заключительные слова трактата «Однажды с несколькими суфиями»³, тот почувствует пульсирующую на каждой странице тайную личную драму Сохравардӣ, финал которой наступил в Халебе, когда он стал говорить слишком смело. Как может удод согласиться на духовную слепоту, которая является символом духовной смерти (см. прим. 28)? Согласиться на то, чего требуют совы, — значит согласиться на эту смерть, отказаться от возможности покинуть этот мир «живым» во время *exitus*. Поскольку

через этот мир следует пройти целым и невредимым, эзотеризм является спасительным убежищем. К сказанному добавим, что эзотеризм препятствует деградации и не допускает профанации и воздействия изменчивых внешних обстоятельств. Действительно, как иначе трактовать много раз упоминаемую в притчах принадлежность к «инициатическому братству», представляющему собой ангельскую плерому.

Принадлежность, которую гарантирует душе света само её происхождение, — о чём убедительно говорится в притчах, приводимых в первых двух разделах (сравни также в «Часослове»: «Оказывай помощь людям света. Укажи Свету путь к Свету»). Тем самым мотивируется повторное появление темы существования души до её прихода в этот мир. Мы уже могли убедиться, что в экзотерических трактатах шейх как будто отрицает мысль о таком предсуществовании души телу (что, кажется, раздражало Моллу Ғадра Шйрāзй). Здесь же, как и в трактатах «Багряный ангел», «Рассказ о чужбине Запада» и в «Трактате о башнях» (ср. прим. 34 и «Трактат о птице» Ибн Сйны), это предсуществование недвусмысленно подтверждается. Притча о павлине — ни что иное, как та же повесть о гностике, оркестрованная в минорной и печальной тональности, тогда как «Рассказ о чужбине Запада» модулирует пассаж из героической эпопеи как эпопею гностическую.

Возвращение к последней создаёт возможность тайного перехода к IX разделу, где говорится о беседе пророка Идрйса с звёздами и планетами. Идея такого диалога согласуется, если вспомнить сабейских герметиков Ғаррāна, с отождествлением Идрйса с Гермесом (а также с Енохом, см. прим. 38). Беседа с Луной мотивирует возвращение к символике лунных фаз, чередование которых иллюстрирует последовательную смену духовных состояний мистика (ср. прим. 39). Теофаническое состояние связывается здесь с феноменом зеркала более непосредственно, чем в других местах. Преувеличение Ғаллāджа: «Я есмь Бог» (букв. «Я есмь Истина» — прим. ред.) — («Анā-ль-Ғаққ») — объясняет и извиняет себя как случай, порождённый мистическим светопреломлением (катоптрией). Как мы указали выше, именно феномен зеркала помогает разрешить парадокс, который в притче о черепках (II раздел) сформулирован в виде вопроса: какова связь

между существом, которое находится вне пространственных измерений этого мира, и пространственной формой, в которой оно проявляет себя в этом мире? Эта форма в действительности играет роль зеркала. Образ, отражающийся в зеркале, целиком находится в своём собственном пространстве, но это пространство не связано с измерениями чувственно воспринимаемого пространства и не является продолжением их. «Прикоснуться» можно только к зеркалу, но не к образу, отражающемуся в нём. Если разбить зеркало, чтобы извлечь из него этот образ, то он исчезнет вообще. Феномен зеркала наилучшим образом характеризует установившуюся визионерскую связь как «теофанию» — а не «инкарнацию», — поскольку связь между духовными существами и формами этого чувственно воспринимаемого, мира не может осуществиться иначе, как только при помощи теофании.

Текст X раздела пострадал из-за неуверенности переписчиков, которые сбились здесь с пути. Ввиду того, что этот раздел, находящийся в конце произведения, казался нам важным, мы попытались восстановить логически последовательный текст, используя все имеющиеся варианты. Возвращение к феномену зеркала является здесь, в действительности, «эхом» предпринятых Сохравардй в другом месте попыток установить онтологическую основу *mundus imaginalis* ('ālam-аль-миṣāль) — концепции, основанной им в ирано-исламской философии и определяющей особый характер ишракийской теософии. Способ появления духовного существа в пространственной форме этого мира — это способ бытия образа в зеркале. Видеть все вещи в этом зеркале означает видеть вещи в *mundus imaginalis* (в «Хурқалйя»). Здесь также подводятся итог всему, что было сказано ранее относительно метафизики Воображения и видения посредством воображения. Шейх аль-Ишрāқ ещё раз напоминает, что если кто-то не знает онтологии воображаемого, то все видения пророков, опыты мистиков (включая эти визионерные притчи), эсхатологические события, которые лишаются своего собственного места, просто перестают «иметь место». Разделы I и II, как и IX и X, следует читать как единое целое. В нашем пространном прим. 41 мы попытались систематизировать всё то, о чём здесь говорится. Читатель вспомнит также уже сказанное нами здесь и в другом месте по поводу *mundus imaginalis**.

Двенадцатый и последний раздел продолжает, с оттенком юмора, тему девятого раздела и подобных ему текстов. Некий слабоумный, держа светильник прямо против солнца, восклицает: «Матушка! Солнце делает наш светильник невидимым!» Это своего рода ответ морскому быку, жалуемся на то, что Солнце крадёт свет у Луны (см. «Трактат о детстве»). Следует внимательно прислушаться к ответу матери, поскольку в нём точно определены границы состояния «фанā’»: «Не только свет светильника исчезает, но также, когда глаз видит нечто огромное, он не замечает маленькой вещи, находящейся напротив него» **.

Примечания

¹ А. Корбен делит инициатические произведения Сохравардī на пять групп: 1) Встреча с ангелом; 2) Штурм цитадели души; 3) Внутренние диалоги; 4) Символы и притчи; 5) Часослов.

² Наше мнение на сей счёт более пессимистично. Выражения типа «несколько разделов», «отрывок», «часть из того» встречаются и в других текстах шейха, являясь для него, по всей видимости, обычным риторическим приёмом, подчёркивающим скромность и учтивость автора. С другой стороны, эти выражения акцентируют вольность композиционной манеры, о чём говорит выше А. Корбен.

³ Заключительные слова трактата «Однажды с несколькими суфиями» таковы: «Когда я поведал тому сообществу эту часть из речей моего шейха, они сказали: «Ты имеешь великого шейха, и он участлив к тебе, поскольку не скрывает от тебя никакой тайны». Я сказал: «Он не скрывает ничего от меня, но я не могу сказать (открыто) то, что говорит он.

Если скажу, то получу (в награду) меч или дерево [буду убит мечом или повешен. Я. Э.]

А если не скажу, то окажусь слабым в трудном деле».

(Сохравардī. Руз-и ба джамā’ат-и сӯфийāн. Тегеран, 1996. С. 19)

* См.: «En Islam iranien», t. IV, index s.v. mundus imaginalis. Образцовым текстом, относительно того, что следует знать о видении вещей «в Хӯрқалӣя», является трактат Саркār-ағи (Шейха Абӯ-ль-Қасим-хāна Ибрāхїмї), перевод которого напечатан в нашей книге «Terre céleste et corps de résurrection: de l’Iran mazdéen a l’Iran shī’ite» (Paris 1961, p. 363–398: «La terre céleste de Hurqalya et la foi shī’ite»).

** Одной из наших ранних работ является первый французский опыт перевода «Языка муравьёв», напечатанный в журнале «Hermès» (Bruxelle s-Paris, 1939, III série, 3, p. 38–50).

ЯЗЫК МУРАВЬЁВ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного!

Хвала Творцу всего, Бытие Которого, как признает, исповедуя Его, вся тварь, одно достойно называться «целокупностью целокупного»; и поклон и приветствие душам святых, особенно же — пророку Мохаммаду (мир ему!) и всему роду его!

Один из уважаемых людей, почтив своим вниманием вашего недостойного слугу, пожелал, чтобы было сказано несколько слов в наставление идущим по Пути, обещая хранить эти слова от чужого глаза; этот (отрывок) мы назвали «Языком муравьёв» (1/1) и попросили у Бога помощи в совершении сего.

Первый раздел

Несколько быстроногих муравьёв из низших пределов мрака, возможно (II), утвердившихся в своём положении, препоясались и направилось в сторону поля, чтобы найти себе пищу. Вдруг они увидели пару побегов зелени, на поверхности которых утром осели капли росы (III). Один из муравьёв спросил у своего спутника, что это за капли. Тот ответил, что начало этих капель — в земле. Другой же, вмешавшись, сказал, что они — от моря, и таким образом начался спор. (Умнейший из муравьёв) сказал: «Подождите немного (чтобы увидеть), в какую сторону направлено влечение их! Ведь всякая вещь имеет влечение к своему началу и страстно желает возвратиться к своему источнику. Разве не видели вы, как ком земли, когда его бросают вверх, — поскольку начало его — низкое, и правило «всякая вещь возвращается к своему началу» подчиняет себе все вещи — падает (опять) вниз на землю. То, что стремится к полному мраку, от него и произошло. И, относительно Света Божественности, есть посылка о необходимо-желанной сущ-

ности (2); воображаемое соединение (с нею) невозможно, (если только) всякий, кто ищет свет, сам не принадлежит к миру света».

И, пока муравьи были увлечены этим спором, солнце согрело воздух и роса на побегах стала (испаряться и) подниматься вверх. И муравьи поняли, что она — не от земли, и, поскольку выпала она от воздуха, то и испарилась в нём — «Свет к свету! Бог ведёт к Своему свету, кого хочет. Бог вразумляет людей сравнениями» (24:35); «Господь твой есть крайний предел» (53:43), «к которому восходит и благое слово, и доброе дело» (35:11) (3).

Второй раздел

На берегу моря обитало несколько черепах (IV). Как-то раз, отвлечшись от своих дел, они смотрели на море, и вдруг увидели в волнах птицу (V) с разноцветными перьями, которая, забавляясь по птичьему обычаю, то ныряла под воду, то поднималась на поверхность. Одна из черепах спросила у остальных: «Как вы думаете, принадлежит ли это приятное создание воде или воздуху?» Другая сказала: «Если бы не было оно созданием водным, разве погружалось бы оно в воду?» Третья возразила: «Будучи созданием водным, оно не могло бы оставить воду». Судья, судящий беспристрастно, сказал: «Смотрите и наблюдайте за ним. Если оно может находиться вне воды — значит, оно не водное создание и не нуждается в ней. Доказательством тому является рыба, которая, если покидает воду, погибает».

И в течение месяца они пребывали в том убеждении и считали доказанным, что эта птица не может жить вне воды. Вдруг подул сильный ветер и вспучил воду, и птичка вспорхнула ввысь. Судье сказали: «Твой приговор нуждается в разъяснении».

Судья сказал: «Не слышали ли вы благородное слово Абу Талиба [аль-]Маккй (да помилует его Бог!) — сказанное им о Пророке, когда тот находился в состоянии страха и восторга (важд): «Когда покрывал его Бог (4), то лишал его разума и удалял от него мироздание (каун) и место (макан)» (VI). (И в другой раз:) «В состоянии восторга Бог удалял место от Пророка (мир ему!)». И о Хасане ибн Салйме (5), относительно любви

(маҳаббат) в мақāме дружбы (ҳоллат) (Абу Тāлиба) говорится: «Явились ему сущности (а'йāн) (VII) и скрылось от него место». И великие считали страсть (хавā) (VIII), место и тело (джисм) покрывалами (6), окутывающими разум. Хусейн Халлāдж (IX) говорит об Избраннике (Божьем): «Закрыв он глаза на место»; и другой говорит: «Суфий (находится) по ту сторону обеих вселенных и выше обеих миров». И все согласны в том, что, пока не поднимется покрывало, созерцание (шухӯд) невозможно. А субстанция (джавхар), которая находится в вместилище созерцания — сотворённая (маҳлӯқ) и возникшая во времени (ҳадйс)» (7/X).

Тут все черепахи подняли крик на него, восклицая: «Как может субстанция, которая находится в месте, оставить это место? Как может она выйти за пределы пространства?!» Судья сказал: «Не ради ли этого поведал я вам сей длинный рассказ?». Черепахи сказали: «Мы отстраняем тебя, о судья! Ты отстранён!» — и, бросив в него горсть праха, вернулись в своё жилище.

Третий раздел

Однажды все птицы собрались перед Соломоном, только соловей не явился (8). Соломон отправил к нему посланцем одну из птиц, сказав ей: «Передай соловью, что я и он непременно должны встретиться». Когда эта весть достигла соловья, тот сослался на свои трудности, поскольку никогда раньше не покидал гнезда (и добавил, обращаясь к своим друзьям): «Слово пророка Соломона таково, и оно — не ложно. Он пирует вместе со своим народом. Если он находится снаружи, а мы внутри — встреча невозможна, а в наше гнездо он не поместится; никакого же другого пути нет».

Среди собравшихся была одна старая птица, которая воскликнула: «Обещание “День, когда они встретят Его” (9:78 и 33:43) исполнится; утверждение “Все они вместе предстанут пред нами” (36:32 и 36:53), “истинно, к Нам будет возвращение их” (88:25) — “в обители правды, пред царём всемогущим” (54:55) — верно. Путь же таков, что, поскольку царь Соломон не может поместиться в наше гнездо, то мы должны покинуть своё гнездо и направиться к царю, иначе встреча не состоит-

ся». Джунайда (9) (да помилует его Бог!) спросили: «Что такое суфизм?» В ответ он сказал:

И я был везде, где был Он; и Он был везде, где был я (XI).

Четвёртый раздел

У Кая Ҳосрау (XII) была чаша (XIII), в которой можно было увидеть весь мир (10). С помощью её он узнавал всё, что хотел, проникал в мир сокровенного, и получал известия обо всём, что происходило на свете. Говорят, что эта чаша имела конусообразный чехол из дублёной кожи, который завязывался десятью верёвочками (11). Когда Кай Ҳосрау хотел увидеть что-либо из сокровенного, он ставил этот чехол на станок. Если все верёвочки были развязаны, то чашу нельзя было вынуть из чехла; но, если их завязывали, то чаша вынималась легко. Потом, когда Солнце поднималось к точке весеннего равноденствия (12), (Кай Ҳосрау) ставил чашу напротив себя, так что, когда яркий солнечный свет падал на неё, на ней ясно были видны все линии и начертания — «Когда земля расширилась» (84:3) (13/**), и не утаилось вами ничто тайное» (69:18) (**), «повинуясь своему Господу, и очистилась от лжи (**» (84:4 и 5), «тогда ты, о человек, который с трудом приближался ко Господу своему, вдруг предстал перед Ним» (84:6) (**), «и не утаилось вами ничто тайное» (69:18) (**), «тогда душа увидела, что сделала она прежде и что уготовила себе (на будущее)» (82:5) (**).

Когда наставник описал мне чашу Джәма,
(Оказалось, что) чаша, показывающая (весь) мир, — это я сам.
Когда вспоминают о чаше, показывающей мир, (знай):
Эта скрытая чаша — наш старый шерстяной халат. ((14/XIV)
Джунайд сказал:
Вспышки светов блистают, когда приходит (секина);
(Она) появляется как сокрытие и познаётся как единство (15).

Пятый раздел

Некто подружился с царём джиннов (XV) и спросил его: «Как мне увидеть тебя (при надобности)?». Тот сказал: «Если хочешь увидеть меня, то бросай кусочек ладана в огонь и вынеси из дома все железные предметы и всякое другое тело из

семи (металлов). «Мерзости — убегай» (XVI) (74:5), и прибегни к спокойствию, устранив при помощи мягкости всё, что издаёт громкий звук. «Так отдались от них и скажи: мир» (43:89). Затем смотри в дверь на улицу, сев внутри круга. Когда ладан сгорит, ты увидишь меня. У остальных же «свойства низкие» (16:62)» (16/XVII).

Джунайда (да помилует его Бог!) спросили, что есть суфизм. Он ответил: «Они [т.е., суфии. Я. Э.] — люди (одного) дома, чужие не входят к ним». Господин Абӯ Са'ид Ҳаррāз (17) сказал:

Предстали пред царём все мои свойства,
И отсутствовали мои свойства, когда я отсутствовал от чувств (18).
И отсутствовало то, из-за чего я отсутствовал (19) —
Такова моя гибель, разумеете же, о мне подобные (20)!
И ещё сказал он кому-то:
Ей Богу, я не знаю другой причины моего заблуждения,
Кроме того, что говорят люди про меня и про мой род.

И некто из великих сказал: «Разруби узы и отстранись от того, что задерживает тебя, чтобы увидеть воочию Господа тварей!», добавив ещё: «Я поступил так, и, когда были исполнены условия, «земля озарилась светом Господа своего... и рассудились они праведно» (39:69) (**/XVIII). И сказано также: «"Слава Богу, Господу миров" (1:1) и мир тем, кто в союзе с нами; они — водопой моего источника или северная наветренная сторона».

Шестой раздел

Однажды случился спор между летучими мышами и хамелеоном (21/XIX). Взаимная вражда стала нестерпимой и перешла всякие границы. Летучие мыши поклялись друг другу, что, когда узоры вечерних сумерек появятся на дне чаши небосвода и царь звёзд скроется за оградой заката, они соберутся и нападут на хамелеона, и спящим захватят его в плен, чтобы потом наказать его по желанию сердца и отомстить ему согласно своей воле. Когда наступил удобный момент, летучие мыши набросились на своего врага и, помогая друг другу, потащили несчастного в своё логово, и в ту ночь держали его взаперти.

Утром они стали думать, как наказать пленника. Все согласились, что его следует предать смерти. Затем стали обсуж-

дать, как лучше это сделать. Порешили на том, что нет худшей казни, чем смотреть на солнце. Они не могли придумать муки тяжелее, чем близость к солнцу, поскольку судили по себе, и стали пугать его созерцанием светила. Тот же молил Бога, чтобы обещание свершилось: чего ещё желать слепому, как ни двух зрячих глаз (XX)! И бедняк сам просил о такой смерти:

Убейте меня, о верные (товарищи)!
Воистину, в моей казни — моя жизнь.
Моя смерть в моей жизни
И моя жизнь — в моей смерти. (22/XXI)

Когда взошло солнце, его выпихнули вон из того злосчастного дома, чтобы он погиб в лучах солнца, но эта погибель стала для него воскресением — «Тех, которые убиты на пути Божиим, не считайте мёртвыми; нет, они живы, они пред Господом своим, получили удел свой» (3:163), «утешаясь тем, что Бог даровал им от щедрот своих» (23) (3:164). Если бы знали летучие мыши, какое благодеяние они оказали хамелеону, предав его такому мучению, и чего лишены они, не вкусив от его наслаждения, то, наверное, умерли бы от злости. Абӯ Сулеймāн Дарāнӣ (24) (да помилует его Бог!) говорит: «Если бы знали не знающие, чего лишены они в наслаждении знающих, то, наверное, умерли бы (от зависти)».

Седьмой раздел

Удод (XXII), который славится остроумием своего зрения, однажды, путешествуя, остановился на ночь в гнезде сов (25) — а совы не видят днём (и об этом у арабов есть известное предание). Ту ночь удод провёл в их жилище, и они расспрашивали его обо всём. На рассвете удод собрал свои пожитки и хотел отправиться в путь. Совы (увидев это) сказали: «О несчастный! Это что за новшество ты придумал? Разве днём кто-то путешествует?» Удод ответил: «Это удивительные речи! Ведь все передвижения происходят днём». Совы сказали: «Не сошёл ли ты с ума? Разве может кто-то увидеть что-либо в кромешном мраке дня, когда восходит омрачающее всё солнце?» Удод сказал: «Ведь всё наоборот. Всякий свет в этом мире заимствован

от солнечного света, и всякое сияние — лишь отражение его сияния. И потому называют его «источником солнца», что оно — первоисточник (манбӯ') света». Совы же, настаивая на своём, спрашивали: «Почему же тогда днём никто ничего не видит?» (26) Удод сказал: «Вы судите обо всех лишь по себе; (кроме вас) все видят днём — и вот я вижу (то, что есть) в мире свидетельства; покрывала, скрывавшие этот мир, удалены, и путём откровения (нашф), без примеси сомнения, я постигаю блистающие поверхности» (27).

Совы, услышав такие речи, стали вопить (от возмущения) и, собравшись вместе, говорили друг другу: «Эта птица — еретик, ибо утверждает, что она видит днём, тогда как принято считать, что днём ничего не видно». И тотчас они стали клевать и царапать удода, стараясь попасть в глаза, и поносить его, обзывая «видящим днём» — ибо дневная слепота считается у них достоинством. И они сказали удоду: «Если ты не откажешься от своего убеждения, тебе грозит смерть». Удод подумал: «Если я не притворюсь слепым, они убьют меня — ведь каждая из них старается клюнуть мне в глаз, — так что я разом и ослепну, и умру» (28). И он вспомнил (совет): «Говори с людьми в меру ума их». Тогда он закрыл глаза и сказал: «Вот, я тоже стал слепым, как и вы». И, видя, что дело приняло такой оборот, совы перестали клевать и мучить его. Удод понял, что среди сов разглашение тайны Господствия (рубӯбийя) (29) считается кощунством и разглашение тайны Судьбы — прегрешением, и что раскрытие тайны для них — явное богохульство (XXIII). Пока не пришло время отправиться в путь, превозмогая себя, он притворился слепым и говорил (про себя):

Много раз я говорил (себе), что открою
Все тайны, что утаила Судьба.
Но страх перед мечом невежд
Гвоздём забил мои уста. (30)

И, тяжело вздыхая, повторял он: «Внутри меня есть обильное знание, но, если расточу его, погублю себя» (31) и «Если бы покрывало было снято, не прибавилось бы (во мне) уверенности» (32), и стихи (Корана): «Они не поклоняются Богу, который выводит скрытое в небесах и в земле» (27:25) (XXIV) и «Храни-

лица всех вещей у Нас и Мы ниспосылаем их только в определённой мере» (33) (15:21), и затем просил защиты у Соломона.

Восьмой раздел

У одного царя был сад, в котором во все четыре времени года росли благоухающие травы, и где всегда было много приятных мест. Там шумели ручейки, там, сидя на ветках деревьев, разные птицы пели каждая свою песнь (34). Всякую забаву, какую только можно представить, и всякое украшение, какое можно вообразить, можно было найти в этом саду.

Среди прочих тварей там было несколько павлинов (XXV) — очень красивых, изящных и изнеженных птиц, нашедших в том саду пристанище и обретших там себе родину. Однажды царь выбрал из них одного и приказал, чтобы его зашили в кожаный мешок, так, чтобы скрылись узоры его крыльев и чтобы павлин не мог видеть сам себя, — и приказал также, чтобы, оставив павлина в том же саду, над ним поставили корзину с одним узким отверстием, через которое велел бросать ему просо, чтобы тот не умер с голода.

Прошло какое-то время, и этот павлин забыл себя, каким он был прежде, и забыл ту страну, и сад, и других павлинов. Куда бы он ни смотрел, он видел только свой грязный мешок, своё тёмное и неуютное жилище. Он привязался сердцем к ним и твёрдо внушил себе, что нет наряда почётнее кожаного мешка и места более приятного, чем дно корзины, и решил, что если кто-то утверждает, что есть другая радость, другое совершенство и другое местопребывание, помимо этих, то он — пустой болтун и полный невежда.

Но всякий раз, когда через отверстие проникал свежий ветерок и приносил запахи цветов, деревьев, роз, фиалок и разных благоухающих трав, павлин испытывал удивительное наслаждение и приходил в сильное волнение, будто предвкушая радость полёта и загорался страстью, не ведая откуда эта страсть, так как не знал другой одежды, кроме своего кожаного мешка, иного мира, кроме корзины, и другой пищи, кроме проса. Он крепко забыл всё, и, хотя, голоса павлинов, щебет и пение птиц, пробуждали в нём страсть и желание, всё же эти голоса и дуновение ветерка не помогали ему по-

Шихāб-ад-Дйн Сохравардй

нять что-либо. Иногда он как будто вспоминал о своём (прежнем) жилище:

Дунул на меня ветерок и как будто сказал:

«Я посланец к тебе от Любимой».

Перебрал я в уме все слова и нашёл лучшие:

«Рассказ мой долог, а ты устала» (XXVI).

Некоторое время он гадал про себя: «Откуда дует этот благоухающий ветерок и откуда доносятся эти приятные звуки?»

О сверкающая молния,

С какой стороны неба вспыхиваешь ты?

И не находил ответа, но, помимо своей воли, чувствовал в такие мгновения прилив радости (XXVII, читай прим. 35 после прим. XXVII). Но он оставался в неведении потому, что забыл себя и свою родину — «они забыли Бога, а Он заставил их забыть себя самих» (59:19). Каждый раз, когда со стороны сада подул ветерок, или доносился какой-то звук, павлин испытывал радость и наслаждение, но не знал при этом, в чём причина этих звуков и запахов, и что является их источником.

Странствовала молния из Ма'ара после полуночи,

Затем остановилась в Раме, жалуясь на свою усталость.

(Её рассказом) тронуты всадники, лошади и верблюды;

И, более того, кажется, тронуту даже седло (36).

И некоторое время павлин оставался в таком смятении, пока однажды царь не сказал: «Снимите с той птицы кожаный мешок и освободите её!» (37/XXVIII) «И вот только один грозный крик» (37:19 и 79:13), «и вот они поспешили из своих гробов ко Господу своему» (36:51) (**), «когда встревожилось то, что в гробах, и обнаружилось то, что в сердцах, Господь их в тот день уведал их» (100:9-11) (**). Когда сняли те покрывала, павлин увидел, что находится в саду, и увидел тогда свои узоры, и сад, и свои цвета и формы. И увидел он также (огромное) пространство мира, и мог снова ходить и летать; и увидел тех (разных) птиц, и услышал (ясно) их голоса и напевы. И он смутился от всего этого, и печалился (говоря себе): «О как несчастен я из-за того, что пренебрёг обязанностями к Богу» (39:57) (XXIX). «Теперь Мы сняли с тебя покрывало, и глаза

твои зорки (50:21) (**), «чтобы вам (знать) — в то время, как она (XXX) доходит до гортани его, а вы в это время смотрите» (56:82-83) — «мы ближе к нему, нежели вы, но вы этого не видите» (56:84), «действительно, узнаете, и ещё, действительно, вы узнаете» (102:3-4).

Девятый раздел

С Идрисом (38) (да благословит его Бог!) разговаривали звёзды и светила. Он спросил Луну (XXXI): «Почему иногда твой свет убавляется, а иногда — возрастает?» Та ответила: «Знай, что моё тело — чёрное, гладкое и чистое, и что у меня (самой) нет никакого света. Но, когда я стою напротив Солнца, то, в зависимости (от способа) этого противостояния, на зеркальной поверхности моего тела появляется его образ — подобно тому, как образы других тел появляются в зеркале. Когда я становлюсь прямо напротив него, то поднимаюсь из пропасти новолуния на вершину полнолуния и из молодого месяца превращаюсь в полную луну» (39). Идрис спросил её: «Насколько близка твоя дружба с Солнцем?» Луна ответила: «Настолько близка, что всякий раз, когда я смотрю на себя во время противостояния ему, то (вместо себя) вижу его, поскольку на мне отражается образ солнечного диска, и вся моя гладкая поверхность и моё полированное лицо утопает в его свете. Поэтому, смотря на себя, я вижу только Солнце — так, если поставить зеркало напротив Солнца (XXXII), то в нём появится образ его. И если представить, что (это) зеркало имеет глаза и что оно смотрит само на себя во время своего противостояния Солнцу, то оно увидит, что оно целиком (состоит) из Солнца, — хотя (в действительности) оно из металла, — и скажет: «Я есмь Солнце», ибо оно не будет видеть в себе ничего, кроме Солнца. И когда (великие) говорят: «Я есмь Истина» или: «Слава мне! Как высок чин мой!», то следует прощать им эти слова — «И показалось мне, из-за того, что я приблизился к Тебе, что я — это Ты» (40).

Десятый раздел

Если Царь вселенной имеет такое зеркало, в котором отражается его внешность, то, хотя это зеркало и лишено света, оно

достойно Царя. Затем, возможно что это зеркало находится не там, где находится Царь.

Одиннадцатый раздел

Если кто-то находится внутри дома, а тот дом находится в пределах измерений пространства (XXXIII), но тот, кто внутри дома, не находится в пределах этих измерений, то отсюда по необходимости следует отрицание пространства (XXXIV) — ведь сказано: «О Давид! Я не обитаю в доме. Я с теми, чьи сердца сокрушенны» (XXXV). Всевышний Бог очищен (муназзех) от места (макāн) пространственных измерений (джихāt) и чист от всякой погрешности (XXXVI). «Намерения — по мере намеревающихся», а всякая вещь в доме существует благодаря хозяину дома. «Нет вещи, что была бы как подобие Ему; Он — Слышащий и Видящий» (*) (XXXVII) (42:9). Никогда дом и хозяин дома не становятся одним и тем же (41).

Всё, что препятствует добру, — зло, и всё, что преграждает Путь (XXXVIII) — кощунство в глазах мужей. Потакание душе (нафс) (XXXIX) и всему, чего ей захочется, и потворство ей для вступившего на Путь — слабость, а довольство собой — погибель, будь оно даже послано Богом. Спасение же в том, чтобы обратиться целиком к Истине.

Двенадцатый раздел

Глупец, держа светильник (XL) впереди Солнца, сказал: «Матушка! Солнце делает наш светильник невидимым» (42). Мать ответила: «Если вынесешь его из дома, особенно, в солнечное место, то света его вовсе не будет видно. Не только свет светильника исчезает, но также, когда глаз видит нечто огромное, он не замечает на его фоне маленького дитяти (XLI). Если кто-то входит со двора, где светит солнце, в дом — то, хотя в доме светло, он (некоторое время) ничего не видит. «Всё, что на ней, исчезнет, пребудет вечно только лице Господа твоего, владыки Славы и Величия» (55:26-27); «Он — Начальный и Конечный, Явный и Скрытый; и Он о всякой вещи знающ» (57:3) (*)».

Закончена книга во славу Бога и с благой помощью Его.

Перевод с фарси и французского Яниса Эшотса

Примечания переводчика

I. Название текста, данное ему по первому разделу, следует мысленно сопоставить с выражением «язык птиц» (мантиқ ат-тайр). Под двумя этими выражениями подразумеваются два принципиально разных способа общения — способ, доступный только посвящённым (язык птиц) и способ, которым пользуются профаны (язык муравьёв).

II. Муравей «из низших пределов мрака возможного» символизирует здесь совершенного профана, человека, занятого только материальными заботами и не постигшего самых элементарных духовных истин, — или, вернее, «забывшего» их.

III. Роса, как животворящее начало, символизирует душу человека.

IV. Черепахи — обладатели внешнего знания: люди, познавшие только законы материального мира и признающие только их.

V. Птица — символ души как таковой, в особенности же — души познавшего (‘āриф), способной уже во время земной жизни проникать в мир сокровенного.

VI. Согласно имаму Хомейни, «мироздание и место — это природные сущие (будхайе таби’и) и вещи, которые, находясь в мире природы, нуждаются в определённом месте; небесные и земные тела. Говоря иначе, всё проявленное в мире природы. Мироздание и место содержат внутри себя и душу (нафс), которая по самосущности своей — от мира светов, но, взойдя над небом материального, проявилась в дольном мире». (Мефтāх-и нур. Фарханг-и эстелахāt-и ‘ирфāн-и имām Хомейни. Тегеран, 1992. С. 206).

VII. Слово «а’йан» — множественное число от «’айн» — можно перевести как «очи», «воплощённые сущности» или же «знатные особы». Смысл выражения заключается в том, что созерцающий духовные сущности вещей ощущает себя вне материального пространства.

VIII. Слово «хавā» означает здесь «страсть» в смысле «прихоть», «каприз» (в отличие от «шаўк» — «страсть» в смысле «сильное желание»; для суфиев — «страсть к Возлюбленному» [Богу]).

IX. Хусейн ибн Мансūr Халлāдж (858–922) — видный представитель экстатического толка (сукр) в суфизме, был казнён за свои крайние убеждения.

X. То есть, самосущность познавшего, созерцающая несотворённое и не возникшее во времени.

XI. В трактате «Слово о суфизме» этот бейт Джунайда приводится целиком:

И некто пел в моём сердце, и я пел, когда пел он:
Мы были там, где были Они; Они были там, где были мы.

Шихāб-ад-Дйн Сохравардӣ

(Сохравардӣ. Се рисāле аз шейх-и Ишрāқ. Тегеран, 1977. С. 94). Так множественное число во второй строке, в которой говорится о единении суфия с Богом, — просто фигура речи (т.н. «величательное» мн. ч.), мы, вслед за А. Корбеном, переводим эту строку в единственном числе (см. в тексте).

XII. Кай Ҳосрау — легендарный царь Ирана из династии кайянидов.

XIII. «Чаша, показывающая мир» приписывается как Каю Ҳосрау, так и Джамшйду, другому мифическому правителю Ирана (Сохравардӣ считал древних царей Ирана обладателями совершенного знания и своими предтечами в цепи «озарённых» мудрецов (Ишрāқийун)). Как видно из дальнейшего рассказа, под «чашей» подразумевается сердце познавшего, в которой проявляются истинные сущности вещей.

XIV. Ҳāлят — тело человека.

XV. Джинны — способности души; царь джиннов — душа или ум человека. Чтобы «увидеть» свою душу, человеку следует остановить деятельность «семи тел» — семи органов его тела (мозга, сердца, печени, селезёнки, лёгких, желчного пузыря, желудка или двух глаз, двух ушей, языка, желудка и половых органов). Тогда в нём откроется «дверь», ведущая к видению Бога.

XVI. У А. Корбена: «L'idolatrie, fuis-la» («Идолопоклонства — избегай!» / АЕ, 424).

XVII. Французский перевод цитаты: «qu'ils symbolisent le mal» (АЕ, 425).

XVIII. Полный текст этого стиха, в котором описывается Судный День, таков: «Земля озарится светом Господа своего, положена будет книга, приведутся пророки и мученики, и рассудятся они [все мёртвые, восставшие из своих гробов. Я. Э.] праведно, обижены не будут». В арабском тексте Корана прошедшее время употреблено в смысле будущего. Для пророка Моҳаммада, как и для всякого познавшего, однако, это будущее уже наступило в откровении.

XIX. Летучие мыши — люди, лишённые инициатического знания (ма'рифат); хамелеон — обладающий этим знанием ('āриф), для которого, по словам Сохравардӣ, смерть есть «великое рождение» (Как считал Шейх Озарения, настоящее «рождение» человека происходит в момент его смерти — «...стихи (Корана) "...воссоздать вас в такое время, которого не знаете. Вы уже знаете о первом создании..." (56:61-62) указывают на рождение человека: маленькое, которое известно, и великое — смерть». (Се рисале... С. 59)

XX. Вторая часть предложения в рукописи Рагыпа и в переводе А. Корбена отсутствует.

XXI. Эти два бейта Халладжа Сохраварди цитирует также в «Имадовых скрижалях» (ал-Альвāх аль-'имādийя) (Се рисале... С. 19).

XXII. Удод — посланец из мира сокровенного, который призван сообщить об Истине не знающим Её и вести их к Ней, но терпит неудачу из-за их настойчивого сопротивления.

XXIII. Здесь остаётся место для богословской спекуляции в духе Ибн [аль-']Араби: совы как будто не отрицают истинность тайны Господствия и тайны Судьбы, выступая лишь против разглашения и, следовательно, профанации их. Можно сказать, что они преподают удоду урок строгого эзотеризма. Банальное объяснение возмущения сов, однако, заключается в их трусости и нежелании вникать в глубинную сущность вещей.

XXIV. В этом стихе Корана приводятся слова удода, сказанные им Соломону относительно веры царицы Савской и её народа.

XXV. Павлин — душа человека; сад — состояние её до рождения в материальном мире. Корзина и кожаный мешок — чувственно воспринимаемый мир и материальное тело человека.

Как отмечает Л. Бахтияр, «...павлин играет важную роль в суфийской поэзии и иконографии». «Когда был проявлен Свет и он впервые увидел Себя в зеркале», — говорится в суфийском предании, — «то он увидел Себя как павлина с распахнутым хвостом». Свет символизирует единичность Божественного Величия. Постепенно расширяясь от состояния сжатости, он [Свет. Я. Э.] преобразуется в бесконечное богатство Божественной Красоты, расширяющейся и распространяющей яркое сияние. Душа мистика описывается в тех же терминах. Достигнув Присутствия Света, то есть Разума, душа расширяется от состояния сжатости и начинает распространять сияние во все стороны от центра, чтобы отражаться от всех сущностей. Эти отражения, излучаемые Оком Сердца, похожи на письма в виде духовных достоинств, на которые указывают «глаза» в хвосте павлина — сияющие центры сжатости среди всеобщего расширения» (Bakhtiar L. Sufi: Expressions of the mystic quest. London, 1997. P. 74–75). Отметим также, что Ангел-Павлин (малак-ṭāvūc) считается у езидов Курдистана первой эманацией Бога. Такие мифологические персонажи как Заль, Рустам и, в особенности, Кава Кузнец, в свою очередь, считаются ими формами манифестации этого ангела. (См. подробнее: Никитин В.П. Курды. М., 1965. С. 364; Empson R.H. The cult of the Peacock angel: A short account of the Yezidi tribes of Kurdistan. London, 1928. P. 71; Furlani G. Religione dei Yezidi. Bologne, 1932. P. 116; Сиддйқ ад-Дамлугй. аль-Йязййдйя. Мосул, 1368/1948. P. 82).

XXVI. В рукописи Рагыпа цитируется только первый бейт.

XXVII. В рукописи Рагыпа далее следуют стихи:

О! Если Лайлā милостиво пошлёт мне свой привет,
Когда между нами будет могила и надгробный камень,
Отвечом ей будет мой радостный привет
Или она услышит крик бедной совы, разрывающей мрак могилы
(35).

XXVIII. То есть, освободите душу от её телесной оболочки.

XXIX. Этой коранической цитаты нет в рукописи Дамгāнӣ.

XXX. Имеется в виду душа умирающего человека.

XXXI. Луна символизирует познавшего, в сердце которого отражается божественный свет Истины. В состоянии «фанā'» это сердце сравнимо с полной Луной, сияющей отражённым светом Солнца.

XXXII. Ср. рассказ о чаше Кая Ҳосрау. Во время весеннего солнцестояния таким «зеркалом», стоящим прямо напротив Солнцу, становится Земля. Звёзды и планеты преподают познающему уроки мистического созерцания божественного света и являют пример единения с ним, потому их следует чтить как великих наставников и учителей (ср.: «Шум крыльев Гавриила»).

XXXIII. Всё сущее в материальном мире, — в том числе тело человека, — находится в пределах пространства шести направлений (справа, слева, спереди, сзади, сверху, снизу) — или, говоря современным языком, трёх измерений — и подчинено его законам. Только сердце познавшего, способное видеть Бога, не вмещается в эти пределы и не подчинено законам пространства.

XXXIV. То есть, от того, что некто имеет жилище, которое находится в пределах чувственно воспринимаемого пространства, не следует, что сам он также находится в пределах этого пространства (имеется в виду душа и тело человека).

XXXV. Эти слова восходят, очевидно, к Ветхому Завету, но в русском синодальном переводе Библии нам не удалось обнаружить точного соответствия. Близко по смыслу: «Ты не должен строить дома имени Моему» (1 Пар. 22:8) и «Жертва Богу — дух сокрушенный» (Пс. 50:19).

XXXVI. В рукописи Рагыпа: «вахм-и му'аттилāн аз хатаст» — «то, что воображают неверующие (в возможность познания Бога), не верю». Следующая затем фраза на арабском — «намерения — по мере намеревающихся» — в рукописи Рагыпа отсутствует.

XXXVII. Этот стих Корана и следующее за ним предложение отсутствуют в рукописи Дамгāнӣ.

XXXVIII. Имеется в виду суфийский путь внутреннего самоочищения (тарйқа, сулӯк).

XXXIX. Нафс — душа; здесь — в смысле низменного, животного начала в человеке, его плотского «Я».

XL. Светильник — символ индивидуального «я» человека, которое не обладает истинным светом (бытием) и существует как нечто обособленное только в «комнате» (материальном мире). Свет этого светильника, по сравнению с Великим Божественным Светом, очень слаб, потому душа, рождаясь в материальном мире, как бы слепнет на некоторое время. Спустя время, она привыкает к этому слабому свету, но затем, выходя «на улицу» со своим светильником (возвращаясь после смерти в мир сокровенного) опять перестаёт видеть излучаемый им свет.

XLI. У А. Корбена: «la petite chose» (АЕ, 432). Действительно, по смыслу лучше «маленькой вещи», а не «маленького дитяти».

Комментарии А. Корбена к французскому переводу

1. Фактически весь рассказ назван по первому разделу. См. вступление выше.

2. Имеется в виду человеческая душа. Ср. с l'Homme Noble у Майстера Экхарта. Контраст между светом и тьмой здесь, несомненно, в духе ишракизма.

3. О человеческой душе, как о Слове, см. в «Слове о суфизме» и в трактате «Шум крыльев Гавриила».

4. Аллюзия на стихи Корана («О завернувшийся в одежду!») (73:1) и («О закутавшийся в одежду!») (74:1): пророк, завернувшийся в плащ, получает свои первые откровения. Абӯ Тәлиб [аль-]Маккй раскрывает здесь мистический смысл этого эпизода.

5. Абӯ Тәлиб аль-Маккй (ум. в Багдаде в 389/999) [согласно другим данным — в 386/996 г. Я. Э.] — выдающийся богослов, принадлежавший к школе салимитов (ас-салимийя), догматические воззрения которой насквозь проникнуты мистицизмом. Мистическое единение с Богом представляется этой школой как мгновенное озарение благодатью, которую верующий получает, когда, читая вслух Коран, как бы «воссоздаёт» заново его текст. О подразумеваемом здесь герменевтическом законе Сохравардй говорит в конце своего «Слова о суфизме»: «Читай Коран так, как будто бы он был ниспослан только тебе». Этот закон подразумевается также в герменевтике Семнәнй, когда говорится о чтении Корана «семью пророками твоего бытия». Главная работа аль-Маккй — книга «Пища сердец» (Құт аль-қулуб). Это учебное пособие богословской школы ас-салимийя основано на доктрине Сахля ат-Тостарй, переданной через его ученика Абӯ 'Абдалләха ибн Салйма аль-Бафрй. Упомянутый в тексте Абӯ-ль-Ҳасан ибн Салйм является сыном последнего. Влияние школы ас-салимийя ощущается у Ибн

[аль-]’Арабӣ — например, в идее о «тайне Господствия» (сирр ар-рубубийя), — которую следует понимать не как тайну всемогущества Бога, а как тайну единства интересов и взаимозависимости между Господом (рабб — личным Господом верующего в его вере), и опекаемым (марбуб — верующим, личным Господом которого является рабб) — см. также прим. 29. Высказывание Халләджа о Пророке («Закрыл он глаза на место») приводится во второй главе его книги «Тавәсйн» (отрывок 7). Комментарий Рӯзбихана Бақли Шйрәзи к этому выражению Халләджа см. в его книге «Толкование экстатических выражений» (Шарх аш-шатхййят). Персидский текст этого произведения издан нами в серии «Bibliothèque Iranienne», Téhéran-Paris, 1966, vol. 12 (§ 875, p. 473–474).

6. Ср. «En Islam iranien»... t. IV, index s.v. «voile».

7. См. там же, слово «waqi’a».

8. Ср. Коран (27:17-28). В начале этого эпизода отсутствует удод, но скоро он является как посланец из Савы «с верным известием». В начале «Рассказа о чужбине Запада» он также выполняет роль посланца от царства Савы. Ср. Ниже VII раздел, рассказ об удоде (птице, наделённой даром ясновидения), оказавшемся среди сов.

9. Знаменитый багдадский суфий (ум. в 298/910 г.)

10. Наш подробный комментарий к этому разделу см. в книге «En Islam iranien»... t.II. chap. IV. 5. «Le récit du Graal d’un mystique khosrovani», p. 200–210.

11. Под верёвочками имеется в виду пять внешних и пять внутренних чувств.

12. Ср. это место со вступлением к «Свисту Сйморга»: удод совершает свой полёт к горе Қәф весной.

13. Важно передать эти стихи, содержащие в себе аллегорическое изображение момента личной эсхатологии индивида [его личного присутствия на Страшном Суде. Я. Э.], (который для него уже состоялся), в настоящем времени. В аллегорическом толковании (та’виль) это место Корана соответствует мистическому состоянию, в свою очередь, соответствующему сокрытию чаши и (в конце раздела) снисхождению секины.

14. Автор объединил здесь два двустишия, каждое из которых имеет отдельный источник. Толкование четвёртого стиха дано нами в «En Islam iranien»... t.II, p. 208, n. 315. Напечатанный там текст: «эта скрытая чаша — наш старый шерстяной халат». Другой манускрипт даёт более сложный, но и более тонкий смысл — два арабских слова, включённые в персидский стих — «лохба сатомйтох» («умерщвляющее пламя») — содержат в себе аллерию на не названного по имени мистического героя, в действительности — на самого Сохравардӣ. Буквально: «эта

скрытая чаша — умерщвляющее нас пламя». Это предельное напряжение чувства или мистическая жажда, которая разрешается смертью. Мы переводим: «dont se nourrit notre mort». Смерть, которая является новым рождением в другом мире. Символ чаши (Грааля) сливается здесь с символом птицы Феникс.

15. Этот стих Джунайда цитируется Сохравардй также в «Слове о суфизме». Непосредственный контекст рассказа заставляет предположить здесь, как это делаем мы, слово «секина». Относительно понятия секины, его связи с еврейской шехиной и установленной Сохравардй связи между секиной и хварной, см.: «Имадовы скрижали», разделы 93–95; прим. 50, 51, 74, 84, 85, 87 [к французскому переводу А. Корбена. Я. Э.]; «Слово о суфизме» (с. 124–130) в книге: Сохравардй «Се рисале аз шейх-и ширак», Тегеран, 1977), прим. 54 и 57 (к французскому переводу в книге «L'Archange empourré»); «Свист Сйморга» (ч. I, разд. 3). Упомянем здесь то, что касается рассказа о чаше: термин «фанā́» соответствует мистическому состоянию, в котором чаша (духовное «я») становится невидимой, поскольку она находится вне своей оболочки; «фанā́» означает здесь состояние совершенства и присутствие секины. Потому «снисхождение секины» соответствует сокрытию чаши, символизирующей духовную личность мистика. Именно на это намекает Джунайд: секина проявляет себя в сокрытии самого мистика. Только тогда может иметь место истинное единство (ср. выше «Рассказ о соловье»).

16. В стихе (16:62) имеются в виду те, которые не веруют в будущую жизнь. Они являются символом зла или его воплощением. В свою очередь, Бог является высшим символом.

17. Знаменитый суфийский шейх, ум. в Багдаде в 289/899 г. Автор книги «Китāб аль-лума́». [Согласно другим данным, Абū Са́йд Ахмад ибн 'Йсā аль-Харрāз умер в 890 г. Этого шейха считают создателем понятий «фанā́» (гибель) и «бақā́» (пребывание). Я. Э.]

18. Это соответствует эпизоду в предыдущей главе, когда чаша вынута из чехла и стала невидимой. Сокрытие характеризуется как исчезновение качеств.

19. Следовательно, состояние гибели (фанā́) достигается тогда, когда мистик более не чувствует своей радости и не осознаёт причины, вследствие которой он ищет это состояние, поскольку он при этом полностью «отсутствует». Он целиком погрузился в объект своей любви.

20. Чит.: «ya bami jinsi».

21. Ср. судьбу хамелеона с судьбой удода в следующем разделе. Летучие мыши и совы символизируют людей мрака, фақйхов, которые спровоцировали мученическую смерть Сохравардй в Халебе.

22. Ср.: Massignon L. *Le Diwan d'al-Hallaj*. Paris, 1931. P. 31–35. Это начальные стихи знаменитой десятой қасйды Халладжа.

23. Аллегорическое толкование Сохравардй этих стихов подразумевает здесь всех тех духовных людей, теософов и мистиков, которые стали жертвами фанатизма слуг буквы. Помимо того, эти стихи могут быть отнесены также к «мученикам любви».

24. Абӯ Сулеймāн Дарāнй был учеником 'Абд-аль-Вахйда ибн Зайда (ум. 177/793), который основал в Басре первые суфийские сообщества. [Абӯ Сулеймāн 'Абд ар-Рахмāн ибн 'Атййа ад-Дарāнй (ум. в 830 г.) — сирийский суфий, считается одним из основателей учения о суфийском пути. Я. Э.] Дарāнй был одним из тех, кто дал мистическую интерпретацию образу райских гурий. Как считал Асин Паласиос, в этой интерпретации содержатся первые предпосылки образа дантовской Беатриче (см. Miguel Asin Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid, 1933).

25. Читать «сов» (бумāн), хотя, согласно двум вариантам (Ragib, 1480, fol. 331b), предпочтительнее чтение «пери» (перйāн). Идея близорукости связана скорее с совами, чем с пери.

26. Согласно другому варианту: «Совы настаивали, чтобы удод объяснил, как можно видеть что-либо днём».

27. Типичная ишракийская фраза. «Восточное» знание соответствует *cognitio matutina* (в западной традиции).

28. Духовная слепота есть духовная смерть, и духовная смерть прекращает, во время *exitus*, жизнь в духовном мире. Согласие стать духовно слепым является поэтому согласием на вторую смерть. Единственный выход — притвориться слепым. Эзотеризм является убежищем, спасающим жизнь.

29. Сирр ар-рубубййя — тайна индивидуализации отношений, которая объединяет и делает взаимозависимыми личного и персонафицированного в вере Господа (рабб) и его опекаемого (марбӯб), преданного ему в вере. Первый является личным Господом второго и открывается ему в меру способности того к теофаническому восприятию первого. Это — самая личная и самая интимная тайна верующего. См. нашу книгу «L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī», p. 93 ss. et 225 n. 38. Ср. прим. 5.

30. Другой вариант: «из страха перед мечом и страха за свою шею в мой язык вбита тысяча гвоздей». Ср. с последними словами рассказа «Однажды с несколькими суфиями». [См. прим. 3 к вступ. ст. А. Корбена. Я. Э.]

31. Другой вариант: «Внутри меня есть обильное знание. Если б только я нашёл кого-то, кому бы мог доверить его». Это слова первого шиитского имама, сказанные им во время его знаменитых бесед со

своим учеником Кумайлом ибн Зийядом. Ср. *En Islam iranien...* t. IV, index s.v.

32. Это также слова первого имāма. Ср. *Majlisī, Biḥār al-Anwār. Téhéran, éd. lithogr., t. XVI, p. 59.*

33. Эти «хранилища» многими теософами и мистиками трактуются как архетипы живых существ и вещей. Ср., например, нашу статью «*Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shī'ite*» в «*Eranos Jahrbuch*» 41/72 и «*En Islam iranien*», t. I, p. 326.

34. Здесь вспоминается начало трактатов «Багряный ангел», «Рассказ о чужбине Запада», «Друг влюблённых» (или «Трактат об истинной сущности любви»), «Трактата о башнях», а также начало «Трактата о птице» Ибн Сины французский перевод последнего см. в нашей книге «*Avicenna et le récit visionnaire*» / *Bibliothèque Iranienne*, vv. 4 et 5, 1954. История павлина есть та же история гностика в «Рассказе о чужбине Запада». В отличие от экзотерических трактатов, все эти тексты недвусмысленно подтверждают существование души до её прихода в этот мир.

35. Этот отрывок взят из «Хамāсы», памятника древней арабской поэзии, переведённого Фридрихом Рюкертом на немецкий и Чарльзом Джеймсом Лайелом на английский. Перевод последнего см.: *Translations of Ancient Arabian Poetry Chiefly Praeislamica*. London, 1885 (приведённые выше стихи см. на с. 76). Это аллюзия на двух известных влюблённых, Тавбу и Лайлу. Оба они — дети пустыни и влюбляются друг в друга в молодом возрасте, но отец Лайлы препятствует их женитьбе. Тавба умирает. Спустя много лет, Лайла, путешествуя вместе со своим мужем, проезжает неподалёку от могилы Тавбы. Она непременно хочет посетить могилу и почтить память Тавбы. Подойдя к могиле, она восклицает: «Привет тебе, о Тавба!» Потом, повернувшись к сопровождающим её, она произносит те самые стихи, которые цитирует здесь Сохравардī, и добавляет: «Я никогда не думала, что он способен глгать. Теперь я приветствую его, но он не отвечает, как обещал». В тот же миг, испуганная людьми и поднятым ими шумом, из гробницы вылетает сова, скрывавшаяся в её темноте. Взлетая, она ударяется о голову верблюда, на котором сидит Лайла. Верблюд делает резкий скачок и сбрасывает Лайлу на землю. Падая, она разбивается насмерть. Её хоронят рядом с Тавбой.

36. Это стихи знаменитого поэта Абū-ль-Ала' аль-Ма'арри, родившегося в 368/979 году в известной арабской семье в Сирии. Он потерял зрение в возрасте четырёх лет. Его память и эрудиция изумительны. Наряду с Мутанаббī' он является самым знаменитым арабским поэтом. Приведёнными здесь стихами открывается его диван «Сақт аз-занд» («Искры огнива»). Другой известной работой его является

«Рисāлят аль-ғуфрāн» («Послание о прощении») — прозаический трактат, состоящий целиком из эсхатологической сцены. Этот человек, скептик и аскет в одном лице, был безнадёжным пессимистом.

37. Ср. это место с моментом, когда чаша Қосрау вынута из кожаного чехла, в которой она хранится; аллегорический смысл цитируемых здесь стихов Корана тот же.

38. Идрис в исламской профетологии отождествляется с Енохом в еврейской апокалиптической литературе. Грекам этот персонаж был известен под именами Гормоза (Hormoz) и Гермеса Трисмегиста (арабское написание имён Гормоз и Гермес почти идентично). Помимо этого совпадения, для мистиков было важно, что этот пророк прошёл сквозь ад и был живым «взят» к себе Богом из этого мира, как были «взяты» Илия и Иисус. [Идрис — пророк, который, согласно мусульманскому преданию, живым был вознесён на небо — «в этом Писании вспомяни об Идрисе. Истинно, он был праведник, пророк. Мы вознесли его на высокое место» (19:56-57). Я. Э.]

39. Как мы здесь видим, в разговоре между пророком Идрисом и Луной снова появляется символика лунных фаз, как средство классификации духовных этапов мистика. Ср. с соответствующими местами в «Багряном ангеле», «Однажды с несколькими суфиями», «Трактате о башнях» и «Трактате о детстве». Весьма примечательно то, что связано здесь с феноменом зеркала. Зеркало способно полностью отразить образ, который стоит напротив его, но при этом отражённый образ не находится внутри зеркала и не составляет единое целое с природной субстанцией зеркала. Аллюзивно, но совершенно определённо об этом говорится в следующем разделе. См. следующие примечания.

40. «Я есмь Бог» (букв. «Я есмь Истина» — прим. ред.) — знаменитое экстатическое изречение Ҳаллādжа. «Слава мне! Как высок чин мой!» — слова Абу Йазйда Бастāmй. Последняя фраза также принадлежит Ҳаллādжу. [Данное выражение Ҳаллādжа Сохравардӣ цитирует также в «Слове о суфизме» (в несколько изменённом виде) (Се рисале..., с. 129). Я. Э.] Ср.: Massignon L. Le Diwan d'al-Hallaj. Paris, 1931. P. 30–1. Эти «экстатические изречения» или парадоксы, Рӯзбихāн блистательно комментирует в своей великолепной книге (см. прим. 7). Сохравардӣ устанавливает здесь точные пределы отождествления мистика с Богом. Будь у зеркала глаза, говорит он, оно, стоя против Солнца, видело бы себя целиком как Солнце, тогда как само по себе оно — металл. Новый в этом контексте феномен зеркала (speculum) напоминает нам об этимологическом смысле всей спекулятивной мистики, или теософии. Возможно, здесь уместно вспомнить о зеркальном камне (lapis specularis) (один непрозрачен, другой прозрачен) еврейских каббалистов.

41. Различия манускриптов в этом небольшом разделе столь велики, что, впервые увидев их, впадаешь в отчаяние. Традиция переписывания манускрипта также представляется весьма ненадёжной (ср. фразу переписчика, которой завершается последний раздел).

Темой этого раздела является связь между хозяином дома и самим домом. Когда они оба находятся в чувственно воспринимаемом, понять связь между ними нетрудно. Но как представить, что духовное существо, которое «ускользает» от сетки координат чувственно воспринимаемого пространства, является имманентным месту своего пребывания, которое расположено в пределах этого пространства? Приспособливается ли это духовное существо к условиям пространства в силу того, что оно обитает в теле, которое находится внутри этого пространства? (Заметим, что это — тот самый лейтмотив, который был заявлен в двух первых разделах — в притче о муравьях и в притче о черепахах. См. выше наше вступление к тексту.) Потом появляется основная идея — феномен зеркала, о котором мы упомянули в комментариях к этому и предыдущему разделам (прим. 39 и 40). Связь между духовным существом и местом его проявления (мазхар) в этом мире подобно связи между формой и зеркалом, в котором эта форма проявляет себя. Зеркало не является её вместилищем; духовное существо не пребывает в нём, как акциденция пребывает в субстанции, как чернота пребывает в куске чёрного дерева.

В рассказе о павлине ошибкой этой птицы является отождествление своего духовного «я» с кожаным мешком, в который он помещён. Аналогичная ошибка зеркала заключается в отождествлении им своей минеральной или металлической субстанции с образом, который она проявляет. Ошибка, которая, возможно, вызвана мгновенным восторгом, выражает себя в теофанических изречениях (как в конце IX раздела), — которые, согласно пояснению Рӯзбихāна, достойны прощения. Духовное существо имеет свои мазāхир — формы или места своего проявления подобные зеркалам, но оно не «воплощено» в них, а также не образует с ними единой субстанции. Образ проявляет себя в зеркале, но не является тождественным ему. Следовательно, всегда существует коренное различие между хозяином дома (Богом, душой или другим духовным существом) и самим домом, который для первого является как бы зеркалом, поскольку «существо внутри дома» и «существо в зеркале» — одно и то же. Сущность зеркала заключается не в том, или другом материале, из которого оно сделано, но в его «зеркальности» (*spécularité*) [то есть в способности отражения. Я. Э.]. Само по себе оно не имеет света, его зеркальность остаётся вне чувственно воспринимаемого пространства. (Это) исходное утверждение повторяется, через несколько строк, в патетических словах: «О Давид!

Я не обитаю в доме. Я с теми, чьи сердца сокрушенны». «Сокрушенное сердце» — это то самое превосходное зеркало, о котором говорилось вначале.

Все наши замечания об этом сложном разделе имеют решающее значение для концепции мистического единства (*unio mystica*). Когда христианский мистик обращается к христологии, он обращается обычно к христологии Соборов, которая зиждется на ипостасном единстве. Но существует также кораническая христология и христианская христология, отличающаяся от христологии Соборов. Ишракийский мистик может обратиться к христологии — в том виде, в котором её видит Сохравардй — и на этом видении он особо настаивает (см. «Слово о суфизме» и «Храм света»): это не ипостасное единство между лахūt и насūt (божественным и человеческим), между хозяином дома и домом, который является (также) зеркалом. Возможно, это напоминает докетизм, но в действительности это видение является реализмом *mundus imaginalis*. [Докеты — ранняя гностическая секта, утверждавшая, что Иисус Христос обладал только божественной природой, и что его видимая форма, распятие и воскресение были иллюзорными. Согласно докетам, Христос не имел реального земного тела, но обладал только иллюзорным (фантомным) телом привидения. Я. Э.]

42. Ср. с рассказами о пророке Идрйсе, а также о морском быке в «Трактате о детстве», упрекающем Солнце в том, что оно похищает свет у Луны.

Анри Корбен

СВЕТ СЛАВЫ И СВЯТОЙ ГРААЛЬ

Директор издательства *А. Медведев*

Оригинал-макет *Екатерины Русалевой*

Книгу можно приобрести в издательстве «Волшебная Гора»:
(495) 421-72-95 или 420-84-44
E-mail: vgora@ropnet.ru

Библиотека «Волшебной Горы»



Глеб Бутузов

АЛХИМИЯ И ТРАДИЦИЯ

СТАТЬИ 2000 - 2005



ЗАМЕТКИ О ГЕРМЕТИЧЕСКОЙ КЛАССИКЕ

Фламель, алхимия и колесо истории
Золотые яблоки доктора Майера
Белый плащ и путь киновари

АЛХИМИЯ И ТРАДИЦИЯ

Некоторые особенности герметического языка
Алхимия в XXI веке
Традиция и западная музыкальная культура

В.Г.

Журнал «Волшебная Гора» можно приобрести в издательстве:
421 - 72-95

E-mail: vgora@ropnet.ru

Официальный сайт журнала и издательства «Волшебная гора»
www.phg.ru



ВОЛШЕБНАЯ ГОРА № XII

ТРАДИЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ОБРАЗЫ РОССИИ

Роман Багдасаров, Александр Рудаков. Государство в котором мы живём

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ

Несторий. Книга Гераклида Дамасского (избранное)

Владимир Лосский. Богословие Образа и обоживающие трансформации
(из «Отрицательное богословие и познание Бога
в учении Мейстера Экхарта»)

Ольга Добиаш-Рождественская. Св. Михаил – ангел империи

Александр Преображенский. Некоторые аспекты инициатической
работы в Православии

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

Николай Селезнёв. Старообрядцы XVIII в. и «асирские христиане» Японии

ШИИТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Александр Кузнецов. Относительность категории времени
в шиитском Исламе

МЕТАФИЗИКА/ФИЛОСОФИЯ

Ананда Кумарасвами. Кто такой Сатана и где находится Ад?

Ананда Кумарасвами. Веданта и Западная Традиция

Джон Беннет. Понятие риска

ГНОЗИС

Евгений Головин. Алхимия и её эманации

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ

Георгий Нефедьев. К вопросу о сакральной мифологии
и топографии Москвы

ЗАОКРАИННЫЙ ЗАПАД

Григорий Бондаренко. Друзиды: жрецы, маги и шаманы

КОНТРТРАДИЦИЯ

Юлия Ларионова. Чёрные заговоры. Воля к власти над человеком

Анри Корбен (1903–1978) — выдающийся французский ориенталист, философ и историк религий, опубликовавший на французском языке труды арабоязычных и ираноязычных богословов и философов IX–XIX вв., тем самым открыв для европейских учёных огромный культурный пласт.

Корбен не ограничился переводом на родной язык не известных в Европе богословских и философских трактатов. Параллельно он готовил критические издания на языках оригиналов, снабжая их обширными комментариями.

Можно смело сказать, что деятельность Анри Корбена обогатила не только западную, но и восточную науку, и это было должным образом оценено на Востоке. Иранские улемы, ревностно оберегавшие от посторонних наследие своих духовных учителей, раскрыли перед ним двери книгохранилищ; учёный установил дружеские отношения с шейхом Кирмани и Табатабаи. Результатом столь тесного общения стало тонкое знание ислама изнутри, и французский профессор обрёл новую ипостась — шиитского гностика и духовного искателя, который нёс своим читателям не мёртвую букву, но живое слово Бога.